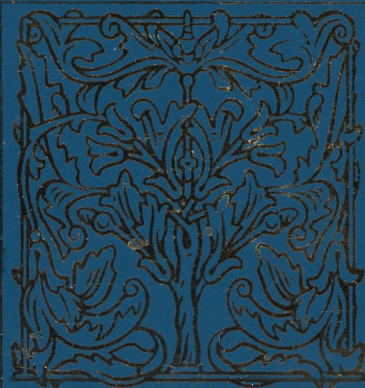


К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная  
Энциклопедия

XXXI







Рождество Христово.  
Икона. XV в. (Византийский музей, Афины)



**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  
2013**



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

## Том XXXI КАРАКАЛЛА – КАТЕХИЗАЦИЯ



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. Лаверов,**  
Министр  
иностраных 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. Ю. Воробьев,**  
И. о. Губернатора Московской области  
**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  
**Н. И. Меркушкин,**  
Губернатор Самарской области  
**И. А. Оболенцев,**  
Глава Группы компаний «Оптифуд»  
**Г. С. Полтавченко,**  
Губернатор Санкт-Петербурга  
**М. В. Сеславинский,**  
Руководитель  
Федерального агентства  
по печати и массовым  
коммуникациям

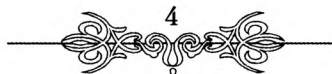
**В. И. Тарасов,**  
Председатель  
совета директоров  
АКБ «Интрастбанк»  
**А. К. Титов,**  
Председатель  
совета директоров  
КБ «Солидарность»  
**К. А. Титов,**  
Член Комитета  
Совета Федерации  
Федерального Собрания РФ  
по экономической политике  
**Ю. Е. Шеляпин,**  
Президент ЗАО «Эко-Тепло»  
**В. П. Шанцев,**  
Губернатор  
Нижегородской области  
**Ю. В. Артюх,**  
ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ


**А. К. Галенко,**  
Генеральный директор  
ООО «Стрибог»  
**В. Н. Коромысличенко,**  
Генеральный директор  
ЗАО «Эмпауэр»  
**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. Тохтин,**  
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°»





  
Общественный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —

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

**П. П. Александро-Деркаченко,**  
Исполнительный директор  
Фонда сохранения духовного наследия  
преподобного Сергия Радонежского

**Н. И. Булаев,**  
Первый заместитель руководителя  
фракции «Единая Россия»  
в Государственной Думе  
Федерального Собрания РФ

**С. С. Говорухин,**  
Председатель Комитета  
Государственной Думы  
Федерального Собрания РФ  
по культуре

**А. Н. Дегтярёв,**  
Председатель Комитета  
Государственной Думы Федерального  
Собрания РФ по образованию

**О. Б. Добродеёв,**  
Генеральный директор ВГТРК

**А. Д. Жуков,**  
Первый заместитель Председателя  
Государственной Думы  
Федерального Собрания РФ

**В. И. Кожин,**  
Управляющий делами  
Президента РФ

**А. В. Логинов,**  
Заместитель руководителя  
Аппарата Правительства РФ

**С. В. Михайлов,**  
Генеральный директор  
ИТАР-ТАСС

**А. Е. Петров,**  
Начальник Аналитического управления  
Аппарата Государственной Думы  
Федерального Собрания РФ,

ответственный секретарь  
Российского исторического общества

**В. М. Платонов,**  
Председатель  
Московской городской Думы

**С. А. Попов,**  
Председатель Комитета  
Государственной Думы  
Федерального Собрания РФ

по регламенту и организации работы  
Государственной Думы

**Е. М. Примаков,**  
Академик,  
член Президиума РАН

**Ю. М. Соломин,**  
Художественный руководитель  
Академического Малого театра

**А. В. Торкунов,**  
Ректор Московского  
государственного института  
международных отношений

МИД РФ

**А. П. Торшин,**  
Первый заместитель  
Председателя

Совета Федерации  
Федерального Собрания РФ

**М. Е. Швыдкой,**  
Специальный представитель  
Президента РФ

по международному  
культурному сотрудничеству

**П. В. Хорошилов,**  
ответственный  
секретарь

*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 Джорданвилльская Духовная Семинария РПЦЗ, Почаевско-Успенская лавра, Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Издательский Совет РПЦ, Архангельская и Холмогорская епархия Архангельской митрополии, Рыбинская и Угличская епархия Ярославской митрополии, Государственный архив РФ, Национальный центр рукописей Грузии, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная историческая библиотека, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека по искусству, Российская национальная библиотека, Филиал научной библиотеки Российской академии художеств, Архангельский областной краеведческий музей, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей искусства народов Востока, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Музей Учёмского края, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Угличский государственный историко-архитектурный и 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 З. Абашидзе, прот. Алексей Емельянов, И. Беридзе, Е. П. Бронникова, С. П. Бычков, А. Ю. Виноградов, прот. Владимир Пуриков, А. В. Захарова, Т. М. Зацепина, С. Г. Зверева, А. Ю. Казарян, Б. Кудавя, игум. Леонтий (Козлов), Н. Н. Лисовой, Е. А. Наумова, прот. Сергей Правдолюбов, В. Г. Смирнов, М. Сухиашвили, Л. Тогоидзе, А. Тордия, Ю. В. Устинова, А. Халдеакис, Г. Чеишвили.





Церковно-научный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —  
**Патриарх Московский и всея Руси Кирилл**

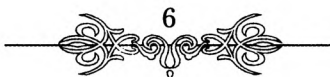
**З. Д. Абашидзе**, глава  
представительства ЦНЦ  
«Православная энциклопедия»  
в Грузии  
**Алексий**, архиеп.  
Костромской и Галичский,  
Председатель Синаодальной  
Богослужебной комиссии  
**Амвросий**, еп. Гатчинский,  
ректор Санкт-Петербургских  
Духовных Академии и Семинарии  
**Анастасий**, митр.  
Казанский и Татарстанский,  
глава Казанского представительства  
ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Антоний**, митр.  
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. Карнов**, декан исторического  
факультета Московского  
государственного университета  
**Климент**, митр.  
Калужский и Боровский,  
Председатель Издательского совета  
Русской Православной Церкви  
**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  
**С. Л. Кравец**, ответственный  
секретарь

Представительства и координаторы Церковно-научного центра  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)), 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. Келивидзе**, 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 (Игумнов)**, магистр  
богословия (редакция Богословия)  
**прот. Сергей Правдолюбов**, магистр  
богословия (редакция Литургики)  
**Н. В. Синицына**, 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:		Выпускающая редакция:	
<b>Богословия, Церковного права и патрологии</b>	<b>Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, М. М. Бернацкий, свящ. Дмитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов</b>	<b>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. Развязкина, О. В. Хабарова (корректорская группа) И. П. Кашикова, Н. В. Полякова, А. В. Русанов, И. П. Оловяникова (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) А. С. Зверев, 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. Колюбина (производственно-полиграфическая служба)</b>	
<b>Священного Писания</b>	<b>К. В. Неклюдов, М. Г. Калинин, А. Е. Петров</b>		
<b>Литургики</b>	<b>А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров</b>		
<b>Церковной музыки</b>	<b>С. И. Никитин</b>		
<b>Церковного искусства и археологии</b>	<b>Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климкова, М. А. Маханько, И. А. Орецькая</b>		
<b>Агиографии Восточных христианских Церквей</b>	<b>О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, Т. А. Артюхова, А. Н. Крюкова</b>		
<b>Истории Русской Православной Церкви</b>	<b>Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко, Д. Б. Кочетов, И. Н. Бузыкина, А. А. Зыманов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов</b>		
<b>Восточных христианских Церквей</b>	<b>И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева</b>		
<b>Поместных Православных Церквей</b>	<b>Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская</b>		
<b>Латинская</b>	<b>Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, Н. А. Ломакин, В. В. Тюшагин</b>		
<b>Протестантизма и религиоведения</b>	<b>И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина</b>		

Административная группа: **В. П. Мустафина, Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колюбин, 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**





**КАРАКАЛЛА** [лат. Caracalla] (Цезарь Марк Аврелий Север Антонин Август) (4.04.188, Лугдун, ныне Лион, Франция — 8.04.217, близ Карр, ныне Харран, Юго-Вост. Турция), рим. имп. (с февр. 211). Старший сын имп. *Септимия Севера* (193–211) и Юлии Домны; при рождении получил имя Бассиан, в быту пользовался именем Антонин и под ним был известен современникам. К. первоначально было его прозвищем, т. к. в военных походах он носил длинный плащ герм. образца (*caracalla*) и призывал своих воинов носить такие же плащи (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXIX 3; Herodian. Hist. IV 7; Scr. hist. Aug. Septimius Severus. 21; Caracalla. 9; Diadumen. 2*). Ок. 196 г. К. принял имя Марк Аврелий Септимий Бассиан Антонин; в 198 г. провозглашен цезарем и соправителем отца. В апр. 202 г. по настоянию отца К. женился на Фульвии Плавтилле, дочери префекта претория Плавциана. В 204 г. у супругов родилась дочь (имя неизв.), но брак был несчастлив. В 205 г., после казни Плавциана, К. развелся, его жена и дочь были отправлены в ссылку на Сицилию, а позднее — на Липарские о-ва.

По смерти своего отца в Эбораке (ныне Йорк, Великобритания) К. принял власть совместно со своим братом Публием Септимием Гетой. Они были признаны соправителями армией и сенатом в Риме. Военная кампания против кельтов в Сев. Британии, организованная Септимием Севером, была К. и Гетой прекращена, и войска отведены за Адрианов вал; с кельтами заключен мир. С первых дней правления К. преследовал фаворитов Севера, вероятно т. о. стремясь избавиться от опеки более опытных, чем он сам, сановни-

ков и обрести самостоятельность. 1-й год правления К. проходил в обстановке обострившегося противостояния с Гетой за единоличную власть. Братья открыто не доверяли друг другу и стремились избавиться от конкуренции различными способами. Первоначально при дворе обсуждался проект раздела империи между ними по континентам (К. правил Европой, а Гета — Азией и Африкой), однако против этого выступила Юлия Домна. 26 февр. 212 г. (или 25/26 дек. 211) Гета был приглашен якобы на встречу с Юлией Домной в Палатинский дворец в Риме и там убит преторианцами по приказу К. (и в присутствии Юлии Домны). Убийцы были награждены, а статуи и надписи Геты по всей империи уничтожались. Последовали ширококомасштабные репрессии против сторонников Геты в армии и правительственном аппарате, а также против ряда представителей династии Антонинов, к-рые, по мнению К., могли бы оспорить его власть в будущем. Среди казненных была бывш. жена К. Фульвия Плавтилла.

Внутренняя политика К. в основном предвосхитила эпоху солдатских императоров. К. считал армию своей единственной реальной опорой и стремился поддерживать ее интересы широкими тратами на содержание солдат и офицеров, земельными и денежными раздачами им. Известно о широкой строительной деятельности К. по всей империи. Памятником его правлению в Риме являются термы К. Правительство К. испытывало постоянную нехватку финансовых средств, вводило различные новые налоги, что привело к быстрому падению популярности императора в обществе. К. также проводил девальвацию се-

ребряной монеты: в 215 г. наряду с серебряным денарием в обращение был выпущен антониниан (двойной денарий), содержащий 2,6 г серебра, что тем не менее было значительно меньше, чем обычный денарий II в. По оценкам совр. исследователей, реформа привела к исчезновению из обращения бронзового асса (более мелкой монеты) и резкому уменьшению активной денежной массы в империи, что в перспективе должно было привести к экономической стагнации (*Wassink. 1991. S. 465; ср.: Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 14*). После гибели К. в 217 г. имп. *Макрином* выпуск антониниана был прекращен и монетные дворы вернулись к прежним денежным стандартам.

К. также принимал меры по расширению налогооблагаемой базы, что стало одной из главных причин издания в 212 г. «Эдикта Каракаллы» (*Constitutio Antoniniana*; «Конституция Антонина»), согласно которому все свободнорожденные мужчины (видимо, только члены полисных общин) в империи получали права рим. граждан (*Dig. I 5. 17 // CJC. 1889<sup>5</sup>. Vol. 1. P. 7; Novell. Just. XCVII 5 // CJC. 1912<sup>4</sup>. Vol. 3. P. 474–475; Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 9; Scr. hist. Aug. Septimius Severus. 1; Greg. Thaum. In Orig. or. panegy. 1; Aug. De civ. Dei. V 17*). Ранее этой привилегией пользовалось только население Италии и городов, имевших статус рим. колоний. В связи с этим на все население были распространены обязанности платить налоги, которые обычно взимались с граждан и существенно превышали уровень обложения провинциалов. Реформа привела к существенной демократизации социальных отношений в империи, что тем не







менее впоследствии обернулось непредвиденным ростом проблем. К. добился кратковременного улучшения финансового положения, а также смог активнее привлекать к военной службе выходцев из провинций. Однако реформа резко снизила влияние традиц. институций рим. знати, сената и курии на гос. дела, поскольку с 212 г. провинциальные элиты были фактически уравнены в правах и возможностях с исконно римской. В III в. это стало одной из важных причин роста конкуренции за имп. престол, временных распадов империи и обособления отдельных ее провинций и регионов. В этих условиях интернациональная армия, укомплектованная выходцами из всех регионов империи, осталась действительно единственной опорой императоров, зависевших от настроений солдат.

Содержание огромной армии необходимо было оправдывать, и правительство К. (как и большинства др. рим. императоров) постоянно занималось поиском военных противников. В 213 г. К. провел успешную кампанию против алеманнов, разгромил их на р. Майн (Германия), принял титул *Germanicus Maximus*, хотя границы империи в результате войны не изменились. В 214 г. К. отправился в путешествие по вост. провинциям и начал перебрасывать главные силы армии в М. Азию и Сирию. В 216 г. он сместил царя Осроены *Авгаря* и упразднил царство. Вероятно, в это же время из Эдессы был выслан сир. ученый-гностик *Бардесан*, пользовавшийся почетом при дворе Авгаря. В 216 г. К. развязал войну против Парфии, воспользовавшись междоусобной войной между царями Вологезом V и Артабаном V. К. сохранял нейтральные отношения с Артабаном и выступил против Вологеза. Предлогом для нападения послужил отказ Вологеза выдать К. арм. царя Трдата II, бежавшего в Иран (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 19*). Армия К. прошла через М. Армению в Мидию (Сев.-Зап. Иран), захватила и разграбила Арбелу (ныне Эрбиль, Ирак), но после того как Вологез выдал Трдата К. он отвел все свои силы на рим. территорию. В нач. 217 г. парфяне напали на рим. владения в Сев. Месопотамии; войска К. были стянуты в этот регион. 8 (или 6) апр. 217 г., во время поездки из Карр в находившийся за городом храм Луны, К.

был убит одним из своих телохранителей, центурионом Марциалием. Войска провозгласили императором префекта претория Марка Опелия Макрина.

Правление К., как и его отца и ближайших преемников в 1-й пол. III в., отмечено влиянием вост. политической и религ. культуры. С 211 г. К.



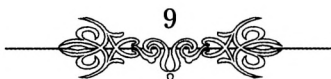
Имп. Каракалла.  
Бюст. III в. (Национальный  
археологический музей Неаполя)

и Гета начали выпуск монет с изображением императоров в лучевой короне. Иконография была заимствована из Персии и позднее стала обычной в Римской империи. К. считал себя воплощением Александра Великого и этим оправдывал свой растущий интерес к экспансии на Восток. Статуи Александра были поставлены на рим. Капитолии и в военных лагерях; К. держал при себе как реликвии оружие и чаши, якобы принадлежавшие Александру; проводил военные учения с воссозданием классической македон. фаланги (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 7, 18; Herodian. Hist. IV 8; Scr. hist. Aug. Caracalla. 2; Aur. Vict. Epitom. 21*). В нач. 215 г. К. посетил Трою (Илион), где принес заупокойные жертвы Ахиллу, установил его бронзовую статую, совершил погребение своего умершего фаворита Феста наподобие похорон Патрокла (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 16; Herodian. Hist. IV 8*). Зимой 215/16 г. К. пребывал в Александрии, где жители подвергали насмешкам его политику и образ жизни. Узнав об их настроениях, К. приказал избить делегацию знатных граждан, встречавших его у въезда в город, а потом и осуществил массовый террор против всего населения. От рук солдат К. в Александрии погибло несколько тыс. чел.; были закрыты фило-

софские школы (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 22–23; Herodian. Hist. IV 8–9; Scr. hist. Aug. Caracalla. 6*). Всех приезжих выслали из города; в их числе был Ориген, который переехал в Кесарию Палестинскую (*Euseb. Hist. eccl. VI 19*).

Одной из основ религ. политики К. стало признание общерим. статуса за егип. культом *Исиды* и Сераписа. Рим. историки отмечают особое благоговение, с к-рым К. участвовал в религ. церемониях. В 215 г. в честь Исиды и Сераписа был возведен храм у подножия Квиринала в Риме, в который из Александрии перенесли некие реликвии (*Scr. hist. Aug. Caracalla. 9; Aur. Vict. Epitom. 21. 4*). Во время пребывания в Александрии К. почти постоянно находился в Серапеуме (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVIII 23*). Культ Сераписа К. считал наиболее важным для империи, называл бога «Зевс Серапис Гелиос, непобедимый господин вселенной». На основе этого культа К. собирался ввести почитание «единого бога» всех религий, в т. ч. иудеев и христиан. Возможно, особым статусом при дворе К. пользовался также Дионис (*Ibid. 7*). Религ. поиски и интерес к Востоку отразились на деятельности Юлии Домны, по заказу к-рой Флавий Филострат написал жизнеописание *Аполлония Тианского*. Этого гностика I в. двор К. воспринимал как пророка и крупного религ. учителя и пропагандировал его почитание; К. в его честь воздвиг храм (*Ibid. 18*). Рим. историки сохранили свидетельства увлечений К. магией, он вызывал духов предков и т. п. (*Ibid. 15; Herodian. Hist. IV 12*).

Несмотря на жестокость К., его имя не связывается с преследованиями христиан. В то же время предположение рус. церковного историка В. *Болотова* об особом благоволении К. к христианам следует считать преувеличением (*Болотов. Лекции. Т. 2. С. 111*). Положение Церкви, пострадавшей в гонение имп. Септимия Севера, было относительно спокойным, хотя во время резни в Александрии в 216 г., скорее всего, христиане также были в числе пострадавших. Существуют предположения о том, что эдикт 212 г. мог привести к новым гонениям, поскольку акт принятия рим. гражданства, возможно, требовал совершения жертвоприношения рим. богам (*Пантелеев. 2006*). Тем не менее прямых указаний на





гонения христиан при К. нет. В 212 г. *Тертуллиан* написал послание к наместнику провинции Африка Скапуле с требованием прекратить преследование христиан. Вероятно, в послании речь шла о местном конфликте между властями и церковными общинами в карфагенской Африке, который тянулся в течение неск. лет со времени правления Септимия Севера. Ситуация в других провинциях, видимо, была более благоприятной. Христиане присутствовали уже и при дворе К.; по свидетельству Тертуллиана, его кормилица была христианкой (*Tertull. Ad Scarpul. 4*). В это время в Александрии, крупном центре развития христианской учености, действовала катехизическая школа в главе с Оригеном. Расцвета достигло литературное и богословское творчество *Климента Александрийского* (*Euseb. Hist. eccl. V 28; VI 13*). При К. также были известны епископы *Серапион* Антиохийский, занимавшийся толкованием НЗ, *Наркисс* Иерусалимский, *Берилл* из Бостры Аравийской (*Ibid. VI 9, 11, 20*).

Ист.: *Dio Cassius. Hist. Rom. LXXVII 11 – LXXIX 10* (рус. пер.: *Дион Кассий Коккеан. Римская история: Кн. LXIV–LXXX. СПб., 2011. С. 272–314*); *Herodian. Hist. IV 1–13* (рус. пер.: *Геродиан. История императорской власти после Марка. СПб., 1995. С. 166–188*); *Scr. hist. Aug. Caracalla* (рус. пер.: *Властелины Рима: Биографии рим. императоров от Адриана до Диоклетиана. СПб., 2001. С. 112–121*); *Aur. Vict. Epitom. 20–21*; *Eutrop. Breviar. IX 19–20*; *Euseb. Hist. eccl. VI 8–21*.

Лит.: *Heichelheim F. M. The Text of the Constitutio Antoniniana and the Three Other Decrees of the Emperor Caracalla in Papyrus Gissensis 40* // *JEA. 1940. Vol. 26. P. 10–22*; *Ранович А. Б. Эдикт Каракаллы о даровании римского гражданства населению империи* // *ВДИ. 1946. № 2. С. 66–80*; *Штаерман Е. М. К вопросу о dediticii в эдикте Каракаллы* // Там же. С. 81–88; *Millar F. The Date of the Constitutio Antoniniana* // *JEA. 1962. Vol. 48. P. 124–131*; *Ельницкий Л. А. Новые эпиграфические данные (Tabula Banastiana) и эдикт Каракаллы о римском гражданстве* // *ВДИ. 1980. № 1. С. 162–171*; *Wassink A. Inflation and Financial Policy under the Roman Empire to the Edict of Prices A. D. 301* // *Historia: Zschr. für alte Geschichte. Wiesbaden, 1991. Bd. 40. N. 4. S. 465–493*; *Пантелеев А. Д. Жертвы глобализма: Эдикт Каракаллы и положение христиан в нач. III в.* // *Мнемон: Исслед. и публикации по истории античного мира* / *Ред.: Э. Д. Фролов. СПб., 2006. Вып. 5. С. 95–110.*

**И. Н. Попов**

**КАРАМАН** [лат. *Karaman*] Матей (6.06.1700, Сплит — 5.06.1771, Задар), католич. архиеп. Задарский, миссионер, теолог и филолог. 18 сент. 1723 г. был рукоположен во священника. В 1724–1731 гг. препода-

вал в духовной семинарии в Задаре. По указанию архиеп. Задарского Вицко Змаевича, покровителя глаголической письменности, К., хорошо знавший церковнослав. язык рус. извода того периода, был направлен в Рим для подготовки к миссионерской деятельности среди правосл. славян. С 1732 по 1737 г. К. находился в России в качестве капеллана рус. вице-адмирала далматинского происхождения М. Х. Змаевича (ум. в 1735), брата архиеп. Вицко. В Римскую конгрегацию пропаганды веры К. в 1737, 1739 и 1742 гг. отправил 3 отчета о проблеме церковной унии в России. С 1738 г. в Риме в Конгрегации пропаганды веры преподавал церковнославянский язык и был ревизором глаголической литературы. В 1741 г. составил для Конгрегации пропаганды веры обзор «*De clero Illyrico*», посвященное проблеме церковной унии и активизации распространения глаголического богослужения в Далмации. 9 июля 1742 г. назначен, 15 июля утвержден епископом кафедры в с. Осор (лат. *Ossero*) на о. Црес (Хорватия). 1 авг. 1742 г. по случаю вступления на кафедру опубликовал на слав. языке «Пастырское послание духовенству и мирянам Осорского епископства». 22 нояб. 1745 г. переведен на Задарскую кафедру. В 1748 г. открыл в Задаре «иллирийскую» семинарию для подготовки священников-глаголящей, использующих при службах глаголические слав. книги.

Считал церковнослав. язык рус. извода исконным слав. языком, составил грамматику «Язык славянский русской редакции» (текст, который был набран параллельно глаголицей и кириллицей, не был опубликован) и «Букварь Славенский писемны и величайшего Учителя Иеронима Стридонского» (*Bukvar slavenskij. R., 1739, 1753, 1788. Split, 2005*). Вслед за *Р. Леваковичем* (1631) и *И. Паштричем* (1706) издал 3-ю версию глаголического Миссала на слав. языке рус. редакции (*Missale Romanum Slavonico idiomate jussu SS. D. N. Papae Urbani Octavi = Миссал римский Славенским языком повелением П. Г. Н. папы Урбана Осмаго. R., 1741*), но предложенные им глаголические графическая и фонетическая системы отличались от систем его предшественников (см.: *Babić. 1998/1999*). Версия Миссала К. подверглась серьезной критике, а в посл. ее издание считалось одной из причин упадка

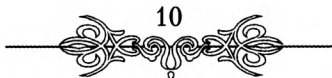
хорватско-глаголической книжности (*Kopitar B. Glagolita Clozianus. Vindobonae, 1836. P. 16–17; ср.: Ягич. 2003. С. 40*).

Соч. «*Identità della lingua litterale Slava, e necessità di conservarla ne' libri liturgici*» (написано в 1753, но не было издано), в к-ром К. рассмотрел историю использования церковнослав. языка в богослужении, считается не только защитой его версии Миссала, но и полным изложением проблем хорват. филологии XVIII в. Благодаря усилиям К. в 1754 г. папа Римский Бенедикт XIV повелел использовать в иллирийских храмах только церковнославянский язык. К. вместе со свящ. Матеем Совичем подготовил 3-е издание тридентского глаголического Бревиария (папы Пия VI) (*Breviarium Romanum Slavonico idiomate = Часослов Римский Славенским языком. R., 1791*).

Лит.: *Pierling P. Izvještaji Splječanina Mate Karamana o Rusiji* // *Starine. Zagreb, 1883. Knj. 15. S. 95–113*; *Schmurlo E. Über Caramans Werk Identità oder Considerazioni* // *ASPh. 1912. Bd. 33. S. 99–110*; *Cronia A. «Glagolitica Vaticana» v Karamanovih «Considerazioni sul' Identità della lingua litterale slava» iz leta 1753* // *Slavistična revija. Ljubljana, 1954. Knj. 5/7. S. 99–108*; *Japundžić M. Matteo Karaman (1700–1771): Arcivescovo di Zara. R., 1961*; *idem. Matej Karaman i glagoljaški kler u njegovo doba* // *Marulić: Hrvatska književna revija. Zagreb, 1989. God. 22. Br. 5. S. 625–628*; *Štefanić V. Matej Karaman* // *Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, 1990. Sv. 6. S. 688*; *Tandarić J. L. Dodaci Karamanovu mislu* // *Idem. Hrvatsko-glagoljska liturgijska književnost: Raspave i prinosi. Zagreb, 1993. S. 148–151*; *Сводный каталог старопечатных изданий глаголического шрифта, 1483–1812* / *Сост.: А. А. Круминг. М., 1998. С. 81–89*; *Babić V. Bukvar – nastopna izdaja Mateja Karamana i njegov mesto pri oblikovanju posebnega glagolskega grafičnega sistema v Karamanovih izdaja liturgičnih knjig* // *Jezik in Slovtvo. Ljubljana, 1998/1999. N 3. S. 71–88*; *Ягич И. В. История слав. филологии. М., 2003. С. 39–40*; *Damjanović S. Nadbiskup Mateo Karaman i njegov Bukvar* // *Karaman M. Bukvar. Split; Zagreb, 2005. S. 7–18*; *Fine J. V. A. When Ethnicity did not Matter in the Balkan: A Study of Identity in Pre-nationalist Croatia, Dalmatia and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods. Ann Arbor, 2006. P. 381–385, 431–437*; *Matej Karaman* // *Hrvatski biografski leksikon. Zagreb, 2009. Sv. 7. S. 75–77*.

**С. О. Вялова**

**КАРАМЗИН** Николай Михайлович (1(12).12.1766, с. Михайловка (Карамзино) Казанской губ., ныне Преображенка Бузулукского р-на Оренбургской обл. — 22.05(3.06).1826, С.-Петербург), русский писатель, журналист, историк, действительный статский советник (1824), член Российской академии и почетный член С.-Петербургской АН (1818),







член ОИДР (1806), почетный член Московского (1806), Харьковского (1814), Виленского (1821) университетов и ряда научных и лит. об-в.

Из дворянского рода, известного со 2-й пол. XVI в. (происходил от татар. мурзы, крестившегося с именем Семион). Отец — отставной армейский капитан Михаил Егорович († 1782), мать — Екатерина Петровна, урожд. Пазухина († 1769). Детство провел в отцовском имении — с. Знаменском Симбирской губ. С 10 лет воспитывался в дворянском пансионе Фовеля в Симбирске (ныне Ульяновск); до 1781 г. — в Москве в пансионе проф. Московского ун-та И. М. Шадена, бывшего почитателем нем. педагога-моралиста Х. Ф. Геллерта и желавшего сформировать в воспитанниках «вкус к нравственности», преданность религии и красноречие. В это же время К. посещал лекции в Московском ун-те, овладел нем., франц. и англ. языками. В 1781–1783 гг. состоял на службе в лейб-гвардии Преображенском полку в С.-Петербурге (был записан в «армейские полки» еще в 1774); фактически служил только в 1782 г., остальное время, числясь в отпуске, провел в родных краях. Подружился с И. И. Дмитриевым (племянник 2-й жены отца К.), вскоре ставшим его постоянным корреспондентом. В 1783 г. впервые был напечатан его прозаический перевод с немецкого идиллии С. Геснера «Деревянная нога». 1 янв. 1784 г. вышел в отставку в чине поручика; впосл. нигде не служил.

Летом 1784 г. вступил в симбирскую масонскую ложу Златого венца, тогда же основанную И. П. Тургеневым; значился там «товарищем» (см.: Осмнадцатый век: Ист. сб. М., 1869. Кн. 2. С. 369; ни в одном из др. известных сегодня списков членов масонских лож имени К. нет). С июля 1785 г. жил в Москве в доме университетского Дружеского ученого об-ва, сотрудничал в изданиях Н. И. Новикова. Находился под влиянием возглавляемого последним кружка московских «мартинистов» (масонов-розенкрейцеров) (С. И. Гамалея, А. М. Кутузов, И. В. Лопухин, Тургенев, М. М. Херасков и др.); воспринял от них стремление к совершенствованию в себе «внутреннего человека», осуждение неверия и крайностей просветительского рационализма, возможно, также нек-рые либеральные по-



Н. М. Карамзин.  
1818 г. Худож. В. А. Тропинин (ГТГ)

литические идеи, но остался чужд их оккультным исканиям и ритуалам. К. перевел прозой с немецкого поэму А. фон Галлера «О происхождении зла» (М., 1786), в которой доказывается, что зло коренится не в общественном устройстве, а в поврежденной грехом природе человека. В 1787–1789 гг. вместе с близким другом членом новиковского кружка А. А. Петровым редактировал ж. «Детское чтение для сердца и разума» (в 1799–1804 К. переиздал журнал за 1785–1789; 3-е изд. — Орёл, 1819). Здесь появились первые его оригинальные произведения (стихотворения, повесть «Евгений и Юлия»), переведенные им отрывки поэмы Дж. Томсона «Времена года», главы из книги натуралиста и философа Ш. Бонне «Созерцание природы» (Contemplation de la nature, 1764–1765) и нравоучительные повести С. Ф. Жанлис. Сдержанно относясь к высоко ценимым в новиковском кружке мистико-моралистическим сочинениям, К. разделял представление членов кружка о поэзии как о «наставнице людей» и «святом языке небес», к-рый «нередко унижался», но всегда «для душ чистейшим благом будет», а из поэтов Нового времени, по признанию К., тогда «наиболее трогали и занимали его душу» «несчастливых утешитель» Э. Юнг и «священный поэт» Ф. Г. Клопшток, а также Дж. Милтонтон, Геснер и Томсон (стихотворение «Поэзия», 1787, 1791; опубли. в 1792). К. близко общался с нем. поэтом «Бури и натиска» Я. М. Ленцем и хорошо ориентировался в литературе англ. и нем. предромантизма. Франц. драматургам К. решительно предпочитал У. Шекспира, перевел прозой его трагедию

«Юлий Цезарь» (М., 1787), а также трагедию Г. Э. Лессинга «Эмилия Галлотти» (М., 1788).

В мае 1789 г. К. отправился в европ. путешествие на средства, полученные от продажи части оставшегося от отца имения. Этому предшествовали охлаждение и разрыв отношений К. с масонами, но расстались они, по словам К., «дружелюбно» (см.: Погодин. 1866. Ч. 1. С. 68–69; Ситовский. 1899. С. 141–145). Впосл. он подвергался нападкам с их стороны, сам неизменно насмешливо высказывался о масонских «тайнах» и «обрядках», казавшихся ему «нелепыми», однако сохранил добрые отношения с Тургеневым и Херасковым. Хорошо отзывался о благотворительной и об издательской деятельности Новикова, в 1792 г. завуалировано протестовал против его ареста (ода «К Милости»). После смерти Новикова обращался к императору за помощью разорившемуся семейству, назвав его при этом «жертвой подозрения извинительного, но несправедливого» («Записка о Н. И. Новикове», 1818).

Маршрут путешествия К. соответствовал описанному им маршруту в «Письмах русского путешественника» (гипотеза об умышленном частичном искажении в книге маршрута и дат реального путешествия (см.: Лотман. 1987) опровергается новейшими документальными данными, см.: Gellerman. 1991; Panofsky. 2010). К. выехал из Москвы в С.-Петербург 18 мая 1789 г., оттуда через Курляндию прибыл в Пруссию. В Кёнигсберге встречался с И. Кантом, в Берлине — с деятельным врагом иезуитов писателем Х. Ф. Николаи, К. Ф. Морицем и др. В Саксонии останавливался в Дрездене, Майсене и Лейпциге, где общался с философом Э. Платнером, противником Канта, и драматургом Х. Ф. Вейсе. В Веймаре посещал И. Г. Гердера и К. М. Виланда. Далее побывал в Эрфурте, во Франкфурте-на-Майне (здесь узнал новость о падении Бастилии), в Майнце, Мангейме, Страсбурге. В нач. авг. оказался в Швейцарии, из Базеля приехал в Цюрих, где познакомился с И. К. Лафатером, с которым еще в Москве вел переписку по нравственным и философским вопросам. Посетив Берн и Лозанну, в нач. окт. прибыл в Женеву, где, чтобы отдохнуть от «множества





любопытных и беспрестанно новых предметов», прожил до марта 1790 г.; здесь он постоянно общался с Ш. Бонне и, вероятно, работал над первыми частями «Писем русского путешественника» (см.: *Серман.* 2004). Затем через Лион, где познакомился с нем. поэтом Ф. Матисоном, в кон. марта приехал в Париж и прожил там ок. 2 месяцев, посещая театры и заседания Национального собрания. Слушал М. Робеспьера, стал очевидцем прений О. Г. Мирабо и аббата Ж. С. Мори о статусе католической Церкви во Франции; из крупных деятелей революции общался с якобинцем Ж. Роммом и протестант. пастором Ж. П. Рабо Сент-Этьеном, из известных писателей — с Ж. Ф. Мармонтелем и аббатом Ж. Ж. Бартеlemi (в России К. будет их переводить и популяризировать). Последним пунктом путешествия К. был Лондон, где он пользовался вниманием российского посла С. Р. Воронцова. 15 июля 1790 г. морским путем К. вернулся в С.-Петербург, а в авг. уже был в Москве.

С янв. 1791 по дек. 1792 г. издавал «Московский журнал» (8 ч.; переизд. в 1801–1803). К сотрудничеству К. привлек Г. Р. Державина, Дмитриева, Хераскова и др., но бо́льшая часть материалов в журнале принадлежала К. Впервые в рус. журналистике в «Московском журнале» появились отделы рецензий на новые книги и театральные постановки. Журнал был исключительно частным делом К. и представлял издателя как человека независимого, но совершенно лояльного к власти и соблюдающего светские приличия. В объявлении о начале издания сообщалось, что в план журнала «не входят только теологические, мистические, слишком ученые, педантические, сухие пиесы», т. е. не допускается масонская пропаганда. Это чисто лит. журнал, предназначенный для распространения «хорошего вкуса», под к-рым К. понимал умеренность, гуманную чувствительность и европейскую образованность. Изящная словесность, по мысли К., лучше, чем политики и моралисты, могла послужить смягчению «жестокости сердец» и обществу согласию (особенно актуальным на фоне событий во Франции). В повести «Бедная Лиза» (1792. Ч. 6. Июнь) К. вместо нравов учения преподавал читателям урок



Н. М. Карамзин.  
Гравюра И. Г. Липса  
по рис. Ф. Кюнеля. 1799 г.

сочувствия и сострадания героям. Шокирующая развязка повести (самоубийство) мотивировалась тем, что это «не роман, а печальная быль». В повести «Наталья, боярская дочь» (Ч. 8. Окт.—нояб.), напротив, счастливый финал неравной любви, поскольку это романтическая история из прошлого, к-рая не могла произойти в современности (в основе вымышленного сюжета — история 2-го брака царя *Алексея Михайловича* с Натальей Кирилловной Нарышкиной); столь же счастливый финал в «старинной сказке» «Прекрасная Царевна и счастливый Карла» (Ч. 7. Авг.). К. в журнале прославлял частную благотворительность в лице простого крестьянина (повесть «Фрол Силин, благодетельный человек» — 1791. Ч. 3. Июль), призывал «миллионы» к братскому единению (стихотворение «Песнь мира» (1792. Ч. 5. Февр.; подражание гимну «К радости» Ф. Шиллера)), как переводчик К. знакомил русскую публику не только с сочинениями совр. европ. авторов (А. Коцебу, Мармонтель, Л. Стерн, С. Р. Шамфор и др.), но и с экзотическими для нее произведениями. Он опубликовал «Сцены из Саконталы» — средневек. инд. драма Калидасы (1791. Ч. 2. Июнь; Ч. 3. Июль; пер. с немецкого), «Картон» и «Сельские песни» — из «Поэм Оссиана», мистификации Дж. Макферсона (Ч. 2. Май; Ч. 3. Авг.). Антимасонский характер имела публикация переведенного с немецкого анонимного сочинения о гр. Калиостро «Жизнь и дела Иосифа Бальзамо» (Ч. 4. Ноябрь.—дек.; 1792. Ч. 5. Янв.—февр.).

В прозаическом этюде «Райская птичка» (1791. Ч. 3. Авг.) К. использовал патериковое сказание. Большую известность получила одна из эпитафий К.— «Покойся, милый прах, до радостного утра!» (1792. Ч. 7. Июль). О его философских взглядах некоторое представление дают «Разные отрывки: Из записок молодого россиянина» (Ч. 6. Апр.).

«Письма русского путешественника» К. печатались в «Московском журнале» с 1-го до последнего номера (письма из Германии, Швейцарии, частично из Парижа; в 1794–1795 в «Аглае» опублик. письма из Англии (2 отрывка); отд. (неполн.) изд.: М., 1797. 4 ч.; 1-е полн. изд.: М., 1801. 6 ч.). Это многоплановое произведение, связанное с популярной тогда «литературой путешествий» (Ш. Дюпати, Стерн и др.) и не случайно получившее европейскую известность еще при жизни К. (2 нем. перевода вышло в 1800 и 1804; польский — в 1802; английский — в 1803; французский (неполный) — в 1815 и др.). С одной стороны, это «зеркало души» автора, показывающее, каков он был, «как думал и мечтал», а с другой — книга, обладавшая достоинствами путеводителя и обозрения политической и культурной жизни Европы в начальный период Французской революции. Внутреннее единство книге дает образ путешественника — молодого «русского европейца», ищущего в Европе не столько новых знаний, сколько новых впечатлений и всегда готового вступить за честь своего Отечества, и «рыцаря веселого образа», к-рый всегда вежлив, снисходителен к чужим слабостям, чувствителен и любопытен, но ко многому склонен относиться со сдержанной иронией. В Англии, где «терпим всякий образ веры», ему «хочется видеть служение каждой секты», но первый же свой визит — к квакерам — он описал юмористически. В Швейцарии он часто слушал проповеди местных пасторов, но в итоге признался, что «из всех церковных риториков» ему более нравится Йорик (герой сочинений и alter ego Стерна). К.— противник нетерпимости, в особенности религиозной: в Берлине он осудил ожесточение, с которым журналисты нападали на иезуитов, во Франкфурте посетил синагогу, сожалея о притеснениях евреев. В средневековье К. видел примеры варварства и фанатизма, о которых







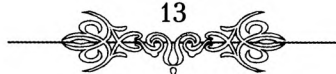
ему напоминали рыцарские замки и католич. монастыри, и радовался происшедшим с тех пор переменам. К. удивлялся, как «простой монах» М. Лютер «сделал... великую нравственную революцию в свете». Он оценил *Вольтера* как писателя, распространившего «взаимную терпимость в верах, которая сделалась характером наших времен», но заметил, что у него нет «великих идей» и что «он от суеверия не отличал истинной христианской религии». Не интересуясь богословскими вопросами, К. понимал христианство прежде всего как облагораживающее человека нравственное учение и приводил высказывание Геллерта: «Все, что есть во мне доброго, — всем обязан я христианству». Политическая позиция К. в то время определялась сочувствием к утопическим социальным проектам (««Утопия» будет всегда мечтою доброго сердца...») и признанием невозможности, а в конечном счете и нежелательности их немедленной реализации. Республиканское правление К. вслед за Ш. Л. Монтескье считал пригодным только для добродетельных граждан, а монархическое — не требующим от людей «чрезвычайностей» и способным «возвышаться на той ступени нравственности, на которой республики падают», а значит, на практике более надежным. В швейцар. республиках, чье политическое устройство особенно импонировало К. (в частности, ограничения на роскошь, которая «бывает гробом вольности и добрых нравов»), он уже заметил симптомы упадка: начавшееся перерождение демократического правления в олигархическое, детское попрошайничество ради забавы и др. (ср. позднейшую статью К. «Падение Швейцарии», 1802). В Англии, где законы защищают индивидуальную свободу и собственность, К. отметил господствующее презрение к бедности и «тонкий эгоизм»; многие здесь поражены «сплином» — «нравственной болезнью», часто доводящей людей до самоубийства; Лондон изобилует преступниками, история Англии — «злодействами». Т. о., демократию, по К., можно основать либо на личном эгоизме (Англия), либо на принудительной коллективной добродетели (Швейцария). Между этими путями вынуждена выбирать Франция, в к-рой пала монархия. Революцию К. оценивал негативно, по-

скольку это покушение на издревле сложившийся порядок вещей: французская монархия была подобна «священному дереву», под чьей «мирною сению возрастали науки и художества, жизнь общественная украшалась цветами приятностей, бедный находил себе хлеб, богатый наслаждался своим избытком»; срубившие его «новые республиканцы с порочными сердцами» забыли, что «безначалие хуже всякой власти», и подготовили себе эшафот. В результате К. стал поборником идей консерватизма: не только насильственные, но и любые поспешные преобразования опасны («легкие умы думают, что все легко; мудрые знают опасность всякой перемены и живут тихо»), так же как и попытки копирования чужой политической системы («что хорошо в Англии, то будет дурно в иной земле»). Самый надежный путь — по мере сил содействовать «успехам просвещения» и уповать на ход времени и Промысл Божий: «Предадим, друзья мои, предадим себя во власть Провидению: оно, конечно, имеет свой план; в его руке сердца Государей — и довольно».

В 1794 и 1795 гг. К. выпустил 2 книжки альманаха «Аглая» (перезид. с дополнениями в 1796), почти целиком заполненные его новыми сочинениями и переводами (часть из них написана в 1793). В них отразился духовный кризис К., в значительной степени вызванный известиями о революционном терроре во Франции. «Готические» повести «Сиерра-Морена» (1793) и «Остров Борнгольм» (1794) проникнуты атмосферой отчаяния и ужаса перед тайнами и заблуждениями человеческого сердца и капризами судьбы. В повести «Афинская жизнь» (1795) воображаемое путешествие в идиллическую древность омрачено напоминанием о суде над *Сократом* и об исчезновении цивилизаций. Статьи и стихи К. в «Аглае» носят программно-философский характер. В ст. «Нечто о науках, искусствах и просвещении» (1793) он полемизирует с Ж. Ж. Руссо, доказывая, что «просвещение есть палладиум благонравия» и совместимо с трудом земледельца. В ст. «Что нужно автору?» (1793), основываясь на идее прекрасного как единства красоты и добра, К. заключил, что «дурной человек не может быть хорошим автором». В переписке

«Мелодор к Филалету» и «Филалет к Мелодору» (1795) обсуждается принципиальная для К. идея прогресса: Мелодор перед лицом кровавой развязки «философского века» («Осьмой-надесятый век кончается; и несчастный филантроп меряет двумя шагами могилу свою, чтоб лечь в нее с обманутым, растерзанным сердцем своим и закрыть глаза на веки!») приходит к мысли о повторяемости в истории расцвета и гибели цивилизаций, а возражающий на это Филалет («Сизиф с камнем не может быть образом человечества») утешает друга тем, что мир есть «великое позорище, где добро со злом, где истина с заблуждением ведет кровавую брань» и что «нам не век жить в сем мире». Продолжение их диалога — в отдельном изданной К. брошюре «Разговор о щасти: Филалет и Мелодор» (М., 1797, 1802<sup>2</sup>), в которой общие проблемы европ. философии оптимизма (Г. В. Лейбниц, Э. Шефтсбери и др.) решаются в плоскости личной морали — «быть счастливым есть... быть добрым». Эпилог этого философского цикла — позднейшая статья К. «Рассуждение о счастливейшем времени жизни» (1803), где утверждает, что «вопреки Лейбницу и Поппе здешний мир остается училищем терпения» и что полное счастье возможно только при условии воскресения мертвых.

Ряд стихотворений в «Аглае» посвящен тем же морально-философским проблемам: изменить людей невозможно, проповедующего истину гордецам и глупцам ожидает участь Сократа, но возможно «без страха и надежды... в мире жить с собой», сохранив в себе «дух и совесть без пятна» («Послание к Дмитриеву», 1794); нужно воспитать «геройскую твердость в душе» и «спокойными очами на мир обманчивый взирать, несчастье с счастьем презирать» («К самому себе», 1795); счастья нет нигде — ни в свете, ни в пустыне, и, чтобы не прервать своей жизни «железом острым или ядом», нужно радоваться тому немногому добру, к-рое все-таки есть на земле, и бестрепетно ждать кончины («Послание Александру Алексеевичу Плещееву», 1794). Однако К. чувствовал недостаточность этой стоической морали и восполнял ее христ. верой, к-рая, по К., есть не что иное, как «тайный союз души с Богом» (см.: «Мнение русского





гражданина», 1819). В итоге человеческим идеалом К. стал водимый Премудростью праведник, о котором говорится в стихотворении «Опытная Соломонова мудрость, или Мысли, выбранные из Экклезиаста» (опубл. в 1796; вольное подражание поэме Вольтера «Précis de Ecclésiaste»): «Он телом на земле, но сердцем в небесах».

В 1794 г. К. издал 1-й авторский сборник — «Мои безделки» (2 ч.; 2-е изд., дополненное — М., 1797; 3-е изд. — М., 1801), в к-рый вошли в основном ранее опубликованные стихи и повести. Выпустил сборник переводов «Новые Мармонтелевы повести» (М., 1794–1798. 2 ч., 1815<sup>2</sup>, 1822<sup>3</sup>) и новую оригинальную повесть «Юлия» (М., 1796). В 1795 г. в газ. «Московские ведомости» вел отдел «Смесь», где поместил 169 переводных и оригинальных заметок. Издал поэтическую антологию «Аониды, или Собрание разных новых стихотворений» (М., 1796–1798. 3 кн.), включавшую стихи современных поэтов (Державин, Дмитриев, В. В. Капнист, Ю. А. Нелединский-Мелецкий, Херасков и др.) и самого К., в т. ч. программные стихотворения о поэзии («К бедному поэту», «Дарования» (Аониды. 1797. Кн. 2), «Протей, или Несогласия стихотворца» (Там же. 1798. Кн. 3). Восшествие на престол *Павла I* приветствовал «Одой на случай присяги московских жителей Павлу Первому» (отд. изд.: М., 1796). В 1797 г. в выходившем в Гамбурге франц. ж. «Spectateur du Nord» К. опубликовал ст. «Un mot sur la littérature Russe» (Несколько слов о русской литературе), в к-рой кратко изложил содержание «Писем русского путешественника» и назвал Французскую революцию одним из тех событий, к-рые «определяют судьбы людей на много последующих веков». Издал «Пантеон иностранной словесности» (М., 1798. 3 ч., 1818, 2-е, дополненное изд.), состоявший из переведенных К. отрывков сочинений древних («О природе богов» Цицерона, *Плутарха*, *Тацита*, *Лукана*, *Саллюстия* и др.) и новых авторов («Сократ» Ж. Ж. Бартеlemi — глава из романа «Путешествия молодого Анахарсиса в Грецию», Ж. Ф. Бюффона, О. Голдсмита, Руссо, Б. Франклина, И. Я. Энгеля и др.); в связи с этим изданием столкнулся с цензурными затруднениями, и примерно в то же время его имя попало

в доносы (не имели последствий благодаря заступничеству Ф. В. Ростопчина). После этих событий К. отошел от лит. деятельности.

Вступлению на престол имп. *Александра I Павловича*, с которого началась новая эпоха в жизни К., он посвятил оды «Е. И. В. Александру I» и «На торжественное коронование Е. И. В. Александра I» (обе: М., 1801); в связи с обещанием императора править по «законам и сердцу августейшей бабки» К. в 1801 г. написал «Историческое похвальное слово имп. Екатерине II» (М., 1802), в котором взамен либеральных конституционных проектов предложил программу сохранения и укрепления в России монархии в ее просвещенном варианте и через Д. П. Троицкого представил его царю. В апр. 1801 г. К. женился на Е. И. Протасовой (скончалась в 1802 после рождения дочери Софьи). В том же году К. издал перевод либретто оратории Й. Гайдна «Творение». В 1802–1803 гг. вместе с П. П. Бекетовым выпустил 4 части иллюстрированного альбома Бекетова «Пантеон российских авторов, или Собрание их портретов с замечаниями» (справки о писателях написаны К.).

С янв. 1802 по дек. 1803 г. К. издавал ж. «Вестник Европы», состоявший из 2 разделов — «Литература и смесь» и «Политика» (2-й заполнялся исключительно трудами К.). В журнале сотрудничали не только известные писатели, поэты и др., но и начинающие литераторы (В. А. Жуковский и др.). К. выступал здесь в первую очередь в качестве политического обозревателя и консервативного публициста. Общая его позиция выражена в программных статьях «Всеобщее обозрение» (1802. № 1) и «Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени» (№ 12). В последней К. исходил из того, что «учреждения древности имеют магическую силу, которая не может быть заменена никакой силой ума», и отмечал, что по сравнению с недавним прошлым, когда все «необыкновенные умы страстно желали перемен и... были, в некотором роде, врагами настоящего, теряясь в лестных мечтах воображения», теперь все они «стоят под знаменами властителей и готовы только способствовать успехам настоящего порядка вещей, не думая о новостях». В многочисленных статьях (чаще всего основанных на иностранных источни-

ках) К. выражал надежду на установление прочного мира в Европе и с одобрением наблюдал за возвышением *Наполеона I Бонапарта*, видя в нем человека, обуздавшего революционную анархию. Он воссоставлял законный порядок и, в частности, возвращал народу необходимую для него веру («Торжественное восстановление католической религии во Франции» (1802. № 9); «Письмо из Парижа». (1802. № 10) и мн. др.). Однако со временем К. разочаровался в нем и с ядовитой иронией писал, напр., о речи Бонапарта при избрании его пожизненным консулом, заметив, что «так говорили Магометы, Зороастры, а не герои Плутарховы» («Известия и заметки» (1802. № 17. С. 72)).

В статьях о российских делах К. последовательно развивал мысль о необходимости и в политике, и в повседневной жизни сохранять освященные временем установления. Власти и образованным сословиям он пытался внушить чувство национального самоуважения, видя в этом, в частности, условие успешной внешней политики («мы излишне смиренны в мыслях о народном своем достоинстве, а смирение в политике вредно» — «О любви к отечеству и народной гордости» (1802. № 4)), и осуждал заведенную в знатных семьях моду на воспитание детей за границей («Странность» (1802. № 2)). Он высказывался против скорой отмены крепостного права, допуская только его ограничения («Письмо сельского жителя» (1803. № 17)), но принципиально выступал в защиту всесословного, включая крестьян, образования («О новом образовании народного просвещения в России» (1803. № 5); «О верном способе иметь в России довольно учителей» (1803. № 8)). В журнале появились также первые статьи К. о рус. истории; все они содержат более или менее заметные аллюзии на современную К. политическую реальность. Так, в ст. «Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице» (1802. № 15–17) *Борис Феодорович Годунов* сравнивается с *О. Кромвелем* и получает высокую оценку К. (возможно, по аналогии с Бонапартом); в ст. «О Тайной канцелярии» (1803. № 6) ее ликвидация намеренно вместо имп. *Петра III Феодоровича* приписана имп. Екатерине II — образцу для имп. Александра I; в ст. «О Московском мятеже в царство-







вание Алексея Михайловича» (1803. № 18) причиной несчастья объявляла слабость монарха, «излишно» пожившегося на бояр; «Русская старина» (1803. № 20–21), написанная по запискам иностранцев, посвящена *Смутному времени* в России; ст. «О случаях и характерах, которые могут быть предметом художеств» (1802. № 24) содержит факты, к-рые приумножают «народную гордость» за Отечество и побуждают читателей к занятиям древней рус. историей.

В «Вестнике Европы» появились последние повести К.: «Марфа Посадница, или Покорение Новгорода» (1803. № 1–3), в к-рой на историческом примере показаны спасительность и надежность самодержавия и неустойчивость республики даже при наличии в ней сильных вождей (см. также историческую статью К. «Известие о Марфе Посаднице, взятое из жития св. Зосимы». 1803. № 12); «Моя исповедь» (1802. № 6) — злая сатира с узнаваемыми мотивами из «Исповеди» Руссо и нек-рыми чертами автопародии, опровергающая представление об изначально доброй природе человека и руссоистские педагогические теории; «Рыцарь нашего времени» (1802. № 13, 18; 1803. № 14) — автобиографическая повесть, в которой едва ли не впервые в рус. лит-ре К. обратился к психологии ребенка и процессу становления личности в определенной социально-исторической обстановке — среди провинциальных помещиков старого времени, изображаемых с теплым юмором; «Чувствительный и холодный. Два характера» (1803. № 19) — параллельное жизнеописание 2 друзей с противоположными темпераментами, предопределившими их судьбу (в «чувствительном» Эрасте находят черты автора, в «холодном» Леониде — его друга Петрова). В «Вестнике Европы» К. сознательно отказался от лит. критики (по его словам, не столько из «осторожности», сколько из «человеколюбия»), а неск. появившихся в журнале лит. статей связаны с вопросами общественной жизни. Ст. «О книжной торговле и любви к чтению в России» (1802. № 9) посвящена защите чтения романов, пусть и наивно-сентиментальных: в конечном счете они служат добродетели, поскольку «дурные люди и романов не читают». В ст. «Отчего в России мало

авторских талантов?» (1802. № 14) К. сформулировал свой стилистический принцип — писать так, как говорят в лучшем, образованном обществе, и в согласии с утонченным жен. вкусом (эта статья в 1803 стала первой мишенью атаки А. С. Шишкова на «новый слог» К. и его последователей). В заметке «Мысли об уединении» (1802. № 10) и большой, написанной по случаю кончины И. Ф. Богдановича биографической ст. «О Богдановиче и его сочинениях» (1803. № 9) одной из главных литературных проблем объявляется проблема отношений писателя и светского общества. В журнале были опубликованы также новые художественные переводы К. (повести Жанлис и др.) и несколько стихотворений («Гимн глупцам», «К Добродетели», «К Эмили» и др.).

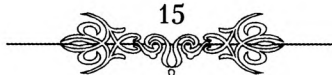
В 1803 г. К. окончательно решил заняться сочинением о русской истории. Через М. Н. Муравьева, близкого ему по духу писателя, назначенного тогда товарищем министра народного просвещения, К. обратился за помощью к имп. Александру I, и 31 окт. 1803 г. последовал именной указ о назначении К. придворным историографом с ежегодным пенсионом 2 тыс. р.

В янв. 1804 г. К. вторым браком женился на Е. А. Кольвановой, сводной сестре П. А. Вяземского, сделавшись его опекуном. Каждое лето К. проводил в Остафьеве, подмосковном имении Вяземских, где работал над «Историей Государства Российского», остальное время — в Москве. К нач. 1805 г. был завершён 1-й том «Истории...», в 1806 г. — 2-й, в 1808 г. — 3-й, к 1811 г. — 4-й и 5-й. «Историю...» К. писал до конца жизни.

В 1803–1804 гг. К. издал Собрание сочинений в 8 частях (2-е изд., исправленное и умноженное — М., 1814. 9 ч.; 3-е изд. — М., 1820. 9 ч.) и тем самым подвел итог своему предшествующему творчеству. С этого момента до выхода из печати первых томов «Истории Государства Российского» только несколько раз выступил перед публикой с новыми трудами: подготовил и издал со своим предисловием сочинения в прозе скончавшегося в 1807 г. Муравьева (Опыты истории, словесности и нравоучения. М., 1810. 2 ч.) и написал несколько стихотворений, в т. ч. «Песнь воинов» (1806) и оду «Освобождение Европы и слава Александра I» (1814).

В нач. 1810 г. К. был представлен Ф. В. Ростопчиным вел. кнг. Екатерине Павловне и стал бывать по ее приглашению в Твери. В 1811 г. по ее инициативе написал записку «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении» («Записка о древней и новой России»), поданную имп. Александру I в марте 1811 г. (впервые опубл. в Берлине в 1861; в России полностью — в 1900; отд. изд. — СПб., 1914; уточненный текст впервые — в ж. «Литературная учеба» (1988. № 4. С. 97–143)). Это краткое обозрение рус. истории, содержащее во 2-й части резкую критику реформ и внешней политики имп. Александра I (который принял записку холодно). Пафос записки — в требовании от императора «более мудрости хранительной, нежели творческой». Во-первых, как писал К., нельзя допускать каких бы то ни было ограничений самодержавия, поскольку «Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разновластиа, а спаслась мудрым самодержавием». И, во-вторых, нельзя изменять гос. обычаи по иноземным образцам, повторяя ошибки Петра I и унижая тем самым «дух народный», к-рый «составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости». Признавая заслуги Петра I, К. считал его ошибками европеизацию дворянства, повредившую народному единодушию («русский земледелец, мещанин, купец увидели немцев в русских дворянах»), и перенесение столицы в С.-Петербург, а главной его ошибкой — церковную реформу 1721 г., установившую «явную, совершенную зависимость духовной власти от гражданской», что предполагает мнение о бесплодности первой. В идеале же, по К., «власть духовная должна иметь особенный круг действия вне гражданской власти, но действовать в тесном союзе с нею».

Во время *Отечественной войны 1812 г.* К. покинул Москву накануне вступления в город наполеоновских войск, жил в эвакуации в Ярославле и Н. Новгороде. В июне 1813 г. вернулся в Москву, где продолжил работу над «Историей...». К 1816 г. были готовы уже 8 томов (повествование доведено до 1560). В нач. 1816 г. К. отправился в С.-Петербург хлопотать об их издании, выступал с чтениями «Истории...» в светском





обществе и при дворе, но аудиенции у императора добился только 8 дек. 1816 г. Император выделил средства на публикацию «Истории...» и разрешил печатать ее без цензуры. «История Государства Российского» вышла из печати 28 янв. 1818 г. и разошлась в течение месяца тиражом 3 тыс. экз. (на титуле т. 1–3 — 1816, т. 4–8 — 1817; т. 9 опубликована в 1821; т. 10–11 — в 1824, т. 12 — в 1829, уже после смерти К.; повествование доведено до 1612 г.).

Посвящение, адресованное имп. Александру I, завершалось словами: «История народа принадлежит Царю». Это манифестация монархического принципа, положенного К. в основание своей «Истории...». Повествование в ней ведется не по годам, а по периодам правлений великих князей и царей. Самодержавие, по мнению К., создало Российское гос-во и является органически ему присущей и единственно спасительной для него формой правления. Ослабление самодержавия после правления блгв. кн. *Ярослава Владимировича Мудрого* привело к тому, что страна неск. столетий «гибла от разновластия». Возрождение Руси К. связал с правлением *Иоанна III Васильевича* — наилучшего монарха в его концепции, сочетавшего единовластие с уважением к народным обычаям и соблюдением законов. На примере царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* К. показал, как истинное самодержавие может превращаться в деспотический произвол, и восхищался терпением народа, которого эксцессы 2-й половины царствования Иоанна Грозного не заставили усомниться в правоте монархического принципа. Царь Борис Феодорович Годунов, обладавший всеми данными идеального правителя, потерпел поражение потому, что, рожденный в низком звании, дерзнул надеть на себя царский венец, а «избранный» царь не мог иметь власти над сердцами рус. народа. События Смутного времени, на к-рых заканчивается труд К., — яркий пример того, что происходит в России без самодержавия. Другая не менее важная внутренняя связь, являющаяся условием существования России, по мнению К., — это единая правосл. вера, благодаря к-рой рус. народ и его государственность сохранились в период монголо-татар. ига. Эта историческая концепция в царствование имп. *Николая I* приобре-

ла характер официальной, отразилась в известной формуле «Православие, самодержавие, народность» и оставалась самой влиятельной до нач. XX в.

Однако труд К. не имеет жесткой схемы, как более поздние «Истории» России. Автор выносит нравственные оценки событиям и героям, не опасаясь писать об этом откровенно. К. стремился создать связное и живое повествование о прошлом, уделяя много внимания личным особенностям и характерам великих князей и царей. Художественная выразительность созданных К. образов способствовала огромной популярности его «Истории...», из к-рой обращавшиеся к исторической тематике рус. писатели XIX в. постоянно заимствовали сюжеты, мотивы и образы. В то же время она является 1-м крупным сочинением о рус. истории, основанным на научных принципах и критике источников. В примечания К. вынес археографические и источниковедческие справки, обсуждение спорных вопросов и обоснование принимаемых им решений. Именно К. обнаружил и ввел в научный оборот Троицкую летопись, ряд др. важнейших источников, а также не использовавшиеся прежде иностранные известия.

С 1816 г., продолжая работу над последними томами «Истории...», К. жил в столице и каждое лето проводил в Царском Селе. В 1817 г. он по просьбе имп. Марии Феодоровны написал «Записку о московских достопамятностях» — своеобразный путеводитель по старой Москве (опубл. в 1818). 5 дек. 1818 г. по случаю избрания его членом Российской академии К. произнес «Речь... в торжественном собрании имп. Российской Академии» (опубл. в 1819). История человечества, в к-рой возвышаются и исчезают империи, по К., совершается для «раскрытия великих способностей души человеческой; здесь все для души, все для ума и чувства; все бессмертие в их успехах!». Слова «все для души» вскоре стали рассматривать как девиз творчества писателя. В те же годы он неоднократно беседовал с имп. Александром I по текущим политическим вопросам и откровенно осуждал некоторые его начинания. Особенно резкой была их беседа о проекте восстановления Польши, с чем К. был решительно не согласен. В окт. 1819 г. он

изложил свои взгляды в нелюбимом письме царю под заглавием «Мнение русского гражданина». К. был готов к разрыву с Александром I, но царь оценил благородную независимость историографа, и их встречи продолжились. В «Новом прибавлении» к «Мнению», написанном после кончины Александра I, К. «для потомства» дал общую характеристику своих отношений с покойным царем.

В нач. дек. 1825 г. по Высочайшему поручению К. написал Манифест о восшествии на престол имп. Николая I, но в итоге вариант К. был отвергнут и лишь частично использован в окончательном тексте Манифеста, составленного М. М. *Сперанским* (сравнение 2 вариантов см. в записке К. «Для сведения моих сыновей и потомства», написанной 16 дек. 1825). К. был очевидцем восстания декабристов в С.-Петербурге 14 дек. 1825 г. По словам К., душа его «алкала пушечного грома», но позднее он предпринял попытку защитить осужденных перед имп. Николаем I, объясняя, что «заблуждения и преступления этих молодых людей суть заблуждения и преступления нашего века».

Награжден орденами св. Владимира 3-й степени (1810) и св. Анны 1-й степени (1816). Похоронен на Тихвинском кладбище Александроневской лавры.

Арх.: РГИА. Ф. 248, 951; РНБ. Ф. 336.  
Соч.: ПСС: В 18 т. М., 1998–2009 [т. 1–12 — История Государства Российского, т. 18 — Письма]; Соч. СПб., 1848<sup>5</sup>. 3 т.; Соч.: В 2 т. / Сост., вступ. ст., коммент.: Г. П. Макогоненко. Л., 1984; Избр. соч.: В 2 т. / Вступ. ст.: П. Н. Берков, Г. П. Макогоненко. М.; Л., 1964; История Государства Российского. СПб., 1842–1843<sup>5</sup>. 3 кн. 12 т.; То же. М., 1988–1989<sup>р</sup>. 4 кн.; То же. 1989–1998. 6 т. [науч. коммент. изд., не завершено]; Переводы. СПб., 1834–1835. 9 ч.; [Статьи из отд. «Смесь» газ. «Московские ведомости», 1795] // Москвитянин. 1854. № 3–4, 6–7, 10–12; Записка о древней и новой России. М., 1914, 1991; Полн. собр. стихотворений / Вступ. ст., подгот. текста и примеч.: Ю. М. Лотман. М.; Л., 1966. (Б-ка поэта); Письма русского путешественника / Изд. подгот.: Ю. М. Лотман, Н. А. Марченко, Б. А. Успенский. Л., 1984. 1989<sup>р</sup>. (Лит. памятники).

*Переписка*: Неизд. соч. и переписка. СПб., 1862. Ч. 1 [переписка с имп. Александром I, имп. Елисаветой Алексеевной, вел. кнг. Екатериной Павловной, имп. Николаем I, с женой Е. А. Карамзиной и др.]; Письма к И. И. Дмитриеву [1787–1826]. СПб., 1866; Письма к кн. П. А. Вяземскому, 1810–1826: (Из Остафьевского архива). СПб., 1897; Переписка с 1799 по 1826: [Письма к брату В. М. Карамзину] / Предисл.: Е. Колбасин // Атений. 1858. Ч. 3. № 19. С. 192–204; № 20. С. 244–259; № 21. С. 339–344; № 22. С. 416–422; № 23. С. 474–







486; № 24. С. 532–542; № 25. С. 598–606; № 26. С. 652–662; Ч. 4. № 27. С. 56–62; № 28. С. 110–118; Письма к А. Ф. Малиновскому... М., 1860; Переписка с Лафатером [1786–1790]. СПб., 1893 [уточненный текст в кн.: Карамзин Н. М. Письма рус. путешественника. Л., 1984. С. 464–498]; Н. М. Карамзин в переписке с имп. Марией Федоровной [1803–1824] / Предисл.: Е. Шумиговский // РС. 1898. Т. 96. № 10. С. 31–40; Письма к А. И. Тургеневу (1806–1826) / Предисл.: В. Сомтов // Там же. 1899. Т. 97. № 1. С. 211–238; № 2. С. 463–480; № 3. С. 707–716; Т. 98. № 4. С. 225–238; Из неизд. писем Н. М. Карамзина // Рус. лит.-ра. 1991. № 4. С. 88–98; Письма Н. М. Карамзина. 1806–1823 // Рос. архив. М., 1992. Т. 2/3. С. 7–49; «Навеки преданный вам»: Письма к С. С. Кушникову, 1817–1825 гг. // ИА. 1993. № 2. С. 169–185; «...О Шиллере, о славе, о любви» (Вильгельм фон Вольцоген и Н. М. Карамзин) // Лица: Биограф. альманах. М.; СПб., 1993. № 2. С. 176–204; Письма к В. М. Карамзину (1795–1798) // Рус. лит.-ра. 1993. № 2. С. 80–131; Письма к А. Д. Засядко, 1824–1825 гг. // ИА. 1994. № 4. С. 181–184. Лит.: Погудин М. П. Н. М. Карамзин по его сочинениям, письмам и отзывам современников. М., 1866. 2 ч.; Пономарев С. И. Мат-лы для библиографии лит.-ры о Н. М. Карамзине. СПб., 1883; Сиповский В. В. Н. М. Карамзин, автор «Писем рус. путешественника». СПб., 1899; Н. М. Карамзин: Его жизнь и сочинения: Сб. ист.-лит. статей / Сост.: В. И. Покровский. М., 1908<sup>2</sup>; Эйхенбаум Б. М. Карамзин // Он же. Сквозь литературу: Сб. ст. Л., 1924. С. 37–49; Гукковский Г. А. Карамзин // История рус. лит.-ры: В 10 т. М.; Л., 1941. Т. 5. С. 55–105; Лотман Ю. М. Эволюция мировоззрения Н. М. Карамзина (1789–1803) // УЗ Тартуского гос. ун-та. 1957. Вып. 51. С. 122–162; он же. Сотворение Карамзина. М., 1987, 1998. (ЖЗЛ); он же. Карамзин: Сотворение Карамзина. Статьи и исслед. Заметки и рец. СПб., 1997; Виноградов В. В. Неизв. сочинения Н. М. Карамзина // Он же. Проблема авторства и теория стилей. М., 1961. С. 219–361; Крестова Л. В. Древнерус. повесть как один из источников повестей Н. М. Карамзина «Райская птичка», «Остров Борнгольм» и «Марфа Посадница»: (Из истории раннего рус. романтизма) // Исслед. и мат-лы по древнерус. лит.-ре. М., 1961. [Вып. 1]. С. 193–226; Канчунова Ф. З. Из истории рус. повести: (Ист.-лит. значение повестей Н. М. Карамзина). Томск, 1967; Верховская Н. П. Карамзин в Москве и Подмоскowie. М., 1968; Rothe H. N. M. Karamzins europäische Reise: Der Beginn des russischen Romans. Vad Homburg; B.; Zürich, 1968; Державин и Карамзин в лит. движении XVIII – нач. XIX вв.: [Сб. ст. и мат-лов]. Л., 1969. (XVIII век; 8); Cross A. G. N. M. Karamzin: A Study of his Literary Career. 1783–1803. L., 1971; Essays on Karamzin: Russian Man-of-Letters, Political Thinker, Historian, 1766–1826 / Ed. J. L. Black. The Hague, 1975; Kochetkova N. D. Nikolay Karamzin. Boston, 1975; она же (Кочеткова Н. Д.). Лит.-ра рус. сентиментализма: (Эстетические и худож. искания). СПб., 1994; она же. Н. М. Карамзин и древнее благочестие // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 238–244; Кислягина Л. Г. Формирование общественно-полит. взглядов Н. М. Карамзина (1785–1802 гг.). М., 1976; Проблемы истории в рус. лит.-ре: Кон. XVIII – нач. XIX вв.: [Сб. ст.]. Л., 1981. (XVIII век; 13); Эйдельман Н. Я. Последний летописец. М., 1983; Осетров Е. И. Три жизни Карамзина. М., 1985; Успенский Б. А. Из истории рус. лит.

языка XVIII – нач. XIX в.: Языковая программа Карамзина и ее ист. корни. М., 1985; Kowalczyk W. Proza Micolaja Karamzina: Problemy poetuki. Lublin, 1985; Вацуро В. Э. Подвиг честного человека // Вацуро В. Э., Гиллельсон М. И. Сквозь «умственные плотины». М., 1986<sup>2</sup>. С. 25–86; он же. К истории эпиграмм Пушкина на Карамзина // Новое лит. обозр. 1997. № 27. С. 112–131; он же. Готтиский роман в России. М., 2002. С. 246–275; Шмидт С. О. «История государства Российского» в культуре дорев. России // Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1988. Кн. 4. С. 28–43; он же. «История государства Российского» Н. М. Карамзина в контексте истории мировой культуры // Всемирная история и Восток: Сб. ст. М., 1989. С. 187–202; он же. Н. М. Карамзин и его «История государства Российского» // Он же. Обществ. самосознание рос. благородного сословия: XVII – 1-я треть XIX в. М., 2002. С. 150–196; он же. «История государства Российского» Н. М. Карамзина в культуре рос. провинции // Там же. С. 197–214; он же. Пушкин и Карамзин // Там же. С. 215–230; Кафанова О. Б. Библиография переводов Н. М. Карамзина (1783–1800 гг.) // Итоги и проблемы изуч. рус. лит.-ры XVIII в. Л., 1989. С. 319–337. (XVIII век; 16); она же. Библиография переводов Н. М. Карамзина в «Вестнике Европы» (1802–1803 гг.) // XVIII век: [Сб. ст. и мат-лов]. СПб., 1991. Сб. 17. С. 249–283; Козлов В. П. «История государства Российского» Н. М. Карамзина в оценках современников. М., 1989; Н. М. Карамзин: Библиограф. указ. / Сост.: Н. И. Никитина, В. А. Сукайло. Ульяновск, 1990; Gellerman S. Karamzine à Genève: Notes sur quelques documents d'archives concernant les «Lettres d'un Voyageur russe» // Fakten und Fabeln: Schweizerisch-slawische Reisebegungung vom 18. bis zum 20. Jh. Basel; Fr./M., 1991. S. 73–90; Hammarberg G. From the Idyll to the Novel: Karamzins Sentimentalist Prose. Camb.; N. Y., 1991; Н. М. Карамзин: 1766–1826: [Сб. науч. тр.] / Сост.: Н. И. Михайлова, С. О. Шмидт. М., 1992; Топоров В. Н. «Бедная Лиза» Карамзина: Опыт прочтения. М., 1995; Иванов М. В. Судьба рус. сентиментализма. СПб., 1996; Карамзинский сб.: Творчество Н. М. Карамзина и ист.-лит. процесс / Ред.: С. С. Шаврыгин. Ульяновск, 1996; Лазарчук Р. М. Переписка Н. М. Карамзина с А. А. Петровым: (К проблеме реконструкции «романа в письмах») // XVIII век. 1996. Сб. 20. С. 135–143; Леманн-Карли Г. Я. М. Р. Ленц и Н. М. Карамзин // Там же. С. 145–156; Ларионова Е. О. Н. М. Карамзин по мат-лам архива братьев Тургеневых // Новое лит. обозр. 1997. № 27. С. 132–167; Ермашов Д. В., Шириняни А. А. У истоков рос. консерватизма: Н. М. Карамзин. М., 1999; Н. М. Карамзин: Указ. трудов, лит.-ры о жизни и творчестве, 1883–1993 / Отв. ред.: А. А. Либерман. М., 1999; Казаков Р. Б. Летописный «Список рус. городов дальних и ближних» в ист. науке 1-й четв. XIX в.: Н. М. Карамзин и З. Я. Доленга-Ходаковский // АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 169–178; он же. Заметка Н. М. Карамзина «О московском землетрясении 1802 г.». Источниковед. коммент. // XVIII век. 2002. Сб. 22. С. 296–309; Карамзинский сб.: Россия и Европа: Диалог культур. Ульяновск, 2001; Серман И. З. «Дела церковные» в ист. концепции Н. М. Карамзина // Russika Romana. Pisa; R., 2002. Vol. 9. P. 73–98; он же. Где и когда создавались «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина? // XVIII век. 2004. Сб. 23.

С. 194–210; он же. Лит. дело Карамзина. М., 2005; Сатченко Л. А. Н. М. Карамзин: Судьба наследия: (Век XIX). Ульяновск, 2003; она же. «Мир совести и доверенности к Провидению» в альбомах Н. М. Карамзина // Проблемы ист. поэтики. Петрозаводск, 2008. Вып. 8. С. 72–82; Стенник Ю. В. Идея «древней» и «новой» России в лит.-ре и обществ.-ист. мысли XVIII – нач. XIX в. СПб., 2004; Муравьев В. Б. Николай Карамзин. М., 2005; Н. М. Карамзин: Pro et contra: Личность и творчество Н. М. Карамзина в оценке рус. писателей, критиков, исследователей / Сост., вступ. ст.: Л. А. Сапченко. СПб., 2006; Вендитти М. Истолкование мотивов из Экклезиаста в XVIII в.: Вольтер в переводах Хераскова и Карамзина // XVIII век. 2008. Сб. 25. С. 130–157; Подвиг честного человека: Из наследия рус. эмиграции / Сост., вступ. ст.: М. Д. Филин. М., 2010. (Зарубежная Россия и Карамзин); Panofsky G. S. N. M. Karamzin in Germany: Fiction as Facts. Wiesbaden, 2010; она же (Пановски Г.). Приезд Карамзина в Берлин и его встреча с рус. ветераном в Потсдаме: Факты вместо вымыслов // XVIII век. 2011. Сб. 26. С. 254–287.

В. Л. Коровин

**КАРАН**, ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы — см. *Белая церковь Каранская в честь Благовещения пресв. Богородицы*.

**КАРАНСЭБЕШСКАЯ ЕПИСКОПИЯ** [румын. Episcopia Caransebeşului], епархия Румынской Православной Церкви, входит в Банатскую митрополию. Новый кафедральный собор в честь Воскресения Христова находится в г. Карансебеш (освящен в сент. 2010). 26 февр. 2006 г. правящим епископом стал Лукиан (Мик), прежде бывший викарным епископом Тимишоарской архиепископии. В К. е. имеется 4 благочиния (протопопиа): Карансебеш (68 приходов), Решица (50 приходов), Оравица (56 приходов), Бэиле-Еркулане (38 приходов). Существует 9 мон-рей: Кэлугэра (муж.), Слатина-Нера (жен.), Бребу (жен.), Алмэж-Путна (муж.), Васьова (жен.), Пьятра-Скрисэ (муж.), Теюш (муж.), Горня-Сикевица (жен.) и Бэиле-Еркулане (муж.) — и 8 скитов: Семеник (муж.), скит на горе Мунтеле-Мик (1 иеромонах), Богылтин (жен.), Пояна-Мэрулуй (жен.), Фенеш (муж.), Николинц (муж.), Вэрэдия (муж.), Решица (муж.). В Карансебеше действует ДС. В ун-те Решицы открыто отделение правосл. богословия и истории.

Первые сведения о православных епископах в Карансебеше относятся к кон. XVII в. В 1775 г. кафедра была переведена из Карансебеша в Вършец (Вршац). К. е. была образована





согласно имперскому диплому от 8 июля 1865 г. как правосл. епархия, к-рая охватывает «все румынские приходы, как уже существующие, так и те, что могут быть образованы в будущем на территории благочиний: Карансебеш, Мехадиа, Лугож, Фэджет, Оравица, Жебел, Вырщец, Паланка, Панчево и Чакова». Кафедральным собором стал старейший карансебешский храм XVIII в. во имя св. вмч. Георгия Победоносца. Первым правящим епископом был Иоанн (Попасу; 31 окт. 1865–1889), священник и благочинный в Брашове (с 1837), близкий соратник митр. Трансильванского св. Андрея (Шагуны). Попасу учился в Брашове, Сибиу и Клуже, получил богословское образование в Вене. Был хиротонисан во епископа в Рэшинари 15 авг. 1865 г. Еп. Иоанн организовал Богословско-педагогический институт (1874), епархиальную типографию и при ней книжную лавку (1885), начал выпуск офиц. издания епархии Foia Diecezană (янв. 1886). После кончины владыки на кафедре К. е. был избран архим. Николай (Попя; 2 июля 1889–1908), викарий Сибиуской архиепископии, также бывший преданным учеником свт. Андрея (Шагуны). Еп. Николай, изучавший богословие в Вене, продолжил дело своего предшественника в области духовного образования в епархии: построил новое здание Богословско-теологического ин-та, курировал епархиальные школы. Был избран в 1899 г. действительным членом АН Румынии за труды в области церковной истории Трансильвании. Третьим правящим епископом был *Мирон* (*Кристья*; 8 мая 1910–1919), ставший в 1919 г. митрополитом-примасом, а в 1925 г. – первым патриархом Румынской Православной Церкви. Епископами Карансебешскими также были: Иосиф (Бэдеску; 10 окт. 1920–11 июля 1933), Василий (Лэзэреску; выбран 21 окт. 1933, 15 апр. 1934–1940), Вениамин (Нистор; 24 авг. 1941–1949). При еп. Вениамине начал выходить церковный ж. Altarul Banatului («Алтарь Баната»).

5 февр. 1949 г. К. е. была упразднена, ее территория вошла в состав Тимишоарской архиепископии. В 1994 г. епископия была возрождена, кафедрой занял викарный еп. Арадский Емилиан (Бырдаш). Было возобновлено старое епархиальное издание Foia Diecezană и на-

чало выходить новое – Calendarul Românilui. После кончины еп. Емилиана 5 апр. 1996 г. кафедрой с авг. 1996 до нояб. 2005 г. занимал еп. Лаврентий (Стреза), в наст. время митр. Трансильванский и архиеп. Сибиуский.

Лит.: *Cornean N. Monografia Eparhiei Caransebeș. Caransebeș, 1940; Bulat T. G. Un secol de la reînființarea Episcopiei din Caransebeș // Mitropolia Banatului. Timi oara, 1965. N 7/9. P. 557–566.*

**КАРАС** [греч. *Καράς*] Симон (21.05.1903, дер. Стровици (ныне Лепрео, ном Элида, Греция) – 26.01.1999, Афины), греч. музыковед, исследователь визант. и поствизант. церковной и народной музыки. Детство К. пришлось на период первой мировой войны. Из-за трудностей того времени его семье приходилось постоянно переезжать с места на место, поэтому он обучался в начальной школе в Стровици (1907–1913), в средней школе в дер. Зурца, в гимназии в Кипарисии (1917–1921). В 1916 г. певчий малоазийского происхождения из ц. Пресв. Богородицы в Зурце научил К. петь по слуху «пространные» (*ἀρχαῖα*) евлогитарии (тропари по непорочнах) Великой субботы, тем самым привив ему любовь к визант. музыке. В гимназии К. занимался пением под рук. свящ. Евстафияса Ламбринопулоса. В 1921 г. К. поступил в Юридическую школу в Афинах и одновременно устроился на работу в Мин-во социального обеспечения. Студенческие годы были трудными для К., т. к. большую часть средств он тратил на покупку старопечатных книг и рукописей, необходимых для исследований. С 1920 г. начал собирать греч. народные песни во многих областях Греции. В 1924 г. К. написал учебное пособие (*μεθόδος*) по визант. нотации, в к-ром изложил собственную т. зр. на данную тему. В 1924–1927 гг. проходил военную службу в г. Патры.

После демобилизации К. арендовал дом в р-не Плака в Афинах и организовал там школу греч. музыки. В 1928 г. подготовил муз. часть Дельфийских празднеств, организованных греч. поэтом А. Сикельяну и его женой Э. Сикельяну. В 1929 г. К. основал Об-во по распространению национальной музыки. При об-ве были организованы школа и хор, к-рыми руководил К. В 1927–1930 гг., продолжая традицию протопсалта Александра Пападиаман-

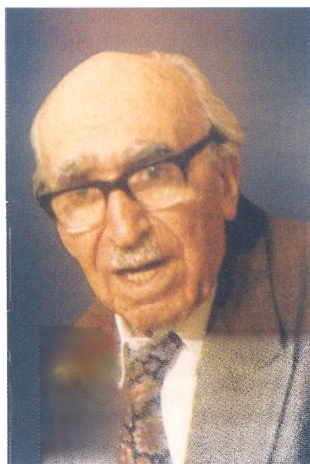
тиса и лампадария Александра Мораитидиса, пел на всенощных, которые служил свящ. *Николай Плас* в ц. прор. Елисея в р-не Плака. В 1932 г. по инициативе К. впервые состоялась поминальная служба (*μνημόσυνο*) по мученикам, убиенным при падении К-поля, К. прочел лекцию об этом событии, в исполнении хора прозвучали церковные песнопения и народные песни. Эта служба совершается до наст. времени почти по всей Греции, а также за ее пределами (напр., в Египте).

В 1937 г. К. перешел на работу в Мин-во печати и туризма в качестве эксперта по греч. музыке. С 1938 г. работал на Греческом радио, где основал отдел национальной музыки и стал его руководителем. К. также создал архив звукозаписи в Национальной радиовещательной корпорации, собирая в т. ч. народные песни в различных областях Греции. В 1939 г. К. вместе с хранителем отдела рукописей Греческой национальной б-ки Л. Политисом и директором Национальной картинной галереи М. Каллигасом при финансовой поддержке правительства отправился на Святогробское подворье в К-поле (Стамбуле) для организации фотосъемки рукописей, содержащих «экзегезисы» древних песнопений, выполненные протопсалтом *Григорием* и хартофилаксом *Хурмузием*. По предложению К. эти рукописи были переправлены с дипломатической почтой в Греческую национальную б-ку в Афинах. В 1940–1941 гг. К. служил на фронте; по возвращении вместе с хором давал концерты для раненых в больницах и других учреждениях. В то же время он преподавал церковную и народную музыку в Греческом доме Ангелики Хадзимихали; совместно с физиком и математиком С. Врахамисом работал над проблемой интервалов в греч. музыке. В 1946 г. с хором участвовал в торжествах на стадионе Панатинаикос по случаю присоединения о-вов Додеканес в Эгейском м. к Греции. В 1950 г. К. женился на А. А. Ватугиу. Венчание было совершено в мон-ре Дафни по древнему визант. уставу во время Божественной литургии, тем самым было положено начало движению за возрождение этой традиции.

В 1953–1973 гг. К. вел передачи «Греческие голоса» (еженедельно, цикл из 700 передач о традиц. му-







С. Карас.  
Фотография. Кон. XX в.

зыке) и «У истоков народной песни» с участием музыкантов из разных областей Греции на Греческом радио (большая часть записей этих передач утеряна). С 1969 г. К. вел программы на телевидении, в которых участвовали муз. и танцевальные коллективы со всей Греции.

К. выступал с докладами и лекциями на мн. международных конгрессах и в различных научных обществах и ин-тах, среди наиболее интересных сообщений — «Нотная запись византийцев и ее развитие» (Афинское археологическое об-во, 1933), «Греческая музыка» (Об-во средневековых исследований, Афины, 1952), «Правильные интерпретация и транскрипция византийских музыкальных рукописей» (Международный конгресс византистов в Фессалонике, 1953), «Происхождение восточной музыкальной традиции» (Международный конгресс по музыке Восточного Средиземноморья в Тунисе, 1963), «Роды и интервалы в византийской музыке» (1-й Международный конгресс по исследованиям византийской церковной музыки и восточной литургики в мон-ре Гроттаферрата (Италия), 1968), «Маиcтoр Иоанн Кукузелъ и его эпоха» (Международный конгресс византистов в Афинах, 1976), «Византийская музыка и ее проблемы» (богословский фак-т Бостонского ун-та (США), 1978), «Гармония, то есть нахождение интервалов и созвучий по средним гармоническим» (Музыковедческий конгресс в Дельфах, 1988).

С 1970 г. при финансовой поддержке Фонда Форда при помощи Марии Вура К. начал издание грам-записей народных песен. Было вы-

пущено 25 виниловых дисков с песнями из мн. областей Греции. До 1995 г. К. являлся директором Школы национальной музыки. В 1957 г. Мин-во образования присвоило этому учебному заведению статус специализированной школы греч. музыки. С нач. 70-х до кон. 80-х гг. XX в. из этой школы вышли известные музыканты, практики и теоретики греч. музыки, к-рые стали организаторами муз. школ и преподавателями на всех уровнях. Являясь учениками К., они продолжили его дело в области муз. практики и теории, популяризируя и укрепляя греч. муз. традицию. В 1996 г. К. был удостоен звания почетного доктора муз. отделения философского фак-та Афинского ун-та. Своей исследовательской, педагогической и организационной деятельностью К. способствовал возрождению греч. музыкальной традиции не только в Греции, но и в международном масштабе. В наст. время дело К. продолжают Архив С. Караса и А. Кара и Центр изучения и популяризации (προβολής) национальной музыки, основанный в 2009 г. А. Кара.

Соч.: Η Βυζαντινή μουσική σημειογραφία: [Μετὰ 4 παλαιῶν μουσικῶν πινάκων]. Ἀθήνα, 1933; Γιὰ τὴν ἀγαπήσωμε τὴν ἐλληνικὴν μουσικὴν: Πέντε ραδιοφωνικῶν ὁμιλιῶν. Ἀθήνα, 1946; Γένη καὶ διαστῆματα εἰς τὴν βυζαντινὴν μουσικὴν. Ἀθήνα, 1970; Η Βυζαντινή μουσική παλαιογραφική έρευνα ἐν Ἐλλάδι: Διάλεξις γενομένη ἐν Λονδίῳ κατ' Ἀπρίλιον τοῦ 1975. Ἀθήνα, 1976; Μέθοδος τῆς Ἑλληνικῆς Μουσικῆς: Πρακτικὸν μέρος. Ἀθήνα, 1981, 1996<sup>2</sup>. Τεύχος 1: Ἦχοι διατονικοί; Τεύχος 2: Ἦχοι χρωματικοί; 1984. Ἔτος 3. Τεύχος 1: Ἦχοι κύριοι; Τεύχος 2: Ἦχοι πλάγιοι; 1985. Ἔτος 4. Τεύχος 1: Ἦχοι κύριοι; Τεύχος 2: Ἦχοι πλάγιοι; Μέθοδος τῆς Ἑλληνικῆς Μουσικῆς: Θεωρητικόν. Ἀθήνα, 1982. 2 τ.; Η Βυζαντινή ακολουθία του γάμου. Ἀθήνα, 1988 [Μοногр. на основе рукописей визант. Евхология VIII–XI вв.]; Ἀρμονικά. Ἀθήνα, 1989; Η ορθή ερμηνεία καὶ μεταγραφή των βυζαντινῶν μουσικῶν χειρογράφων. Ἀθήνα, 1990; Ιωάννης Μαΐcτoρ ο Κουκουζέλις καὶ ἡ εποχή του. Ἀθήνα, 1992; Μικροβλάχοι: Δίγλωσσοι ἐλληνικοὶ πληθυσμοί. Ἀθήνα, 1993.

Изд.: Η ακολουθία του Ακαθίστου Ὑμνου. Ἀθήνα, 1994; Αἱ θεῖα καὶ ἱερά ακολουθία τῆς Μεγάλῆς Εβδομάδος / Εκδ. Σ. Καράς, Ν. Κλέντος. Ἀθήνα, 1995–1997. 3 τ.; Η θεῖα καὶ ἱερά ασματική ακολουθία των Ἐγκόμιων του Ἐπιταφίου καὶ των Ευλογηταρίων. Ἀθήνα, 1996; Μουσικὸν Μηνιαῖον. Ἀθήνα, 1999. 21 τ.; Μουσικὸν Τριῶδιον. Ἀθήνα, 1999. 2 τ.; Μουσικὸν Πεντηκοστήριον. Ἀθήνα, 2000; Δοξαστάριον Ἰακώβου Πρωτοψάλτου. Ἀθήνα, 2006; Εἰρμολόγιον Πέτρου πρωτοψάλτου του Βυζαντίου. Ἀθήνα, 2007.

Дискогр.: Изд. Об-ва по распространению национальной музыки (Σύλλογος πρὸς διάδοσιν τῆς Ἐθνικῆς Μουσικῆς (Ἀθῆναι) = Society for Dissemination of National Music (SDNM)): Βυζαντινοὶ Ὑμνοι τῶν Χριστουγέννων. 1972. (SDNM; 101); Idem. 1994. (SDNM CD; 2); Βυζαντινοὶ Ὑμνοι τῶν Θεοφανεῶν. 1972. (SDNM;

102); Idem. 1994. (SDNM CD; 3); Ἡ ακολουθία τοῦ Ἀκαθίστου Ὑμνου. 1974. (SDNM; 107); Βυζαντινοὶ Ὑμνοι τῶν Ἐπιταφίου καὶ Πάσχα. 1975. (SDNM; 112); Ὑμνοι καὶ Θρήνοι τῆς Ἀλώσεως. 1977. (SDNM; 116).

Лит.: Αγγελόπουλος Α. Η σημασία του έργου του Σ. Καρά // Σύναξι. Ἀθήνα, 1985. Τεύχος 16. Σ. 55–58; Στάθης Γ. «Ἀμφοῖν τὴν τιμὴν»: Το Ἐθνικὸν καὶ Καποδιστριακὸν Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν τιμᾶ τὴν Ἐθνικὴν Μουσικὴν: Αναγόρευση σε ἐπίτιμους διδάκτορες των Διδασκάλων τῆς Ἑλληνικῆς Μουσικῆς Σ. Καρά καὶ Σ. Περιστέρη // Ἐκκλησία. Ἀθήνα, 1996. Τ. 73. Σ. 650–652, 701–705, 742–745, 781–783; 1997. Τ. 74. Σ. 28–30, 86–96; idem. Σίμων Καράς: Διδάσκαλος τῆς Ἐθνικῆς Μουσικῆς [1903 – † 26 Ἰανουαρίου 1999] // Ἐφημέριος. Ἀθήνα, 1999. Τ. 48. Σ. 10–11.

А. Халдеакис

**КАРАСΕΒСКИЙ** Александр Иванович (1793 (1795, 1796?) — 25.12. 1856, Москва), исполняющий должность обер-прокурора Святейшего Синода. Сын обер-офицера. В 1814 г. окончил Московский университетский пансион. Был первым обер-прокурором с университетским образованием и единственным, имевшим личное дворянство. С 10 янв. 1814 до 10 марта 1823 г. служил в канцелярии ген.-кригс-комиссара А. И. Татищева, стал временно управляющим канцелярией. После назначения ген.-лейтенанта Татищева управляющим военным мин-вом К. был определен к нему чиновником для особых поручений. С 14 янв. 1824 г. служил также в провиантском департаменте мин-ва, неоднократно ездил с военными инспекциями за границу и в Царство Польское. С 17 дек. 1825 г. К. был одним из помощников правителя дел (секретаря) А. Д. Боровкова в Следственной комиссии для изысканий о злоумышленных об-вах («декабристов») до ее упразднения (12 апр. 1828). Др. помощником был В. Ф. Адлерберг, приближенный к имп. Николаю I. Участие в комиссии содействовало его дальнейшей карьере. 23 апр. 1828 г. К. был причислен к герольдии. С 7 апр. 1831 г. К. — чиновник для особых поручений при министре финансов, с 3 сент. 1831 до марта 1832 г. находился в распоряжении временного минского военного губернатора.

С 27 авг. 1832 г. К. состоял на службе в духовном ведомстве, сначала правителем дел комиссии духовных училищ, с 1 авг. 1836 г. — членом Консультации, учрежденной при обер-прокуроре, с 14 нояб. того же года — хозяйственного комитета при Синоде. 1 апр. 1839 г., по упразднении комиссии духовных уч-щ, К.



был определен директором вновь учрежденного Духовно-учебного управления при Синоде, одновременно до 29 мая исполнял должность директора хозяйственного комитета, затем командировался в зап. губернии. Активный участник реформ духовно-учебных заведений обер-прокурора Синода гр. Н. А. Протасова, стал его ближайшим помощником. Протасовым и К., в частности, было введено преподавание на рус. языке вместо латыни, увеличено число предметов семинарского курса за счет дисциплин, к-рые могли пригодиться будущим сельским пастырям (сельское хозяйство, медицина, естественная история, геодезия), сокращены курсы по филологии. К. входил в Духовный комитет, созданный для рассмотрения проектов преобразования семинарий. В проекте 1840 г. К. даже предполагал готовить в семинариях наставников для студентов по естественной истории и агрономии, однако преподавание этих дисциплин так и не было поставлено на должную основу. К. руководил инспекцией духовных школ, «назначал, награждал, перемещал и увольнял ректоров семинарий; распределял по местам окончивших курс академических воспитанников; назначал пенсии и пособия за духовно-учебную службу (капиталы бывшей комиссии духовных уч-щ находились тогда в заведовании Духовно-учебного управления), снабжал семинарии и училища новыми учебниками, соображаясь иногда не с учебной пригодностью книги, а с дешевизной, предлагал академическим и семинарским преподавателям... составить «системку» по тому или иному учебному предмету» (*Чистович*. 1894. С. 355). Наиболее понравился гр. Протасову и К. «конспект» по богословию ректора Вятской ДС архим. *Никодима (Казанцева)*, который стал участником реформирования семинарской программы. В 1853 г. К. закрыл комитет по рассмотрению конспектов учебных пособий для семинарий, поскольку чиновники Духовно-учебного управления оказались некомпетентными в их оценке.

Значителен вклад К. в строительство и благоустройство нового здания СПбДС с ц. во имя ап. Иоанна Богослова (1840–1841). К. принимал активное участие в жизни семинарии, определял учеников для чтения проповедей (в т. ч. будущего

архиеп. *Никанора (Бровковича)*, который впоследствии назвал К. человеком «малосведущим»), содействовал назначению в семинарию 1-го инспектора из мирян — А. И. Мишина, настаивал на строгом исполнении семинаристами всех указаний ректора.

С июля 1840 г. в чине действительного статского советника исполнял обязанности старшего чиновника за обер-прокурорским столом в Синоде. С янв. 1841 г. неоднократно замещал Протасова в должности обер-прокурора при его отъездах и болезни (в 1844, 1847–1850, 1853) как старший из «директоров Духовного ведомства православного исповедания» (РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1382. Л. 1). В янв. 1842 г. К. проводил предварительное дознание по делу прот. Герасима *Павского* об издании литографированного перевода Библии, с 19 окт. 1842 до 12 марта 1844 г. — член комитета по этому делу. 14 апр. 1843 г. назначен от Синода членом Комитета для пересмотра правил о производстве из нижних званий в классные чины. 5 нояб. 1843 г. Протасов назначил К. в комитет «о строгом сообразовании воспитания духовного юношества с началами православия» на правах заместителя председателя — еп. Винницкого *Афанасия (Дроздова)*. Несмотря на многолетнее сотрудничество, К. в 1856 г. отзывался императору о еп. Афанасии как о «неблагонадежном». 24 февр. 1844 г. избран почетным членом конференции КазДА, 10 марта 1849 г. назначен членом совещательного комитета при Синоде для изыскания новых мер к размещению духовных воспитанников, остающихся без распределения, 23 апр. 1850 г. возведен в чин тайного советника. В том же году К. инициировал «составление церковно-исторического и статистического описания епархий, в виде пособия для изучения истории Российской Церкви» (*Теодорович Н. И.* Вольнь в описаниях городов, местечек и сел. Ист.-стат. описание церквей и приходов Вольнской епархии. Почаев, 1899. Т. 4: Старокопстантиновский у. С. 920). К 5 мая он разработал специальную программу по составлению епархиальных описаний, которая включала такие разделы, как начало и распространение христианства в пределах епархии, время ее учреждения, биографии архиереев, описание монастырей и церк-

вей, сведения о подвижниках, чтимых иконах, благочестивых обычаях. На основании записки К. Синод 19 мая — 16 окт. 1850 г. поручил всем епархиальным архиереям составление церковно-исторического и статистического описания каждой епархии по особой программе. 21 окт. 1850 г. эта программа была разослана правящим архиереям.

26 сент. 1852 г. К. назначен от Синода членом Комитета для рассмотрения действовавшей контрольной системы, 25 нояб. того же года избран почетным членом конференции МДА. Неоднократно был командирован вел. кнг. Марией Александровной в Ярославль (в 1849, 1851 и 1852), в 1852 г. — в Костромскую, Московскую, Владимирскую епархии с целью устройства и обозрения жен. духовно-учебных заведений. В июле—авг. 1853 г. командирован в Казань для присутствия при открытии училища для девиц духовного звания и обзора духовно-учебных заведений.

15 янв. 1855 г. К. был назначен исправляющим должность обер-прокурора Синода вследствие болезни Протасова, который на следующий день скончался. 22 янв. утвержден исполняющим должность обер-прокурора. Свт. *Филарет (Дроздов)*, призывавший «благословение и помощь Божию» в служении К., писал: «Меня утешаете вы, вспоминая давнее мое с вами сотрудничество по делам службы, которое и я с удовольствием сохраняю» (*Филарет (Дроздов)*. 1888. С. 18–19). По воспоминаниям одного из синодальных чиновников, К., войдя в должность, принимал его как начальник, «корчил своего предшественника — министра, забыл свое темное происхождение и слишком скоро проникнулся духом всеобщего в России аристократизма, надеясь, что вскоре после Высочайшего торжества он непременно будет и обер-прокурором» (Из воспоминаний прокурора Грузино-имеретинской синодальной конторы Ф. Ф. *Исмаилова* // Странник. 1883. № 7. С. 455). Напротив, Д. И. Ростиславов характеризовал К. как «человека доброго, деликатного, не заносчивого, не вспыльчивого» (*Ростиславов*. 1883. Кн. 7. С. 156). В авг. 1856 г. К. присутствовал в Москве на торжествах коронации имп. Александра II. Период временного управления К. ознаменован синодальными поста-







новлением о переводе Свящ. Писания на русский язык. Были исправлены чин архиерейского исповедования и обещания, чин присоединения иноверцев, установлены правила выдачи сборных книг. При рассмотрении весной 1856 г. вопроса «О мерах по обузданию преступного своеволия раскольников Рогожского кладбища» К. поддержал предложение о запечатании алтарей старообрядческих храмов, которое 12 июня 1856 г. утвердил имп. Александр II (*Юхименко Е. М.* Из истории Рогожского кладбища: Возвращаясь к док-там // Церковь. 2005. Вып. 7. С. 5–11).

Однако назначение на место обер-прокурора К. не получил и 20 сент. того же года, во время коронационных торжеств, был уволен от занимаемой должности. В Москве К. тяжело заболел, однако 30 окт. 1856 г. был назначен членом Комиссии «для принятия прошений, на высочайшее имя приносимых» с сохранением прежнего оклада. 12 нояб. 1856 г. высочайшим рескриптом К. была выражена благодарность. «Желая употребить в пользу долговременную опытность... по делам женских духовно-учебных заведений», император назначил его попечителем всех уч-щ девиц духовного звания под непосредственным начальством имп. Марии Александровны (РГИА. Ф. 796. Оп. 137. Д. 2039). С того же числа уволен в отпуск «до излечения» от болезни.

К. приложил немало усилий по благоустройству духовных учебных заведений, организации их хозяйственной деятельности и увеличению их капитала. Свт. *Игнатий (Брянчанинов)* ставил в заслугу К. то, что при нем делопроизводство получило «особый характер отчетливости и порядка» (*Соколов Л. А.* Еп. Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. К., 1915. Т. 2. Прил. С. 68). Однако многочисленный чиновничий аппарат Духовно-учебного управления с высокими окладами сосредоточил в себе всю отчетность о деятельности духовных школ, следя прежде всего за тем, чтобы школа была «благовидна по наружности».

После кончины К. имп. Мария Александровна распорядилась о его поминании в подведомственных ей женских духовных училищах. Награжден орденами св. Анны 3 степеней (1819, 1826, 1846), св. Влади-

мира 4-й степени (1823), 3-й степени (1842), 2-й степени (1854), св. Станислава 2-й степени (1826), Белого орла (1856), 5 знаками отличной беспорочной службы, двумя пожизненными пенсионерами, в т. ч. за участие в Следственной комиссии для изыскания «о злоумышленных обществах». Семья не имел. Похоронен рядом с А. Д. Боровковым у Никольской ц. с. Доброго Новгородского у. и губ. (ныне Тосненский р-н Ленинградской обл.), местоположение церкви и кладбища неизвестно.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 826; Оп. 137. Д. 2039; Ф. 797. Оп. 25. 1855 г. 1 отд. 1 ст. Д. 57; Ф. 802.

Лит.: *Сушков Н. В.* Московский университетский благородный пансион и воспитанники Московского ун-та. М., 1858. С. 33; *Ростиславов Д. И.* Петербургская ДА при гр. Протасове, 1836–1855 // ВЕ. 1883. Т. 4(102). Кн. 7. С. 121–187; Кн. 8. С. 581–611; Т. 5(103). Кн. 9. С. 200–248; *Надеждин А. Н.* История С.-Петербургской правосл. ДС, с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства, 1809–1884. СПб., 1885. С. 291–292, 296–298, 302, 306, 307, 312, 352, 460, 464; *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С. 18–19; *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в 1-й пол. текущего ст. СПб., 1894. С. 314, 321, 335, 340–342, 344, 348–350, 355, 357–358; *Барсов Т. В.* Св. Синод в его прошлом. СПб. 1896. С. 387–391; *Здравомыслов К. Я.* Карасевский // РБС. Т. Ибак-Ключарев. С. 516; *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические мат-лы / Ред., предисл.: С. Петровский. Од., 1900. Т. 1. С. 29–31, 44, 262–263, 267–268; *Дьяконов К. П.* Духовные школы в царствование имп. Николая I. Серг. П., 1907. С. 45, 64, 66; *Фруменкова Т. Г.* Обер-прокуроры Святейшего Синода (1822–1917) // Из глубины времен. СПб., 1994. [Вып.] 3. С. 20–29; *Шилов Д. Н.* Гос. деятели Рос. империи: Главы высших и центр. учреждений, 1802–1917: Библиогр. справ. СПб., 2002. С. 312–314; *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центр. гос. учреждений пореформенной России, 1856–1904 г. СПб., 2003. С. 31; *Раздорский А. И.* Ист.-статистические описания епархий РПЦ (1848–1916). СПб., 2007. С. 17–19, 579–581; *Эдельман О. В.* Следствие по делу декабристов. М., 2010. С. 61, 74.

Свящ. Александр Берташ

**КАРАСЁВ** Алексей Николаевич (19.03.1854, г. Наровчат Пензенской губ. – 9.02.1914, Москва), регент, преподаватель, автор методических пособий по церковному пению. Происходил из бедной крестьянской семьи. В 1869 г. окончил Наровчатское уездное уч-ще и поступил на должность помощника учителя в Наровчатское приходское уч-ще. С 1871 г. был учителем в с. Рамзай Пензенского у. В том же году в Пензе начал преподавать пение в 4-м муж. го-

родском начальном уч-ще, с 1885 г. – в 1-й жен. гимназии, с 1891 г. – в 3-м муж. городском начальном уч-ще. В этот же период преподавал пение в техническом железнодорожном уч-ще (5 лет), во 2-й муж. гимназии (5 лет), в землемерном уч-ще. В кон. 80-х – 1-й пол. 90-х гг. XIX в. был регентом местных церковных хоров; также дирижировал сводными городскими хорами учащих общей численностью до 600 чел.

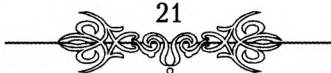
В течение 25 лет читал лекции и проводил занятия с хорами на регентско-учительских и педагогических курсах в Киеве (1887, 1888, 1900), Инсаре (Пензенская губ.; 1889), Новочеркасске (1890), Липецке (1895), Екатеринодаре (1896), Чернигове (1897), Владикавказе и Туле (1898), Саратове и Обольянове (1899), Вятке (1903, 1904), Москве (1908, 1909), Херсоне (1909), Могилёве (1911), Курске (1912, 1913). На курсах К. занималось более 2 тыс. слушателей.

В сер. 1900-х гг. переехал в Москву, был одним из организаторов и преподавателей Народной консерватории (с 1906).

Заслуги К. как народного учителя были отмечены серебряной (1893) и золотой (1911) медалями, званием личного почетного гражданина г. Пензы (1895). В 1907 г. за многолетнюю педагогическую деятельность К. получил от *Придворной певческой капеллы* аттестат 1-го разряда на звание учителя церковного пения и теории музыки. Руководства и пособия К. по обучению пению были награждены большой золотой медалью Южнорусской областной выставки в г. Екатеринославе (1910).

Деятельность К. была направлена на повсеместное распространение муз. грамотности и поднятие пения как школьного предмета до уровня др. общеобразовательных дисциплин. Более 20 методических работ К., в к-рых затронут весь спектр постановки хорового, гл. обр. церковного, пения, получили положительные отзывы в учительской среде, переиздавались большими тиражами.

Первыми опубликованными методическими работами К. были: «Учебник пения» для различных училищ, учительских семинарий и гимназий с «Объяснением» к нему (Пенза, 1881), «Подвижные ноты» (1881), «Детское пение» (1884), «Объяснения к подвижным нотам» (1888), «Уроки пения» (1889–1890).





Для обучения пению К. использовал методические приемы общеобразовательных дисциплин — грамматики и арифметики и собственные разработки: обучение пению «по буквам», заменяющее начальное пение по слуху, использование наглядного пособия «подвижные ноты» (54 переставляющиеся карточки с примерами из церковных молитв), развитие навыков многоголосного пения. К. использовал эти приемы в своих печатных методических трудах, пропагандировал их применение в регентско-учительской практике.

В работе «Церковное пение: Руководство для организации церковных певческих хоров» с приложением «Нотные упражнения для пения и разъяснения к ним» (1886) К. сделал критический обзор состояния церковного пения в средней полосе России и предложил собственную систему муз. обучения по нотным упражнениям.

Работы по методике начального обучения пению получили продолжение в пособиях по теоретическим дисциплинам: «Нотная грамота: Опыт самоучителя пению» (1898), «Начальный курс сольфеджий» и «Русская песенная хрестоматия в связи с курсом сольфеджио» (Б. г. 3 вып.).

Фундаментальным трудом К. является «Методика пения» для народных и церковноприходских школ и церковных хоров (1891) с приложениями «Уроки пения» (1889) и «Музыкальная хрестоматия» (1893).

«Методика пения» состоит из 5 разделов. В 1-м разд. рассматриваются руководства и пособия по обучению в школе, объясняются дидактические принципы преподавания пения, при к-ром каждый этап изучается по определенной системе (ноты, интервалы, длительности). Обучение строится в порядке постепенного прибавления нот и мелодий с учетом развития голоса, слуха, музыкальности. На каждую изучаемую ноту даны примеры.

Во 2-м разд. рассматриваются общие вопросы постановки обучения пению в школе, даются методики обучения «по слуху», «по буквам», «по цифрам», рассчитанные на 1-й год как приготовительный. Подробно с поурочными планами дается методика пения «по буквам» с примерами песнопений на 1, 2, 3 и 4 ноты: «Аминь», «Слава и ныне», «Утвер-



А. Н. Карасёв.

Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

ди Боже» (1 нота); «Господи, помилуй» (2 ноты); «Благословен еси, Господи» (3 ноты); «Богородице Дево, радуйся» (4 ноты). Кратко рассматривается цифровая система записи музыкального текста, к-рая оценивается автором отрицательно.

Третий, центральный разд. посвящен авторской методике обучения по нотам. Принцип постепенного прибавления нот сохраняется. Условняется муз. теория. Даются понятия гласа, строки, гаммы, трезвучия, ключей, интервалов (до сексты), изучаются ноты квадратной системы, вводятся 2-, 3- и 4-голосие.

Обучение по нотам разделено на 4 круга. В 1-м круге разучиваются ноты до, ре, ми, фа, во 2-м — соль, ля, си, до. В 3-м круге изучаются интервалы до кварты. Обучение каждой ноте закрепляется на примерах («Аминь», «Пресвятая Троице» и др.). Затем при разных комбинациях нот вводятся начальные молитвы «Отче наш», «Господи, помилуй» (2 ноты); «Блажен муж», «Святый Боже» (3 ноты); «Достоинно есть», «Богородице Дево» (4 ноты) и т. д.; 4-й круг предусматривает изучение интервалов квинты и сексты, развитие голоса, самостоятельное чтение нот.

Заключительные 4-й и 5-й разделы «Методики...» для учащихся старших классов посвящены вопросам организации хора, выбора и изучения церковных песнопений. Учебный материал усложняется. Даются понятия минорного лада, транспозиции, аранжировки, вводится самообучение на скрипке.

Систематический подбор церковных песнопений дан в приложении «Уроки пения»: в 1-й части — на 1

и 2 голоса, во 2-й части — на 3 и 4 голоса.

В целом обучение пению по системе К. весьма динамично. От подражания учителю школьники идут к самостоятельной деятельности. Позитивным моментом является тесная связь муз. грамоты с церковно-певч. материалом. Обучение сочетается с развитием голоса, певч. дыхания, звукообразованием.

Завышенные требования по элементарной теории музыки, началам гармонии и многоголосию объясняются профессиональной позицией К. как регента, к-рого интересовала подготовка певчих — детей, а затем взрослых для церковных хоров. При этом ориентиром служил совр., довольно сложный церковно-певч. репертуар. В 1900 г. издания К. были представлены на Всемирной выставке в Париже.

В 1903 г. в Вятке, где К. занимал должность руководителя народных хоров, он организовал ок. 16 школ хорового и церковного пения (из них 4 бесплатные), по-видимому, в ответ на звучавшие со стороны критиков обвинения в излишней сложности обучения в учебных заведениях обшечного типа.

В последующих изданиях К. обратился к церковно-певческому исполнительскому искусству. В работах «Церковный хор» (1908), «Спутник начинающего регента» (1907, расширенное изд.: 1908), критикуя недостатки церковного пения своего времени, он предлагал ввести изучение образцов гармонизации по изданиям Придворной певческой капеллы: «Обиходу», выпущенному под рук. Н. И. Бахметева, и «Пению при всеобщем бдении древних напевов» (1888), подготовленному при участии Н. А. Римского-Корсакова, Е. С. Азеева, А. А. Копылова и др. К. также рекомендовал списки песнопений для церковных служб. Для возрождения интереса к древним распевам предлагал записывать с голоса церковное пение в монастырях с последующей гармонизацией. В работах К. поднимаются актуальные вопросы муз. грамотности регентов и певчих, даются рекомендации по улучшению вокально-хорового строя; изложение теории при этом сочетается с практическими указаниями.

Большой заслугой К. является издание книги о Г. Ф. Львовском (1911), с к-рым он состоял в переписке до конца жизни композитора. В книге





наряду с биографическими сведениями приводится список сочинений Львовского (66 наименований, 41 с краткими аннотациями). С 1900 г. К. издавал в Москве произведения Львовского (30 номеров).

Как регент К. придерживался гл. обр. стиля изданий Придворной певческой капеллы. В репертуар руководимых им хоров входили сочинения А. Ф. Львова, Бахметева, прот. Михаила *Виноградова*, Н. М. *Потулова*, Римского-Корсакова, А. А. *Архангельского* и в особенности Львовского.

Известно муз. произведение К. «На реках Вавилонских» (изд.: Пенза, 1896. М., 1896) — переложение обиходного распева для смешанного хора, выполненное в стиле Львовского.

Муз. изд.: Подвижные ноты: Пособие при обучении пению. Коллекция нот круглой системы и коллекция нот квадратной системы. Пенза, 1881; Детское пение: Опыт подготовительного пения при помощи звуков и букв. М., 1884; Церковное пение: Рук-во для организации церк. певч. хоров: Для регентов, народных учителей и всех учебных заведений, имеющих церковные хоры. Пенза, 1886. К., 1887<sup>2</sup>; Нотные упражнения для пения и разъяснения к ним. Пенза, 1886. [Т. 1:] Дискант; [Т. 2:] Альт; [Т. 3:] Скрипичный ключ; Объяснение к подвижным нотам и начальные занятия по пению в школе: Для учащихся. Пенза, 1888. М., 1915<sup>4</sup>; Уроки пения: Необходимое прилож. к изд. ... «Методика пения». Пенза, 1889. Ч. 1: К классному употреблению в низших учебных заведениях и первых 3 классах средних учебных заведений; 1890. Ч. 2: Для учительских семинарий, церковно-приходских школ; То же. М., 1902<sup>10</sup>; Методика пения: Руководство к постановке и преподаванию хорового пения в народных, церковно-приходских школах и прочих учебных заведениях и к организации церковных певч. хоров. Пенза, 1891. М., 1896–1897<sup>2</sup>, 1912–1914<sup>8</sup>. Ч. 1: [То же]; Ч. 2: Руководство для теоретического и практического изучения хорового пения: [Обзор духовно-муз. лит-ры, беседы об исполнении песнопений Обихода]; Музыкальная хрестоматия: Доб. к «Методике» и «Урокам пения». Пенза, 1893. М., 1914–1915. 2 ч.; Нотная грамота: Опыт самообучения пению. СПб., 1898. М., 1910<sup>4</sup>; Церковный хор: Продолжение «Уроков пения»: Пособие при организации церковного хора: Для учительских ин-тов, учительских и духовных семинарий, жен. ин-тов... школ и учебных заведений. М., 1908. Вып. 1: Однородный хор: изучение гамм, тональностей, аккордов, церковного пения и регентского дела (в сб. вошли переложения Г. Ф. Львовского, С. В. Смоленского, А. А. Архангельского); 1911. Вып. 2. Отд. 1: Смешанный хор: Изучение Литургии простого напева, а также др. песнопений в этом роде, в тональностях до и фа мажор (в сб. вошли соч. Д. С. Бортынского и Н. А. Римского-Корсакова); Дополнение к «Церковному хору»: Ритмический отд.: Извлеч. ритмических упражнений из «Русской песенной хрестоматии», вып. 1 и 2». М., б. г.; Начальный курс сольфеджий:

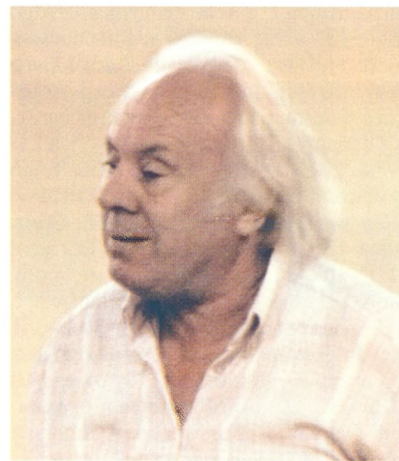
Доб. к «Урокам пения» и «Музыкальной хрестоматии». М., [б. г.], 1912. Ч. 1: Для учащихся среднего возраста и народных хоров. 3 вып.; Начальные уроки пения: Пособие для обучения пению в народных церковно-приходских школах и первых классах всех учебных заведений. М., 1916. Ч. 1.

Соч.: Краткий очерк летних курсов пения, бывших в 1896 г. в г. Екатеринодаре (Донской обл.) // РМГ. 1896. № 11. Стб. 1407–1418; № 12. Стб. 1597–1604; Беседы о церковном пении и его исполнении: Извлеч. из «Методики пения», ч. 2. Пенза, 1898; Отчет о занятиях по пению на Саратовских земских педагогических курсах 1899 г. Саратов, 1900; Женщины в церковных хорах // Муз. труженик. 1906. № 19. С. 11; Спутник начинающего регента: Пособие для изучения регентского дела, организации хора и приспособления хоровых произведений к различным типам хоров. М., [1907], [1908]. Пг., 1917<sup>3</sup>; Григорий Федорович Львовский и его духовно-муз. произведения. М., 1911.

Лит.: *Соловьев Д.* Сведения о новых книгах А. Карасёва // ПрибЦВед. 1888. № 37. С. 1028–1031; *он же.* [Рец. на изд.:] Методика пения. Сост. А. Карасёв. Пенза, 1891 // Там же. 1891. № 41. С. 1440–1441; А. Н. Карасёв: Биограф. очерк // РМГ. 1896. № 11. Стб. 1417–1421; *Рыбаков С. Г.* Учебные руководства к преподаванию пения: [Рец. на «Методику пения» и «Уроки пения» А. Н. Карасёва] // Народное образование. СПб., 1896. Март. С. 128–129; Издания по обучению пению, сост. А. Н. Карасёвым, и Краткий очерк его музыкально-педагогической и издательской деятельности: К экспонатом на Парижской всемирной выставке. К., 1900; *Лисицын.* Обзор. С. 192; *он же (Лисицын М., свящ.)*. [Рец. на изд.:] Львовский Г. Ф. Духовно-муз. перелож. с древних расп. и соч. Изд. А. Карасёв. Пенза, 1901, Карасёв А. Нотная грамота. Ч. 2: Опыт самоучителя пения // Народное образование. 1901. Библиогр. отд. Т. 1: Янв.—июнь. С. 48–49; Руководства и пособия по обучению пению А. Н. Карасёва. М., 1905; [Выступления в прениях и информация] // Тр. 1-го Всерос. съезда регентов церк. хоров и деятелей по церк. пению. М., 1908. С. 10–11, 31–32, 36–37, 38, 40, 45, 61–62, 69; *До-ре-ми-соль [Лебедев В. В., псевд.]*. Библиография: Новые издания А. Н. Карасёва // РМГ. 1908. № 32/33. Стб. 669–672; Открытие двухгодичных регентских курсов в Москве // Там же. № 43. Стб. 953–954; *Энгель Ю. Д.* Народная консерватория // Муз. труженик. 1908. № 20. С. 3–6 (переизд. в сб.: Глазами современника: Избр. ст. о рус. музыке, 1898–1918. М., 1971. С. 166–168); Регентские летние курсы А. Н. Карасёва // Народное образование. 1909. Т. 1: Май—июнь. С. 612; [О регентских курсах в Москве] // РМГ. 1909. № 34/35. Стб. 751; Хроника: [О награждении медалью на Южно-Русской обл. выставке в Екатеринославе] // Там же. 1911. № 28/29. Стб. 591; *Энгель Р.* [О летних певческо-регентских курсах в Могилёве] // Там же. 1911. № 46. Стб. 973–974; *Лебедев В., свящ.* А. Н. Карасёв, муз. педагог // Гусельки яровчаты. 1912. № 5/6. С. 18–22; [Регентские курсы в Курске] // РМГ. 1912. № 15. Стб. 375–376; [Извещение о смерти К.] // ХРД. 1914. № 2. С. 36; Руководства и пособия А. Н. Карасёва (1881–1914) для постановки пения в связи с изучением теории музыки в низших школах и средних учебных заведениях. М., 1915.

Т. М. Зацепина

**КАРАСТОЯНОВ** Божидар Петров (род. 10.06.1940, с. Куле-Махала, ныне Златия Монтанской обл., Болгария), болгарский музыковед. В 1954–1958 гг. обучался в муз. уч-ще в Варне. В 1958–1960 гг. проходил военную службу. В 1960–1962 гг. учился в Софийской гос. консерватории, с 1962 г. — на теоретико-композиторском фак-те Московской гос. консерватории им. П. И. Чайковского, окончил его в 1966 г. по специальности «музыковедение, теория музыки». В 1967–1970 гг. преподаватель Хоровой капеллы мальчиков



Б. Карастоянов  
на III съезде любителей  
знаменного пения в Москве.  
Фотография. 2005 г.

при Гос. музыкально-педагогическом ин-те им. Гнесиных. В 1970–1985 гг. младший научный сотрудник сектора музыки Всесоюзного ин-та истории искусств АН СССР. В 1986–2005 гг. научный сотрудник Ин-та музыки Болгарской АН (София). Читал курсы лекций в научных учреждениях и вузах Болгарии, Австрии и России. Участник научных конференций в Болгарии, России, на Украине, в Армении, Польше, Румынии, Нидерландах и Австрии. Инициатор и научный руководитель конференции «Теория и история монодии» в Вене. Автор работ по теории монодии и невменной нотации, выполненных на материале древнерус. певч. рукописей со *знаменной нотацией* и прежде всего *двознаменников* кон. XVII — нач. XVIII в. Подчеркивая генетическую связь элементов *знаменного распева* посл. четв. XV–XVII в. с речевыми интонациями, К. предложил способ его анализа, выделив более мелкие, чем *попевки* и *фиты* (соответствующие по отдельности или в сочетаниях текстовым колонам),





мелодические и просодические элементы: тономы (мелодические ходы, состоящие из 1–2 звуков и соответствующие простым или сложным знакам нотации), просодемы (модели озвучивания слогов с помощью тоном, их сочетаний или частей), мотивы (характерные участки мелодий, или интонационные обороты, состоящие из нескольких тоном и соответствующие группам знаков нотации), просодические звенья (слоговые группы, соответствующие мотивам или группам мотивов).

Соч.: К вопросу расшифровки крюковых певческих рукописей знаменного распева // *Musica antiqua IV: Acta scientifica*. Bydgoszcz, 1975. P. 487–503; Тонемы и просодемы знаменного распева // МААФАТ, 75: I Всесоюз. семинар по машинным аспектам алгоритмического формализованного анализа муз. текстов (Ереван–Дилигун, 27.X – 1.XI.1975); Мат.-лы. Ереван, 1977. С. 148–155; Тонемите в знаменния разпев // *Българско музикознание*. София, 1980. Кн. 4. С. 50–66; Орнаментиране в «Болгарский роспев» // Там же. 1982. Кн. 1. С. 107–114; Сегментация мелодий знаменного распева // Невские хоровые ассамблеи: Всерос. фестиваль: Мат.-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Прошлое и настоящее рус. хоровой культуры», Ленинград, 18–24 мая 1981 г. М., 1984. С. 47–50; Мотивите в руския знаменен разпев // *Българско музикознание*. 1986. Кн. 1. С. 41–50; Международный конгресс по стара музика на Европейския изток // Там же. С. 109–114 (совм. с Кююмджиевой С.); Сричката — най-малката певческа значима текстово единица в знаменен роспев // Там же. 1986. Кн. 4. С. 25–35; Нотирани стихирни за св. Йоан Рилски в руския Месечен стихирар // Втори международен конгрес по българистика: Доклади, 17. Театър и кино. Музика / Сост.: М. Йотова. София, 1987. С. 165–184; Русское знаменное песнопение на текст Григория Цамблака // *Русско-болгарские связи в области книжного дела: Сб. мат.-лов VII болгаро-советского семинара*. София, 1987. С. 106–112; Стихирата за Борис и Глеб «Плътскоую багатяша» — забележителен образец на старото руско певческо изкуство // *Българско музикознание*. 1987. Кн. 3. С. 31–66; За типологията на нотираните певчески книги «Славник», «Минейник» и «Стихирар» от Ходжи Ангел Севлиевец // *Музикални хоризонти*. 1988. № 17/18. С. 40–50; О таблицах мелодических формул знаменного распева // *Musica antiqua, VIII: Acta musicologica*. Bydgoszcz, 1988. Vol. 1. P. 489–516; Знамената като тономно-прозодемен тип знаци // *Музикални хоризонти*. 1989. № 2. С. 41–61; Попевки и фиты в центонах знаменного распева и их основные формулы // *Българско музикознание*. 1991. Кн. 1. С. 27–70; Tonemas and Prosodemas as Rhythmic Elements of Znamenny Rospev // *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the Congress held at Hernen Castle in November 1986* / Ed. C. Hannick. Hernen, 1991. P. 109–127; Стихира Борису и Глебу «Плътскою багатяша» — выдающийся образец древнерусского певческого искусства // *Музыкальная культура Средневековья*. М., 1992. Вып. 2 / Сост.: Т. Ф. Владышевская. С. 12–14; Песнопения за свята Кирил и Методий в невмени извори от XII–XX в. София, 1993 (рец.: *Тончева Е.* Най-ранните нотирани песнопения

за св. Кирил и Методий — опит за музикално-теоретичен анализ // *Старобългаристика*. 1994. Год 18. № 2. С. 115–118); Структурни единици от втори порядък в монодята и техните формулни осъществявания // *Българско музикознание*. 2002. Кн. 2. С. 5–15; Мелодические формулы знаменного распева в Фитнике Федора Крестьянина (рпк. 60-х гг. XVII в., РНБ, Собр. Погодина 1925, л. 183–194 об.). Вена, 2005; «Большой исон» — «Τὸ Μέγα Ἴσον» Иоанна Кукузеля в редакции XIX в. Вена, 2007; Попевки знаменного распева: (По мат.-лам певч. книги Праздники, новая истинноречная редакция: Рпк. кон. XVII в., Москва, ГИМ, Синод. певч. собр. № 41). Вена, 2008; Стихира знаменного распева «Денесе Владычице Пресвятая Дево Царице переходите». Краткая версия стихирны «Днесь Владычица Богородица Пресвятая Дева Царица к Сыну Своему». Стихира знаменного распева «Днесь возрадуемся еже на небесеях»: Публ., нотнойлинейная транскр., коммент., исслед. Вена, 2009.

**КАРАСТОЯНОВ Никола** (ок. 1778, Самоков — 29.09.1874, там же), болг. книгопечатник и ксилограф, основатель 1-й болг. типографии. Обучился печатному делу в Рильском мон-ре. Был учителем в Самокове, Дупнице и Сапареве. В 20-х гг. XIX в. в Самокове открыл мастерскую по переплету церковных книг и учебников и книжный магазин. В 1828 г. из Белграда привез ставший первым в Болгарии ручной типографский пресс и в Самокове открыл типографию, но из-за отсутствия шрифтов печатал иконы, в т. ч. рпк. Иоанна Рильского и др. святых. В 1833 г. в Сербской княжеской типографии в Белграде напечатал 1-ю книгу — Часослов, а в 1834 г. в Крагуеваце — «Букварь, или Начальное учение» и Житие св. вмч. Харалампия. В 1835 г. в Буде купил 150 «оки» (литер) церковно-слав. букв и тайно вывез их в Самоков, где стал печатать без указания выходных данных малоформатные книги нравственно-поучительного содержания. В 1847 г. получил офиц. разрешение властей на издание цер-

ковных и «полезных» книг. К. издал ок. 30 книг, в т. ч. «Краткое описание святых двадцати мон-рей на Святой Горе» (1846), Часослов (1847), «Чудеса Пресвятой Богородицы» (1851), «Свиток, или Молитва Пресвятой Богородице» (1868), «Молитва св. вмч. Мине» (1872). Его издание «Службы с житием и страданием святого вмч. Георгия Нового» (1855) отличается очень высоким уровнем печати и художественного оформления. В Самокове К. установлен памятник.

Из 3 сыновей К., к-рые продолжили и развили его дело, к религ. темам чаще обращался Атанас (1822–1880), один из лучших граверов Самоковской художественной школы. По собственным рисункам он изготовил гравюры «Святые царь Константин и царица Елена» (НБКМ), «Святые Косма и Дамиан» и «Вознесение Христово» (Болгарская национальная худож. галерея, София), «Пресвятая Богородица» (иллюстрация к изданию Часослова 1847), «Распятие Христово» (1849, Исторический музей г. Самокова), «Вмч. Димитрий Солунский» (1852), «Св. Георгий Новый» (1855). В 1848 г. Атанас издал Ерминию, в которой помимо основ иконописания были описаны технологии гравирования и приготовления красок.

Лит.: *Златарски В. Н.* Даскал Николай Карастоянович и неговата печатница // *Периодическо списание на Бълг. книжно друштво*. София, 1906. Кн. 66. С. 623–661; *Атанасов П.* Начало на бълг. книгопечатане. София, 1959. С. 213–214.

**КАРАСУКСКАЯ И ОРДЫНСКАЯ ЕПАРХИЯ** Новосибирской митрополии РПЦ, учреждена решением Свящ. Синода 28 дек. 2011 г. Центр — г. Карасук (Новосибирская обл.). Кафедральный собор — во имя св. ап. Андрея Первозванного в Карасуке. Правящий архиерей — еп. *Филит* (Новиков; с 11 марта 2012). К. и О. е. объединяет приходы и мон-ри в границах юж. районов Новосибирской обл.: Ба-

ганского, Доволенского, Здвинского, Карасукского, Кочковского, Краснозёрского, Купинского, Ордынского и Чистоозёрно-

*Кафедральный собор во имя ап. Андрея Первозванного в Карасуке. 2006 г. Фотография. 2011 г.*







го. Епархия разделена на 2 благочиннических округа: Купинский и Ордынский. В К. и О. е. насчитывается 11 храмов и часовен, 2 мон-ря (мужской и женский).

При епархиальном управлении действуют отделы: миссионерский, по взаимоотношениям Церкви и общества, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, по церковной благотворительности и социальному служению, по тюремному служению, образования и просвещения. Издается газ. «Наша епархия». Почитанием пользуется местность в окрестностях райцентра Довольное, где в 1919–1932 гг. совершались массовые расстрелы, в т. ч. священнослужителей; здесь установлен поклонный крест.

**Действующие монастыри:** *Михаила архангела* (мужской, в с. Козиха Ордынского р-на, основан в 1997), *Михаила архангела* (женский, в дер. Малоирменка Ордынского р-на, основан в 1998).

Ист. Наречение и хиротония архим. Филиппа (Новикова) во еп. Карасукского и Ордынского // ЖМП. 2012. № 5. С. 35–37; Журналы заседания Свящ. Синода от 27–28 дек. 2011 г. // [www.patriarchia.ru/db/text/1909396.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/1909396.html) [Электр. ресурс].

**КАРАФА** [итал. Carafa] Антонио (25.03.1538, Неаполь — 13.01.1591, Рим), маркиз ди Монтенеро, кард., издатель Вульгаты. 3-й сын неаполитанского патриция Ринальдо Карафы (Карафелло); приходился дальним родственником папе Римскому Павлу IV (1555–1559). После избрания на Папский престол Павел IV призвал 17-летнего К. в Рим и назначил его тайным камергером. В сент. 1557 г. К. стал личным виночерпием папы. Одновременно со служением при папском дворе он продолжил обучение под рук. хранителя Ватиканской б-ки Гульельмо Сирлето.

В 1558 г. К. в дополнение к уже имевшимся должностям был назначен каноником собора св. Петра. В 1559 г. папа Павел IV объявил о намерении пожаловать К. титул протонотария и возвести его и Сирлето в достоинство кардинала, однако из-за смерти папы эти назначения не состоялись.

Преемник Павла IV папа Римский Пий IV (1559–1565) начал масштабные репрессии против обвиненных в злоупотреблениях представителей семьи Карафа. К. лишился всех должностей в Риме и был вынужден покинуть Папское гос-во. Сначала он изучал право в Падуанском ун-те, затем переехал в Неаполитанское королевство, где изучал греч. язык, Свящ. Писание и труды отцов Церкви в школе Сирлето, к-рый, став при Пии IV кардиналом, сохранил дружеские отношения с К. В период



Кард. Антонио Карафа.  
Портрет. Кон. XVI в.  
Неизвестный художник  
(частное собрание)

изгнания К. начал научную деятельность, перевел с греческого на латынь и издал комментарии блж. *Феодорита* Кирского на Псалмы (*Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio in omnes Davidis psalmos ab A. Carafa e Graeco in Latinum sermonem con-*

versa. Patavii, 1565), а также избранные произведения свт. *Григория Богослова*. Тогда же К. приступил к составлению апологетических заметок о жизни папы Павла IV («Vita Pauli IV» была издана уже после смерти К., в 1612 в Кёльне).

Вступивший на Папский престол Пий V (1566–1572) вернул К. в Рим. 30 янв. 1566 г. К. был назначен референдарием Апостольских сигнатур милости и справедливости (см. ст. *Трибуналы Римско-католической Церкви*). В февр. 1566 г. стал действительным тайным камергером (partecipante), 1 июня 1566 г. восстановлен в достоинстве каноника собора св. Петра. В 1568 г. возведен в достоинство кардинала-диакона рим. диаконии св. Евсевия (S. Eusebii). Папа Римский *Григорий XIII* (1572–1585) перевел К. на диаконию св. Марии (S. Mariae in Cosmedin) (8 апр. 1573), а затем на диаконию кардинала-перводиакона (S. Maria in Via Lata) (8 нояб. 1577). 12 дек. 1583 г. К. был возведен в достоинство кардинала-пресвитера, вновь получив храм св. Евсевия в качестве титулярного. 28 марта 1584 г. переведен в титулярный храм святых Иоанна и Павла (S. Ioannis et S. Pauli). В понтификат папы *Сикста V* (1585–1590) К. на свои средства провел реставрацию этой церкви.

К. был близок к иезуитам из окружения папы Пия V и входил в небольшой круг интеллектуалов, сторонников католич. реформы в духе *Тридентского Собора* (1545–1563). В кон. 1568 г. К. вошел в состав Конгрегации Собора (Congregatio Interpretum Concilii Tridentini), занимался проведением в жизнь соборных решений. 29 янв. 1569 г. К. назначен префектом Апостольской сигнатуры милости. Еще до возведения в кардинальское достоинство К. стал членом комиссии по реформе Римского breviария (см. ст. *Бревиарий*). В 1568 г. был принят новый Римский breviарий (папская булла «Quod a nobis» от 9 июля 1568).

К. вошел в состав комиссии по кодификации и критическим изданиям Свящ. Писания, вероучительных и догматических текстов. В 1566 г. участвовал в комиссии по изданию Декрета Грациана, в 1569 г. — в комиссии по подготовке издания *Вульгаты*, в 1580 г. — в комиссии по переводу *Септуагинты*, в 1583 г. — в комиссии по изданию деяний Соборов. В 1586 г., после смерти кард.



Сирлето, К. был назначен библиотекарем Римской Церкви. В том же году стал префектом Конгрегации Собора и возглавил созданную папой Сикстом V библейскую комиссию для подготовки критического издания Свящ. Писания. В 1587 г. под рук. К. комиссия выпустила рим. издание Септуагинты на основе *Ватиканского кодекса*. В 1588 г. был подготовлен к изданию текст Вульгаты, однако папа Сикст V выразил несогласие по поводу изменения многих устоявшихся латинских форм и распорядился подготовить новый текст без учета наработок комиссии. Недовольство К., перешедшее в открытое столкновение с папой, привело к его отстранению от руководства комиссией, к-рую возглавил сам папа Сикст V. Папа назначил своими помощниками иезуита Ф. де Толедо Эрреру и руководителя папской типографии августинца А. Рокку. 1 марта 1590 г. буллой «Aeternus ille celestium» папа утвердил подготовленный новой комиссией текст Вульгаты (т. н. Сикстинская Библия, или Sixtina), однако это издание было встречено негативно из-за параллельного текста с исправлениями («Corrigenda»). После смерти папы Сикста V († 27 авг. 1590) К. смог добиться остановки печати Сикстинской Библии и изъятия опубликованных экземпляров. В февр. 1591 г. папа Римский Григорий XIV (1590–1591) создал новую комиссию по изданию Вульгаты во главе с кард. Марко Антонио Колонной. 9 нояб. 1592 г. буллой папы Римского Климента VIII (1592–1605) «Cum sacrorum Bibliorum vulgatae editionis» был представлен подготовленный текст Вульгаты (т. н. Клементинская Библия, или Clementina), при работе над которым были учтены труды комиссии под рук. К. Стараниями К. также были собраны и изданы 3 тома папских посланий (Epistolae decretalium summorum pontificum. R., 1591. 3 vol.).

К. принимал участие в деятельности, связанной с *Восточными католическими Церквями*. Активно участвовал в созданной папой Григорием XIII в 1573 г. Конгрегации по делам греков (Congregatio de rebus grecorum), был кардиналом-протектором *Халдейской католической Церкви*, а также кардиналом-протектором Маронитской коллегии в Риме. В 1578 и 1580 гг. К. направил 2 инструкции иезуитам, работавшим среди

маронитов в Османской империи (на территории совр. Ливана), с указаниями сочетать католич. верования с местными традициями. К. также занимался вопросами, связанными с миссионерским служением на открытых европейцами землях Нового Света. Он автор офиц. ответа, составленного от имени папы Григория XIII, на послание провинциального синода в Лиме (1582) под рук. архиеп. Лимы Торибьо Альфонсо де Могровехо-и-Робledo (впосл. канонизирован Римско-католической Церковью). На синоде были рассмотрены вопросы о евангелизации индейцев и издании католич. катехизисов на языках народов Африки (для рабов), а также на языках кечуа и аймара.

К. похоронен у главного алтаря ц. св. Сильвестра на Квиринале. Согласно завещанию, все его имущество было передано Маронитской коллегии в Риме.

Лит.: Aubery A. Histoire générale de cardinaux. P., 1649. Vol. 5. P. 396–407; Vico G. De rebus gestis Antoni Carapei. Neapoli, 1716; Aldimari B. Historia genealogica della famiglia Carafa. Napoli, 1691. Vol. 2. P. 455–460; Cardella L. Memorie storiche de' cardinali della S. Romana Chiesa. R., 1793. Vol. 6. P. 119–122; Batiffol P. Le Vatican de Paul III à Paul V d'après les documents nouveaux. P., 1890. P. 63–94, 131–139; Baumgarten P. M. Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einföhrungsbulle. Münster, 1911; Höpfl H. Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Freiburg i. Br., 1913; Vosté J. M. De Latina Bibliorum Versione quae dicitur Vulgata. R., 1927; Jadin L. Carafa // DHGE. 1949. T. 11. Col. 986; Papa G. Il cardinal Antonio Carafa prefetto della S. Congregazione del Concilio // La Sacra Congregazione del Concilio: Quarto centenario della fondazione (1564–1964): Studi e ricerche. Vat., 1964. P. 309–338; Cruciani-Troncarelli M. G. Carafa Antonio // Dizionario biografico degli italiani. R., 1976. Vol. 19. P. 482–485; Lemaître N. Saint Pie V. P., 1994. P. 108–113, 190.

А. Г. Крысов

**КАРА́ФФА** Джованни Пьетро — см. Павел IV, папа Римский.

**КАРАХИСА́РСКОЕ ЕВА́НГЕЛИЕ** (РНБ. Греч. № 105), рукописное Четвероевангелие, получившее название по месту пребывания в Карахисаре (ныне г. Шебинкарахисар, Турция) близ Трапезунда (ныне Трабзон). Весной 1282 г. дочь имп. Михаила Палеолога Евдокия вышла замуж за имп. Иоанна II Трапезундского и привезла К. Е. в Трапезунд. После взятия города турками-османами в 1461 г. христиане спрятали К. Е. в крепости Карахисар. В XVII в.

К. Е. стало предметом почитания паломников. В 50-х гг. XIX в. рукопись приобрел посланник России в К-поле В. П. Титов, в 1854 г. он передал ее в Имп. Публичную б-ку (ныне РНБ).

Вероятно, К. Е. было создано в 3-й четв. XII в. Его украшают 7 таб-



Заставка

с изображением Иисуса Христа перед Евангелием от Матфея.

Миниатюра

из Карахисарского Евангелия.

2-я пол. XII в.

(РНБ. Греч. № 105. Л. 11)

лиц канонов, 60 миниатюр, 4 заставки с погрудными образами Иисуса Христа и 4 орнаментальных инициала. Миниатюры рукописи (во мн. случаях от них остались лишь золотые фоны и первоначальный, часто весьма лаконичный рисунок) отличаются невысоким качеством исполнения: иногда нарушены пропорции фигур и лиц, движения и позы персонажей неестественны, фоны написаны просто и порой грубовато. За исключением полностраничных образов евангелистов, миниатюры занимают часть листа и соседствуют с текстом, к-рый иллюстрируют. По мнению И. П. Мокрецово (Мокрецова. 1997), над украшением К. Е. трудилось не менее 12 художников, участвовавших в работе над миниатюрами на разных этапах их создания (нанесение рисунка, первоначальная раскраска, письмо ликов). В обширном евангельском цикле с многочисленными сценами чудес Спасителя использованы краткие иконографические решения с небольшим числом фигур и деталей; иконография миниатюр неоригинальна; очевидно, их композиционные схемы были скопированы с об-







разцов, к-рые имели широкое хождение в тот период (2-я пол. XII — нач. XIII в.). В живописи мало оттенков, колорит негармоничный. Тем не менее в отдельных миниатюрах — «Преображении» (Л. 87), образах евангелистов (Л. 10 об., 69 об., 108 об., 172 об.) — художникам удалось достичь большой художественной выразительности.

К. Е. входит в состав большой группы греч. рукописей, созданных в период примерно с 1150 по 1230 г. В русскоязычной научной литературе она получила название «Чикаго-Карахисарская группа» по 2 манускриптам, ее типичным представителям, — К. Е. и Новому Завету Рокфеллера-Мак-Кормика из университетской 6-ки в Чикаго (Ms. 965 (Gregory 2400)), а в англоязычной литературе — «Семья 2400» и «рукописи декоративного стиля». Это самая большая выявленная исследователями группа связанных друг с другом иллюстрированных манускриптов (ок. 100), в которую еще входят приблизительно 50 рукописей без миниатюр, написанных похожими почерками. Рукописи близки друг к другу по составу текстов, кодикологическим и художественным особенностям. Вероятно, наиболее ранними рукописями этой группы являются 2 Четвероевангелия, содержащие колофон (запись) писца Мануила Агиостефанита (Vat. Barber. 449, 1153 г. и New York. Kraus Collection, 1156 г.), а одна из самых поздних — Четверо-



«Не рыдай Мене, Мати».  
Миниатюра  
из Карахисарского Евангелия.  
2-я пол. XII в.  
(РНБ. Греч. № 105. Л. 65 об.)

кий аппарат (номера канонів, разделов) использовался нерегулярно. Среди остальных рукописей группы — 10 иллюстрированных Псалтирей, 5 списков НЗ и 10 НЗ с Псалтирью, Книга Иова с комментариями Олимпиодора, сохранившаяся в 4 иллюминированных рукописях, 4-томный полный список ВЗ — редкий для Византии случай копирования всех, а не отдельных его книг.

Рукописи написаны на прочном, довольно тяжелом пергамене черными и красными чернилами. Обычно писцы использовали кватернионы (тетради из 8 листов), где в верхнем внешнем углу 1-го листа маленькой буквой отмечали номер тетради, но чтобы начать новый текст в новой тетради или по-

Евангелист Матфей.  
Таблица канонів.  
Карахисарское Евангелие.  
2-я пол. XII в. (РНБ. Греч.  
№ 105. Л. 5 об. — 6)

местить перед текстом полностраничную миниатюру, к ним нередко добавляли дополнительные листы. Почерк — минус-



евангелие (Berolin. SB. Quarto 66) с записью 1219 г.

В группе преобладают рукописи Четвероевангелия (60, в т. ч. 8 с очень подробными циклами миниатюр на евангельские сюжеты); мало литургических книг (4 списка Евангельских чтений, 5 Миней и 1 Октоих), специальный литургичес-

кул с низкой буквой эpsilon, крупной буквой kappa и частыми вкраплениями унциала. Характерной чертой рукописей Чикаго-Карахисарской группы являются значительные осыпи красок вслед плохого сцепления пигментов с пергаменом.

Наиболее часто встречаются такие орнаментальные мотивы, как решет-

ка, пальметты, виноградная лоза, которые заполняют иногда поражающие своей кривизной и асимметрией (в основном в ранних рукописях группы) таблицы канонів и «ковровые» заставки; над таблицами и заставками — звери и птицы разного рода, написанные гораздо более лапидарно, чем в рукописях кон. XI — нач. XII в. Под заставками нередко можно видеть историзованные инициалы и буквы, украшенные фигурками животных. Заставки и инициалы могут быть исполнены в иной цветовой гамме, нежели миниатюры, возможно др. мастерами.

В миниатюрах рукописей Чикаго-Карахисарской группы встречаются одни и те же типы образов евангелистов: пишущих; окунающих перо в чернила; пребывающих в раздумьях; при этом рука опирается о попуитр или поддерживает подбородок; ап. Иоанн, диктующий Прохору; и 2 более редких типа — фронтальный и сгорбившийся, склонившийся над книгой (так чаще всего изображали ап. Иоанна). Часто появляются миниатюры-фронтисписы, особенно с Моисеем, получающим скрижали Закона, а также евангельские сцены в рамах, вставленные в текст; акцент может делаться на сцены двенадцатых праздников, сцены чудес или страстного цикла. Псалтири нередко украшены неск. миниатюрами-фронтисписами, подобно Псалтирям т. н. аристократической редакции. Здесь 1-й псалом предваряет единственный образ музицирующего царя Давида, песни начинаются с композиции «Моисей, ведущий израильтян к Черному морю», перед песнью Мириам — изображение ее в танце. Этот цикл иллюстраций более упорядоченный, чем иллюстративный цикл Четвероевангелия, поскольку одни и те же персонажи или простые сцены, в к-рых им отведено главное место, находятся на одних и тех же местах — перед соответствующими псалмами или песнями Псалтири.

В композициях укрупняются фигуры главных персонажей, а изображения второстепенных исчезают, отчего миниатюры становятся похожими на иконы. В комниновский период отмечается особый интерес к христологическим циклам и образам Христа, что нашло отражение и в монументальном искусстве, и в книжной миниатюре. Так, во 2-й пол. XII в. появляется сцена «Не рыдай Мене, Мати» («Оплакивание Христа»),





напр. на миниатюре К. Е. (Л. 167 об.), которая, однако, станет более популярной уже в палеологовском искусстве.

С т. зр. стиля Чикаго-Карахисарскую группу рукописей отличает декоративный подход к построению композиций, особенно образов евангелистов. Фигуры уплощены и очерчены простым, ясным контуром; архитектура и мебель также трактованы плоско, отчего создается впечатление наличия только одного пространственного плана, без развития композиции вглубь. Главную роль в миниатюрах, т. о., играют рисунок и ровные цветовые пятна архитектурных кулис и отчасти одежд, золотых фонов. Колористическая гамма часто построена на диссонансе, с применением пастельных тонов, а также ярко-розового, красного, зеленого или голубого цветов.

Несмотря на использование сходных приемов письма, по к-рым манускрипты этой группы легко узнаваемы, в ряде случаев можно выявить работу отдельных писцов. Иногда поддаются также идентификации произведения того или иного миниатюриста. При этом рукописи, написанные одним и тем же писцом, украшали разные художники, а один и тот же миниатюрист работал с разными писцами. Т. о., дошедшие до нас рукописи Чикаго-Карахисарской группы вряд ли были продукцией одного скриптория и связанной с ним художественной мастерской. Круг их создателей, очевидно, был шире, и сотрудничество писцов и миниатюристов осуществлялось под влиянием условий каждого конкретного заказа.

Вопрос о месте создания Чикаго-Карахисарской группы рукописей до сих пор остается открытым. Одни указывают на связь ряда рукописей группы, в т. ч. самого К. Е., по-видимому входившего в состав приданого Евдокии Палеолог, с К-полем; напр., рукопись НЗ с Псалтирью (Palermo. Bibl. Naz. Deposito Museo. 4), возможно, была подарена имп. Михаилом VIII Палеологом кор. Констансе, супруге Педро (Пере) III Арагонского, Четвероевангелие (РГБ. Ф. 304. III. № 28 (стар. греч. 11)) в сер. XVII в. находилось у К-польского патриарха Афанасия III Пателлария и т. д. (Фонкич. 1983. С. 302). Кроме того, рукописи Чикаго-Карахисарской группы связаны с предшествующей к-польской традицией

книжной миниатюры. Так, уже в рукописях, создание к-рых приписывают т. н. коккиновафскому мастеру и его мастерской (2-я четв. XII в.), есть отчетливое деление повествования на эпизоды, представленные в отдельных сценах с обрамлениями, чем подчеркивается их законченность и самодостаточность. Такие черты, как плоскостность изображений, отсутствие интереса к объемно-пространственным построениям, яркость красок и нарушение колористической гармонии, повышенная экспрессия образов, а также «ковровые» орнаментальные заставки появляются уже в рукописях 2-й четв. XII в. Тем не менее их сходство с манускриптами Чикаго-Карахисарской группы — общего порядка, позволяющее говорить лишь о столичном влиянии в целом.

Э. Уэйл-Карр считает, что рукописи скорее всего были созданы в Восточно-Средиземноморском регионе, на Кипре и в Палестине. Среди аргументов в пользу выдвинутой ею гипотезы: во всех дошедших до нас колофонах и надписях в рукописях Чикаго-Карахисарской группы со-



держатся свидетельства связи манускриптов с Востоком (напр., заказчиком Четвероевангелия из коллекции Краус был Иоанн IV Критянин, архиепископ Кипра, а фамилия писца Агиостефанит, вероятно, была распространена в то время на Кипре; Псалтирь из музея Бенаки в Афинах (Athen. Ven. 34.3), возможно, написана неким Варнавой, монахом и Великим икономом кипрских владений в храме Гроба Господня, или для него); сходство рукописей Чикаго-Карахисарской группы 2-й пол. XII в. с палестинскими манускриптами того времени; распространение именно в этом регионе минускула с низкой буквой эpsilon; стилистическая бли-

зость неск. более поздних (кон. XII — нач. XIII в.) рукописей к фрескам Кипра; влияние искусства Армении на миниатюры поздних рукописей группы; использование старых и отчасти уже забытых иконографических мотивов наряду с новыми (напр., изображение св. Иоанна Крестителя, коленапреклоненного перед Христом, в момент их 1-й встречи, к-рое можно видеть в каппадокийских росписях X в.) и т. д. Влияние декоративного стиля ощущалось на о-ве Родос и отчасти на п-ове Пелопоннес. Комниновский период, особенно XII в., — время расцвета визант. провинций, нашедшего отражение в росте числа и художественного уровня заказов как на росписи церквей и капелл, так и на иллюстрированных рукописях.

В рамках Чикаго-Карахисарской группы можно выделить неск. подгрупп кодикологически и художественно наиболее близких друг к другу рукописей. Одна из ранних подгрупп — Чикагская, в к-рую входят К. Е. и еще ок. 30 рукописей. Между подгруппами существует система сложных взаимосвязей (сходство используемых материалов, вербальных формул, иконографических и декоративных мотивов), свидетельствующая о том, что писцы и миниатюристы более позд-

*Ап. Иаков.  
Миниатюра перед Посланием  
ап. Иакова в рукописи  
«Деяния и послания апостолов»  
(Cambridge. Add. 6678.  
44v — 45, 1-я пол. XIII в.)*

них рукописей группы были знакомы с работой своих предшественников, причем они имели до-

ступ к рукописям не одной, а неск. более ранних подгрупп.

Ранние манускрипты небольших размеров, лишённые литургического аппарата, среди к-рых преобладают Четвероевангелия, создавались, очевидно в основном для частных нужд богатых провинциальных заказчиков. Ближе к кон. XII в. качество исполнения миниатюр в рукописях Чикаго-Карахисарской группы становится настолько высоким (напр., в Четвероевангелии Malibou. Ludwig II 5), что они почти не уступают столетним, о к-рых накануне 1204 г. известно крайне мало. Более роскошное оформление рукописей может отражать рост заказов для обществен-







ных, церковных нужд или появление более состоятельных и утонченных заказчиков.

Некоторые особенности, характерные для рукописей Чикаго-Карахиссарской группы, получают развитие в манускриптах палеологовской эпохи, напр., большие циклы евангельских сцен с обрамлениями, как в Четвероевангелиях Paris. gr. 54; Ath. Iver. 5 и др., монументальность образов, изящный минускул, «ковровые» заставки.

Лит.: *Cotwell E., Willoughby H. R.* The Four Gospels of Karahissar. Chicago, 1936. 2 vol.; *Anderson J. C.* The Seraglio Octateuch and the Kokkinobaphos Master // DOP. 1982. Vol. 36. P. 83–114; *Weyl Carr A.-M.* A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth Century // Ibid. Vol. 36. P. 39–81; *eadem.* Byzantine Illumination 1150–1250: The Study of a Provincial Tradition. Chicago, 1987; *eadem.* Thoughts on the Production of Provincial Illuminated Books in the Twelfth and Thirteenth Centuries // Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio: Atti del seminario di Erice (18–25 settembre 1988). Spoleto, 1991. Vol. 2. P. 661–688; *Мокрецова И. П.* О некоторых особенностях миниатюр Никомедийского евангелия // ДРИ. 1983. [Вып.:] Рукописная книга. С. 303–330; *она же.* Художники Карахиссарского Евангелия // Там же. 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 428–447; *Фонкич Б. Л.* К вопросу о кодикологическом изучении рукописей Чикаго-Карахиссарской группы // Там же. 1983. [Вып.:] Рукописная книга. С. 300–302; *Gamillscheg E.* Fragen zur Lokalisierung der Handschriften der Gruppe 2400 // JOB. 1987. Bd. 37. P. 313–321; *idem.* Manuscripta Graeca: Studien zur Geschichte des griechischen Buches in Mittelalter und Renaissance. Purkersdorf, 2010; *Саминский А. Л.* Пути к-польской живописи времени лат. оккупации по миниатюрам Евангелия (Gr. qu. 66) Гос. библиотеки в Берлине: Фонд Прусского культурного наследия // ДРИ. 1997. [Вып.:] Русь, Византия, Балканы. XIII в. С. 114–137; *Материалы и техника визант. рукописной книги / Мокрецова И. П. и др., отв. ред.: Б. Л. Фонкич. М., 2003.*

**И. А. Орецкая**

**КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИЯ** (Карачаево-Черкесская Республика), субъект РФ в составе Северо-Кавказского федерального окр. Территория — 14 277 кв. км. Центр — Черкесск. **География.** К.-Ч. расположена в сев.-зап. части предгорий Кавказа. На западе республика граничит с Краснодарским краем, на севере и северо-востоке — со Ставропольским краем, на востоке — с Кабардино-Балкарией, на юге, вдоль Главного Кавказского хребта, — с Грузией и Абхазией. На границе К.-Ч. с Кабардино-Балкарией находится самая высокая вершина Кавказа Эльбрус (5642 м). Главные реки — Кубань и ее притоки (Теберда, Б. Зеленчук и М. Зеленчук, Уруп, Б. Лаба).



**Население** — 477,8 тыс. чел. (2010). Национальный состав: карачаевцы — 41%, русские — 31,6, черкесы — 11,9, абазинцы — 7,8, ногайцы — 3,3, представители др. национальностей — 4,4%.

**Административное устройство.** К.-Ч. включает 10 р-нов: Абазинский, Адыге-Хабльский, Зеленчукский, Карачаевский, Малокарачаевский, Ногайский, Прикубанский, Урупский, Усть-Джегутинский, Хабезский — и 2 города республиканского подчинения — Карачаевск и Черкесск.

**История.** Археологические памятники (мустьерские орудия, найденные вблизи станиц Кардоникская, Зеленчукская, на стоянке Явора и на р. Джегонас) свидетельствуют о появлении человека на территории К.-Ч. в эпоху среднего палеолита, 100–40 тыс. лет назад. Вблизи с. Маруха была найдена раннемезолитическая стоянка, где обнаружены кремниевые резцы, скребки, пластины, а также ножи, кинжалы и боевые копья. У аула Кубина и в долинах рек Б. Зеленчук, Джегута, Овечка обнаружены ножевидные пластины, скребки и вкладыши, возраст к-рых определяется в 8–6 тыс. лет. Неолитические стоянки открыты в долине р. Кубани, вблизи г. Усть-Джегута, и на р. Овечке, недалеко от Черкесска. Здесь найдены каменные орудия, созданные 6–5 тыс. лет назад. На сев. окраине Усть-Джегуты обнаружены курганы майкопской культуры (сер. III тыс. до Р. Х.). В этом же районе, а также у с. Дружба, аулов Бесленей и Адыге-Хабль раскопаны курганы северокавказской культуры (III–II тыс. до Р. Х.).

Со 2-й пол. II тыс. до Р. Х. отмечается проникновение в регион степ-

ных народов — здесь найдены как бронзовые предметы, характерные для киммерийской культуры, так и захоронения, свойственные степным племенам. В К.-Ч. открыты памятники кобанской культуры (XII–VII вв.). Территория республики входила в ареал распространения прикубанской культуры — родственной и одновременной кобанской культуре. Здесь находился наиболее мощный очаг металло-

добычи прикубанской культуры — верхнекубанский. Есть следы добычи медных руд, выплавки металла и значительное количество бронзовых изделий. Следы производства железа на территории республики обнаружены на Хумаринском городище, на участке VIII–VII вв. до Р. Х.

В сер. I тыс. до Р. Х. отмечается проникновение в регион скифских племен, оставивших характерные курганные захоронения. В находках периода позднекобанской культуры (VII–IV вв. до Р. Х.) есть влияние скифской культуры. В сарматское время (III в. до Р. Х. — IV в. по Р. Х.) в предгорных районах К.-Ч. появились поселения аланов и меотов. После гуннского нашествия, с кон. IV в., аланы заняли также горные ущелья. Со 2-й пол. I тыс. по Р. Х. в верховья Кубани и Зеленчуков проникают тюркские племена: болгары (с V в.), хазары (с VII в.), в X в. здесь появились печенеги и торки (гузы), в XI в. — кипчаки.

В VII–IX вв. территория К.-Ч. входила в состав Хазарского каганата, с кон. IX до кон. XIV в. — в состав Аланского гос-ва. Здесь располагались резиденция аланских царей и центр *Аланской епархии*, были сосредоточены крупные города, проходили караванные пути. В X–XII вв. Аланское гос-во достигло расцвета. Араб. географ X в. аль-Масуди писал, что аланский царь имел большее влияние, чем др. кавказские правители. Усилению Алании способствовал проходивший через нее Великий шелковый путь. С сер. VII в. из-за арабо-визант. войн торговцы стали использовать маршрут в обход неспокойного Ирана: из Ср. Азии через плато Устюрт и Сев. Прикаспий





караваны направлялись в степи Предкавказья и через них по долинам рек Алании (Б. Лаба, Б. Зеленчук, Теберда) к перевалам Санчаро, Клухорский в Абхазию, через порты к-рой попадали в черноморские владения Византии. Алания вела активную внешнюю политику, у нее были политические, военные и династические связи с Византией, Грузией, Абхазией. Тесные отношения установились между Аланией и Русью. Между аланскими и рус. правителями заключались династические браки: рус. князь св. *Андрей Юрьевич Боголюбский*, сын Владимира Мономаха Ярополк, св. *Всеволод (Димитрий) Юрьевич* Большое Гнездо были женаты на «ясках» (в рус. летописях аланы называются «асами» («ясами»)). На территории К.-Ч. (в Н. Архызе, на городище Адиух на окраине Карачаевска) найдено неск. древнерус. крестов-энколпионов, в Аланию эти кресты попали предположительно в XI–XII вв., в период наиболее активного развития русско-аланских отношений.

На территории К.-Ч. известны ок. 40 средневеков. больших укрепленных поселений, не считая мелких открытых селищ. Городища Адиух, Кубина, Гиляч, Хумара, Рим-Гора, Н. Архыз и др. свидетельствуют об активной политической, экономической и религ. жизни региона. Одним из наиболее крупных средневеков. городов на территории К.-Ч. был город X–XII вв. на берегу Б. Зеленчука, вблизи совр. пос. Н. Архыз, — там находился культурно-политический и религ. центр Алании после принятия христианства.

В результате монг. походов в 20–30-х гг. XIII в. Аланское гос-во потеряло суверенитет и вошло в состав Золотой Орды. Нашествие Тамерлана в кон. XIV в. привело к окончательному разрушению аланской государственности и культуры. Произошли большие изменения в составе населения. В XIV–XV вв. аланы и кипчаки были вытеснены монголами в высокогорные ущелья и окончательно ушли с исторической арены. В источниках как население верховьев Кубани упоминаются карачаевцы (карачиоли, кара-черкесы). Опустевшие после нашествия предгорные районы в XIV–XV вв. были заселены адыгами и абазинами. В 30–40-х гг. XVII в. на В. Кубань переселились ногайцы.

В XVI в. Сев. Кавказ стал объектом притязаний со стороны Осман-

ской империи и сефевидского Ирана. Крымские ханы, вассалы и союзники Турции, систематически совершали опустошительные рейды на Сев.-Зап. Кавказ с целью создания здесь плацдарма для дальнейшей экспансии. Необходимость защиты своих земель заставляла местных владетелей искать союза с Россией. К сер. XVI в. границы Российского государства подошли к Сев. Кавказу, и рус. правительство, заинтересованное в их укреплении, стремилось к установлению связей с кавказскими народами. В 1552, 1555 и 1557 гг. в Москву были отправлены черкесские посольства, в результате был заключен политический союз. Россия принимала меры по установлению контроля над кавказскими военно-транспортными дорогами. С кон. XVI в. активность России на Сев. Кавказе снизилась, регион надолго попал под политическое влияние Османской империи и Крымского ханства. Тем не менее русско-кавказские отношения не прекращались, Россия считала черкесов и абазин своими подданными.

В кон. XVIII в. Россия активизировала кавказское направление внешней политики. В 1783 г. к России были присоединены Крымское ханство и правобережная Кубань. Во время русско-турецкой войны 1787–1791 гг. на территории К.-Ч. произошло сражение, существенно повлиявшее на ход кампании. 30 сент. 1790 г. в верховьях Кубани, возле речки Тохтамыш (ныне Абазинка), 25-тысячная армия под командованием Баталпаши была разбита 4-тысячным отрядом ген. И. И. Германа, тур. военачальник был взят в плен. Блестящая победа побудила горцев искать союза с Россией. В 1803 (или в 1804) г. был заложен Баталпашинский редут. От него через крепости Прочный Окоп и Кавказская до Усть-Лабинской крепости шел правый фланг Кавказской линии. От Баталпашинского укрепления на пути к верховьям Кубани был создан ряд новых укреплений: Усть-Джегутинское, Николаевское, Хумаринское и Каменомостское. В 1825 г. на месте редута была основана ст-ца Баталпашинская (ныне Черкесск).

20 окт. 1828 г. на горе Хасаука, возле впадения р. Худес в Кубань, состоялось сражение отряда под командованием ген. Г. А. Эммануэля с карачаевским ополчением, карачаевцы потерпели поражение. 21 окт. рус.

войска подошли к аулу Карт-Джурт, где их встретила депутация карачаевских старейшин, к-рая согласилась на окончательное подданство Карачая России. 23 окт. было подписано соглашение, по к-рому карачаевцы обязывались не принимать враждебных России лиц, задерживать неприятельские войска или сообщать рус. командованию об их перемещении. В подтверждение верности были выданы аманаты из 4 знатных карачаевских семей.

В 1829 г. по р. Б. Зеленчук рус. командованием была заложена Зеленчукская оборонительная линия, ее строительство продолжалось до сер. XIX в. После окончания русско-тур. войны 1828–1829 гг. активность России на территории К.-Ч. возросла. В кон. 30-х гг. XIX в. началось перенесение оборонительных укреплений со Ср. Кубани на запад (на Лабу, Чамлык и Уруп). Одновременно шла казачья колонизация территории К.-Ч., в 1858–1861 гг. здесь появились казачьи станицы, вошедшие в учрежденную в 1860 г. Кубанскую обл. После окончания Кавказской войны (1864) власти предложили черкесам Причерноморья либо принять российское подданство, либо переселиться в Османскую империю; в 1864–1865 гг. ок. 200 тыс. чел. эмигрировали, меньшая часть горцев была переселена на Кубань. Отмена крепостного права и окончание Кавказской войны открыли возможность для заселения Сев.-Зап. Кавказа крестьянами из внутренних российских губерний. Особенно активным заселение Кубанской обл. стало после 1868 г., когда лицам невоинского сословия было разрешено селиться и приобретать недвижимость на казачьих землях, не испрашивая согласия войскового начальства и станичных обществ.

В 1869 г. Кубанская обл. была разделена на 5 уездов с гражданским управлением. Казачьи станицы на территории совр. К.-Ч. вошли в Баталпашинский у. Административно-территориальное устройство горских районов было проведено после окончания Кавказской войны. Горские территории К.-Ч. стали частью Верхнекубанского окр. Кубанской обл. В 1865–1866 гг. были приняты 2 «Положения об управлении горцами Кубанской области», согласно к-рым населенная горцами территория К.-Ч. была разделена на 2 военно-народных округа в составе







Кубанской обл.: Эльбрусский, в который вошли все карачаевские аулы и абазинские поселения по р. Куме и ее притокам, и Зеленчукский, где жили черкесы, абазины и ногайцы по Б. и М. Зеленчукам. Округа существовали до 1871 г., когда населенная горцами территория вошла в Баталпашинский у. В 1888 г. уезды Кубанской обл. были реорганизованы в отделы, в к-рых было введено военно-казачье адм. устройство. Во главе отделов стояли атаманы, подчинявшиеся наказному атаману Кубанского казачьего войска. В 1868 г. у горцев Кубанской обл. было отменено крепостное право, в 1866 г. проведены судебная и налоговая реформы, в 1869–1870 гг. — адм. реформа. В пореформенный период в регионе открылись шахты и рудники, небольшие предприятия пищевой промышленности.

В февр. 1918 г. в Кубанской обл. установилась советская власть, был создан исполком советов Баталпашинского отдела. С мая 1918 г. Баталпашинский отдел входил в Кубано-Черноморскую советскую республику. Осенью 1918 г. отдел был занят частями Добровольческой армии А. И. Деникина, находился под контролем Вооруженных сил Юга России до марта 1920 г. В марте—апр. Красная Армия восстановила в отделе советскую власть.

11 нояб. 1920 г. был созван 1-й чрезвычайный съезд трудящихся Карачая, принявший решение о создании Карачаевского национального окр. 17 нояб. на съезде народов Терека и Сев. Кавказа во Владикавказе было провозглашено образование Горской АССР. 20 янв. 1921 г. ВЦИК и Совнарком утвердили создание республики, в к-рую вошел в т. ч. Карачаевский национальный окр. 7 нояб. 1921 г. в ст-це Баталпашинской на съезде представителей народов Карачая и Черкесии было решено создать Карачаево-Черкесскую автономную обл. Это решение было поддержано советским правительством, и 12 янв. 1922 г. ВЦИК опубликовал соответствующий декрет. В новую область вошли отделенный от Горской республики Карачаевский национальный окр., отделенная от Кубано-Черноморской республики южная часть Баталпашинского отдела, где жили черкесы, абазины и ногайцы, а также 6 казачьих станиц. В 1924 г. прошло районирование юго-востока России,

подразумевавшее ликвидацию уездов, организацию районов и округов. Декретом от 13 февр. был определен состав Юго-Восточной обл. с центром в Ростове-на-Дону. На основании постановления Президиума ВЦИК от 16 окт. 1924 г. Юго-Восточная обл. была переименована в Северо-Кавказский край. В состав области, а затем края вошла в т. ч. Карачаево-Черкесская автономная обл. В 1925 г., в ходе национально-территориального размежевания, из Баталпашинского окр. был выделен Ногайско-Абазинский окр.

Постановлением ВЦИК от 26 апр. 1926 г. Карачаево-Черкесская автономная обл. была разделена на 3 адм. единицы: Карачаевскую автономную обл., Черкесский национальный окр. и Баталпашинский р-н (в составе бывш. Баталпашинского и Зеленчукского округов) с присоединением последнего к Армавирскому окр. Постановлением ВЦИК от 12 нояб. 1926 г. Карачаево-Черкесская автономная обл. была окончательно разделена на Карачаевскую автономную обл. и Черкесский национальный окр.; адм. центром Карачаевской обл. стал построенный в короткий срок г. Микоян-Шахар (ныне Карачаевск), куда в нояб. 1927 г. были переведены органы управления Карачаевской автономной обл. 30 апр. 1928 г. постановлением ВЦИК Черкесский национальный окр. был преобразован в Черкесскую автономную обл. со столицей в г. Баталпашинске. Постановлением ВЦИК от 30 сент. 1931 г. Баталпашинский р-н был упразднен, часть его территории передана Карачаевской автономной обл.

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 12 окт. 1943 г. Карачаевская автономная обл. была ликвидирована, 2 нояб. карачаевцы депортированы в Ср. Азию и Казахстан. Территория области была разделена между Краснодарским и Ставропольским краями, Черкесской автономной обл., Грузинской ССР. 9 янв. 1957 г. указом Президиума Верховного Совета СССР карачаевцы были реабилитированы, им разрешили вернуться на родину, Карачаево-Черкесская автономная обл. восстановлена в границах 1922 г. в составе Ставропольского края.

3 июля 1991 г. съезд народных депутатов РСФСР принял закон «О преобразовании Карачаево-Черкесской автономной области в Карачаево-Черкесскую Советскую Со-

циалистическую Республику в составе РСФСР». 25 дек. 1992 г. название Карачаево-Черкесская ССР заменено названием Карачаево-Черкесская Республика. В 1989–1991 гг. созданные национальными движениями съезды отдельных народов К.-Ч. обращались к руководству РСФСР с просьбой о восстановлении или создании национальных автономий. 28 марта 1992 г. в республике прошел референдум, на котором большинство населения высказалось против разделения; К.-Ч. осталась единой.

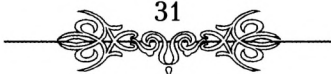
**Религия.** К 1 окт. 2012 г. в К.-Ч. зафиксирована деятельность 15 конфессий, религ. течений и толков. Зарегистрировано 154 религ. орг-ции:



Кафедральный собор  
во имя свт. Николая Чудотворца  
в Черкесске. 1896 г.,  
восстановлен в 2006 г.  
Фотография. 2012 г.

26 правосл. приходов (принадлежат Пятигорской и Черкесской епархии РПЦ), 1 орг-ция лютеран (см. *Лютеранство*), 6 орг-ций евангельских христиан-баптистов (см. *Баттисты*), 3 орг-ции христиан веры евангельской (*пятидесятников*), 2 общины *Иеговы свидетелей*, 1 орг-ция *адвентистов* седьмого дня, 112 мусульманских общин, 1 община иудаистов, 2 орг-ции международного об-ва «Сознание Кришны», 3 сообщества новых религ. движений. Без регистрации действует свыше 50 религ. групп последователей различных течений протестантизма, Истинно православной Церкви (см. *Истинно православные христиане*), Армянской Апостольской Церкви, новых религ. движений.

*Е. В. Кратов, Н. В. Кратова*





**Христианство в IX–XVIII вв.** Церковное предание связывает проникновение христианства на территорию К.-Ч. и начало его распространения среди предков проживающих здесь народов с именем св. ап. Андрея Первозванного, посетившего эти земли в сер. I в. (Греческие предания о св. ап. Андрее / Ред.: А. Ю. Виноградов. СПб., 2005. Т. 1: Жития. С. 313). Согласно визант. Житию апостола, составленному *Епифанием Монахом* (1-я пол. IX в.), ап. Андрей и его ученик Симон проповедовали и совершали чудеса в Алании, городах Фуста и Химар. Епифаний Монах также сообщает о почитаемой в Химаре могиле некоего св. Максима. Вероятно, речь идет о св. *Максиме Исповеднике*, к-рый умер в ссылке в Лазике в 662 г. и место погребения к-рого из др. источников неизвестно (*Белецкий, Виноградов*, 2011. С. 16). В IV в. христианство значительно усилило свои позиции в черноморских греч. колониях и вслед за этим начало распространяться на Сев. Кавказе, в т. ч. среди жителей Зап. Алании — на территории К.-Ч. В этой части Аланского гос-ва, граничившей с Абхазией и имевшей выход к черноморским портам через перевалы Клухорский и Санчар, христианство распространялось наиболее успешно. Арм. хроника Агафангела (V в.) сохранила свидетельство о крещении некоего князя алан св. *Григорием Провозвестелем* в нач. IV в. Из арм. агиографических рассказов «Мученичество Воскеянов» и «Мученичество Сукиасянов» (V в.) известно о гибели ряда алан, принявших христианство, от рук их соотечественников. Подтверждением существования христ. общин в регионе до массового крещения алан в нач. X в. служит крест с греч. надписью VIII в., обнаруженный на Рим-Горе вблизи совр. с. Учкекен Малокарачаевского р-на, а также христ. кресты, высеченные на стенах 5 катакомб VIII–IX вв. в могильнике у с. Песчанка близ Нальчика в Кабардино-Балкарии. Ок. 912 г. правящая княжеская династия Зап. Алании приняла крещение. Сведения об этом событии сохранились в письмах К-польского патриарха *Николая I Мистика*. Проповедь среди алан возглавил Евфимий, монах (или игумен) одного из мон-рей Вифинского *Олимпа*, о чем также упоминает патриарх Николай Мистик. Тогда же по инициативе

патриарха Николая была основана Аланская епархия, получившая статус архиепископии в составе К-польского Патриархата. В 914 г. архиепископом Алании стал Петр, прибывший из К-поля и совместно с Евфимием занимавшийся проповедью христианства неск. лет. В первые десятилетия после крещения христ. община Алании, по-видимому, оставалась немногочисленной, крещение имело в основном политические последствия — союз алан с Византией. Ок. 932 г., согласно сообщению араб. географа аль-Масуди (сер. X в.), алан. царь неудачно воевал с Хазарией и под ее давлением выдворил из страны христ. священнослужителей. По-видимому, ранее этого события, в первые десятилетия существования Аланской епархии, здесь строились христ. храмы. Возможно, в 1-й трети X в. был сооружен храм, руины к-рого выявлены в с. Курджинове Урупского р-на. Вскоре после постройки храм был разрушен, вероятно в связи с событиями ок. 932 г. Высказывалось предположение, что каменная полукруглая ориентированная на восток выкладка под мавзолеем в составе Сентинского храмового комплекса 965 г. близ аула Сенты (ныне с. Н. Теберда Карачаевского р-на) представляет собой основание апсиды более раннего храма, который мог быть разрушен ок. 932 г. Косвенным доказательством этому служит указание надписи в Сентинском храме о «возобновлении» церкви.

Христианство восстановило свои позиции в Зап. Алании, видимо, уже в 50-х гг. X в. Визант. имп. *Константин VII Багрянородный* (944–959) в трактатах «Об управлении империей» и «О церемониях византийского двора» упоминает правителя Алании с новым и высочайшим титулом эксусиократора и предписывает обращаться к нему как к «духовному сыну» визант. императора. Возобновление проповеди христианства и новое византийско-аланское сближение были, вероятно, не только следствием желания алан освободиться от хазарского контроля, но и результатом ослабления Хазарии, к-рая немного позднее, в 965 г., потерпела первое серьезное поражение от рус. кн. *Святослава Игоревича*. Чтобы упрочить союз с аланами, Византия в сер. X в. подняла статус правителя Алании, сделав его из архонта эксусиократором и одновре-

менно повысила значение местной Церкви. Аланская архиепископия получила статус митрополии, заняв в списках кафедр К-польского Патриархата 61-е место (сразу после Киевской митрополии). Политическая подоплека этого церковного решения косвенно подтверждается тем, что Аланская митрополия в X–XII вв. не имела подчиненных епископских кафедр, это специально отмечено в 13-й нотиции К-польского Патриархата (XII в.; *Darrouzès. Notitiae*. P. 367).

Возможно, 1-м Аланским митрополитом с нач. 50-х гг. X в. был Игнатий (печать Аланского митр. Игнатия, к-рую ранее относили к рубежу X и XI вв., В. Зайбт предложил датировать сер. X в. или раньше — *Белецкий, Виноградов*, 2011. С. 43). Преемником Игнатия, по-видимому, был митр. Феодор, упомянутый в греч. надписи из Сентинского храма 965 г.: «Освящен, обновлен храм Пресвятой Богородицы в царствование Никифора, императора и кесаря (?), и Давида, эксусиократора Алании, и Марии эксусиократориссы 2 апреля, в день святой Антипасхи (?), рукою Феодора, освященного митрополита Алании, в 6473 году от сотворения мира. Написано рукою... апокрисиария Патрика» (Там же. С. 44, 241–245). В Сентинском храме обнаружено богатое захоронение с визант. вещами, рядом с храмом находится уникальный для Кавказа мавзолей X в. Здесь, по всей видимости, сформировался родовой некрополь аланской знати, возможно семьи эксусиократоров, и освящение храма имело особое значение. В этом контексте прибытие имп. апокрисиария, выполнившего надпись, выглядит неслучайным. Известны имена 3 Аланских митрополитов 2-й пол. X в.: Игнатий (сер. X в.), Феодор (упом. в 965) и Николай (упом. в 997/8), а также эксусиократоров супругов Давида и Марии, к-рым оказывал содействие в постройке Сентинского храма визант. имп. *Никифор II Фока*.

Во 2-й пол. X в. на территории К.-Ч. шло активное церковное строительство: помимо Сентинского комплекса был воздвигнут Средний Зеленчукский храм (близ совр. с. Н. Архыз Зеленчукского р-на) — вероятно кафедральный собор епархии. К кон. X — нач. XI в. относятся Северный Зеленчукский храм в Н. Архызе, вероятно монастырский, и храм у горы







Средний Зеленчукский храм  
в Н. Архызе. X в. Фотография. 2008 г.

Шоана (близ совр. с. им. Коста Хетагурова Карачаевского р-на) на р. Кубань. Судя по наличию в Нижнеархызском городище 2 крупнейших в Алании крестово-купольных храмов (Северный и Средний Зеленчукские храмы), можно предположить, что здесь находился центр Аланской митрополии. Исследователи предлагают отделять его от столицы алан. правителя — г. Магасы, возможно располагавшегося на соседнем Кяфарском городище (в 14 км от Н. Архыза) (Белецкий, Виноградов. 2011. С. 49–50). В *Notitiaе епископатум* не указан кафедральный город Аланской епархии, но с 12-й нотиции, т. е. со 2-го упоминания Алании, митрополия называется ἡ Ἀλανία, ее предстоятель имеет титул ὁ Ἀλανεῖας. Вероятно, название кафедрального города, к-рое использовали византийцы, было создано ими как омоним названия страны.

XI век стал временем стабильности для Аланской Церкви. В этот период упрочились политические и династические связи между правосл. гос-вами Аланией, Картли и Византией. О положении Церкви в Алании свидетельствует прежде всего сложившаяся традиция богослужения в храмах X в. В Сентинском храме с 965 г. до рубежа XI и XII вв. живописная декорация обновлялась трижды и каждый раз усложнялась. В последней декорации кон. XI в. использована разработанная в том же столетии визант. схема росписи крестово-купольного храма. О том, что церковная жизнь шла в нач. XI в. и на Нижнеархызском городище, свидетельствует каменный крест 1012/13 г., найденный рядом

с Северным храмом (крест не является надгробием, скорее всего это памятный знак). У Сентинского храма жизнь продолжалась и при монголах (рядом с памятником раскопано помещение XIII–XIV вв.), а рядом с Северным Зеленчукским храмом захоронения совершались вплоть до XV в. Руины храмов XI–XII вв. обнаружены на территории Адиухского (в 2 км от аула Хабез Хабезского р-на) и Кяфарского городищ, Малозеленчукского городища на р. М. Зеленчук (близ совр. аула Псаучье-Дахе, Хабезского р-на), в Гилячском ущелье и на р. Амгата (Там же. С. 57, 287–307). Ок. 1105 г., в период Патриаршества в К-поле *Николая III Грамматика*, к митрополии Алании было присоединено архиепископство Сотириуполь, кафедра была перемещена в Сотириуполь — на Черноморское побережье М. Азии, епархию возглавил Иоанн Монастириот. В 1170 г. в визант. источниках упоминается Аланский митр. Георгий.

В XIII в. положение Алании изменилось: нападения монголов вызвали массовое переселение алан в горы и за Кавказский хребет. Аланская держава распалась, во 2-й пол. XIII в. в Вост. Алании, по всей вероятности, было уже 2 царя. Ослабление визант. влияния привело к появлению в регионе посланников из Ватикана. Основными проводниками католичества в XIII–XIV вв. здесь были генуэзцы, к-рые владели торговыми факториями в Крыму и на Сев. Кавказе и уже в XII в. плавали по р. Кубани. Местные народы вели с ними торговлю через перевалы Клухорский и Нахар, где тогда пролегал генуэзский торговый путь. Генуэзцы, вытеснив византийцев, создали ряд своих колоний, построив в них церкви. Большие колонии были в верховьях Кубани, у совр. аула Хумара в Карачаевском р-не и у Рим-Горы вблизи с. Учкеек.

В результате похода Тамерлана в кон. XIV в. гос. и церковные институты Алании были окончательно разрушены, территория обезлюдела. После захвата Сотириуполя турками кафедра митрополита Алании переместилась в Трапезунд (1386–1461), затем в *Севастию* (совр. Сивас, Турция). Во 2-й пол. XV в. османы овладели К-полем и большей частью Причерноморья. Прекращение богослужения и утрата клира в Алании тем не менее не привели к полному исчезновению в регионе

христианства, к-рое оставило следы в культуре народов К.-Ч. Наименования месяцев карачаево-балкарского народного календаря содержат имена христ. святых. У карачаевцев и балкарцев соблюдали обряды, связанные с почитанием св. Марии и св. Василия. В XVIII в. сохранялось почитание Шоанинского и Сентинского храмов. На стенах Шоанинского и Среднего Зеленчукского храмов процарапаны фамильные тамги. Тамга отмечена также в Сентинском храме, возле северного входа, рядом с изображением св. Мины. Эти родовые знаки на стенах аланских церквей (как, видимо, и араб. надписи) следует датировать XVIII — нач. XIX в. В то время распространение ислама на Сев.-Зап. Кавказе шло медленно, сохранялось почитательное отношение к древним храмам. У большинства народов региона известны предания о некогда проживавших там греках, с к-рыми связывали строительство древних церквей. В верховьях Зеленчука и Кяфара развалины древних построек называли «домами эллинов» (Коков Д. Н. Кабардинские географические названия: Краткий словарь. Нальчик, 1966. С. 153). Ко 2-й пол. XIX в. уважение к правосл. храмам у коренного населения исчезло, что отмечал в 80-х гг. XIX в. Ставропольский и Екатеринодарский еп. *Владимир (Петров)*. В быту адыгов почитание креста продолжалось до XX в. В черкесском языке сохранился значительный пласт христ. лексики, в частности названия христ. праздников. Распространенные черкесские фамилии Шогенов и Карданов образованы от слов «шоджен» — священник и «кьярдэн» — диакон. Черкесские названия дней недели связаны с христ. лексикой. Черкесы почитали Иисуса Христа и христ. святых.

В нач. XVIII в. Османская империя приняла решительные меры по разрушению российско-кавказских культурных связей и утверждению своей гегемонии в регионе. С этой целью была проведена исламизация северокавказских народов. С кон. XVIII в. носителями христианства на территории К.-Ч. остались казаки, рус. переселенцы-крестьяне и осетины, распространение христианства с тех пор было связано исключительно с Россией и ее кавказской политикой.

Д. В. Белецкий, А. Ю. Виноградов





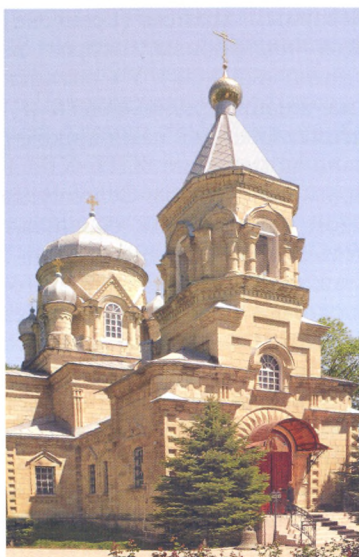
**Православие в XIX — нач. XXI в.**  
Создание православных приходов и возведение церквей на территории К.-Ч. возобновились в XIX в., когда на В. Кубань был переведен Хопёрский казачий полк. Православие являлось неотъемлемой частью казачьей культуры, поэтому строительство храма осуществлялось практически сразу после основания казачьей станицы. Казаки Хопёрского полка основали в 1825 г. ст-цу Баталпашинскую, в 1831 г. перенесли туда из г. Ставрополя Покровскую ц.,



Собор во имя свт. Николая Чудотворца  
в ст-це Баталпашинской  
(ныне Черкесск).  
Фотография. Нач. XX в.

в 1896 г. в Баталпашинской закончилось сооружение войскового Николаевского собора. В 1859 г. в ст-це Зеленчукской была построена Петропавловская ц. (новое здание возведено в 1877), в 1863 г.— Николаевская ц. в ст-це Красногорской (сожжена в 1918), в 1871 г.— Николаевская ц. в ст-це Сторожевой (уничтожена в 1958), в 1879 г.— Михаило-Архангельская ц. в ст-це Исправной, в 1880 г.— Покровская ц. в ст-це Преградной, в 1882 г.— Покровская ц. в ст-це Кардоникской, в 1885 г.— Михаило-Архангельская ц. в ст-це Усть-Джегутинской, в 1889 г.— Казанская ц. в с. Маруха (разрушена в 1962). Территория К.-Ч. подчинялась Кавказско-Черноморской кафедре, учрежденной в 1842 г. (с 1867 Кавказско-Екатеринодарская епархия), после разделения епархии в 1886 г. регион вошел в *Ставропольскую епархию*.

В 1868–1870 гг. правосл. население края пополнилось бежавшими из Османской империи греками (ок. 100 чел.), к-рые основали на берегу



Церковь во имя арх. Михаила  
в г. Усть-Джегута. 1885 г.  
Фотография. 2012 г.

р. Хасаут, в 15 км от ст-цы Кардоникской, с. Хасаут-Греческое. В 1875 г. община обустроила временный храм, в 1890 г. была построена постоянная Димитриевская ц. В 1870 г. появилась православная осетинская община. Прибывшие из Владикавказского окр. 370 осет. семей основали на склоне горы Шоана с. Георгиевско-Осетинское (ныне им. Коста Хетагурова). При их активном участии в нач. 80-х гг. XIX в. был восстановлен расположенный неподалеку древний аланский Шоанинский храм.

В нояб. 1886 г. Ставропольский еп. Владимир (Петров) осмотрел развалины аланских Зеленчукского, Сентинского и Шоанинского храмовых комплексов. Весной 1887 г. по рас-



Церковь в честь  
Покрова Пресв. Богородицы  
в Черкесске. 1831 г.  
Фотография. 2012 г.

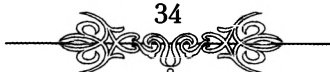
поряжению архиерея под руководством прибывшего из афонского Хиландарского монастыря иером. Серафима (Титова) при древних храмах Б. Зеленчука был основан мужской

монастырь, утвержденный Синодом в окт. 1889 г. (см. *Александро-Афонский Зеленчукский мужской мон-рь*). Обустройство обители сопровождалось конфликтами с окрестным населением: в июле 1889 г. местный житель убил насельника монастыря иером. Феофилакты и послушника Л. Рязанова (Ставропольские Ев. 1889. № 17. Отд. неофиц. С. 384). В нояб. 1889 г. еп. Владимир освятил Зеленчукский монастырь, обители были переданы Сентинский и Шоанинский храмы, в 1894 г. возле Шоанинского храма был построен скит. В окт. 1896 г. Сентинский храм после реставрации был освящен в честь Преображения Господня, в окт. 1897 г. Ставропольский еп. *Агафодор (Преображенский)* открыл при нем Спасо-Преображенский жен. мон-рь.

Религ. ситуация в регионе, как и во всей стране, коренным образом изменилась после *Октябрьской революции 1917 г.* Мон-ри и практически все правосл. церкви были закрыты (кроме Покровской ц. в Черкесске), мн. храмы уничтожены, в 1934 г. снесен войсковой собор свт. Николая в Черкесске. В 1944 г. в наиболее крупных населенных пунктах было разрешено открыть неск. приходов. В 1944–1947 гг. в Черкесской автономной обл. было зарегистрировано 8 правосл. общин: в Черкесске, в ст-цах Зеленчукской, Кардоникской, Красногорской, Сторожевой, Исправной, Усть-Джегутинской и в с. Маруха. Число верующих (православных и мусульман) в послевоенные годы постоянно увеличивалось. По данным начальника УКГБ

при Совмине СССР по Карачаево-Черкесской автономной обл., в 1957 г. правосл. церковь в ст-це Зеленчукской в воскрес-

ные дни посещало более 300 чел., в большие праздники — до 2 тыс. чел. Такая же активность верующих наблюдалась в ст-це Кардоникской и в Черкесске. В 60-х гг. XX в., в период ужесточения борьбы с религией (см. *Хрущёв Н. С.*), в Карачаево-Черкесской автономной обл. было закрыто 2 храма: в ст-це Красногорской







и в с. Маруха. В 80-х гг. религ. ситуация стабилизировалась, в 1981 г. было образовано Карачаево-Черкесское благочиние Ставропольско-Бакинской епархии. В 90-х гг. стали создаваться новые общины, строиться



Церковь в честь  
Казанской иконы Божией Матери  
в пос. Ударный. Фотография. 2008 г.

церкви, открылись воскресные школы. Церкви был передан Южный (Ильинский) храм Нижнеархызского городища, в наст. время это древнейшая действующая церковь в России. В 1998 г. началось восстановление Николаевского собора в Черкесске, освящение к-рого состоялось в апр. 2012 г. К 1 янв. 2012 г. в республике действовали 26 православных религ. орг-ций и 2 незарегистрированных общины, шли службы в 23 храмах (из них 20 построено в постсоветский период). С марта 2011 г. приходы в К.-Ч. принадлежат *Пятигорской и Черкесской епархии* РПЦ.

**Истинно православные христиане.** В 20-х гг. XX в. в Армавирском окр. были отмечены имяславцы (см. *Имяславие*), в посл. отождествившие себя с истинно православными христианами. В 1961 г. сторонники Истинно православной Церкви были зафиксированы в селах Курджиново, Уруп, Псемен, Маруха, станицах Кардоникской, Зеленчукской.

В 1992 г. в ст-це Зеленчукской появилась община *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ), к-рую возглавил бывш. настоятель Ильинского прихода в Н. Архызе свящ. Виктор Бойко. Сменив неск. юрисдикций (РПЦЗ, «Российская

*православная автономная церковь* («суздальский раскол»)), община присоединилась к «Истинно православной церкви Рафаила», а ее настоятель Бойко в 2005 г. стал «епископом Зеленчукским», в 2008 г. — «епископом Кубанским и Донским».

В наст. время в К.-Ч. действуют 3 незарегистрированных общины Истинно православной Церкви.

**Армянская Апостольская Церковь.** Первое компактное поселение армян в К.-Ч. известно с нач. XX в. — хутор Армяновка, или Новогеоргиевский (ныне в черте с. Дружба Прикубанского р-на), в к-ром в 1920 г. насчитывалось 160 жителей. Община Армянской Апостольской Церкви Сурб Геворг (св. Георгия) была создана в 2004 г., в Черкесске действует часовня.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Ок. 5% верующих в К.-Ч. — представители различных направлений протестантизма, который проникал сюда вместе с иностранными колонистами и религ. диссидентами, привлеченными удаленностью региона от европейских центров.

В сер. XIX в. ок. 100 лютеран — выходцев из Эстонии образовали хутор Эстонский в 15 км от ст-цы Зеленчукской (с ними в 1875 вел миссионерскую работу настоятель Зеленчукского прихода свящ. Гавриил Ивинский, вслед. чего несколько семей присоединились к православной Церкви — Кавказские ЕВ. 1875. № 2. С. 65–66). После 1917 г. хутор прекратил существование. Создание лютеран. общины в К.-Ч. на рубеже XX и XXI вв. связано с активизацией в 90-х гг. XX в. местной немецкой диаспоры. В республике была образована культурная автономия немцев, в 2000 г. зарегистрирована лютеранская организация, которая поддерживает отношения с Синодом Евангелическо-лютеранской церкви в России.

В нач. XX в. в К.-Ч. появились баптисты. К 1926 г. здесь насчитывалось 7 баптистских общин, объединявших 508 членов, также имелось 3 группы (90 членов) «сухих баптистов», не признававших водного крещения. В это время баптисты создали управленческую структуру, в основных чертах сохранившуюся до наст. времени. Местные баптистские общины входили в Кавказский отдел Всероссийского союза баптистов, центр отдела располагался в

Пятигорске. Вскоре после окончания Великой Отечественной войны началась регистрация баптистских групп, уцелевших после репрессий 20–30-х гг. XX в. В сент. 1945 г. была зарегистрирована община в ст-це Усть-Джегутинской, в авг. 1946 г. — община в ст-це Зеленчукской, в сент. 1946 г. — община в г. Клухори (Карачаевске). К 1957 г. в области действовало 5 зарегистрированных баптистских орг-ций (в вышеназванных поселениях и на хуторе Аленовском). В 1960 г. в баптистской среде произошел раскол, вызванный непризнанием мн. верующими нового Положения Союза евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) и инструктивно-го письма, в к-рых предписывалось сократить активную деятельность верующих и запретить крещение несовершеннолетних. В 1968 г. в Карачаево-Черкесской автономной обл. на 4 зарегистрированных общины баптистов с 200 членами приходилось такое же количество протестных сообществ *инициативников*, входивших в Совет церковей евангельских христиан-баптистов, примерно с тем же количеством прихожан. Инициативники, принципиально не регистрировавшиеся, до кон. 80-х гг. XX в. подвергались жесткому давлению властей. Их общины продолжают действовать в Черкесске, Карачаевске и Усть-Джегуте.

Либерализация государственно-конфессиональной политики в 80-х гг. XX в. способствовала активизации деятельности баптистов. Стали проводиться евангелизационные кампании, благотворительные концерты, массовые крещения в открытых водоемах. В наст. время в республике существует 14 общин ЕХБ, 8 из них зарегистрированы, 6 имеют статус религ. группы. 10 общин входит в Российский союз ЕХБ, 3 группы инициативников — в Международный совет церковей ЕХБ, 1 группа — в Евангельский христианский миссионерский союз. В Черкесске и Карачаевске действуют небольшие незарегистрированные общины инициативников.

В послевоенный период в Черкесске, ст-це Зеленчукской и на хуторе Аленовском была зафиксирована нелегальная деятельность христиан веры евангельской (пятидесятников). В 1988–1989 гг. пятидесятническая община Черкесска почти в полном составе (108 чел.) уехала в США и Канаду. В 90-х гг.





XX в. в республике появились харизматические неопятидесятнические орг-ции. В настоящее время в республике действуют 3 зарегистрированные и 7 незарегистрированных пятидесятнических общин. Из них 4 общины входят в Российский объединенный союз христиан веры евангельской, 2 общины — в Объединенную церковь христиан веры евангельской, 1 община — в Ассоциацию христиан веры евангельской «Церкви веры», 1 орг-ция — в «Ассамблею Бога».

Свидетели Иеговы появились в К.-Ч. в кон. 1967 — нач. 1968 г., когда в регион из Иркутской обл. и Красноярского края прибыло ок. 70 иеговистов, в основном выходцев из Зап. Украины, поселившихся в пос. Курджиново (Урупского р-на). Переселенцы установили связи со своими единоверцами на Ставрополье и в Краснодарском крае и развернули широкую агитационную работу. В 1994 г. была зарегистрирована община в пос. Курджиново, в 1998 г. — в Черкесске. Построено 3 молитвенных дома («залы царств»): 2 в Курджиново, 1 в Черкесске.

Деятельность адвентистов седьмого дня впервые была зафиксирована в Черкесске в 1957 г. В 1961 г. в городе появились группы адвентистов-реформистов, в 1978 г. в республике проживало несколько последователей этого течения. Община адвентистов зарегистрирована в К.-Ч. в 1995 г.

**Ислам.** Относительно раннее появление ислама на территории К.-Ч. подтверждают найденные в Н. Архызе 2 каменных надгробных плиты 1044 г. с надписями на араб. языке: «Нет Бога кроме Аллаха». На юж. окраине Усть-Джегуты сохранились развалины строения, предположительно мусульм. мавзолея, с араб. надписями XIII–XIV вв. Однако ислам не получил широкого распространения в христианизированном Аланском гос-ве. Активная исламизация народов Сев. Кавказа связана с политикой Османской империи. В 1641 г. Э. Челеби писал о медленном распространении ислама среди абазин, карачаевцев и кабардинцев на В. Кубани и Куме, остававшихся большей частью язычниками. Наиболее активно к исламу приобщались адыги, абазин и карачаевцы в XVIII–XIX вв., когда присутствие Турции на Кавказе было наиболее значимым. В кон. XIX — нач. XX в.

ислам сыграл положительную роль в развитии культуры народов совр. К.-Ч., в школах при мечетях детей учили грамоте.

В 1920 г. на Сев. Кавказе утвердилась советская власть, но политика воинствующего атеизма не сразу затронула горские аулы. Пытаясь найти поддержку среди горцев, новая власть сохраняла нек-рое время шариатские суды, не закрывала мечети и религ. школы, привлекала к сотрудничеству мусульм. духовенство. Во властных структурах Карачаевского окр. в 1920–1922 гг. имелись специалисты по шариату. В 1927 г. в Карачаевской и Черкесской автономных областях служили 427 представителей мусульманского духовенства, функционировало 118 мечетей, 8 низших и 17 средних религ. школ с ок. 200 учащимися. Мусульмане составляли 97,2% населения Карачаевской обл. и 99,9% населения Черкесской обл.

Ситуация резко изменилась в кон. 20-х гг. XX в., когда была развернута масштабная кампания по искоренению религии. В это время были ликвидированы все арабоязычные мусульм. школы Карачая (3 школы) и Черкесии (6 школ). В 1927 г. среди мусульман края активизировалось просветское «прогрессистское движение», к к-рому примкнули 19 священнослужителей в Карачаевской обл., 20 священнослужителей в Черкесской обл. В Карачаевской обл. к 1 янв. 1935 г. были закрыты 27 из 58 мусульманских культовых зданий, в Черкесской обл. — 58 из 62 зданий. Ответом на религиозные гонения и на проводившуюся властями коллективизацию стало восстание в Б. Карачае в 1930 г., в к-ром участвовало суфийское братство (вероятно, ответвление братства накшбандий) во главе с его основателем шейхом Шакай-Улу (Мохаммадом Боташевым), вполн. репрессированным (сохранилась незарегистрированная группа его последователей в количестве неск. десятков человек).

После окончания Великой Отечественной войны в нек-рых аулах было разрешено открыть мечети. В 1957 г. в Карачаево-Черкесской автономной обл. действовало 15 мечетей: в аулах Псыж, Кара-Паго, Бесленей, Инжишихо, Эрсакон, Вако-Жиле, Новокувинский, Эркин-Халк, Эркин-Юрт, Икон-Халк, Апсуа, Абаза-Хабль, Адыге-Хабль, Красный Восток, Хумара. С кон.

50-х гг. XX в. власти не регистрировали новые религиозные организации, в течение многих лет количество официально действующих мечетей в области не превышало полтора десятков. Религиозная жизнь, сохранявшаяся в первую очередь на бытовом уровне, стала нелегальной. Если в 1960 г. на 15 официально действующих общин приходилось 10 неформальных «кладбищенских» мечетей, то в 1976 г. на 16 зарегистрированных мечетей приходилось уже 49 незарегистрированных мусульм. групп. Отсутствие регистрации не означало, что община существовала в подполье: практиковались публичные богослужения (во время праздников ураза-байрама и курбан-байрама), похоронно-поминальные обряды. В 1981 г. в Карачаево-Черкесской обл. имелось 12 легальных мусульм. общин. В 1944–1989 гг. мусульм. общины К.-Ч. входили в Духовное управление мусульман Сев. Кавказа, управлял мусульманами области кадий по Ставропольскому краю.

В кон. 80-х гг. XX в., в ходе возрождения религ. жизни в стране, в К.-Ч. был зарегистрирован ряд мусульм. орг-ций и групп. В 1989 г. в регионе насчитывалось 26 легальных общин. В 1990 г. на 1-м съезде мусульман К.-Ч. и Ставрополя был учрежден самостоятельный духовный центр — казият, годом позже преобразованный в муфтият — Духовное управление мусульман Ставропольского края (с 1992 Духовное управление мусульман К.-Ч. и Ставрополя). В 1993 г. открылся Карачаево-Черкесский ислам. ин-т им. имама Абу Ханифы, главной задачей которого является подготовка мусульм. духовенства. В 2010 г. мусульмане Ставропольского края образовали собственный муфтият, разделение было подтверждено на 8-м съезде мусульман К.-Ч. и Ставрополя, прошедшем в марте 2011 г. и утвердившем новое название муфтията для К.-Ч. — Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесской Республики. В 1989–2011 гг. количество ислам. орг-ций в регионе увеличилось с 24 до 110, построено ок. 100 мечетей. Основная масса мусульман К.-Ч. — сунниты (см. *Сунна*), последователи ханафитского мазхаба. Есть последователи *суфизма*, салафизма. На территории республики известны могилы мусульм. святых — зияраты, наиболее почитаемые из к-рых рас-







Соборная мечеть в Карачаевске.  
Фотография. 2012 г.

положены у аула Хурзук и в Тебердинском ущелье.

С 90-х гг. XX в. на территории К.-Ч. действует религ. экстремистское подполье. Большой общественный резонанс получили убийства в 2006 г. имамов Абдулкерима Байрамукова, Исмаила Батчаева и Абубекира Курджијева, а также убийство в 2009 г. ректора Карачаево-Черкесского ислам. ин-та Исмаила Бостанова. Для предотвращения терактов и розыска членов подполья в отдельных районах республики неоднократно объявлялся режим контр-террористической операции.

**Иудаизм** в К.-Ч. исповедуют преимущественно горские евреи (самоназвание — джури или джухири). Присутствие на территории К.-Ч. последователей иудаизма в эпоху раннего средневековья подтверждается источником X в. по истории Хазарии — «Кембриджским документом», где сообщается о соблюдении некоторыми аланами «иудейского закона». Есть основание предполагать сохранение иудейской общины в посталанский период. По утверждению кубанского историка Ф. А. Щербины, евреи селились в верховьях Кубани и в Закубанье до начала активной российской колонизации региона. После окончания Кавказской войны жившие в разных аулах горские евреи образовали пос. Джегонасский вблизи ст-цы Усть-Джегутинской. Ставропольский еп. Владимир (Петров) в 1886 г. отметил, что в Джегонасском насчитывалось 40 домов горских евреев и 10 домов рус. жителей; у горских евреев бы-

ла деревянная синагога, в к-рой служил раввин. В 1915–1918 гг. большая часть евреев переселилась из поселка, его стали заселять карачаевцы, еврейская община существовала здесь до 20-х гг. XX в. В 2003 г. в Черкесске была создана иудейская религ. орг-ция «Лехаим», вошедшая в Федерацию евр. общин России.

**Новые религиозные движения** представлены в К.-Ч. рядом организаций и групп, по большей части зарегистрированных как общественные орг-ции. Первые последователи международного об-ва «Сознание Кришны» появились в К.-Ч. в 1982 г.: переселенцы из Ставрополя, Москвы и др. городов обосновались в селах Курджиново, Псемен и пос. Рожкао Урупского р-на; к 1984 г. число adeptов достигло 40. В 1993 г. деятельность кришнаитов активизировалась, наметился рост числа приверженцев учения, в основном за счет приезжих. В Урупском р-не зарегистрированы 2 религиозные организации кришнаитов (в Курджинове и на хуторе Ершов), в Черкесске — 1 общественная орг-ция. Немногочисленная группа последователей эзотерического движения «Хранители пламени» («Церковь вселенская и торжествующая») существует на территории республики с 1994 г., в 1998 г. зарегистрирована общественная орг-ция «Карачаево-Черкесский культурно-просветительский духовный центр «Хранители пламени»». Помимо регулярных богослужений группа проводит семинары. Приверженцы целительского культа рэйки появились в республике в 90-х гг. XX в., известны 2 незарегистрированные группы. Группа «анастасийцев» была организована в Зеленчукском р-не в 2007 г.: adeptы из числа жителей ст-цы Зеленчукской попытались создать экологическое поселение «Ладное», состоящее из «родовых поместий», с целью «возвращения к естественному образу жизни». Идея не получила поддержки населения, после чего активность группы снизилась.

**Прекратившие существование религиозные группы.** В нач. XX в. в регионе было отмечено неск. религ. движений, ныне в К.-Ч. не существующих: небольшие общины старообрядцев (см. ст. *Старообрядчество*), сообщества *хлыстов*, *молокан*, *ильинцев*, *имяславцев*, *иоаннитов*. Нек-рые группы сохранялись во 2-й пол. XX в.

Сообщения о старообрядцах в Курджинове относятся к 1961 г., в документах 70–80-х гг. XX в. говорится о старообрядческих семьях в Черкесске, Усть-Джегуте и Урупском р-не. После изгнания имяславцев с Афона в 1913 г. до нач. 30-х гг. XX в. Кавказ, в т. ч. территория К.-Ч., был центром имяславческого движения. После закрытия Александро-Афонского Зеленчукского монастыря (ок. 1918) группа монахов-имяславцев жила в Георгиевском скиту при Шоанинском храме. В 20-х гг. XX в. имяславцы были отмечены в Армавирском окр., в 1957 г. — в Черкесске, с. Маруха и в ст-це Исправной. В 60-х гг. XX в. упоминания о них в офиц. документах прекратились. В 1957 г. ок. 30 хлыстов были зафиксированы в Черкесске и неск. человек в ст-це Усть-Джегутинской. Джегутинская община в 60-х гг. XX в. не упоминается, Черкесская продолжала существовать, сохраняя численность в пределах 40–50 чел., в 70-х гг. упоминаний о ней нет. В 1957 г. деятельность ильинцев была отмечена в Черкесске и ст-це Усть-Джегутинской. В 1964 г. прошел крупный процесс по делу Северокавказского братства ильинцев, в 1976–1978 гг. было зафиксировано активное распространение ильинцами лит-ры, в кон. 80-х гг. молитвенные собрания в секте уже не проводились.

Ист.: Священные достопримечательности по р. Теберде, Кубани и Б. Зеленчуки: Из дневника преосв. Владимира, еп. Ставропольского и Екатеринодарского, веденного при обозрении епархии в 1886 г. // Ставропольские ЕВ. 1888. № 22–24; Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974; Хан-Гирей. Записки о Черкессии. Нальчик, 1978; Челеби Э. Книга путешествия. М., 1979. Вып. 2; *Гильденштедт И. А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002; *Бларамберг И. Ф.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. М., 2005. Лит.: Справочник по Ставропольской епархии / Сост.: свящ. Н. Т. Михайлов. Екатеринбург, 1910; *Алексеева Е. П.* Очерки по экономике и культуре народов Черкессии в XVI–XVII вв. Черкесск, 1957; *она же.* Древняя и средневек. история Карачаево-Черкессии. М., 1971; *она же.* Археологические памятники Карачаево-Черкессии: (Ист.-этногр. очерки). Ставрополь, 1957; Очерки истории Карачаево-Черкессии. Ставрополь, 1967. Т. 1; *Авксентьев А. В.* Ислам на Сев. Кавказе. Ставрополь, 1973; *Калмыков И. Х.* Черкесы: Ист.-этногр. очерк. Черкесск, 1974; *он же.* Следы религиозных возрений в календарной системе адыгов // Проблемы атеистического воспитания в условиях Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1979. С. 96–103; *Кузнецов В. А.* В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977;





он же. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984; он же. Христианство на Сев. Кавказе до XV в. Пятигорск, 2007; Карачаевцы: Ист.-этногр. очерк. Черкесск, 1978; *Лавров Л. И.* Историко-этногр. очерки Кавказа. Л., 1978; он же. Этнография Кавказа: (По полевым мат-лам 1924–1978 гг.). Л., 1982; он же. Избранные труды по истории абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009; Основные административно-территориальные преобразования на Кубани (1793–1985). Краснодар, 1986; История народов Сев. Кавказа (кон. XVIII в. – 1917 г.). М., 1988; История народов Сев. Кавказа с древнейших времен до кон. XVIII в. М., 1988; Абазинцы: Ист.-этногр. очерк. Черкесск, 1989; *Льюле Л. Я.* Черкесия: Ист.-этногр. статьи. Нальчик, 1990; *Гедон (Докукин), митр.* История христианства на Сев. Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992; *Биджиев Х. Х.* Тюрки Сев. Кавказа. Черкесск, 1993; *Шербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска. Краснодар, 1993. 2; *Блиев М. М., Дегоев В. В.* Кавказская война. М., 1994; *Бугай Н. Ф., Мекулов Д. Х.* Народы и власть: «Социалистический эксперимент». Майкоп, 1994; *Кабузан В. М.* Население Сев. Кавказа в XIX–XX вв.: Этностат. исслед. СПб., 1996; *Алемань А.* Аланы в древних и средневеков. письменных источниках. М., 2003; *Кратов Е. В., Кратова Н. В.* Православие и русское сектантство в Северо-Кавказском крае (1924–1934 гг.) // Вестн. Карачаево-Черкесского ин-та гуманитар. исследований. Черкесск, 2004. Ч. 1. Вып. 3: Карачаево-Черкесия в русле российской цивилизации. С. 45–65; он же. Ислам в Карачаево-Черкесской Республике. М., 2008; *Хатуев Р. Т.* Евреи в Карачае. Черкесск, 2005; *Куначева Ф. Г.* Религиозные воззрения абазин: (С древнейших времен до наших дней). М., 2006; Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007; *Хужева Л. К.* Язык и верования черкесов. Черкесск, 2007; *Кратова Н. В.* Положение религиозных организаций в Карачаево-Черкесии в сер. XX в. // Образование, наука, творчество. Армавир, 2009. № 2. С. 102–107; *Кратов Е. В.* Христианские общины в Северокавказском крае, 1924–1934 гг. // Историк и история: Нелегкий путь к истине: Памяти А. И. Козлова. М., 2010. С. 420–442; *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России: Проблемы христианского искусства Алании и Сев.-Зап. Кавказа. М., 2011; *Бугай Н. Ф.* Северный Кавказ: Государственное строительство и федеративные отношения: Прошлое в настоящем. М., 2011.

**Е. В. Кратов, Н. В. Кратова**

**Памятники архитектуры и монументальной живописи.** Большинство аланских храмов на территории К.-Ч. находятся в разрушенном состоянии (кроме 5) и не имеют точных датировок (кроме одного). Вызывает затруднение вопрос, сколько церквей было построено в первый период христианизации Алании: от учреждения архиепископии (914) до изгнания визант. клира (ок. 932). Судя по тому как описана в источниках историческая ситуация 2-й пол. 10-х гг. X в., масштабное строительство не велось, но известно неск. церквей этого периода: храм № 6 на Ильичёвском городище в Крас-

нодарском крае (вероятно, чуть более ранний), видимо, Средний Зеленчукский храм 1-го этапа и, возможно, т. н. храмик под основанием мавзолея в Сентинском храме. Все они либо были разрушены, либо остались недостроенными. Уже в это время определяются типы построек, к-рые получили распространение в архитектуре Алании после возвращения к христианству в сер. X в.: простые зальные храмйки (в т. ч. с выраженной снаружи полукруглой апсидой, с не выраженной снаружи полукруглой апсидой и с прямоугольной апсидой внутри и снаружи), 3-нефные базилики и крестово-купольные храмы (типа простого или свободного креста, типа вписанного креста).

Зальный храм с не выраженной снаружи полукруглой апсидой был распространен преимущественно на христ. Востоке и представлен на территории К.-Ч. и на сопредельном с ней юго-востоке Краснодарского края единичными примерами: простые храмы № 2 в Курджинове (*Пищулина*. 2006. Рис. 5. 2. б) и № 4 на Ильичёвском городище, а также более сложные храмы № 1 и 7 там же (с т. н. «запличиками» апсиды, пиллястрами посередине наоса и притвором). Вероятно, к этому же типу относится храм № 1 Первомайского городища: судя по наличию запличиков, его алтарь мог быть перекрыт конхой на тропках (*Каминский, Каминская*. 1996).

Доминирующим среди зальных церквей является тип с выраженной снаружи полукруглой апсидой. Это храмы в Кала-Сырте, Адиюхе, Гиляче, на городище Амгата, на левом берегу р. Теберда, в Н. Архызе (№ 1–11), в Урупе (№ 1–3), на городищах Ильичёвском (церковь на летней поляне МТФ, «Первое окно», № 2, 5, 7), Первомайском (№ 2) и Куньша. Поскольку они руинированы, можно говорить скорее об их плане, чем о конструктивных особенностях; некоторые из них, вероятно, не имели сводов, а были перекрыты деревянными стропилами. Похожие памятники в Ингушетии, Сев. Осетии и Балкарии несомненно принадлежат к груз. архитектурной школе и имеют множество аналогий в Закавказье. Однако то, что храмы с не выраженной снаружи апсидой присутствуют на территории Зап. Алании, возможно, свидетельствует об их принадлежности к аланскому

зодчеству. Пик строительства таких храмов приходится на XI–XIII вв. Не исключено, что на северо-западе региона этот тип стал известен в XII–XIII вв., после освобождения Аланского гос-ва.

Аланские базилики сохранились только на территории К.-Ч. Они имеют по 3 нефа и по одной выраженной снаружи апсиде. Два таких храма находятся на Ильичёвском городище (№ 3 и 6 – см.: *Каминский, Каминская*. 1996. Рис. 2–4, 3–1). Храм № 3 был построен на месте древнего небольшого зального храмика и представлял собой базилику с изолированными нефами-приделами (согласно грузинской терминологии, «трехцерковную» – см.: *Кузнецов*. 2002. С. 35–36). Тесные боковые нефы не были предназначены для богослужения: северный был разделен на 2 части, и с востока в нем находился склеп. Устройство нефов и выраженная снаружи апсида отличаются от типологически близких храмов без апсид в боковых нефках (напр., Квемо-Болниси и Ванати в Грузии, Тагра в Абхазии), что вызывает сомнение в копировании плана груз. храма. Отсутствие др. убедительных аналогий изолированности нефов заставляет предположить, что храм № 3 был построен абх. мастером по старому плану (типа храма в Тагре), но с учетом форм новой абх. архитектуры X–XI вв., т. е. с выраженной снаружи апсидой (наподобие Абаанта, не имеющего, к сожалению, точной датировки; базилики с изолированными нефами и 3 выступающими апсидами строились в X–XI вв. и в Северо-Абхазско-Сочинском регионе (храмы Абаанта, Леснянская I базилика и на горе М. Ахун). Судя по находкам в храме, он был построен до X–XI вв., но время его возведения остается предметом дискуссии. Стронники «кавказской» модели (отсутствие обхода с запада и наличие выраженной снаружи апсиды, к-рая в груз. базиликах есть лишь на раннем этапе) датируют его VI–VII вв. (приверженцы еще более ранней датировки находят аналогии с эллинистической моделью). Однако такая ранняя датировка отличается от времени постройки и характера бытования остальных храмов Ильичёвского городища (X–XII вв.), а также не находит подтверждения в истории, учитывая, что базилика была построена на месте более древнего







храмика. Вероятно, храм № 3 был епископским (как крупнейший на городище) или княжеским (склеп в сев. нефе), однако и первое, и в меньшей степени второе предназначения были возможны лишь после нач. X в.

На храм № 3 не похожа еще одна базилика Ильичёвского городища — храм № 6. Если храм действительно был базиликальным, как считают его первооткрыватели, то нефы в нем разделялись легкими опорами (колонками?). Этот тип небольшой короткой квадратной в плане базилики с 4 колонками и без купола характерен для Трапезунда IX–X вв., напр. для ц. св. Анны и Накип-джамии. По всей видимости, планы храмов № 3 и 6 определялись их назначением: в 1-м случае для погребения знатного лица, а во 2-м — для приходского богослужения. Их строитель был, вероятно, абхазом, и ему были известны формы как абхазской, так и малоазийской архитектуры.

Третья базилика — храм № 1 в Курджинове (X в., см.: *Каминская, Каминский*. 1986) разрушилась, возможно, во время событий ок. 932 г. Согласно плану, она была удлиненная, с 5 парами прямоугольных опор (*Пищулина*. 2006 Рис. 5. 2. б), близка к ранневизант. базиликам Абхазии т. н. сир. типа (напр., в Цандриппше); не исключено, что ее строители происходили отсюда. Характер-



*Северный Зеленчукский храм в Н. Архызе. X в. Фотография. Нач. XXI в.*

рек Б. Зеленчук (с тройными окнами и притвором (?) с юга) и Кяфар (с удлиненным притвором (?) с запада; остальные храмы, упоминаемые

ной формы — простой крест (франц. *croix libre*) с удлиненным зап. рукавом и дополнительным юго-вост. компартиментом (мемориального назначения?). После возвращения алан к христианству в сер. X в. он был достроен еще одним компартиментом с сев.-вост. стороны (протесисом?). Аналогичные детали плана и подобная конструкция храма встречаются в разных областях Византии и Кавказа: в Каппадокии, Трапезунде, Армении, Тао и Кларджети. Его мастера, видимо, прибыли из Абхазии, однако они были вынуждены адаптироваться к местным условиям и пользовались в качестве образцов неск. архаичными моделями.

Сентинский храм Пресв. Богородицы (965) построен в форме равноконечного простого креста, не исключено, что более ранний храмик под Сентинским мавзолеем также был крестообразным. Греч. строительная надпись, выполненная рукой апокрисиария с упоминанием имени имп. Никифора Фоки свидетельствует о работе мастеров, присланных по инициативе визант. императора, однако, судя по конструктивным решениям, по происхождению эти мастера скорее были из Абхазии.

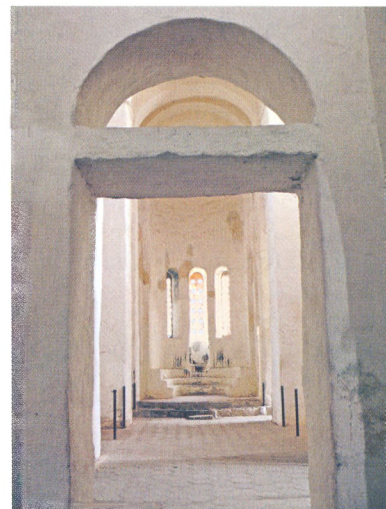
Храмы, подобные Среднему Зеленчукскому, кафедральному собору Алании, строились, в частности, в окрестностях Н. Архыза: на Церковной поляне в Архызе (со слегка удлиненным зап. рукавом и двойными или тройными окнами), на берегах

но, что в эту эпоху на северной периферии Абхазии продолжали строить базилики такого типа (Леснянская II в р-не Адлера), тогда как закавказские базилики этого времени имеют иной вид.

Купольная архитектура известна в Алании только на территории К.-Ч., за исключением храма в золотоордынском В. Джулате. Вероятно, еще до 932 г. было начато строительство Среднего храма в Н. Архызе слож-

в лит-ре, ошибочно интерпретированы исследователями). Эти храмы известны нам по весьма неточным дореволюционным зарисовкам. По плану они близки к Сентинскому храму. Удлинение зап. рукава у храма на Кяфаре, возможно, объясняется подражанием Среднему храму за счет пристройки притвора одной ширины с рукавом; количество и расположение окон разное: тройками, парами (в храме на Церковной

поляне; не исключено, что нижние 2 окна из тройки окон напоминали окна Среднего Зеленчукского), оди-нарное (вероятно, в храме на Кяфаре). В этих храмах нет следов ку-



*Интерьер Северного Зеленчукского храма в Н. Архызе. Кон. X — нач. XI в. Фотография. 2012 г.*

полной конструкции. Датировать эти памятники, по всей вероятности, следует X–XII вв.

Среди аланских крестово-купольных храмов типа вписанного креста встречаются варианты сложные и упрощенные. Общее число сооружений — 3: Северный и Южный Зеленчукские и Шоанинский храмы. Ни у одного нет точной даты постройки. Возможно, Северный храм был возведен до 1012/13 г., точно до 1067 г., поскольку в 50–60-х гг. X в. в Алании известны лишь крестообразные храмы, в этом случае время возникновения храмов типа компактно вписанного креста скорее всего приходится на посл. треть X — нач. XI в.

Северный Зеленчукский храм представляет собой тот же тип храма средневизантийского периода, что и древние абхазские церкви в Лыхны, Нов. Афоне, Алахадзы и Весёлом (ныне Адлерский р-н Сочи в Краснодарском крае) с отделенным от наоса нартексом, но с квадратными, а не крещатыми в плане столбами (*Кузнецов*. 1977. С. 28–48; *Он же*. 2002. С. 45–56; см. также: *Перфильева*. 1992. С. 200). С запада к основному объему храма примыкает уникальный для крестово-купольных храмов Алании нартекс. Он был 2-ярусным, хоры открывались в наос проемом в центральной части его зап. стены, над входом. Снаружи







к храму с 3 сторон были пристроены открытые притворы. Особенно было объединение вост. угловых ячеек в общий компартимент с соответствующей боковой частью вимы, что подчеркнуто слепыми арками на боковых стенах. Вероятно, храм был собором княжеского монастыря и центром большого некрополя (см. подробнее: *Белецкий, Виноградов. 2011. С. 174–178*).

Шоанинский храм расположен на вершине скалы, над долиной р. Кубани, на мощных субструкциях под зап. частью здания. В плане он близок к Северному Зеленчукскому храму и не имеет нартекса, подобно церквам на р. Бзыбь и горе Мсыгхва (Абхазия). Однако такой прием, как объединение вост. угловых ячеек и боковых частей вимы в единый компартимент с одной слепой аркой на боковой стене, характерен именно для Северного Зеленчукского храма. Это свидетельствует о том, что этот храм либо копия авторитетного образца, либо был построен той же артелью, которая возводила основной храм. В отличие от четко выделенных в экстерьере отдельных компартиментов Северного Зеленчукского храма в Шоане здание представляет собой почти единый массив за счет повышения высоты угловых ячеек; уникален для Алании и 8-гранный барабан, явно напоминающий абх. образцы. Был ли храм приходским или кафедральным, неизвестно, следует учитывать, что рядом с ним находилось достаточно большое поселение (*Тихонов Н. А. Керамика Шоанинского поселения. Вопросы датировки // Проблемы хронологии и периодизации памятников и культур Сев. Кавказа: XXVI Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа: Тез. докл. Назрань, 2010. С. 334–336*). Единственным основанием для датировки является тип его живописной декорации, сходный с первыми 2 этапами фресковых росписей в Сентинском храме. Предположительный *terminus ante quem* для церкви в Шоане — 2-я пол. X — нач. XI в.

В кон. XIX в. Южный Зеленчукский храм стал церковью Александра-Афонского Зеленчукского монастыря и был переделан: в сев. стене пробит дверной проем, стены покрыты штукатуркой, барабан обшит деревом. О его наружном облике можно судить только по фотоснимкам того периода. Здесь в еще большей мере проявилось то же упрощение форм,



Шоанинский храм на горе Шоана.  
X в. Фотография. 2008 г.

что и в Шоане: высота угловых компартиментов была увеличена настолько, что рукава креста практически не возвышаются над ними. Вероятно, изначально храм имел уникальное криволинейное покрытие, «единый полуцилиндр, охватывавший весь объем храма, кроме апсид... следовательно, западный фасад целиком перекрывала одна полукруглая закомара, увенчанная карнизом...» (НСНРПМ. III–43. Д. 2231. Л. 6, 14; Священные достопримечательности. 1888. С. 939). Боковые апсиды также почти одинаковы по высоте с центральной и утратили разграничения с боковыми стенами храма. Возможно, Южный храм в течение XI — нач. XII в. был встре-



Церковь во имя прор. Или  
(Южный храм) в Н. Архызе.  
X в. Фотография. 2008 г.

ен в какой-то более ранний комплекс, скорее всего в частную усадьбу. В окнах апсид Южного храма были использованы ложные арки — конструкция, характерная для горского строительства более позднего времени и не встречающаяся в др. аланских храмах — вероятно, признак участия местных каменщиков.

Овальный в плане купол, вытянутый по оси «запад—восток», возможно, появился потому, что храм был заложен как базилика на 4 опорах, а достроен как крестово-купольный, чем отчасти можно объяснить и странную форму его кровли.

Произведений изобразительного искусства Зап. Алании сохранилось немного: нет икон и иллюминированных рукописей; предметы мелкой пластики — преимущественно нефигуративные и низкого качества, а крупная пластика представлена лишь архитектурным орнаментом. Происхождение памятников мелкой пластики определить трудно, хотя некоторые — высококачественные произведения, очевидно привезенные из Византии (ИИМК РАН. Рукописный архив. Р. 1. Д. 315. Л. 17; Отчет. 1877. Табл. VII; *Кузнецов В. А. Ниж. Архыз в X–XII вв. Старополь, 1993. Рис. 121-1*). Неск. памятников фресковой живописи известны по зарисовкам XIX в. Все памятники собственно аланской фресковой живописи созданы не позднее нач. XII в. и сохранились в 4 крестово-купольных храмах: Среднем и Северном Зеленчукских, Сентинском и Шоанинском.

Самый ранний этап настенной декорации представляют 1-й (965) и 2-й (кон. X — нач. XI в.) слои росписи Сентинского храма: на белом фоне 2 инкрустированных креста (*scuces gemmatae*) сложной формы на горках-«Голгофах». Вероятно, подобная «неполная» роспись была также в Среднем Зеленчукском храме. Кроме того, В. А. Кузнецовым была опубликована зарис-

совка креста на юго-зап. пилоне Северного храма. Подлинное изображение утрачено, отсутствие в публикации указаний на его размеры и более по-

дробного описания не позволяет сделать выводы о его функции. Возможно, крест также относился к ранней ограниченной декорации, предшествовавшей полной росписи памятника, остатки к-рой сохранились до сих пор (*Кузнецов. 2002. Рис. 8–4; подробнее о росписях см.: Белецкий, Виноградов. 2005; Они же. 2011.*







С. 211–240). Подобной росписью, состоящей из отдельных крестов и орнамента, были покрыты апсиды Шоанинского храма. Роспись до недавнего времени была скрыта штукатуркой XIX в. и известна по статьям А. Фирковича и Н. А. Нарышкина. Фиркович, описывая храм «на горе, называемой Цоне или Ционе, также Хумран», указывает, что в апсидах он открыл «намалеванные масляною краскою» кресты и остатки греч. надписей. Они находились под слоем глины «толщиною в 1/2 вершка», к-рую исследователь «старательно очистил». На правой стороне центральной апсиды Фиркович увидел терновый венец, «окрашенный в середине желтою, а по краям черною краскою». «По правую и левую сторону боковых алтарей», по его указанию, находились кресты, «составленные из ломаных линий или зигзагов». В подобном «начертании» автор усматривал глубокую символику: «Главный стержень креста представляет лестницу, по обеим сторонам снабженную ступенями, как бы знаменующими восхождение и нисхождение, переклад также составлен из таких же линий, между которыми ясно можно видеть на правой раме римское число VII, а на левой IV; в каком смысле вставлены эти числа здесь, трудно разгадать» (Фиркович. 1857. С. 387–388; см. также: Сборник греч. и лат. надписей Кавказа / Сост.: И. В. Помяловский. СПб., 1881. С. 19–20). Зарисовки этих крестов и надписей, а также схема их расположения приведены в путевом дневнике исследователя (РНБ. Ф. 946. Д. 80. Л. 5 об. — 6, 23 об. — 25; см. также: *Белецкий, Виноградов*. 2011. С. 211–214. Табл. 17). Отмеченные кресты можно разделить на 2 типа. Первый, с расширяющимися ветвями, на концах к-рых по 2 окружности, еще одна окружность в центре креста (видимо, ее Фиркович посчитал терновым венцом) и по сторонам, — «камни» овальной формы. Др. тип креста, как писал Фиркович, составлен «из ломаных линий или зигзагов». Спустя 18 лет Нарышкин описал кресты «в алтаре церкви Шони», указав при этом, что «ни ликов, ни других изображений не оказалось» (Отчет. 1877. С. 353). В материалах его экспедиции хранится рисунок 3 крестов с расширяющимися ветвями, которые идентичны крестам в дневнике Фирковича (ИИМК РАН. Рукописный ар-

хив. Р. 1. Д. 315. Л. 10). Открывшиеся при недавнем грубом ремонте памятника остатки древней живописи представляют собой довольно простую роспись красной и желтой охрой, нанесенную по всем стенам на штукатурную обмазку. На юж. стороне сев. апсиды опознается один крест «из ломаных линий» из числа отмеченных Фирковичем, нарисованный красной краской (не масляной), над его ветвями читается традиц. надпись под титлами «IC XC», а под ветвями — «НИ» (лигатура) и «КА». Ниже слабо просматривается изображение ступенчатой горки-«Голгофы», исполненное желтой охрой. По сторонам юж. апсиды видны 2 креста. Левый аналогичен кресту в сев. апсиде, правый плохо сохранился и имеет окружности по краям расширяющихся ветвей — этот мотив известен по росписи Сентинского храма. Крест «из ломаных линий» — это простой декоративный прием, который можно осторожно сравнивать с орнаментом в резном декоре памятников Армении, Грузии и Абхазии примерно той же эпохи. В Шоане декоративный пояс проходил не по всему периметру храма, несколько ниже окон по всем стенам была проведена не очень широкая красная полоса и такой же полосой были обрамлены оконные проемы. Других следов росписи не обнаружено. В большом количестве на стенах процарапаны тамги, к-рые подобно араб. надписям следует датировать XVIII — нач. XIX в. Наиболее близкая аналогия к росписи в Шоане — декор, созданный на 2-м этапе росписи Сентинского храма. Типологически такая роспись близка к стенописям храмов Каппадокии: отсутствие фигур связано не с иконоборчеством, а с недостатком квалифицированных художников или с нехваткой средств у заказчика (*Thierry N., Thierry M. Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*. P., 1963. P. 214. Fig. 50; *Jolivet-Lévy C. L'arte della Cappadocia*. Mil., 2001. P. 39). В Сентинском храме накладывающиеся друг на друга слои росписи одного типа показывают, что такого рода декорация существовала не только на начальном этапе аланского христианства, но и в дальнейшем.

Фигуративная декорация появляется в 3-м (ок. сер. XI в.) слое росписи Сентинского храма: это фигуры Богоматери «Воплощение» в конхе

и свт. Николая Чудотворца на сев.-вост. стене апсиды. Иконографический тип Богоматери «Воплощение» появляется к сер. XI в.: самые ранние примеры известны на визант. монетах («номисма императриц Зои и Феодоры» 1042 г., монеты императоров Алексея I Комнина (1081–1118) и Иоанна II Комнина (1087–1143)) и печатях имп. Евдокии Макремволитиссы (1059–1067) и имп. Романа IV (1068–1071); см. подробнее: *Смирнова Э. С.* Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII в. // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.:] Балканы. Русь. С. 292). В монументальной живописи наиболее древние образцы находятся над входом в храм мон-ря Асину на Кипре (1105/06), в конхе ц. свт. Николая Чудотворца близ Сангри на о-ве Наксос (1270). Относящееся к тому же, видимо, слою росписи изображение свт. Николая подчеркнуто обособленно, его оформление подобно иконе — в рамке и на красном фоне. Живопись профессиональная, но невысокого качества, происхождение мастеров установить трудно. Вероятно, здесь отражено формирование канона, к-рому в посл. подчинялись росписи апсид: в нижнем ряду располагался ряд отцов Церкви, выше — образ Богородицы или Спасителя. В 3 первых слоях росписи Сентинского храма живопись есть в основном лишь на стенах апсиды (хотя орнаменты могли частично «выходить» и в наос). Эта традиция хорошо известна в Закавказье до X–XI вв. (Проми, Додос-Рка, Отхтак-леса, М. Джвари, Ст. Шаумта, Армази Ксанский, Несгуни) и в Каппадокии, памятники которой имеют много др. аналогий с памятниками Алании.

На следующем этапе росписи изображали святых на всей поверхности стен. Такова, вероятно, была декорация Северного Зеленчукского храма. В наст. время на незначительных фрагментах древней штукатурки красочный слой сошел почти полностью. От подлинной живописи сохранились сильно загрязненные остатки орнаментов на откосах окон в апсидах; возможно, и в барабане под слоем высолов остались к.-л. изображения. О фресках можно судить по рисункам и описанию Д. М. Струкова (ИИМК РАН. Рукописный архив. Р. 1. Д. 273. Л. 4–6; Д. 339. Л. 13–16; Ф. 1. Д. 87. Л. 56–





57 об., 1889 г.), мат-лам Кузнецова (*Кузнецов*. 1964. С. 143; *Он же*. 1977. С. 35–39) и отчетам обследовавших храм в 80-х гг. XX в. реставраторов (Архив ин-та «Спецпроектреставрация». Ф. 45. Д. 1492, 1671, 1831). По материалам Струкова, среди изображений в Северном храме (к-рый он назвал «храм А») были фигуры Богородицы Оранты, апостола (?), юного мученика, преподобных, святителя с Евангелием, пророка (?) со свитком. Автор довольно точно зарисовал сохранившиеся до сих пор орнаменты на откосах алтарных окон (геометрические и довольно простые). П. Синайский указывает на образ Богородицы «Знамение» «на колонне перед северной стеной среднего алтаря, лицом внутрь храма... сажени на две высоты над полом», изображение Нерукотворного образа «на противоположной стене той же колонны» и «на другой, южной колонне... изображение главы Иоанна Крестителя на блюде» (Древнехристианские храмы и Св. Александр-Афонский Зеленчукский мон-рь в Зеленчукском ущелье Кавказского хребта Кубанской обл. Баталпашинского у. Од., 1904<sup>5</sup>. С. 21). Согласно сообщению майора Потёмкина, побывавшего здесь в 1802 г., на стене храма находился также образ свт. Николая Чудотворца с греч. надписью (*Кузнецов*. 1964. С. 143). «Неясные следы иконы Богородицы и некоторых других» фресок в Северном храме в 1913 г. видел А. С. Фёдоровский, писавший, что в Зеленчукском монастыре остатки «фресковой живописи, к-рые сохранились ко времени реставрации храмов, в настоящее время по тем или иным причинам уничтожены» (*Фёдоровский* А. Археол. заметки о Кубанской обл. // ИИАК. 1913. Вып. 47. С. 157). Кроме того, нем. ученый Р. фон Эркерт отметил в одном из Архызских храмов росписи на стенах, среди к-рых упомянул изображение священника в красном одеянии с широкими белыми полосами (*Erckert R., von. Das Kaukasus und seine Völker*. Lpz., 1887. S. 77). На вост. грани сев.-вост. столпа Северного храма существовали опубликованные Кузнецовым ныне утраченные фрагменты с изображением головы святого (*Кузнецов*. 1964. С. 142. Рис. 8), «в простенке между северными окнами барабана можно различить изображение человеческой фигуры, одетой в богатое византийское платье — это может быть



Зарисовки фресок  
нижнеархызских храмов.  
Худож. Д. М. Струков.  
1887–1889 гг.

изображение пророка (например, Даниила или Давида)» (Там же). Не исключено, что это было изображение ангела. На одном из рисунков Струкова рядом изображены 2 преподобных.

На его же рисунках запечатлены детали росписи Среднего Зеленчукского храма: отдельные фигуры преподобных, святителей, мученика, пророка (?), царей, воинов и всадников. Иногда рядом изображены святые одного чина: 2 воина, 2 царя, однако в др. случаях соседствуют преподобный и мученик (частично сохранившаяся центральная фреска на сев. стене), святитель и преподобный (или апостол). Симметрично расположенные изображения разнятся в масштабе: фрагменты центральных композиций на сев. и юж. стенах отличаются по высоте более чем на 1 м. На подпружных арках, видимо, были изображены пророки, на стенах зап. рукава симметрично — св. всадники, в нижнем регистре апсиды — святители. На юж. стене помещены образы святых Константина и Елены; в центре сев. стены представлены преподобный и мученик, возможно небесные патроны ктиторов. Единственная сюжетная композиция «Сретение Господне» известна лишь по рисунку Струкова. Очевидно, что в декорации Среднего Зеленчукского храма преобладали фигуры святых, а сцен было немного. Плохая сохранность росписей и низкое качество рисунков Струкова не дают возможности судить о сти-

ле фресок Северного и Среднего Зеленчукских храмов. Очевидно, что сложные и обширные программы выполняли приглашенные и, судя по надписям (известны по зарисовкам), греч. мастера.

Сложившаяся к XI в. иконографическая программа визант. крестово-купольного храма реализовалась в 4-м слое росписи Сентинского храма. Фигуры святых находятся в нижнем регистре наоса и размещены строго по ликам святости: св. всадники на востоке, воины на торцевых стенах боковых рукавов, преподобные в зап. части. На сев. стене зап. рукава помещена, видимо, ктиторовская сцена. Выше располагаются праздники и Страстной цикл. В апсиде внизу были изображены святители, а над ними фронтально — фигуры апостолов. При этом порядок расположения святителей соответствовал установившимся правилам — в центре были размещены фигуры Вселенских отцов Церкви: святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова и Николая, архиеп. Мирликийского. Стилистически сентинские фрески имеют сходство с росписью Атели Сиони в Грузии (кон. XI в.), уровень их исполнения невысок, возможно, фрески принадлежат кисти провинциального визант. или местного мастера. Характерно низкое качество обмазки, к-рой были заделаны места, где выпала старая штукатурка, где была более ранняя живопись, а также весьма ограниченный набор исходных пигментов. Все это может свидетельствовать о плохих условиях, в которых создавались росписи.

Внутри Южного Зеленчукского храма стены были полностью оштукатурены еще в XIX в. Видевшие храм до ремонта не сообщали о фрагментах росписи, а еп. Владимир (Петров) писал, что «на стенах... вовсе не сохранилось штукатурки» (Священные достопримечательности. 1888. С. 942). Однако в 1947 г. житель близлежащего с. Ермоловка Т. К. Волков сообщил работавшим здесь реставраторам, что в 1888 г. в Южном храме он «с трудом различил... лики Божьей Матери и Спасителя... лик Спасителя был чем-то покарбан нарочно. Были и другие иконы на стенах, но разобрать лики святых он не мог» (ЦНРПМ. Ф. 103. Д. 28. Л. 13). При исследовании образцов известкового раствора из этого памятника, производившегося







в 80-х гг. XX в., в юж. апсиде был обнаружен «первоначальный штукатурный раствор под живопись» (Архив ин-та «Спецпроектреставрация». Ф. 43. Д. 3906). Поэтому не исключена вероятность, что в Южном храме под поздней штукатуркой сохранились фрагменты древней росписи.

Аланские крестово-купольные храмы (к-рые нельзя отнести к особой архитектурной школе с четко прослеживаемой линией развития), как и росписи в них, могли быть исполнены приезжими мастерами. Вероятно, художников приглашали из тех мест, где была развита христ. живописная продукция. Некоторые аналогии сентинским фрескам и росписям Среднего храма прослеживаются в Сванети, Раче и Картли. Из груз. провинций могли происходить и художники, расписавшие западноаланские храмы. Но полное отсутствие в последних груз. эпиграфики при большом количестве греч. надписей (подписи к изображениям святых, сделанные краской, строительные и invocative надписи, граффити и т. д.), а также нек-рые аналогии с росписями Каппадокии (и др. областей христ. Востока) указывают скорее на то, что мастера приезжали из вост. регионов Византии или из сев. части Абхазского царства, к-рая полностью перешла на груз. язык лишь в XI в. Росписи 2 последних этапов в Сентинском храме, фрески Среднего и Северного Зеленчукских храмов, несомненно, исполнялись профессиональными артелями. Но эти работы были единичными и не привели к созданию местной школы, подобно тому как и церковное строительство в Алании ограничилось возведением неск. купольных храмов.

Т. н. Архызский лик, изображенный на скале над р. Б. Зеленчук с др. стороны от Нижнеархызского городища и публикуемый как уникальное произведение древнего христ. аланского и визант. искусства, не имеет отношения к средневековью. Изображение не могло сохраняться столь длительный срок на открытом воздухе в горном климате. Спустя 10 лет со времени обнаружения «лика» стали заметны осыпи краски (масляной?) в тех местах, где она была наложена пастозно. Ее фактура не характерна для средневек. техники. Анализ деталей изображения приводит к выводу, что его автор

был абсолютно незнаком с правилами церковной живописи: «лик» представляет собой маску без волос и ушей, отсутствуют обязательные атрибуты образа Спасителя, напр. подписи и крещатый нимб. Возраст «лика» не превышает неск. десятилетий.

Арх.: ИИМК РАН. Рукописный архив. Р. 1; Архив ин-та «Спецпроектреставрация». Ф. 45; НСНРПМ. Ш-43; РНБ. Ф. 946; Лит.: *Фиркович А.* Археол. разведки на Кавказе // ЗРАО. 1857. Т. 9. Вып. 2. С. 371–405 (То же // Балкария: Страницы прошлого. Нальчик, 2006. Вып. 3. С. 40–71); Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археол. целью в 1867 г. // ИИАО. 1877. Т. 8. Вып. 4. С. 325–368; Священные достопримечательности по рр. Теберде, Кубани и Б. Зеленчука: Из дневника преосв. Владимира, еп. Ставропольского и Екатеринодарского при обозрении епархии в 1886 г. // Ставропольские Ев. 1888. Отд. неофиц. № 22–24. С. 915–942; *Кузнецов В. А.* Северный Зеленчукский храм X в. // Сов. Арх. 1964. № 4. С. 136–150; *он же.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977. С. 28–48; *он же.* Христианство на Сев. Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002; *Каминская И. В., Каминский В. Н.* Исслед. Первомайского городища в долине р. Б. Лабы // XIV Крупновские чт. по археологии Сев. Кавказа. Орджоникидзе, 1986. С. 44–45 (То же // Мат-лы по изучению историко-культурного наследия Сев. Кавказа. М., 2008. Вып. 8. С. 383–384); *они же.* Новые исслед. христ. храмов малых форм в Зап. Алании // Историко-археол. альманах. Армавир, 1996. Т. 2. С. 172–180; *Перфильева Л. А.* К вопросу о визант. влиянии на культовую архитектуру Северо-Зап. Кавказа X–XI вв. // Аланы: Зап. Европа и Византия. Владикавказ, 1992. С. 180–201; *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Фрески Сентинского храма и проблемы истории аланского христианства в X в. // Рос. Арх. 2005. № 1. С. 130–142; *они же.* Н. Архыз и Сенты – древнейшие храмы России: Проблемы христ. искусства Алании и Сев.-Зап. Кавказа. М., 2011; *Пищулина В. В.* Христ. храмовое зодчество Сев. Кавказа периода средневековья. Ростов-на-Дону, 2006.

*Д. В. Белецкий, А. Ю. Виноградов*

**КАРАЧЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Орловской (1921–1922), Брянской (с 1922) епархий, существовало в 1921–1924 и 1927–1930 гг. с центром в г. Карачеве (ныне Брянской обл.). 12 дек. 1921 г. во епископа Карачевского, викария Орловской и Севской епархии, был хиротонисан св. *Агапит (Борзаковский)*, настоятель *Одрина во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*, с назначением временно управляющим Дмитровским викариатом Орловской епархии. Поскольку Карачев с уездом относился к образованной в 1920 г. Брянской губ., вскоре К. в. вошло в состав Брянской епархии. По-видимому, с нач. 1923 г. еп. Агапит, живя в Карачеве, управлял Брян-

ской епархией. В анкете, составленной для регистрации Брянского ЕУ в 1927 г., еп. Агапит указал, что с 1923 г. он имел титул «епископ Брянский и Карачевский» (его предшественник на Брянской кафедре еп. *Амвросий (Смирнов)* в 1921–1923 имел титул «епископ Брянский и Севский»). Приходы Карачева и уезда названы в «Списке православных религиозных общин, заявивших до 15 сент. 1924 г. о добровольном признании духовной власти (окормления) епископа Брянского и Карачевского Агапита». 15 нояб. 1923 г. еп. Агапит также был назначен временно управляющим Орловской епархией. Архиерей и ранее рукополагал клириков на приходы Орловского у. в связи со сближением Орловского и Севского еп. Амвросия (Смирнова) с *обновленчеством*. В марте 1923 г. еп. Агапит в Карачеве рукоположил Александра Данилушкина во иерея к храму в с. Сабурове Орловского у. (*Устименко С.* Он жил для Церкви, работал для Церкви // *Живоносный источник*: Газ. Висагинас (Литва), 1995. № 3).

16 сент. 1924 г. по распоряжению начальника секретного отдела Брянской ГубЧК у еп. Агапита была взята подписка «о прекращении духовного окормления епархии впредь до регистрации». В 1924–1926 гг. еп. Агапит находился в ссылке в Тверской губ., в 1927 г. вернулся в Брянск. В 1927 г. «был переведен обратно епископом Карачевским», о чем есть сведения в следственном деле «контрреволюционной группы» из 6 монахов при Одринском мон-ре, руководство к-рой приписали владыке (от дек. 1930). Кроме того, в деле клирика Брянской епархии свящ. Петра Гольинского содержится упоминание о том, что не позднее 1927 г. владыка Агапит как «нелегальный епископ» служил в Карачеве, откуда поддерживал связь с митр. сщмч. *Петром (Полянским)*.

19 мая 1927 г. в храме в честь Рождества Христова в Брянске состоялся «брянский епархиальный съезд духовенства и мирян староцерковной ориентации», на к-ром еп. Агапит был избран правящим архиереем Брянской епархии. На его имя как «Преосвященного Брянского» поступило письмо от Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола Нижегородского митр. *Сергия (Старгородского)* от 31 мая 1927 г. с сообщением об учреждении Временного





Патриаршего Синода и с предписанием подать заявление в органы местной власти о регистрации в качестве епископа Брянского с состоящим при нем епархиальным советом. 7 июня 1927 г. еп. Агапит подал прошение в Брянский губисполком о регистрации его как Брянского архиерея, а также временного епархиального совета (еп. Агапит и все члены назначенного им епархиального совета жили в Карачеве). Архиерей получил отказ на эту и на повторную просьбу о регистрации. Вероятно, вслед данных событий еп. Агапит в дальнейшем имел титул «епископ Карачевский», формально оставаясь викарным архиереем.

21 дек. 1929 г. еп. Агапит уехал в Орел, 4 июня 1930 г. был назначен епископом Стародубским, 5 авг. того же года был арестован в Стародубе (по др. данным, в Брянске). 15 дек. 1930 г. осужден тройкой ОГПУ СССР по Западной обл., обвинен в «организации в г. Брянске и г. Карачеве монашеских ячеек антисоветского характера с целью подрыва советской власти», приговорен к 10 годам ИТЛ (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 74). Впосл. К. в. не замещалось.

Лит.: Страницы истории Карачева. Брянск, 1996. С. 47; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 31; *Иончаров В. А.* Антоний (Михайловский). Архиепископ? // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. М., 2011. Вып. 5(42). С. 142; Архиепископ Агапит (Борзакровский) // bryansk-eparchia.ru/mc/460/ [Электр. ресурс].

**В. Г. Пидгайко**

**КАРАШЕВИЧ** Платон Иванович (18.11.1825, Волынская губ.— 16.02.1886, С.-Петербург), прот., настоятель с.-петербургского Исаакиевского собора, историк Церкви. Род. в семье прот. И. И. Карашевича, клирика Свято-Троицкого храма г. Новограда-Волынского и Николаевской ц. в мест. Корец Новоград-Волынского у. (с 1826 благочинный). Крещен 22 нояб. 1825 г., воспитанником стал П. А. Надземский, родственник Новограда-Волынского. Сестра К.— М. И. Карашевич-Стефанович — бабушка по матери сщмч. *Аркадия (Остальского)*, еп. Бежецкого, викария Тверской епархии (ГА Житомирской обл. Ф. 1. Оп. 75. Д. 41).

К. окончил Волынскую ДС первым по успеваемости в 32-м выпуске 1847 г. и СПбДА магистром богословия в 1851 г. (11-м по списку) вместе с иером. *Никанором (Бров-*

*ковичем)*, И. А. *Чистовичем*, прот. Д. И. *Флоринским*. Опубликовано в 1855 г. магист. соч. «Очерк истории православной Церкви на Волыни» стало единственным его завершенным научным трудом. К. исследовал церковную историю Волыни, или Галицко-Волынского княжества, в связи с гражданской историей, разделив ее на 4 периода: 1) до покорения Волыни польским кор. *Казимиром III Великим* (1340); 2) до начала унии (1590); 3) до присоединения Волыни к России (1793); 4) до 1843 г. В каждом из периодов он обращал внимание на благосостояние Церкви, ее внутреннее устройство (управление, богослужение, учение), состояние веры и нравственности в народе. Четкая классификация и обширное использование польских и рус. источников, начиная с древнерус. летописей, позволили К. создать обобщающий труд.

По окончании академии К. сразу же был определен на профессорскую должность в СПбДС. С сент. 1851 г. преподавал гражданскую историю и греч. язык. В июне 1853 г. переведен в класс физики и математики. Входил в состав Комиссии по приведению в порядок семинарского архива. С 1853 г. библиотекарь, член Комиссии для составления описи б-ки *Александро-Невской лавры*. При К. значительно пополнились фонды б-ки. Так, в 1854 г. С.-Петербургский и Новгородский митр. *Никанор (Клементьевский)* пожертвовал 54 книги и 2 издания Ж. П. *Миня* по 28 томов каждое.

В кон. 1855 г. К. был определен на священническое место в кафедральный *Исаакиевский собор*, в янв. 1856 г. оставил преподавательскую деятельность в семинарии, в том же году был рукоположен, служил в этом храме до кончины. С 15 апр. 1871 г. К. являлся благочинным различных церквей, в его округ входило 25 храмов. После смерти прот. Петра Алексеевича Лебедева (2 сент. 1884) 16 окт. 1884 г. К. был назначен настоятелем собора. Особое внимание уделял хору. Был членом С.-Петербургской духовной консистории, епархиального попечительства о бедных духовного звания. Награжден митрой и орденами св. Анны и св. Владимира.

Проживал в доме причта (Галерная ул., 6). По характеристике современников, К. был «пастырь пре-красно образованный, начитанный и никогда не перестававший сле-

дить за замечательными явлениями отечественной литературы; кроткий, тихий, он обладал мягким и благородным характером, не любил рисоваться, выступаться» (*Родосский*. С. 194). В последние годы жизни собирал материалы по истории С.-Петербургской епархии XIX в., сверял изданный проф. К. фон *Тюшendorфом* Синайский кодекс с подлинником. Скончался после продолжительной болезни. 20 февр. 1886 г. С.-Петербургский митр. *Исидор (Никольский)* возглавил отпевание К. в Исаакиевском соборе в присутствии членов семьи министра имп. двора гр. И. И. Воронцова-Дашкова, воспитателем детей которого был К. Похоронен на Смоленском кладбище рядом со свящ. Алексием Андреевичем Лебедевым († 7 авг. 1858). Могила утрачена.

Соч.: Очерк истории правосл. Церкви на Волыни. СПб., 1855.

Лит.: *Надеждин А. Н.* История С.-Петербургской правосл. ДС, с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства: 1809–1884. СПб., 1885. С. 325, 333, 442–443, 487; Прот. П. И. Карашевич: (Некр.) // ЦВ. 1886. № 8. С. 150; Прот. П. И. Карашевич // Петербургская газ. 1886. № 47. С. 2; № 51. С. 3; *Теодорович Н. И.* Волынская ДС. Почаев, 1901. С. 541; *Родосский*. Словарь студентов СПбДА. Ч. 1. С. 194–195; ПБЭ. 1907. Т. 8. С. 604.

**Свящ. Александр Берташ**

**КАРАЯННОПУЛОС** [греч. *Καραγιαννόπουλος*] Иоаннис (2.09.1922, Лонгастра, Греция — 23.01.2000, Салоники (Фессалоника)), греч. византинист, специалист по источниковедению, дипломатике и социально-экономической истории Византии. В 1939–1944 гг. К. обучался в Афинском ун-те на отд-нии истории и археологии философского фак-та. В 1946–1948 гг. посещал семинары византиниста Д. Закитиноса, после чего, получив государственную стипендию, продолжил обучение под рук. Ф. Й. *Дельгера* в Мюнхене, где в 1955 г. защитил докт. диссертацию. Результатом исследований этого периода стали 2 монографии, посвященные финансовой системе ранней Византии (324–565) (*Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*. Münch., 1958. (Südosteuropäische Arbeiten; 52)) и зарождению фемной системы (*Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*. Münch., 1959. (Byzantinisches Archiv; 10)). В этих работах, а также в ряде журнальных публикаций рубежа 50-х и 60-х гг. XX в. К. полемизировал







с господствовавшим в византиноведении представлением о прошедшем в VII в. в Византии радикальном преобразовании финансовой, адм. и аграрной систем.

С 1960 по 1990 г. К. преподавал в ун-те г. Салоники (в 1967–1968 был деканом философского фак-та, в 1976–1980 — заведующим отделением иностранных языков), в 1976–1977 гг. — в Мюнстере. В 1966 г. совместно с медиевистом Э. Криарасом и археологом С. Пелеканидисом К. создал в Салониках Центр византийских исследований (Κέντρον βυζαντινῶν ἐρευνῶν) и возглавлял Отд-ние визант. истории (1966–1983), был главным редактором его ведущего периодического издания — ж. Βυζαντινά (с 1969). Одним из проектов, осуществлявшихся под рук. К., стала подготовка масштабного «Словаря византийской терминологии». 1-й том этого издания, содержащий ок. 500 экономических терминов на буквы Α — Γ, был опубликован посмертно коллегами К. (Λεξικό βυζαντινῆς ορολογίας. Οικονομικοί ὅροι / Εκδ. Ι. Ε. Καραγιαννῶπουλος, Σ. Βαρβαλίδης, Μ. Γρηγορίου-Ιωαννίδου et al. Θεσσαλονίκη, 2000. Т. 1). В течение неск. лет К. руководил проектом подготовки критических изданий визант. памятников в серии «Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Thessalonicensis». Также К. был в числе основателей Греческого исторического об-ва (Ἱστορικὴ Ἑλληνικὴ Ἐταιρεία) в Салониках, принимал участие в организации ежегодных Всегреческих исторических симпозиумов (с 1980), в течение почти 20 лет (1981–1999) руководил ж. Βυζαντιακά, к-рый издавало это об-во.

Научные интересы К. лежали прежде всего в области визант. дипломатики, источниковедения, теории и методологии исторического исследования. В 1968 г. совместно с Дёльгером он опубликовал сочинение, в котором была предложена классификация и описаны методы исследования имп. грамот (Byzantinische Urkundenlehre. Münch., 1968. 1. Abschnitt: Die Kaiserurkunden. (Handbuch der Altertumwissenschaft; 12/3)). В 1970 г. К. составил справочник, систематизирующий сведения о важнейших византийских источниках с IV по XV в. (Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας. Θεσσαλονίκη, 1970). Это пособие неоднократно переиздавалось в Греции (1971, 1975, 1978, 1987),

а в 1982 г. вышло переработанное нем. издание, созданное в сотрудничестве с Г. Вайссом (Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz, 324–1453. Wiesbaden, 1982. 2 Bde). Др. замысел К., предполагавший полное изложение истории Византии в неск. томах, остался незавершенным: было опубликовано только 3 тома (324–1204) (Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους. Θεσσαλονίκη, 1974–1976. Т. 1–2; 1990. Т. 3).

К. занимал ответственные должности в международных научных организациях: вице-президент (1981–1986), а затем генеральный секретарь (1986–1996) Международной ассоциации византинистов, вице-президент (1984–1994) и президент (с 1994) Международной ассоциации по изучению Юго-Восточной Европы. Член-корреспондент АН Австрии (1979), академик АН Болгарии (1983).

Соч.: Der frühbyzantinische Kaiser // BZ. 1956. Bd. 49. S. 369–384; Entstehung und Bedeutung des Nomos Georgikos // Ibid. 1958. Bd. 51. S. 357–373; Zur Frage der Autorschaft am Strategikon des Kekaumenos // Ibid. 1961. Bd. 54. S. 257–265; Über die vermeintliche Reformtätigkeit des Kaisers Herakleios // JÖBG. 1961. Bd. 10. S. 53–72; Hauptfragen der Byzantinistik der letzten Jahre // Frühmittelalterliche Stud. B., 1967. Bd. 1. S. 170–185; Ein Problem der spätbyzantinischen Agrargeschichte // JÖB. 1981. Bd. 30. S. 207–237; Εισαγωγή στην επιστήμη της ιστορίας. Θεσσαλονίκη, 1987; Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών. Θεσσαλονίκη, 1988; Συμβολή στο πρόβλημα της στρατιωτικής πρόνοιας κατά την εποχή των Παλαιολόγων. Θεσσαλονίκη, 1998. Лит.: Χονδρογιάννης Π. Ι. Ι. Ε. Καραγιαννοπούλου. Δημοσιεύματα 1956–1998 // Βυζαντιακά. Θεσσαλονίκη, 1999. Т. 19. Σ. 13–51; Γρηγορίου-Ιωαννίδου Μ. Νεκρολογία Ι. Ε. Καραγιαννοπούλου (1922–2000) // Ibid. 2000. Т. 20. Σ. 11–18; Nustazourpoulou-Pélékidou Μ. Jean Karayannopoulos // BZ. 2001. Bd. 94. Н. 2. S. 906–908; Κέντρο βυζαντινῶν ἐρευνῶν 1966–2006: Τέσσερις δεκαετίες ἐρευνητικῆς προσφοράς. Θεσσαλονίκη, 2007.

Л. В. Луговский

**КАРБЕЛАШВИЛИ** [груз. კარბელაშვილი], груз. семья, представители к-рой в кон. XVIII — 1-й трети XX в. были известными священнослужителями и певчими, пятеро из них прославлены в лике святых. Предки К. носили фамилию Хмаладзе и жили в с. Карби (пров. Саамилахвро — владения князей Амилахвари, историческая обл. Шида-Картли; в XIX в. Горийский у. Тифлесской губ.; ныне Горийский муниципалитет, Грузия). Затем они переселились в близлежащее с. Квемо-Чала. По месту происхождения рода представитель старшего поколения этой



Исповедники Полиевкт и Василий (Стефан), священномученики  
Петр и Андрей Карбелашвили.  
Фотография. 90-е гг. XIX в.

семьи певчий Петре получил прозвище Карбела, от к-рого образовалась фамилия К.

**Петре** (Петр) Григорьевич Хмаладзе (Карбела) (1754, с. Квемо-Чала — 1848, там же), певчий (სრულეო მღებლობეო, букв. — «полный певчий», т. е. знающий весь церковнопевческий репертуар наизусть). Овладел певческим искусством при дворе царя Картли-Кахети *Ираклия II*. На протяжении многих лет был певчим в хоре католикоса-патриарха Вост. Грузии *Антония II* (Багратиони). До 1818 (или 1819) г. был главным певчим кафедрального собора *Самтависи* (Самтависская епархия Восточной Грузии. (Мцхетского) Католикосата; с 30 июня 1811, с вхождением Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) в состав РПЦ, — в юрисдикции *Грузинского Экзархата Русской Православной Церкви*; Мцхетско-Карталинская епархия), где находилась родовая усыпальница князей Амилахвари. Обучал пению в церквях и селах на р. Лехура. До 1840 г. руководил архиерейским хором в резиденции архиеп. Руставско-Ниноцминдского Стефана (Джорджадзе) (28 дек. 1818 — 18 нояб. 1839 епископ Горийский Грузинского Экзархата РПЦ), к-рая была расположена в мон-ре *Марткоти* (Карталино-Кахетинская епархия Грузинского Экзархата).

**Григорий** Петрович (23.04.1812, с. Квемо-Чала — 28.04.1880, там же), свящ., певчий («полный певчий»).





Певч. искусству Григория обучил отец — Петре Карбела. Духовное образование он получил в 1820–1824 гг. в мон-ре *Шхиомгвиме*. В 1829 г. служил псаломщиком в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Квемо-Чала (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 62156. Кн. 2. Л. 2). Точная дата рукоположения во диакона неизвестна. В последующие годы под руководством отца пел в хоре еп. Стефана. В 1844 г. рукоположен во иерея. Служил в придворной церкви князей Амилахвари, в с. Квемо-Чала, на собственные средства содержал готовившихся к рукоположению юношей, обучал их грамоте и пению. В 1862 г. его пригласили для преподавания церковного пения в жен. мон-рь Бодбе во имя св. Нины. В 1864–1872 гг. обучал груз. песнопениям в Тифлисской ДС. У Григория К. было 6 детей: дочь Сидония и сыновья Филимон, Андрей, Полиевкт, Василий и Петр.

**Филимон** Григорьевич (1836 — 10.11.1879), исп., свящ. В 1859 г. окончил Тифлисскую ДС. В 1860 г. рукоположен во иерея. В 1860–1869 гг. служил в Успенской ц. с. Квемо-Чала, был известным проповедником и певчим. В 1869–1879 гг. служил в кафедральном соборе Самтависи. В школе, открытой в собственном доме, обучал детей грамоте, молитвам и истории Грузии. Собрал и сохранил мн. церковные и исторические документы. В Национальном центре рукописей Грузии хранятся проповеди исп. Филимона (НЦРГ. Ф. 7. Д. 621. Л. 1–165).

**Андрей** Григорьевич (1851, с. Квемо-Чала — 6.09.1924), сщмч., прот., и **Петр** Григорьевич (1860 — 6.09.1924), сщмч., свящ. С 1867 г. сщмч. Андрей учился в Тифлиском ДУ. По окончании 3-го класса (в 1870) по собственному желанию оставил учебу и поступил чтецом в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Квемо-Чала. В 1878 г. рукоположен во диакона, в 1885 г. — во иерея и определен настоятелем к ц. во имя прп. Давида Гареджийского в с. Ахалкалаки (Горийский у. Тифлисской губ.). С 1888 г. был настоятелем ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Мухрани (Душетский у. Тифлисской губ.), в 1903–1924 гг. — ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Квемо-Чала.

Сщмч. Петр обучался в Горийском ДУ. В разное время служил чтецом в ц. в честь Преображения Господня в с. Эркоти (Ахалкалакский у.

Тифлисской губ.), в ц. во имя арх. Михаила в с. Килда (там же), в ц. во имя св. Георгия в с. Бакурцихе (Сигнахский у. Тифлисской губ.), в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в с. Кобианткари (Душетский у. Тифлисской губ.), в тифлиссских церквах во имя арх. Михаила и *Квашети* (Кашвети) во имя вмч. Георгия. С 1887 г. преподавал церковное пение в Тифлисской ДС. 13 дек. 1888 г. был рукоположен во диакона, 15 дек. того же года — во иерея, определен настоятелем к ц. свт. Николая в с. Сакоринтло (Горийский у. Тифлисской губ.). В 1902–1907 гг. был настоятелем ц. вмч. Георгия в с. Цолда (там же). С 1908 по 27 марта 1916 г. служил в ц. вмч. Марины в с. Хурвалети (Душетский у. Тифлисской губ.), с 28 марта 1916 по 1917 г. — в ц. Спасителя в с. Захори (там же), в 1918 г. вновь определен в ц. свт. Николая в Сакоринтло.

Братья приняли мученическую смерть в один день. После антисоветского восстания в Грузии в авг. 1924 г. начались репрессии. Были арестованы многие духовные лица, не имевшие отношения к восставшим. Поводом для ареста послужило неподчинение советским властям: вопреки запрету они продолжали совершать богослужение и отказывались снимать священническое облачение. Вначале большевики намеревались арестовать только сщмч. Петра, поскольку сщмч. Андрею в силу его преклонного возраста было трудно передвигаться с арестантами. Однако сщмч. Андрей не покинул брата и присоединился к выводимой на расстрел группе. Братья были расстреляны в Тирифонской долине (левобережье р. Лиахви, Горийский р-н).

**Полиевкт** Григорьевич (1855, с. Квемо-Чала — 1936), исп., прот., певчий, педагог, исследователь церковной музыки и истории ГПЦ, собиратель древностей; активный участник движения за восстановление автокефалии ГПЦ. С раннего детства овладел церковнопевческим искусством и каллиграфией, занимался литературным трудом. После завершения учебы в Тифлиском ДУ (1869–1873) поступил в Тифлисскую ДС. С отличием окончив 3-й курс ДС, он по состоянию здоровья был вынужден оставить учебу. 1 нояб. 1876 г. был назначен учителем в народное училище г. Гурджаани (Тифлисская губ.). С 1882 г. преподавал певч. ис-

кусство в Тифлиссских ДУ, ДС и в тифлиском Иоанникийевском жен. епархиальном уч-ще. 30 авг. 1883 г. был рукоположен во диакона, 5 сент. — во иерея и определен в придворную церковь тифлиского жен. епархиального (Иоанникийевского) уч-ща. В 1885 г. был назначен настоятелем ц. св. Симеона Столпника в г. Сагареджо (Телавский у. Тифлисской губ.); в 1886–1898 гг. и с 1918 г. был настоятелем ц. во имя Иоанна Предтечи в г. Гурджаани (там же), в 1898–1908 гг. — настоятелем ц. Анчисхати в Тифлисе, в 1908–1918 гг. — настоятелем ц. в честь Спаса Нерукотворного в мон-ре *Марткопи* (Душетский у. Тифлисской губ.). В 1919 г. возведен в сан протоиерея. Параллельно сщмч. Полиевкт занимался исследовательской деятельностью. Им написаны и изданы книги «Грузинские народные и духовные напевы» (1898), «Древний Анчисхатский собор в г. Тифлисе» (1899), «Иерархия Грузинской Церкви: Католикосы и архиереи» (1900). Активно публиковался в грузинских газетах и журналах. Обнаружил в Гурджаани рукопись поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре», к-рая была опубликована в ж. «Иверия» (1880. № 3. С. 3–53).

Прот. Полиевкт подготовил к печати многие лит. памятники, среди которых — догматико-полемический труд «Мзаметквелеба» (груз. — «Готовый ответ») (1892) католикоса-патриарха Антония I (Багратиони), Жития мч. Або Тбилисского (1899) и равноап. Нины (1903) и др.

В 1889 г. в мон-ре Давидгареджи (см. в ст. *Гареджи*) Полиевкт обнаружил древнюю б-ку и изучил ее. Описал 110 рукописей и рукописных книг, расшифровал колофоны, опубликовал их с комментариями в ж. «Иверия» (1899. № 4). Благодаря прот. Полиевкту сохранилось немало ценнейших рукописей и грамот. В 1936 г. по предложению Союза советских композиторов исп. Полиевкта пригласили в Тифлис для записи церковных песнопений, которые собрал этномузыковед Г. Чхикуадзе (ЦГИАГ. Ф. 1461; НЦФГ. Ркп. 2125, 2126). Похоронен в г. Гурджаани, при ц. Архангелов.

**Стефан** (Василий Григорьевич; 1.01.1858, с. Квемо-Чала — 1.04.1936, Тифлис), исп., еп. Бодбийский, позже Алавердский (ГПЦ), певчий, педагог, общественный деятель, собиратель древностей. Переложил на







5-линейную нотную систему мн. песнопения карталино-кахетинского напева. На протяжении всей жизни был активным участником движения за восстановление автокефалии ГПЦ. Начальное образование получил в Горийском ДУ. В 1867–1875 гг. обучался в Тифлисском ДУ, в 1876–1881 гг. — в Тифлисской ДС. В 1882–1883 гг. продолжил учебу в Московской консерватории у проф. Н. Д. Кошкина. По возвращении на родину в 1883 г. был рукоположен во диакона и определен к ц. во имя вмц. Варвары в р-не Навтлуги (Тифлис). В том же году был рукоположен во иерея. В 1885–1887 гг. служил в ц. во имя Трех святителей в г. Нуха Елисаветпольской губ. (ныне Шеки, Азербайджан), в 1888–1903 гг. — в основной ц. св. арх. Михаила. Преподавал церковное пение и Закон Божий в тифлисских приходских и церковных школах и ДС, организовывал приходские училища. В 1913 г. создал об-во груз. певцов и певчих «Сантури» (груз. — «Гусли»), к-рое ставило своей целью возрождение грузинских певческих и песенных традиций. Сотрудничал с Комитетом по восстановлению груз. церковных песнопений, вместе с братом исп. Полиевктом и учениками своего отца священниками Александром Молодинашвили и Григорием Мгебришвили принял участие в нотировании карталино-кахетинских песнопений (в 1897–1899 вышли в свет сборники «Литургия св. Иоанна Златоуста», «Вечерня», «Утренняя»). Значительная часть записей была произведена на личные средства еп. Горийского исп. Александра (Окропиридзе) (ЦГИАГ. Ф. 1461; НЦФГ. Ркп. 2099, 2110–2113). Впосл. свящ. Василий продолжил запись церковных песнопений: в его архиве, находящемся в Национальном центре рукописей Грузии (Ф. 7), хранится до 2 тыс. листов нотных рукописей. Ему также принадлежат письма о церковном исполнительском искусстве и о древнегрузинской муз. письменности.

Свящ. Василий активно включился в работу Об-ва по распространению грамотности среди грузин с момента его образования (1879) и тифлисского *Церковного музея* (основан в 1888). Он занимался поиском утраченных из груз. церквей и мон-рей святынь, исторических документов и гуджаров (грамот); им

описаны мн. хранившиеся в музее книги и церковная утварь, изучены древние груз. архитектурные памятники (в т. ч. недействующие и разрушенные). За плодотворную деятельность на этом поприще 19 мая 1899 г. он был избран членом-корреспондентом Московского археологического об-ва.

Свящ. Василий участвовал в движении автокефалистов, выступал против империалистической и антинациональной политики, проводившейся как гос. чиновниками, так и церковными иерархами. В 1903 г. вместе с семьей он был сослан в г. Шемаху Бакинской губ. (ныне на территории Азербайджана), где на него было совершено покушение и он был тяжело ранен. По ходатайству груз. светских и церковных деятелей раненому священнику разрешили вернуться в Грузию.

В 1904–1905 гг. служил в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Гори, в 1905–1916 гг. — в тифлисской ц. Св. Троицы, с 1916 г. — вновь в ц. вмц. Варвары. Продолжил борьбу за восстановление автокефалии ГПЦ. Вместе с братом прот. Полиевктом 12 марта 1917 г. принял участие в Соборе духовенства всей Грузии, состоявшемся в мцхетском кафедральном патриаршем соборе *Светицховели*, на котором была провозглашена автокефалия ГПЦ. Свящ. Василий и прот. Полиевкт были избраны членами Временного управления ГПЦ, которое должно было разработать Положение об управлении ГПЦ и необходимую для передачи во Временное правительство документацию, подготовить груз. архиерейский Собор, на котором был бы подтвержден акт восстановления автокефалии ГПЦ и избран католикос-патриарх всей Грузии (1-й Поместный Собор ГПЦ состоялся 8–17 сент. 1917 в Тифлисе). В 1919 г. свящ. Василий был возведен в сан протоиерея.

В советский период, несмотря на репрессии, продолжил духовную деятельность: в 1921–1922 гг. был настоятелем собора в Телави, в 1922–1925 гг. служил в ц. св. равноап. Нины в р-не Кукии в Тифлисе. Возмущенный разрушением и закрытием церквей и монастырей, 2 мая 1923 г. он писал своему бывшему ученику И. В. Сталину с горечью и болью: «Прошу тебя, пусть прекратят преследование церквей и веры и проявят великодушие. Каково нации,

когда вы оскорбляете ее веру, святыни, уничтожаете великую культуру, которой грузинский народ мог гордиться перед человечеством? Границы Грузии урезали со всех сторон и не знают, как еще сузить территорию. Может, ты обижаясь, мой Сосо? Но надеюсь, что ты, столько повидавший, претерпевший и стольким осушивший слезы, примешь это близко к сердцу, смягчишь мое сердце и вскоре обнадежишь меня в письме, что это не повторится, и дашь надежду своему старому учителю, у которого очень болит за тебя сердце. Жду ответа».

24 окт. 1925 г. принял монашеский постриг с именем Стефан и был хиротонисан во епископа Бодбийского. В 1928–1930 гг. управлял Алавердской епархией вплоть до ее упразднения. В 1930–1934 гг. был настоятелем ц. св. Георгия (Кари) в Тифлисе. Был похоронен на кладбище при ц. во имя св. Нины в Кукии (Тифлис) (Комунисти (Коммунист). Тифлис, 1936. 1 апр.).

**Филимон** Полиевктович (1879 — 23.05.1930), свящ., певчий, педагог. Сын исп. Полиевкта. Начальное образование получил под руководством отца. Продолжил учебу в ДУ (в каком именно — неизвестно), в 1894–1900 гг. обучался в Тифлисской ДС. В 1901 г. был рукоположен во диакона, в том же году — во иерея. С этого же года начал преподавать певч. искусство, правописание и черчение в Горийском ДУ. В 1916 г., во время первой мировой войны, был назначен военным капелланом и служил в 19-м Туркестанском стрелковом полку. В кон. 1917 г. вернулся в Грузию. Внес значительный вклад в дело сохранения карталино-кахетинских церковных песнопений. Он записал в нотолинейной системе и подготовил к изданию сборники «Песнопения праздника Рождества» (1899) и «Одноголосное грузинское церковное пение: Вечерня» (1907). Последнее издание служило учебником для учащихся Тифлисского, Телавского и Горийского ДУ и Тифлисской ДС. Похоронен в г. Гурджаани.

Семья К. внесла большой вклад в сохранение карталино-кахетинских церковных песнопений, поэтому эти песнопения называют также карбеловским распевом (კარბელაობე კოლო).

20 дек. 2011 г. по решению Свящ. Синода ГПЦ прот. Андрей и свящ.





Петр причислены к лику священномучеников, еп. Стефан, прот. Полиевкт и свящ. Филимон – к лику исповедников.

Арх.: ЦГИАГ. Ф. 1461: Полиевкт Григорьевич Карбелашвили. 40 ед. хр., 1027–1920 гг.; НЦРГ. Ф. 7: Василий Григорьевич Карбелашвили. 321 ед. хр., 1879–1934 гг.; Краеведческий музей г. Гурджаани. Ф. 4: Полиевкт Григорьевич Карбелашвили. 15 ед. хр.

Изд.: Гуджар шаха Султана [Давидгареджийскому мон-рю] / Изд.: свящ. Полиевкт Карбелашвили // Акакис кребули (Сб. Акакия). Тифлис, 1899. № 9. Ч. 1. С. 115–121; 1900. № 2. Ч. 1. С. 111–117 (на груз. яз.).

Муз. изд.: Карталино-кахетинское пение «Карбеловского распева» / Перелож. на ноты, ред.: свящ. Василий Карбелашвили. Тифлис, 1897. Ч. 1: Вечерня; 1898. Ч. 2: Утренняя (на груз. и рус. языках); Грузинское пение: Карталино-кахетинский распев: Литургия св. Иоанна Златоуста / Перелож. на ноты: М. М. Ипполитов-Иванов; ред.: священники Полиевкт и Василий Карбелашвили и др. Тифлис, 1899 (на груз. яз.); Песнопения праздника Рождества: Тетрадь А / Ред.: священники Полиевкт Карбелашвили и Александр Молодинашвили. Тифлис, 1899 (на груз. яз.); Одноголосное груз. церк. пение: Вечерня / Перелож. на ноты: свящ. Филимон Карбелашвили; ред.: свящ. Полиевкт Карбелашвили. Тифлис, 1907 (на груз. яз.); Грузинское пение: Вост. школа (карталино-кахетинский распев) / Переданы братьями Карбелашвили и свящ. Александром Молодинашвили; сост. и подгот.: М. Эркванидзе. Тбилиси, 2005. Т. 3: Вечерня, утренняя, литургия (на груз. яз.); Песнопения из Архива нотных рукописей / Передано братьями Карбелашвили, по рукописям М. Ипполитова-Иванова и Г. Чхиквадзе; сост.: Д. Шуглиашвили, З. Церетели. Тбилиси, 2012. Т. 1: Школа Светицховели: Простой напев (на груз. яз.).

Соч.: *Карбелашвили Василий, свящ.* Райский цветок. Тифлис, 1895 (на груз. яз.); *он же.* Сборник груз. церк. песнопений Михаила (Михаила) Модреки // *Весь Кавказ*. Тифлис, 1903. № 1. С. 53–55; *Карбелашвили Филимон, свящ.* Положение груз. сельского духовенства в материальном отношении // *Сакართვეлос сасулиеро махаребели* (Духовный вестник Грузии). Тифлис, 1866/1867. № 5/6. С. 97–113 (на груз. яз.); *Карбелашвили Полиевкт, свящ.* Алавердское пергаментное Четвероевангелие XI в. // ДВГЭ. 1897. № 9/10. С. 15–22; *он же.* Кахсубанский древний мон-рь Пресв. Богородицы // Там же. № 11. С. 5–10; *он же.* Груз. народные и духовные напевы: *Ист. обзор.* Тифлис, 1898 (на груз. яз.); (То же / Сост., коммент.: Н. Арвеладзе. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.)); *он же.* Древний Анчисхатский собор в г. Тифлисе. Тифлис, 1899; *он же.* Иерархия Грузинской Церкви: Католикосы и архиереи. Тифлис, 1900 (на груз. яз.); (То же / Сост., коммент.: Б. Арвеладзе. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.)); *он же.* Молебен Нерукотворному Анчийскому образу. Тифлис, 1902 (на груз. яз.); *он же.* Сокровищницы кафедральных храмов Грузинской Церкви и их судьба в нач. XIX в. // *Сакართვეло* (Грузия). Тифлис, 1907. № 99. С. 357 (на груз. яз.).

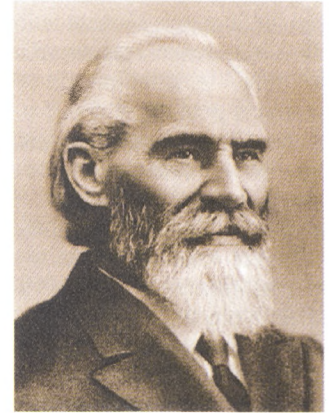
Ист.: *Беридзе И.* Письмо: [О слове свящ. Полиевкта Карбелашвили о груз. пении] // *Цискари* (Заря). Тифлис, 1864. № 5. С. 80–81 (на груз. яз.); *Шубладзе И., свящ.* Отче Полиевкте Карбелашвили! [О письмах Карбелашвили о притеснении Православия] // Сит-

ква (Слово). Тифлис, 1906. № 13/14. С. 10–13 (на груз. яз.); *Накашидзе М.* Открытое письмо миссионера Озургетского у. кн. Мелхиседека Накашидзе: [О карталино-кахетинском церк. пении и «Карбеловском распеве»] // *Шинаури сакмеоби* (Дела домашние). Тифлис, 1911. № 12. С. 6–7; № 36. С. 12–14 (на груз. яз.).

Лит.: *Чхиквадзе Г.* Карбелашвили Василий // Груз. СЭ. Тбилиси, 1980. С. 394–395 (на груз. яз.); *Джавахишвили Г.* Книжник и исследователь // *Мцигнобари* (Книжник). Тбилиси, 1982. С. 149 (на груз. яз.); *Чхатарашвили К.* Первые попытки восстановления и записи груз. церк. пения // *Гантиади* (Рассвет). Кутаиси, 1989. № 6. С. 252–261 (на груз. яз.); *Папуашвили Н.* По следам информации П. Карбелашвили: История двух пергаментных рукописей // *Мравалтави* (Многоглав). Тбилиси, 1991. Вып. 16. С. 215–228 (на груз. яз., резюме на рус. яз.); *Бубулашвили Э.* Груз. церк. пение в период эказрхов // Груз. церк. пение. Народ и традиция: Докл. науч. конф. (16 марта 2001 г.). Тбилиси, 2001. С. 173–202 (на груз. яз., резюме на рус. и англ. языках); *он же.* Из истории Грузии: Письмо прот. Василия Карбелашвили И. Сталину // *Омега*. Тбилиси, 2001. № 7. С. 24–26 (на груз. яз.); *Василий Карбелашвили* // *Бодбис самрекло* (Колокольня Бодбе). Цнори, 2004. № 1. С. 19–23 (на груз. яз.); *Епископ Стефан Карбелашвили* / Сост.: К. Паичидзе // *Ими не предан Христос*. Тбилиси, 2005. С. 65–69 (на груз. яз.); *Андогуладзе С.* Епископ Стефан Бодбели (Василий Карбелашвили) / Ред.: К. Павлиашвили. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); *она же.* Кутаисский Собор (дек. 1926 г.) и еп. Стефан Бодбели (Василий Карбелашвили) // *Христ. исследования*. Тбилиси, 2009. С. 252–259 (на груз. яз., резюме на англ. яз.); *она же.* Братья Карбелашвили / Сост.: Л. Тогонидзе. Тбилиси, 2012 (на груз. яз.); *Джангулашвили С.* Нотный рукописный архив еп. Стефана (Василия) Карбелашвили // *Духовная музыка*: Науч. тр. Тбилисской гос. консерватории им. В. Сараджишвили. Тбилиси, 2007. С. 81–97, 120 (на груз. яз., резюме на англ. яз.); *Карбелашвили А.* Илия Чавчавадзе и братья Карбелашвили. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *он же.* Письмо Илии Чавчавадзе Василию Карбелашвили: «Вестник сирых» и Филимон Карбелашвили // *Квакхутхеи* (Краеугольный камень). Тбилиси, 2007. № 8. С. 19–20 (на груз. яз.); *Шилакадзе М.* Из архива Василия Карбелашвили // *Духовная музыка*. Тбилиси, 2007. С. 77–80, 120 (на груз. яз., резюме на англ. яз.); *Свящ. Полиевкт Карбелашвили, 1855–1936*: Фотолетопись / Сост.: Л. Тогонидзе, Г. Мачуришвили // *Сапатриарко уцкебани* (Ведомости Патриархии). Тбилиси, 2008. № 22. С. 17–18 (на груз. яз.); *Свящ. Филимон Карбелашвили, 1879–1930*: Фотолетопись / Сост.: Л. Тогонидзе, Г. Мачуришвили // Там же. № 42. С. 18–20 (на груз. яз.); *Вардосанидзе С.* Груз. архиереи (XX–XXI вв.). Тбилиси, 2009 (на груз. яз.); *Садагалишвили Н.* Из истории деятельности свящ. Василия Карбелашвили // *Тр. 1-й науч. конф. гуманитарного фак-та Груз. ун-та* (26–27 нояб. 2010 г.). Тбилиси, 2011. С. 96–112 (на груз. яз.); *Заслуги семьи Карбелашвили перед народом и Церковью*: Фотолетопись / Сост.: Л. Тогонидзе, Г. Мачуришвили // *Сапатриарко уцкебани* (Ведомости Патриархии). Тбилиси, 2012. № 1. С. 16–20 (на груз. яз.).

*Е. Ониани, М. Сухиашвили*

**КАРГЕЛЬ** [нем. Kargel] Иван Вениаминович (1849 – 23.11.1937, г. Лебедин Харьковской обл., ныне Сумской обл., Украина), один из основоположников движения евангельских христиан-баптистов (см. ст.



*И. В. Каргель.  
Фотография. Нач. XX в.*

*Баптисты*) в Российской империи. Род. в нем. семье на территории совр. Грузии, затем семья переехала в Германию (1851), где К. получил профессионально-техническое образование. В 1867 г. К. с семьей оказался в Великобритании, но вскоре вернулся в Россию и начал работать инженером-механиком. После возвращения К. стал членом баптистской общины г. Тифлиса и в 1869 г. принял водное крещение от Н. И. Воронина. В 1872 г. по рекомендации И. Г. Онкена прослушал курс для миссионеров в баптистской семинарии в Гамбурге. С 1873 г. служил пастором в общине немецких баптистов в с. Сорочине (ныне Украина). С 1875 по 1880 г. был пастором в нем. баптистской общине С.-Петербурга, а также часто приглашался для чтения проповедей евангельскими христианами из общины В. А. Пашкова, к-рого вполн. называл своим духовным отцом. В общине пашковцев К. познакомился с буд. супругой.

К. стал также одним из основоположников баптизма в Болгарии, куда он отправился по просьбе Пашкова. С 1880 по 1884 г. К. организовал и окормлял общину в г. Русе. В апр. 1884 г. был участником объединительного съезда баптистов, евангельских христиан и братских меннонитов в С.-Петербурге, а затем (30 апр. – 1 мая) – I съезда баптистов в с. Нововасильевка Бердянского у. Таврической губ. В 1886 г. К. был избран заместителем главы Русского







баптистского союза Д. И. *Мазаева*, сменившего на этом посту И. Вилера. После высылки из России Пашкова и М. М. Корфа К., работавший в этот период с баптистскими общинами Финляндии и Эстляндии, стал кормить группу, собиравшуюся в С.-Петербурге в доме кнг. Н. Ф. Ливен, где он поселился вместе с женой и дочерьми (1887). В 1889–1891 гг. К. вместе с Ф. В. Бедкером, к-рый представлял англ. тюремную миссию, проехал от С.-Петербурга через Минусинск до Сахалина, посещая тюрьмы, проповедуя и раздавая Евангелия. Считается, что было роздано не менее 12 тыс. экз. Евангелия, а проповеди прослушали ок. 40 тыс. чел.

В 1903 г. К. принял участие в Европейской конференции баптистов в Берлине, а в 1905 г. — в Первом Всемирном конгрессе баптистов в Лондоне. Однако религ. политическая деятельность его не привлекала, и он отдавал предпочтение пасторскому служению и духовному просвещению. В 1905–1907 гг. К. преподавал на 6-недельных библейских курсах, организованных И. С. *Прохановым* в доме кнг. Ливен. Темой его лекций было учение о грехе и об освящении. В 1906–1907 гг. К. также проповедовал в Либаве (ныне Лиепая, Латвия) и Виндаве (ныне Вентспилс, Латвия). В 1906 г. он поддержал создание межденоминационного Евангельского союза. К. сохранял доброжелательные отношения как с Прохановым, который в 1903 г. создал собственную общину из прихожан К., а затем зарегистрировал ее как «Первую общину евангельских христиан» (община К. получила официальную регистрацию как «Вторая община евангельских христиан»), так и с В. А. Фетлером, к-рый сначала вошел в общину К., а затем в 1907 г. также основал собственную общину. В 1908 г. в С.-Петербурге была опубликована работа К. «Свет из тени будущих благ, или 32 беседы о скинии и священстве» (СПб., 1994<sup>р</sup>). К. называл ветхозаветный закон «тенью будущих благ», к-рые верующие обретут после появления в мире Христа. Он останавливался на устройстве *Храма иерусалимского, скинии*, облачениях священников и обрядовой стороне закона в целом, утверждая, что все в нем указывало на грядущее явление Христа. В 1913 г. К. совместно с Прохановым принял участие в составле-

нии для властей «Записки о правовом положении евангельских христиан в России» (1913), где было подробно изложено вероучение евангельских христиан. После Октябрьской революции 1917 г. К. продолжил проповедническую и преподавательскую деятельность с 1920 г. в г. Сумы, в 1922–1924 гг. в с. Николаевка (ныне Сумской обл.), в 1925–1929 гг. в Ленинграде. На годичных ленинградских курсах К. читал лекции по догматике, толкованию *Иоанна Богослова Откровения*, учению о *Втором пришествии* Иисуса Христа. Всего за период деятельности курсов их прослушало ок. 400 чел. В 20-х гг. XX в. К. написал одну из самых известных работ — «Толкователь Откровения св. Иоанна Богослова», которая ходила в списках (1924, 1928) до 1991 г.

В 1929 г. К., к-рому в это время было уже 80 лет, стал т. н. лишенцем и был выслан с дочерьми из Ленинграда. Сначала они поселились в с. Токари, а затем в г. Лебедин. К. преподавал в школе братских меннонитов (до 1932). В 1937 г. К. был арестован и посажен в тюрьму г. Сумы, все его бумаги были конфискованы. Затем ввиду преклонного возраста и болезни К. освободили, в нояб. 1937 г. он скончался. 3 его дочери никогда не были замужем и посвятили себя делу отца, в 1937 г. они также были арестованы. Елена была расстреляна, Мария и Елизавета — сосланы, а затем отправлены на поселение.

Наиболее известные работы К.: «Христос — освящение наше», «В каком ты отношении к Духу Святому?» (СПб., 1912), «Се, гряду скоро» (Пг., 1916), «Толкование на Послание к Римлянам» (1937).

Соч.: Собр. соч. СПб., 2006; Лекции, беседы, письма. СПб., 2006.

Лит.: Ливен С. П. Духовное пробуждение в России. Чикаго, 1986<sup>3</sup>; История евангельских христиан-баптистов в СССР М., 1989. С. 101–103, 149–152, 166–168, 439–447; Альманах по истории рус. баптизма. СПб., 2009. Вып. 4: [Пророческое, пасторское и миссионерское служение И. В. Каргеля] / Сост.: М. С. Каретникова; The Development of Russian Evangelical Spirituality: A Study of I. Kargel (1849–1937) / Ed. G. Z. Nichols. Eugene, 2011; Макаренко И. И. Терменевтический метод исслед. теологии протестантизма в СССР (на мат-ле богословия Каргеля): АКД. СПб., 2012.

И. Р. Леоненкова

**КАРГЕР** Михаил Константинович (17.05.1903, Казань — 26.08.1976, Ленинград), историк древнерус. искусства, археолог. Род. в семье

учителей. Поступил в Самарский ун-т (1919–1922), окончил факт общественных наук Петроградского гос. ун-та (1922–1923), где учился у историков искусства Д. В. *Айналова* и Н. П. *Сычева*. Оставлен при Петроградском ун-те для продолжения научной и педагогической работы, связанной с историей рус. средневек. искусства.

Трудовая и научная деятельность К. связана с Ленинградом (С.-Петербургом) и его образовательными и научными учреждениями (ЛГУ,



М. К. Каргер.  
Фотография. 60-е гг. XX в.

ГРМ, Ин-том живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина АХ, Ленинградским отд-нием Ин-та археологии (ЛОИА) АН СССР). С 1925 г., по окончании аспирантуры, К. преподавал в ЛГУ, а в 1949–1973 гг. заведовал кафедрой истории искусств исторического факта. С 1938 г. работал в АХ, где являлся одним из организаторов факта истории и теории искусств, с 1938 г. заведовал кафедрой рус. искусства, с 1939 г. занимал должность зам. директора по научной и учебной работе. В 1923–1930 гг. сотрудник ГРМ. С 1929 г. работал в Гос. академии истории материальной культуры (позднее ЛОИА АН СССР), возглавлял группу славяно-рус. археологии (1951–1974), с 1964 по 1974 г. заведовал ЛОИА. С 1949 по 1973 г. являлся зав. кафедрой истории искусства ЛГУ.

В 1941 г. ушел добровольцем на фронт. В кон. 1943 г. по ходатайству АН СССР отозван с фронта для проведения работ по консервации и реставрации памятников, пострадавших в годы войны. В авг.—окт. 1944 г. руководил консервацией руин и выборкой фресок ц. Спаса Преображения на Нередице под Новгородом.





Летом 1945 г. вернулся к полевым археологическим исследованиям (раскопки ц. арх. Михаила в Выдубицком мон-ре в Киеве), которые непрерывно проводил до 1971 г.

Под рук. К. велись археологические и реставрационные работы в Новгороде (1928–1936), в Киеве (1938–1952), в Переяславе-Хмельницком (1949), в Галиче и во Владимире-Волынском (1955–1956), в Полоцке, Турове, Новогрудке и Витебске (1955), в Изяславе (1957–1964). Основные архитектурно-археологические исследования, выполненные под рук. К.: раскопки и реставрация Георгиевского собора Юрьева монастыря в Новгороде (1933–1935), масштабное исследование 1-го каменного храма Руси — Десятинной ц. в Киеве (1938–1939), археологическое изучение Софийских соборов Киева и Новгорода (50-е гг. XX в.), открытие и введение в научный оборот памятников кон. XI в. в Переяславе-Хмельницком (1949–1953), раскрытие и исследование фрагментов ц. Благовещения на Городище под Новгородом (1966–1970). Трагическую картину гибели древнерус. города (возможно, Изяслава) во время монголо-татар. нашествия выявили раскопки в окрестностях Шепетовки (1957–1964). Интенсивная деятельность экспедиции под рук. К. в 50–60-х гг. XX в. позволила обнаружить и изучить остатки древних храмов на Галицкой, Волынской, Гродненской, Полоцкой землях. Каждый из них стал важным звеном в истории архитектуры домонг. времени. Большим вкладом в изучение киевского зодчества явились исследования собора Выдубицкого монастыря, Борисоглебской ц. в Вышгороде, церкви на совр. ул. Смирнова-Ласточкина в Киеве и др. памятников XI–XII вв. Результаты исторических изысканий и археологических исследований нашли отражение в фундаментальной 2-томной монографии «Древний Киев» (1958–1961).

В значительной степени благодаря исследованиям К. история древнерусской архитектуры кон. X — нач. XIII в. предстала единым последовательным процессом, в к-ром отчетливо стали проступать особенности зодчества, отдельных земель. В исследованиях К. памятник рассматривался в неразрывной связи с социальными коллизиями и культурой своего времени. В научной ме-

тодике К. важное значение имел анализ технико-технологического аспекта зодчества: особенности строительных материалов, система кладки рассматривались в развитии, и, т. о., были получены сведения для датировки памятника. К. заложил основы для создания истории строительного производства X–XIII вв. Исследователь высоко ценил достоверность археологических данных, избегал необоснованных гипотез, был осторожен в выводах. К. являлся (наряду с Н. Н. Ворониным и П. А. Раппопортом) создателем отечественной школы архитектурной археологии. Среди его учеников — А. Н. Кирпичников, В. А. Булкин, О. М. Иоаннесян, Э. С. Смирнова, Т. В. Ильина. Помимо публикаций по архитектуре и археологии Др. Руси К. принадлежит ряд статей по истории древнерусской живописи (20-е гг. XX в.). Научную деятельность К. сочетал с преподаванием истории древнерус. искусства. Прекрасное владение словом, умение «оживить» сухие археологические факты и воссоздать картину исторического события обеспечивали неизменный успех его лекциям.

К. — лауреат Гос. премии СССР (1952 — за участие в 2-томном труде «История культуры Др. Руси» (М.; Л., 1948–1951)), награжден орденом Ленина (1953), доктор исторических наук (1959), автор ок. 120 печатных научных работ.

Похоронен на Казанском кладбище в Пушкине Ленинградской обл.

Архив К. хранится в НГОМЗ (Отдел письменных и изобразительных источников), часть материалов — в НА ИИМК РАН. 26–28 нояб. 2003 г. в С.-Петербурге состоялась конференция, посвященная 100-летию К., организаторами к-рой выступили ГЭ, СПбГУ, ИИМК РАН.

Осн. соч.: Археол. исслед. древнего Киева: Отчеты и мат-лы (1938–1947 гг.). К., 1950; Новгородское зодчество // История рус. искусства / Ред.: И. Э. Грабарь и др. М., 1954. Т. 2. С. 16–72; Древний Киев: Очерки по истории материальной культуры древнерус. города. М.; Л., 1958–1961. 2 т.; Новгород Великий. М.; Л., 1961; Зодчество древнего Смоленска (XII–XIII вв.). Л., 1964; Памятники архитектуры Новгорода XI–XVII вв. Л.; М., 1966; Новгород. Л., 1980<sup>4</sup>.

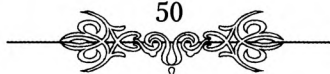
Лит.: Вагнер Г. К., Кирпичников А. Н. К 60-летию М. К. Каргера // Сов. Арх. 1963. № 4. С. 124–126; Кирпичников А. Н. М. К. Каргер // Культура и искусство Др. Руси: Сб. ст. в честь проф. М. К. Каргера. Л., 1967. С. 7–21; он же. К 70-летию М. К. Каргера // Культура средневеков. Руси: [Сб. ст.]. Л., 1974. С. 3–4; он же. Творческий путь М. К. Каргера // Архи-

тектур и археология Др. Руси. СПб., 2009. С. 5–7. (Тр. ГЭ; 46); Булкин В. А. Воспоминания о М. К. Каргере // Искусство Др. Руси и его исследователи: [Сб. ст.]. СПб., 2002. С. 279–283; Калитина Н. Н. О М. К. Каргере // Там же. С. 276–278; она же. Странички воспоминаний. СПб., 2005. С. 72–75; Из сказок М. К. Каргера / Публ. подгот.: О. В. Овсянников // Архитектура и археология Др. Руси. 2009. С. 13–16; Овсянников О. В. Иконописец XVIII в. Михаил Слепохин; М. К. Каргер и кот Евстафий // Там же. С. 8–12.

В. А. Булкин, И. Л. Тихонов

**КАРГО КУЛЬТЫ** [англ. cargo cults], синкретические религ. движения в Меланезии, Микронезии, отдаленных частях Нов. Гвинеи, культовая практика к-рых основана на магических и религ. ритуалах, направленных на получение материального богатства, произведенного технологически более развитой цивилизацией. «Грузом» (cargo) приверженцы К. к. считают различные товары — от одежды и консервированных продуктов до огнестрельного оружия, автомобилей, готовых домов и т. п. К. к. возникли в традиц. обществах с родоплеменной структурой в результате контактов местного населения с европейцами.

Первые сведения о К. к. появились в сер. XIX в., документальные свидетельства — в нач. XX в.: 1911 г. — культ «змеи Байгона» (см.: Religion in Papua: A New Cult: Tribes Converted // The Sydney Morning Herald. 1912, 27 Dec.; Cult of Baigona: The Rise of a Religion // The Argus. 1912, 27 Dec.), 1919 г. — культ «безумие Вайлала» (см.: Williams F. E. The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division. Port Moresby, 1923); есть свидетельства большого числа культов в Папуа–Нов. Гвинее, на Соломоновых о-вах и в Вануату (подробную библиографию см.: Lawrence. 1964; Worsley. 1968; Kemp. 1990). Первоначально К. к. оценивали в рамках парадигмы Л. Леви-Брюля о логическом и дологическом мышлении как результат неправильных логических операций, как «сумасшествие» и «безумство» (Williams F. E. The Vailala Madness. 1923; Bird. 1945). В структурно-функционалистском подходе исследователи рассматривают вопрос о том, кто именно становится пророком в К. к. и как его личность влияет на изменение социальной структуры (Davies. 1972). В Меланезии, Нов. Гвинее, Вануату, где не сформировалась единоличная власть вождя, а со-







циальная стратификация оставалась на зачаточном уровне, этот подход не получил большого распространения. Культурно-антропологический подход рассматривал К. к. как процесс адаптации культур (Lawrence. 1964; Mead. 1975). В марксистском подходе К. к. воспринимается как пример зародышевой формы классовых социальных отношений (Worsley. 1968). В нек-рой степени марксизм повлиял на возникновение в рамках пост-модернистской антропологии представлений о «деколонизации» науки. В рамках такого подхода ученые отказываются от понятия «карго культ» как от порождения европоцентричной науки (Kaplan. 1995), Л. Линдстром вводит понятие «каргоизм» (Lindstrom. 1993).

Некоторые культы существуют и в наст. время. «Култ Джона Фрума» возник в кон. 30-х гг. XX в. и был связан с почитанием Кераперамуна — бога самого высокого вулкана на о-ве Танна — Тукосмера. У островитян существовал миф, в к-ром описывалось его триумфальное возвращение с неба и из-за моря, начинающее эру мира и благоденствия. Жители острова восприняли появление «белых людей» и грузы, к-рые они привезли, как реализацию этого мифа. С началом войны на остров прибыл амер. гарнизон, солдаты обращались с местными жителями гораздо лучше представителей брит. администрации, островитяне видели среди солдат чернокожих, к-рые пользовались благами цивилизации наряду с «белыми». Т. о., местное население уверилось в правоте мифа о возвращении бога и начале золотого века. Манехиви под псевдонимом Джон Фрум стал проповедовать приход новой эры после того, как все европейцы, в т. ч. и миссионеры, покинут остров, а местное население получит доступ к материальным благам «белых людей». Происхождение имени Джон Фрум достоверно неизвестно. По одной из гипотез, так звали амер. военного врача, работавшего на острове, фамилия — искажение англ. слова «из» (from), т. е. Джон из американцев (John from American). В 1941 г. местное население растратило все бывшие в наличии деньги, покинуло христ. церкви и миссионерские школы, перестало работать на плантациях и переехало в глубь острова, где было организовано празднество с пирами, танцами и ритуалами, в к-рых

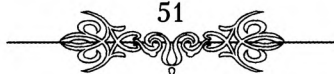
они обращались к богу и предкам с просьбами начать новую эру благоденствия и возвестить возвращение Фрума. В 1957 г. лидер движения, Накомаха, создал «Армию Танны» — организацию, которая ежегодно проводит военные парады, имитирующие прибытие гарнизона американских солдат, и тем самым призывает на остров сопутствующие им товары. 15 февр. 2007 г. на юбилейном параде Джона Фрума называли «Господом и Иисусом».

«Движение пророка Яли», которое является частью более широкого движения в пров. Маданг в Папуа — Нов. Гвинее, связывают с именем рус. исследователя Н. Н. Миклухо-Маклая, к-рому в 1871 г. удалось наладить дружественные отношения и торговые связи с аборигенами. Он познакомил с европейскими товарами жителей Маданга, которые стали считать его возвратившимся богом, создавшим их племена. В 1884 г. в провинции появились нем. поселенцы, к-рые плохо относились к аборигенам. Местные жители отвечали им тем же и стремились получить огнестрельное оружие и патроны, что привело к восстаниям, и в 1912 г. администрация была вынуждена переселить часть нем. провинции. В это время появилось предствление, что европейцы случайно стали обладать товарами, предназначавшимися для местного населения. В 1914–1933 гг., после прихода австралийской администрации, улучшились отношения с местным населением. В этот период мн. приверженцы К. к. приняли христианство. В 1933–1945 гг. отношения вновь обострились, некоторые приверженцы К. к. сотрудничали с японцами, занимавшими острова в 1942–1944 гг. Местные жители воспринимали их как истинных посланников богов, призванных отнять товары у европейцев. Т. о., основной целью культа стало разоблачение обмана: предки должны были узнать своих людей и направить «груз» к ним. Для этого необходимо участие в обряде, который состоит из имитации повседневного поведения обладающих «грузом» людей: приверженцы культа строят фальшивые посадочные полосы, аэропорты, офисные здания, склады; изготавливают подобие радиостанций из них травинками; последователи также имитируют передвижение военных частей, используя палки

вместо ружей и рисуя на плечах знаки отличия, напоминающие погоны, или же буквы USA на груди.

В послевоенный период большинство К. к. прекратило существование по причине того, что военные базы и аэродромы были заброшены, поток грузов снизился. В это время изменился характер культов: главенствующую роль стали играть харизматические лидеры, а нек-рые движения приобрели антиевроп. и антихрист. характер. Послевоенная волна враждебности началась с осознания аборигенами, что «белые люди», не в пример людям в довоенную эпоху, не будут раздавать товары, а будут открывать школы и строить христ. храмы. Новый стиль поведения европейцев зародил у аборигенов подозрения в обмане: «белые» стараются отвлечь последователей культа, а товары забрать себе. Во время войны Яли сотрудничал с правительством Австралии, и после ее завершения ему организовали ознакомительную поездку в страну. Яли был поражен музеем Квинсленда: здесь были собраны статуи и изображения мн. богов Нов. Гвинее, к-рым, как ему казалось, поклонялось огромное число белых и к-рым служили священники в белых халатах. После изучения картины с изображением эволюции человека Яли решил, что рассказы миссионеров об Адаме и о Еве были выдуманы специально для жителей Нов. Гвинее, чтобы обмануть их и силой забрать их богов. Тем не менее Яли убедил администрацию, что не является последователем К. к., и ему поручили работу по искоренению культов. После устранения конкурентов Яли объявил, что Иисус не сможет принести К. к. народу и, чтобы получить товары, нужно восстановить прежние ритуалы, а также пережить секретные ритуалы у европейцев, а именно организовать в каждом доме «святилища», к-рые представляют собой стол, покрытый белой скатертью, с вазой цветов посередине. Яли был арестован и 6 лет провел в тюрьме, но влияния на жителей Нов. Гвинее не лишился. После выхода из тюрьмы в 1956 г. к нему обращались верующие, к-рые раскаивались, что были христианами. В 2003 г. его сын Джеймс стал губернатором пров. Маданг, где были случаи вытеснения европейцев из провинции.

Др. примером ныне существующего К. к. является «движение принца





Филиппа» (род. в 1921, супруг королевы Великобритании Елизаветы II), возникшее в 50–60-х гг. XX в. на о-ве Танна. Племя Яохнанен верит, что принц Филипп – бледнолицый сын бога вулкана Тукосмера и брат Джона Фрума, к-рый путешествовал по свету и женился на влиятельной женщине, но в определенное время вернется к своему народу. В 2011 г. на о-ве Танна состоялось торжественное празднование 90-летия принца. Лит.: *Bird N. M.* Is There Danger of a Post-War Flare-Up Among New Guinea Natives? // *Pacific Island Monthly*. Sydney, 1945. Vol. 16. N 4. P. 69–70; *Inglis J.* Cargo Cults: The Problem of Explanation // *Oceania*. Sydney, 1957. Vol. 27. N 4. P. 249–263; *Read K. E.* A «Cargo» Situation in the Markham Valley, New Guinea // *Southwestern J. of Anthropology*. Albuquerque, 1958. Vol. 14. N 3. P. 273–294; *Burridge K.* Mambu: A Melanesian Millennium. L., 1960; *Lawrence P.* Road Belong Cargo. Manchester, 1964; *Jarvie I. C.* The Revolution in Anthropology. N. Y., 1967; *Worsley P.* The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia. N. Y., 1968; *Davies D.* A Dictionary of Anthropology. N. Y., 1972; *Harris M.* Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture. N. Y., 1974; *Mead M.* New Lives for Old: Cultural Transformation-Manus, 1928–1953. N. Y., 1975; *Steinbauer F.* Melanesian Cargo Cults. Saint Lucia, 1979; *McDowell N.* A Note on Cargo Cults and Cultural Constructions of Change // *Pacific Studies*. Laie (Hawaii), 1988. Vol. 11. N 2. P. 121–134; *Kemp H. C.* Annotated Bibliography of Bibliographies on Indonesia. Leiden, 1990; *Lindstrom L.* Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond. Honolulu, 1993; *Emberson-Bain A.* Labour and Gold in Fiji. Camb., 1994; *Kaplan M.* Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji. Durham (N. Car.); L., 1995; *Cargo, Cult, and Culture Critique* / Ed. H. Jebens. Honolulu, 2004; *Reassessing Revitalization Movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands* / Ed. M. E. Harbin. Lincoln (Nebr.), 2004.

**Р. О. Сафронов**

**КАРГОПÓЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Олонецкой и Петрозаводской епархии, названо по г. Каргополю (ныне Архангельской обл.), существовало в 1911–1928 гг. К. в. было учреждено 12 авг. 1911 г., резиденцией Каргопольского архиерея, 1-го викария Олонецкой епархии, был каргопольский Преображенский мон-рь, настоятелем которого викарий являлся по должности. В ведении викарного епископа состояли Каргопольский и Пудожский уезды Олонецкой губ. Первым Каргопольским архиереем стал *Варнава (Накропин)*, хиротония которого состоялась 28 авг. 1911 г. в Москве; 2 окт. еп. Варнава прибыл в Каргополь. Архиерей часто посещал приходы викариата, проводил собеседования со старообрядцами. Благодаря

его деятельности в 1912 г. присоединился к правосл. Церкви священник старообрядческой *Белокриничской иерархии* Гавриил Фомин, служивший в дер. Хрулёвская Каргопольского у. Олонецкой губ. С миссионерскими целями еп. Варнава проводил крестные ходы из Каргополя в близлежащие деревни. Самым многолюдным и продолжительным стал проведенный в мае 1912 г. крестный ход из Каргополя в *Александров Ошевенский мон-рь* (в 40 км от Каргополя). 2 нояб. 1913 г. Варнава стал епископом Тобольским и Сибирским, 13 нояб. викарием К. в. был назначен еп. *Варсонофий (Вихвелин)*.

Существование К. в. оказалось под угрозой в 1917–1918 гг., когда настоятель каргопольского собора свящ. Иоанн Ильинский и ряд др. приходских священников Каргопольского у. выступили за упразднение кафедры в Каргополе и за перевод приходов Каргопольского у. в непосредственное ведение Олонецкого епископа. На епархиальном съезде духовенства в Олонце еп. Варсонофий подвергся критике как «старорежимник». Указом Синода от 26 сент. 1917 г. еп. Варсонофий был командирован в Симбирск (ныне Ульяновск) в распоряжение Симбирского еп. *Вениамина (Муратовского)*. 17 окт. Олонецкий и Петрозаводский еп. *Никанор (Надеждин)* издал указ, по к-рому К. в. перешло в ведение Олонецкого архиерея и Олонецкой консистории. В нач. 1918 г. еп. Варсонофий вернулся в Каргополь, но его конфликт с приходским духовенством не был исчерпан. 18 апр. 1918 г. указом Синода епископ вновь был отстранен от управления викариатством. Позднее еп. Варсонофий вернулся на Каргопольскую кафедру, 14 сент. 1921 г. возглавил *Никольское викариатство* Вологодской епархии. Каргопольская кафедра оставалась вакантной до 14 окт. 1924 г., когда в Москве во епископа Каргопольского был хиротонисан *Иларион (Бельский)*; епископ служил в Никольской ц. Каргополя. В дек. 1924 г. архиерей был арестован и выслан из Каргополя в Смоленск, где продолжал носить титул «епископ Каргопольский», в 1926 г. был назначен епископом Поречским, викарием Смоленской епархии.

В 1927 г. Каргопольским епископом стал *Василий (Докторов)*, с 1925 г. живший в Петрозаводске, с 1927 г. —

в Ленинграде. Архиерей не принял «Декларацию» 1927 г. и не поминал за богослужением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, 19 февр. 1928 г. был отстранен от управления К. в. Осенью 1928 г. еп. Василий вместе с частью духовенства и верующих Каргопольского у. присоединился к иосифлянам, в нояб. следующего года митр. *Иосиф (Петровых)* благословил еп. Василия на управление К. в. 7 дек. 1930 г. еп. Василий был арестован в Ленинграде по делу Истинно православной Церкви (см. *Истинно православные христиане*), приговорен к 5 годам исправительно-трудовых лагерей. Впосл. К. в. не замещалось.

Существовала викарная обновленческая (см. *Обновленчество*) Каргопольская кафедра, к-рую возглавлял в 1925–1934 гг. «епископ» Петр Герасимов.

Ист.: [Сообщение о крестном ходе в Александров Ошевенский мон-рь] // Олонецкая неделя. 1912. № 25. С. 13; Олонецкие Ев. 1917. № 23. С. 455.

Лит.: *Смирнова М. А.* Деятельность первого викария Олонецкой епархии еп. Каргопольского Варнавы. Архангельск, 1996; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 33, 141; *Губонин.* История иерархии. С. 207.

**В. Г. Пидгайко**

**КАРДЕЙН** [нидерланд. Cardijn] Жозеф Леон Мари (13.11.1882, Схарбек, близ Брюсселя — 24.07.1967, Лёвен), бельг. кард., основатель союза Христианской рабочей молодежи (*Jeunesse ouvrière chrétienne; JOC*). Род. в бедной рабочей семье. Сильное влияние на К. оказала его мать, глубоко верующая католичка. Начальное образование К. получил в школе, затем в коллеже Нотр-Дам в Халле, где в местном католическом приходе участвовал в богослужениях в качестве министранта. В 1897 г. закончил учебу и по желанию родителей должен был пойти рабочим на местный завод, но в сент. того же года поступил в начальную ДС в Мехелене. Во время учебы в семинарии К. принял решение посвятить себя папстырскому и миссионерскому служению среди рабочих, т. к. хорошо знал быт бельг. рабочих семей и отмечал распространение в рабочей среде враждебных по отношению к Церкви позиций, в т. ч. из-за популярных социалистических движений. В сент. 1903 г. продолжил учебу в ДС архиеп-ства Мехелен, по окончании которой 22 сент. 1906 г.







Ж. Кардейн.

Фотография. Кон. 50-х гг. XX в.

Мехеленским архиеп. Дезире Жозефом Мерсье рукоположен в сан пресвитера. В 1906–1907 гг. обучался в Лёвенском католич. ун-те, где под рук. проф. В. Брантса специализировался на изучении социального учения католич. Церкви. В 1907–1912 гг. преподавал лит-ру и математику в начальной ДС в Бас-Вавр (близ Брюсселя; ныне колледж Нотр-Дам-де-Бас-Вавр). Во время летних каникул К. совершал поездки по европ. странам, знакомился с формами социальной деятельности, к-рая велась среди рабочих, в Англии встречался с основателем скаутского движения Р. Баден-Пауэллом, обсуждал с ним вопросы, связанные с организацией движений рабочей молодежи.

С 1912 г. викарий в ц. Нотр-Дам-де-Лакен, к-рая служила усыпальницей бельг. королевской семьи. Храм посещали рабочие семьи, жившие в пригороде Брюсселя Лакене. Ради укрепления контактов с паствой К. отказался от предоставленной ему приходской квартиры и поселился в рабочем квартале, начал проводить регулярные уличные беседы с местными жителями по проблемам условий их труда и жизни, реорганизовал деятельность приходского клуба для девушек. В клубе были созданы малые группы-ячейки, объединявшие девушек в зависимости от специализации и места работы. Принципом работы ячеек стал сформулированный К. девиз «Смотреть, решать, действовать». На встречах члены ячеек обсуждали проблемы, волновавшие рабочую молодежь, опираясь на социальное учение католической Церк-

ви, предлагали решения по различным жизненным моментам. Ограничивая свое участие духовными советами, К. стремился, чтобы члены ячеек в каждом конкретном случае самостоятельно находили нужное решение, тем самым получали навыки для миссионерской работы. Уже через год число членов клуба увеличилось с 30 до 160 чел., при помощи К. из ячейки девушек-к-шей была создана молодежная секция профсоюза. При приходе было создано и отд-ние Лиги христ. женщин-рабочих. По просьбе банковского служащего Ф. Тонне в 1912 г. К. также организовал ячейки для молодых людей, к-рые объединились в Лигу папы Пия X. Лига была ориентирована на активное миссионерство в рабочей среде и насчитывала до 900 чел. С началом первой мировой войны созданные К. молодежные структуры приступили к социальному служению, регулярному сбору продуктов питания, медикаментов и одежды для пострадавших от войны.

Успехи К. в социальной сфере получили одобрение кард. Д. Ж. Мерсье, который 15 авг. 1915 г. назначил его руководителем службы «Социального действия» Мехеленского архиепископства, что позволило К. распространять свою методику работы с рабочей молодежью по всему архиепископству. Принципы К. встретили неоднозначную реакцию среди представителей духовенства и членов католич. профсоюзов: К. критиковали за предоставление рабочим широкой автономии в миссионерской деятельности. В практической работе К. опирался на поддержку 3 ближайших помощников — Тонне, служащего П. Гарсе и рабочего-металлиста Ж. Меерта, воспитанников ячеек в Лакенском приходе.

17 нояб. 1916 г. от имени 130 тыс. членов бельг. профсоюзов К. выразил протест против практики принудительной отправки рабочих на нем. военные предприятия. 6 дек. 1916 г. К. был арестован оккупационными властями и 7 февр. 1917 г. вместе с 25 др. активистами приговорен к 13 месяцам тюрьмы. Во время заключения активно изучал труды по христ. социальному учению, лит-ру по рабочему вопросу, в т. ч. сочинения К. Маркса. 15 июня того же года был освобожден, совмещал службу на приходе с участием в освободительной борьбе, помогал союзным ар-

миям в сборе информации о немцах в Бельгии. 23 июня 1918 г. вновь был арестован нем. властями и за шпионаж приговорен к 10 годам каторжных работ. После капитуляции Германии в нояб. 1918 г. возвратился на приход в Лакен, но в 1919 г. заболел туберкулезом и был направлен на лечение во франц. военный госпиталь в Каннах.

После лечения, К. продолжил социальную деятельность в Мехеленском архиеп-стве. В 1920 г. кард. Мерсье назначил его капелланом Лёвенского католического ун-та. В 1919 г. совместно с Тонне, Гарсе и Меертом создал движение «Профсоюзная молодежь» (*La Jeunesse Syndicaliste*). Среди целей и задач движения К. указывал борьбу за достижение социальной справедливости путем активной пастьерской и миссионерской деятельности среди рабочих, создание христ. рабочих общин, взаимопомощь их членов. Близость взглядов К. к социалистическим учениям вызывала критику как со стороны мн. католич. клириков, называвших К. «коммунистом в сутане», так и со стороны социалистов, выступавших против сотрудничества рабочих активистов с католич. Церковью.

Чтобы подчеркнуть отличие созданного им движения от обычных католич. профсоюзов, в 1924 г. К. составил проект преобразования движения «Профсоюзная молодежь» в союз Христианской рабочей молодежи. Автономность предложенной К. организации вызвала недовольство проектом у мн. бельг. епископов. В марте 1925 г. по случаю юбилейного года (см. *Annus sanctus*) К. с разрешения кард. Мерсье совершил паломничество в Рим. При поддержке апостольского нунция в Бельгии архиеп. Клементе Микары он получил аудиенцию у папы Римского Пия XI, который одобрил программу союза Христианской рабочей молодежи и деятельность К. среди рабочей молодежи в целом. Получив папское благословение, 18 апр. того же года К. провел I конгресс союза Христианской рабочей молодежи, а в июле кард. Мерсье и бельгийский епископат одобрили учреждение союза. К кон. 1925 г. союз объединял ок. 20 тыс. юношей и девушек в возрасте до 21 года, к-рые регулярно собирались в ячейки для совместных духовных упражнений, катехизации, занимались миссионерством



в рабочей среде. В 1927 г. К. был назначен генеральным капелланом союза и в том же году был вновь принят папой Пием XI. Для популяризации методов К. папа распорядился подготовить визит в Рим большой делегации союза.

В 1929 г. К. организовал паломничество 1500 молодых бельг. рабочих в Рим, где для них были совершены особые богослужения, а также проведена масштабная процессия, во время к-рой члены союза были одеты в униформу и держали в руках орудия труда. В этом же году папа Пий XI провозгласил католич. св. *Терезу из Лизьё* небесной покровительницей союза Христианской рабочей молодежи. В 1931 г. был устроен визит в Рим для бельг. девушек-рабочих. Мероприятия союза Христианской рабочей молодежи в Риме вызвали интерес к деятельности союза, его отделения стали открываться во Франции и в др. европ. странах. 26–29 авг. 1935 г. в Брюсселе состоялся I Международный конгресс союз Христианской рабочей молодежи, посвященный 10-летию его создания. В послании конгрессу «*Cogitantibus Nobiscum Conventum Iuventutis operariae christianae*» папа Римский Пий XI выразил одобрение деятельности союза, назвав его превосходной формой «*Католического действия*».

В 1940 г., после захвата Бельгии нем. войсками, К. и др. руководители союза Христианской рабочей молодежи были арестованы оккупационными властями за помощь молодым бельгийцам, скрывавшимся от призыва в трудовые батальоны и от депортации на нем. военные предприятия. В сент. 1942 г. К. освободили, несмотря на его протест и требование отпустить и др. арестованных с ним членов союза. Сотни членов союза Христианской рабочей молодежи стали жертвами войны; в февр. 1945 г. в Дахау погибли Тонне и Гарсе. По окончании войны К. активно продолжил работу по международному распространению деятельности союза Христианской рабочей молодежи. К 1950 г. отделения союза действовали более чем в 60 странах мира. 30 апр. 1950 г. папа Римский Пий XII возвел К. в достоинство тайного папского камергера, а 9 июля 1956 г. — в достоинство прелата папского двора.

К. участвовал в разработке концепции и в составлении тезисов к эн-

циклике «*Mater et magistra*» папы Римского Иоанна XXIII, посвященной проблеме труда в совр. мире. 25 сент. 1962 г. папа Иоанн XXIII возвел К. в достоинство апостольского протонотария. По распоряжению папы с окт. 1962 г. в качестве теолога-консультанта включен в состав комиссии *Ватиканского II Собора* по апостольству мирян, внес вклад в подготовку текста декрета об апостольстве мирян «*Apostolicam actuositatem*». Ввиду готовившегося возведения в достоинство кардинала в янв. 1965 г. К. сложил с себя полномочия генерального капеллана союза Христианской рабочей молодежи, 15 февр. папой Римским Павлом VI он был наречен титулярным архиепископом Тузурским. Епископское рукоположение К., состоявшееся 21 февр. того же года в капелле папского Урбанианского ун-та, возглавил Мехеленский и Брюссельский архиеп. кард. Лео Жозеф Сюненс. 22 февр. папа Павел VI возвел К. в достоинство кардинала-диакона, 25 февр. он получил рим. диаконию арх. Михаила. Участвовал в 4-й сессии II Ватиканского Собора.

В июне 1967 г. помещен в клинику, где его посетил бельг. кор. Бодуэн I. Погребен в ц. Нотр-Дам-де-Лакен. Соч.: *Les Jeunes travailleurs en face du mariage*. P., 1945; *The Church and the Young Worker: Speeches and Writings*. N. Y., 1948; *El joven trabajador y la joven trabajadora ante la vida*. Bruselas, 1956; *Mitten im Leben*. Paderborn, 1957; *Laïcs en premières lignes*. P., 1963 (пер. на англ.: *Laymen into Action*. L., 1964). Лит.: *Fievéz M.* La vie de F. Tonnet, premier Jociste. Brux., 1947; *De la Bedoyere M.* The Cardijn Story: A Study of the Life of Mgr. Joseph Cardijn and the Young Christian Workers' Movement which he Founded. L., 1958; *Fievéz M., Meert J.* Cardijn. Brux., 1969; *Mock U.* Cardijn: Mensch und Werk. Limburg, 1971; *Verhoeven J.* Joseph Cardijn, prophète de notre temps. Brux., 1971; *Van Roey M.* Cardijn. Brux., 1973<sup>2</sup>; *Fievéz M., Windels-Rosart F.* Inventaire du Fonds Cardijn. Brux., 1985; *Gérard E.* Église et mouvement ouvrier chrétien en Belgique: Sources inédites relatives à la direction générale des œuvres sociales (1916–1936). Louvain, 1990; *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique* / Dir. E. Gérard, P. Wynants. Leuven, 1994.

А. Г. Крысов

**КАРДИНА́Л** [лат. *cardinalis*], высшее после папы Римского достоинство в иерархии Римско-католической Церкви. Действующий Кодекс канонического права 1983 г. (см. *Coдекс juris canonici*) в разд. «Кардиналы святой Римской Церкви» (*De Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus*; CIC. 349–359) указывает 2 главные функции К. — избрание папы

Римского на особой коллегии (см. *Конклав*) и помощь папе Римскому в управлении католич. Церковью как в составе коллегии (см. *Консистория папская*), так и при исполнении различных должностей (CIC. 349). К. условно делятся на 2 группы: курialesных, т. е. служащих на разных должностях в *Римской курии*, и возведенных в кардинальское достоинство иерархов, возглавляющих крупные архиеп-ства; иногда достоинство К. может присваиваться лицам, не имеющим значительных церковных должностей, напр. выдающимся богословам. После *Ватиканского II Собора* на деятельность К. как правящих епископов и руководителей дикастерий Римской курии действует возрастное ограничение: по достижении 75 лет К., сохраняя все права и привилегии, обязан подать прошение об отставке с должности папе Римскому, к-рый, «взвесив все обстоятельства, примет свое решение» (CIC. 354; 401 § 1).

Все К. составляют коллегию кардиналов во главе с деканом (в Кодексе канонического права 1917 г. она именовалась «сенатом Римского понтифика» (*Senatus Romani Pontificis*) — CIC (1917). 230). Коллегия К. делится на 3 чина: К.-епископов, К.-пресвитеров и К.-диаконов. Это деление носит исторический характер, являясь символом принадлежности К. к рим. клиру, а не степенью священства каждого из К., и не сказывается на правах и привилегиях К., к-рыми они наделяются в равном объеме. После издания папой Римским Павлом VI *motu proprio* «*Ad Purpuratorum Patrum*» (11 февр. 1965) в число К.-епископов включаются патриархи *Восточных католических Церквей*, возведенные в достоинство К. (CIC. 350 § 1).

Согласно наиболее распространенной версии, в Римской Церкви термин «кардинал» связан с глаголом *incardinare* — «назначать на церковные должности», прежде всего на должность настоятеля рим. прихода, т. н. титульных церквей Рима (*tituli cardinales*), т. е. закреплять пресвитера за конкретным римским храмом, титулом (*intitulatus, incardinatus*). Одно из первых употреблений глагола *incardinare* в этом смысле встречается в посланиях папы Римского свт. Григория I Великого (см. ст. *Инкардинация*). До XII в. термин «кардинал» иногда употреблялся в этом смысле и в отношении свя-







щеннослужителей иных диоцезов, но со временем сохранился только в отношении рим. клира.

По др. версии, слово «кардинал» происходит от прилагательного *cardinalis* — «основной, главный», к-рое употреблялось в отношении священников, возглавлявших рим. приходы, т. к. они являлись главными помощниками Римского епископа в делах управления Римской Церковью. К V в. в Риме складывается система из 25 (позднее 28) главных приходов, чьи настоятели отвечали за совершение таинств и наблюдали за дисциплиной подчиненного им духовенства; с нач. VI в. существуют списки К. — настоятелей рим. церквей. Согласно этой традиции, большинств К. формально являются настоятелями римских храмов, закрепленных за ними в качестве титулярных церквей. Помощь Римскому епископу в управлении Римской Церковью также осуществляли К.-диаконы. Со времени Римского еп. (папы) *Фабяна* (236–250) Рим был разделен на 7 округов (диаконий), возглавлявшихся диаконами, к-рые отвечали за благотворительную деятельность в христ. общинах. С нач. VII в. К.-диаконы стали участвовать в работе Римских синодов. Первое упоминание К.-епископов относится к 769 г., когда, согласно установлениям папы Римского *Стефана III (IV)*, епископам находившихся близ Рима 7 пригородных (субурбикарных) кафедр (*a septem episcopis cardinalibus hebdomadae* — LP. Vol. 1. Col. 478) вменялось в обязанность поочередное еженедельное служение в папской Латеранской базилике. 13 апр. 769 г. на заседании Римского синода папа Стефан III (IV) определил, что никто не может быть избран Римским папой, если до этого он не являлся К.-пресвитером или хотя бы К.-диаконом. Однако данная норма не стала строго обязательной; в последний раз в 1378 г. на Папский престол под именем *Урбана VI* был избран архиеп. Бартоломео Приньяно, не являвшийся К.

К. принимали активное участие в Римских синодах, на к-рые собирались епископы из др. городов, что способствовало увеличению роли К. в Зап. Церкви. В 946 (или 950) г. папа Римский *Азапит II* назначил К.-пресвитером Адемара, аббата нем. бенедиктинского мон-ря в Фульде. В 975 г. папа Римский *Бенедикт VII*

назначил в рим. ц. Четырех Мучеников (*Sanctorum IV Coronatorum*) Трирского архиеп. Дитриха I (965–977), он стал 1-м епископом, получившим рим. приход в качестве титулярного. Однако практика титулярных назначений не сразу получила развитие (в отличие от аббата Адемара архиеп. Дитрих не включен в офиц. списки К.).

До XI в. К. как представители рим. клира участвовали в выборах пап вместе с жителями Рима. 13 апр. 1059 г. папа Римский *Николай II* буллой «*In nomine Domini*» оставил право избирать папу лишь за К.-епископами, которым в случае вакансии Папского престола надлежало выбрать достойного из римского клира (только в особом случае кандидат мог не принадлежать к рим. клиру). Буллой предписывалось проводить папские выборы только в Риме, но позволялось организовывать их и вне Рима, что было продиктовано стремлением оградить выборы папы от вмешательства императоров и знатных рим. семей. В период борьбы за *инвеституру* и соперничества между Римскими папами и антипапами, поставленными по воле императоров Свящ. Римской империи (см. *Римско-Германская империя*), при дворе антипапы *Климента III* (1080, 1084–1100) булла «*In nomine Domini*» была сфальсифицирована: слова «кардиналы-епископы» были заменены словом «кардиналы», что привело к усилению влияния всех К.; К.-епископы, К.-пресвитеры и К.-диаконы оказались уравнены в правах как выборщики папы Римского.

Папа Римский *Урбан II* (1088–1099) начал собирать К. на особые совещания — консистории, где обсуждались наиболее важные проблемы и принимались решения по вопросам вероучения, учреждения диоцезов, назначения на епископские кафедры. В 1130 г. выборы папы Римского *Иннокентия II* впервые проводились с участием всех К.; такой состав выборщиков папы был закреплен решениями *Латеранского II Собора* (апр. 1139). Уравнивание всех К. в правах выборщиков папы способствовало превращению коллегии К. в особый высший орган церковного управления, а достоинство К. получало преимущество над всеми иерархическими степенями католич. Церкви. Понятие «Священная коллегия кардиналов» было введено

в употребление в 1148 г. и утверждено папой Римским *Евгением III* в 1150 г. В XII в. появилась должность К.-*камерленго* коллегии К.

Исключительное право К. быть выборщиками папы сохранилось в период борьбы с *Соборным движением* (концилиаризмом) и существует в наст. время. 19 нояб. 1561 г., во время проведения *Тридентского Собора*, папа Римский *Пий IV* выпустил распоряжение, согласно которому в случае смерти папы его выборщиками являются только К., но не епископы и прелаты, участвующие в работе Собора. Данная норма была подтверждена апостольской конституцией папы Римского *Пия IX* «*Cum Romanis Pontificibus*» от 4 дек. 1869 г., изданной в связи с проведением *Ватиканского I Собора*, а также апостольской конституцией папы Римского *Пия X* «*Vacante Sede Apostolica*» от 25 дек. 1904 г., к-рая регламентирует деятельность К. в период вакансии Римского престола (*Sede Vacante*).

После II Ватиканского Собора была предпринята попытка пересмотреть право К. быть единственными выборщиками папы. 5 марта 1973 г. папа Римский Павел VI в консисториальной аллокации «*Fratres Nostri*» (AAS. 1973. P. 161–165) объявил о намерении рассмотреть вопрос об участии в следующих выборах папы не только К., но и не имеющих кардинальского достоинства вост. католич. патриархов, а также членов Генерального секретариата Всемирного Синода епископов. В аллокации «*Gaudemus sane*» от 24 марта 1973 г. перед членами Генерального секретариата Всемирного Синода епископов (AAS. 1973. P. 247–249) было вновь заявлено, что К. могут утратить право быть единственными выборщиками Римского папы. Однако апостольской конституцией «*Romano Pontifici eligendo*» от 1 окт. 1975 г. папа Павел VI указал, что только К. имеют право избирать папу Римского. 22 февр. 1996 г. папа Римский *Иоанн Павел II* выпустил апостольскую конституцию «*Universi Dominici gregis*», подтверждавшую право К. быть единственными выборщиками папы, в т. ч. и в период работы вселенского Собора Римско-католической Церкви или Синода епископов, когда епископат собран в Риме (AAS. 1996. P. 321), допуская возможность избрания папы не из числа К.





Со временем в кардинальское достоинство стали возводить иерархов, находившихся на служении за пределами Рима. Для сохранения древней традиции выбора папы рим. духовенством таких К. продолжали формально включать в состав рим. клира. Официально эта практика была введена в 1163 г. папой Римским *Александром III*, который возвел в кардинальское достоинство Майнцского архиеп. Конрада фон Виттельсбаха; он продолжил служить в своем диоцезе, но получил титульную рим. ц. св. Марцелла, что делало его членом рим. клира.

На Соборах XV–XVI вв. высказывались пожелания об обязательном назначении К. из представителей разных христ. народов; это было законодательно закреплено папой Римским *Сикстом V* в булле «*Postquam verum ille*» от 3 дек. 1586 г. Со 2-й пол. XIX в. кардинальское достоинство стало предоставляться католическим иерархам и за пределами Европы: 15 марта 1875 г. папа Пий IX возвел в кардинальское достоинство Джона Макклоски, архиеп. Нью-Йоркского, ставшего 1-м амер. К.; папа Римский *Лев XIII* возвел в кардинальское достоинство Фрэнсиса Патрика Морана, архиеп. Сиднейского (1885), и Эльзеара Александра Ташро, архиеп. Квебекского (1886). В XX в. появились первые К. из стран Лат. Америки и Африки: папа Пий X возвел в кардинальское достоинство Жоакима АрCOVERДИ ди Албуерки Кавалканти, архиеп. Сан-Себастьянду-Рио-де-Жанейро (11 дек. 1905), папа Римский *Иоанн XXIII* — Лауреана Ругамбу, еп. Рутабо (совр. Танзания) (28 марта 1960). В наст. время К. из Лат. Америки занимают 2-е место по численности после К. из Европы, среди к-рых большинство составляют итальянцы (ок. 1/4 всей коллегии К.). С сер. XVI в. (постановление папы Римского Павла IV от 18 нояб. 1558) только К. может быть назначен на должность генерального викария Рима.

Многие К. занимали высшие гос. должности не только в *Папской области*, но и в др. гос-вах. В Португалии после гибели кор. Себастьяна I (4 авг. 1578) на престол взошел его дядя, кард. Энрике Португальский, который оставался одновременно и К. и королем до смерти в 1580 г. В Англии кард. Реджиналд Пол возглавлял правительство при кор. *Марии I Тюдор*; К. были лорд-канцлера-



Кард. Арман Жан дю Плесси де Ришелье.  
Ок. 1637 г. Худож. Ф. де Шампень  
(Национальная галерея, Лондон)

ми Англии: Генри Бофор Ланкастер, Джон Мортон, Томас Вулси; лорд-канцлером Шотландии был кард. Дейвид Битон. В Испании высшие гос. должности занимали 30 К.: великий канцлер Кастильского королевства Хиль (Эгидий) Альварес де Альборнос; бывш. вице-король Сицилии Доминго Рам-и-Ланаха; канцлер Кастилии и Леона «великий кардинал» Педро Гонсалес де Мендоса; канцлер Арагона Хуан Маргарит-и-Пау; регент Испании Франсиско *Хименес де Сиснерос*; вице-король Сицилии Энрике Кардона-и-Энрикес; вице-король Неаполя Антуан Перрено де Гранвела и др. В Польше вице-канцлером королевства был кард. Аугустин Михал Стефан Радзеёвский. Во Франции мн. К. занимали пост канцлера, а в более позднее время возглавляли правительство, в т. ч. Арман Жан дю Плесси де Ришелье, Джулио Мазарини, Гийом Дюбуа, Андре Эрколь де Флёри, Этьен Шарль де Ломени де Бриенн; мн. франц. К. занимали и др. высокие гос. должности. В Свящ. Римской империи кард. Меркурино Альборио ди Гаттинара был канцлером при имп. *Карле V*.

**Количество кардиналов.** Изначально численность К. не регулировалась к.-л. правилами и зависела от количества вакантных субурбиканских епископских кафедр, рим. церквей (титулов) и диаконий. В 1331 г. папа Римский *Иоанн XXII* отказал франц. кор. Филиппу VI в просьбе о назначении 2 новых франц. К., по-

яснив этот отказ мнением, по которому число К. не должно превышать 20 чел. В 1352 г. К., собравшиеся на конклав после смерти папы Римского *Климента VI*, определили, что в дальнейшем папа не должен назначать новых членов коллегии К., если таковая будет насчитывать 20 членов. В эпоху *схизмы в католической Церкви* каждый из претендентов на Папский престол стремился обеспечить большую численность коллегии поддерживавших его К., по окончании схизмы это привело к увеличению количества К., т. к. большинство К. разных претендентов на Папский престол вошли в единую коллегию К. при папе Римском *Мартине V*. В XV–XVI вв. число К. было достаточно большим; так, папа Римский *Лев X* только на консилии 1 июля 1517 г. возвел в достоинство К. сразу 31 чел.

Неудачная попытка реформировать коллегию К. была предпринята на *Базельском Соборе*, к-рый 26 марта 1436 г. декретом «*De numero et qualitate cardinalium*» установил, что коллегия должна состоять из 24 К., предписал назначать К. из представителей разных гос-в и наций (при этом нация не могла иметь в коллегии К. более 1/3 представителей), запретил назначать К. ближайших родственников правящего папы и др. кардиналов. Практику постоянного увеличения коллегии К. пытался прекратить папа Римский *Павел IV*. После ряда консультаций он издал буллу «*Com pactum*» (1555), установившую максимальное число К. — 40 чел. Преемники папы не поддерживали буллу, и она не была включена в состав Римского буллария. Увеличение числа К. вызвало опасение и у светских правителей. Император Свящ. Римской империи Фердинанд I через своих представителей на Тридентском Соборе предлагал сократить численность коллегии К. до 12 или до 24 чел., однако этот вопрос рассмотрен не был. Согласно принятому 23 июля 1563 г. на 23-й сессии Тридентского Собора декрету, К., возглавлявшие диоцезы, были обязаны постоянно находиться в своих диоцезах, как и другие правящие епископы. В соответствии с одобренным 11 нояб. 1563 г. на 24-й сессии решением («*Decretum de Reformatione*» «*Si in quibuslibet*») при назначении новых К. папа должен был исходить из тех же требований к кандидатам,







которые установлены для кандидатов в епископы.

3 дек. 1586 г. папа Сикст V выпустил буллу «Postquam verum ille», подписанную также 37 К., к-рые находились в тот момент в Риме. Согласно этой булле, число К. не должно превышать 70 чел. (по образцу 70 старцев, помогавших прор. Моисею — Числ 11. 16), из них 6 — К.-епископы, 50 — К.-пресвитеры и 14 — К.-диаконы. Такое количество в посл. было закреплено в Кодексе канонического права 1917 г. (СІС (1917). 231). Впервые этой нормой пренебрег папа Римский Иоанн XXIII — 15 дек. 1958 г. он возвел в кардинальское достоинство 23 чел., увеличив число К. до 74, после консистории 19 марта 1962 г. численность коллегии К. составила 87 чел.; увеличение числа К. сопровождалось учреждением новых титульных рим. храмов и диаконий.

5 марта 1973 г. в консисториальной аллокуции «Fratres Nostri» папа Павел VI объявил о решении увеличить число К. до 120 чел. (AAS. 1973. P. 161–165) и 1 окт. 1975 г. апостольской конституцией «Romano Pontifici eligendo» законодательно закрепил это новое максимально возможное число К. (AAS. 1975. P. 622); в посл. это количество К. было подтверждено в апостольской конституции папы Иоанна Павла II «Universi Dominici Gregis» от 22 февр. 1996 г. (AAS. 1996. P. 321). Увеличение численности К. сопровождалось введением возрастных ограничений на их участие в выборах Римского папы. 21 нояб. 1970 г. *motu proprio* «Ingravescentem aetatem» папа Павел VI установил, что с 1 янв. 1971 г. К., достигшие к началу конклава 80 лет, утрачивали право участвовать в конклаве и в выборах папы, а также лишались членства в дикастериях Римской курии (AAS. 1970. P. 810–813). Несмотря на критику данного решения со стороны некоторых К. (напр., кард. Эжена Тиссерана), это правило в посл. было подтверждено апостольской конституцией «Romano Pontifici eligendo». Апостольская конституция «Universi Dominici Gregis» внесла изменение: запрет на участие в выборах папы распространялся на К., достигших 80 лет не в день начала конклава, а в день смерти предыдущего папы или в день провозглашения начала периода *sede vacante* (в случае сложения папой своих полномочий) (AAS. 1996. P. 321).

Установленное папой Павлом VI возрастное ограничение на участие в конклаве привело к появлению значительного числа К., не участвующих в папских выборах, но лишь обладающих почетным высшим достоинством в Римско-католической Церкви. На консистории 2 февр. 1983 г. папа Иоанн Павел II возвел в кардинальское достоинство Юлиана Вайводса, апостольского администратора Рижского, к-рому исполнилось 87 лет, а также видного католич. теолога пресв. Анри де Любака, к-рому было 86 лет. Это положило начало практике возведения в К. лиц старше 80 лет в качестве высшей награды (продолжена папой Римским Бенедиктом XVI). Несмотря на то что такие К. не становились выборщиками папы и членами дикастерий Римской курии, их традиционно продолжали включать в рим. клир через пожалование им титулярных храмов (для К.-пресвитеров) и диаконий (для К.-диаконов). В наст. время норма папы Павла VI о численности коллегии К. (120 чел.) также строго не соблюдается: на консистории, проведенной папой Бенедиктом XVI 18 февр. 2012 г., число К.-выборщиков достигло 125 чел., а общее число К. составило 213 чел.

**Назначение и возведение в достоинство.** Назначение К. — исключительное право папы Римского, не ограниченное к.-л. условиями и требованиями, кроме общих, установленных в Кодексе канонического права: «...лица, возводимые в кардинальское достоинство, свободно избираются Римским понтификом из числа мужей, состоящих по меньшей мере в чине пресвитера и значительно выделяющихся ученостью, добрыми нравами, благочестием, а также благоразумием в ведении дел» (СІС (1917). 232 § 1; СІС. 351 § 1). В Кодексах канонического права 1917 и 1983 гг. не оговаривается, но подразумевается безбрачие (*целибат*) кандидата в К.; согласно Кодексу канонического права 1983 г., все К. должны иметь сан епископа. Ранее в Кодексе канонического права 1917 г. содержались и др. ограничения к получению кардинальского достоинства: помимо общих препятствий для принятия сана священника в К. не мог быть возведен незаконнорожденный, т. е. тот, кто рожден не в католич. браке (булла папы Сикста V «Postquam verum ille»; СІС (1917).

232 § 2. 1); при этом, в случае если Папский престол предоставил для принятия сана *диспенсацію* от канонических нарушений, она не распространялась на получение кардинальского достоинства. Благодаря отмене этой нормы в Кодексе 1983 г. кардинальское достоинство получили мн. известные совр. К., в т. ч. Парижский архиеп. Жан Мари Люстиже, Эдуард Кассиди, Фрэнсис Аринзе. Однако это ограничение не соблюдалось и ранее: напр., в 1879 г. в К. был возведен Джон Генри Ньюмен, родившийся в протестант. семье и перешедший в католицизм.

Ограничением на возведение в кардинальское достоинство было нали-



Папа Римский Лев X с кардиналами Джулио Медичи и Луджиджи де Росси. 1518 г. Худож. Рафаэль Санти (Галерея Уффици, Флоренция)

чие детей (в т. ч. от законного брака) и внуков, близких родственников в коллегии К. (булла папы Сикста V «Postquam verum ille»; СІС (1917). 232 § 2. 2–3). Попытки ограничить наличие родственников в коллегии К. предпринимались уже после схизмы в католической Церкви. 26 янв. 1554 г. декретом «Sanctissimus Dominus noster» папа Римский Юлий III запретил назначать К. тех, у кого в коллегии К. состоял родной брат. В 1555 г. папа Римский Павел IV распространил этот запрет на племянников К. Однако эти ограничения не всегда соблюдались: напр., папа Лев XIII возвел в кардинальское достоинство родных братьев — Серафино (1887) и Винченцо Ваннутелли (1889); кард. Пьетро Гаспарри был членом коллегии К., как и его племянник, кард. Энрико Гаспарри; в 1958 г. папа Иоанн XXIII





возвел в кардинальское достоинство Амлето Джованни Чиконьяни, хотя в коллегии К. с 1953 г. состоял его родной брат, кард. Гаэтано Чиконьяни.

Предпринимавшиеся ранее попытки светских правителей различных государств добиться права на назначение представленных ими кандидатур в коллегию К. встречали противостояние Папского престола, однако в XVIII в. королям Португалии удалось получить право предоставления кардинальского достоинства патриарху Лиссабона, но не с момента возведения на кафедру, а по обычной процедуре. Со временем в католич. Церкви сложилась неписаная традиция, по к-рой архиепископы, занимавшие наиболее важные и крупные кафедры (Венеции, Милана, Парижа, Лиона, Мюнхена, Нью-Йорка и др.), возводились в К. Помимо этого, как правило, в достоинство К. по традиции возводят после исполнения некоторых должностей, напр. после успешного завершения деятельности нунция в нунциатурах т. н. 1-го класса (в Вене, Париже, Мадриде и Лиссабоне), а с XX в. — нунциев, находившихся в Италии, Германии и США.

Успешное исполнение ряда должностей в Римской курии (папский мажордом, ассессор Верховной Конгрегации св. службы (ныне Конгрегация вероучения), секретарь коллегии К.) также, как правило, приводит к дарованию достоинства К. По традиции секретарь коллегии К., выполняющий обязанности секретаря конклава, получает в подарок от избранного папы его кардинальскую круглую шапочку (пилеолус, или дзуккетто) и на 1-й консистории нового папы возводится в кардинальское достоинство. Однако нередко были исключения: напр., от этой традиции отказался избранный в 1922 г. папа Римский Пий XI, но она была возрождена папой Иоанном XXIII в 1958 г. Папа Бенедикт XVI вновь от нее отказался (секретарь конклава 2005 г. архиеп. Франческо Монтеризи был возведен в К. в 2010).

Возведение в достоинства К.-пресвитеров и К.-диаконов традиционно совершалось папой на тайной консистории, где собирались все К., находившиеся в Риме. После аллокуции папа зачитывал список кандидатур на возведение в кардинальское достоинство и задавал ритуальный вопрос о согласии коллегии: «Quid vobis videtur?» (Что вы

думаете?). Затем папа читал особую молитву «сотворения» К.: «Itaque auctoritate Omnipotentis Dei, Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra creamus et publicamus Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales: Ex



Богослужение в соборе св. Петра в Ватикане по случаю открытия консистории 20 нояб. 2010 г.

Ordine Presbyterorum: (N.) Ex Ordine Diaconorum: (N.) Cum dispensationibus, derogationibus, et clausulis necessariis et opportunis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen» (Итак, властью Всемогущего Бога, святых апостолов Петра и Павла и Нашей, сотворяем и объявляем кардиналами Святой Римской Церкви в чине пресвитеров: (имярек), в чине диаконов: (имярек). Предоставляя для сего диспенсации, дерогации и прочее требуемое и необходимое. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь). Согласно Кодексу канонического права 1983 г., «в кардиналы возводятся по декрету Римского понтифика, оглашаемому перед коллегией кардиналов; по оглашении декрета им вменяются обязанности и предоставляются права, определенные законом» (CIC. 351 § 2). В апостольской конституции папы Иоанна Павла II «Universi Dominici gregis» особо отмечено, что «любой кардинал Святой Римской Церкви, сотворенный и объявленный перед консисторией, в силу этого сотворения и объявления получает право избирать понтифика, даже если данному кардиналу еще не были вручены биретта и перстень и он не принес присяги» (AAS. 1996. P. 322).

Ритуальный вопрос о согласии коллегии на назначение новых кардиналов «Quid vobis videtur?» появился в эпоху борьбы с Соборным движением, когда проходили Констанцкий (1414–1418), Базельский (1431–1449) и Ферраро-Флорентийский (1438–1445) Соборы. Согласно нормам, предписанным Констанц-

ским и Базельским Соборами, при назначении новых К. решение папы было ограничено мнением коллегии К., к-рая могла не дать согласия на пополнение ее новыми членами (декрет Базельского Собора «De numero et qualitate cardinalium» от 26 марта 1436 определил, что назначение новых К. может происходить лишь с письмен-

ного согласия большинства членов коллегии К.). В сер. XV в. папы придерживались данных соборных указаний, но на-

чиная с правления папы Римского Сикста IV, они стали настаивать на беспрепятственном и свободном назначении новых К. 1 дек. 1505 г. на тайной консистории папа Юлий II в течение 11 часов добивался от коллегии К. согласия на назначение новых К. 1 июля 1517 г. папа Лев X возвел в кардинальское достоинство 31 чел. без согласия коллегии К. С этого момента за папой сохранилось исключительное право назначать К. по своему желанию, а согласие коллегии превратилось в ритуальный акт: при вопросе «Quid vobis videtur?» все присутствовавшие на тайной консистории К. вставали в знак принятия воли Римского папы. Это право папы было закреплено буллой папы Сикста V «Postquam verum ille», где в § 2 говорилось, что хотя папа и испрашивает совет у членов коллегии при назначении новых К., но остается полностью свободным в принятии решения о возведении в кардинальское достоинство. В дальнейшем эта норма вошла в Кодексы канонического права Римско-католической Церкви (CIC (1917). 232 § 1; CIC. 351 § 1).

После тайной консистории, где производилось назначение, папа торжественно вручал новым К. красные (пурпурные) биретты и пилеолусы. Новым К. из Франции, Испании, Португалии, Австро-Венгрии и Польши (в т. ч. нунциям в этих странах, если таковые возводились в кардинальское достоинство) кардинальские биретты высылались с аблегатом и вручались главой гос-ва — императором Австро-Венгрии, прези-







дентом Австрии, королем, императором или президентом Франции, королем Португалии, королем, президентом или каудильо Испании, президентом Польши. Когда в дек. 1925 г. в К. был возведен апостольский нунций в Париже Бонавентура Черретти, биретту ему должен был вручать франц. президент Г. Думерг, протестант по вероисповеданию, поэтому в его присутствии новому К. биретту вручил Парижский архиеп. кард. Луи Эрне Дюбуа.

При папе Павле VI началось упрощение процедуры возведения в кардинальское достоинство. 29 марта 1969 г. папа объявил о прекращении практики отправки кардинальских биретт с аблегатом, и 15 апр. офиц. коммюнике Папского престола было подтверждено, что практика вручения кардинальских биретт главами гос-в прекращается, это право сохраняется только за папой. Одним из исключений стало возведение в К. 90-летнего франц. богослова Ива Конгара, когда после консистории 26 нояб. 1994 г. папа Иоанн Павел II отправил кардинальскую биретту для вручения в Париж, т. к. Конгар не мог прибыть в Рим по состоянию здоровья.

Кодекс канонического права 1917 г. обязывал всех К., получивших биретты за пределами Рима и не от папы, в течение года прибыть в Рим, если к тому не будет предусмотренных законом препятствий (CIC (1917). 234). Эта норма была введена папой Сикстом V (булла «Postquam vegum ille»), однако в применении нормы были исключения. Так, кард. А. Ж. дю Плесси де Ришелье, возведенный в К. в 1622 г., так и не прибыл в Рим, а кард. Жан Батист де Беллуа Морангль получил посвящение в достоинство К. в Париже от папы Римского *Пия VII*, находившегося там в связи с коронацией имп. *Наполеона I Бонапарта* (1803).

Следующий этап возведения в кардинальское достоинство проходил на открытой консистории. До ее начала новоизбранные К. приносили присягу, к-рую у них принимал декан коллегии К. в присутствии др. К. — офиц. свидетелей. Как правило, эта церемония совершалась в Сикстинской капелле или в капелле ап. Павла в Ватикане. Присяга К. состояла из 2 частей: 1-я часть соответствовала епископской присяге и заключалась в обещании верности и послушания папе Римскому и его

преемникам; 2-я часть представляла собой обещание неукоснительно соблюдать нормы, прописанные в ряде апостольских конституций, к-рые перечислялись в присяге и с которыми новоизбранный К. был обязан ознакомиться заранее. Присягу К. произносил положив руку на Свящ. Писание. По окончании присяги новых К. торжественно вводили на публичную консисторию (каждого нового К. вели 2 др. К.). Сделав 3 коленипреклонения, каждый из ново-



*Папа Римский Бенедикт XVI возводит в кардинальское достоинство архиеп. Велазо Де Паолиса на консистории 20 нояб. 2010 г.*

назначенных К. приближался к сидящему на троне папе Римскому, целовал папскую туфлю и руку, затем совершалась двойная акколада (объятия с папой). Новые К. занимали места вместе с др. К., приветствуя каждого из них акколадой. В отличие от старых К. в пилеолусах новоизбранные были в биреттах в знак того, что они еще не имели право высказывать мнение на консистории. Все К. на церемонии были облачены в красные сутаны (если консистория проводилась в постный день — в фиолетовые). Затем каждый новоизбранный К. вновь приближался к папскому трону и становился на колени перед папой. Церемониймейстер опускал на голову К. капюшон *капты*, и папа произносил молитву: «Ad laudem omnipotentis Dei et sanctae Sedis Apostolicae ornamentum, accipe galerum rubrum, insigne singulare dignitatis cardinalatus, per quod designatur quod usque ad mortem et sanguinis effusionem inclusive, pro exaltatione sanctae fidei, pace et quiete populi christiani augmento, et statu sanctae Romanae Ecclesiae te entrepidum exhibere debeas. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen» (Во славу Бога Всемогущего и ради величия Святого Престола прими красное галеро как особый знак кардинальского достоинства, который сви-

детельствует, что отныне ты должен быть мужественным вплоть до пролития собственной крови ради умножения святой веры, мира и благоденствия народа христианского и возрастания и ограждения Римской Церкви. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь). Произнося эти слова, папа трижды крестообразно осенял склоненного перед ним К. и возлагал на его голову галеро (красная кардинальская шляпа). Отсутствовавшие в Риме новоизбранные К. проходили церемонию возложения галеро на открытой консистории по приезде в Рим. По окон-

чании открытой консистории присутствовавшие на ней К. направлялись в одну из капелл (Сикстинскую, ап. Павла или

др.), где новоизбранные К. простирались перед алтарем во время пения гимна «Te Deum laudamus» (Тебя, Бога, хвалим), после чего декан коллегии К. читал молитву «Super creatos cardinales».

Как правило, в день открытой консистории папа проводил с К. тайную консисторию, когда совершались оставшиеся этапы процедуры возведения в кардинальское достоинство — «запечатывание и открытие уст» и пожалование кардинальских титулярных храмов и диаконий. Церемония «запечатывания уст» (clausura oris) восходит к эпохе противостояния между папами и коллегией К. в период схизмы в католич. Церкви, когда папам было необходимо иметь среди К. тех, кто были лишены права высказывать свое мнение. В XV–XVI вв. этот обряд имел значение, т. к., согласно булле папы Римского *Евгения IV* «In eminenti» от 26 окт. 1431 г., К. с «нераспечатанными» устами лишались права не только высказывать свое мнение, но и участвовать в конклавах. Это решение было отменено только декретом папы Римского *Пия V* от 26 янв. 1571 г., к-рый был подтвержден декретом папы Римского *Григория XV* «Decret» от 12 марта 1622 г. Декреты указывали, что все новые К. могли участвовать в конклавах вне зависимости





от прохождения через церемонии посвящения в достоинство К. Однако до сер. XX в. церемония «запечатывания и открытия уст» продолжала совершаться. В начале тайной консистории папа «запечатывал уста» новым кардиналам, произнося следующее: «Claudimus vobis os, ut neque in Consistoriis neque in Con-



Папа Римский Пий XII возлагает галеро на голову кардинала.  
Фотография. Сер. XX в.

gregationibus, aliisque functionibus cardinalitii sententiam vestram dicere valeatis» (Мы запечатываем ваши уста, дабы ни на консисториях, ни на конгрегациях, ни при исполнении каких-либо иных обязанностей вы не могли высказывать своего мнения). После церемонии «запечатывания уст» папа обращался к консистории с аллокуцией, где излагал насущные вопросы. Затем совершалось «открытие уст» (aperitio oris), и папа читал аналогичную молитву: «Aperimus vobis os, ut in Consistoriis, Congregationibus et aliis functionibus cardinalitii sententiam vestram dicere valeatis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen» (Распечатываем вам уста, дабы на консисториях, на конгрегациях и при исполнении каких-либо иных обязанностей вы могли высказывать свое мнение. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь). Церемония была упразднена после II Ватиканского Собора.

В конце тайной консистории, где совершалось «запечатывание уст», проходил последний этап церемонии: новые К. получали кардинальские перстни и им жаловались титулярные рим. храмы или диаконии. Во время церемонии каждый новый К. подходил к папскому трону, склонял колени и папа произносил сле-

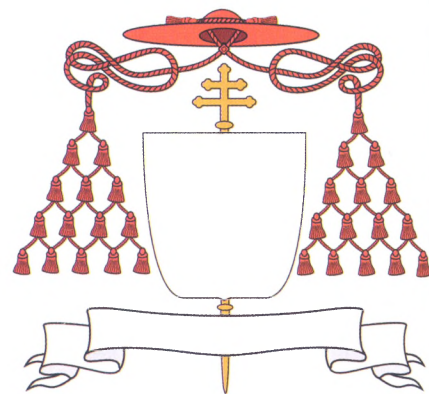
дующее: «Ad honorem omnipotentis Dei, sanctorum apostolorum Petri et Pauli et N. N. committimus tibi ecclesiam N. N. cum clero et populo et capellis suis secundum formam qua committi cardinalibus consuevit, qui eadem ecclesiam suam intitulatam pro tempore habuerunt» (В честь Всемогущего Бога, святых апостолов Петра и Павла и N. N. (произносится имя или имена святых покровителей данного храма) передаем тебе храм N. N. (называется имя или имена святых покровителей храма) с приписанным к нему клиром, народом и часовнями (последнее опускалось при пожаловании диаконий К.-диаконам), как то подобает кардиналам для обладания храмом в качестве своего титула). Вместе с титулярным храмом новые К. получали перстень, традиционно изготовленный с голубым сапфиром (символ принадлежности К. к королевскому достоинству). С 1622 г., согласно установленной папой Григорием XV традиции, каждый новоизбранный К. оплачивал сам изготовление кардинальского перстня, внося деньги в казну Конгрегации пропаганды веры (ныне Конгрегация евангелизации народов) на поддержку миссионерской деятельности Римско-католической Церкви. После завершения церемоний гос. секретарь Папского престола вручал каждому новому К. «билет» с указанием дикастерий Римской курии, членом к-рых становился новый К. Затем проводилась торжественная церемония вступления нового К. в управление своим титулярным рим. храмом или диаконией.

После II Ватиканского Собора порядок возведения в К. был сокращен. Инструкцией Конгрегации церемониала от 8 июня 1967 г. отменялась церемония возложения галеро на новых К. В 1991 г. был установлен новый церемониал возведения в К., в янв. 2012 г. было объявлено о том, что церемония будет еще более упрощена. 18 февр. 2012 г. на открытой консистории папа Бенедикт XVI зачитал декрет о возведении в кардинальское достоинство, после чего каждый из новых К. получил из рук папы красную биретту, затем были вручены кардинальские перстни и названы титулярные рим. храмы или диаконии.

Поскольку возведение в достоинство К. традиционно происходило в отсутствие кандидата, а иногда и без

его ведома, некоторые К. до конца жизни не знали о своем возведении (напр., кард. Джироламо Паскуале, кард. Раймон де Монфор, кард. Уильям Питоу и др.); иногда в К. возводились уже скончавшиеся иерархи (напр., Вильгельм Маклсфилд в 1303, Паулу Антонин ди Карвальюи-Мендонса в 1770). С распространением практики публичного предварительного объявления о возведении в кардинальское достоинство было неск. случаев смерти офиц. кандидатов в К. до их возведения в кардинальское достоинство на консистории (напр., Венецианский патриарх К. Агостини в 1952, католич. теолог Х. У. фон *Бальтазар* в 1988, польск. еп. И. Л. Еж в 2007). Объявленные кандидатами в К., но не получившие возведения в достоинство К. на консистории официально не считаются К. В истории католич. Церкви были случаи отказа кандидатов от получения кардинальского достоинства (напр., архиеп. А. Каринчи в 1945, пресв. Р. *Гвардини* в 1965), однако в ряде случаев папы не принимали отказ кандидатов и возводили их в силу добродетели послушания (напр., кард. Джованни Пьетро Караффа (впсл. папа Римский Павел IV) в 1536).

**Облачение.** До XIII в. К. не имели особого облачения. Красные кардинальские шляпы (галеро) были



Красное галеро с 30 кистями — геральдический элемент кардинальского герба

введены для К. папой Римским Иннокентием IV в 1244 г. в Лионе по образцу красного головного убора каноников Лионского капитула. Со временем К. практически перестали носить галеро, к-рые сохранились лишь как символ кардинальского достоинства во время обряда посвящения и при погребении К. В наст. время галеро нигде не используется







и встречается лишь как элемент кардинальского герба (красное галеро с 30 красными кистями, обрамляющими щит с определенным изображением для каждого К.). Согласно булле папы Иннокентия X «*Militantis Ecclesie regimini*» от 19 дек. 1644 г., К., имевшие до возведения в епископский сан и кардинальское достоинство дворянские гербы, сохраняют прежнее изображение, но без регалий, указывающих на королевское или дворянское происхождение (корона, шлем и т. д.), к-рые заменяются изображением красного галеро с 30 кистями.

В 1294 г. папа Римский *Бонифаций VIII* закрепил за К. ношение красной (пурпурной) сутаны; в настоящее время К. надевают такую сутану только в самых торжественных случаях. До II Ватиканского Собора красную сутану не надевали в период Великого поста и Адвента, а также в дни траура по умершему папе — красное облачение заменялось фиолетовым, за исключением красного пилеолуса. Согласно апостольской конституции папы Иоанна Павла II «*Universi Dominici gregis*» от 22 февр. 1996 г., в период *sede vacante* К. предписывается носить черную сутану с красным поясом и пилеолусом, наперсный крест и перстень (AAS. 1996. P. 313).

В 1464 г. папа Римский *Павел II* ввел для К. красные (пурпурные) биретты и пилеолусы (сохр. в кардинальском облачении до наст. времени). Изначально такое облачение предназначалось только для К., которые не принадлежали до возведения в кардинальское достоинство к к.-л. монашеским орденам, имеющим собственное облачение. Но уже в кон. XVI в. для уравнивания прав К. папа Римский *Григорий XIV* декретом от 26 апр. 1591 г. ввел красные биретты и пилеолусы для всех К., в т. ч. и для членов монашеских орденов.

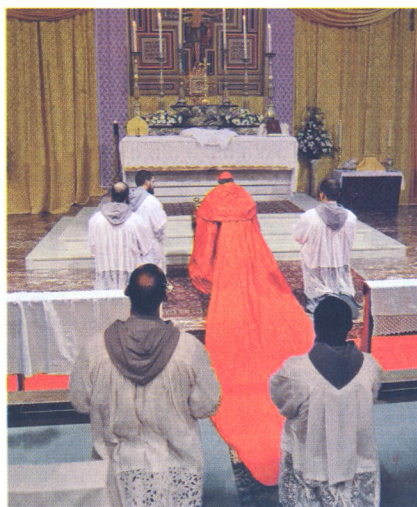
Согласно *motu proprio* папы Пия X «*Stux pectoralis*» от 24 мая 1905 г., все К., не имеющие епископского сана, получили право ношения епископского нагрудного креста (ASS. 1905. P. 681–683).

С нач. XVI в. для выделения К. среди других церковных иерархов, в т. ч. среди епископов и прелатов, за ними были закреплены титулы «*Reverendissime*» (Преподобнейший) и «*Illustrissime*» (Глубокоуважаемый). Папа Сикст V декретом от 27 июня 1587 г. запретил К. отвечать на к.-л.



Кард. Теодор Иннитцер в большой каппе, белой моцетте, кружевной роккетте с биреттой в руках. Литография. 1933 г.

письменные обращения со стороны светских правителей (кроме императора и королей), если в письмах не будет использована формула «*Reverendissime et Illustrissime*». Декретом Конгрегации церемониала от 10 июня 1630 г., утвержденным папой Римским *Урбаном VIII*, за всеми К. было закреплено дополнительное титулование — «*Eminentia*» (Превосходительство), и впосл. оно стало их исключительной привилегией; этим титулом они были уравнены с архиепископами Майнца, Трира и Кёль-



Кардинал в большой каппе. Фотография. Нач. XXI в.

на, к-рые были курфюрстами-выборщиками императора Свящ. Римской империи, а также с великим магистром *Мальтийского ордена*. В 1884 г. Конгрегация церемониала подтвер-

дила, что кроме К. данное титулование используется лишь великим магистром Мальтийского ордена. В декрете папы Римского Иннокентия X «*Militantis Ecclesie regimini*» говорится о запрещении К. иметь к.-л. светское титулование, кроме предписанного кардинальского, однако для К. королевской крови (родных братьев или сыновей королей) делалось исключение: напр., к кард. Генриху Стюарту (Йоркскому), ставшему в 1788 г. претендентом на англ. престол, его окружение обращалось «*Ваше Величество*».

При папе Павле VI кардинальское облачение упростилось; эти изменения были закреплены циркулярными уведомлениями Конгрегации церемониала в февр. 1965 г. и инструкциями от 6 и 8 июня 1967 г. За К. сохранилось право на ношение красной сутаны или черной сутаны с красной окантовкой, красных мантелетты и моцетты (накидки без рукавов), красного пояса, белой роккетты (разновидность *альбы*), золотого наперсного креста на красном шнуре, красной биретты, красного пилеолуса, красных ботинок и чулок. Ношение красного кардинальского плаща (табарро) и красного галеро было отменено. Согласно инструкции «Об облачении кардиналов, епископов и прелатов» от 13 апр. 1969 г., К. сохранили право носить красную сутану или черную сутану с красной окантовкой и красную моцетту, красный пояс, белую роккетту, наперсный крест, красные пилеолус и биретту (мантелетта, красная обувь и чулки отменены).

В 1295 г. папа Бонифаций VIII предписал К. носить т. н. большую *каппу* (сарра магна), к-рая, как и галеро, стала одним из символов кардинальского достоинства. Изначально большая каппа была пурпурного цвета, в период «*Авиньонского пленения пап*» для нее был сделан капюшон из меха. В 1464 г. папа Римский Павел II заменил кардинальскую пурпурную большую каппу красной (рядовой) и фиолетовой (используемой в постные (покаянные) дни). Для К., принадлежавших к монашеским орденам, были установлены особые цвета каппы: камальдулы, мерседарии, тринитарии носили белую каппу; цистерцианцы и доминиканцы — черную. До сер. XX в. во время торжественных церемоний К. облачались в большую





каппу, достигавшую 15 м в длину. Каппа символизировала величие К. и душевный покой, а длина — пространство власти К. на весь мир. Использувавшийся на каппе капюшон из меха горностаея символизировал покаяние за грехи всех людей, изгнанных в лице Адама из рая и вынужденных облачиться в шкуры животных. Летом горностаевый капюшон заменялся шелковым. Согласно *motu proprio* папы Римского *Пия XII* от 30 нояб. 1952 г., размеры большой каппы были уменьшены вдвое (AAS. 1952. P. 849–850), а после выхода инструкции от 13 апр. 1969 г. использование большой каппы позволялось лишь за пределами Рима и в особо торжественных случаях.

К.-камерленго и К.-перводиакон традиционно получали особый кардинальский жезл — ферулу (*ferula*), покрытую красным бархатом и украшениями, длиной ок. 1 м. К.-камерленго использует ферулу крайне редко, К.-перводиакон держит ее в правой руке, когда руководит процессиями во время папских церемоний.

**Привилегии.** К. как высшие иерархи Римско-католической Церкви наделены привилегиями в церковной и общественной жизни. В 1225 г. буллой папы Римского *Гонория III* К. была гарантирована неприкосновенность, любое посягательство на них приравнивалось к «оскорблению величества», как если бы таковое было совершено в отношении папы или коронованных особ. Наказание за посягательство на личность К. словом или делом было ужесточено решением папы *Бонифация VIII* в 1294 г. Буллой «*Apostolicae Sedis moderationi*» от 12 окт. 1869 г. папа *Пий IX* подтвердил прещения в отношении тех, кто осмелятся причинить вред К.

По международному протоколу, закрепленному на Венском конгрессе 1814–1815 гг., все К. были приравнены к наследникам престолов и занимали соответствующее положение на церемониях, где были главы или иные представители гос-в. В *Латеранских соглашениях 1929 г.* предусматривалось, что «все кардиналы на территории Италии пользуются почестями, положенными принцам крови».

До появления Кодекса канонического права 1917 г. кардинальские привилегии определялись различными папскими документами, а также обы-

чаями. Буллой «*Coelestis altitudo*» от 18 июля 1289 г. папа Римский *Николай IV* гарантировал проживавшим в Риме К. получение доходов из папской казны на личные нужды и на содержание «кардинальской фамилии», т. е. личного окружения К. С XV в. практика выплаты денег из папской казны находящимся в Риме К. получила название «*Piatto Cardinalizio*» и сохраняется до наст. времени. Кроме этих средств К. всегда пользовались доходами с сохраненных за ними *бенефициев*. В 1441 г. папа *Евгений IV* посланием «*Non mediocri*» определил, что К. имеют превосходство над любыми иными иерархами католич. Церкви, включая епископов, архиепископов и патриархов. Данное определение было закреплено буллой папы *Льва X* «*Supernae dispositionis*» от 5 мая 1514 г., подтвердившей, что кардинальское достоинство является наивысшим после папского.

В Кодексе канонического права 1917 г. были отражены все имевшиеся к тому времени привилегии К.: исповедовать любого католика, в т. ч. монахов и монахинь, отпускать любые грехи и снимать любые прещения (за исключением тех проступков, которые рассматриваются только Папским престолом), пользоваться переносным алтарем, преподавать епископское благословение народу в любом месте, за исключением Рима, проповедовать без к.-л. ограничений, право на льготы в предоставлении и получении *индальгенций*, на особые привилегии при служении мессы в любых церквях любого диоцеза, право совершать посвящение в тонзуру и младшие чины кандидатов, имеющих отпускные грамоты (*litterae dimissoriae*) от своего епископа и др. (CIC (1917). 239).

**Чины К.** Коллегия традиционно делится на 3 чина: К.-епископов, К.-пресвитеров и К.-диаконов, но такое деление не связано со священным саном К.; исключение составляют К.-епископы субурбикарных кафедр, к-рые, как правило, уже имеют сан епископа. В позднее средневековье получение кардинальского достоинства не было связано с наличием у кандидата сана пресвитера, что в XV–XVI вв. приводило к злоупотреблениям, в т. ч. к возведению в К. мирян. Напр., в марте 1489 г. папа Римский *Иннокентий VIII* возвел в достоинство К.-диакона *Джованни Медичи*, к-рому было 13 лет;

в 1529 г. папа *Климент VII* возвел в достоинство К.-пресвитера мирянина *М. Арборио ди Гаттинару*, канцлера имп. *Карла V*.

Буллой «*Postquam verum ille*» папа *Сикст V* установил, что в К. мо-



Кард. Луис Мария де Борбон-и-Вальбрегиа. 1798–1800 гг. Худож. Ф. Гойя (Музей религ. искусства в Сан-Паулу, Бразилия)

жет быть возведен только клирик, посвященный хотя бы в 4 младших чина за год до возведения в кардинальское достоинство, при этом новый К., не имевший степеней священства, должен быть рукоположен во диакона в течение года после возведения в К.; не получивший такого посвящения лишался права голоса на консисториях и конклаве. Был установлен минимальный возраст для возведения в К.— 22 года. Эти предписания часто не соблюдались. В 1591 г. папа Римский *Иннокентий IX* возвел в К. 16-летнего внучатого племянника *Дж. А. Факкинетти делла Нуче*, к-рый уже в 1592 г. принимал участие в конклаве. В 1619 г. папа *Павел V* возвел в кардинальское достоинство 10-летнего *Фернандо Австрийского*, сына испан. кор. *Филиппа III*. Новому К. была пожалована диакония и отправлен в Мадрид кардинальский перстень, что стало редчайшим исключением из правил, однако в конклавах 1621 и 1623 гг. *Фернандо Австрийский* не участвовал. Папа Римский *Климент XII* в дек. 1735 г. воз-







вел в кардинальское достоинство сына испан. кор. Филиппа V 8-летнего Луиса Антонио Хайме де Борбона-и-Фарнесио, который также получил диаконию, ему был отправлен кардинальский перстень. Кард. Л. А. Х. де Борбон-и-Фарнесио не принимал участия в конклаве 1740 г., а после смерти отца (1746) заявил о желании отказаться от кардинальского достоинства. Эта просьба была удовлетворена папой Римским Бенедиктом XIV на консистории в 1754 г. Поскольку бывш. кардинал не был клириком и не имел к.-л. священного сана, он вступил в законный брак. В 1800 г. папа Римский Пий VII возвел его сына Луиса Марию де Борбона-и-Вальябригу в достоинство К.-пресвитера, даровав в качестве титулярного храма диаконию, к-рую занимал его отец.

Апостольской конституцией «*Vacante Sede Apostolica*» от 25 дек. 1904 г. папа Пий X постановил, что К. может принять участие в конклаве только при наличии у него хотя бы диаконского сана, если по особому распоряжению папы для него не будет сделано исключения. В Кодексе канонического права 1917 г. впервые было определено, что в кардинальское достоинство может быть возведен только тот, кто имеет сан пресвитера (CIC (1917). 232 § 1); т. о., минимальный возраст возведения в К. становился равен минимальному возрасту для пресвитера — 24 года. До кон. XIX в. среди К.-диаконов многие не имели пресвитерского сана, напр. кардинал-перводиакон вице-канцлер Церкви Теодольфо Мертель (1806–1899); он — последний из К., кто не был пресвитером. До 60-х гг. XX в. не все К.-пресвитеры были епископами, часто не имели епископского сана К.-диаконы, состоявшие на службе в Римской курии. 15 апр. 1962 г. папа Иоанн XXIII *motu proprio* «*Cum gravissima*» постановил, чтобы все К. возводились в сан епископа (AAS. 1962. P. 256–258), и 19 апр. 1962 г. совершил епископское рукоположение 12 К. Это положение соблюдалось и далее: в Кодексе канонического права 1983 г. указывается, что «лица, возводимые в кардинальское достоинство, кто еще не является епископом, должны принять епископское посвящение» (CIC. 351 § 1). Т. о., минимальный возраст для возведения в достоинство К. устанавливается в 35 лет — минимальный возраст для посвящения

в сан епископа (CIC. 378 § 1). Однако начиная с возведения в кардинальское достоинство Анри де Любака (1983) стали делать исключения для тех, кто стал К. в возрасте более 80 лет, если они ходатайствовали перед папой об освобождении их от обязательного епископского рукоположения.

**К.-епископ**, высший чин в коллегии К., в к-рый возводят уже имеющего достоинство К.—К.-пресвитера или редко К.-диакона. Общее число К.-епископов (6 чел.) было закреплено буллой папы Сикста V «*Postquam verum ille*», Кодексом канонического права 1917 г. (CIC (1917). 231 § 1) и остается неизменным в наст. время.

До XX в. К.-епископы являлись правящими епископами субурбиканских еп.-ств. Ко времени понтификата папы Стефана III (IV) (VIII в.) относится 1-й список 7 субурбиканских рим. кафедр (Остия, Санта-Руфина, Порто, Сабина, Палестрина, Фраскати, Альбано). В 1088 г. папа Римский Урбан II сделал субурбиканскими кафедры Неппи и Лабико, но его преемники не назначали на них К.-епископов. Впоследствии также предпринимались неудачные попытки учреждения др. субурбиканских кафедр — Пармы (папой Пасхалием II в 1099), Пизы, Модены, Орте и Тиволи (папой Иннокентием II в 1130) и Риети (папой Львом X в 1513). В 1119 г. папа Каллист II объединил кафедры Порто и Санта-Руфины (это положение сохр. до наст. времени). В 1150 г. папа Римский Евгений III объединил кафедры Остии и Веллетри (до 1914). Апостольской конституцией «*Suburbicariae Sabinae*» от 3 июня 1925 г. папа Пий XI объединил субурбиканскую кафедру Сабины с кафедрой Поджо-Миртето (AAS. 1926. P. 36–37). Папа Иоанн Павел II апостольской конституцией «*In illius patris*» от 20 окт. 1981 г. объединил кафедру Веллетри с кафедрой Сеньи (AAS. 1982. P. 8). Ныне имеется 7 субурбиканских кафедр (Остия, Альбано, Веллетри-Сеньи, Фраскати, Сабина-Поджо-Миртето, Палестрина, Порто-Санта-Руфина).

Кодекс канонического права 1917 г. закрепил за К.-епископами юрисдикцию над их субурбиканскими кафедрами (CIC (1917). 240 § 1), а также предоставил К.-епископам право уезжать из Рима в свои епископства без особого папского разре-

шения (CIC (1917). 238 § 2). 11 апр. 1962 г. *motu proprio* «*Suburbicarius sedibus*» папа Иоанн XXIII установил, что субурбиканскими кафедрами должны управлять назначенные в них правящие епископы, а для К.-епископов они являются только титулярными кафедрами (AAS. 1962. P. 253–256). Данная норма вошла и в Кодекс канонического права 1983 г., за К.-епископами сохранилось право «содействовать благу этих диоцезов советом и покровительством», но не вмешиваться в управление имуществом и дисциплинарные вопросы (CIC. 357 § 1).

Традиционно старейший по пребыванию в чине К.-епископ становился деканом коллегии К. (утверждено буллой папы Павла IV «*Quam venerabiles*» от 1 сент. 1555), при этом он получал субурбиканскую кафедру Остии. До нач. XX в. существовала практика оптации К.-епископов, но, согласно *motu proprio* «*Edita a Nobis*» папы Пия X от 5 мая 1914 г., все кафедры были уравнены в правах, а на Остийскую назначался декан коллегии К., сохранявший при этом прежнюю субурбиканскую кафедру (AAS. 1914. P. 219–220). Принятые папой Пием X нормы были включены в Кодексы канонического права 1917 и 1983 гг. (CIC (1917). 236 § 4; CIC. 350 § 4). 24 февр. 1965 г. папа Павел VI выпустил *motu proprio* «*Sacro Cardinalium Consilio*», согласно которому должность декана коллегии К. становилась выборной: К.-епископы выбирали декана из своего чина и представляли выбранную кандидатуру на утверждение папе (AAS. 1965. P. 296–297); эта норма была закреплена в Кодексе канонического права 1983 г. (CIC. 352 § 2).

В обязанности К.-епископа Остии и декана коллегии К. входит совершение епископской хиротонии избранного папы Римского, если тот не имеет сана епископа; в случае невозможности совершить епископское рукоположение деканом коллегии К. это право переходит к субдекану, а затем к старейшему К.-епископу (CIC (1917). 239 § 2; CIC. 355 § 1). Напр., 2 февр. 1831 г. на Папский престол был избран К.-диакон пресв. Бартоломео Альберто Капеллари (папа Григорий XVI), епископское рукоположение к-рого 4 февр. совершил К.-епископ Остии и Веллетри Бартоломео Пакка. Не имевший епископского сана кард. Джованни Франческо Альбани, избранный 23 нояб.





1700 г. на Папский престол (папа Климент XI), 30 нояб. был рукоположен во епископа субдеканом коллегии К. Эммануэлем Теодозом де Ла Тур д'Овернь де Буйоном, К.-епископом Порто-Санта-Руфины, т. к. должность К.-епископа Остии и Веллетри была в это время вакантна.

11 февр. 1965 г. папа Павел VI *motu proprio* «Ad Purpuratorum Patrum» включил в число К.-епископов возводимых в достоинство К. патриархов Восточных католических Церквей (AAS. 1965. P. 295–296), отменив традиц. обязательную принадлежность всех К. к рим. духовенству. Возводимые в кардинальское достоинство вост. католич. патриархи не получают титулярных рим. храмов или субурбикарных рим. кафедр, а сохраняют в качестве титула К.-епископа свой Патриарший престол (CIC. 350 § 3).

Единственный случай перехода К.-епископа в чин К.-пресвитера связан с нем. кард. Густавом Адольфом фон Хоэнлоэ-Шиллингсфуртом, возведенным в достоинство К.-епископа в мае 1879 г., но из-за разногласий с Римской курией подавшего в сент. 1883 г. прошение об освобождении от субурбикарной кафедры. В дек. того же года папа Лев XIII удовлетворил это прошение и вернул его в чин К.-пресвитера.

**К.-пресвитер.** На протяжении длительного времени в Римской Церкви число К.-пресвитеров оставалось одинаковым (25 чел.), но в XII в. их численность увеличилась до 28 чел. и продолжала расти, особенно в XIV–XV вв. Буллой папы Сикста V «Postquam verum ille» число К.-пресвитеров было установлено в 50 чел., что было закреплено Кодексом канонического права 1917 г. (CIC (1917). 231 § 1). С 1-й пол. XX в. при неизменной численности коллегии К. число К.-пресвитеров в ней увеличивалось, а после реформирования коллегии К. при папе Павле VI ограничения численности К.-пресвитеров перестали действовать. Также существенно выросло количество рим. титулярных храмов, в наст. время их 142 (An. Pont. 2011. P. 106–112).

Коллегию К.-пресвитеров возглавляет К.-первопресвитер. До нач. XII в. первый среди К.-пресвитеров именовался архипресвитером (*archipresbyter*), но уже с сер. XII в. данное титулование было заменено титулом «первопресвитер» (*prior presbytero-*

*rum*). В отличие от должностей декана коллегии К. и К.-перводиакона должность К.-первопресвитера не сопряжена с к.-л. адм. или церемониальными обязанностями. К.-первопресвитером становится старейший по возведению в достоинство К.-пресвитера вне зависимости от того, служит он в Риме или за его пределами. Если на консистории в достоинство К.-пресвитера было возведено неск. К., то старейшим считается 1-й, кто назван при назначении. До литургической реформы 1969 г. (см. *Novus ordo*) единственной обязанностью К.-первопресвитера было служение в качестве пресвитера-ассистента на папских мессах. Традиционно К.-первопресвитер оставлял прежний титулярный римский храм и переводился на титулярный храм св. Лаврентия (S. Laurentii in Lucina), однако с кон. XIX в. от этой традиции отказались.

К.-пресвитеры, находящиеся на служении в Риме, могут по решению папы и с согласия самого К. в порядке старшинства возводиться в достоинство К.-епископов в случае вакантности к.-л. субурбикарной кафедры (CIC (1917). 236 § 3). В нач. XV в., с окончанием периода схизмы в католич. Церкви, мн. К.-пресвитеры, назначенные разными претендентами на Папский престол, являлись настоятелями одной рим. церкви, что положило начало практике перехода К.-пресвитеров из одного титулярного храма в другой, к-рая сохраняется и в наст. время (CIC (1917). 236 § 1; CIC. 350 § 5).

До кон. XVII в. К.-пресвитеры обладали юрисдикцией над клиром и паствой своих титулярных храмов (булла «Religiosa Sanctorum Pontificum» от 13 апр. 1587 папы Сикста V), однако папа Иннокентий XII буллой «Romanum decet Pontificem» от 22 июня 1692 г. лишил К.-пресвитеров этой юрисдикции, сохранив за ними лишь право давать распоряжения клиру об организации богослужения. 25 янв. 1879 г. папа Лев XIII разрешил К.-пресвитерам освящать новые алтари в их титулярных храмах. В Кодексе канонического права 1917 г. К.-пресвитеры наделялись всеми правами правящего епископа, но не юрисдикцией в отношении прихожан храма, а лишь «полномочиями по поддержанию дисциплины, морального состояния паствы и организации службы в храме» (CIC (1917). 240 § 2). Папа Павел VI *motu*

*proprio* «Ad hoc usque tempus» от 15 апр. 1969 г. лишил К.-пресвитеров к.-л. прав управления в их титулярных храмах (AAS. 1969. P. 226–227). Кодекс канонического права 1983 г. подтверждает, что К.-пресвитеры не имеют юрисдикции над титульным храмом, они могут только содействовать «благу этих церквей советом и покровительством» (CIC. 357 § 1).

**К.-диакон.** Согласно *Liber Pontificalis*, первые 7 диаконов в Риме были поставлены ап. Петром (LP. Vol. 1. P. 6). В III в. с разделением Рима на 7 церковных округов в каждый был назначен диакон для организации там благотворительной деятельности (распределение пожертвований в пользу семей мучеников, сирот и вдов). С прекращением *гонимий на христиан в Римской империи* рим. диаконии стали благотворительными учреждениями, при к-рых находились лечебницы, богадельни, странноприимные дома и учреждения, занимавшиеся помощью малоимущим. Диаконии также занимались в Риме распределением зерна, поставляемого из Византии. Для лучшей организации благотворительной деятельности ок. VII в. при диакониях появились особые мон-ри (*monasteria diaconiae*), подчинявшиеся диакону. Основной задачей насельников таких мон-рей являлось обеспечение благотворительной деятельности диаконии. Каждый диакон имел на попечении один из 7 римских церковных округов и подчинялся только Римскому епископу, не состоял в клире к.-л. рим. приходской церкви, но имел в подчинении священников, к-рые окормляли монахов обителей, расположенных в диакониях. До VII в. рим. диаконы назывались диаконами к.-л. региона, а не диаконами той или др. диаконии. В VII в. диаконии перестали быть благотворительными центрами конкретных регионов Рима, их деятельность была распространена на всех нуждавшихся.

Расположение диаконий в VII в. точно известно, оно отличается от расположения рим. приходских храмов (титулов) с К.-пресвитерами во главе. Приходские храмы в основном находились на окраинах античного Рима, большинство диаконий размещалось в центре города, т. к. до кон. VI в. христ. община Рима использовала для нужд христ. Церкви не языческие храмы, а бывшие адм. здания Рима, расположенные в цент-







ре города. Открывавшиеся там диаконии вели благотворительную деятельность среди паломников и нуждавшихся, которые собирались в центре города. Так, одна из первых диаконий в адм. здании была открыта в помещениях архивного хранилища, расположенного рядом с Коллизеум, — диакония святых Космы и Дамиана (*Sanctorum Cosmae et Damiani*). В 609 г. визант. имп. Фока по просьбе папы Римского *Бонифация IV* передал Римской Церкви здание бывш. пантеона, в к-ром была создана диакония Пресв. Девы Марии Царицы мучеников (*Sancta Maria ad Martyres*).

Рост числа диаконий и деятельность рим. диаконов, не связанная с к.-л. конкретными церковными округами, привели к тому, что с VIII в. К.-диаконы стали именоваться так же, как и К.-пресвитеры, — по названиям своих храмов-диаконий, а не регионов Рима. В XII в. титулы всех К.-диаконов определялись только названиями диаконий, они сравнивались в правах папских выборщиков с др. К. и вошли в качестве 3-го чина в коллегию К. К кон. XII в. общее количество диаконий достигло 18. Буллой «*Postquam verum ille*» папа Сикст V определил, что число К.-диаконов должно быть 14 чел., и это было закреплено в Кодексе канонического права 1917 г. (CIC (1917). 231 § 1). После реформы коллегии К. в сер. XX в. число рим. диаконий увеличилось, в наст. время их 62 (An. Pont. 2011. P. 113–116).

К.-диаконы могли переходить в чин К.-пресвитеров, а затем и К.-епископов. Согласно конституции Павла IV «*Quam venerabiles*» от 1 сент. 1555 г., К.-диаконы могли быть переведены в чин К.-пресвитеров спустя 10 лет после возведения в кардинальское достоинство при условии, что в коллегии К. оставалось не менее 10 К.-диаконов. В крайне редких случаях имели место переходы К.-диаконов сразу в чин К.-епископа: напр., в 1206 г. папа Римский *Иннокентий III* сразу возвел в достоинство К.-епископа Остии кард. Уголино (впосл. папа *Григорий IX*), бывшего К.-диаконом рим. диаконии св. Евстахия (*S. Eustahius*). Согласно булле папы Сикста V «*Postquam verum ille*», допускалась возможность перехода К.-диакона в чин К.-епископа напрямую (*per saltum*), однако папа Климент VIII отменил это положение, хотя и предоставил К.-диаконам

право по истечении 10 лет пребывания в чине переходить в чин К.-пресвитеров с получением старшинства над более младшими К.-пресвитерами (если К.-диакон жаловался чином К.-пресвитера до истечения 10 лет пребывания в диаконском чине, то он становился младшим по старшинству среди К.-пресвитеров). 20 марта 1715 г. папа Климент XI запретил К.-диаконам напрямую становиться К.-епископами, но в 1911 г. папа Пий X в качестве исключения пожаловал чин К.-епископа Гаэтано де Лаи, К.-диакону рим. диаконии св. Николая (*S. Nicolai in Carcere Tulliano*).

Права К.-диакона переходить с одной диаконии на другую, а также по истечении 10 лет в чин К.-пресвитера были закреплены Кодексом канонического права 1917 г. (CIC (1917). 236 § 1). В то же время такие переходы не являлись обязательной практикой, и нередки случаи, когда оптация К.-диакона в К.-пресвитера совершалась до истечения 10 лет или когда К. оставались в чине диакона пожизненно. С 70-х гг. XX в. все К.-диаконы после 10 лет пребывания в этом чине стали возводиться в К.-пресвитеров; новая практика была зафиксирована в Кодексе канонического права 1983 г. (CIC. 350 § 5). В случае перехода К.-диакона в чин К.-пресвитера в качестве титулярного храма за ним может быть сохранена его прежняя диакония как исключение (*pro illa vice*). К.-диаконы, получившие по истечении 10 лет достоинство К.-пресвитеров, имеют преимущество по старшинству над К.-пресвитерами, возведенными в кардинальское достоинство позже них (CIC (1917). 236 § 2; CIC. 350 § 6).

Коллегию К.-диаконов возглавляет К.-перводиакон. До нач. XII в. 1-й среди К.-диаконов именовался архидиаконом (*archidiaconus*), но уже во 2-й пол. XII в. это титулование было заменено титулом «перводиакон» (*prior diaconorum, primus diaconus*). Должность предполагает исполнение ряда важных обязанностей: К.-перводиакон по окончании конклава торжественно объявляет *urbi et orbi* (городу и миру) имя того, кто избран новым папой (CIC (1917). 239 § 3; CIC. 355 § 2), возлагает паллий на новоизбранного папу во время папской инаугурации (апостольская конституция папы Иоанна Павла II «*Universi Dominici gregis*» от 22 февр. 1996 — AAS. 1996. P. 342), возлагает паллий на митрополитов

и др. иерархов или передает его их представителям, замещая Римского папу (CIC (1917). 239 § 3; CIC. 355 § 2). К.-перводиакон вручает паллии митрополитам и иным иерархам в своей часовне.

До 1978 г. К.-перводиакон совершал папскую коронацию, возлагал на голову папы тиару с чтением молитвы: «*Accipe tiaram tribus coronis ornata et scias te esse patrem principum et regum, rectorem orbis et in terra vicarium Domini nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen*» (Прими украшенную тремя коронами тиару и знай, что ты отец правителей и королей, наставник мира и на земле викарий Господа нашего Иисуса Христа, Которому да будет честь и слава во веки веков. Аминь). Последняя папская коронация состоялась 30 июня 1963 г., когда К.-перводиакон А. Оттавиани возложил тиару на голову папы Павла VI. Хотя в апостольской конституции папы Павла VI «*Romano Pontifici Eligendo*» от 1 окт. 1975 г. содержится прямое указание на совершение К.-перводиаконом коронации (Pontifex demum per Cardinalem Protodiaconum coronatur (Папа да будет коронован кардиналом-перводиаконом) — AAS. 1975. P. 645), в 1978 г. Римский папа *Иоанн Павел I* и затем Иоанн Павел II отказались от церемонии коронации, ограничившись получением понтификального паллия. Официально коронация была заменена простой инаугурацией в апостольской конституции папы Иоанна Павла II «*Universi Dominici gregis*» от 22 февр. 1996 г. (AAS. 1996. P. 342). Также существовала традиция, по которой К.-перводиакон, совершивший 2 папские коронации, получал исключительное право перейти в чин К.-епископа в случае вакансии субурбиканной кафедры. Так, в 1555 г. К.-перводиакон Ф. Пизани короновал папу Римского *Маркелла II*, а затем папу Павла IV, что позволило ему в том же году стать К.-епископом вместо К.-первопресвитера, который мог тогда претендовать на эту вакансию.

Помимо исполнения главных обязанностей К.-перводиакон руководит процессиями во время папских богослужений. К.-перводиаконом становится старейший по возведению в достоинство К.-диакона. Если на консистории в достоинство К.-диакона было возведено несколько человек, то старейшим считается 1-й,





кто перечислен при этом назначении. До кон. XIX в. за К.-перводиаконом закреплялась диакония Пресв. Девы Марии (S. Maria in Via Lata), в наст. время данной традиции не существует.

Как и К.-пресвитеры, К.-диаконы до кон. XVII в. имели юрисдикцию над клиром и паствой своих диаконий, но буллой папы Иннокентия XII «*Romanum decet Pontificem*» были ее лишены, а, согласно *motu proprio* папы Павла VI «*Ad hoc usque tempus*» от 15 апр. 1969 г., К.-диаконы лишились и прав управления в своих диакониях.

**К. in pectore.** На консистории, где совершается кардинальское назначение, папа может назначить К. in pectore (букв. — в груди, в сердце), т. е. тайно, объявляя о факте назначения нового К., но не называя его имени в силу различных, в т. ч. политических, причин. При таком назначении папа в молитве «сотворения кардиналов» опускал слово «*publicamus*» и после слова «*creamus*» добавлял «*et in pectore reservamus, quancumque arbitrio Nostro renuntiandos*» (в сердце сохраняем и за собой оставляем время сообщить). Объявляя на консистории имя нового К., сотворенного ранее *in pectore*, папа уже говорил в молитве не «*creamus*», но только «*publicamus*». Практика назначения К. in pectore возникла при папе Римском Мартине V, когда 23 июля 1423 г. на тайной консистории он впервые назначил 2 К., не объявив их имен, и сохранилась до наст. времени. В Кодексах канонического права 1917 и 1983 гг. указано, что возведенный в достоинство К. in pectore не является К. до момента оглашения Римским папой его имени, при этом право старшинства такого К. отсчитывается с момента тайного возведения в кардинальское достоинство (CIC (1917). 233 § 2; CIC. 351 § 3).

Если К. in pectore умирает до объявления его имени, то провозглашение его К. не совершается, но он включается в число К., если по к.-л. причинам папа называет его имя. Так, 5 марта 1973 г. папа Павел VI сообщил о возведении им в достоинство К. in pectore на консистории 28 марта 1969 г. румын. греко-католич. еп. Юлиа Хоссу († 28 мая 1970). В случае смерти папы все назначенные им К. in pectore считаются несостоявшимися, т. к. объявление К. in pectore должно совершаться

на консистории, а не иным путем (как, напр., 15 марта 1875 сделал папа Пий IX, указав К. in pectore в своем завещании). В случае когда новый папа знает имена К. in pectore назначенных, но не объявленных его предшественником, он может поступить по своему произволению: либо возвести их в достоинство К., либо отказаться от этого.

**Палатинские К.** Находившиеся непосредственно при папе К. получили наименование палатинских (*cardinales palatini*), т. е. дворцовых или придворных, в память о К. I тыс. по Р. Х., которые организовывали богослужения при папском дворе и в папских базиликах Рима. В XV в., после значительного расширения коллегии К., палатинские К. стали



Кард. Джулиано делла Ровере перед папой Римским Сикстом IV. Фрагмент росписи. 1477 г. Худож. Мелоццо да Форли (Ватиканская апостолическая б-ка)

наиболее приближенными к папе и могли влиять на принятие решений по вопросам управления Церковью. К палатинским К. относились занимающие должности датария (продатария), секретаря папских бреве, секретаря мемориалов и гос. секретаря Папского престола.

После реформы Римской курии, предпринятой папой Пием X в нач. XX в., из палатинских К. остались только К.-датарий и К.— гос. секретарь. После II Ватиканского Собора должность датария была упразднена, и с 60-х гг. XX в. понятие палатинских К. исчезло из офиц. употребления, в т. ч. из издания «*Annuario Pontificio*». Одной из ключевых фигур в Римской курии и 2-м по влиянию иерархом в католич. Церкви после папы остается гос. секретарь Папского престола; эту должность всегда занимает К. (кандидат

на должность, не имеющий кардинальского достоинства, назначается просекретарем до возведения в К.).

К числу палатинских К. относились также т. н. К.-падроне и К.-непоты (лат. *perot* — племянник), деятельность которых предшествовала появлению должности гос. секретаря. По окончании схизмы в католич. Церкви при папском дворе появилась традиция назначать в коллегию К. племянника или иного ближайшего родственника правящего папы, который пользовался его доверием и обладал большим влиянием. С 1471 г. огромным влиянием при дворе папы Сикста IV пользовался его племянник кард. Джулиано делла Ровере (буд. папа Юлий II), получивший прозвище *Padrone* (итал. — хозяин). В кон. XV в. сложилась система назначения К.-непотов. Однако злоупотребления К.-непотом, использовавших родственные отношения с папой Римским в корыстных целях, способствовали складыванию независимой структуры церковного управления — гос. секретариата во главе с К.— гос. секретарем. 22 июня 1692 г. буллой «*Romanum decet Pontificem*» папа Иннокентий XII официально упразднил непотизм, ведущую роль в церковном управлении получил гос. секретариат.

**К.-протектор.** Титул «кардинал-протектор» (покровитель) носил К., покровительствующий к.-л. монашескому ордену или конгрегации, а также городам, провинциям и гос-вам, отдельным храмам, местам паломничества, благотворительным, учебным и научным учреждениям. Кодекс канонического права 1917 г. определял, что К.-протектор к.-л. религ. объединения не имел юрисдикционных прав в отношении этого объединения и его членов, если это не предписано уставом объединения. К.-протектор не мог вмешиваться в вопросы внутренней дисциплины и управления имуществом религ. объединения. В задачи К.-протектора входило способствовать «благу данного религиозного объединения своими заботами и покровительством» (CIC (1917). 499 § 2).

Появление К.-протекторов восходит ко времени католич. св. Франциска Ассизского, сторонником которого был племянник папы Иннокентия III кард. Уголино ди Сеньи. В 1216 г. по просьбе Франциска Ассизского папа Иннокентий III предоставил кард. Уголино право по-







кровительствовать ордену францисканцев, сделав его 1-м К.-протектором. Полномочия кард. Уголино подтвердил следующий папа, Гонорий III. После избрания кард. Уголино на Папский престол (папа Римский Григорий IX) практика назначения К.-протектора для францисканцев закрепились. В 1279 г. папа Римский *Николай III* назначил кард. Маттео Орсини К.-протектором одновременно для муж. и жен. ветвей ордена — для францисканцев и *кларисс*. В 1298 г. папа Бонифаций VIII утвердил кард. Джованни Боккамаци протектором ордена вильгельмитов. Впосл. др. монашеские ордены также получили К.-протекторов, к нач. XX в. большинство монашеских объединений имело К.-протектора. Назначение К.-протектора в монашеский орден или *институт посвященной жизни* совершалось папой после обращения руководства ордена или конгрегации монашествующих, к-рые избирали кандидата среди К., как правило находящихся на служении в Риме. Генеральный настоятель ордена или конгрегации испрашивал согласие К. и в случае утвердительного ответа обращался к папе через гос. секретаря.

В XIV в. появляются первые К.-протекторы католических наций и государств, но уже в 1378 г. папа Урбан VI из-за многочисленных злоупотреблений прекратил практику назначения К.-протекторов для гос-в. В 1424 г. папа Мартин V подтвердил запрет К. принимать под свое покровительство гос-ва, королей и др. христ. правителей, а в 1492 г. папа Римский *Александр VI* установил канонические санкции для нарушителей данного запрета. Однако в 1517 г. папа Лев X возродил назначение К.-протекторов для католич. гос-в, получив поддержку этого решения на *Латеранском V Соборе*. В XVI–XIX вв. К.-протекторов имели Франция, Англия, Испания, Португалия, Австрия, Свящ. Римская империя, Венгрия, Польша, Шотландия, Ирландия, Швеция, Королевство обеих Сицилий, Сардиния, Генуя, Лукка, Дубровницкая (Рагузинская) республика, Сиена, швейцар. кантон Граубюнден (Гризон) и арм. нация.

К.-протекторы, изначально называемые «кардиналы короны», представляли на проходивших консисториях интересы католич. монархов (реже католич. республик) при Папском престоле. Это имело особое

значение в тех случаях, когда право инвеституры в стране делилось между монархом и папой. У термина «кардинал короны» было и др. значение — так назывался К., чья кандидатура была представлена папе одним из 4 католич. монархов (императором Свящ. Римской империи, королями Франции, Испании и Португалии), имевших право на выдвижение 1 кандидатуры, которую папа мог и отклонить. Назначений К.-протекторов для католич. гос-в стало меньше в XIX в., когда во мн. странах Европы изменились отношения с Папским престолом, к нач. XX в. эта практика прекратилась.

В 1311 г. кард. А. де Пеллегри стал 1-м К.-протектором Болоньи, впосл. мн. итал. города и регионы имели покровителей из числа К. Обычно они не обладали церковной юрисдикцией в отношении вверенной их покровительству территории, но иногда К.-протектор назначался и апостольским визитатором данного места. К.-протектор мог оказывать покровительство неограниченному числу городов и регионов, равно как и монашеских орденов и конгрегаций. Напр., в нач. XIX в. кард. Ромуальдо Браски Онести был протектором обл. Марке и 37 городов, поселений, замков и земель. Количество протекторов над городами, замками и проч. территориями в Италии резко сократилось после объединения Итальянского королевства и ликвидации Папской области (1870). К.-протекторы были также и у отдельных церквей, часовен, образовательных, научных и благотворительных учреждений, многие из к-рых расположены в Риме.

В офиц. послании от 28 апр. 1964 г. гос. секретаря кард. А. Дж. Чиконьяни декану коллегии К. кард. Э. Тиссерану объявлялось о прекращении практики назначения К.-протекторов, в т. ч. для монашеских орденов и конгрегаций. Кодекс канонического права 1983 г. не упоминает о К.-протекторах.

**Утрата кардинальского достоинства.** До сер. XII в. К., получившие назначение на к.-л. епископскую кафедру (за исключением субурбиканских), складывали с себя обязанность К., т. к. епископское достоинство рассматривалось выше кардинальского. Но с сер. XII в., когда коллегия К. стала высшим органом церковного управления, данная практика прекратилась.

К. назначаются пожизненно, но в исключительных случаях папа Римский может лишить кардинальского достоинства. Такое решение папа принимает как по собственной инициативе (в связи с действием К., несовместимыми с достоинством высшего иерарха католич. Церкви), так и по просьбе самого К., продиктованной, как правило, его несогласием с проводимой папой церковной политикой или стремлением удалиться в мон-рь к.-л. ордена или конгрегации. Последний случай лишения достоинства К. имел место в 1927 г., когда из-за несогласия с политикой папы Пия XI в отношении франц. орг-ции «Action Française» К.-диакон Л. Бийо подал прошение об освобождении его от достоинства К. Папа удовлетворил прошение, объявив об этом на консистории 19 дек. 1927 г.

В очень редких случаях кандидат в К. отказывался принять возведение в кардинальское достоинство, уже совершенное папой. Такой человек продолжал считаться К. с момента его «сотворения» на тайной консистории вплоть до оглашения папского решения о снятии с него достоинства К. Так, на тайной консистории 17 мая 1706 г. папа Климент XI объявил о «сотворении» кардиналом субдиакона Г. Филиппуччи вопреки его явному нежеланию. Тем не менее пользовавшийся репутацией благочестивого человека Филиппуччи и после «сотворения» не хотел принять на себя кардинальское достоинство. Созданная папой комиссия из 13 К. посчитала, что человек не может стать К. помимо своей воли, и на тайной консистории 7 июня 1706 г. папа объявил об освобождении Филиппуччи от кардинальского достоинства. С этого времени он считался бывш. К.; однако по распоряжению папы его погребение состоялось согласно ритуалу, предписанному для погребения К.

Нормы ныне действующей апостольской конституции папы Иоанна Павла II «*Universi Dominici gregis*» от 22 февр. 1996 г. подтверждают традиционное право, согласно которому К., лишённые папой кардинальского достоинства, а также те, кто сами сложили с себя достоинство К. (при условии утверждения папой), не могут быть восстановлены в кардинальском достоинстве решением коллегии К. в период *sede vacante* и не могут быть допущены к участию





в конклаве (AAS. 1996. P. 322). К запрету на участие в работе конклава и выборах папы приводит только лишение кардинальского достоинства. Ни наложенное на К. отлучение, ни запрет в служении, ни наложение умершим папой интердикта не лишают К. его права принимать участие в выборах преемника, хотя смерть папы и не освобождает его от наложенных прещений. Данные нормы были особо оговорены в апостольской конституции папы Пия X «Vacante Sede Apostolica» от 25 дек. 1904 г.

**Терна.** Существует рим. предание, что смерть К. как высших иерархов католич. Церкви имеет нек-рые особенности: К. умирают только по трое, т. е. всегда за смертью одного К. в ближайшем времени умирают двое К., что подтверждается имеющейся статистикой, за рядом исключений. Такая группа из 3 К. называется «Теппа», и об этом предании официально упомянуто в Папском ежегоднике 1898 г. (An. Pont. Cath. 1898. P. 65).

Истр.: AAS. 1909–2011; An. Pont. Cath. 1898–1948; An. Pont. 1866–2011; Acta Sanctae Sedis. R., 1865–1908; CIC (1917); CIC.

Лит.: *Aubery A.* Histoire générale des cardinaux. P., 1642–1649. 5 vol.; *Albizzi F.* De iurisdictione quam habent cardinales in ecclesiis suorum titularum / Card. F. Albitus. R., 1668<sup>2</sup>; *Cardella L.* Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa. R., 1792–1797. 10 vol.; *Berton Ch.* Dictionnaire des cardinaux. P., 1857; *Bouix D.* Tractatus de Curia Romana, seu De cardinalibus, romanis congregationibus, legatis, nuntiis, vicariis et protonotariis apostolicis. P., 1880; *Crostarosa P.* Dei titoli della Chiesa Romana. R., 1893; *Vidal G.* Du Veto d'exclusive en matière d'élection pontificale: Diss. / Univ. de Toulouse. Toulouse, 1906; *Forot V.* Les cardinaux limousins. P., 1907; *Isaacson Ch. S.* The Story of the English Cardinals. L., 1907; *Martin V.* Les cardinaux et la curie, tribunaux et offices, la vacance de Siège Apostolique. P., 1930; *Heseltine G. C.* The English Cardinals. L., 1931; *London G., Pichon Ch.* Le Vatican et le monde moderne. P., 1933; *Molien A.* Cardinal // DDC. 1937. Vol. 2. Col. 1310–1339; *Belardo M.* De iuribus S. R. E. cardinalium in titulis. Vat., 1939; *Armellini M.* Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX. R., 1942. 2 vol.; *Hynes H. G.* The Privileges of Cardinals: Comment. with hist. notes. Wash., 1945; *Claeys Bouaert F.* Dioceses Suburbicaires // DDC. 1949. Vol. 4. Col. 1267–1271; *Betti U.* I cardinali dell'Ordine dei Frati Minori. R., 1963; *Furst C. G.* Cardinalis: Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des Römischen Kardinalskollegiums. Münch., 1967; *Wodka J., Lang G.* Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle an der römischen Kurie: Stud. zu den Brevenregistern und Brevenkonzepten des 15. Jh. aus dem Vatikanischen Archiv. N. Y., 1967; *Alberigo G.* Cardinalato e collegialità: Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV sec. Firenze, 1969; *Quinlan J.* Our English Cardinals, Including the English Pope. Alcester; Dublin, 1972; *Thomson W. R.* The Earliest Cardinal-protectors of the Franciscan

Order: A Study in Administrative History, 1210–1261 // Studies in Medieval and Renaissance History. Lincoln (Nebraska), 1972. Vol. 9. P. 21–80; *Wilkie W. E.* The Cardinal-protectors of England: Rome and the Tudors before the Reformation. Camb.; N. Y., 1974; *Fragno G.* Le corti cardinalizie nella Roma del Cinquecento. Firenze, 1992; *Jankowiak F.* Cardinal (après le Concile de Trente) // Dictionnaire historique de la Papauté. P., 1994. P. 281–282; *Jugie P.* Cardinal (jusqu'au Concile de Trente) // Ibid. P. 277–281; *Rossi A.* Cardinali santi. R., 1994; *Weber Ch.* Senatus divinus: Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500–1800). Fr./M.; N. Y., 1996; *Carocci S.* Il nepotismo nel medioevo: Papi, cardinali e famiglie nobili. R., 1999; *Lentz H. M.* Popes and Cardinals of the 20<sup>th</sup> Cent.: A Biogr. Dictionary. Jefferson (N. Car.), 2002; *Walsh M. J.* The Westminster Cardinals: the Past and the Future. L.; N. Y., 2008.

**А. Г. Крысов**

**КАРДИОТИССА** [Кера Кардиотисса; греч. Καρδιότισσα, Керὰ Καρδιότισσα], мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы, жен., действующий, принадлежит Петрской и Херонисской митрополии Критской архиепископии К-польского Патриархата. Расположен примерно в 8 км от г. Малия (ном Ираклио, Крит), на сев.-зап. склоне горы Дикти на высоте 630 м.

**История монастыря.** Первое упоминание К. относится к 1333 г. Тем не менее исследователи предполагают, что мон-рь возник еще до периода венецианского владычества, в 961–1204 гг. При венецианцах местность, в к-рой расположена К., принадлежала лат. патриарху К-поля. Н. Став-



ракис считал, что первоначально К. была подворьем мон-ря *Анкарафу*.

В 1415 г. К. посетил монах из Флоренции Христофор Буондельмонти, к-рый сообщает о множестве чудес от находившейся там иконы Божией Матери. По преданию, эта икона была создана иконописцем прп. *Лазарем* (пам. 17 нояб.), подвергнутым пыткам при имп. *Феофиле* (829–842). В К-поле она была прикована



Чудотворная икона Божией Матери из мон-ря Кардиотисса (ныне в ц. св. Альфонса на Эсквилине, Рим)

цепями к мраморной колонне и вместе с ней чудесным образом перенеслась по воздуху на Крит. Эта колонна хранится в монастырском дворе. В 1498 г. икона была украдена греч. торговцем вина, который отвез ее в Рим. Во время плавания разразилась сильная буря, и корабль едва не затонул. По прибытии в Италию торговец тяжело заболел и перед смертью отдал икону в ц. ап. *Матфея* на ул. *Мерулана*. В 1798 г. она была перенесена в близлежащую ц. св. *Евсевия* и затем — в ц. *Санта-Мария-ин-Постерула*, а в 1866 г. — в ц. св. *Альфонса* на холме *Эсквилин*. В честь этой иконы, относящейся к иконографическому типу «*Страстная*» и получившей в зап. тради-

Кафоликон мон-ря Кардиотисса. 1-я пол. XIV в.

ции название Божией Матери «*Постоянной помощи*» (*Madonna del Perpetuo Soccorso*), римский папа *Пий IX* учредил монашеский орден. В наст.

время в К. чтится одноименная икона 1735 г., но др. иконографического типа, от к-рой также происходят исцеления.

Важную роль в истории мон-ря на протяжении неск. столетий играла семья *Манганарисов*. Считается, что они переселились на Крит из *Монемвасии* (*Пелопоннес*) после ее захвата турками в 1540 г. Однако из документа 1443 г. известно, что еще







в 1429 г. венецианский наместник Крита передал К. свящ. Павлу Манганарису, и тот восстановил обитель на свои средства и заселил правосл. иноками. В сер. XVII в. (после 1645) братья Павел, Александр, Феодосий Манганарисы и их сестра Мария отреставрировали соборный храм (кафоликон). Игуменом К. стал их племянник Феофил. С тех пор до нач. XX в. игумены К. избирались из числа представителей этого рода.

В XVII – 1-й пол. XVIII в. К. обладала значительными земельными владениями. В 1720 г. монастырь получил статус ставропигиального. В 1755 г., по сообщению Ф. Корнелиуса, епископ Ситийский использовал К. в качестве одной из своих резиденций. В этот период в монастыре подвизалось 60 иноков.

В 1822 г. К. была разграблена турками и до 1828 г. пребывала в запустении. Во время антитур. восстаний мон-рь разорялся (1841) и дважды поджигался турками (1866, 1867). В 1866–1869 гг. К. служила штабом повстанцев. В 1869 г. иноки вернулись в разрушенный мон-рь. В кон. 1871 г. началось восстановление соборного храма, завершённое в нояб. 1874 г. Перепись 1881 г. упоминает о насельниках К. — 5 монахах и 4 мрянах (видимо, работниках).

В 1900 г. с упразднением Херронисской епископии К. была подчинена непосредственно Критской архиепископии. В этом же году монастырь был распущен. Восстановлен в 1935 г. В 1965 г. в обители осталось 3 монаха, в 1976 г. — 2. В 1983 г. К. преобразована в жен. мон-рь. В течение года в ней жила община монахинь-киприоток. После их возвращения на Кипр Критская архиепископия приняла решение заселить К. монахинями из разных критских обителей. В 1986 г. в ней подвизалось 5 монахинь, но затем число насельниц стало сокращаться, и некоторое время там оставалась только одна инокиня — мон. Феофилакты (Δίπτυχα. 2005. С. 933). В 2001 г. монастырь перешел из непосредственного подчинения Критской архиепископии в ведение Петрской и Херронисской митрополии. В наст. время в К. подвизается 5 монахинь (Δίπτυχα. 2012. С. 949), с 13 июля 2010 г. общину возглавляет игуменья Мариам (Вавую).

Святыни: частицы мощей вмч. Георгия Победоносца, свт. Иоанна Златоуста и св. Параскевы.

Престольный праздник — Рождество Пресв. Богородицы (8 сент.).

**Фрески.** Кафоликон монастыря освящен в честь Рождества Пресв. Богородицы. К древнейшей церкви с полуциркульным сводом (в наст. время алтарная часть храма) позд-



Роспись алтарной части кафоликона мон-ря Кардиотисса.

1-е десятилетие XIV в. или ок. 1340 г.

нее были пристроены северный парекклисион во имя сщмч. Харалампия и 2 нартекса.

В 1970–1973 гг., во время реставрации кафоликона, были обнаружены фрески XIV в. Росписи алтарной части М. Борбудакиса, К. Галласа и К. Вессель датируют 1-м десятилетием XIV в. (*Borboudakis, Gallas, Wessel.* 1983. S. 414, 417), а М. Биссингер — ок. 1340 г. (*Bissinger.* 1995. S. 145). Искусствоведы отмечают сходство этих росписей с фресками македонской школы. В конхе изображена Богоматерь «Знамение», ниже — святители, по сторонам конхи — «Благовещение», во лбу арки — «Спас Нерукотворный», на своде — «Вознесение Господне» и сцены Богородичного цикла.

Фрески центрального нефа 1-го нартекса более поздние и более низкого качества (по Борбудакису и др. — 2-я пол. XIV в., по Биссингеру — 60-е гг. XIV в. — *Borboudakis, Gallas, Wessel.* 1983. S. 414; *Bissinger.* 1995. S. 180). На вост. стене помещено «Успение Пресв. Богородицы», на своде — сцены христологического и Страстного циклов «Рождество Христово», «Сон прав. Иосифа», «Бегство в Египет», «Вход Господень в Иерусалим», «Предательство Иуды», «Несение креста», «Воскрешение Лазаря», «Жены-мироносицы у гроба», «Сошествие во ад», «Сретение Господне» и «Сошествие Св. Духа», на подпруж-

ной арке — 10 Критских мучеников (сохранилось 5 святых), на западной стене — «Тайная вечеря», «Умовение ног» и остатки композиции «Распятие».

На вост. стороне юго-зап. столпа находится кититорский портрет в рост некой Кали или Калиопы, на архитрачическое происхождение к-рой указывают нашивки с двуглавыми орлами на порфировой мантии. Над ней помещено изображение мон. Паламона; на сев.-зап. столпе — прп. Онуфрия Великого.

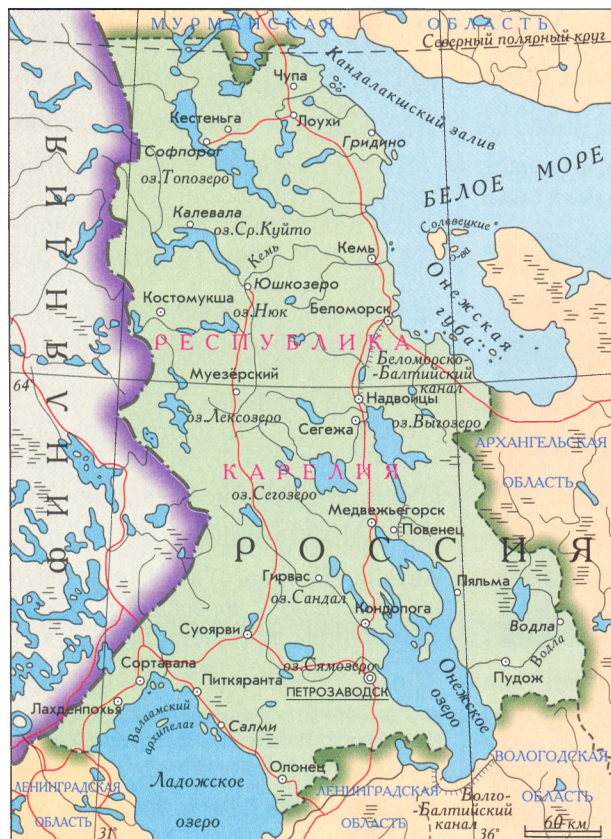
В юж. нефе 1-го нартекса изображен «Страшный Суд», под которым видны остатки др. слоя живописи (кон. XIV в., «Положение во гроб»). Фрагменты образов святых (в т. ч. Антония Великого) в сев. нефе близки по стилю к фрескам ц. Пресв. Богородицы в Капетаниане в юж. части нома Ираклио, 1401–1402 гг. Лит.: Τζεδάκης Θ. Κερράς, Μονή // ΘΝΕ. 1965. Т. 7. С. 505–507; Σπανιάκης Σ. Γ. Παναγία η Καρδιώτισσα. Ηράκλειο, 1982; *Borboudakis M., Gallas K., Wessel K.* Byzantinisches Kreta. Münch., 1983. S. 414–418; Ψιλάκης Ν. Τὰ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ἀθήνα, 1986. Σ. 30–39; *idem.* Μοναστήρια καὶ Ἐρημητήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο, 1992. Τ. 1. Σ. 64–76; *idem.* Βυζαντινὲς ἐκκλησίες καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο, 1998. Σ. 43–46; *Bissinger M.* Kreta Byzantinische Wandmalerei. Münch., 1995. S. 144–145, 179–180, 325–326; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997<sup>2</sup>. Σ. 290–291; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 212–216; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999<sup>2</sup>. Σ. 185; Παχυγιαννάκης Ε., πρωτοπρ. Ἱερά Μονή Παναγίας τῆς Κερράς Καρδιώτισσας: Τὸ ἱστορικὸ τῆς Μονῆς / Ἱερά Μητρόπολις Πέτρος καὶ Χερρονήσου. Νεάπολις, s. a.

О. В. Л.

**КАРЭЙСКИЙ ТИПИК** св. Саввы Сербского — см. *Типикон св. Саввы Сербского*.

**КАРЕЛИЯ** [Республика Карелия], субъект РФ в составе Северо-Западного федерального окр. Территория — 180,5 тыс. кв. км. Адм. центр — Петрозаводск. К. расположена на северо-западе России, граничит с *Архангельской, Вологодской, Ленинградской и Мурманской* областями РФ и с *Финляндией*. На северо-востоке омывается Белым м., на юге расположены Ладожское и Онежское озера. Население — 643,5 тыс. чел. (2010). Национальный состав: русские — 82,2%, карелы — 7,4, белорусы — 3,8, финны — 1,4, вепсы — 0,5, представители др. национальностей — 4,7%. Республика включает 2 городских округа и 16 муниципальных районов (в т. ч. 3 национальных).





послав крести множество карел, мало не все люди» — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 449). Карельский перешеек, Сев.-Зап. Приладожье, а также территории на северо-востоке до карельского берега Белого м. и на северо-западе в направлении к Ботническому зал. составляли административно-территориальную единицу Новгородского гос-ва — Карельскую землю с центром в крепости Корела (ныне г. Приозёрск Ленинградской обл.). О непростых отношениях Новгорода с Карельской землей в условиях новгородско-швед. противостояния свидетельствует сообщение из новгородского летописания под 1278 г. о том, что кн. Дмитрий Александрович с новгородским войском «казни корелу и взя землю их на щит» (НПЛ. С. 323).

**История.** К X в. юго-запад совр. К. занимало земледельческое население (древние весь (предки совр. вепсов) и корела (предки совр. карел)), вовлеченное в международную торговлю на пути «из варяг в греки». Севернее жили охотники и рыболовы саамы. На северо-востоке К. обитали племена еми, к-рые впервые упоминаются в рус. летописях под 1042 г., когда в поход на них ходил новгородский кн. *Владимир Ярославич* (ПВЛ. СПб., 1996. С. 67). Племена карелы названы в географическом введении к «Истории Норвегии», написанной не позднее 1115 г. (народ «кирьялы» — *Глазырина Г. В.* Исландские викинские саги о Сев. Руси. М., 1996. С. 42), в новгородской *берестяной грамоте* 90-х гг. XII в. (сообщение о том, что «Литва встала на Корелу» — Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1977–1983 гг. М., 1986. С. 50–51. № 590).

В XII в. территория К. вошла в Новгородское гос-во. Племена карелы неоднократно (в 1142, 1143, 1149, 1178, 1188, 1191, 1227) участвовали в военных походах Новгорода. В 1227 г. новгородский кн. *Ярослав (Феодор) Всеволодович* в условиях швед. католич. экспансии в Финляндию инициировал крещение карелы в Православие («того же лета [6735] князь Ярослав Всеволодович

родским войском «казни корелу и взя землю их на щит» (НПЛ. С. 323). Корела поднимала прошвед. восстания в 1314 и 1337 гг. (Там же. С. 94, 335, 348). Земли в Сев.-Вост. Приладожье и Присвирье, где проживали племена приладожской веси, также крещенные в Православие, согласно приписке к Уставу новгородского кн. *Святослава Ольговича* 1137 г., предположительно датированной 1-й пол. XIII в., составили Обонежский ряд (включал 14 населенных пунктов), управлявшийся непосредственно из Новгорода (Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот.: Я. Н. Шапов. М., 1976. С. 148). В сер. XIII в. вокруг озер Онежское и Выгозеро возник адм. округ Обонежская тысяча, там складывалось крупное боярское землевладение. Как адм. единица Обонежский ряд был упразднен в 1434 г., но и впосл. это название использовалось для обозначения великокняжеских земель в сев. части Обонежской тысячи. Земледельческая колонизация Прионежья крестьянами из Новгородской республики активизировалась в нач. XIV в.

В 1323 г. между Швецией и Новгородской республикой был заключен Ореховский мирный договор (ГВНиП. № 38. С. 67–68), впервые определивший общую границу, прошед-

шую восточнее Выборга по р. Сестре от Финского зал., на севере до оз. Сайма и на северо-западе до Ботнического зал. В этом договоре впервые упоминаются «Карельские погосты», что свидетельствует о формировании на территории совр. К. адм. структуры. После 1333 г., когда Новгород отдал Корелу вместе с др. своими пригородами в кормление служилому литов. кн. Нариманту (Глебу) Гедиминовичу, Карельская земля управлялась князьями-кормленщиками. Об успехах христианизации края можно говорить в связи с возникновением в XIV в. *Спасо-Преображенского Валаамского и Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы* монастырей на Ладожском оз.

В 1478 г. Карельская земля и Обонежская тысяча вместе с др. землями Новгородской республики присоединились к Великому княжеству Московскому. В 1495–1596 гг. существовали Обонежская (занимала территорию Обонежской тысячи, охватывала большую часть К., кроме сев. и юго-зап. районов) и Водская пятинны (включала помимо Карельского перешейка с г. Корела совр. Лахденпохский, Сортавальский и Питкярантский районы К.). Сев.-Зап. Приладожье и Карельский перешеек в 1500 г. вошли в Карельский у., Заонежье с р. Свирь (Заонежские погосты) и территория от бассейна р. Кемь на севере до Сямозера на юге (Лопские погосты, включали 7 материковых и 2 беломорских погоста) — в Новгородский у. В 1582 г. север совр. К. вошел в состав новоучрежденного Кольского у. с центром в г. Кола. Оставаясь в составе Новгородского у., Заонежские погосты в 1585 г. обрели статус отдельного округа с центром в Оште, Лопские погосты в XVI в. также получили определенные атрибуты самостоятельности (собственные судебные органы). После конфискации в кон. XV в. вотчин новгородских бояр карельские крестьяне стали черносошными (с XVIII в. государственные), небольшая часть крестьян до 1764 г. принадлежала монархам, в т. ч. *Соловецкому в честь Преображения Господня муж. мон-рю*, владения к-рого в К. составляли особый округ.

Территория К., занимавшая пограничное положение, неоднократно страдала в ходе русско-шведских войн. На заключительном этапе Ливонской войны 1558–1583 гг. Карель-







Памятник имп. Петру I в Петрозаводске.  
Скульптор И. Н. Шредер. 1873 г.  
Фотография. Кон. XX в. (РГБИ)

ский у. был захвачен швед. войсками, возвращен в состав Русского государства в результате русско-швед. войны 1590–1593 гг. по Тявзинскому миру 1595 г. В 1611–1613 гг. шведы оккупировали всю территорию К. В отошедшей Швеции части Карельского перешейка, где шведские власти попытались обратить местное правосл. карельское население в лютеранство, вспыхнуло восстание, к-рое было жестоко подавлено. На Беломорскую К. совершали частые нападения шведско-фин. отряды. В 1617 г. был подписан Столбов-



ский мир, по к-рому Россия потеряла не только Карельский перешеек, но и Ингерманландию (Ижору) — земли по обоим берегам Невы, а также территории в Сев. Приладожье. Значительная территория К. вместе со столицей Корелой, переимено-

ванной в Кексгольм, была включена в состав Кексгольмского лена Шведского королевства, куда швед. власти переселяли финнов. Сев. приграничные волости бывш. Корельского у., оставшиеся в составе Русского государства, ок. 1620 г. отошли Кольскому у. (с 1708 в составе Архангелогородской губ. (впосл. Архангельская губ.)). В 1649 г. был создан Олонецкий у., в него вошли 17 заонежских и 7 лопских погостов. Адм. центром с постоянным воеводским управлением стал г. Олонец. Для охраны русско-швед. границы правительство ввело институт «пашенных солдат» (1649–1666): местным крестьянам вменялось в обязанность наряду с ведением хозяйства нести военную службу. Олонецкий у. в 1708–1727 и 1781–1784 гг. входил в С.-Петербургскую губ., в 1727–1781 гг. — в Новгородскую губ.

Политика гос. протекционизма в Шведском королевстве по отношению к шведам и отчасти финнам на завоеванных землях, дискриминация местных жителей по национальному признаку и вероисповеданию привели к массовому исходу карельского, рус. и вообще правосл. населения в Россию. Большинство беженцев осели в Олонецком у. (на землях карел-ливвиков и карел-людилов), образовали крупные компактные районы расселения карел в окрестностях Тихвина, Твери (в Тверском у. сформировалась группа тверских карел) и на Валдае.

По Ништадтскому миру 1721 г., закрепившему результаты Северной войны 1700–1721 гг. между Россией и Швецией, Карельский перешеек и Сев.-Зап. Приладожье с городами Выборг и Кексгольм вновь вошли в состав России и были включены в С.-Пе-

Валаамский мон-рь.  
Гравюра. 1864 г. (РГБ)

тербургскую губ. В нач. XVIII в. в Заонежье был построен казенный Петровский завод, снабжавший рус. армию и флот пушками, ружьями и холодным оружием. В 1744 г. земли бывш. Кексгольмского лена отошли новообразованной Выборгской губ. (в 1811, после присоединения Финляндии к России, губерния передана в состав полуавтономного Великого кня-

жества Финляндского). Округ Соловецкого монастыря после 1764 г. вошел в Архангельскую губ. В 1777 г. Петровская слобода при Петровском заводе была преобразована в г. Петрозаводск, к-рый в 1784 г. стал центром новообразованной Олонецкой губ. В 1-й пол. XVIII в. в долине Габозера стали осваиваться целебные марциальные воды. С сер. XVIII в. на территории совр. К. развивалась добыча золота и декоративного кам-



Собор во имя апостолов Петра и Павла в Петрозаводске. 1707–1711 гг.  
Фотография. Кон. XIX в.

ня, использовавшегося гл. обр. при строительстве С.-Петербурга. В 1773–1774 гг., в ходе русско-тур. войны (1768–1774), в Петровской слободе был создан Александровский пушечный завод. Во 2-й пол. XVIII в. в крае возникли частные лесопильни, во 2-й пол. XIX в., когда на лесопильных заводах появились паровые двигатели, К. стала крупным поставщиком круглого леса и пиломатериалов, в т. ч. на экспорт. В 1915–1916 гг. через всю К. была проложена Мурманская железная дорога, во время первой мировой войны имевшая важное стратегическое значение для обеспечения связи с союзниками России через незамерзающие порты Мурманского берега.

В нояб. 1917 — апр. 1918 г. в К. установилась советская власть. Первая советско-фин. война была объявлена правительством Финляндии 15 мая 1918 г., когда после победы белых в гражданской войне в Финляндии фин. войска выдвинулись для занятия Вост. Карелии. Война завершилась 14 окт. 1920 г. подписанием Тартуского мирного договора,







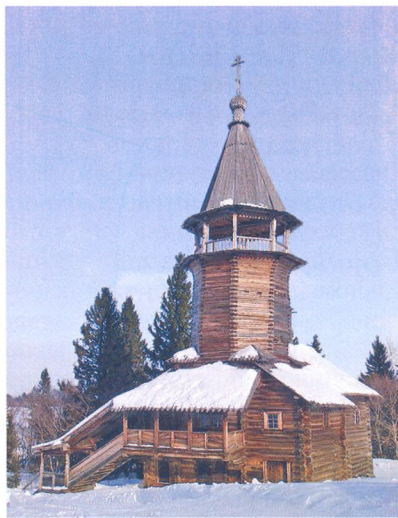
зафиксировавшего ряд территориальных уступок со стороны Советской России. 8 июня 1920 г. была создана автономная Карельская трудовая коммуна в составе РСФСР. Она включила части Олонецкой и Архангельской губерний и располагалась вдоль границы с Финляндией. Правительство коммуны возглавил «красный» финн Э. Гюллинг. Петрозаводск стал главным городом Олонецкой губ. и центром Карельской автономии. В окт. 1921 г. в Карельской коммуне началось восстание против советской власти, поддержанное из Финляндии. К кон. дек. 1921 г. повстанческие силы вместе с финскими добровольческими соединениями, перешедшими границу РСФСР, контролировали значительную часть Сев.-Вост. Карелии. Советское руководство приняло решение об образовании Карельского фронта, к сер. февр. 1922 г., когда Красная Армия заняла последний оплот восставших — с. Ухта (ныне пос. Калевала), сопротивление карело-финнов было окончательно сломлено, ок. 30 тыс. беженцев ушли из К. в Финляндию. 21 марта 1922 г. в Москве было подписано соглашение между правительствами РСФСР и Финляндии о принятии мер по обеспечению неприкосновенности советско-финляндской границы.

25 июля 1923 г. ВЦИК и Совет народных комиссаров РСФСР приняли декрет о преобразовании Карельской трудовой коммуны в Карельскую Автономную Советскую Социалистическую Республику. В К. начали приглашать финнов со всего мира, чтобы строить советскую Финляндию как альтернативу соседней буржуазной Финляндии. Прибывшие из Финляндии переселенцы заняли руководящие должности в правительстве, экономике и культуре К. Весной—летом 1931 г. в К. прошло раскулачивание, пострадало почти все крестьянское население. В апр. 1938 г. Кандалакша получила статус города, в мае следующего года из состава Карельской АССР был выделен Кандалакшский р-н и передан Мурманской обл. В кон. нояб. 1939 г. началась советско-фин. война. Война завершилась подписанием Московского мирного договора, по к-рому в составе СССР оказалось 11% территории Финляндии с Выборгом. 430 тыс. чел. с этой территории переселились вглубь Финляндии. 31 марта 1940 г. республика

была переименована в Карело-Финскую ССР. В 1941–1944 гг. К. была оккупирована Финляндией, выступавшей во второй мировой войне союзником Германии. 16 июля 1958 г. республике было возвращено название Карельская АССР. 9 авг. 1990 г. Карельская АССР одной из первых среди бывших советских республик приняла декларацию о гос. суверенитете. С 21 апр. 1992 г. регион имеет совр. название.

*Э. П. Р.*

**Религия.** Большинство верующих в К. — православные. К 1 янв. 2012 г. в республике действовало 197 зарегистрированных религ. орг-ций: 77 православных (из них 74 входит



*Часовня во имя святителей  
Василия Великого, Григория Богослова  
и Иоанна Златоуста  
из дер. Кавгоры.  
2-я пол. XVIII — нач. XIX в.  
(Карельский музей-заповедник «Кижы»)*

в *Петрозаводскую и Карельскую епархию* РПЦ, 3 непосредственно подчиняются Московской Патриархии), по одной общине — старообрядцев, *истинно православных христиан* и раскольнической Русской православной церкви за границей (см. *Виталий (Устинов)*), 2 католич. общины, 105 протестантских, 1 иудейская, 6 мусульманских, 1 буддийская община, 2 орг-ции новых религ. движений.

**Русская Православная Церковь.** Христианизация К. началась после вхождения ее в Новгородское гос-во. В 1227 г. новгородский кн. Ярослав Всеволодович во время похода на прибалтийско-фин. племя емь крестил почти всю корелу; это событие исследователи связывают с борьбой Новгорода против Швеции, распро-

странявшей католичество. К. стала частью Новгородской епархии, в регионе постепенно складывалась церковная административная структура. В Ореховском договоре (1323) впервые упомянуты «Корельские погосты», в приписке к Уставу новгородского кн. Святослава Ольговича (предположительно 1-я пол. XIII в.) при определении размера церковной десятины упоминается «Обонезьский» (Обонежский) ряд с 14 населенными пунктами, в т. ч. «во Олонци». Обонежский ряд входил в Новгородскую епархию как Обонежская десятина наряду с Корельской десятиной. В Обонежье система погостов складывалась в XV — 1-й пол. XVI в., она зафиксирована в древнейших писцовых книгах Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. В XIV–XV вв. на Корельскую землю (Корельское наместничество, с 1500 Корельский у.) и Обонежский ряд (с 1496 Обонежская пятина) распространялась власть наместников Новгородского архиепископа, свинцовые печати к-рых были найдены при раскопках в Кореле. В 1419 г. Новгородский архиеп. св. *Симеон* «ездил по Корельской земле» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 426) — это было 1-е посещение архиереем территории К. По данным новгородских писцовых книг кон. XV в., у Новгородской кафедры были крупные владения в К.

Решающую роль в христианизации края сыграли мон-ри. В XIV в. на Ладожском оз. были созданы Валаамский и Коневской мужской мон-ри. В 1-й пол. XVI в. вокруг Онежского оз. строилось множество церквей и часовен, создавались монашеские общины, основателями многих обителей были ученики прп. *Александра Сvirского*: преподобные *Никифор* и *Геннадий*, преподобные, *Важеозерские*), *Афанасий Сяндемский*, *Адриан Ондрусовский*, *Корнилий* Паданский, *Макарий* Оредежский. В 1500 г. в пригороде Корелы, Сванском Волочке, действовало подворье Валаамского мон-ря. В Кореле в это время существовали 2 муж. мон-ря, созданные, вероятно, при участии иноков Валаамского мон-ря, и жен. обитель. В 1568 г. в Кореле упоминаются уже 4 мон-ря.

Важные мероприятия по христианизации карел и др. угро-фин. народов Севера России были осуществлены в 1533–1534 гг. по инициативе Новгородского архиеп. св. *Макария*







(впосл. митрополит Московский и всея Руси). В 1533 г. он отправил грамоту вел. князьям *Василию III Иоанновичу* и *Иоанну IV Васильевичу*, где сообщил о «прелести курмирской» в сев. части Новгородской епархии. 25 марта 1534 г. он послал грамоту об искоренении языческих обрядов в Водскую пятину, направил туда миссионера иером. *Илию* (ДАИ. Т. 1. № 28. С. 27–30; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 564–566; Т. 43. С. 232–233). 8 июня 1548 г. грамоту о борьбе с языческими пережитками (на основе грамоты свт. Макария) в Водскую пятину послал Новгородский архиеп. *Феодосий*, отправивший туда с миссионерскими целями свящ. Никифора (ДАИ. Т. 1. № 43. С. 57–60). Ранее, 15 янв. 1543 г., архиеп. Феодосий послал грамоту в Корелу о служении молебнов и совершении крестных ходов вокруг города (ДАИ. Т. 1. № 32. С. 33–34).

В 1595 г. была создана *Корельская епархия* с центром в Кореле, отделенная от Новгородской митрополии. В состав новоучрежденной епархии вошли отвоеванные у шведов в 1595 г. земли Корельского у. и Олонецкий край. Первый Корельский еп. Сильвестр вместе с воеводой И. М. Пушкиным в 1609–1611 гг. возглавлял оборону Корелы против шведов. Корельская епископия перестала существовать в 1617 г., после того как Корела с уездом отошла Швеции, а приходы и мон-ри Олонецкого края вернулись в состав Новгородской митрополии. В 1685 г. Корельская кафедра была возобновлена как викариатство Новгородской епархии, просуществовала до 1690 г. В 1708–1742 гг. существовало Карельское и Ладожское викариатство Новгородской епархии, 24 мая 1758 г. кафедра была возобновлена как Кексгольмская и Ладожская, в 1762 г. вновь упразднена. В 1-й пол. XVIII в. на карельских землях имелось ок. 35 мон-рей, в 1764 г. не менее 20 отдельных было упразднено, впосл. отдельные мон-ри были восстановлены.

В 1764–1787 гг. существовало *Олонецкое и Каргопольское викариатство* Новгородской епархии с центром в *Александровом Свирском в честь Св. Троицы мон-ре*. После образования в 1784 г. Олонецкого наместничества викариатство было объединено с Архангельской епархией; Архангельская и Олонецкая епархия существовала в 1787–1799 гг. Вслед за ликвидацией в 1796 г. Олонецкого

наместничества и раздела его территории между Архангельской и Новгородской губерниями приходы и мон-ри в Кемском, Повенецком и Пудожском уездах остались под управлением Архангельского епископа; общины в Петрозаводском, Оло-



*Корельской в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-р.*  
Гравюра. 1800 г. (Центральный гос. архив кинофотодокументов С.-Петербурга)

нецком, Лодейнопольском, Вытегорском и Каргопольском уездах вошли в состав Новгородской митрополии.

22 мая 1828 г. имп. Николай I утвердил доклад Святейшего Синода по вопросу об образовании самостоятельной Олонецкой епархии с центром в Петрозаводске. Первым епископом Олонецким и Петрозаводским был назначен *Игнатий (Семёнов)*. Епископы, занимавшие Олонецкую кафедру в 1828–1917 гг., решали задачи духовного просвещения и строительства храмов, борьбы с распространением *старообрядчества* и лютеранства, организации



*Вид на Свято-Духовский кафедральный собор и гостинный двор в Петрозаводске.*  
Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

миссионерской работы. Благодаря их усилиям в К. была создана широкая сеть начальных церковных школ, значительно возросло количество приходов. 27 окт. 1829 г. от-

крылась Олонецкая ДС, позднее в епархии были организованы духовные уч-ща (мужское и женское). В 1898–1918 гг. издавались «*Олонецкие епархиальные ведомости*». В 1913 г. в Олонецкой губ. трудилось 1317 православных клириков. В 1917 г. в Олонецкой епархии действовали 5 мужских общежительных мон-рей (*Александров Свирский, Александров Ошевенский, Корнильев Палеостровский в честь Рождества Пресв. Богородицы*, каргопольский Преображенский, *Муромский в честь Успения Пресв. Богородицы*), 4 муж. пустыни (*Андрусовская во имя свт. Николая Чудотворца, Важеозерская Заднекифоровская Спасская* (см. *Никифоров Важеозерский в честь Преображения Господня монастырь*), *Кириллова Челмогорская (Чермозерская) в честь Покрова Пресв. Богородицы*, Яшезерская Благовещенская), 5 жен. мон-рей (каргопольский Успенский, *Клименецкий во имя Св. Троицы*, Паданский Введенский, Ладвинский Боголюб, Сяндобский Успенский).

В XIX в. осуществлялись переводы новозаветных и богослужебных текстов на карельский язык. В 1820 г. в С.-Петербурге был издан перевод Евангелия от Матфея на тверской диалект карельского языка (в 1895 переиздан в Архангельске). Позже силами Российского библейского об-ва опубликованы на карельском языке Евангелие от Марка (Архангельск, 1896), Евангелие от Луки (Архангельск, 1899), Евангелие от Иоанна (Архангельск, 1900), Шестопсалмие (Выборг, 1909).

В советский период в К., как и по всей стране, осуществлялось планомерное уничтожение церковных структур. В 1918–1940 гг. были закрыты все духовные учебные заведения, национа-

лизированы церковные земли и здания, ликвидированы мон-ри, духовен-

ство подвергалось репрессиям. Одно из первых *вскрытий мощей* в Советской России произошло в 1918 г. в Александровом Свирском мон-ре. На территории К. в 30-х гг. в массовом





порядке сносились храмы. В 1930 г. был закрыт, в 1936 г. взорван Свято-Духовский кафедральный собор в Петрозаводске. В дек. следующего года арестовали последнего довоенного Олонецкого еп. *Палладия (Шерстенникова)*.

К началу Великой Отечественной войны в К. были закрыты все храмы, уничтожено практически все духовенство. Исключение составляли 2 формально действовавших, но не имевших священников храма: в дер. Тулгуба Кондопожского р-на и в дер. Погост Сегозерского р-на. Они были закрыты постановлениями властей Карело-Финской ССР от 26 июня 1941 г. Во время оккупации К. в 1941–1944 гг. открылись 30 правосл. приходо- и Коневской мон-рь, были организованы церковноприходские школы. Уходя из К., финны вывезли много церковного имущества. В первые послевоенные годы Олонецкая епархия находилась под управлением Ленинградского и Новгородского митр. *Григория (Чукова)*, в 1947–1949 гг. на Олонецкую кафедру назначались архиереи, но позднее она в течение долгого времени не замещалась, приходами в К. управлял Ленинградский митрополит через благочинного Олонецкой епархии. После освобождения К. верующие подавали прошения о регистрации восстановленных ранее приходо- и об открытии новых храмов (в Петрозаводске, Ладве, Ялгубе, Паданах, Шелтозере, Вел. Губе). Из 30 храмов, открытых в период оккупации, власти в 1944–1948 гг. зарегистрировали 10. В июле 1950 г. были закрыты Смоленский собор и Никольская ц. в Олонце, настоятель обоих храмов прот. Феодор Прошин осужден по обвинению в укрывательстве культурного имущества. В 1962 г. упразднены храмы в пос. Ладва Прионежского р-на и в пос. Соломенное (ныне в черте Петрозаводска). Не закрывались в послевоенный период в К. 4 храма: Крестовоздвиженский собор и Екатерининская ц. в Петрозаводске, Успенская ц. в Олонце и Никольская ц. в Сортавале.

Положительные перемены в церковно-гос. отношениях в К. наметились в нач. 80-х гг. XX в. В дек. 1983 г. была зарегистрирована «религиозная группа РПЦ» в г. Сегежа с предоставлением ей права покупки дома для молитвенных нужд, в марте 1987 г., после преобразования «религиозной группы» в полноценную

общину, в пользование ей передали Никольскую ц. в Сегеже. 28 дек. 1988 г. была зарегистрирована община в Кеми, ей передали Успенскую ц. В ответ на обращение Ленинградского и Новгородского митр. Алексия (см. *Алексий II*, патриарх Московский и всея Руси) Совет министров Карельской АССР 16 окт. 1989 г. направил представление в Совет по делам религий при Совете министров РСФСР о передаче Ленинградскому епархиальному управлению части зданий Валаамского мон-ря.

В 1990 г. была восстановлена самостоятельная епископская кафедра в К. Во время визита в К. 13–15 авг. 1990 г. патриарх Алексий II возглавил хиротонию благочинного церкви Олонецкой епархии, настоятеля петрозаводского Крестовоздвиженского собора архим. *Мануила (Павлова)* во епископа Петрозаводского и Олонецкого (с 17 июня 1996 епископ Петрозаводский и Карельский). В 1990 г. правосл. общинам в К. были возвращены Успенская ц. в Кондопоге, Смоленский собор в Олонце, храмы в пос. Муезерский, в селах Лумбуши и Вел. Губа Медвежьегорского р-на. В 1992 г. епархии передали храм Александра Невского в Петрозаводске, в 2000 г. ставший кафедральным собором. В 2012 г. в Петрозаводской епархии насчитывалось 74 общины, 83 храма, 155 часовен. Помимо ставропигиального Валаамского мон-ря на территории К. действуют 7 епархиальных муж. мон-рей и жен. обитель.

С нач. 90-х гг. XX в. силами финно-угорского отд-ния Ин-та перевода Библии (Хельсинки, Финляндия) при взаимодействии с Петрозаводской и Карельской епархией осуществляется перевод книг Свящ. Писания на языки народов К. Были изданы: на ливвиковском диалекте карельского языка — «Детская Библия» (1995), НЗ (2003), Псалтирь (2007), на вепском языке — «Детская Библия» (1996), НЗ (2007). В 2011 г. увидел свет перевод НЗ на карельский диалект карельского языка, переводы отдельных книг НЗ изданы на северокарельском и людиковском наречиях карельского языка.

*Н. А. Басова*

**Старообрядчество** на территории К. оформилось в посл. четв. XVII в. Во время осады Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря в 1668–1676 гг. (см. *Соловец-*

*кое восстание*) покинувшие мон-рь противники богослужебной реформы распространяли старообрядческие идеи на Севере России и в Поморье. К кон. XVII в. К., в первую очередь Заонежье, превратилась в центр беспоповщины (см. *Беспоповцы*). Малолюдность региона, традиционное для этих мест преобладание часовен над церквями, недостаток священников способствовали укреплению в этих местах беспоповского учения. В кон. XVII — нач. XVIII в. «старую веру» в Олонцеком у. проповедовали соловецкий старец Герман Коровка и его ученик *Варлаам (Быков)*. На берегу р. Выг Варлаам основал монашеское общежитие. В посл. трети XVII в. вокруг Онежского оз. действовали небольшие старообрядческие скиты, имелись и более крупные мон-ри, напр. основанная *Кириллом Сунарецким* Троицкая Сунарецкая пуст. (близ совр. дер. Вороново Кондопожского р-на). С кон. XVII в. известна Водлозерская пуст. на Белом о-ве Водлозера (в последние годы XVII в. запустела, в XVIII в. восстанавливалась в др. местностях Водлозерья). После Собора 1681–1682 гг. началось массовое преследование старообрядцев светской и церковной властью. В 80-х гг. XVII в. на Русском Севере, в т. ч. в К., прошло неск. противораскольнических экспедиций, следствием к-рых стали массовые самосожжения старообрядцев. Наиболее крупными «гарями», в которых погибли неск. тыс. чел., были Палеостровские 1687 и 1688 гг., Олонецкие 1688 и 1689 гг. и Пудожская 1693 г. Последнее крупное самосожжение в К. (ок. 50 чел.) состоялось в 1784 г. в дер. Фофановской Ребольского погоста, менее масштабные «гары» имели место до сер. XIX в.

Большое влияние на формирование в К. поморского центра беспоповщины оказал инок *Корнилий Выговский* († 1695). Ученики соловецких монахов Д. *Викулин* и А. Денисов (см. *Денисовы*) вместе с Корнилием основали в 1694 г. на сев.-вост. берегу Онежского оз., по верхнему и среднему течению р. Выг, *Выголексинское общежитие*, ставшее центром крупнейшего в беспоповщине *поморского согласия* (см. также *Древлеправославная поморская церковь*). В структуру населенного почти исключительно старообрядцами Выговского суземка входили 2 обще-







жительства: муж. Выговское Богоявленское и жен. Лексинское Крестовоздвиженское, и окружавшие их «скиты», где допускалось проживание семьями. В сер. XVIII в. при общежительстве существовало 20 «скитов», большинство из них находилось на территории современных Пудожского и Медвежьегор-



Корнилий Выговский.  
Гравюра. 1861 г.

ского района. Руководящим органом Выговского суземка являлся собор, состоявший из киновиарха, должностных лиц общежительства и выборных от «скитов», соборными постановлениями оформлялось решение духовных и светских дел.

В 1737 г. от поморцев отделился инок *Филипп (Васильев)*, вместе с учениками покинувший Выг и основавший скит на р. Умба. Там в 1742 г. Филипп и 70 его последователей совершили самоожжение. Оставшиеся в живых ученики Филиппа положили начало филипповскому согласию. Не позднее сер. XVIII в. *филипповцы* заселили Топозерский муж. скит на Святом о-ве Топозера (недалеко от совр. пос. Кестеньга Лоухского р-на, известен с 1711–1714, принадлежал поморцам), на др. острове был основан жен. Говин скит. (Из Топозерского скита происходит созданное в кон. XVIII — нач. XIX в. старообрядческое сочинение о путешествии в *Беловодье* — «Путник» Марка Топозерского.) В подчинении у Топозерского скита состояли филипповские скиты на Ковдозере и Вожмозере в Северной К. и на островах Белого м. Вел. Луда, Полтам-Карга, Кильяки и др. С сер. XVIII в. упоминаются подчинявшиеся Топо-

зерскому скиту Нюхчинские муж. и жен. скиты (существовали до кон. XIX в. близ совр. с. Нюхча Беломорского р-на), Ивановская пуст. (близ совр. с. Гридина Кемского р-на). С кон. XVIII в. известен основанный филипповцами и примкнувший вполн. к *федосеевцам* Пертозерский женский скит (в 15 км от совр. с. Сумский Посад Беломорского р-на), который достиг расцвета в 1-й пол. XIX в. (упразднен в 1850, в 80-х гг. XX в. снова был заселен старообрядцами, постройки разрушены в 1958). В Каргополье была известна беспоповская Поремская пуст. (упразднена в 1837). В фин. местности Иломантси (ныне обл. Похйойс-Карьяла в Финляндии) старообрядцы из России создали 2 скита (по-видимому, федосеевские): Пахкаламби (Пайкхаламби) (1798) и Мегре (Мегра) (нач. XIX в.). Оба скита оказывали большое влияние на старообрядцев Олонецкой губ., из скитов приезжали наставники, поступали богослужебные книги и утварь (скит Пахкаламби был закрыт в 1870, скит Мегре — в 1922). Снижение эсхатологической напряженности к нач. XIX в. проявилось не только в уменьшении численности «гарей», но и в формировании устойчивых старообрядческих центров. Этот процесс в основном завершился в К. на рубеже XVIII и XIX вв. Крупнейшим центром старообрядчества на севере К. был Северный очаг, простиравшийся от побережья Белого м. до границ Финляндии. В его составе можно выделить 3 значительных локуса: межозерье Топозеро–Кереть, ядром к-рого были Топозерский скит, Сороцко-Тунгудский локус, г. Кемь с округой. К нему примыкал Центральный очаг, крупными локусами которого были территории вокруг Выгореции, Прионежье и северо-запад Олонецкой губ. (Ругозерская вол.). Очень значительным по масштабу был Восточный очаг: Каргополье, вост. территории Пудожского и Вытегорского уездов. Вплотную к ним примыкали инорегиональные центры старообрядчества: Шенкурский очаг Архангельской губ. и территории к северу от оз. Воже (в границах Кирилловского у. Новгородской губ.). Менее значительными были юж. центры старообрядчества К.: Олонецкий и Лодейнопольско-Вытегорский. Они развивались в границах территорий, примыкавших к вост.

побережью Ладожского оз. (Видлицкая, Ильинская, Рыпушкалицкая волости) и юж. части Онежского оз. (Оштинская, Шильдская, Юксовская и Подпорожская волости).

В нач. XIX в. власти Олонецкой губ. свидетельствовали о широком распространении раскола в К., в т. ч. среди карел («трудно найти было в приходах карельских дом, в котором не было бы раскола» — Национальный архив Республики Карелия (НАРК). Ф. 25. Оп. 2. Д. 25/1683. Л. 217), в сер. 30-х гг. XIX в. карельские старообрядческие общины имелись в Петрозаводском (11), Повенецком (12) и Олонецком (14) уездах. Распространению «староверия» среди русского населения способствовали русскоязычные скиты Выга, Андомы (Андоморецкий скит известен с 1706) и Ошты. Приверженность старообрядчеству представителей коренных народов (карел, вепсов) была обусловлена тем, что православные священники не знали местных языков. «Рассадником раскола» в карельской среде власти признавали не Выголексинскую обитель (т. к. «сей главный раскольничий скит не употребляет языка карельского»), ведущую роль в распространении «старой веры» среди карел помимо «финляндских раскольничьих скитов» Мегре и Пахкаламби играли Топозерские скиты, в к-рых старообрядцы употребляли «язык карельский... как свой особый язык раскола». Большинство карел-старообрядцев (63,5%) приходилось на северо-западную, наиболее труднодоступную часть губернии. В адм. плане это соответствовало Повенецкому у. Каждый 4-й карел этой местности, по офиц. данным, был старообрядцем. Практически полностью старообрядческими были карельские поселения вдоль финской границы. Крупные общины сторонников «веры отцов» среди людиков были очень «распылены» в границах Олонецкого у., компактно проживали ильинские, видлицкие и горские карелы-старообрядцы. Характер расселения карел-старообрядцев Петрозаводского у. (людики) был существенно иным. Особенно много сторонников «древлего благочестия» приходилось на местности, расположенные вдоль границы торговых путей из центральных районов в Поморье (деревни Линдозерского, Мунозерского и Лычноостровского приходов), где жили более





богатые люди. В нач. XIX в. среди городов Олонецкой губ. центрами старообрядчества являлись Петрозаводск, Олоонец, Вытегра и Каргополь, меньше «староверов» жило в Повенце.

После образования Олонецкой епархии (1828) борьба со старообрядчеством стала одним из важнейших направлений деятельности епархиальных и светских властей в Олонецкой губ. В отчете олонецкого губернатора от 28 марта 1829 г. указывалось, что активную пропаганду раскола ведут старообрядческие мон-ри: в Повенецком у. — Даниловский и Лексинский, в Каргопольском у. — Чаженгский (существовал в 1710–1838) и Шежемский (Шежемозерский) скиты (История Карелии. 2000. С. 129). Олонецкий еп. Игнатий посетил главные центры старообрядчества в крае: Выголексинское общежительство (1829), Андоморецкий (1836) и Чаженгский (1838) скиты. В 1836 г. еп. Игнатий составил «Справку о карелах-раскольниках» (НАРК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 78/906. Л. 1–106 об.), где писал о том, что правосл. священнослужители должны учить карельский язык, чтобы «не умеющим по-русски жителям здешней епархии изъяснять истины, до веры и нравов касающиеся» (при этом архиерей считал, что карельский язык как письменный «весьма не надобный» и «будет выведен из употребления»). В Олонецкой ДС при ее учреждении было введено обучение карельскому языку, в 1854 г. в семинарии открылось миссионерское отделение, где читался курс истории и обличения старообрядчества. Большую работу по изучению «староверия» в крае провели выпускник семинарии Петр Мегорский и ее преподаватели Дмитрий Островский и Константин Плотников. В 1880 г. в Петрозаводске начало работу миссионерское противораскольническое братство св. апостолов Петра и Павла.

В 50-х гг. XIX в. губ. власти приняли массовое закрытие старообрядческих скитов в разных частях К. В 1850 г. упразднен жен. Петрозерский скит в Кемском у. Архангельской губ., в 1853 г. уничтожены Топозерский и Говин скиты, в 1856–1857 гг. окончательно закрыто Выголексинское общежительство. В 1857 г. в Данилове и Лексе бывш. старообрядческие часовни были освящены как правосл. храмы (ранее, в 1840–

1841, в этих селениях были созданы правосл. приходы); в 80-х гг. XIX и в 10-х гг. XX в. были попытки создать здесь правосл. скиты. Несмотря на это, старообрядчество сохраняло в регионе прочные позиции. Предпринимались попытки возрождения старообрядцами скитов во 2-й пол. XIX в., в частности Выговской обители. Этому в немалой степени способствовала экономическая поддержка купчих-«староверок» Н. Галашевской, Е. Скрябиной и А. Вороновой из С.-Петербурга, А. Кокоревой из Костромы, П. Нестеровой из Петрозаводска. При помощи столичных покровителей старообрядцы пытались воссоздать и Топозерский скит.

В нач. 50-х гг. XIX в., по секретным данным, в крае имелось 18 197 старообрядцев. Больше всего последователей «старой веры» было в Повенецком, Вытегорском, Петрозаводском и Каргопольском уездах. Наиболее многочисленными в Олонецкой губ. были поморское (даниловское) и филипповское согласия. Поморцы селились компактно, что обеспечивало им взаимопомощь. Филипповское согласие на территории Олонецкой губ. было «распылено», в нач. 50-х гг. XIX в. насчитывалось менее 4 тыс. его последователей, гл. обр. в Повенецком (1009) и Каргопольском (2740) уездах. Старообрядчество сохранялось преимущественно там, где жили поморцы. В Вытегре и Каргополе, городах с традиционно большой долей филипповцев, «старая вера» почти исчезла. В сер. XIX в. в Повенецком и Петрозаводском уездах были отмечены федосеевцы и отколовшиеся от них последователи аристовского согласия, впервые в регионе зафиксированы *странники* (в Каргопольском у.). Согласно первым официально опубликованным данным о старообрядцах, в 1858 г. их численность в Олонецкой губ. составляла 3850 чел. (Памятная книжка Олонецкой губ. на 1860 г. Петрозаводск, 1860. С. 254). Однако эти сведения, по-видимому, не отражали реальной ситуации. В 1897 г., по материалам всероссийской переписи населения, в Олонецкой губ. насчитывалось 2936 старообрядцев, среди них 2708 русских и 228 карел. Большинство последователей «старой веры» жили в Каргопольском (1685), Петрозаводском (558), Повенецком (300) и Лодейнополюском (276) уездах. К нач. XX в. на территории Оло-

нецкой епархии имелось не менее 5733 «раскольников» и 11 422 «сочувствующих им». Особенно крепкими оставались позиции радикальных беспоповских согласий на севере Карелии, где к нач. XX в., по признанию властей, «раскол не только выигрывает, но и идет на подъем».

После издания в 1905 г. манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» отмечен рост числа жителей края, заявлявших себя старообрядцами: в нач. 1907 г. в Олонецкой губ. было зафиксировано 4288, в 1912 г. — 4368 старообрядцев. Были открыты опечатанные ранее храмы при бывш. скитах в старообрядческих поселениях Данилово, Лекса, Тихвин Бор (все — на территории бывш. Выголексинского общежительства) и в др. местах. К нач. XX в. «староверие» стало устойчивой традицией в духовно-культурной жизни населения Повенецкого и Каргопольского уездов, Заонежья. Однако легализация старообрядческих общин не привела к существенному расширению позиций «староверия» в К. Заметно ослабли позиции беспоповцев там, где расселение старообрядцев было «распыленным» (Олонецкий и Лодейнополюский уезды), вовлечение их лидеров в коммерческую деятельность привело к перемещению капиталов в С.-Петербург.

В 20-х гг. XX в. все старообрядческие храмы в К. были закрыты (за исключением отдельных часовен, молелен и скитов, находившихся в труднодоступных местах и уничтоженных позднее). В ситуации гонений в старообрядческой среде возросли эсхатологические ожидания, что вызвало возрожденные проверенной веками практики — «таиться и бегать». Такое поведение было расценено властями как сопротивление индустриальному и колхозному строительству: «сектантство, связанное с кулацким элементом», «опасный уголовный и контрреволюционный элемент, борьба с советской властью». Это вызвало карательные экспедиции НКВД в старообрядческие местности. Яркий пример — антистарообрядческие репрессии НКВД в Тунгудском р-не в 1928–1929 гг. против общин Лувозеро, Онгозеро, Ноттоваракка, Шуезеро, Шижня, члены к-рых использовали многолетнюю практику «староверов» укрываться от властей. На месте Выгоречии открылись спецпоселения,







мн. старообрядческие деревни исчезли как «неперспективные», неизвестно точное число «сектантов», погибших на лесоповалах и при строительстве Беломорско-Балтийского канала.

Возрождение старообрядчества в К. началось в 1997 г., когда в пос. Повенец Медвежьегогорского р-на была зарегистрирована община Древлеправославной поморской церкви «Выгорецкая обитель». Община заявляла о намерении возродить Выговское Богоявленское муж. общежитие, однако из-за нехватки средств план не осуществился. Были установлены поклонные кресты на месте храмов общежития. В 2008 г. старообрядцы совершили богослужение и поставили поклонный крест на месте разрушенной Троицкой Сунарецкой пуст., на территории к-рой прошли археологические раскопки. В 2011 г. в Петрозаводске образовалась община Белокриничского согласия. В наст. время в К. регулярно совершают паломничество старообрядцы из Москвы, С.-Петербурга, Н. Новгорода, Новгорода, Прибалтики, Белоруссии.

*В. Г. Пидгайко, И. Н. Ружинская*

**Бывшие общины Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) и группы истинно православных христиан.** В 90-х гг. XX в. в К. появились группы Русской православной Церкви за границей. Первой стала община Новомучеников и исповедников Российских в пос. Валаам, зарегистрированная в нояб. 1991 г. в юрисдикции «Российской православной свободной церкви» (позднее — «суздальский раскол»), община имела домовую часовню в здании Валаамской турбазы, к нач. 2000-х гг. она распалась. В 1993 г. была зарегистрирована община прп. Кассиана Муезерского в пос. Муезерском. В 1999 г. был построен деревянный храм св. арх. Михаила для прихода РПЦЗ в с. Реболы Муезерского р-на, сгоревший в 2004 г., после чего община свернула свою деятельность. К наст. времени остается на гос. регистрации приход прп. Кассиана Муезерского в пос. Муезерском, в 2001 г. отколовшийся от РПЦЗ и перешедший в юрисдикцию митр. Виталия (Устинова), община не имеет постоянного священника.

В Петрозаводске в 1992–2000 гг. официально действовала «Община архистратига Михаила» в юрисдик-

ции «Московского епархиального управления Истинно православной церкви» (основана А. В. Ивановым). Из незарегистрированных орг-ций истинно православных христиан известны община во имя прп. Нила Сорского в Сортавале (секачёвская ветвь) и община «истинно православных христиан (староверов)» во имя ап. Андрея Первозванного в Олонце. Общину в Сортавале возглавил известный с 2005 г. как «Валаамский епископ» в юрисдикции «Истинно православной церкви Рафаила» А. Рогов. В 2007 г. «Валаамским епископом» стал бывш. иером. Павел (Зинкевич), попытавшийся организовать свой приход в Петрозаводске, в 2009 г. он вернулся в Русскую Церковь. В 2006–2007 гг. активно заявлял о себе приход «истинно православных христиан (староверов)» в Олонце, издававший газ. «Слово». 16 мая 2008 г. Олонцкий районный суд признал один из номеров издания экстремистским, содержащим призывы к разжиганию межнациональной розни.

#### **Римско-католическая Церковь.**

Католич. общины появились в К. в XIX в. С 1862 г. римско-католики имели в Петрозаводске деревянную часовню, в 1897 г. они получили разрешение на возведение храма, который был построен в 1904 г. как часовня, в 1910 г. стал самостоятельным приходом. В Олонцкой губ. в кон. XIX в. проживало 397 католиков. 14 мая 1925 г. президиум Карельского ЦИК рассматривал вопрос об использовании здания костела в культурных целях, но тогда костел был сохранен за католической общиной Петрозаводска (62 чел.); храм был закрыт решением президиума Карельского ЦИК от 18 янв. 1927 г. Возрождение католичества в регионе началось в 1994 г., когда был зарегистрирован приход, в 2003 г. общине передали костел в Петрозаводске, освященный в 2004 г. В наст. время действуют 2 зарегистрированные общины католиков: Неустанной помощи Божией Матери в Петрозаводске и открытый в 2008 г. приход святых Кирилла и Мефодия в Костомукше. Имеется 3 незарегистрированные общины.

#### **Протестантские церкви, деноминации и секты. Лютеранство.**

Первый на карельских землях лютеран. приход был открыт в 1554 г. в Выборге. В XIX в. лютеране в Олонцкой губ., основную массу кото-

рых составляли финны, относились к новгородскому лютеранскому приходу. С нач. 50-х гг. XIX в. в качестве адъюнкта новгородского пастора К. посещал пастор из Финляндии Д. Сирелиус, вскоре назначенный пастором отдельного евангелическо-лютеранского прихода Олонцкой губ. Первоначально пасторы олонцкого прихода жили в Олонце, с 1865 г. — в Петрозаводске. В этих городах имелись лютеранские кладбища. В 70-х гг. XIX в. лютеране в К. благодаря помощи немцев из Петрозаводска и С.-Петербурга построили или приобрели молитвенные дома в Олонце, Вытегре, Вознесенье. В 1872 г. завершилось строительство лютеран. церкви в Петрозаводске, в 1874 г. при ней открылась школа. В 1897 г. в Олонцкой губ. насчитывалось 2444 лютеранина, большинство проживало в Олонцком, Петрозаводском и Вытегорском уездах, почти все были финнами. В нач. XX в. деятельность лютеран. пасторов в Олонцкой губ. (особенно профинляндского сортавальского евангелического об-ва) вызывала негативную реакцию местных властей, считавших, что лютеране вели в регионе панфинляндскую пропаганду, особенно среди карел. Олонцкий генерал-губернатор Н. В. Протасьев требовал, чтобы на должность пастора олонцкого прихода назначался кандидат нефинляндского происхождения, из-за чего в 1909–1914 гг. должность не замещалась.

В 1922 г., после установления в К. советской власти, в Петрозаводске была зарегистрирована лютеран. община; с 1918 г. она не имела пастора, ее деятельность ограничивалась Петрозаводском. Другие молитвенные дома прекратили существование, численность прихожан сильно уменьшилась в результате отъезда большинства финнов в Финляндию. Петрозаводская община была упразднена в марте 1925 г., здание церкви передали совету физической культуры. Не изменило ситуацию увеличение численности фин. населения в К. в 30-х гг. XX в.: прибывшие в эти годы в К. «красные» финны по большей части были атеистами.

Во время Великой Отечественной войны на оккупированной финнами части К. было восстановлено неск. лютеран. молитвенных домов, в частности в Сулажгоре (ныне окраина Петрозаводска), в Олонце. На 1944 г. в оккупированной К. насчитывалось





ок. 2,5 тыс. лютеран. Недовольство православных вызывало занятие лютеран. пасторами пустовавших зданий правосл. церквей. В 50–60-х гг. XX в. лютеране подали 4 ходатайства о регистрации общин преимущественно в близлежащих к Петрозаводску населенных пунктах, где жили финны: в поселках Чална, Матросы и др. Лютеран. община в Петрозаводске была зарегистрирована в 1969 г., ее костяк составляли жившие в Петрозаводске и пос. Соломенное финны-ингерманландцы. Общине на правах аренды был передан жилой дом. 6 раз в год для проведения служб в Петрозаводск приезжал пастор евангелическо-лютеран. церкви г. Нарва (ныне Эстония). В 1983 г. была освящена ново-построенная церковь. До 1975 г. крещение детей в лютеранской общине, а также обучение несовершеннолетних основам вероучения были запрещены; вслед. этого *конфирмация*, к-рую было принято проводить до 18 лет, отодвигалась на более поздний срок.

В нач. 90-х гг. XX в. были открыты лютеран. приходы в городах Сортавала, Костомукша, Сегежа, Кондопога, Питкяранта, Олонек и в поселках Чална, Деревянка, Соддер и др. В наст. время 14 зарегистрированных лютеран. общин в К. входят в Карельское пробство Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (создана в 1993), 7 зарегистрированных общин принадлежат к отделившейся от Карельского пробства в 1997 г. самостоятельной Карельской евангелическо-лютеранской церкви (центр — в Сортавале). Для юга Карелии характерно преобладание среди прихожан финнов-ингерманландцев, общины в этом районе многочисленны и устойчивы. На северо-западе Карелии (Калевальский, Муезерский районы, г. Костомукша) национальный состав прихожан более пестрый, богослужения посещают карелы, русские, белорусы и др. Число прихожан в последние 20 лет сократилось в первую очередь вслед. массового отъезда финнов в Финляндию. За счет пожертвований из Финляндии строятся лютеран. церкви, распространяется духовная литература, практикуются различные формы социальной помощи.

*Баптисты* и вероучительно близкие к ним евангельские христиане появились в К. на рубеже XIX и XX вв. Одна из первых общин баптистско-

го толка, под названием «Ушковай-зет», существовала среди карел в с. Ухта Кемского у. с 70-х гг. XIX в. до 1922 г. Первая известная община баптистов в К. была зарегистрирована в 1924 г. в Петрозаводске, в 1924–1925 гг. она использовала вместе с лютеранами здание лютеран. кирхи. В с. Сороки (ныне г. Беломорск) имелась группа баптистов, она безуспешно пыталась зарегистрироваться в 1923 г. С 7 февр. 1967 г. в К. действовала зарегистрированная община, близкая к *пятидесятникам*, в юрисдикции Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов. В настоящее время баптисты имеют 2 орг-ции (Совет церквей и миссия «Евангелие»), евангельские христиане — 4 общины.

*Христиане веры евангельской (пятидесятники)* свои первые общины на территории К. создали в 1916 г. в Сортавале и Лахденпохье. В 1917–1940 гг. в пос. Соломенное действовал молитвенный дом. В 90-х гг. XX в. пятидесятники при участии проповедников из Финляндии, с Украины и из др. стран активизировали деятельность в К. В 1991 г. было создано Карельское региональное объединение Всероссийского союза христиан веры евангельской — пятидесятников, к-рое в 1999 г. оформилось в Союз христиан веры евангельской — пятидесятников К. (объединяет 42 зарегистрированные общины). С 1993 г. действует Церковь христиан веры евангельской К., объединяющая 17 общин.

Неопятидесятническая «Свободная автономная евангелическая церковь «Дом Троицы»», зарегистрированная в 1994 г., имеет в К. 2 общины. В 1999 г. в Петрозаводске была зарегистрирована неопятидесятническая церковь «Живой родник». Существуют община в Петрозаводске, входящая в Ассоциацию независимых церквей христиан веры евангельской, и незарегистрированная община Объединенной церкви христиан веры евангельской — пятидесятников (федотовцев). В пос. Хелюля близ Сортавалы работает созданный пятидесятниками Карельский библейский ин-т.

*Адвентисты* седьмого дня действуют в К. с 1991 г., создали 4 общины: в Петрозаводске, Кондопоге, Костомукше и Сортавале.

По 1 общине в К. имеют *Новоапостольская церковь* (с 1993), *Армия спасения* (с 1995) и Церковь Иису-

са Христа святых последних дней (*мормоны*) (с 1999).

Небольшие орг-ции *Иеговы свидетелей* существовали в К. в советский период, зарегистрированы в 1992 г. В наст. время имеются 3 зарегистрированные общины: в Петрозаводске, Костомукше и Сортавале.

*Ислам.* Мусульм. община образовалась в Петрозаводске в кон. XIX в. (в 1911 насчитывала 25 чел.), после 1917 г. она перестала существовать. В 1989–1990 гг. в Костомукше был создан татар. национально-культурный центр «Ханума», в 1996 г. на его базе образовалось об-во «Ислам», в Костомукше ислам приняли некоторые представители местной интеллигенции. В Петрозаводске «новые мусульмане» из числа русских, карел и др. составили основу общины, особенностью к-рой стал активный прозелитизм среди слав. населения. С 3 дек. 2001 г. в республике функционирует созданное для управления общинами Петрозаводска, Олонца, Костомукши и Кондопоги Духовное управление мусульман К. (Карельский муфтият), к-рое возглавил единственный в России муфтий араб. происхождения Висам Али Бардвил. В 2006 г. к Карельскому муфтияту присоединилась созданная в 2001 г. на базе об-ва татар. культуры «Дуслар» независимая община «Мусульманская мечеть». В нач. 2011 г. противники Бардвила создали в Петрозаводске общину в юрисдикции Духовного управления мусульман С.-Петербурга и Северо-Западного региона в составе Центрального духовного управления мусульман. В том же году сторонники Бардвила зарегистрировали Союз мусульманских общин г. Петрозаводска.

*Иудаизм.* В 1897 г. в Олонекской губ. жили 405 иудеев и 45 караимов. Первая иудейская община в Петрозаводске была зарегистрирована в 1901 г., в 1902 г. избран раввин. В 1904 г. на общинные средства в Петрозаводске построена синагога, с 1905 г. в документах упоминается евр. молельня в Вытегре. Вскоре после 1917 г. они были закрыты властями, синагога в Петрозаводске сгорела в 1925 г. В 1996 г. в столице К. была возрождена иудейская община ортодоксального направления, зарегистрированная в 1997 г.

*Языческие верования.* Среди значительной части населения К. (в особенности саамов, проживающих на







границе К. и Мурманской обл.) языческие обычаи существовали до сер. XX в. До 20-х гг. XX в. у саамов сохранялось язычество в форме шаманизма, в наст. время известен культ деревьев, огня (почитание домашнего очага). Роль святилищ, в к-рых совершались обряды, выполняли священные роши и каменные культовые комплексы — сейды (естественные и рукотворные). Последние являлись для саамов вместилищами душ умерших. Считались священными каменные лабиринты, сооруженные саамами не позднее XVII в. на о-ве Красная Луда, на о-ве Олешин в архипелаге Кузова, в других местах. К сейдам в священную рошу урочища Пигалахта на Водлозере для совершения языческих ритуалов каждую зиму приезжали саамы до нач. 50-х гг. XX в. Другими культовыми местами были горы Воттоваара и Кивакка на севере К. До 40-х гг. XX в. почиталась скала в урочище Красная Щельга в Сев.-Зап. Заонежье, к ней приходили заонежане и карелы, чтобы вырезать на ней изображение больного органа, свою фамилию либо личный фамильный знак. В настоящее время кондопожские карелы почитают рошу на о-ве Махосаари на оз. Селецком: туда приезжают с жертвенными подарками для молитвы.

У карелов языческие ритуалы могли соединяться с христианской обрядностью. В XIX в. в карельской дер. Суднозеро в Вокнаволоцком приходе (ныне Костомукшского городского окр.) ежегодно в праздник Успения Пресв. Богородицы местные жители закалывали животное и выливали кровь в специальное отверстие на крыльце часовни (Архангельские Ев. 1895. № 4. С. 123).

**Буддизм.** В пос. Хаапалампи (Сортавальский муниципальный р-н) зарегистрирован Центр Алмазного пути школы *Карма-кагью*.

**Новые религиозные движения** в К. представлены об-вом «Сознание Кришны», об-вом *Бахаи религии*, Международным об-вом Рериха (см. *Рерихи*), последователями *сайентологии*. Сторонники Рериха имели близ Петрозаводска храм во имя прп. Сергия Радонежского, впоследствии переданный ими Петрозаводской епархии. До недавнего времени официально действовала община «Ассоциации церквей объединения» (мунитов, см. *Церковь объединения*).

Лит.: *Гадзяцкий С.* Карелы и Карелия в Новгородское время. Петрозаводск, 1941; Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987 (по указ.); *Мусин А. Е.* Становление Обонежского ряда в IX–XIV вв. // Тихвинский сборник. Тихвин, 1988. Вып. 1: Археология Тихвинского края. С. 43–48; *он же.* Становление Православия в Карелии (XII–XVI вв.) // Рябининские чтения–95. Сб. науч. докл.: Ист.-археол. аспект. Петрозаводск, 1997; *он же.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв.: Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002 (по указ.); *Шахнович М. М.* Культовый комплекс на горе Воттоваара // Вестник Карельского краевед. музея. Петрозаводск, 1994. Вып. 2. С. 26–35; *Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Др. Руси: К истории славяно-финских этнокультурных связей: (Ист.-археол. очерки). СПб., 1997 (по указ.); *Чернякова И. А.* Карелия на переломе эпох: Очерки социальной и аграрной истории XVII в. Петрозаводск, 1998; *Детчуж Б. Ф., Макуров В. Г.* Государственно-церковные отношения в Карелии (1917–1990 гг.). Петрозаводск, 1999; *Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю.* Православие в Карелии (XV – 1-я треть XX в.). М., 1999; История Карелии в док-тах и мат-лах. Петрозаводск, 2000; *Пулькин М. В.* Старообрядческие наставники из Финляндии и их деятельность в Олонецкой епархии (2-я пол. XIX в.) // Старообрядчество: История, культура, современность: Мат-лы науч. конф. М., 2000. С. 174–180; *он же.* Православный приход и власть в сер. XVIII – нач. XX в.: (По мат-лам Олонецкой епархии). Петрозаводск, 2009; Олонецкая епархия: Страницы истории / Сост.: Н. А. Басова и др. Петрозаводск, 2001; *Яловицина С. Э.* Прибалтийско-финские народы России. М., 2003; *Басова Н. А.* Русская Православная Церковь в Карелии в 1918–1941 гг.: Канд. дис. Петрозаводск, 2006; *Кожевникова Ю. Н.* Православные монастыри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII – нач. XX в.: Канд. дис. СПб., 2006; Очерки истории Православия в Карелии. Петрозаводск, 2008; *Ружинская И. Н.* Старообрядчество в этноконфессиональном пространстве Карелии // Карелия на этнокультурной и полит. карте России: Мат-лы науч.-практ. конф., посвящ. 90-летию Респ. Карелия. Петрозаводск, 2010. С. 133–137; *она же.* Старообрядческие локусы на территории Олонецкой губ. во 2-й пол. XIX в. // Народ, разделенный границей: Карелы в истории России и Финляндии в 1809–2009 гг.: Эволюция нац. самосознания, религии и языка. Петрозаводск, 2011. С. 37–56.

**В. Г. Пидгайко**

**КАРЕЛЬСКАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ** [фин. Karjalan hiippakunta] автономной *Финляндской Православной Церкви* (ФПЦ) К-польского Патриархата. Образована в 1923 г. В административном отношении церковные приходы К. а. относятся к маакунтам (областям) Похйойс-Карьяла, Похйойс-Саво, Этеля-Саво, Кески-Суоми Финляндии. Правящий архиерей носит титул «архиепископ Карельский и всей Финляндии». Кафедральный собор епархии во имя свт. Николая Чудотворца расположен в центре Куопио (построен

в 1902–1903 архит. А. Исаксонном и освящен еп. Выборгским и Финляндским Николаем (Налимовым)). В Куопио находятся резиденция архиепископа и церковное управление, издательский совет и Православный



*Храм Преображения Господня Нововалаамского Спасо-Преображенского мон-ря. 1977 г.*

центр по связям с общественностью, музей Финляндской Православной Церкви (основан в 1957), швейные мастерские. В г. Йоэнсуу расположена правосл. семинария с храмом во имя ап. Иоанна Богослова. На философском фак-те ун-та Вост. Финляндии в Йоэнсуу преподаются правосл. богословие, церковная история, патристика, церковная музыка и др. предметы.

Близ Куопио находятся мон-ри: Спасо-Преображенский Нововалаамский муж. в имени Папиниemi около Хейнявеси и Свято-Троицкий Линтульский жен. в Палокки. Нововалаамский мон-рь основан в 1940 г. монахами Валаамского мон-ря на Ладогге, уехавшими в Финляндию. В мон-ре 2 храма в честь Преображения Господня: деревянный летний (1940) и каменный зимний с приделом преподобных Сергия и Германа Валаамских (освящен в 1977), часовни прп. Германа Аляккинского, в честь Рождества прор. и Крестителя Господня Иоанна, свт. Николая Чудотворца. В культурном центре мон-ря размещаются реставрационные мастерские, б-ка и архив. Свято-Троицкий мон-рь начался с общины, основанной в 1895 г. в имени Линтула (ныне пос. Огоньки Ленинградской обл.) и преобразованной в мон-рь в 1905 г. В 1939 г. был закрыт и в 1946 г. возрожден на новом месте. В мон-ре 13 насельниц. Троицкий собор построен в 1973 г., иконостас и алтарную икону «Знамение» написал иконописец Петр





Сасаки. На территории монастыря 2 часовни: кладбищенская Иерусалимской иконы Божией Матери (освящена в 1996) и во имя прмц. Параскевы (построена в 1999).

В составе К. а. 10 приходо-благочиний: Йювяскюля, Миккели, Рауталампи, Куопио, Варкаус (по количеству правосл. прихожан (свыше 5,7 тыс. чел.) 2-й в Финляндии; деревянный храм во имя свт. Николая Чудотворца построен в 1887), Тайпале, Иломантси (храм св. прор. Илии, 1892), Лиекса, Нурмес, Ййсалми. В Ййсалми действует Центр правосл. карельской культуры «Эваккокекескус».

В 1955 г. было создано Йюэнсууйское викарятство. С янв. 2005 г. там служит викарный еп. Йюэнсууйский Арсений (Хейккинен). Прихожан ок. 21 тыс. чел. В К. а. служат 45 священников и 20 диаконов.

Архиепископы Карельские: *Герман* (Аав; ноябрь 1923 – 1 июля 1960), *Павел* (Олмари-Гусев; 29 авг. 1960–1987), *Иоанн* (Ринне; 15 окт. 1987 – 30 сент. 2001), *Лев* (Макконен; с 21 окт. 2001).

**КАРЕЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ** – см. *Финляндская епархия*.

**КАРЕЛЬСКИЙ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** – см. в ст. *Руисско-Урбнисская епархия Грузинской Православной Церкви*.

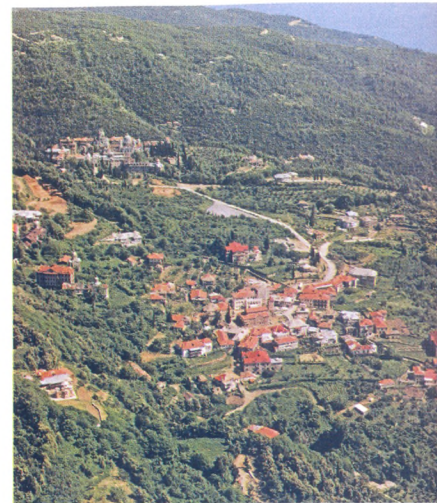
**КАРЁМ** – см. *Айн-Карем*.

**КАРЕЯ** [Карьес; греч. Καρεαί, Καρσαί, Καρυές], населенный пункт в центральной части п-ова Аён-Орос (Афон), где располагается адм. центр Св. Горы Афон. Кроме того, название К. распространяется на окрестности поселка. Так, в 1744 г. «вся убо Карея, с ближними окрест себе келиямы и мало далшими, обьймает земли яко на полчаса хождением в широту же и долготу» (*Григорович-Барский*. 1887. С. 176). Наиболее вероятная этимология этого названия связана с многочисленными ореховыми деревьями, растущими в этой местности: «Зане орешины великиа пред монастырем одревле насажени суть» (*Синицына*. 1965. Т. 26. С. 132); по др. версии, топоним «Карея» происходит от греч. слова «глава» (κάρα), т. к. «яко по варварском частом нападении обретахуса главы трупов, валяеми мно-

голетно; инни же глаголють, яко копающе и зиждуще храм, обретоша в земли многы главы мертвих» (*Григорович-Барский*. 1887. С. 174).

**История.** Точных сведений о времени возникновения на Афоне центрального органа управления не сохранилось. Существует мнение, что до К. некий орган управления афонских монахов находился за пределами Афона, в Кафедре старцев (καθέδρα τῶν γερόντων). Впервые упоминание о Кафедре старцев появляется в акте визант. имп. Льва VI Мудрого от 908 г., где она названа в числе владений, незаконно захваченных иноками мон-ря Иоанна Колова (*Actes du Prôtaton*. 1975. N 2). Очевидно, вполн. она была изъята у монахов обители Иоанна Колова, хотя в тексте данного акта не сказано ни об этом, ни о том, кому ее надлежало возратить. Передача Кафедры старцев афонским монахам (без определения ее юридического статуса) подтверждается более поздним хрисовулом имп. Романа I Лакапина (от 934 г.) (*Ibid*. N 3). В последний раз Кафедра старцев упоминается в авг. 943 г. в акте, связанном с определением границ на Афоне стратигом Фессалоники Катакалоном (*Ibid*. N 6). Остается неизвестным, где именно находилась Кафедра старцев; согласно различным гипотезам, она располагалась к северу, к югу или к северо-востоку от Иерисса, или возле совр. Пиргудии, метоха (подворья) *Иверского мон-ря*, или близ перешейка, соединяющего Афон с материком (*Papachryssanthou*. 1975. P. 112–113). Можно с определенной уверенностью утверждать, что она находилась достаточно далеко от Иерисса, поскольку в ней никогда не останавливались направлявшиеся туда монахи. Им предоставляла кров сначала обитель Иоанна Колова, а затем, по ее приобретении Иверским мон-рем, был выделен особый участок для этих целей. Предположение о том, что Кафедра старцев являлась адм. центром Афона, впервые высказал в нач. XIX в. мон. Филофеит в сочинении по истории Афона (*Порфирий (Успенский)*. 1877. С. 300). Вполн. это предположение распространилось среди монахов Афона и историков. По мнению Д. Папахрисанфу, подобная гипотеза основывается на ошибочном толковании словосочетания «Кафедра старцев» как «местопребывание именитых монахов», «место собрания совета», «совет старцев», то-

гда как в действительности оно могло быть обычным обозначением небольшого сельского поселения, превратившегося затем в маленький мон-рь, что нередко происходило



*Карея.*  
*Общий вид*

в Византии (*Papachryssanthou*. 1975. P. 113–114).

Если и существовал некий орган управления монахами вне Афона, то он достаточно быстро сменился собственно афонским. Первое свидетельство относится к 908 г., когда афонские монахи отправили с ходатайством к императору своего *прота* Андрея (*Actes du Prôtaton*. 1975. N 2). О монашеском поселении в К. известно из Жития прп. Афанасия Афонского. В 958 г. архонт Фессалоники, искавший по приказу имп. Никифора II Фоки прп. *Афанасия Афонского*, обратился к проту Св. Горы как к представителю всех афонских монахов (*Svoronos*. 1970. P. 32; *Papachryssanthou*. 1975. P. 115–116). Прот Стефан понял, что преподобный скрывается под чужим именем, и обещал судье, что Афанасий, за кого бы он себя ни выдавал, примет участие в ближайшем собрании и тогда будет обнаружен; далее поясняется, что собрания «старцев» проходили трижды в год «в лавре, называемой Карейской»: на Рождество Христово, Пасху и Успение Пресв. Богородицы (*Помяловский*. 1895. С. 19–20; *Noret*. 1982. P. 23, 142). Изначально и вплоть до 972 г. все монахи Афона участвовали или по крайней мере обладали правом участвовать в собраниях. По Типикону имп. Иоанна I Цимисхия собрания должны были проводиться раз в год – 15 авг., в день Успения Пресв. Богородицы,







число их участников было сокращено (*Actes du Prôtaton*. 1975. N 7). Тем не менее эта реформа не утвердилась на Афоне, и с нач. XI в. возродилась практика созыва 3 собраний в год. Постепенно сформировалась единая структура управления Св. Горой, включавшая общее собрание, *Протат* и совет игуменов при протате; она просуществовала без значительных изменений до конца визант. периода (см. подробнее в ст. *Афон*, разделы «Административное устройство» и «Образование монашеского сообщества»). В сер. X в. собрания монахов проходили в ц. Успения Пресв. Богородицы (храм Протата), в 1153 г. заседания уже переместились в др. помещение (*Actes de Lavta*. 1970. N 62). Древнейший храм Протата, возможно, возник в кон. IX в. Известно, что между 964 и 969 гг. стратигом Львом Фокой, братом имп. Никифора II Фоки, была воздвигнута новая церковь Протата, т. к. прежняя стала мала для монашеских собраний (*Помяловский*. 1895. С. 24, 44; *Noret*. 1982. P. 28, 146).

Поскольку Афонский п-ов принадлежал монахам Св. Горы, его земля изначально считалась собственностью всей монашеской общины. Центральная администрация распространялась этой землей согласно определенным правилам, однако каждая отдельная группа монахов воспринимала обрабатываемые ею наделы как свою собственность. С X в. мон-ри начали постепенно присваивать территории Афона. Несмотря на отдельные безрезультатные попытки положить конец этой практике, Протату удалось сохранить небольшую часть общественных земель только за счет обычая, по которому оставленные или разрушенные обители вновь переходили во владение прота.

В К. и ее окрестностях находилось множество келлий, одни из которых принадлежали мон-рям, другие — Протату. Прот мог принимать некоторые решения самостоятельно, напр. поселять монахов в келлиях, принадлежавших Протату. Так, в 959 г. прот Стефан предоставил прп. Афанасию Афонскому келлию в 3 стадиях от К. (*Помяловский*. 1895. С. 22; *Noret*. 1982. P. 26, 145). Тем не менее подобные решения вступали в силу только с согласия совета старцев, о чем говорится в «Типиконе» прп. Афанасия (*Meyer*. 1894. S. 104).

За сдачу келлий мон-рям или монахам Протат взимал ежегодный оброк, предназначавшийся для покрытия нужд общей церкви Протата в К. Оброк в основном был натуральным (воск, вино, оливковое масло и др.). Позднее помимо его уплаты келлиоты должны были отработать определенное число дней на угодьях прота (напр., на сборе винограда или подрезании лозы), но в духовном, адм. и экономическом отношении они были достаточно независимы.

С XI по XVI в. в источниках упоминается Карейская лавра (*Λαύρα τῶν Καρεῶν*), или лавра прота (*Λαύρα τοῦ Πρώτου*), или Карейский мон-рь (*μονή τῶν Καρεῶν*) или Карейский скит (*σκήτη τῶν Καρεῶν*), однако по устройству она не имела никакого сходства с древними палестинскими лаврами. Впервые о Карейской лавре говорится в Житии прп. Афанасия Афонского, созданном в 1-й четв. XI в. (*Noret*. 1982. P. 23), в актах — с 1036 г. (*Actes d'Iviron*. 1985. N 25). По мнению Папахрисанфу, карейские келлии стали называть «лаврой» в подражание некоторым крупным монастырям (Великой Лавре, Иверскому, Ватопеду) для повышения статуса Протата (*Papachrysanthou*. 1975. P. 120).

Постепенно в К. стали возникать келлии, принадлежавшие большим мон-рям (напр., в 1193 — Типикарница свт. Саввы Сербского). Они были устроены для членов этих обителей, прибывавших в К. на ежегодные собрания и по др. делам. Эти келлии стали прообразами конаков (представительств мон-рей).

Согласно святогорскому преданию, сторонники Лионской унии (1274) сожгли храм Протата. Прот был повешен, иноки, жившие в карейских келлиях, усечены мечом (пам. греч. 5 дек.). Вскоре после этих событий храм Протата был перестроен и ок. 1290 г. расписан.

Не позднее XIII в. храм Протата был окружен стеной с 4 башнями (сохр. одна из башен палеологовского периода, встроенная в новое здание Свящ. Кинота). Рядом с храмом существовали адм. здание, кельи, в к-рых жили служившие в этой церкви клирики, и, вероятно, трапезная. Священники храма Протата содержались афонскими мон-рями. Со 2-й пол. XIV в. упоминаются также некие «церковники» (*ἐκκλησιαστικοί*), точная функция к-рых неизвестна (по одной из версий, пономари, риз-

ничие). Храм Протата должен был иметь 12 «церковников», четверых из к-рых присылали 4 главных монастыря, а 8 остальных — все прочие монастыри (*Papachrysanthou*. 1975. P. 123).

В 1489 г. хиландарский игум. Исаия называет К. «монастырем протов» и указывает на незначительное по сравнению с др. мон-рями число насельников — 30 чел. (в Великой Лавре в это время подвизалось 300, а в Ватопеде — 330 чел. (Три древних сказания. 1882. С. 6)).

Проты избирались не только из братии крупных монастырей, но и из насельников карейских келлий и обителей: напр., Иоанн из обители



Росписи церкви келлии Успения Пресв. Богородицы (Моливоклесья). 1537–1541 гг.

Алипия (1284/85), Исаак, игум. обители Анапавса (1316–1345), Феодосий, проигум. обители Алипия (1355–1356). В XVI в. карейские келлиоты играли заметную роль в делах управления: иером. Гавриил из келлии Капрули в 1515–1538 гг. становился протом 5 раз, иером. Серафим из келлии Кофу, впервые избранный протом в 1538 г., на протяжении 59 лет занимал должности в Протате. На XVI в. приходится период расцвета К., о чем свидетельствуют сохранившиеся высококачественные росписи храмов некоторых келлий: фрески келлии Фласка ок. 1526 г. (анонимный художник, расписавший также парекклисион св. Иоанна Предтечи над нартексом Протата) и Моливоклесья 1537–1541 гг. (представитель критской школы живописи, видимо ученик Феофана Критского).

В кон. XVI в. с упразднением института Протата управление перешло к собранию игуменов 20 мон-рей,





называемому «Великая середина» (Μεγάλη Μέση), исполнительным органом к-рого были 4 эпистата (представители мон-рей). Спустя полвека должность прота была временно восстановлена, но он уже не играл прежней роли. В 1661 г. «Великая середина» из-за необходимости уплаты долгов продала мон-рям все келлии, бывшие в ведении Протата. Хиландар приобрел 24 келлии, Великая Лавра — 14, Иверский мон-рь — 9, Дионисиат — 7, Ватопед — 6, Кутлумуш — 4, мон-рь прп. Павла — 4, мон-рь прп. Григория — 4, Зограф — 3, Каракал — 3, Симонопетра — 3, Эсфигмен — 3, вмч. Пантелеимона — 3, Дохиар — 2, Филофея мон-рь — 2, Ставроники-та — 2, Пантократор — 1, Ксиропо-там — 1, Ксенофонта мон-рь — 1, Ка-стамонит — 1 келлию.

В XVII в. в К. постоянно пребывал ага с небольшим отрядом, направляе-мый бостанджибаши (начальником стражи султанского дворца) для за-щиты монахов от разбойничьих на-бегов и урегулирования отношений обремененной долгами монашеской республики с османскими чиновни-ками.

К. являлась также ремесленным и торговым центром. Уже из Типико-на имп. Константина IX Мономаха следует, что в 1045 г. в К. велась ак-тивная торговля (Actes du Prôtaton. 1975. N 8), но неясно, были ли это постоянные лавки или известный с визант. периода и действующий по наст. время еженедельный суббот-ный базар для сбыта монашеских из-делий и сельскохозяйственных про-дуктов.

О мастерских и лавках в К. доку-ментально известно только с XVII в., тогда же стали возникать магазины, принадлежавшие мирянам. Согласно Типикону К-польского патриарха Гавриила IV (1783), восстанавлива-лась должность прота, к к-рому при-соединялись 4 соуправителя — Свящ. Эпистасия (дословно — надзор или попечительство). Также было огра-ничено число мирян, имевших ма-газины в К., из-за их «неуместности и вреда, наносимого монашескому сообществу» (Meyer. 1894. S. 243–248). Однако исследователи сомне-ваются, что эти санкции были при-ведены в действие. В 1810 г. был принят новый устав (Ibid. S. 603–604): органом управления монашес-ким сообществом стал Свящ. Кинот, органом надзора — Свящ. Эпистасия, должность прота была упразднена

окончательно. 2-я пол. XIX в. стала наиболее благоприятным временем для карейского рынка, что связано с резким увеличением числа мона-шествующих (за счет рус. иноков), с приездом значительного количе-ства паломников, мирских мастеров и рабочих.

В 1891 г. Свящ. Кинот закрыл в К. все лавки мирян и келлиотов. Но не-обходимость обеспечения жизненных потребностей привела к изданию пат-риаршего сигиллия 1897 г., разре-шавшего открыть в К. 3 монастыр-ских магазина, 3 гостиницы и 46 «промышленных» мастерских, где в случае недостатка кадров могли работать и миряне. Тем не менее в 1903 г. архим. Герасим (Смирнакис) упоминал о 120 (!) торговых лавках и мастерских (Γεράσιμος (Σμυρνάκης). 1903. Σ. 702): портняжных, обувных, часовых, ювелирных, медников, сто-ляров-краснодеревщиков, кондитер-ских, мешочных, шорников и седель-щиков, оружейных, кузнечных, жес-тянщиков, скорняжных, лудильных, красильщиков — и об аптеке. В этот список не включены иконописные, граверные, фотографические и пере-pletные мастерские, к-рые, видимо, не считались промышленными. Из иконописных артелей в К. в XVIII–XIX вв. наиболее известны масте-рские Дионисия Фурноаграфиота, ра-ботавшего в 1711–1734 гг. в при-надлежащей Кутлумушу келлии св. Иоанна Предтечи, художников-кар-пенисиотов (из Карпенисиона в Эв-ритании; организована мон. Ники-фором Карпенисиотом в последние десятилетия XVIII в. в каракальской келлии Всех святых) и Макареев, или галацианов (из Галатисты, п-ов Халкидики), во главе с мон. Мака-рием в каракальской келлии Рож-дства Пресв. Богородицы. В 1-е де-сятилетие XX в. в григориатскую келлию Сретения Господня в К. из Кавсокаливийского скита перемес-тилась мастерская Иоасафеев, в др. григориатской келлии, св. Бессреб-реников, действовала мастерская Па-хомеев. Мастерские гравироваль-щиков по меди появились в К. в по-следние десятилетия XVIII в. (напр., Никифор из Аграфы, работавший с 1798 в мастерской карпенисиотов в келлии Всех святых). Первым из афонских иноков, открывшим фото-мастерскую (1871), был мон. Вениа-мин (Контракис) из каракальской келлии Рождества Пресв. Богороди-цы. Карейские часовщики славились

по всей Османской империи, первые часовые мастерские возникли в кон. XVIII в.

Согласно «Уставной хартии Св. Горы Афонской» (1924–1926), выс-шие адм. органы Св. Горы продолжа-ют располагаться в К. На Афоне су-ществует 2 администрации — граж-данская и монастырская. Территория Афона составляет особую адм. еди-ницу Греческой Республики, граж-данское управление осуществляет гу-бернатор (управляющий) Св. Горы, подчиняющийся Мин-ву иностран-ных дел Греции. В его ведении нахо-дятся полиция, отдел регистрации иностранных граждан и таможня. Своей властью губернатор приводит в исполнение решения мон-рей и Свящ. Кинота. Высший законода-тельный и судебный орган мона-стырского управления Св. Горы — Чрезвычайное двадцатичленное со-брание, состоящее из настоятелей всех 20 мон-рей, собирается в К. дважды в год: через 15 дней после Пасхи и 20 авг. Исполнительная власть принадлежит Свящ. Киноту и Свящ. Эпистасии. Свящ. Кинот, являющийся постоянным органом и состоящий из представителей (ан-типроропов) всех 20 мон-рей, заседа-ет 3 раза в неделю. Свящ. Эпистасия избирается из представителей еже-годно сменяющих друг друга 5 чет-верци, на к-рые поделены 20 мон-рей. Она следит за поддержанием чистоты в К., устанавливает цены на про-дукты, надзирает за поведением ино-ков и приезжих и принимает реше-ние об изгнании нарушителей по-рядка, при необходимости прибегая к содействию находящихся в К. гос. полицейских.

Ист.: Три древних сказания о Св. Горе Афон-ской и краткое описание Св. Горы, составлен-ное в первое посещение оной Василием Бар-ским (1725–1726 г.). М., 1882; Григорович-Бар-ский В. Г. Второе посещение Св. Афонской Горы. СПб., 1887. С. 170–176; Meyer Ph. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-klöster. Lpz., 1894; Помяловский И. В. Житие прп. Афанасия Афонского. СПб., 1895; Си-ницына Н. В. Послание Максима Грека Ва-силию III об устройстве афонских мон-рей (1518–1519 гг.) // ВВ. 1965. Т. 26. С. 110–136; Actes de Lavra. Pt. 1: Des origines à 1204 / Ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papa-chryssanthou. P., 1970. (ArAth; 5); Actes du Prôtaton / Éd. D. Papachryssanthou. P., 1975. (ArAth; 7); Noret J. Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae. Turnhout, 1982; Actes d'Iviron. Vol. 1: Des origines au milieu du XI<sup>e</sup> siècle / Par J. Lefort, H. Métrévéli et al. (ArAth; 14).

Лит.: Порфирий (Успенский), еп. История Афона. К., 1877. Ч. 3/1. С. 300; Γεράσιμος (Σμυρνάκης), αρχιμ. Τὸ Ἄγιον Ὄρος. Ἀθήναι,







1903. Καρυές, 1988<sup>2</sup>; *Svoronos N.* Chronologie de Lavra des origines a 1204 // *Actes de Lavra.* 1970. Pt. 1. P. 13–55; *Papachryssanthou D.* Le monachisme athonite: Ses origines, son organisation // *Actes du Protaton.* 1975. P. 111–129; *T[albot] A.-M.* Karyes // *ODB.* 1991. Vol. 2. Col. 1108; *Χρυσχοϊδης Κ.* Πρωτάτο: Κέντρο του Αθωνικού μοναχισμού // *Μανουήλ Πανσέληνος:* εκ του Ιερού Ναού του Πρωτάτου. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 67–70 (англ. пер.: *Chrysochoidis K.* The Protaton: The Centre of Athonite Monasticism // *Manuel Panselinos from the Holy Church of the Protaton.* Thessal., 2003. P. 65–68); *Mossay J.* Karyes // *DHGE.* 2003. T. 28. Col. 1013–1015.

**Ф. М. Панфилов**

**Храм Протата** был возведен между 964 и 969 гг. прп. Афанасием Афонским на средства стратига Льва, брата имп. Никифора II Фоки, и сохранился до наст. времени, хотя и претерпел ряд существенных перестроек. Для этого храма характерно уникальное соединение черт крестово-купольного храма и базилики. Предложенное П. Милонасом объяснение этого феномена как результата перестройки из более ранней 3-нефной базилики (*Mylonas.* 1979; *Он же.* 1995) в наст. время опровергнуто в ходе натурных исследований (*Φουντάς.* 1999; *Αμλόνης.* 2003).

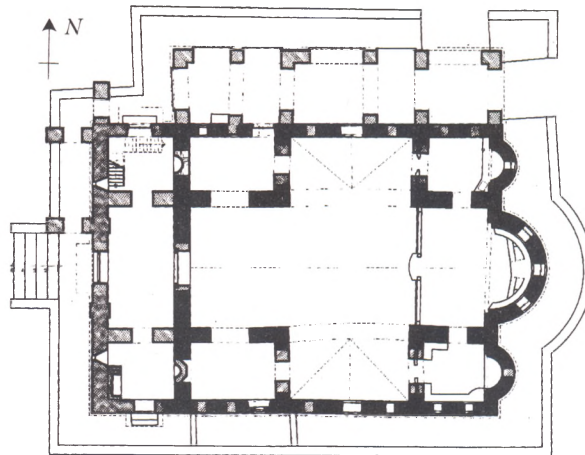
Предполагают, что храм Протата упоминается в Житии прп. Петра Афонского, написанном афонским мон. Николаем. В нем говорится о перенесении мощей этого святого «в притвор всечестного храма Всецелой Богородицы, где обычно совершаются ежегодные собрания» (Житие преподобного и богоносного отца нашего Петра Афонского // *Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Слово на Житие прп. Петра Афонского. Св. Гора Афон, 2007. С. 170). Папахрисанфу датирует это Житие 980 г., А. Ю. Виноградов предлагает более широкую датировку — в пределах X в. (*Виноградов А. Ю.* Источники, используемые свт. Григорием Паламой // Там же. С. 136–137).

Основное пространство храма (19×16,5 м) — крестовообразное, с 4 угловыми компартиментами (открывались арками во все рукава креста), отделенными Г-образными в плане опорами, к-рым первоначально соответствовали пристенные пилястры. Вост. рукав подкупольного креста и вост. боковые компартименты снабжены неглубокими полуциркульными апсидами. С запада к храму примыкал нартекс (глубина 4,5 м) во всю ширину основного объема. Т. о., план постройки представляет вариант крестово-купольного храма со столбами и с неск. изолированными



**Храм Протата**  
в честь Успения Пресв. Богородицы.  
Между 964 и 969 гг., XIII в., XVI в.

угловыми компартиментами, что находит параллели в таких памятниках, как ц. Пресв. Богородицы в Скрипу в Беотии (873/4), ц. Епископи в Эвритании (кон. VIII — нач. IX в.), к-польская церковь, известная ныне под названием Атик-Мустафа-пашаджами (IX в.?). При этом в храме отсутствовал купол: здание было за-



**План храма Протата**

вершено как компактная базилика с трансептом, равным по высоте своду главного нефа (о реконструкциях см.: *Φουντάς.* 1999; *Αμλόνης.* 2003) или доходящим до основания его свода (по реконструкции А. Ю. Казаряна). При этом положение трансепта на середине центрального нефа и характерная группировка оконных и дверных проемов на фасадах оставляли впечатление центрического здания с недостроенным или утраченным куполом.

Сложный архитектурный замысел Протата контрастирует с упрощенностью исполнения. Храм имеет ясный, лаконичный и даже неск. суровый облик. Архитектура собора и его конструктивные особенности основаны на местных греч. и балканских традициях. Массивность конструк-

ций, грубоватость кладки с большой долей камня типичны для построек X в. Полуциркульные апсиды и простота деталей также характерны для Балкан, в то время как расположение окон на продольных фасадах в 2 ряда и их концентрация на торцах рукавов просторанственного креста отражают столичную традицию. По разработке стен, свободных и пристенных опор храм Протата выглядит провинциальнее кафоликона Великой Лавры (963, реконструкция 1002), возведенного тем же прп. Афанасием Афонским, но в то же время его декор трактован сложнее по сравнению с др. совр. греч. постройками, в к-рых пилоны прямоугольны, а стены лишены пилястр.

Наиболее существенная перестройка была проведена в кон. XIII в. (после 1282). Судя по всему, уже тогда выявились серьезные проблемы с фундаментом здания, поставленного на глинистые грунты, и ради прочности архитектура храма была упрощена. Были ликвидированы повышенные рукава трансепта, и боковые части храма были перекрыты продолжением кровли центрального

нефа; в связи с ликвидацией клеристория и трансепта освещение храма ухудшилось (*Αμλόνης.* 2003. Σ. 74). Были повышены главная апсида и апсида диаконника. Внут-

ри были уменьшены арки, ведущие из трансепта в боковые компартименты. После перестройки храм ок. 1290 г. был расписан.

В 1508 г. на средства молдав. господара Богдана III Слепого нартекс был надстроен галереей с пареклисионом св. Иоанна Предтечи. Для соединения галереи с храмом в зап. стене последнего были сделаны арки, что привело к утрате находившихся там росписей Панселина. Фрески апсиды погибли, видимо, в результате протечек («Платитера» в конхе и «Благовещение» над ней выполнены в XVII в.).

В 1534 г. прот. Серафим пристроил с сев. стороны 2-этажную галерею, открытую в нижнем ярусе и закрытую в верхнем. Тогда же была сооружена колокольня (отремонтирована







в 1761). Внутри церкви воздвигли поддерживающие стены, замуровали окна сев. стены, но при этом растесали неск. новых окон и дверей. По-видимому, именно в это время черепичное покрытие кровли было заменено шиферным. Новый деревянный иконостас установили перед древней мраморной алтарной преградой.

В 1801–1802 гг. была сооружена новая кровля, и при этом был сделан невысокий ярус клеристория, что существенно улучшило освещение. В 1890 г. пол покрыли новыми мраморными плитами. В нач. XX в. стены были оштукатурены. В 1925 г. синтрон облицовали новым мраморным покрытием и установили епископский трон. На синтрон помещена икона Божией Матери «Достойно есть». В алтаре также находится чудотворная икона Христа Антифонита, от которой был голос иерею, чтобы он не медлил при совершении литургии ради престарелого монаха, к-рый желал причаститься, но от строгого поста сильно ослабел.

Реставрация храма Протата была осуществлена в 1935–1937 и 1954–1956 гг. под рук. А. Орландоса и Е. Стикаса. Были снесены все окружающие храм здания и 2-этажная северная галерея. Вместо последней был построен открытый портик, включивший контрфорсы, которыми также была снабжена западная стена здания. Дополнительные опорные стены были сооружены в нартексе. Арочные проемы в интерьере были вновь расширены. Был возведен новый высокий кле-



ристорий, новая кровля выполнена из армированного бетона и покрыта черепицей. Был убран деревянный иконостас, скрывавший мраморную преграду X в.

В 1993 г. Министерство культуры Греции учредило Комиссию по храму Протата, к-рая продолжила работу одноименной комиссии КеДАК (Κέντρον Διαφύλαξης Ἀγιορείτικης Κληρονομιάς — Центр сохранения святогорского наследия). Была составлена программа реставрации здания и фресок.

В ходе реставрации, начатой в 2003 г., были расчищены сохранившиеся участки росписи XIII в. и во мн. местах обнажена кладка, по которой стало возможно определение изначального замысла и характера перестроек. На время замены крыши над зданием была установлена металлическая конструкция, снятая в 2010 г.

Лит.: *Mylonas P. M.* Les étapes successives de construction du Protaton au Mont Athos // *Sah. Arch.* 1979. T. 28. P. 143–160; он же (*Μυλωνας Π. Μ.*). Заметки об архитектуре Афона // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.: Балканы. Русь]. С. 7–22; *Φουντάς Π. Γ.* Η τοπολογία της πρώτης φάσης του Προτάτου // Πέμπτο συμπόσιο βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 1985. Σ. 98; *idem.* Προτάτο του Αγ. Αθανασίου: τα επί μέρους άγνωστα στοιχεία της διάφθοσης των πλευρικών όψεων: Τεκμηρίωση // Δέκατο ένατο συμπόσιο βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 1999. Σ. 111–112; *Αμπόνης Δ.* Στοιχεία οικοδομικής ιστορίας του Ιερού Ναού του Προτάτου // *Μανουήλ Πανσέληνος: εκ του Ιερού Ναού του Προτάτου.* Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 71–80 (англ. пер.: *Ampronis D. G.* Construction History of the Holy Church of the Protaton // *Manuel Panselinos from the Holy Church of the Protaton.* Thessal., 2003. P. 71–80).

**А. Ю. Казарян, Л. К. Масиель Санчес**  
**Фрески храма Протата. Датировка и проблемы атрибуции.** Устная традиция, закрепленная в XVIII в. письменными свидетельствами, связывает создание фресок храма Протата с именем *Мануила Панселина*.

В первый раз Панселин упоминается в соч. «Объяснение настенной живописи» (*Ερμηνεία της ζωγραφικής του τοίχου*, нач. XVII в.) и в Ерминии

#### Интерьер храма Протата

иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), но без указания его как автора фресок Протата. Впервые в этом качестве Панселин был назван В. Г. Григоровичем-Барским (1744) и худож. Х. Жефаровичем († 1753). Из-за отсутствия сведений о времени жизни Панселина исследователи XIX — нач. XX в. предла-



Крещение Господне.  
Роспись храма Протата. Ок. 1290 г.

гали датировки фресок храма Протата в пределах XI–XVI вв. В 1917 г. Г. Сотирiu указал на сходство этих фресок с росписями парекклизииона прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике, которые были созданы в 1302/03 г., и отнес их к нач. XIV в. С этой датировкой согласились Г. Милле (*Millet.* 1927) и А. Ксингопулос (*Xyngopoulos.* 1955; *Ξυγγόπουλος.* 1956). Ряд серб. исследователей и Х. Халленслебен высказали мнение, что фрески храма Протата принадлежат *Михаилу Астрани* и *Евтихию (Радојичић.* 1955. С. 19–24; *Hallen-sleben.* 1963. S. 148–152; *Μιλΰκoβιχ-Πενεκ.* 1967. С. 203–212 и др.). В наст. время эта гипотеза считается устаревшей, хотя и поддерживается отдельными искусствоведами (*Μαρκoβιχ.* 2004. С. 111–112). М. Сотирiu и Д. Мурики отметили, что выполненные мастерами Михаилом и Евтихием фрески церквей Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (1294–1295) и вмч. Георгия Победоносца в Старо-Нагоричино (1317–1318) отличаются от росписи храма Протата массивностью, тяжеловесностью фигур, дробными моделировками письма и ярким колоритом с резким контрастом цветовых поверхностей, в результате чего образы приобретают резкость, иногда даже грубоватость, а их напряженная экспрессия лишена красоты и духовности, к-рые характерны для ликов на фресках храма Протата (*Σωτηριoυ.* 1969. Σ. 10–20; *Mouriki.* 1978. P. 58, 64–65, 80–81; о сравнении стилей этих мастеров см. также: *Λαζαρεβ.*







1986. С. 174; *Джурич*. 2000. С. 57–58). Возможно, сходство ряда композиций храма Протата и церквей, расписанных Михаилом и Евтихием, объясняется использованием общих иконописных образцов (*Василакерис*. 2001. С. 22–23).

М. Сотириу, сравнив по стилю росписи храма Протата в К. и ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде, подчеркнула качественное превосходство первых и предложила датировать их ок. 1290 г. (*Σωτηρίου*. 1969. С. 19–20). Эта т. зр. возобладала среди искусствоведов-византистов. По мнению М. Хадзидакиса, росписи храма Протата послужили образцом для фресок Перивлепты (*Χατζηδάκης*. 1997. С. 23), с чем согласился Е. Цигаридас (*Τσιγαρίδας*. 2008. С. 49). Некоторые исследователи отдают предпочтение приблизительной датировке — ок. 1300 г. (*Djurić*. 1995. С. 70; *Vocotopoulos P. L.* Le peinture byzantine au Mont-Athos // Mount Athos and the European Community. Thessal., 1993. P. 135–136), которая основана на предполагаемой хронологической близости к выполненным тем же художником росписям 1302/03 г. парекклисиона прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия Солунского. Д. Е. Каломиракис связывает создание фресок храма Протата с деятельностью свт. *Афанасия I*, патриарха К-польского (1289–1293, 1303–1309), бывшего прежде афонским монахом, и имп. *Андроника II Палеолога* (1282–1328), портретные черты которого он усматривает в изображении равноап. *Константина I Великого* на внутренней стороне арки, ведущей в сев.-зап. угловой компартимент (*Καλομοιράκης*. 1991. С. 215, 217; *Idem*. 2011. С. 135). Он считает, что Андроник был уподоблен Константину Великому как защитник веры, а иконографическая программа росписей демонстрирует приверженность Православию императора, который восстановил мир в Церкви после нестроений, вызванных униат. политикой *Михаила VIII Палеолога*. С этим выводом согласился А. Василакерис, который отметил молодой возраст изображенного императора, на основании чего предложил еще более раннюю дату росписей — 1282 г. (восшествие Андроника II на престол, см.: *Vasilakeris*. 2006. P. 307).

Масштабность фрескового ансамбля храма Протата вызывала сомнения в том, что все изображения могли быть выполнены одним Пансели-

ном без участия др. мастеров (*Λαζαρεв*. 1986. С. 258). Цигаридас отмечает стилистическое единство росписей, но при этом указывает на разнообразие художественных приемов, и считает, что Панселин возглавлял артель (*Τσιγαρίδας*. 2008. С. 48). Б. Тодич выделяет 3 художников, работавших в Протате (*Todić*. 1987. P. 25–29), а Василакерис — 4 основных. По мнению Тодича, 1-й мастер работал



*Христос и самарянка.*  
Роспись храма Протата.  
Ок. 1290 г.

в манере, наиболее близкой художникам, расписывавшим ц. Пресв. Богородицы Перивлепты. Им создана большая часть образов отшельников и праотцев. Чтобы достигнуть впечатления убедительной пластичности, он использовал для моделировки резкий темно-зеленый цвет, дополняя его штриховкой. Второй художник избегал излишних линий в моделировке личного, создавая ровные светотеневые переходы (напр., лики вмч. Димитрия Солунского, а также в композициях «Христос и самарянка», частично в «Успении Пресв. Богородицы»). Третьему, самому одаренному живописцу, к-рый следовал лучшим образцам XIII в., Тодич приписывает фигуры св. воинов, тронные образы Иисуса Христа и Богоматери с Младенцем на предалтарных столбах, святителей в алтаре, композиции «Тайная вечеря», «Христос перед Пилатом» и «Введение во храм Пресв. Богородицы». Этот мастер предпочитает теплые цвета и при моделировке пользуется зеленым санкирем лишь для того, чтобы слегка подчеркивать контуры (*Ibid.* P. 24). По мнению Василакериса, 1-й, наиболее талантливый художник выполнил тронные изображения Христа Пантократора и Богоматери с Младенцем (на предалтарных столбах), арх. Михаила (на зап. стене) и св.

воинов-мучеников. Ему присуще особое умение в передаче трехмерности и изображении выразительного взгляда. Второму мастеру принадлежат фигуры святителей на сев. стороне юж. алтарного столба и композиция «Умовение ног». Он идеализирует образы и использует теплые розоватые тона в личном письме. Третьему художнику приписываются фигуры иерархов в диаконнике и сцена «Исцеление сухоного»; при моделировке ликов он отдает предпочтение контрастам света и тени и созданию строгих образов. Четвертому

мастеру Василакерис атрибутировал образы святых (напр., прп. Нила), у которых лики смоделированы сочетанием мазков теплых и холодных

оттенков, а линейная разделка напоминает «борозды»-морщины (*Василакерис*. 2000. С. 196–197).

**Иконографическая программа.** Сохранились 40 композиций, относящихся к 4 тематическим циклам (дванадцатых праздников, Страстному, Цветной Триоди, Богородичному), и 288 отдельных фигур. Росписи утрачены в верхней зоне стен, а также на фронтонах нефа и трансепта. Большинство фресок, несмотря на влажность, сохранилось в удовлетворительном состоянии. Они были отреставрированы в 1953–1956 гг. под рук. Ф. Захариу. В посл. было установлено, что под слоем фресок палеологовского времени сохранились фрагменты росписи средне-визант. периода (*Τσιγαρίδας*. 2008. С. 20). В 2001–2008 гг. были проведены картография и точное копирование всех фресок для фиксации их состояния.

Росписи нефа расположены в 5 регистров разной высоты (верхний — 1,66 м, 2-й и 3-й регистры — 1,91 и 1,93 м, 4-й регистр — 2,4 м, в нем представлены фигуры святых). В трансепте, внешние стены которого ниже, фрески размещены в 3 регистра, а в угловых компартаментах — в 4 регистра на внутренних стенах и в 3 — на внешних.

Композиции в апсиде — «Приращение апостолов» и «Платитера» —







были повреждены в результате протечек (новое изображение «Платитеры» в конхе было выполнено в кон. XVII в.). Фигуры иерархов в композиции «Служба св. отцов» не подписаны. На внутренних сторонах арок между алтарем, диаконником и жертвенником изображены 4 диакона (сщмч. Лаврентий, сщмч. Евпл, прп. Роман Сладкопевец, первомч. Стефан). На вост. стороне предалтарных столбов в обрамлении арок из стука помещены поклонные образы Христа Вседержителя и Богородицы с Младенцем, к-рые сидят на тронах, над ними — погрудные изображения апостолов Петра и Павла.

Сцены двенадцатых праздников размещены во 2-м сверху регистре на юж., зап. и сев. стенах центрального нефа (утрачены «Благовещение», «Воскрешение прав. Лазаря» и «Вход Господень в Иерусалим», располагавшиеся на вост. и зап. стенах), а сцены Страстного цикла — в 1-й (верхней) зоне рукавов трансепта и на сев. и юж. стенах алтаря. Сцены цикла Цветной Триоды, иллюстрирующие евангельские чтения от Пасхи до Пятидесятницы, сосредоточены в 3 компартаментах: в юго-восточном — «Жены-мироносицы и Христос» (3-я Неделя по Пасхе), в юго-западном — «Христос учит иудеев» (понедельник Светлой седмицы), «Изгнание торгующих из храма» (пятница Светлой седмицы), «Исцеление расслабленного» (4-я Неделя по Пасхе), «Исцеление слепого» (6-я Неделя по Пасхе), «Христос и самарянка» (5-я Неделя по Пасхе), в сев.-западном — «12-летний Христос учит в Иерусалимском храме» (Преполование Пятидесятницы). Цикл Цветной Триоды, по замечанию Цигаридаса, стал широко распространенным в палеологовский период (Ibid. С. 24). Этот цикл продолжается в алтарной части: на северной стене алтаря изображено «Уверение ап. Фомы» (2-я Неделя по Пасхе), в конхах жертвенника и диаконника — Христос «в ином образе» (при явлении апостолам Луке и Клеопе по дороге в Эммаус) и «Трапеза в Эммаусе» (вторник Светлой седмицы).

Хотя храм Протата в К. посвящен Пресв. Богородице, Богородичный цикл состоит только из 4 композиций (тогда как в др. фресковых ансамблях той эпохи их значительно больше: 10 — в кафоликоне монастыря Хиландар, 11 — в ц. вмч. Георгия



*Христос Пантократор на престоле.  
Роспись храма Протата. Ок. 1290 г.*

Победоносца в Старо-Нагоричино, 12 — в ц. Пресв. Богородицы Перивлелпты в Охриде, по 15 — в мон-ре Хора в К-поле и в ц. св. Апостолов в Фессалонике (Ibid. С. 27)). «Благовещение» (сохр. роспись 1686 г.) расположено на вост. стене сев. трансепта; «Успение Пресв. Богородицы» (строго говоря, относящееся к числу двенадцатых праздников) — в 3-м регистре сверху на зап. стене во всю ее ширину; «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы» изображены напротив друг друга в юж. рукаве трансепта под сценами Страстного цикла. «Успение Пресв. Богородицы» — самая большая по размеру и числу персонажей композиция в храме Протата. На сев. и юж. стенах к ней



*Введение во храм  
Пресв. Богородицы.  
Роспись храма Протата.  
Ок. 1290 г.*

примыкают фигуры преподобных Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского — гимнографов, к-рым принадлежат главные песнопения этого праздника. Отличия от большинст-

ва композиций этого извода XIII–XIV вв. в том, что ложе Богородицы обращено головой вправо, а не влево; апостолы и святители изображены справа, а ангелы и группа жителей, мужей и жен, — слева. Последняя композиционная особенность встречается в росписях парекклисиона прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике и ц. праведных Иоакима и Анны в мон-ре Студеница (1314). Над зап. входом под сценой «Успение Пресв. Богородицы» помещена композиция «Спас Недреманное Око». Композиция «Введение во храм Пресв. Богородицы» многофигурная и включает неск. эпизодов: Богородица уходит от праведных Иоакима и Анны, иерусалимские девы подводят Ее к прав. Захарии, рядом в Святой святых показан ангел, к-рый приносит пищу Богородице. Тематически к Богородичному циклу примыкают прообразовательные сюжеты «Лестница Иакова», «Скиния Завета» и «Видение прор. Моисею Неопалимой Купины», к-рые впервые в визант. искусстве расположены не в нартексе или юж. помещениях храма, а в алтаре — виме и жертвеннике (Луковникова Е. А. Циклы ветхозаветных прообразов Богородицы в визант. монументальной живописи XIII–XIV вв. // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 38); рядом с ними изображен прп. Андрей Критский, в песнопениях которого встречаются эти символические образы. Интересны и др. композиции, прообразующие Воскрешение, напр. «Вавилонские отроки в печи огненной» на зап. стене сев.-зап. компартамента.

В верхней зоне сев. и юж. стен нефа расположены фигуры праотцев — от Адама до прав. Иосифа Обручника («Генеалогия»), на внутрен-

них сторонах 2 арок — фигуры пророков и праведных. В 3-м сверху регистре на 4 столбах центрального нефа изображены евангелисты, во 2-м на юж. и сев. стенах трансепта — апостолы Андрей, Иаков, Фома и Филипп, Симон, Варфоломей, а в нижнем регистре централь-







ного нефа и компартиментов — святители, преподобные, св. воины, целители и многочисленные мученики. Особенностью росписи является также соединение царственности и святости: святые представлены как насельники Царства Небесного — драгоценные стеммы-венцы у воинов великомучеников Георгия и Димитрия, богатейшее узорочье и подвешенные крупные жемчужины на одеждах, кодексы в золотых окладах с камнями и жемчугом на руках у святителей, золотая утварь в композиции «Успение Пресв. Богородицы» (светильники, кадило, курильница у ложа Богоматери, кацея в руках архангела); образы ветхозаветных царей в расшитых нарядах, с коронами и венцами, как, напр., пророк Моисей в одеждах первосвященника с венцом поверх головного покрывала на зап. своде арки. Можно отметить у авторов программы стремление изображать вместе святых, объединенных одним чином святости: напр., на юж. стене юго-зап. компартимента рядом стоят целители-бессребреники мч. Косма, вмч. Пантелеимон и мч. Дамиан. Как и в др. монументальных ансамблях той эпохи, в росписи присутствуют образы местных святых: из числа афонских подвижников — преподобные Афанасий Афонский, Павел Ксиропотамский, Петр Афонский, из святых, особо чтимых в Фессалонике, — вмч. Димитрий Солунский, мученики Нестор и Лупп, свт. Павел исповедник, прп. Григорий Декаполит, прп. Давид Солунский и мч. Александр Пиднский.

**Стиль.** Росписи храма Протата исследователи издавна относят к числу лучших образцов палеологовской живописи, отражающих переход от классического стиля XIII в. к новым поискам зрелого XIV в. По наблюдению Цигаридаса, «главные характерные черты живописи Панселина — монументальность соразмерных и сбалансированных композиций, повествовательный характер сцен, взаимосвязанность поз и движений, выразительность пластической моделировки телесной формы, заметной даже в женских фигурах, портретный реализм некоторых образов, адаптация моделей античного искусства, большое значение, придаваемое архитектурному фону, драматический элемент и идеализированный реализм, приспособленные к выражению глубокой духовности»



Преображение Господне.  
Роспись храма Протата. Ок. 1290 г.

(*Τσιγαρίδης*, 2008, Σ. 37). Неординарность, продуманность внутренних композиционных связей проявляются в различных деталях, напр., в композиции «Успение Пресв. Богородицы», занявшей всю ширину зап. стены, прямое участие Небесных Сил показано не только через присутствие ангелов, но и через их общение с пришедшими людьми. Появляется много бытовых предметов или деталей, усиливающих повествовательность, как, напр., письменные принадлежности, разложенные на столе ап. Матфея, в то время как он ножом обрезает страницы зажатого в тиски кодекса; висящие подошвы



Сретение Господне.  
Роспись храма Протата.  
Ок. 1290 г.

сандалий на ногах апостолов Марка и Луки, увлеченно пишущих или поправляющих написанный текст. В моделировке ликов гармония между зеленоватыми тенями и теплой розоватой охрой и отсутствие резкого светотеневого контраста придают образам спокойствие и созерцательность. Использование контрапоста создает впечатление движения, расположения в пространстве фигур наподобие античных статуй

(напр., бессребреники Косма и Дамиан, праотцы, вмч. Димитрий Солунский). Головы некоторых святых (вмч. Феодора Тирона, праотцев, праведников в композиции «Схождение во ад») окружены своеобразной тенью-контуром, усиливающей впечатление трехмерности, что является особенностью росписей храма Протата (*Ibid.* Σ. 39). Той же цели служит живопись драпировок, подчеркивающая объем благодаря использованию 2, 3 и более оттенков одного цвета. Постепенная их смена и проработка фактуры четкими линиями передают не только складки одежды, но и пластику тела, скрытого тканью, иногда буквально, напр. задрапированная рука мч. Геласия, к-рой он придерживает край одежды. Градация цветовых оттенков и выделение светом выступающих поверхностей придают одежде жесткость и металлический отблеск, к-рые подчеркивают эффект рельефности, напр. у фигур ап. Иоанна Богослова или прав. Симеона Богоприимца в композиции «Сретение». Мягкость и гибкость движений и жестов отличают фрески храма Протата от достаточно статичных и массивных композиций ц. Перивлепты (*Ibid.* Σ. 41). Наряду с нарочито выразительными ликами старцев —

пророков, праотцев, апостолов — соразмерными и умиротворяющими показаны детские и юношеские лики, напр. Христа Еммануила, сидящего на

коленях Богоматери (сев. предалтарный столб), вавилонских отроков Азании, Азарии и Мисаила, юных воинов-мучеников. Мастер стремился передать пластичность лика.

Светлыми штрихами, положенными поверх вохрения, подчеркиваются выпуклость лба, округлость щек, рельеф небольшого носа и подбородка. Выписывая опущенные уголки губ и глубокие тени вокруг глаз у Богомладенца, мастер передает трагическое знание о грядущей Жертве (о стиле и смысле иконом содержания иконографии см.: *Teteriatniko*, 1999). В отличие от яркой, насыщенной колористической палитры







мастеров Михаила и Евтихия Панселин использовал в драпировках разбеленные оттенки — голубой, серебристо-серый, сиреневый, зеленоватый, розовый холодного тона и терракотовый (напр., хитон ап. Фомы), бежевый, фисташковый, изысканные сочетания холодных серовато-жемчужных цветов с розовым и багряным (одежды свт. Потация и мч. Геласия), и со светло-лиловым (хитон мч. Ореста).

**Росписи поствизантийского периода.** Из настенной надписи 1511/12 г. известно, что нартекс был обновлен и украшен фресками, от которых сохранилось только изображение «Успения Пресв. Богородицы» в люнете над входом в зап. нартекс. Фрески парекклисиона св. Иоанна Предтечи над зап. нартексом, выполненные в 1525/26 г., при протее Гаврииле, расположены в 2 зоны на вост. и юж. стенах алтаря. Особенностью иконографической программы парекклисиона св. Иоанна Предтечи является изображение в апсиде особо почитаемых в Охриде святых: свт. Константина Кавасилы, сщмч. Еразма, равноап. Климента Охридского, свт. Феофилакта Болгарского. Возможно, выбор этих святых связан с тем, что прот Гавриил был славянином. Как установил Г. Суботич, те же мастера выполнили фрески и иконостас церкви келлии вмч. Георгия Плакари и иконостас ц. Рождества Пресв. Богородицы келлии Фласка. Эти произведения он приписал одной из южнослав. артелей, вероятно, связанных с Кратово или с Охридом. В 1534 г. был расписан сев. нартекс (фрески которого обновлялись в сер. XIX в.). В XVII в. были поновлены фрески в конхе апсиды центрального храма, в 1686 г. над входом в жертвенник были добавлены сцена «Благовещение» и Нерукотворный образ Спасителя. Мастер иером. Дионисий Фурноаграфиот расписал свою келлию (1711), взяв за образец стиль и иконографию фресок храма Протата: к живописи Панселина восходят изображения Христа Пантократора и «Спаса Недреманное Око» (*Βασιλάκη*, 1999. С. 48–49. Ек. 5, 7; *Βαφειάδης*, 2004. Ек. 7).

Лит.: *Георгиевский В. Т.* Фрески Панселина в Протате на Афоне: Альбом. СПб., [1914]; *Millet G.* Monument de l'Athos. P., 1927. Т. 1. Pl. 5–56; *Радочий С.* Мастери старог српског сликарства. Београд, 1955. С. 19–24; *Хунгопулос А.* Thessalonique et la peinture macédonienne. Athènes, 1955. P. 29–33; *idem* (*Ξυγγό-*

*πολος* А.). *Μανουήλ Πανσέληνος*. Αθήνα, 1956; *Hallensleben H.* Die Malerschule des Königs Milutin. Giessen, 1963. S. 148–152; *Μυλκοβίη-Πενек Π.* Дело на зографите Михаило и Еутихиј. Скопје, 1967. С. 203–212; *Σαπριού Μ.* Η Μακεδονική σχολή και η λεγόμενη σχολή Μιλούτιν // ΔΧΑΕ. 1969. Т. 5. Σ. 1–30; *Mouriki D.* Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece at the Beginning of the 14th Cent. // Византијска уметност почетком XIV в. Београд, 1978. С. 55–83; *Лазарева В. Н.* История визант. живописи. М., 1986; *Todić B.* Prôtaton et la peinture serbe des premières décennies du XIV siècle // L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV<sup>e</sup> siècle: Recueil de rapports du IV<sup>e</sup> Colloque Serbo-Grec. Belgrade, 1987. P. 21–31; *Djuric V. J.* Les conceptions hagiologiques dans la peinture de Prôtaton // Хиландарски зб. Београд, 1991. Књ. 8. С. 37–89; *idem.* Les étapes stylistiques de la peinture byzantine vers 1300: Constantinople, Thessalonique, Serbie // Βυζαντινή Μακεδονία, 324–1430 μ. Χ.: Διεθνές Συμπόσιο. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 67–86; *Καλομουράκης Δ.* Ερμηνευτικές παρατηρήσεις στο εικονογραφικό πρόγραμμα του Протάτου // ΔΧΑΕ. 1991. Т. 15. Σ. 197–220; *idem.* Οικουμενικός Πατριάρχης Αθανάσιος και η ιστόρηση του Протάτου: Παλαιολόγειος αναγέννηση ή ανακαίνιση; // Χριστιανική Θεσσαλονίκη: ΑΘ–Μ' Δημήτρια: Πρακτικά ΙΗ–ΙΘ' Διεθνούς Επιστημονικού Συμποσίου. Θεσσαλονίκη, 2011. Σ. 125–171; *Χατζηδάκης Μ.* Βυζαντινή τέχνη στο Άγιον Όρος // Θρησκεία του Άγιου Όρους. Θεσσαλονίκη, 1997<sup>2</sup>. Σ. 21–28; *Βασιλάκη Μ.* Υπήρξε Μανουήλ Πανσέληνος; // Ο Μανουήλ Πανσέληνος και η εποχή του. Αθήνα, 1999. Σ. 39–51. (То Вуζάντιо σήμερα; 3); *Teteriatnikov N.* New Artistic and Spiritual Trends in the Proskynitaria Fresco Icons of Manuelos Panselinos, the Protaton // Ibid. Σ. 101–125; *Βασιλάκης Α.* Οι ζωγράφοι του Протάτου: Διάκριση των καλλιτεχνών που εργάστηκαν στις Παλαιολόγειες τοιχογραφίες του ναού // Β' Συνάντηση βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου. Αθήνα, 2000. Σ. 196–197; *idem.* Χρήση σχεδιαστικών υποδείγματων από το συνεργείο του Протάτου // 21 Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 2001. Σ. 22–23; *idem* (*Vasilakaris A.*). The Protaton Frescoes: A Display of the New Emperor's Orthodoxy? // Proc. of the 21<sup>st</sup> Intern. Congress of Byzantine Studies. L., 2006. Vol. 3. P. 307; *idem.* Les fresques du Prôtaton au Mont Athos: Analyse du processus créateur dans un atelier de peintres byzantins du XIII<sup>e</sup> siècle. Thessal. (in print); *Джурич В.* Визант. фрески. М., 2000<sup>2</sup>; *Subotić G.* Η καλλιτεχνική ζωή στο Άγιον Όρος πριν την εμφάνιση του Θεοφάνη του Κρητός // Ζητήματα μεταβυζαντινής ζωγραφικής: Στη μνήμη του Μ. Χατζηδάκη. Αθήνα, 2002. Σ. 61–89; *Μαρκουβίη Μ.* Уметничка делатност Михаила и Евтихија: Садашња знања, спорна питања и правци будућих истраживања // 36. Народног Музеја: Историја уметности. Београд, 2004. Т. 17. Св. 2. С. 95–117; *Βαφειάδης Κ.* Τοιχογραφίες στις Καρυές του Αγίου Όρους από το 15ο έως τις αρχές του 19ο αι. // ΔΧΑΕ. 2004. Т. 25. Σ. 37–56; *Ταβλάκης Ι. Ε.* Ιερός Ναός Протάτου 2007–2008: Παθολογία των τοιχογραφιών. Πολύγυρο, 2008. Т. 1; *Τσιγαρίδας Ε.* Μανουήλ Πανσέληνος ο κορυφαίος ζωγράφος της εποχής Παλαιολόγων // Μανουήλ Πανσέληνος: εκ του Ιερού Ναού του Протάτου. Θεσσαλονίκη, 2008<sup>2</sup>. Σ. 17–63 (англ. пер.: *Tsigaridas E.* Manuel Panselinos the Finest Painter of the Palaiologan Era // Manuel Panselinos from the Holy Church of the Protaton. Thessal., 2003. P. 23–63).

О. В. Лосева, М. А. Маханько

**Здание Священного Кинота** и прилегающие к храму Протата строения были снесены в 1935–1937 гг. Новое здание Свящ. Кинота к северу от храма Протата возведено в кон. 30-х гг.



Здание Свящ. Кинота.  
30-е гг. XX в.

XX в. На 2-м этаже в зале заседаний находится деревянный иконостас из храма Протата. В здание встроена возведенная в визант. период башня Протата высотой 17 м. Она типологически сходна с башней мон-ря Каракал. После нападения в 1694 г. на К. разбойников под предводительством Дзепелиса (или Дзелеписа), когда была сожжена резиденция тур. наместника Хасан-аги, находившаяся в конаке Ватопеда, священники решили отремонтировать башню и перенести туда резиденцию аги. Повторно башня была отреставрирована после пожара 1884 г. в 90-х гг. XIX в. В настоящее время в ней размещены б-ка и музей-ризница Протата, где хранятся иконы, церковная утварь, грамоты визант. императоров и других правителей. Потолок ризницы расписан мон. Лукой Ксенофонтином (2000). На фресках запечатлена история Св. Горы с IX в. до освобождения от тур. владычества (1912).

К востоку от храма Протата расположена ц. свт. Николая Чудотворца, с южной и восточной стороны которой находится кладбище. Существующее здание церкви построено в 1882 г. и недавно отремонтировано. Предшествующая постройка была расписана в 1787 г. мон. Макарием из Галатисты, основателем артели художников Макареев. Здание, где размещалась Афониада после своего возобновления в 1842 г., сейчас используется как архондарик Свящ. Кинота. Резиденция губернатора Св. Горы находится на 2-м этаже конака мон-ря Симонопетра (келлия Всех святых).







**Библиотека.** В ее фонде хранятся 147 греч. рукописей (до последней каталогизации их число составляло 117) и старопечатные книги. 49 манускриптов написано на пергамене. Большую часть рукописей составляют жития святых, святоотеческие творения и богослужебные книги.

Первое упоминание о книжном собрании Протата встречается в Синаксаре Ath. Protat. 21, 1285 г., в колоне которого говорится о передаче этой рукописи в б-ку «святейшей Карейской лавры». Из записи в кодексе Ath. Protat. 12, кон. XIII — нач. XIV в., известно о покупке иером. Гавриилом 9-томного комплекта житий, составленных Симеоном Метафрастом для Карейского скита. На страницах «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника Ath. Protat. 37, 1-я пол. XIV в., было составлено 2 описи б-ки Протата — кон. XIV в. и 1-й четв. XVI в. Согласно 1-й описи, б-ка имела 69 рукописей, согласно 2-й — 70 манускриптов.

Одной из древнейших сохранившихся рукописей является «Геронтикон» Ath. Protat. 86, IX в., написанный унциалом. 2-я часть кодекса Ath. Protat. 16 (творения свт. Василия Великого), кон. IX в., написана минускулом. Датировка VII в. унциального Евангелия-лекционария Ath. Protat. 20, предложенная С. Лампросом, отвергнута совр. палеографами.



Евангелисты.

Миниатюра из Евангелия-лекционария. Нач. XII в. (Ath. Protat. 11. Fol. 281)

Почерк этого Евангелия сходен с почерком рукописи Paris. Coislin. gr. 290, происходящей из Великой Лавры. Оба манускрипта, видимо, выполнены в одном и том же к-польском скриптории в кон. X или нач. XI в. Т. о. 2 рукописи датируются IX в., 5 — X в., 13 — XI в., 9 — XII в., 18 — XIII в., 13 — XIV в., 7 — XV в.,

29 — XVI в., 24 — XVII в., 13 — XVIII в., 14 — XIX в.

Для переплета нек-рых кодексов использовались листы Евангелий VIII и IX вв. (Ath. Protat. 7, 13 и 56). Евангелие-лекционарий Ath. Protat. 20, 3-я четв. X — нач. XI в., Евангелиететр Ath. Protat. 41, 2-я пол. X (?) — нач. XI в., и Евангелие-лекционарий Ath. Protat. 11, нач. XII в., украшены миниатюрами евангелистов и заставками. Особый интерес представляет созданный на Афоне кодекс Ath. Protat. 40, XIII в., к-рый включает службу прп. Афанасию Афонскому и Житие этого святого (один из ранних списков редакции В). Он также содержит погрудное изображение прп. Афанасия. Художник, видимо, основывался на портрете этого святого в Житии прп. Афанасия Афонского в кодексе Ath. Laur. K 122, сер. XI в. Единственная рукопись — конволют Ath. Protat. 67 включает помимо богослужебных тексты светского содержания (Словарь Феодора Магистра кон. XIII в., Евхологий XIV в. и Толкование снов XVI в.).

В б-ке также хранится 8 славянских рукописей, из к-рых 7 сербских (XIV–XV вв.) и 1 русская (агиографический сборник Ath. Protat. slav. 4, 1795–1799).

**Архив,** как и фонд рукописных книг, в XVIII в. находился на 2-м этаже храма Протата в помещении над внутренним нартексом. В здание Свящ. Кинота архив был перемещен скорее всего в сер. XIX в. После того как в 1928–1929 гг. это здание было снесено, архив нек-рое время хранился в Афониаде, а затем — в башне Протата. Поствизант. архив Протата располагается на 2-м этаже башни, а на 1-м этаже — небольшая коллекция икон и кодексы XIX–XX вв.

**Греческий архив** содержит важнейшие документы, касающиеся истории Афона: Типиконы Св. Горы, имп. хрисулуы, патриаршие сигиллии и др. К визант. периоду относится 13 документов; древнейший из них — сигиллий имп. Василия I Македонянина 883 г. — сохранился в копии XII в. Важнейшим документом является дошедший в подлиннике Типикон 972 г. имп. Иоанна I Цимисхия. Он представляет собой пергаменный свиток длиной 3,15 м, написанный на козиной коже, поэтому данный Типикон называют также «Трагос» (τράγος — козел). Второй афонский Типикон — Типикон Константина IX Мономаха

1045 г. — сохранился в копии XII в. Византийские документы Протата изданы с научным комментарием в серии Archives de l'Athos (Actes du Prôtaton / Ed. D. Papachrysanthou. P., 1975). Ряд ценных византийских актов известен благодаря копии 1784 г., называемой «Микрос трагос» (Малый козел).

Большую часть архива поствизант. периода составляют кодексы и описи; что касается актов, то от XVI в. сохранился 1 документ, от XVII в. — 2, от XVIII в. — 4. Поствизант. документы (1453–1800) были микро-



Сигиллий К-польского патриарха смчч. Григория V. 1798 г. (архив Протата)

фильмированы и классифицированы в 1982–1983 гг. сотрудниками Центра визант. исследований Национального ин-та исследований. Их систематизация была завершена в 1989 г., краткое описание издано в серии 'Αθωνικά Σύμμεκτα (Γάσπαρης Χ. 'Αρχεῖον Προτάτου. Ἐπιτομές μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων. Ἀθήνα, 1991. (Ἀθωνικά Σύμμεκτα; 2)). Х. Гаспарис описал 45 кодексы за 1743–1835 гг. и 6 грамот за 1668–1800 гг.: решение Великого Собрания (1668), кировул господаря Шербана Кантакузидо о передаче мон-ря Котрочени в Бухаресте в совместное пользование афонским обителям (1682) и 4 патриарших акта — Гавриила IV (1785), Прокопия I (1788), смчч. Григория V (1798) и Неофита VII (1800).

В поствизант. архиве существует значительный хронологический пробел: между Типиконом имп. Мануила II Палеолога (1406) и решением Великого Собрания о проскомидии





(1668) сохранился только документ прота Космы (1500). В тот период Протат отдавал на хранение подлинники документов в архивы Ватопеда, Иверского мон-ря, Великой Лавры и гл. обр. близлежащего Кутлумуша, которые были лучше укреплены. Архив Свящ. Кинота за 1821–1822 гг. был обнаружен И. Мамалакисом в мон-ре Хиландар. Часть архива Протата, в основном за первые десятилетия XIX в., осела в Великой Лавре.

В отличие от предыдущих периодов архив Протата за XIX–XX вв. значителен по объему. Он систематизирован в 1993 г. сотрудниками Византийского ин-та Национального ин-та исследований, переплетенные документы разложены в 270 папок.

**Османский архив** насчитывает 2267 единиц хранения, из них 1842 написаны на тур. языке араб. алфавитом, 423 — на греч. языке, 2 — на арм. языке. Древнейшие из сохранившихся тур. документов датируются сер. XVI в. (напр., фирман султана Сулеймана I (1520–1566)).

**Румынский архив** состоит из румын. и греч. частей. Он начал формироваться после передачи Протату в 1641 г. господарем Василием Лупу монастыря Трех святителей в Яссах. Один из древнейших актов — грамота Валашского господаря Раду Льва 1665 г. Документы румынской части архива (на румын., греч., слав. и др. языках) насчитывают 1169 единиц хранения (7 относится к XVI в., 165 — к XVII в., 501 — к XVIII в., остальные — к XIX в.) и 27 карт и чертежей владений в Валахии и Молдавии. Из древнейших документов этой части архива 33 написано на слав. языке (самый ранний документ — грамота 1547 г. молдав. господаря Стефана Рареша). Первый документ на румын. языке датируется 1756 г. На греч. языке написано 69 документов, на французском — 5, на итальянском и русском — по 1 документу. Греч. часть румын. архива насчитывает 2122 единицы хранения, которые в основном датируются XIX в. и включают экономические документы, описи и переписку между мон-рями Котрочени, Трех святителей и Протатом.

Лит.: *Lampros S. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1895. Т. 1. P. 1–10; *Θησαυροί τοῦ Ἁγίου Ὄρους: Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα. Ἀθήνα*, 1973. Т. 1. Σ. 22–29, 389–391; *Pavlikjanov C.* The Slavic Lingual Presence in the Athonite Capital of Karyai:

The Slavic Manuscripts of the Protaton Library // *Palaeobulgarica*. 2000. N 1. P. 77–111; *Κεφάλαια Πρωτάτου. Ἁγιον Ὄρος*, 2000. Т. 1. Σ. 147–193; *Marinescu F.* Ρομανικά ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους: Ἀρχεῖο Πρωτάτου. Ἀθήνα, 2001.

Э. П. А.

**Иконное собрание** Протата состоит из 160 икон, из к-рых лишь немногие созданы в XV–XVIII вв., а большинство — в XIX в. К числу наиболее древних на Св. Горе и в К. относится икона «Ап. Петр» (3-я четв. XII в.). Апостол изображен в рост, благословляющим



Ап. Петр.

Икона. 3-я четв. XII в. (Протат)

правой рукой, со свитком в левой. Сплошной золотой фон, отсутствие позы сближают иконное изображение с драгоценной миниатюрой. Простота композиции, художественное изящество классической манеры — легкий ракурс, обтекаемые, неразрывные контуры силуэта, соразмерная стройность, тонкие линии в рисунке лика и разделке одежды, сдержанная по тону живопись, в которой общая золотисто-охристая гамма подчеркнута глубоким синим цветом хитона, — указывают на стилистическое родство с визант. искусством сер.— 2-й пол. XII в., особенно с фресками ц. вмч. Пантелеимона в Нерези (1164), фресками 60–70-х гг. XII в. в ц. мон-ря Осииос Давид в Фессалонике или ц. свт. Николая Касниона в Кастории (*Weitzmann*. 1966. P. XXIV, LXXXIII. Pl. 41; *Τσι-*

*γαρίδας*. 1986. Σ. 112–116; *Θησαυροί*. 1997. Σ. 62, N 2. 5).

К редким произведениям поздне-визант. искусства следует отнести икону-пядницу «Святые Кирик и Иулитта» (1-я пол. XV в.). Стоящих рядом святых объединяет движение — мученица прикасается правой рукой к темени юного Кирика, он обращает к ней лицо и поднимает руки. Святым явлено теофаническое видение — в правом углу средника изображена полуфигура Христа в небесной славе, очертания к-рой напоминают звезду (Е. Н. Цигаридас атрибутировал эту часть иконы как работу северогреч. мастера XVI–XVII вв.— *Θησαυροί*. 1997. Σ. 101, N 2. 31; А. Пальюрас датировал ее XVI в.— *Ἁγιον Ὄρος*. 2006. Σ. 86–87). Поднятые руки святых и склоненная голова обернувшейся ко Христу святой могут означать не только принятие благодати, но и признание своих страданий как ответного дара, приношения Спасителю. Смысловая многоплановость композиции подчеркнута уподоблением святых матери и сына Богоматери и Младенцу Христу — Иулитта облачена в платье и мафорий того же типа и цвета, что характерны для изображений Пресв. Богородицы, а лику отрока приданы те округлые, чуть пухлые очертания щек, приподнятого короткого носа, что обычны для образа Христа Еммануила. Попытка изобразить неземное сияние очевидна не только в орнаментации небесного сегмента золотыми звездами, но и в том, что темные краски живописи в личном и одеждах контрастны белому фону средника. Несмотря на нек-рую диспропорцию (напр., слишком короткая фигура юного Кирика), такие качества, как данная в ракурсе сложная поза Иулитты, каллиграфические крестообразные подписи с именами святых, сочетание темного колорита и светлого фона, различия в трактовке ликов, передающие возрастные характеристики, манера личного письма, выдержанного в темных тонах с резкими белильными высветлениями, напоминающими о художественной манере к-польских иконописцев сер.— 2-й пол. XIV в., позволяют рассматривать эту икону как произведение опытных, возможно столичных, мастеров или как повторение их работ.

В русле критской художественной школы XV в. исполнены иконы из

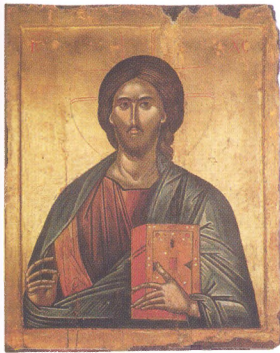






Воскрешение прав. Лазаря.  
Икона. Кон. XV — нач. XVI в. (Протат)

праздничного ряда — «Преображение» (2-я пол. XV в. — *Θησαυροί*. 1997. Σ. 104, N 2. 34) и «Воскрешение прав. Лазаря» (кон. XV — нач. XVI в. — *Ibid.* Σ. 105, N 2. 35; *Ἁγιον Ὄρος*. 2006. Σ. 88). Утонченные, маленькие фигуры, заостренный рисунок драпировок, сочетание темных и насыщенных цветовых оттенков свидетельствуют о попытке сохранить художественные традиции искусства палеологовского периода. В иконографическом изводе «Преображения» появляются детали, полу-



Христос Пантократор  
и св. Иоанн Предтеча.  
Иконы из деисусного чина.  
1542 г. Иконописец  
Феофан Критский (Протат)

чившие распространение в поствизант. искусстве: традиц. теофания дополняется изображениями поднимающихся на гору Фавор и спускающихся с нее апостолов во главе со Спасителем, нимб Которого выделен синим перекрестьем (этот извод в рус. искусстве известен как «Преображение Господне со всходники», см., напр., храмовую икону Никольской ц. казанского Спасо-Преображенского монастыря в изд.: *Невоструев К. И.* Список с писцовых книг по г. Казани с уездом. Каз., 1877. С. 26). Неклассические тен-

денции проявляются в композиции «Воскрешение прав. Лазаря»: острые концы драпировок, невесомые, летящие фигуры, оторванные от позома; симметрия и гармония нарушаются избыточным количеством фигур апостолов и жителей Иерусалима. К этим иконам стилистически близки иконы «Рождество Пресв. Богородицы», «Вход Господень в Иерусалим» и «Христос Пантократор» (кон. XV — нач. XVI в.).

В 1538 г. по заказу прота Серафима в Сев. Греции или на Афоне были выполнены иконы «Христос Пантократор» и Божия Матерь (типа «Киккская») (*Ἁγιον Ὄρος*. 2006. Σ. 95, N 41); при этом иконографический извод и художественные особенности на иконе Спасителя восходят к образцам критских изографов XV в. — Ангелоса Акотантоса, Андреаса Рипцоса, Андреаса Павии.

Как и во многих мон-рях Св. Горы, критские иконописцы создавали для храма Протата в К. иконописные ансамбли. Напр., деисусный чин (1542), состоящий из 7 икон большого размера (*Ibid.* Σ. 124–125, N 2. 47 — 2. 53; *Ἁγιον Ὄρος*. 2006. Σ. 90–91, N 32–36), который предназначался для иконостаса храма Протата, искусствоведы единодушно приписывают Феофану Критскому и его сыновьям. Поясные изображения производят монументальное впечатление, а сплавленное вохрение личного без резких

белильных оживок напоминает образы классического визант. искусства до эпохи исихазма. Еще

М. Хадзидакис отметил в исполнении икон деисусного чина из храма Протата приметы стиля мастера Зорзиса Критского, писавшего иконы для кафоликонов Большого Метеорского монастыря, афонских монастырей Дохиар и прп. Дионисия ок. сер. XVI в.

В этот же период XVI в., когда интенсивно украшалось большинство монастырей Св. Горы, в церкви Протата появляется ансамбль новых храмовых икон, предназначенных для иконостаса (поновлены в XVIII в.). Их исполнение припи-

сывают кругу Феофана Критского: «Св. Иоанн Предтеча», «Вмч. Пантелеимон», «Первомч. Стефан, свт. Николай Чудотворец и ап. Иоанн Богослов» из иконостаса храма Про-



«Христос Царь царей» (Великий Архиерей),  
со святыми. Икона. XVI в., XVIII в.  
Круг Феофана Критского (Протат)

тата (1542 (?)). В их программе используются новые изводы: так, напр., икона Спасителя представляет собой образ «Христос Царь царей» (Великий Архиерей), со святыми». В ее среднике Христос восседает на троне, Он облачен в фелюнь-полиставрий с короткими рукавами поверх епитрахили и расшитой золотом багрянницы, омофор и митру (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ.* Το *Ἁγιον Ὄρος*. Ἀθήναι, 1903. Καρύες, 1988<sup>2</sup>. Σ. 697–698; *Θησαυροί*. 1997. Σ. 152–154, N 2. 82). По полям расположены поясные фигуры 26 святых — святителей, апостолов и мучеников, жесты которых призваны напомнить об их страданиях: св. Кирик указывает на свое чело, вмч. Георгий Победоносец протягивает к подножию престола отрубленную голову. Среди святых много воинов: наряду с часто изображаемыми вмч. Георгием Победоносцем и вмч. Димитрием Солунским (на нижнем поле) есть и достаточно редко встречающиеся образы Мины, Иакова Персянина, Феофила (на левом поле), Сергия и Вакха, Николая Нового и Евстафия (на левом поле). «Портреты» св. воинов Феофила, Евстафия и Николая Нового известны в рус. искусстве той же эпохи в цикле росписей свияжского





Богородице-Успенского монастыря (кон. XVI — нач. XVII в.), и не исключено, что они создавались под впечатлением от произведений, подобных иконе из Протата (Саенкова Е. М. Редкие изображения св. воинов в системе росписи Успенского собора Свяжского монастыря // Свяжские чт.: Сб. докладов конф. Свяжск, 2009. Вып. 1. С. 43–48). Извод иконы «Успение Пресв. Богородицы» получает дополнительные дета-



Успение Пресв. Богородицы.  
Икона. XVI, XVIII вв. (Протат)

ли (Θησαυροί. 1997. Σ. 155–156, N 2. 83). Помимо полуфигур апостолов, которых несут ангелы на облаках (благодаря чему извод получил особое название — «облачное Успение»), мастер пишет в верхней части средника разверстые небеса со звездами, образующие фон для фигуры Христа, и даже несколько «облачных медальонов» с апостолами. В композиции большое число фигур апостолов и мирян, прежде всего жен. Прощание с Божией Матерью представлено не только как духовное единство первых христиан, земной Церкви, но и как космическая симфония Божества, Небесных Сил с христианами. Икона пользовалась почитанием — венцами украшены изображения Христа, Божией Матери, сложенные на одре руки Которой также сделаны из серебра. На др. иконе св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни (Ibid. Σ. 157, N 2. 86). Вкусы новой эпохи отразились во все растущей степени декоративности иконного письма: на иконе вмч. Пантелеимона (Ibid. Σ. 157, N 2. 85) традиционно юный и прекрасный свя-



Древо Иессеево.  
Икона. XVII в. (Протат)

той облачен в многослойные, тонкие одежды, расшитые золотом и покрытые узорами, золотом же орнаментирован и его ковчежец со снадобьями. Первомч. Стефан, свт. Николай Чудотворец и ап. Иоанн Богослов (Ibid. Σ. 156–157, N 2. 84) представлены на иконе в динамичных позах и ракурсах, их одежды покрыты цветочными орнаментами.

По сравнению с предшествующим периодом сохранилось большее число икон XVII в.: напр., 15 икон составляют эпистилий иконостаса 1611 г. В нач. XVII в. была создана группа икон, иллюстрирующих праздники от Великого поста до Духова дня: «Уверение ап. Фомы», «Неделя жен-мироносиц» («Жены-мироносицы возвещают апостолам о воскресении Христовом»), «Неделя о расслабленном», «Преполовление Пятидесятницы», «Неделя о самарянке», «Неделя о слепом», «Сожествие Св. Духа»). На примере икон XVII в. из ризницы Протата можно видеть развитие визант. иконографической традиции. На иконе «Древо Иессеево» (Ibid. Σ. 160, N 2. 90; Ἀγιον Ὅρος. 2006. Σ. 97, N 44) прославление родословия Христа соединяется с похвалой Богородице, Которую венчают летящие ангелы и к Которой праотцы поднимают свитки со своими именами, подобно пророческим текстам.

При установке нового темпона в храме Протата в 1611 г. для соблюдения пропорций иконостаса потребовалось написать иконы узкого формата, для которых были подобраны образы св. отцов: свт. Петра

Александрийского, свт. Спиридона Тримифунтского и прп. Афанасия Афонского. Для соответствия резному декору темпона икона получила оформление из тонированного гипса в виде арочек, опирающихся на витые колонки.

Иконное собрание Протата продолжало пополняться моленными образами, как, напр., написанной по заказу мон. Дионисия иконой «Богородица Всех Радость» (Πάντων Χαρά) (1632, Θησαυροί. 1997. Σ. 167–168, N 2. 99; Ἀγιον Ὅρος. 2006. Σ. 98, N 45). Богородица представлена в типе «Умиление»: Еммануил, прикинув щекой к лику Матери, правой рукой обнимает Ее за шею, а Мать поднимает Его на руках, прижимая к Себе. Поля иконы оформлены черным орнаментом по золоту. Триптих «Второе пришествие», или «Страшный Суд», состоит из изображенной в верхней части полуфигуры Христа в золотых одеждах (Спасителя Судии), благословляющего обеими руками, и образов молящихся архангелов Михаила и Гавриила по Его сторонам. Ниже на створках (многолопастных по очертаниям) в особых колонках записаны имена архиереев, рус. царей, иереев и иеромонахов, ктиторов и дарителей из Угровлахий и Молдавии, монахов и мирян (Ibid. Σ. 99–100, N 47).

К 1-й трети XVIII в. относятся иконы кисти иером. Дионисия Фурноаграфиота, пытавшегося возродить образцы Мануила Панселина. Напр., икона «Христос Вседержитель» (Ibid. Σ. 106, N 55) представляет поясное изображение Спасителя, восходящее к фресковому образу Христа на троне с юж. предалтарного столба собора Протата. К числу повторений визант. образцов кон. XIII — нач. XIV в. принадлежит икона Божией Матери «Одигитрия» (Ibid. Σ. 106–107, N 56). Влияние этого ретроспективного художественного течения на афонских живописцев было значительным и в сер.—2-й пол. XVIII в. Примером тому служат росписи артели мон. Макария из Галатисты, сочетающие наследие иером. Дионисия Фурноаграфиота с элементами народного искусства. Видимо, мон. Макарию принадлежит икона «Собор Афонских преподобных отцов», как и фреска с аналогичным сюжетом в трапезной монастыря Ватопед (1786). В центре фронтально стоящая Пресв. Богородица в славе, вокруг — медальоны







с изображениями святых. Композиция построена на сочетании концентрических окружностей — славы Богоматери в виде лучистого красного сегмента, где Она окружена Небесными Силами, огненными серафимами. В круглых медальонах — образы святителей, настоятелей и преподобных, прославленных на Св. Горе, которые обращают лики и молитвенно сложенные ладони к Пречистой. В углах — пророки Даниил, Захария-серповидец, Исаия и Давид (Θησαυροί. 1997. Σ. 192–193, N 2. 131; Ἀγιον Ὄρος. 2006. Σ. 107–108, N 57). Схема иконы восходит к таким изводам, как «Похвала Богоматери», «Древо Иесеево», а сочетание медальонов круглой формы, размещенных вокруг центрального изображения, очень напоминает такое сочетание на Владимирской иконе Божией Матери («Древо государства Российского») (1668, ГТГ) работы московского иконописца Симона Ушакова. Используя схожие приемы, святогорский мастер прославляет Богоматерь как Покровительницу Св. Горы и подвизавшихся там преподобных как Ее верных служителей и почитателей. На иконе др. извода — «Собор Афонских святых» (1849), написанной его племянником и тезкой иером. Макарием, святые представлены стоящими в 3 ряда, над ними на троне восседает Пресв. Богородица с Младенцем и предстоящими архангелами. Пример обращения к росписям Панселина в храме Протата как к иконографическому и художественному образцу — икона Богоматери с Младенцем на престоле (1743; Ἀγιον Ὄρος. 2006. Σ. 109, N 60), заказ иером. Даниила и мон. Феофана, которая в главных деталях (по композиции, рисунку фигур и ликов) восходит к фреске на сев. предалтарном столбе храма Протата, а в колористическом и орнаментальном плане остается произведением, созданным под влиянием барокко.

Из произведений поздней иконописи интересно отметить ряд поклонных икон небольшого размера. На иконе «Три отрока в печи огненной» (XVIII в.; Θησαυροί. 1997. Σ. 179–180. N 2. 114) в нижней части, рядом с печью, выложенной из красного кирпича, помещено уменьшенное изображение прор. Даниила во рву львином, к-рому является ангел. Изображение воина, разжигающего в печи огонь, превращает ком-

позицию в сцену мученичества и чудесного спасения. Небольшого размера икона «Отцы Первого Вселенского Собора» (1770), написанная мон. Митрофаном, по композиции восходит к иконографии «Всех святых» — святые представлены рядами, в центре — равноап. имп. Константин и святители с развернутым свитком, содержащим подпись к иконе.

**Ризница.** Значительная часть сокровищ Протата была утрачена после подавления национально-освободительного восстания в Сев. Греции (1821) и оккупации Афона тур. войсками. Многие из хранящихся в наст. время предметов попали туда после 20-х гг. XIX в., поскольку не упоминаются в описях XVII–XVIII вв. Подобно храмам др. мон-рей Св. Горы, в храме Протата есть святые в драгоценных ковчегах. Со-



Оклад ставротеки.  
XI–XII вв. или XII в. (Протат)

хранилась крышка оклада ставротеки (XI–XII вв. или XII в., боковые пластины — XVIII в. (ок. 1758); Θησαυροί. 1997. Σ. 339–341, N 9. 18; Ἀγιον Ὄρος. 2006. Σ. 119), предназначенной для «великой церкви Протата». Возможно, ставротека была изготовлена в К-поле (Κεϋνήλια Προτάτου. 2000. Σ. 49). В центре крышки — Распятие с предстоящими Богоматерью и ап. Иоанном Богословом; в верхней части композиции — 2 ангела, взирающие на Христа, показаны по пояс. Извод имеет иконографические особенности, указывающие на древность: тело Христа расположено на кресте прямо, а не свисает. Под перекладинами отчеканены надписи. Со стороны Богородицы: «ΙΔΕ Ο ΥΙΟΣ ΣΟΥ» (Вот сын Твой); со стороны

ап. Иоанна: «ΙΔΕ Η ΜΗΤΗΡ ΣΟΥ» (Вот Мать твоя), что соответствует тексту Евангелия от Иоанна (Ин 19. 26–27). У ног Богоматери изображен заказчик ставротеки, совершающий проскинесис (земное поклонение), мон. Зосима, рядом с которым отчеканены буквицы молитвенной формулы: «† ΚΥΡΥΕ ΒΟΗ/ΘΕΙ ΖΩ/ΣΙΜΑ ΜΟΝΑ/ΧΩ» (Господи, помоги иноку Зосиме). Поскольку Зосима припадает к ногам Божией Матери, по мысли создателей, слова Евангелия, очевидно, должны были относиться и к нему. По краю крышки расположены слова вкладной надписи, орнамент надставленных полей и рисунок орнамента, выдающий влияние зап. барокко, относятся к XVIII в. По форме букв в надписях К. Ловерду-Цигарида сближает крышку ставротеки с произведениями того же типа из Лувра (XI в.) и из собрания Эрмитажа (кон. XI–XII в.) (Θησαυροί. 1997. Σ. 341); Б. Питаракис и Й. Икономаки-Пападопулу (Κεϋνήλια Προτάτου. 2000. Σ. 50) находят аналоги рельефа со ставротекой в Московском Кремле («Крест Филофеевский», XII в., ГММК).

К числу древних редкостей следует отнести оклад Евангелия, медный и позолоченный (кон. XIII — нач. XIV в.; Θησαυροί. 1997. Σ. 341–342, N 9. 19; Κεϋνήλια Προτάτου. 2000. Σ. 54–55). В центре прямоугольной пластины — Распятие с предстоящими, чеканные изображения; по сторонам креста — чеканные солнце и полумесяц, в подножии креста — череп Адама. Окантовка средника и полей крышки в виде спиральной веревочки создает четкие и пластичные границы для выпуклых, среднего рельефа фигур; такая же веревочка окаймляет круглые медальоны с ликами 11 апостолов и Этимасией (Престолом уготованным) в центре верхнего поля — традиционное украшение окладов Евангелий. Классические рисунок и пропорции фигур в композиции Распятия, бюсты апостолов в круглых медальонах, напоминающие древнерим. «imago clipeata», свидетельствуют об увлечении античными художественными традициями.

Как и храмы др. мон-рей Св. Горы, храм Протата пополнялся вкладками православных правителей Вост. Европы. Деревянный крест в позолоченном серебряном окладе со сканью и вставками драгоценных





камней (кон. XV — нач. XVI в.), видимо, является вкладом одного из правителей Дунайских княжеств. На обратной и боковой сторонах креста сделана надпись на слав. языке. Архим. Герасим (Смирнакис) на основе несохранившихся данных датировал крест 1508 г. и считал его даром молдав. господаря Богдана III Слепого (1504–1517) (Κεϋμήλια Πρωτάτου. 2000. Σ. 64–65; Ἅγιον Ὄρος. 2006. Σ. 122, N 68). По стилю, художественным и техническим приемам он близок ко вкладам его отца, правителя Стефана Великого (1475–1504), напр. хоругвям 1488 и 1499 гг. (Κεϋμήλια Πρωτάτου. 2000. Σ. 68). В центре креста — пластина крестообразного очертания с литым и чеканным изображением Распятия с предстоящими (Ibid. Σ. 66). Его композиция



Потир.  
1504–1517 гг.  
(ризница Протата)

интересна большим количеством дополнительных фигур — воинов с орудиями Страстей (губой и копием), мч. Лонгина Сотника, ангелов, принимающих к телу Господню, над ветвями креста — традиционные светила, которым приданы атрибуты ветров в виде стреловидных форм. Возможно, рельеф является произведением молдавских мастеров. К числу вкладов Богдана III Слепого относится серебряный позолоченный потир, предназначенный, согласно надписи, для парекклисиона св. Иоанна Предтечи (Θησαυροί. 1997. Σ. 380, N 9. 43; Κεϋμήλια Πρωτάτου. 2000. Σ. 70–71). Простота чистых форм чаши, «яблока» на стояне и поддона многолопастных очертаний, близких к готическим формам, дополняется скупым декором, состоящим из букв слав. вкладной надписи по центру чаши и пояса-



Дискос.  
1622 г. (ризница Протата)

ми из прорезных крестов, вписанных в круги по краям «яблока».

Среди богослужебных сосудов К. нет древних, храм Протата после больших утрат в 1-й четв. XIX в. наполнялся подаренной утварью, некогда принадлежавшей др. церквам. Отчасти только благодаря тому, что эти предметы попали в Протат, сохранились какие-то сведения о тех церквах, в которых они находились первоначально. Интересен серебряный позолоченный дискос, украшенный рельефами (1622; Θησαυροί. 1997. Σ. 432–433, N 9. 89). В центре — круглый медальон с изображением сидящего на троне свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в изводе, получившем распространение в пост-визант. иконописи. Его руки подняты и отведены в стороны, правая — в жесте благословения, левая — с кодексом Евангелия. По сторонам — небольшие фигурки Христа и Богоматери из «Никейского чуда» — напоминание о событиях I Вселенского Собора. По сторонам от центрального медальона — чеканные орнаменты, в к-рые вписаны сюжеты «Христос Лоза истинная» и «Богоматерь Древо» из «Древа Иессеева»: поясные изображения молящихся святых обращены к фигурам Спасителя на престоле (над головой свт. Николая) и стоящей Богоматери. По самому краю диска сделана надпись, сообщающая о его предназначении парекклисиону свт. Николая Чудотворца в Контоскалионе (предположительно одна из церквей в бывш. греческом районе совр. Стамбула, ныне Кумкапы; Ibid. Σ. 433), указано также имя мастера (Константин). Барочные по стилю формы орнамента, легкая асимметрия в рисунке фигур говорят об использовании европ. мотивов (Икономаки-Пападопулу считает, что стилистические мотивы рельефа в духе

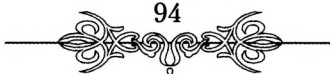
Ренессанса свидетельствуют о том, что он был изготовлен на греч. территориях, находившихся под властью венецианцев — Κεϋμήλια Πρωτάτου. 2000. Σ. 72). Благодаря разной высоте рельефов выделены наиболее



Водосвятный крест.  
2-я пол. XVII в.  
(ризница Протата)

значимые и символические фигуры, а образ свт. Николая Чудотворца, как и окружность медальона, еще и позолочен. Др. детали рельефа на дискосе указывают на продолжение древних визант. традиций украшать пожертвованный предмет портретом ктитора или создателя — у престола святителя изображен коленопреклоненный человек с дискосом в руках (Ibid. Σ. 74).

2-й пол. XVII в. датируется крест для водосвятия — деревянный, резной, с 2 сторон состоящий из рельефов на сюжеты праздничного и Страстного циклов, а также с образами святых, украшенный позолоченными звездами и полудрагоценными камнями (Θησαυροί. 1997. Σ. 396, N 9. 58). Согласно надписи, крест вначале принадлежал Великой Лавре. Именно такой тип водосвятного креста получил распространение с XVI в. на правосл. Востоке — в странах Балканского п-ова. В мон-рь Хиландар первоначально мон. Василий вложил хранящийся в ризнице Протата позолоченный, медный светильник из просечных орнаментов, включающий сцены из НЗ, фигуры святых и украшения из стекла в виде камней (кон. XVII в.; Ibid. Σ. 420–421, N 9. 76; Κεϋμήλια Πρωτάτου. 2000. Σ. 84–85). По типо-







логии, орнаментации и форме букв святильник близок к произведениям серб. мастерских сер. XVII в. К числу редких предметов можно отнести сосуд для чина благословения хлебов из золота без пробы, в центре — литийница с изображением Божией Матери «Достоинство есть» (Θησαυροί. 1997. Σ. 407–408, N 9. 67; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 87, 91). Она была преподнесена, согласно надписи, властями К. «Деве и Богородице Марии Протата» в янв. 1746 г. (Θησαυροί. 1997. Σ. 407). В центре ее — небольшой киворий (кувуклия), под к-рым находится круглый медальон с композицией Деисус. По его сторонам расположены вписанные в арочки рельефные изображения святых, а на краях диска, как и на поддоне, вычеканены рельефные орнаменты с цветочными мотивами в духе барочного европ. искусства. По стилю литийница восходит к произведениям мастерских Сербии и Болгарии XVII в. (Ibid. Σ. 408), а более всего близка к ней литийница (сер. XVIII в.), вложенная патриархом Кириллом V в афонский скит прав. Анны.

Евангелия в драгоценных окладах датированы 2-й пол. XVIII в. Первое, с изображением на средниках лицевой и оборотной крышек оклада «Сшествие во ад» и «Распятие», изготовлено в М. Азии; в композициях используются европ. мотивы, характерные для барочного искусства, — лучи вокруг фигуры Спасителя во славе, крест и ветвь, к-рые ангелы несут над Восставшим (Κεμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 99–101; Ἁγιον Ὅρος. 2006. Σ. 126, N 75). Второе, с композицией «Воскресение Христово» и «Распятие», было сделано в Дунайских княжествах; «Воскресение Христово» трактовано как явление ангела женам-мироносицам, в то время как над разверстой гробницей показана парящая фигура Христа со штандартом — образ, напоминающий о декорации храма Гроба Господня в Иерусалиме (Κεμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 102–104; Ἁγιον Ὅρος. 2006. Σ. 127, N 76). В оформлении оклада сказываются новые, почти классицистические веяния — накладки с изображениями уже не занимают все поле, их соединяет не сплошная орнаментальная полоса, но прорезная; ось композиции отмечена фигурками 2 херувимов с высоко поднятыми рельефными головками.

В стилистике барокко, с преобла-

данием орнаментики, созданы серебряные с позолотой рипиды 1800 г. (Κεμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 109–112), где окружности с образами Небесных Сил дополнены прозрачными каймами, составленными из фигурок тех же херувимов. В схожей технике и манере исполнения сделан воздвизальный крест (Ibid. Σ. 114–115). Простотой рисунка и отделки отличаются серебряные рипиды (1844, вклад художника иером. Макария из Галатисты; Θησαυροί. 1997. Σ. 406–407, N 9. 66; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 122) с традиц. изображением херувима, лик к-рого, а также нек-рые детали рисунка крыльев скорее напоминают золоченую резьбу в стиле рококо.

Ризница Протата в XVII–XVIII вв. пополнилась серебряными предметами, в к-рых в традиционную православную иконографию включены декоративные формы западного происхождения. Напр., серебряная позолоченная каца (древний тип кадила) имеет вид небольшого купольного храма с арочками готических форм (2-я пол. или кон. XVII в.; Θησαυροί. 1997. Σ. 414–415, N 9. 72; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 81). Подставка, украшенная резным изображением вписанной в круг композиции «Древо Иессеево», завершается объемной головой дракона.

Интересны драгоценные ковчеги, которым придана форма 5-купольного храма, с повышенным — в центре и небольшими объемами по сторонам. Как правило, это ковчеги для фимиама, напр. изготовленный иеромонахами Тимофеем и Досифеем (1773; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 92–93; Ἁγιον Ὅρος. 2006. Σ. 126, N 73), на стенках которых изображена композиция «Успение Пресв. Богородицы», соответствующая посвящению престола храма Протата, фигуры святителей (Николая Чудотворца, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова) и диаконов Лаврентия и Стефана помещены под арочки, опирающиеся на плетеные столбики. Помимо 5 куполов на одном из торцов ковчега исполнено объемное подобие галереи-нартекса (на Афоне — лити), также увенчанное 3 небольшими главками, а на другом — подобие апсиды с крестом. В виде 5-купольного храма исполнен серебряный ковчег для фимиама (ок. 1810; Θησαυροί. 1997. Σ. 415–416, N 9. 73; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 109–111; Ἁγιον Ὅρος.

2006. Σ. 126, N 74); его боковые стороны украшены чеканными рельефами с изображением церковного ансамбля и стоящих рядом первоуч. Стефана (на одной стороне) и прп. Романа Сладкопевца (на другой), каждый с кадилом в руках и в праздничных одеждах. Шлемовидные завершения всех 5 глав и их украшения резными арочками напоминают приемы византийской архитектуры, в т. ч. использованные в декорации церквей в афонских монастырях. Серебряный артофория (1786; работа мастера Тимофея; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 95–97) исполнен как небольшого размера квадратный в плане ковчег, на стенках к-рого помещены орнаменты и композиции в технике черни: «Успение Пресв. Богородицы», «Распятие с предстоя-



Ковчег для фимиама.  
Ок. 1810 г. (ризница Протата)

щими» и «Христос в потире», а на верхней крышке установлена небольшая позолоченная чаша в виде купели.

Из принадлежностей духовного сана следует назвать 2 наперсных креста, посох с серебряным позолоченным навершием (ок. 1856; Θησαυροί. 1997. Σ. 428, N 9. 84; Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 123). Каждый крест-энколпион выполнен в технике резьбы по дереву, традиционной для православного Востока, и оправлен в серебряную позолоченную рамку с украшениями в виде цветных стеклянных паст. При ризнице очертаний (тот, что датируется 2-й пол. XVIII в., — ромбовидный, см.: Θησαυροί. 1997. Σ. 426–427, N 9. 82; другой представляет собой круг внутри 6-конечной звезды — кон. XVIII — нач. XIX в.; Ibid. Σ. 427, N 9. 83; см. также: Кеμήςλια Прωτάτου. 2000. Σ. 104–108) общим их свойством являются

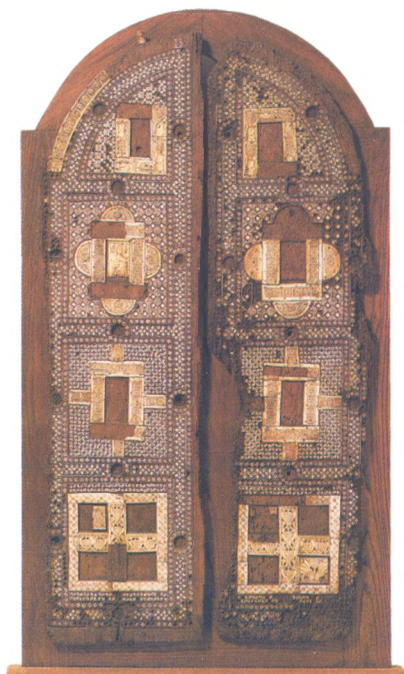




вписанные в окружности резные композиции с 2 сторон. Подобные резные деревянные кресты изготовлялись во мн. монастырских центрах на правосл. Востоке и Балканах. Сюжеты композиций традиционны — «Древо Иессеево» и двенадцатые праздники. Похожий «звездообразный сребропозлащенный энколпион с жемчугами на серебряной цепочке» упоминается на церемонии освящения колоколов Протата в 1812 г. (*Εὐλόγιος (Κουρίλας)*. 1949. Σ. 427).

Расцвет искусства и технологий малых форм в Греции во 2-й четв. XIX в. отразился на составе ризницы Протата и прежде всего на украшениях чтимых икон. Серебряный оклад иконы Божией Матери «Достойно есть», выполненный в технике высокого рельефа, был изготовлен в 1836 г. на средства, собранные иноками мон-рей и келлий, мастером Иоанном, сыном Николая, из Эноса (*Κεμπήλια Πρωτάτου*. 2000. Σ. 114, 116–117); он покрывал полностью изображение, за исключением ликов, на его полях были представлены пророки, прославляющие Богоматерь. Этим же мастером был отлит в 1874 г. медный колокол, украшенный рельефными изображениями икон Божией Матери «Достойно есть» и «Успение Пресв. Богородицы» (*Ἅγιον Ὅρος*. 2006. Σ. 128, N 79). Вкладом иером. Макария из Галатисты является серебряный дискос 1851 г. с резным изображением Божией Матери «Достойно есть» (*Κεμπήλια Πρωτάτου*. 2000. Σ. 120–121; *Ἅγιον Ὅρος*. 2006. Σ. 128, N 78), повторяющим образ чудотворной иконы храма Протата с эпитетом «Портаитисса». Ее извод и иконографические особенности (позы и жесты Матери и Младенца, детали уборов и одежды) восходят к Киккской иконе Божией Матери. Также был вложен серебряный с позолотой литой крест XIX в. с изображениями «Распятия» и «Воскресения Христова». В технике черни выполнены медальоны оклада Евангелия 2-й пол. XIX в. с изображениями «Распятия», «Воскресения Христова», образами евангелистов и пророков.

К числу редчайших образцов древнего искусства относится мраморный темплон из храма Протата (2-я пол. X в.; *Θησαυροί*. 1997. Σ. 268–269, N 6. 1). Это самая старая из сохранившихся алтарных преград в храмах Св. Горы и один из лучших примеров, характеризующих внутреннее церковное



Царские врата.  
2-я пол. X в. (XII в.?)  
(Протат)

убранство в эпоху восстановления иконопочитания (ср. с более скромным темлоном кафоликона Осиеос Лукас в Беотии, 60-е гг. X в.). Он включает колонки царских врат и по 2 орнаментированные плиты с каждой стороны от них в основании, украшенные «плетенками» различного рода, вариации которых составляют крестообразное обрамление центрального элемента в виде розетки или подобного ей переплетения кругов. Геометрические узоры вписаны в четкие рамы. Расположение вокруг центрального крупного узора 4 меньшего размера придает орнаментальным композициям симметрию и уравновешенность. Использование мотивов, традиционных для церковной декорации средневизантийского времени, характерно для плит, которые были изготовлены в К-поле. Ряд исследователей относят их к периоду ок. 1000 г. (*Л. Брейер, А. Грабар, см.: Bréhier*. 1940. P. 45–46; *Grabar*. 1976. P. 68), по мнению П. Милонаса, они были установлены в храме, возведенном ок. 965 г. (*Θησαυροί*. 1997. Σ. 269). Вероятно, к этому же периоду относятся древнейшие царские врата (*Ibid.* Σ. 336–337, N 9. 15; по мнению Ловерду-Цигариды — 2-я пол. X в.; по мнению Питаракис и Икономаки-Пападопулу, указавших в качестве аналогии на врата в Хиландаре, — XII в.; *Κεμπήλια Πρωτάτου*. 2000. Σ. 45), несомненно,

к-польской работы. Они украшены пластинками из слоновой кости, орнаментальными и лицевыми, что и указывает на столицу как на место исполнения дверей. Из числа лицевых сохранилась одна пластина с поясным изображением свт. Иоанна Златоуста на левой от молящегося створке; на парной ей, вероятнее всего, был образ свт. Василия Великого. Пластинки в каждом ярусе имеют своеобразную, уподобленную кресту форму — квадрифолии, кресты или кресты, вписанные в квадрат. По краю створок идет орнаментальная кайма в виде «ременного плетения» с «петлями», подобная мотиву, украшающему мраморный темплон. Деревянная основа врат была инкрустирована маленькими вставками из слоновой кости, составившими орнамент фона. Эти уникальные детали внутреннего убранства церкви Протата свидетельствуют об участии столичных покровителей в украшении монастырских храмов в тот период, когда Св. Гора только проводила оформление своего имуществва (см. дарственную грамоту прп. Афанасия Афонского (дек. 984) из архива Иверского мон-ря — *Ibid.* Σ. 508–509, N 13. 2) или территории (Определение границ между Иериссом и Св. Горой (2 авг. 943) из архива Протата — *Ibid.* Σ. 509, N 13. 3).

Ок. 1611 г. был создан темплон, составивший раму для местных икон храма Протата и праздничного чина работы иером. Неофита, прекрасный образец искусства орнаментальной резьбы по дереву XVII в. на Св. Горе (*Ibid.* Σ. 300–302, N 8. 4а-б). Столбики, отделяющие киоты для храмовых икон, и многочастный карниз покрыты узором по принципу ковра, среди мотивов преобладают виноградная лоза, цветы, античные аканфы; искусно размещена в подножии для креста Распятия вкладная надпись с датой и именем мастера. Сияние позолоты сочеталось с росписью фона синей краской.

Лит.: *Millet G.* Monuments de l'Athos. P., 1927. T. 1: Les peintures; *Bréhier L.* Anciennes clôtures de choeur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos // *Atti del V Congresso Intern. di Studi Bizantini*, Roma 20–26 Sett. 1936. R., 1940. Vol. 2. P. 48–56; *Εὐλόγιος (Κουρίλας)*, *ἐπ. τὰ κεμπήλια τοῦ Οἰκουµενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τοῦ Πρωτάτου Ἁγίου Ὁρους* // *Ὁρθοδοξία*. 1949. T. 24. Σ. 146–168, 227–245, 404–405; *Weitzmann K., e. a.* Icones: Sinai, Grèce, Bulgarie, Yougoslavie / *K. Weitzmann, M. Chatzidakis, K. Miatev, Sv. Radojčić*. P., 1966; *Grabar A.* Sculptures byzantines du





Moyen Âge. P., 1976. [Vol.] 2: XI<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle; *Τοιχαρίδας Ε. Ν. Οι τοιχογραφίες της μονής Λατίμου Θεσσαλονίκης και η βυζαντινή ζωγραφική του 12ου αιώνα. Θεσσαλονίκη, 1986; Θεσσαυροί του Αγίου Όρους. Θεσσαλονίκη, 1997; Κεϊμήλια Πρωτάτου. "Άγιον Όρος, 2000. Τ. 1; "Άγιον Όρος; Κεϊμήλια Πρωτάτου. Θεσσαλονίκη, 2006.*

М. А. М.

**Карейские келлии.** В нач. XX в. в К. насчитывалось 108 келлий — 69 в самом поселке (включая 19 конаков-представительств и 19 мастерских) и 39 в его окрестностях (*Πεντζίκη*, 2003. Т. 2. Σ. 194). В наст. время численность карейских келлий превышает 110. В источниках кон. XX — нач. XXI в. имеются разногласия относительно их числа, поскольку нек-рые келлии в местности *Καпсала* относят к карейским. Так, по сведениям мон. Дорофея (1986), численность всех строений в К. достигла 110 (включая 19 конаков) (*Δαρόθεος*, 1986. Т. 1. Σ. 213), тогда как по подсчетам П. Христу на 1987 г. в К. и ее округе насчитывалось 82 келлии и 19 конаков (101 строение) (*Χρήστου*, 1987. Σ. 353). В последние годы началось восстановление некоторых полуразрушенных келлий. Из-за большого количества одноименных келлий им дается 2-е название, связанное, как правило, с местом происхождения или родом занятых их насельников. Более подробное описание келлий приводится в статьях, посвященных афонским мон-рям, к-рым они принадлежат.

**Великая Лавра** — конак-келлия прав. Анны и 8 келлий: Живоносного Источника (напротив алтаря храма Протата), основанная в 1157 г. и обновленная в XVII в. на средства епископа г. Велла, с 1802 по 1905 г. здесь располагалась часовая мастерская Дионисия Часовщика, а впосл. — мастерские медников, в наст. время во дворе келлии находится здание почты; св. Архангелов (Ягари, τοῦ Ἰάγαρα), в центре К., за конаком Дохиара), известна с визант. периода, получила название по имени старца-основателя Дионисия Ягара, здесь подвизались прп. *Нектарий* Карейский († 1500) и его наставник прп. Филофей, в 1661 г. куплена у Протата, здание восстановлено в 1801 г.; вмч. Георгия Победоносца (Скуртев, τῶν Σκουρταίων, в центре К., к западу и выше Протата), в к-рой известный духовник и иконописец иером. Парфений (Скуртос) построил в великую схиму будущего свт. *Макария Нотару*, митр. Коринфского, также называемая келлией прп. Никодима,

т. к. в ней прожил последние годы и был похоронен прп. *Никодим Святотгорец* († 1809), в 2011 г. в келлии на средства российского политика и предпринимателя И. И. Саввиди началось строительство нового храма во имя этого святого; Успения Пресв. Богородицы (Неовеликие, *Νεοβελίκιε*, или прп. Иоанна Кукузеля, в центре К., со стороны Кутлумуша), на месте существовавшей с нач. XI в. обители Макри или Макру; Св. Троицы (Профурни, ἡ Προφούρνη, к западу от К.), в пещере, рядом с которой жил прп. Афанасий Афонский и переписывал книги, куплена у Протата в 1674 г.; Св. Троицы (Караманлидикю, к востоку от К., по дороге к Иверскому мон-рю), названная так по основавшему ее выходцу из Карамании (М. Азия), с первых десятилетий XX в. насельники келлии занимаются пошивом церковных облачений, в наст. время эту традицию продолжает мон. Нектарий; прп. Афанасия Афонского, куплена в 1742 г., в 1930 г. мон. Нектарий (Кацарос) открыл в ней первую типографию в К. (ныне в руинах); ап. Иоанна Богослова (Репана, τοῦ Ρεπανᾶ, недалеко от входа в Кутлумуш), известна с 1674 г., в 1886 г. отстроена заново иконописцами иеродиака. Варфоломеем и мон. Хризостомом. До 1930 г. существовали расположенные на месте современной площади Протата келлии Типографа (τοῦ Τυπογράφου) и Церковников (τῶν Ἐκκλησιαστικῶν). Последняя из них, подаренная деспотом Иоанном Углешей († 1371) Симонопетре, первоначально служила представительством этого мон-ря. В 1730 г. эта келлия перешла во владение Великой Лавры, в наст. время на ее месте построено здание ОТЕ (Организация телефонной связи Эллады). Принадлежавшая келлии Церковников кладбищенская ц. свт. Николая Чудотворца напротив апсиды собора Протата теперь находится в ведении Свящ. Кинота. Современное здание церкви построено в 1882 г. на месте храма, расписанного в 1787 г. мон. Макарием из Галатисты. Кроме того, Великой Лавре принадлежала келлия ап. Иоанна Богослова на месте небольшого мон-ря Миници (τοῦ Μηνίτζη).

**Vatoned** — конак-келлия Вознесения Господня (построена в 1882 на месте хиландарской келлии, обменной на ватопедскую келлию ап. Андрея Первозванного) и 4 келлии,

из которых заселено 2 — свт. Николая Чудотворца, где в 1836–1858 гг. работал гравер по меди мон. Анфим Пелопоннесский, а в наст. время живет иконописец архим. Дамаскин (Родакис), и смчч. Харалампия (обе сразу за Протатом, с зап. стороны). В XIX в. одна из ватопедских келлий в К. была заселена болгарскими, а другая — румынами.

**Иверский монастырь** — конак-келлия вмч. Димитрия Солунского (1760) и 4 келлии: Вознесения Господня (Давила, τοῦ Νταβίλα); свт. Иоанна Златоуста (Казаку, τοῦ Καζάκου, к востоку от К., слева от дороги к Иверскому мон-рю), основана в кон. XII — нач. XIII в. и заселена русскими иноками после греч. национально-освободительного восстания 1821–1829 гг., отстроившими в 1888 г. комплекс зданий; св. Иоанна Предтечи (сразу за храмом Протата), известна с 1593 г. как келлия Касторийцев, в которой в 1-й пол. XX в. жил видный участник «борьбы за Македонию» капитан Г. Янглис (в монашестве Гавриил, † 1946), а затем — звонарь Дамаскин († 2004), подвизавшийся на Афоне в течение 85 лет с 8-летнего возраста; свт. Николая Чудотворца (в местности Адин на границе с Капсолой). Иногда к карейским келлиям причисляют другие иверские келлии, находящиеся к югу от К.: прав. Анны, где подвизается протопсалт иером. Антипа (Скандалакис), Преображения Господня (Морайтико), Св. Троицы, Рождества св. Иоанна Предтечи, свт. Николая Чудотворца (Типографов, τῶν Τυπογράφων) и св. Говделы.

**Хиландар** — конак-келлия Благовещения Пресв. Богородицы и 22 келлии, из к-рых в наст. время заселено 11. Наибольшее историческое значение имеют основанные свт. Саввой Сербским келлии Типикарница (в центре К., к западу от Протата, названная так по написанному для этой келлии Типикону 1197 или 1199 г.; от укреплений серб. кор. Стефана Милутина кон. XIII в. сохранилась башня св. Саввы, существующее здание храма построено в 1775 г., нартекс расписан в 1806 г. мон. Макарием из Галатисты) и Патерица (к северо-востоку от скита ап. Андрея Первозванного, получила наименование по хранящейся в ней реликвии — посоху (ἡ πατερίτσα) прп. Саввы Освященного, привезенному из Палестины Саввой Сербским



(в наст. время хранится в Типикарнице), церковь освящена в честь Преображения Господня, нартекс пристроен в 1745, фрески апсиды выполнены во 2-й пол. XVIII в.).

В XIX — нач. XX в. Хиландару принадлежали 1 болг. (Введения во храм Пресв. Богородицы) и 8 рус. келлий (Благовещения Пресв. Богородицы, сщмч. Игнатия Богоносца, Св. Троицы, свт. Иоанна Златоуста, Трех святителей, свт. Николая Чудотворца (Белозёрка, Буразери), ап. Иоанна Богослова, Рождества св. Иоанна Предтечи). Возникновение большинства рус. келлий предание также связывает с именем свт. Саввы Сербского, к-рый приобрел для Хиландара значительные владения.

Крупнейшая из русских келлия во имя свт. Иоанна Златоуста, расположенная близ скита ап. Андрея Первозванного, у дороги из К. в Ватопед, существовала уже в кон. XI в. С XVIII в. в обители вместе с сербами и болгарами подвизались рус. иноки. В 1883 г. заселена рус. общиной во главе с иером. Кириллом, который в 1903 г. начал возрождение мон-ря *Дечаны*, куда переселилась часть братии. В 1888–1894 гг. был построен новый 2-этажный храм с 2 приделами (ныне в руинах). В 1962 г. в келлии остался один 72-летний иеромонах, в наст. время она заброшена. К юго-западу от нее расположена келлия ап. Иоанна Богослова — последнее место пребывания свт. Саввы на Афоне. Передана в 1896 г. рус. общине под рук. иером. Герасима (Попова). Храм был восстановлен в 1897–1902 гг., ныне разрушен.

К западу от К. расположены конак Благовещения Пресв. Богородицы (справа от дороги в К., до поворота на Ватопед) и келлии Св. Троицы, Трех святителей, сщмч. Игнатия Богоносца. Предполагают, что келлия Благовещения Пресв. Богородицы была основана свт. Саввой Сербским. С 1887 г. ее настоятелем был ученик старца *Хаджи-Георгия* схим. Парфений (Гвоздев), при котором в обители была только рус. братия. Из-за того что ц. Благовещения, в к-рой хранился чудотворный список иконы «Скоропослушница», не вмещала братию, в нач. XX в. был построен 4-этажный корпус ц. Воскресения Христова. Келлия Св. Троицы, также созданная свт. Саввой, была возрождена в 1893 г. иеросхим. Нифонтом (Красновым).

Был сооружен 2-этажный храм во имя Св. Троицы (верхний) и свт. Николая Чудотворца (нижний). Возникшую в нач. XII в. келлию Трех святителей в 50-х гг. XIX в. приобрел рус. иером. Сисой, построивший новый храм и 3-этажный корпус. Келлия сщмч. Игнатия Богоносца была основана отцом свт. Саввы, серб. кор. Стефаном Неманей (в монашестве прп. Симеон Мироточивый). В кон. 80-х гг. XIX в. заброшенная обитель была восстановлена рус. монашеской общиной под рук. иером. Моисея. Был воздвигнут новый просторный храм во имя сщмч. Игнатия Богоносца, а старый переосвящен в честь Рождества Пресв. Богородицы.

Расположенная к северо-востоку от К. келлия свт. Николая Чудотворца (Белозёрка), по преданию, была подарена протом свт. Савве Сербскому, к-рый любил в ней уединяться. Восстановлена постриженником



Келлия Белозёрка.  
Нач. XXI в.

Кириллова Белозерского монастыря иеросхим. Антонием, учеником *Хаджи-Георгия*, который приобрел ее в 1882 г. Под ц. свт. Николая Чудотворца расположен храм Покрова Пресв. Богородицы. Здесь подвизался старец *Тихон (Голенков; 1884–1968)*. В 1967–1979 гг. в келлии размещалось братство старца *Иосифа Исихаста*, ныне — иконописное братство (ок. 12 насельников) во главе с игум. Арсением. По своим размерам келлия сопоставима с небольшими афонскими мон-рями. Братство рус. келлии св. Иоанна Предтечи, расположенной рядом с келлией Барберас, возглавлял иером. Иннокентий.

Внутри К. Хиландару принадлежат келлии: вмч. Георгия Победоносца (рядом с Протата, с зап. стороны) с храмом 1785 г., которая до 60-х гг. XVI в. была самостоятельным монастырем, в 1831–1870 гг. здесь действовала мастерская гра-

веров по меди мон. *Хаджи-Панкратия* из Мадита и его ученика иером. Даниила; ап. *Фомы* (рядом), построенная в кон. XIX в. духовником *Серафимом*, в к-рой в нач. XX в. иером. *Стефаном* была открыта фотомастерская, а после второй мировой войны размещался конак, ныне пустует; свт. *Николая Чудотворца* (Врахниоти, тоб *Βραχνιώτη*), отреставрирована в нач. XX в.; Рождества Пресв. Богородицы (Фласка, тоб *Φλασκά*), от к-рой осталась переданная келлии *Врахниоти* церковь с фресками и иконами, выполненными ок. 1526 г. анонимным художником, расписавшим парекклисион св. Иоанна Предтечи над нартексом храма Протата; свт. *Николая Чудотворца* (Барберас, ό *Μπαρμπέρδς*, ранее *Кохлиара*, тоб *Κοχλιάρδ*, или *Хухлий*, тоб *Χουχλίον*, на северо-восток от скита ап. Андрея Первозванного, рядом с Патерицей), существовавшая в 1316 г. и служившая конаком *Дохиара* до обмена на хиландарскую келлию *Всех святых*; св. *Архангелов*, где жил старец *Аверкий Карейский* († 1943); и также несо-

хранившиеся келлии Успения Пресв. Богородицы около Протата и вмч. *Димитрия Солунского* (между келлией *Врахниоти* и представительством *Зографа*) с фресками, куда после пожара 1924 г. был переведен конак из келлии свт. *Николая Чудотворца*, а после второй мировой войны из-за разрушения этой келлии (сохр. остатки визант. башни) — в келлию ап. *Фомы*.

Кроме того, в окрестностях К. находятся хиландарские келлии Успения Пресв. Богородицы (*Молив(д)оклисья*, *Μολιβ(δ)οκλήσιά*), построенная в 1536 г. и расписанная учеником *Феофана Критского* в 1537–1541 гг.; Рождества Пресв. Богородицы (*Маруда*, тоб *Μαρούδδ*), основанная в 1653 г. болгаринном проигуменом *Виктором*, где недавно построен парекклисион во имя новопрославленного в 1992 г. святого — прав. *Николая (Планаса)*; вмч. *Димитрия Солунского* (*Тригоннадес*, οί *Τριγωνάδες*), где сохранилась фреска с изображением вмч. *Димитрия* на коне (1810); св. *Ар-*







Келлия Успения Пресв. Богородицы  
(Моливоклисья)

хангелов, или Саввеев (οἱ Σαββαῖοι), основанная, по преданию, в IX в., в которой в кон. XIX — нач. XX в. проживали монахи — уроженцы п-ова Халкидики.

**Дионисия преподобного монастырь** — конак-келлия первомч. Стефана (здание 1990 г. на месте визант. обители, переданной Дионисиату в 1430) и 5 келлий: Рождества Пресв. Богородицы (на площади Протата), Благовещения Пресв. Богородицы (к востоку от Протата, у дороги в Иверский мон-рь, известна с XIV в., фрески выполнены немного ранее 1777), вмч. Дмитрия Солунского (рядом), Введения во храм Пресв. Богородицы (в овраге Адин) и свт. Николая Чудотворца (Псорареас, τῆς Ψωραρέας), к северо-востоку от К.

**Кутлумуш** из-за расположения рядом с К. не имеет конака, владеет 16 келлиями (из них в кон. XIX — нач. XX в. 2 было заселено болгарами, 1 — русскими и 1 — румынами — *Γεράσιμος (Σμυρνάκης)*. 1903. Σ. 525): св. Иоанна Предтечи (Фурна, τὸ Φουρνὶ, в центре К., за конаком монастыря Ксенофонта), где в 1711–1734 гг. работал худож. иером. Дионисий Фурноаграфиот, украсивший фресками храм келлии (1711) и написавший здесь соч. «Ерминия», в наст. время здесь подвизается писатель и художник-самоучка иером. Анастасий; прор. Илии (там же), приобретенная в 1387 г., в XIX в. здесь действовала мастерская гравиров, наиболее известным из которых был мон. Аверкий (1854–1870); Введения во храм Пресв. Богородицы (на зап. склоне, выше Протата); свт. Николая Чудотворца (Халкия, τὸ Χαλκιά, там же), впервые упоминаемая в 1640 г., в к-рой в нач. XX в. жил

иеродиак. Прокопий (1845–1932), художник и фотограф; вмч. Георгия Победоносца (Филadelphia, напротив келлии Белозёрки, с правой стороны от дороги к Иверскому монастырю), известна с 984 г. как самостоятельная обитель, в 1334 г. приобретена Кутлумушем; вмч. Варвары (там же), населенная в кон. XIX — нач. XX в. рус. иноками; прп. Серафима Саровского недалеко от Бе-



Роспись келлии св. Иоанна Предтечи  
мон-ря Кутлумуш. 1711 г.

Мастер иером. Дионисий Фурноаграфиот

лозёрки, построенная в кон. 90-х гг. XX в. схим. Герасимом из России; Эставромену (т. е. Распятого) в честь иконы Божией Матери «Животный Источник» (к северу от Кутлумуша); прп. Евфимия Великого (Переплетчика, τὸ Βυβλιοδέτη, сразу за Кутлумушем, с вост. стороны), бывшее кладбище мон-ря Алипия, в 1821 г. построено существующее ныне здание ц. прп. Евфимия Великого, в котором в 1892 г. иером. Ев-



Келлия свт. Николая Чудотворца  
(Халкия)

фимием была основана переплетная мастерская, действующая до наст. времени; Алипия (св. Апостолов, там же), древняя обитель, известная с 1048 г., подчиненная Кутлумушу с

1428 г.; Св. Троицы (выше и восточнее Кутлумуша); свт. Спиридона Тримифунтского (Керкирцы, οἱ Κερκυραῖοι, над Кутлумушем, к югу), названная так по происхождению членов монашеской общины с о-ва Керкира; свт. Николая Чудотворца (Диадоху, τὸ Διάδοχου, там же); великомучеников Феодоров Стратилата и Тирона (там же), существовавшая уже в XVI в. и в 1893 г. заселенная молдав. монахами (российскими подданными) во главе со схим. Иоакимом (Барканеску); Мегали-Панагия (там же), отождествляемая историками с основанной в нач. XI в. обителью Панагии (Гомату, τὸ Γομάτου), в храме, перестроенном в 1672 и 1901 гг., сохранилось 2 фрески 3-й четв. XV в.; вмч. Георгия Победоносца (там же), где подвизались щмч. *Киприан* († 1679), прмч. Лука Митилинец († 1802) и прмч. *Евфимий Новый из Димитцаны* († 1814).

Несколько келлий, расположенных на некотором отдалении к востоку от Кутлумуша, относятся к К. весьма условно. Это келлии Рождества Пресв. Богородицы (Панагуда), где в 1978–1993 гг. подвизался старец *Паусий Святогорец*; прп. Христоудула Патмосского, недавно построенная, где принимает паломников старец мон. Гавриил; ап. Иоанна Богослова братства литургиста и писателя иером. Григория. Кроме того, к карейским келлиям иногда относят новую келлию прп. Никодима Святогорца на Калиагре, в которой живет рус. старец Артемий (Козеренов).

В келлии св. Иоанна Предтечи (Сакареллу, τὸ Σακαρέλλου), к северо-востоку от Протата, рядом с келлией Иоасафеев, в 1842 г. была размещена возрожденная церковная школа Афониада; в наст. время здание используется в качестве архондарика Свящ. Кинота. В алтаре храма келлии, освященного в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, сохранились росписи 1753 г.

**Пантократор** — конак-келлия Трех святителей и 8 келлий: Равдуху (Введения во храм Пресв. Богородицы, с сев.-вост. стороны Кутлумуша, недалеко от входа), впервые упоминаемая в 998 г., в 1316 г. занимала 14-е место в иерархии афонских мон-рей, в храме келлии сохранились фрагменты фресок XII в.; свт. Николай Чудотворца (рядом с Равдуху); Благовещения Пресв. Богородицы (рядом





с Равдуху), старцем к-рой является иером. Паисий (Кирьяку), духовник *Иоанна Богослова мон-ря близ Сурути* и *Илариона Могленского мон-ря*; Успения Пресв. Богородицы (рядом с Равдуху); Рождества Пресв. Богородицы (рядом с Равдуху); «Достойно есть», или Адин (к северу от скита ап. Андрея Первозванного, в овра-



Ап. Петр.  
Фреска келлии Равдуху. XII в.

ге Адин), где в 982 г. арх. Гавриил научил подвизавшегося в ней инока правильному пению молитвы «Достойно есть», во время греч. национально-освободительного восстания в 1821–1822 гг. келлия пришла в запустение, в 1841 г. была восстановлена рус. иером. Иосифом, к-рый в 1843 г. передал ее болгарину о. Феофилакт; вмч. Георгия Победоносца Фанеромена (т. е. Явленного, на границе с Ано-Капсалою), на месте древнего мон-ря Плакар, название связано с чудом вмч. Георгия (в отсутствие братии в келлию пришли разбойники, к-рым явился великомученик и прислуживал в образе послушника, но затем разбойники оказались пригвожденными к своим местам), здесь подвизался старец Евлогий († 1948, ученик Хаджи-Георгия), долгое время была заброшена, недавно восстановлена одним из монахов мон-ря Филофея; Преображения Господня (Мутафи, тоб *Μουτάφι*) на границе с Ано-Капса-

лой (*μουτάφις* — изготовитель торб и мешков из шерстяной ткани). Ряд келлий мон-ря Пантократор находится на Капсале и к К. не относится.

**Ксиропотам** — конак-келлия вмч. Димитрия Солунского (на площади Протата).

**Зограф** — конак Преображения Господня (рядом с автобусной остановкой), построенный в 1901 г.; старый конак Вознесения Господня (рядом с новым), храм к-рого украшен фресками 1-й пол. XVIII в., выполненными под влиянием творчества иером. Дионисия Фурноаграфота, и келлия Всех святых (к северо-западу от Андреевского скита).

**Дохиар** — конак-келлия Всех святых, к-рую мон-рь получил от Хиландара в обмен на келлию свт. Николая Чудотворца (Кохлиара), и новопостроенная келлия ап. Иоанна Богослова (справа от развилки дороги на Иверский мон-рь). В ранее принадлежавшей Дохиару келлии мучеников Евстратия, Евгения, Мардария, Ореста и Авксентия (рядом с Протатом) с 1811 г. действовала известная мастерская гравиров по меди.

**Каракал** — конак-келлия Успения Пресв. Богородицы и 3 келлии: Всех святых (за зданием Свящ. Кинота), где работало братство иконописцев-карпенисиотов; Рождества Пресв. Богородицы, или Макареев (за Протатом), получившая название в честь живших в ней в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. художников из Галатисты мон. Макария и 3 его племянников — мон. Вениамина, иеромонахов Макария и Захарии; плохо сохранившаяся Введения во храм Пресв. Богородицы (или Ставрудадико, названная так из-за изготовления крестов), в которой прп. Никодим Святогорец принял постриг в великую схиму от старца Дамаскина и работал над своими сочинениями.

**Филофея монастырь** — конак-келлия равноап. Космы Этолийского (1964) на площади Протата.

**Симонопетра** — конак-келлия Всех святых (куплена в 1877, с 1944 — представительство) и 4 келлии. Одна из них — вмч. Георгия Победоносца (Калафа, тоб *Καλαθά*), основанная в XIV в., находится на площади, где останавливаются автобусы, в ней размещен магазин церковных товаров. Остальные вместе с конаком расположены слева от развилки дороги к Иверскому монастырю: Честного Креста; вмч. Мины



Келлия Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря Симонопетра

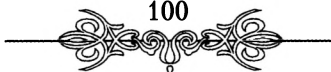
и свт. Николая Чудотворца (Капрули, тоб *Καπρούλι*), известная с 1066 г., где в 1512 г. принял монашеский постриг и неск. лет подвизался прп. *Дионисий Олимпийский*. Фрагменты фресок в храме келлии датируются кон. XV — нач. XVI в. После 1730 г. служила конаком. Здесь жил с учениками старец Хаджи-Георгий. Еще одна келлия, Благовещения Пресв. Богородицы (Кацулиеридес), в овраге Адин, относится к Капсале, а не к К. Она была основана в 1450 г. и куплена Симонопетрой в 1660 г., с 1840 г. в ней размещалась рус. монашеская община, с 1987 г. — община старца архим. Хризостома (Ка-



Конак мон-ря прп. Павла

цулиериса) (канонические игумен и братия Эсфигмена), восстановлена после пожара 1990 г.

**Павла преподобного монастырь** — конак-келлия ап. Андрея Первозванного и 2 келлии: великомучеников Феодоров Стратилата и Тирона (недалеко от конака)







и Сретения Господня (справа от дороги, перед поворотом на Ватопед из Дафни), известная с 1456 г.

**Ставроникита** — конак-келлия Всех святых (рядом с Андреевским скитом) и 8 келлий, расположенных в местности Като-Капсала (к востоку от К.), к-рую относят к К.: св. Архангелов, упоминаемая в источниках с 1661 г., в храме келлии сохранились фрагменты фресок 2-й пол. XVIII в.; прор. Илии, подаренная Симонопетре деспотом Иоанном Угелшей и купленная Ставроникитой в нач. XVIII в.; Честного Креста, где подвизался старец Тихон (Голенков) и 11 лет жил его ученик Паисий Святогорец (1924–1994), а в наст. время — писатель и поэт иером. Симеон из Перу; мучеников Кирика и Иулитты (XVII в.); прп. Онуфрия; Трех святителей; Воскресения Христова, где принимает на исповедь чад старца Паисия иером. Евфимий, ученик почившего старца келлии иером. Исаака (Атталаха), автора книги «Житие старца Паисия Святогорца»; смцч. Климента Римского.

**Ксенофонта преподобного монастырь** — конак-келлия ап. Андрея Первозванного.

**Григория преподобного монастырь** — конак-келлия мч. Трифона с храмом 1773 г. (с вост. стороны от К.), являвшаяся в XI в. самостоятельной обителью, и 5 келлий: свт. Филофея Коккина, патриарха К-польского, на месте келлии Всех святых, купленная в 1661 г. и отстроенная заново в 1995 г.; Сретения Господня, или Иоасафеев (на площади, где останавливаются автобусы), в к-рой размещается братство иконописцев Иоасафеев и открыта иконная лавка; св. Бессребреников, или Пахомеев (1-й поворот направо по дороге от К. в Иверский мон-рь, немного далее конака), предоставленная другому братству иконописцев — Пахомеям; свт. Николая Чудотворца (Коммену, тоб Κομμένη) в местности Коммени, образованная в 1901 г. и населенная рус. монахами, восстановлена недавно мон. Александром из Австрии; святителей Афанасия Великого и Кирилла Александрийских на границе с Капсалай, рядом с к-рой в небольшой каливе свт. Афанасия Великого нек-рое время подвизался прп. Никодим Святогорец.

**Эсфигмен** — конак-келлия Успения Пресв. Богородицы и келлия св. Бессребреников в местности Ано-

Капсала, приобретенная в 1890 г. иером. Неофитом, настоятелем Белозёрки, и возвращенная кириархальному мон-рю в 1897 г.

**Вмч. Пантелеимона монастырь** — конак-келлия вмч. Георгия Победоносца и келлия первомч. Стефана XVI в. с фресками 1745 г. (в местности Коммени, северо-западнее Андреевского скита), где жили ученики старца Хаджи-Георгия.

**Кастамонит** — конак-келлия во имя Святогорских отцов.

Лит.: Γεράσιμος (Σιμωνάκης), ἀρχιμ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήναι, 1903. Κορυές, 1988; Павловский А. А. Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905; Ματσιλάκης Γ. Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; Δαρβέας, μον. Τὸ Ἅγιον Ὄρος: Μόνη στήν ιστορία του καί τῆ ζωῆ του. Κατερίνη, 1986. Т. 1; Χρήστου Π. Κ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος: Ἀθωνικὴ πολιτεία — ιστορία, τέχνη, ζωῆ. Ἀθήναι, 1987; Милонас П. Иллюстр. словарь Св. Афонской горы. Тиб., 2000. Т. 1. Ч. 1: Атлас 20 суверенных мон-рей: Топография и архитектура. Вып. 1–2; Сава Хиландарац. Типикарница светог Саве у Кареји / Приред.: Т. Јовановић. Тогопто, 2000; Троицкий П. В. Свято-Андреевский скит и рус. келья на Афоне. М., 2002; он же. История рус. обителей Афона в XIX–XX вв. М., 2009; Херувим (Карамбелас), архим. Современные старцы Горы Афон / Пер. с англ.: Л. Васенина. Платина (Калифорния); М., 2002; Πεντζίκης Ν. Γ. Ἅγιον Ὄρος: Ἐνας πλήρης ταξιδιωτικὸς οδηγός. Αθήνα, 2003. Т. 2; Χρυσοχοϊδής Κ. Τὰ κελλῖα τῶν Καρυῶν // Ἅγιον Ὄρος: Τὰ κελλῖα τῶν Καρυῶν: Ἡμερολόγιο 2004. Θεσσαλονίκη, 2004.

Игумен Леонтий (Козлов), О. В. Л.

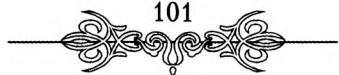
**КАРИЙСКАЯ (Карсская) ЕПАРХИЯ** [груз. კარიის ეპარქია] (XIII–XVI вв.) Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата (Грузинская Православная Церковь (ГПЦ)) с кафедрой в г. Кари (ныне Карс, Турция).

**Географическое положение.** Единственное описание территории К. е. сохранилось в достаточно позднем источнике нач. XVI в. «Подвластные католикосу первосвященники и паства в Самцхе-Саатабаго». В нем сообщается, что в «паству кариели» (Карийского архиерея) входили «весь Кари и [земли] по эту сторону границы Кола и Олтиси, Гагчевани и Кагзевани» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 245; Бакрадзе. 1878. С. 83). Под «всем Кари» подразумевались окрестности города. К груз. провинциям Кола и Олтиси относились земли у истоков р. Куры (ныне р-н Гёле в иле Ардахан) и в бассейне р. Олту (ныне р-ны Олту, Шенкая, Нарман в иле Эрзурум); т. о., территории «по эту сторону границы Кола и Олтиси» охватывали области на южном

склоне водораздельного хребта Аллахюэкбер (примерно соответствует совр. тур. р-ну Селим в иле Карс). Область Гагчевани (позже тур. санджак Гечеван) — ныне юж. часть р-на Сарыкамыш (в иле Карс) на левом берегу р. Аракс; Кагзевани (ныне Кагызман) — город и одноименная провинция на правом берегу р. Аракс.

С северо-востока К. е. граничила с *Аниской епархией*. Граница проходила вдоль высот, разделяющих бассейны рек Карс и Ахурян (Арпачай). С северо-запада хребет Аллахюэкбер отделял К. е. от Дадашенской и Банской епархий. С запада и юга К. е. от территорий Валашкертской епархии отделяли хребты Соганлугский и Агрыдаг. На востоке и юго-востоке К. е. граничила с провинциями Ашорни и Сурмари, на к-рые распространялась юрисдикция *Армянской Апостольской Церкви*. Ныне территории К. е. соответствуют илю Карс (Турция).

**История.** Древнегрузинское слово «кари» (კარი) обозначает род, родовое поселение. Топонимы с компонентом «кари» характерны для Вост. Грузии, в частности *Картли* (Брачултқари, Мтиултқари и др.). Географические наименования такого типа засвидетельствованы также в юго-зап. грузинской исторической провинции *Тао-Кларджети* (Таоскари) и пограничных с нею областях (Кари), что объясняется появлением здесь картских (кارتвельских) племен, повлиявших на культуру и этнический состав населения этого района. Расселение картов (кართვეлов) на территории К. е. археологически засвидетельствовано с эпохи «цветущей поры» больших курганов (1-я пол. II тыс. до Р. Х.) (Очерки истории Грузии. 1970. Т. 1. С. 112 (на груз. яз.)). В кон. II тыс. до Р. Х. в этом регионе распространялась колхидская культура, в частности, недалеко от крепости Мехчисцихе близ Кари был найден клад, состоящий из предметов, характерных для колхидской и восточногруз. культур. Также в этом регионе была обнаружена т. н. самтаврская керамика (Самтавро — могильник и селение на сев. окраине Мцхеты) IX–VII вв. до Р. Х., относящаяся к раннежелезной эпохе. Во II–I тыс. до Р. Х. на территории окрестностей совр. Карса, Эрзерума и оз. Чилдыр проживали, видимо, и хурритские племена. В ономастическом материале, засвидетельствованном в ассирийских



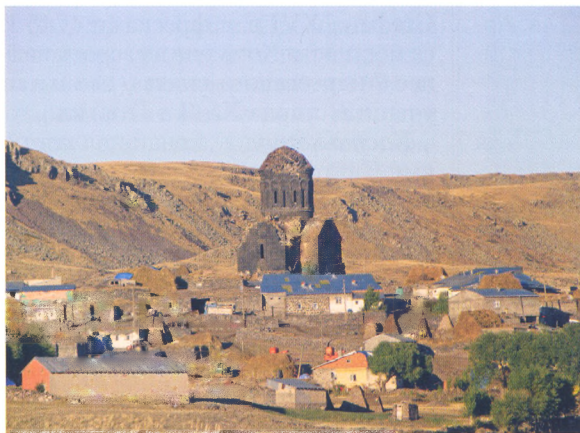


и гл. обр. в урартских источниках, в большом количестве содержатся хурритские элементы. На рубеже IV и III вв. до Р. Х. регион Кари был включен в Картлийское (Иберийское) царство, юго-западная граница которого проходила по верхнему течению р. Аракс (*Strabo. Geogr. I 3. 21*).

Во II–I вв. до Р. Х. Кари и др. юж. регионы Грузии вошли в состав Вел. Армении (*Ibid. XI 14. 5*) и постепенно интегрировались в культурно-политическую и социально-экономическую жизнь Армении. После распространения христианства на территории буд. К. е. сформировались 2 арм. епархии: Ванандская и Аршаруникская. Во время правления первых арм. Багратуни крепость Карс (арм. от Кари) превратилась в удельный город, а позднее и в столицу Армении (928–961). Арм. царь Абас (928–953) «выстроил соборную церковь в городе Карсе из больших гранитных тесаных камней, [законченную] великолепным куполом, расписанную наподобие небесного свода» (*Степанос Таронский. 1864. С. 117*). С постройкой кафедрального собора связана история, описанная арм. историком *Степаносом Таронцем* (Асоликом). «Князь апхазов» Бер предпринял поход на Армению и отправил к армянскому царю посла с приказанием не освящать церкви по обряду «веры святого Григория» (т. е. монофизитскому), пока «не придет он сам и не освятит по постановлению Халкидонского Собора». Бер был схвачен, его привезли в Карс и царь сказал ему: «Взгляни на эту красивую церковь, ибо ты больше не увидишь ее», — и приказал выколоть Беру глаза (Там же. С. 117–118). Рассказ отражает попытку груз. царей распространить среди местного населения халкидонское (православное) вероисповедание и соответственно юрисдикцию ГПЦ на пограничные арм. области.

Во 2-й пол. X в. было образовано арм. Карсское (Ванандское) царство со столицей в Карсе. Правящая династия Багратуни находилась в вассальной зависимости от ширакских царей. Расположенный на торговом пути из М. Азии в Закавказье, Карс являлся одним из важнейших торговых центров Армении. По словам арм. историка XI в. *Аристакеса Ластивертци*, «с давних времен этот город был избавлен от бедствий,

посему жители пребывали в беззаботности и безмятежности и богатели, накапливая щедроты моря и суши» (*Аристакес Ластивертци. 1974. С. 86*). В 50-х гг. XI в. на царство напали турки-сельджуки. Царь Гагик



*Храм мон-ря Ленамор*

документов издал груз. историк прав. *Евфимий Такашвили (Такашвили. 1909. С. XI)*; затем, частично восстановленную, — В. Силогава (*Силогава. 2001. С. 26–27, 48*).

(1029–1065) нашел убежище в Византии, а царство в 1065 г. уступил визант. имп. *Константину X Дуке*. Карсская обл. стала частью Иберийской, а позднее Феодосиопольской фемы Византийской империи. Власть византийцев была номинальной; Карс и др. арм. провинции заняли войска сельджукского султана Алп-Арслана.

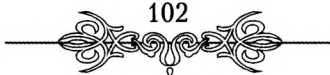
Имп. двор, учитывая буферное положение единой Грузии, был вынужден уступить ей эти земли. Дипломатическая миссия была возложена на известного визант. сановника, выходца из знатного груз. рода и основателя *Петрицонского (Бачковского) мон-ря Григория Пакуриана (Бакурианис-дзе)*. По сведению анонимного груз. историка XII в., когда царь Георгий II (1072–1089), одержав победу над сельджуками, разбил лагерь в Бане (пров. Тао), «явился к нему зоравар (военачальник, доместик. — *Авт.*) Востока Григорий, сын Бакуриана, владелец Олтиси, Карну-Калаки (груз. название Эрзурума. — *Авт.*) и Кари... Передал он [Григорий] царю город-крепость Кари и прилегающую к нему землю» (цит. по: Жизнь царя царей Давида // *Картлис Цховреба. 2008. С. 181; То же // КЦ. 1955. Т. 1. С. 318*). Взятие Кари датируется 1074 г. Здесь был расквартирован груз. гарнизон, состоявший из шавшетских азнауров (дворян). К этому времени относится несохранившаяся 2-строчная строительная надпись, исполненная *асомтаврили* и вырезанная на одной из башен цитадели города: «† Господи, восслав, по милости Георгия, царя апхазов; постро-

ил я, Иване, эту башню». В 1881 г. надпись списал груз. историк Д. *Бакрадзе*, к-рый датировал ее X–XI вв.; он считал, что надпись свидетельствует о существовании в Кари церкви, кафедры кариели (Карийского архиепископа). Воспользовавшись данными Бакрадзе (к нач. XX в. эта часть крепости была разобрана, надпись утрачена), текст надписи в составе других

Очевидно, с появлением груз. гарнизона в Кари возникла и груз. церковь. Однако мн. историки сомневаются в существовании К. е. в данный период.

Груз. присутствие в Кари продолжалось недолго: ок. 1080 г. город был взят сельджуками, в посл. здесь был Карсский эмират. Отдельный эмират возник и в Кечроре (гавар бывш. Карсского царства, груз. Гагчевани). Груз. царь Димитрий I (*Дамиан-Димитрий*) в 1154 г. захватил Кари и разбил войско эрзурумского эмира, но позже уступил город мусульманам. Карсский эмират оказался под властью эрзурумских салтукидов, позднее — хлатских шах-арменов.

На рубеже XII и XIII вв. груз. войска, отвоевав у сельджуков юж. области Тао, заняли провинции Вананд и Кечрор и взяли Карс (цит. по: *Летопись времен Лаша Георгия // Картлис Цховреба. 2008. С. 215; То же // КЦ. 1955. Т. 1. С. 368*). Осада цитадели города продолжалась неск. лет. В 1206–1207 гг. карсский эмир сдался царице св. *Тамаре* и наследнику престола Георгию Лаше, непосредственно участвовавшим в осаде крепости. По просьбе местного населения Кари вошел в царский домен (*Басилий Эзосмодзгвари. Жизнь царицы царей Тamar // Картлис Цховреба. 2008. С. 314, 317; То же // КЦ. 1959. Т. 2. С. 143–144; Ибн-ал-Асир. 1940. С. 131*). Вскоре грузины отвоевали у шах-арменов Кагзевани и Валашкерти. Управление Кари и прилегающими областями было поручено видному гос. и военному деятелю того времени Иване Ахалцихели







(† 1225), который был назначен монахи (порубежником, пограничным эристави), атабагом (везиром, воспитателем наследника престола) и эмиром эмиров (главой города) (История и восхваление венценосцев // Картлис Цховреба. 2008. С. 282; *Басилий Эзосмодзгвари*. Жизнь царицы цариц Тамар // Там же. С. 317; То же // КЦ. 1959. Т. 2. С. 92). Род Ахалцихели управлял Кари до кон. 70-х гг. XIII в. Известен эмир Равмала, выстроивший городскую башню в 1237 г., «в шестнадцатый год царствования Русудан». Участие в фортификационных работах принимали «карийские христиане, великие и малые». Имя царицы Русудан не раз упоминается в лапидарных надписях Кари (Арм. надписи. 1881. С. 5–6).

Очевидно, с событиями нач. XIII в. связаны и основание кафедрального собора, и возникновение К. е. По замечанию арабского историка Ибн ал-Асира (1160–1233/34), когда грузины захватили Кари, «эта область стала страной безбожия (имеется в виду православное вероисповедание населения.— *Авт.*) после того, как была страной единобожия (т. е. мусульманской.— *Авт.*)» (*Ибн ал-Асир*. 1940. С. 131; *Джапаридзе*. 1995. С. 162).

К этому времени относится упоминание единственного известного кариели — еп. *Саввы Синкелла* (Абусерис-дзе) (1-я треть XIII в.). Он носил визант. духовный титул синкелла, что являлось признаком высокого общественного положения. Известны лишь неск. грузин X–XI вв., имевших этот титул: один из основателей *Иверского мон-ря* на Афоне, военачальник прп. *Иоанн-Торникий*; еп. *Захария Банели*; архиеп. Бедийский *Иоанн*, сопровождавший в К-поль дочь Баграта IV (1027–1072) царевну Марту, буд. супругу Михаила VII Дуки (1071–1078) и императрицу Византии; еп. Чкондидский *Иоанн*, упомянутый в завещании одной рукописи 1085 г. (возможно, Бедийский архиепископ). Во время походов на Грузию персид. хорезмшаха Джелал-ад-Дина (20-е гг. XIII в.) царица Русудан, католикос-патриарх всей Грузии *Арсений III* и еп. Савва перешли в Зап. Грузию; католикос-патриарх и еп. Савва поселились в мон-ре *Гелати*. Здесь по просьбе владетеля Хиханской крепости в Аджарии эристава эриставов Вардана Абусерис-дзе, брата гим-

нографа св. *Тбели Абусерисдзе*, еп. Савва написал канон «Песнь о провидении и воплощении Христа» (*Тбели Абусерисдзе*. 1998. С. 144–152), сохранившийся в литургическом сборнике св. Тбели (НЦРГ. А 85. Л. 293–297, 1233 г.). Произведение посвящено Нерукотворному образу Спасителя, привезенному из Эдессы прп. *Антонием Марткопским* в VI в. (см. *Анчийский Спас*). Икона, весьма почитаемая в нач. XIII в., по представлению гимнографа олицетворяла «мощь и славу» Грузии, подтверждала «богоизбранность» грузинского народа.

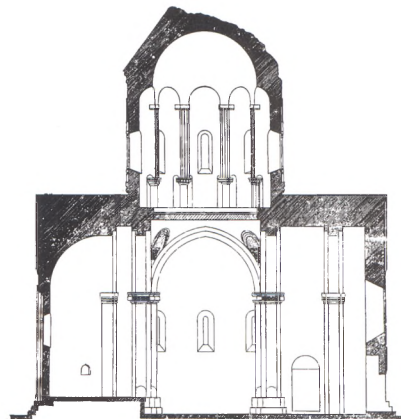
В документе груз. права XIII в. «Освящение мира» описана иерархия груз. епископата, согласно к-рой в протоколе венчания царя на царство кариели занимал 28-е место среди 36 архиереев Мцхетского Католикосата (Вост. и Юж. Грузия), после болнели (Болнисского архиерея) и перед харчашнели (Харчашнийским) и тбилели (Тбилиским) (ПП. 1965. Т. 2. С. 49). В источнике нач. XVI в. «Подвластные католикосу первосвященники и паства Самцхе-Саатабаго» указано, что архиерей К. е. занимал 11-е место среди 13 епископов Самцхе-Саатабаго (Юж. Грузия), после анели (Анийского) и перед банели (Банским) (Там же. 1970. Т. 3. С. 245).

Кари сильно пострадал от набегов монголов и румских сельджуков. Арм. историк XIII в. *Киракос Гандзакецци* описывает, как «татары... разорили город, обезобразили прекрасный вид его и угнали в плен жителей... вслед за ними пришли воины ромейского султана, они безжалостно предали мечу и угнали в плен спасшихся от татар» (*Киракос Гандзакецци*. 1976. С. 166). Во время монгольского владычества Кари оставался в пределах Грузинского царства и был местопребыванием монгольских военачальников. В 1272 г. царь Грузии св. *Димитрий II Самопожертвователь* пожаловал приближенному к монголам Садуну Манкабердели должность атабага, а затем и Кари (Столетняя летопись // Картлис Цховреба. 2008. С. 382; То же // КЦ. 1959. Т. 2. С. 273). На рубеже XIII и XIV вв. Кари был включен в состав грузинского княжества Самцхе-Саатабаго и перешел под власть грузинского дома Джакели.

Грузия потеряла Кари во время походов *Тамерлана* (1386–1403/04), на рубеже XV и XVI вв. ненадолго

отвоевала его. Турки, захватившие город в сер. XVI в., тщательно укрепили крепость и, объединив Карс с соседними санджаками, создали Карсский вилайет (1579). Одновременно были сформированы Чилдырский (Ахалцихский) и Трапезундский вилайеты (*Кятиб Челеби*. 1978. С. 138–139). В 1878 г. Карсская обл. по Сан-Стефанскому договору отошла Российской империи; по Карсскому договору 1921 г. вошла в состав Турции.

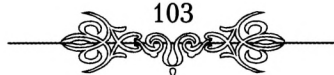
**Монастырь Ленамор.** Из православных архитектурных памятников на территории К. е. известен лишь купольный храм монастыря Ленамор (ныне Ченгели-килисе). Этимология названия, зафиксированного только в надписи, которая находится в тимпане западного входа кафоликона, до конца не ясна. Нек-рые ученые проводят параллели с арм. наименованием селения —



Продольный разрез храма мон-ря Ленамор.

Рис. А. Н. Кальгина. 1907 г.

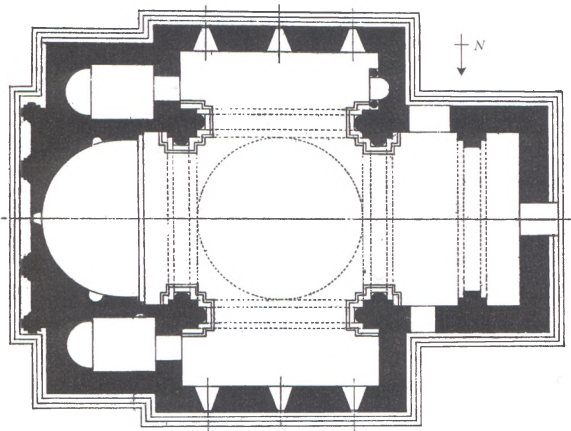
Ехегнамор (арм. «мать тростника»). Другие (Б. Кудава, Г. Саитидзе) дают новое прочтение названия — Ленагбир (арм. «горный ручей»). Памятник был описан прав. Евфимием Такашвили, посетившим Чанглы (Ченгели-килисе) в 1907 г. Инженером-архитектором А. Н. Кальгиным были сделаны чертежи с изображением планов храма и купола, западного фасада, а также 2 разрезов: продольного (показана южная часть) и поперечного (восточная часть) (*Такашвили*. 1991. Вып. 1. С. 381–390; *Он же*. 1924. Табл. 32–35). В 60-х гг. XX в. здесь побывал Ж. М. Тьерри (*Thierry*. 1966. P. 79–90. Tabl. XXXVII–XLV). Общий облик храма, его пропорции, принцип создания декора, отдельные детали характерны для памятников армянской архитектуры,





орнаменты и эпиграфический материал — грузинской.

Храм (по данным Такашвили, 15,7×9,15 м) близок к типу «полусвободного креста»; пастофории,



возможно, были добавлены позже. Стены церкви внутри и снаружи облицованы крупным тесаным черным туфом. Высокий массивный барабан купола снаружи украшен декоративными арками, опирающимися на двойные полуколонки-валики, а также врезанными в стену треугольными нишами, чередующимися с окнами. Фасады представляют собой большие гладкие плоскости, на которых выделяются декоративные детали, в т. ч. прямоугольный наличник с рамками в виде ггутов; на вост. фасаде — 3 декоративные арки с опорой на пучки полуколонок, и др. Входы расположены с юга, севера и запада. Арочным с горизонтальными отворотами навершием украшен тимпан зап. входа. На вост. и зап. стене прорезано по одному окну, на северной и южной — по 3.

Примечательна разработка барабана в интерьере купола полукруглыми нишами, в них расположено 8 окон; арки ниш опираются на пучки полуколонн, которые в нижней части поддерживаются низкими, круглыми, отделенными от стены колоннами. В пандантивы вставлены декоративные тромпы, как во мн. грузинских храмах X в. (напр., *Ишхани*).

В тимпане зап. входа и на юж. фасаде храма были высечены груз. надписи, исполненные *асомтаврული*. В сер. XIX в. они были списаны Н. Саргисяном и опубликованы М. Броссе (*Inscriptions géorgiennes*. 1864. P. 22–24); затем с исправлениями — прав. Евфимием. В 1-й надписи над входом указано: «В корони-

кон 50 я, убогий Игнатий, получил от Феодора 450 драканов и определил на вечное время для его молитвы от трапезы хлеб для двух человек-гостей. Кто будет патроном и настоятелем Ленамора (Ленагшора), тот да получит от руки деканоза и жертвователя то, что другие братья выдадут. Кто это определение из-

*План храма мон-ря Ленамор. Чертеж А. Н. Кальгина. 1907 г.*

менит, пусть будет проклят устами Бога, благодатью шести соборов, крестом пяти патриархов и благодатью двенадцати апостолов. Кто утвердит,

тому крест и благословение!» (*Такашвили*. 1991. Вып. 1. С. 385–387; *Мурадян*. 1977. С. 68–69, 297). Во 2-й надписи названы имена (Малако, Звиадай (?), Рн (?)) — скорее всего строителей-каменщиков, неиз-



*Надпись в тимпане зап. входа храма мон-ря Ленамор*

вестных по др. источникам (*Inscriptions géorgiennes...* 1864. P. 24; *Thierry*. 1966. P. 83; *Мурадян*. 1977. С. 71–72). Прочтение прав. Евфимием одного из них как «Малакоз, католикос Агарани» считается маловероятным.

Прав. Евфимий связывал упомянутую дату короникона с 14-м циклом, а надпись датировал 1362 г. (Броссе, прочитавший число как 250 в 13-м цикле, — 1030 г.) и относил постройку храма к XIV в. В Беридзе считал эту трактовку ошибочной, т. к. в надписи нет речи о строительстве храма, и на основании декора датировал церковь 1-й пол. XI в. (*Беридзе*. 1981. С. 186–188). По мнению Ж. М. Тьерри, Ленамор был выстроен в X в. и мог быть реставрирован в 30-х гг. XI в., одновременно с кафедралом Ишхани.

**Святые.** Согласно арм. источникам, в Кари долгое время хранился

один из крестов просветительницы Грузии св. Нины. Сведения об этом содержатся в сочинениях арм. историков Аарона Ванандеци (X в.) и *Вардана Великого* (XIII в.), а также в соч. «Чтение о Святом Кресте» в составе в т. н. Тцеренцкого синоксаря (*Меликсет-Бек*. 1941. С. 61–63; *Яков Цуртавели*. 1978. С. 131–135; *Вардан*. 2002. С. 132–133). В них сказано, что перед кончиной мц. *Шушаник* передала крест св. Нины иноку Андрею, попросив перенести его в Тарон. Из-за трудного пути крест был спрятан в горах Спери, на границе с Тао. Через неск. лет Григорий, сын Хмаяка, племянник *Вардана Мамиконяна*, перенес его в крепость Капуйт, а оттуда — в Вананд (Кари). Впоследствии этот крест был назван Ванандским, а для его хранения был воздвигнут храм Сурб-Хач (Св. Креста). Крест по распоряжению армянского католикоса Барсега I Анеци (1105–1113) был перенесен в Ани. Во время взятия Ани монголо-татарами (1238/39) крест был утрачен. Считается, что эти сведения касаются не креста св. Нины, сплетенного из виноград-

ной лозы и хранящегося в груз. патриаршем кафедральном соборе *Тбилисский Сиони*, а одного из крестов (или их част-

тей), к-рые св. Нина воздвигала на вершинах гор во время миссионерской деятельности (*Асатиани*. 2003. С. 43–44).

С К. е. также связано Бертское Четвероевангелие, созданное в монастыре Берта (Анчийская епархия ГПЦ, ныне в иле Артвин, Турция). Четвероевангелие выполнено на пергамене письмом асомтаврული в 3-й четв. X в. В рукописи содержится завещание, в к-ром упоминаются эриставт-эристави Сумбат III Аргануджский († 941) и его сыновья — Давид († 992) и Баграт († 988). Рукопись состоит из 257 листов, иллюминирована изображениями апостолов и «10 канонов» еп. Кесарии Палестинской *Евсевия* Памфила, вписанных в живописные камары. Рукопись содержит 26 приписок. Исполненная шрифтом нуцха-хуцури (XV в.) строка из «Витязя в тиг-







ровой шкуре» *Шота Руставели*: «Правду говорит апостол, страх порождает любовь» (Л. 237), — это самый ранний известный случай цитирования поэмы. Бертское Четвероевангелие хранилось в Гурии, в XVII в. посредством одного из владетельных князей Гуриели оно попало в Кари. В 1830 г. амер. миссионеры вместе с др. груз. и арм. рукописями вывезли Четвероевангелие из Карса. В наст. время оно хранится в библиотеке Гарвардского ун-та (США). Ист.: *Inscriptions géorgiennes et autres, recueillies par la Père Nersès Sargisian et expliquées par M. Brosset*. St.-Pb., 1864. (*Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg*. Sér. 7; Vol. 8. N 10); *Степанос Таронский (Асох'ик)*. Всеобщая история / Сост.: Н. Эмин. М., 1864; *Бакрадзе Д.* Археол. путешествие по Гурии и Адчаре. СПб., 1878; Армянские надписи в Карсе, Ани и в окрестностях последнего / Пер., предисл.: Н. Эмин. М., 1881; *Кондаков Н. П.* Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы Д. Бакрадзе. СПб., 1890. С. 166–170; *Хельмицкий П.* Карсская область: Воен.-стат. и геогр. обзор. Тифлис, 1892–1893. Ч. 1–2. 3 отд.; *Танашивили Е.* Археол. экскурсия в 1902 г. // МАК. 1909. Вып. 12. С. V–XII; *он же.* Альбом груз. зодчества. Тифлис, 1924 (на груз. яз.); *он же.* Археол. экспедиция 1907 г. в Кола-Олтиси и село Чангли // Дабрунеба (Возвращение). Тбилиси, 1991. Вып. 1. С. [189–249] (на груз. яз.); *Ибн-ал-Асир*. Мат.-лы по истории Азербайджана из Тарих-ал-камилъ (полного свода историй) Ибн-ал-Асира. Баку, 1940; *Thierry J. M.* A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars // REArm. 1966. Vol. 3. P. 73–90; *Эалия Челеби*. Книга путешествий / Сост.: Г. Путуридзе. Тбилиси, 1971. Т. 2. Ч. 1 (на груз. яз.); *Аристарх Ластивертци*. История / Пер. с древнеарм.: Е. Цагареишвили. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); *Киракос Гандзакецци*. История Армении / Пер. с древнеарм.: Л. А. Ханларян. М., 1976; *Кятиб Челеби*. Сведения Кятиба Челеби о Грузии и Кавказе / Сост.: Г. Аласаниа. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *Яков Цуртавели*. Мученичество Шушаник / Сост.: И. Абуладзе. Тбилиси, 1978 (на груз. и арм. языках); *Тбели Абусеридзе*. Сочинения / Сост.: Н. Гогуадзе и др. Батуми, 1998 (на груз. яз.); Armenia: A hist. atlas / Ed.: R. Newsen. Chicago, 2001. P. 75–80, 112–115, 124–131, 148–154, 169–176, 216; *Вардан Арелелци*. Всеобщая история / Сост.: Н. Шошиашвили, Е. Квачантирадзе. Тбилиси, 2002 (на груз. яз.); Атлас истории Грузии / Сост.: Д. Мухелишвили, Тбилиси, 2003. С. 28–37, 55 (на груз. яз.); Карлис Цховреба: История Грузии / Сост.: М. Лордкипанидзе, Д. Мухелишвили и др. Тбилиси, 2008.

Лит.: *Меликсет-Бек Л.* История креста Нины: К проблеме Моисея Хоренского // Изв. АН СССР. Арм. фил. Ереван, 1941. Вып. 9(14). С. 59–63; *Blake R., Der-Nersessian S.* The Gospel of Berthay: An Old-Georgian Ms. of the Tenth Century // Byz. American. Ser. 2. Boston, 1942/1943. Vol. 16. P. 226–285; *Мурадян П.* Груз. эпиграфика Армении. Ереван, 1977 (на арм. яз.); *Лордкипанидзе М.* Из истории визант.-груз. взаимоотношений в 70–е гг. XI в. // ВВ. 1979. Т. 40. С. 92–95; *Силогава В.* Одна надпись Карсской крепости // Мацне (Вестник): Сер.

истории. Тбилиси, 1980. Вып. 1. С. 161–174 (на груз. яз.); *он же.* Груз. эпиграфика Аниси и Карса: Кр. обзор // Ахалцихе-Карс: Тр. симп. Ахалцихе; Карс, 2001. С. 13–52 (на груз. и тур. языках); *Юзбашян К.* Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. М., 1988. С. 172–174, 189–190; *Беридзе В.* Мес-то памятников Тао-Кларджети в истории груз. архитектуры. Тбилиси, 1981; *Джапаридзе Г.* Грузия и ближневосточный исламский мир XII – 1-й трети XIII в. Тбилиси, 1995. С. 74–78, 97–98, 158–164 (на груз. яз.); *Асатиани К.* Из истории креста из виноградной лозы // Сакартвелос сидзвелени (Древности Грузии). Тбилиси, 2003. № 4/5. С. 34–45 (на груз. яз.).

Г. Чеишвили

**КАРИНСКИЙ** Михаил Иванович (4.11.1840, Москва – 20.06.1917, Вятка, ныне Киров), философ, проф. СПбДА. Род. в семье священника, благочинного Ивановского сорока. После окончания духовного уч-ща в 1852 г. поступил в МДС, в 1858 г. — в МДА, где в наибольшей степени испытал влияние профессора метафизики и истории философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Окончил академию 4-м по списку магистром богословия XXIII курса, защитив дис. «Египетские иудеи при Птолемеях». В переработанном виде она была опубликована в ж. «Христианское чтение» (1870). С 4 янв. 1863 по 1865 г. профессор гражданской истории и греческого (с 1863 латинского) языка в Вифанской ДС. Был избран членом Педагогического и распорядительного собрания правления семинарии. 13 янв. 1865 г. К. благодаря своим научным способностям был переведен в МДС на должность профессора лат. языка, логики и психологии. С 1867 г., после преобразования семинарии по новому уставу, он также преподавал педагогику. В 1868 г., согласно предложению, К. был перемещен на кафедру лат. языка.

С 15 авг. 1869 г. К. — доцент вновь открытой (согласно академическому уставу 1869) кафедры метафизики СПбДА. Он получил эту должность во многом благодаря ходатайству проф. И. А. Чистовича, к-рому было поручено рассмотрение программ, представленных кандидатами на вакантную после смерти в 1867 г. проф. В. Н. Карпова кафедру логики и психологии, — А. Е. Светиленным (преподавателем СПбДС) и К. На кафедру был избран первый кандидат, но вместе с тем 9 июня 1868 г. конференция СПбДА постановила, учитывая особую способность К. к «разбору метафизических вопросов», назначить его на откры-

вающуюся кафедру метафизики без конкурса (*Миртов*. 1913. С. 37–38).

Еще в 1868 г. конференция СПбДА обратилась в Синод с ходатайством направить К. в командировку в Германию для ознакомления с методикой преподавания философии в университетах и для более качественной подготовки к предполагаемой деятельности в академии. Ходатайство не было удовлетворено до утверждения нового академического устава. 11 июня 1870 г. совет СПбДА вновь обратился в Синод с ходатайством «о командировании г. доцента М. И. Каринского в Германию для посещения лекций профессоров философии в тамошних университетах, преимущественно в Гёттингенском и Йенском». 30 нояб. 1870 г. на это ходатайство последовало разрешение Синода, к-рый выделил К. для проживания за границей 1500 р.

Как правило, корпорация каждой из 4 духовных академий формировалась за счет собственных выпускников. Исключения, когда выпускник одной академии становился профессором другой, допускались редко. В данном случае перевод выпускника МДА в СПбДА, а также особая забота совета академии об отправке К. в заграничную командировку свидетельствовали о выдающихся его способностях и познаниях в области философских дисциплин.

С апр. 1871 по апр. 1872 г. К. занимался в ун-те *Гейдельберга*, где посещал лекции Э. Целлера по психологии и философии права, К. А. фон Рейхлина-Мельдега по эстетике и О. Каспари по истории материализма; в Йенском ун-те он слушал лекции К. Фишера по истории древней философии и К. Фортлаге по метафизике и логике и, наконец, в Гёттингенском ун-те посещал курсы Р. Г. Лотце по логике и психологии и Ю. Бауманна по истории философии. По завершении заграничной командировки К. подал в совет академии отчет «Критический обзор последнего периода германской философии», к-рый представлял собой исследование по истории философии в Германии в 1-й пол.—сер. XIX в. Совет СПбДА постановил опубликовать отчет за казенный счет (ХЧ. 1873. Ч. 1, 2). Его объем составил 333 страницы (отд. изд.: СПб., 1873).

В критическом обзоре нем. философии К. сделал 2 главных вывода: решение вопросов метафизики невозможно без разрешения проблемы





познания, но Кантово разрешение проблемы, к-рое определяло последний период философии, по мнению К., научно несостоятельно. Следов., на 1-м плане в метафизике должны быть вопросы о самом познании. При отсутствии общепризнанной теории знания не хватает ни элементов для построения положительной системы метафизики, ни существенной научной основы. Поэтому задача преподавателя метафизики, по заключению К., прежде всего в критическом рассмотрении претендующих на научный характер решений метафизических проблем (*Миртов*. 1913. С. 39).

24 сент. 1873 г. К. был определен экстраординарным профессором СПбДА по кафедре метафизики, 13 мая 1874 г. перешел на кафедру истории философии, к-рую до этого времени занимал Чистович. 7 апр. 1880 г. К. подал в совет С.-Петербургского ун-та прошение допустить его к защите дис. «Классификация выводов» на соискание степени доктора философии. Рецензентами и оппонентами соискателя выступили проф. М. И. Владиславлев и доцент И. Б. Троицкий. По итогам защиты, состоявшейся 19 мая 1880 г., совет ун-та 30 мая единогласно удостоил К. степени доктора. 7 июня того же года К. был утвержден в звании ординарного профессора СПбДА.

В курсе лекций К., которые он читал в СПбДА, выделяют 3 основных раздела: древнюю философию, новую философию и курс истории философской этики; эти курсы он, как правило, читал поочередно. По воспоминаниям студентов, К. читал лекции без записей, «всецело погружаясь в процесс воссоздания и выяснения излагаемого философского учения и постепенно воодушевляясь. Речь Каринского отличалась большой выразительностью и стильностью: в веских и содержательных, точных и ясных положениях как будто вычеканивались со всею рельефностью специфические пункты излагаемой системы, а довольно большие периоды, которые так характерны вообще для слога Каринского, отличаясь внешней и внутренней соразмерностью, придавали этой речи своеобразную красоту» (Там же. С. 6). К. никогда не проводил сравнительного анализа философских систем с христ. мировоззрением, чем приводил в смущение нек-рых студентов. Так, буд. митр. *Антоний (Храповицкий)* подозревал профессора даже

в неверии. «Никогда не слышали мы от него о Христе или о Церкви. Правда, и наука-то была светская, но, кажется, отчего бы не проговориться?» — недоумевал преосвященный автор по окончании курса. Впосл. он встретился с К. «верст за 700 от Академии в одном большом монастыре». Это паломническое профессора и благоговейное отношение к святыням мон-ря настолько удивили бывш. студента, что последний выразил ему прежние сомнения: «А ведь наши долго подозревали, что вы ни во что не веруете. И что бы вам иногда сказать: «Господь наш Иисус Христос», или что-либо подобное? Или стыдитесь?» — «Нет,— отвечал профессор,— я своих убеждений отродясь не стыдился, а хотел, чтобы ваша братия своим умом доходила по моим лекциям. Не все же на помочах ходить; авторитетов религиозных у вас и без меня довольно, а вы мозгами поворочайте хорошенько, так и по моей науке к тому же придете» (Полугодовщина со дня кончины. 1918).

Помимо академии К. читал лекции по логике и психологии на Высших женских (1882–1889) и Педагогических курсах (1891–1892) в С.-Петербурге. 15 авг. 1894 г. исполнилось 25 лет штатной преподавательской деятельности К., и определением Совета академии он был представлен Синоду для утверждения в звании заслуженного ординарного профессора. Указом Синода от 13 сент. того же года К. получил это звание. На том же заседании совета было рассмотрено прошение К. об увольнении со службы при академии с назначением пенсии. Прошение было удовлетворено резолюцией митр. С.-Петербургского и Ладожского *Палладия (Раева)* от 24 сент. 1894 г. Студенты академии преподнесли в дар ученому комплекты полных собраний трудов Платона и Аристотеля. В 1896 г. К. был избран почетным членом СПбДА, позже — почетным членом МДА, КДА, Философского об-ва при С.-Петербургском ун-те, Психологического об-ва при Московском ун-те. Во время педагогической деятельности К. был награжден орденами св. Станислава 2-й степени и св. Анны 2-й степени.

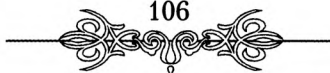
К. подготовил плеяду ученых и специалистов в области философских дисциплин. Так, в окт. 1894 г. на вакантную кафедру истории философии был избран один из уче-

ников К., преподаватель Волынской ДС Д. П. *Миртов*, который занимал кафедру вплоть до закрытия академии в 1918 г. Другой его ученик, В. С. Серебренников, написавший под его руководством канд. соч. «Английская психология и вопрос о прирожденных началах знания деятельности», в 1887 г. занял кафедру психологии, позже создал психологический кабинет, студенческое психологическое об-во, деятельность к-рого была известна за пределами академии; он же написал магист. дис. «Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности» и исследование «Лейбниц и его учение о душе человека» (СПб., 1908).

После ухода с преподавательской службы К. продолжил научно-исследовательскую деятельность, публикуя статьи в «Журнале министерства народного образования» (ЖМНП). Когда в 1907 г. от штатной должности доцента по кафедре логики и метафизики был отчислен А. П. Высокоостровский, не написавший магистерской диссертации, Совет академии обратился к К. с просьбой возглавить вакантную кафедру. К. согласился читать лекции только по логике и отказался от метафизики. Совет академии готов был принять условия ученого и разделить кафедру на 2 отдельные, но это решение не было утверждено Синодом. Временно исполняющим обязанности профессора данной кафедры оставался Высокоостровский.

К. скончался на даче под Вяткой, куда уехал вместе с детьми (у него было 2 сына, Николай и Владимир) и их семьями. Отпевание в Вятском *Трифоновом мон-ре* совершил ученик почившего еп. Глазовский *Павел (Поспелов)*. К. был погребен на монастырском кладбище, не сохранившемся в советское время.

Философские воззрения К., сформировавшиеся в ранний период его творчества, представлены в лекционном курсе «Обзор философских учений» (литографии лекций 1874 и др.). К., определяя философию как «стремление духа человеческого к познанию сущности, основ, начала и цели всего сущего», последовательно рассматривал «главнейшие направления философской мысли» (Обзор. 1874. С. 2–3, 8–15). В числе основных проблем философии К. выделил вопросы познания (гносеология), первопричин бытия (ра-





циональное богословие), сущности бытия (космология), начал и целей человеческой деятельности (логика). Две части курса были построены, во-первых, по хронологическому принципу: философия древняя, преимущественно греческая, средневековая, новая, от Возрождения до Канта и от Канта до XIX в.; во-вторых, по принципу рассмотрения отдельных философских учений или систем в их историческом становлении. К. большое внимание уделял критике материализма и атеизма, к-рый «истребляет благоговение ко всеобщим нравственным законам жизни и предоставляет всех и каждого влечениям эгоизма» (Там же. С. 144–162, 181). Он отмечал «тесную связь» даже «новой философии» с идеями христианства и считал, что «неудовлетворительность философского познания восполняется религией» (Там же. С. 33, 222).

В магистерской диссертации К. представил краткий, но цельный обзор жизни и истории иудеев в Египте (III в. до Р. Х. – I в. по Р. Х.), рассмотрел их отношение к языческому обществу и к палестинским иудеям; обратил особое внимание на деятельность об-ва терапевтов и иудейско-александрийскую философию. В заключении он поместил краткий обзор литературы, посвященной теме диссертации. К. подробно рассмотрел творчество *Филона Александрийского*. В отзыве на диссертацию Э. Л. Радлов отметил, что «образованные люди считают своим долгом читать Ренана, который в пятом томе своей истории евреев говорит о Филоне, об Аристовуле и вообще о египетских евреях, между тем, наш русский автор тот же самый предмет трактует с таким же талантом, как и Ренан, но с несравненно большим пониманием философского значения Филона» (Радлов. 1895. С. 8).

Продолжением магистерской диссертации К. стала статья, опубликованная в ЖМНП в 1876 г. и посвященная подложным стихам в сочинении иудейского философа *Аристовула*, жившего во II в. до Р. Х. и примыкавшего к школе перипатетиков. На основе историко-филологического анализа К. заключил, что т. н. Аристовуловы фрагменты, встречающиеся в сочинениях *Иустина Философа*, *Климента Александрийского* и *Евсевия Кесарийского* и включающие стихотворения под

именами Орфея и Арата, возможно, составлены лицом, принадлежавшим к иудейскому обществу. В том же году К. опубликовал статью о философе-пифагорейце *Аполлонии Тианском* и о его биографии, составленной в нач. III в. Филостратом Младшим. Не соглашаясь с Ф. К. Бауром, видевшим в жизнеописании Аполлония кальку с описанной евангелистами жизни Христа, К. доказал, что если повествование Филострата не может быть признано исторически правдивым во всех частностях, то оно все же основывалось на фактических данных, т. е. не было только измышлением Филострата.

В 1883 г. К. опубликовал ст. «Связь философских взглядов с физико-астрономическими в древнейший период греческой философии». Указывая, что философия есть учение о бытии как целом, К. оправдывал попытку искать объяснение философии древнейших мыслителей Греции в связи с их физико-астрономическими теориями: «Может быть, такая попытка в самом деле в состоянии пролить некоторый луч света на самую темную эпоху философской мысли и тем в свою очередь дать новое подтверждение предположению о тесной связи между философскими и физико-астрономическими взглядами того времени» (ХЧ. 1883. Ч. 1. № 5/6. С. 636). Исходя из такого суждения, К. сделал заключение, согласно к-рому учения *Фалеса*, *Анаксимандра*, *Анаксимена* и *Пифагора* о первоначале (все из него возникает и в него возвращается) следует из их физико-астрономических воззрений.

В 1890 г. вышла монография К., посвященная понятию «бесконечного» греч. философа Анаксимандра. К. не только предложил свое решение одного из запутанных вопросов в истории философии (что такое «апейрон»), но и описал то, как понимали «бесконечное» Анаксимандра древнейшие мыслители, *Аристотель* и его комментаторы, а также философы нового времени. Александр Введенский, один из рецензентов, отмечал, что понимание К. «апейрона» в смысле бытия единого, составного и равночастного, выведение им пространственной бесконечности первоначала из понятия «вечное движение» должны войти в науку как бесспорные. Рецензента поразило «в обширных рассуждениях автора об этом предмете одно

обстоятельство: у него масса косвенных соображений, очень тонких и остроумных, и ни одного решительного, неопровержимого довода, ни одного ясного свидетельства, которого нельзя было склонить также и в противоположную сторону». Не соглашаясь с отдельными взглядами К., рецензент заключил, что «рассматриваемая монография, как и другие работы того же автора, изложена с образцовою точностью: он высказывает свои суждения сдержанно и формулирует их всегда строго, что, впрочем, иногда, особенно в случае нерешительности приговора, влечет за собою некоторую отвлеченность и тяжеловатость изложения» ([Рец. на кн.:] Каринский М. И. Бесконечное Анаксимандра // ВФиП. 1891. Кн. 9. Отд. 2. С. 107–108).

Вторым по времени появления исследованием К. является его отчет о заграничной командировке, «имевшей целью ближайшее изучение современного положения метафизики в Германии». Отмечая, что «жалобы на оскудение самостоятельной и оригинальной философской мысли давно уже сделались едва ли не общим местом, когда речь идет о послегегелевском периоде мысли», К. вместе с тем писал, что «последнее время тем не менее представляет такое обилие, такую пестроту и разнообразие стоящих во взаимном антагонизме направлений, какие едва ли можно отыскать в каком-либо другое время» (Критический обзор. 1873. Ч. 1. № 1. С. 70, 71).

По мнению К., ссылавшегося на высказывания нем. мыслителей, исходным пунктом, с к-рого в XIX в. началось развитие мн. направлений нем. философии, была философия И. Канта, а именно его работа «Критика чистого разума». Нем. философия пыталась восполнить пробелы «Критики чистого разума». Высказанная Кантом мысль, что чистые созерцания (пространство и время) и чистые понятия (категории и идеи) не приобретаются извне опытным путем, а составляют необходимую принадлежность познавательной способности человека, стала фундаментом нем. философии. Главный вопрос, на разрешение к-рого направлены усилия всех философских систем послекантовского периода, звучит так: «Каким образом, не отрицая этих результатов критической философии, можно бы было спасти права знания, проникнуть в сокровенную



сущность вещей, как они существуют сами в себе?» (Там же. С. 76). Эти философские системы сходятся в том, что кантовские формы знания (созерцание и понятие) могут быть использованы для познания бытия, но как именно они выполняют свое назначение, на этот вопрос даются разные ответы.

К. считал, что И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель и их последователи стремились придать созерцаниям и понятиям предметное значение. Представители 2-го направления (И. Ф. Герbart, М. В. Дробиш) видели в созерцаниях и понятиях только сырой материал для познания, нуждающийся в длительной и серьезной переработке для того, чтобы из него можно было бы получить определения, имеющие предметное значение. Третьи (Я. Ф. Фриз, Э. Ф. Апелъг) пытались достичь предметного знания, имея в виду ту сторону кантовских форм, к-рая не может быть заполнена никаким опытом. Ученые 4-го направления (А. Шопенгауэр, Э. Гартман) искали путь к сущности бытия через содержание знания, хотя у Канта понятие «содержание знания» уже понятия «форма знания». Именно эти 4 направления нем. философии критически проанализировал К.

В заключительной главе отчета он отметил, что кантовская философия и развившиеся из нее направления не избежали «главнейшей ошибки», суть ее в том, что критическая философия Канта признает в основе мыслительной деятельности такие предположения о бытии, к-рые господствуют над мыслью, и вовсе не ставит вопрос о силе законов, господствующих над мыслью. «Мысль есть вечное стремление к свету, вечный позыв понять темное и необъясненное, непрерывная критика всяких, принятых без достаточного основания мнений, настойчивый запрос о правах всякого положения на значение истины, деятельность, стремящаяся все сделать для себя ясным до последних оснований, насквозь прозрачным» (Там же. Ч. 2. № 6. С. 251).

В целом результаты развития послекантовской философии XIX в. К. приводит в виде следующих положений. Во-первых, философские направления, опирающиеся на «Критику чистого разума», не находят путь к познанию истинной реальности. Во-вторых, они исчерпывают

все предположения относительно возможности знаний о предмете, которые не разрушают критическую философию. Соответственно, в-третьих, основать философскую систему, остающуюся верной положениям «Критики чистого разума» и в то же время не отрицающую возможность предметного знания, невозможно. Т. о., учитывая многочисленные «прорехи» в «здании», построенном Кантом, надо было создать новую теорию знания. Впосл. К. еще неоднократно возвращался к гносеологическим вопросам. По характеристике Радлова «мышление К. было сосредоточено на вопросах гносеологических — он представляет т. о. блестящее исключение в русской философии» (Радлов. 1917. С. 2).

К. вошел в историю рус. логики как один из крупнейших специалистов, создатель новой классификации выводов. Его докт. дис. «Классификация выводов» признавалась современниками единственным оригинальным и значительным сочинением по логике на рус. языке.

Автор продемонстрировал неубедительность классификаций выводов в 2 противоположных направлениях логики, в силлогистическом аристотелевском и в индуктивном Ф. Бэкона и Дж. С. Милля, как со стороны их систематичности, так и со стороны полноты охватываемого ими материала. Аристотель, объясняя присущее дедукции движение мысли, считал, что высшее понятие приписывается низшему посредством среднего. Индукция, полная и неполная, представляет собой заключение по поводу видов или предметов, относящихся к к.-л. классу, и ее можно называть выводом от частного к общему. По мнению К., классификацию выводов нельзя основывать на противоположности между индукцией и силлогизмом, это искажает их смысл. Автор писал о несостоятельности логических систем, в к-рых признается значение силлогизма как вывода. К. считал, что прежние классификации не охватывают мн. выводы, объединяют в одну группу разнородные выводы, а однородные — относят к разным группам. Следов., необходимо найти новое основание для др. классификации выводов (Попов А. 1994. С. 27–28, 36–37).

Изложение собственной теории умозаключений К. начинается с определения: вывод «есть перенесение

одного из основных элементов установленного уже в нашем знании суждения на соответствующее место в другом суждении на основании некоторого отношения между остальными элементами обоих суждений...». Поскольку в каждом из суждений, основном и выводном, содержатся всего 2 основных элемента субъект (предмет, о к-ром высказывается суждение) и предикат (то, что высказывается о предмете суждения, признак предмета), при выводе возможно либо перенесение предиката с субъекта одного суждения на субъект другого, либо перенесение субъекта одного суждения на предикат другого (Там же. С. 55, 50–51). 1-й тип выводов опирается на отношение тождества между субъектами суждений и включает положительные умозаключения о наличии того или иного признака. 2-й тип, основываясь на строго логической противоположности 2 определений, приводит к мысли, что субъект одного из них не может быть субъектом другого.

К. подразделяет эти типы выводов на группы, их модификации и т. д., поскольку отношения субъектов и предикатов могут быть разными. Выводы, основанные на сличении субъектов суждений, делятся на дедуктивные (от группы предметов к отдельным предметам), индуктивные (от отдельных предметов к группе предметов) и традуктивные (от отдельных предметов к отдельным предметам). Выводы, основанные на сличении предикатов, делятся на гипотетические и отрицательные (Там же. С. 39, 50–51, 55).

Если в группе предметов определение, выражаемое предикатом, распространяется на любой предмет, то К. именует ее логической группой, а составляющие ее предметы — членами группы. В случае если характеризующий признак не принадлежит каждому предмету группы, а принадлежит всем предметам, автор называет ее агрегатом, а составляющие ее предметы — частями агрегата. «Пример логической группы и агрегата: если все яблоки в корзине спелые, то и каждое яблоко в отдельности тоже спелое. С другой стороны, если пакет с яблоками весит 1 кг, то неверно, что каждое яблоко в отдельности весит 1 кг». Автор делит все выводы на те, что сделаны от частного к общему, и на те, что сделаны от общего к частному. Т. о., с одной стороны, есть выводы от





отдельных членов группы к логической группе и от отдельных частей агрегата к агрегату, а с другой — выводы от логической группы к члену группы и от агрегата к части агрегата (Там же. С. 40).

К. выдвинул теорию, согласно которой «процесс умозаключения есть процесс переноса познанных признаков с одного предмета на другой предмет на основании установленного тождества этих предметов». Этот подход помогал ему строить классификацию умозаключений, помимо обычных для традиц. логики выводов она охватывает также выводы полной индукции с составным определением, умозаключения вероятности, выводы по гипотезе.

К. по-новому решил вопрос о взаимоотношении дедукции и индукции, разработал методику разделения выводов от частного к общему и от общего к частному, доказательства причинной связи между явлениями. Его главной заслугой как логика считается отказ от простого описания и сопоставления разнообразных форм вывода, анализ их структур и поиск логического основания для каждого из выводных процессов.

К. отметил, что в классической логике доказательство истинности любого суждения представляет собой вывод этого суждения из др. положений, к-рые считаются истинными. Однако сами посылки доказательства могут требовать доказательства. Процесс поиска доказательств не может продолжаться бесконечно, иначе нам не удалось бы доказать ни одного суждения. Значит, в науке безусловно существуют такие предпосылки знания, к-рые ниоткуда не выводятся, не требуют доказательства и тем не менее признаются достоверными. Подобных самоочевидных истин, или аксиом, немного. Вопрос о самоочевидных истинах распадается на 3 вопроса: во-первых, право самоочевидных истин считаться умозрительным знанием; во-вторых, происхождение в непосредственном сознании веры в аксиомы; в-третьих, достоверность этих истин (Там же. С. 120; Радлов. 1917. С. 10–11). Одну из задач гносеологии составляет определение, какие истины следует признать самоочевидными и насколько оправдана их достоверность. К. приступал к ее решению с изучения уже имеющих ответов, содержащихся в работах Канта и англ. представителей ново-

го эмпиризма. В работе «Об истинах самоочевидных», опубликованной в 1893 г., К. поместил лишь «разбор мнения Канта» об аксиомах (Там же. С. 91–92).

Объяснить, каким образом человеческое сознание способно составить достоверное суждение о познаваемом предмете, Кант пытался через 2 положения. Во-первых, достоверное знание ограничивается одними явлениями, а создаваемые познавательными способностями человека явления подчинены законам деятельности познавательных функций рассудка. Во-вторых, связь тех понятий, к-рыми характеризуются субъекты и предикаты в аксиомах математики и самых общих положениях естествознания, обусловлена природой человеческой созерцательной способности познания, и именно в силу этого связь понятий может усматриваться умозрительно.

В работе «Об истинах самоочевидных» К. утверждал: если согласиться с Кантом в том, что предметы знания зависят от мысли, то умозрительный характер математических аксиом не будет в полной мере объяснен, а умозрительный характер высших законов естествознания окажется выведенным в произвольном порядке (Там же. С. 93).

Положительные рецензии на книгу «Об истинах самоочевидных» появились в ж. «Вопросы философии и психологии». В. С. Серебренников и Я. Н. Колубовский указывали на достоинства монографии: подробность, добросовестность, самостоятельность и т. п. Вместе с тем вскоре в том же журнале был помещен отрицательный отзыв профессора С.-Петербургского ун-та А. И. Введенского на эту книгу. По мнению Введенского, центральный пункт «Критики чистого разума» Канта — учение о времени. Не разобрав предварительно этого учения, К. не смог понять и остального, в частности теорию познания Канта: «Пусть г. Каринский опроверг или сильно поколебал Канта, но Канта воображаемого, а не действительного: таков мой ответ на тот вызов, который, по словам моего однофамильца, сделан г. Каринским русским представителям критической философии» (Введенский А. И. О Канте действительном и воображаемом // ВФиП. 1894. Кн. 25. С. 660). В ответных публикациях, в частности «По поводу статьи г. проф. А. И. Введенского: «О Канте

действительном и воображаемом»», К. отмечал, что нем. философ, отрицая действительное время, допускал в нас действительную смену представлений, образов, душевных явлений, а не одно лишь представление о подобной смене. Признания этого имеются во всех главных частях трансцендентной аналитики (к-рой посвящена большая часть кн. «Об истинах самоочевидных») и в трансцендентальной эстетике. «Кроме того, если действительной смены представлений нет, то ни одного из наших представлений не было действительно в прошлом, ибо последнее только представляется нам существовавшим. По этой причине ни одного из наших представлений не будет и в будущем. Следов., все наши представления находятся в настоящем. Но если нет ни прошлого, ни будущего, то нет и настоящего, как нет границы между тем, чего нет. Поэтому представлений нет вовсе, т. к. для них просто не существует места. Следов., Кант не мог отрицать действительной смены представлений, ибо такое отрицание привело бы его к отрицанию самих представлений, т. е. к безграничному скептицизму, к упразднению критической философии» (Попов А. 1994. С. 116–117). Т. о., суть дискуссии Введенского с К. оказалась сосредоточена на вопросе: допускал ли Кант, что при одном лишь представлении времени в нас тем не менее происходит действительная, а не одна лишь представляющаяся нам смена душевных состояний, действительная смена наших представлений? По мнению Введенского, Кант не допускал этого, а по мнению К., допускал (Там же. С. 116–117).

Представители эмпиризма выработали теорию, противоположную априористическому учению самоочевидных истин Канта. По мнению эмпириков, достоверным можно признать такое знание, которое имеет в качестве источника чувственный опыт и к-рое допускает только эмпирическую проверку. В исследовании «Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных» К. проанализировал выводы, сделанные англ. философами Миллем и Г. Спенсером.

Согласно К., если априористическая теория отождествляет необходимую мыслимость аксиом с умозрительным знанием, новый эмпиризм делает попытку объяснить ее



влиянием частного и продолжительного повторения в нашем сознании известных сочетаний представлений. Развиваясь, новый эмпиризм определяет 2 взгляда: на ассоциацию представлений, к-рой обуславливается возможность мыслить аксиомы, и на ее познавательное значение. «По Миллю, эта ассоциация, во-первых, должна сполна завершиться в жизни каждого индивидуального сознания, и, во-вторых, она лишена познавательного значения; процесс же, устанавливающий высшие посылки знания, есть индукция. По Спенсеру, неразрывная ассоциация, во-первых, представляет собой результат совокупного опыта целых поколений, и, во-вторых, ей приписывается высокая познавательная значимость. В деле установления исходных посылок знания Спенсер отдает предпочтение ассоциации, опирающейся на большее количество фактов, чем сколько может объять их индукция» (Там же. С. 140–141). По мнению К., в эмпирической теории самоочевидных истин есть 2 ошибки. Во-первых, она отрицает умозрительную очевидность. Во-вторых, «будучи по своей основной тенденции направлением критическим, эмпиризм изменяет этому направлению в своем учении о высших основоположениях знания, делая неудачные попытки невозможного обоснования их на проходящих через сознание соответствующих им фактах опыта» (Разногласие в школе нового эмпиризма. 1914. С. 565).

Радлов пришел к заключению, что «критицизм Каринского занимает посредствующее место между рационализмом Канта и эмпиризмом Милля и Спенсера: Каринский не отрицает умозрительного знания» (Радлов. 1917. С. 3). Но в целом К. «ближе всего стоит именно к Канту; и не только потому, что видит в том же вопросе, что и Кант, главную философскую задачу, а и потому, что и в решении ее, как можно догадываться, он стоит на том же пути и желает лишь избежать того, что называется догматизмом Канта» (Он же. 1895. С. 4–5).

По мнению Д. П. Миртова, среди достоинств К. — объективность в изложении философских взглядов, всесторонность и глубина анализа, основательность, оригинальность и тонкость критики (Миртов Д. П. [Рец. на кн.:] Проф. М. И. Каринский.

Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных // ХЧ. 1915. Ч. 1. № 3. С. 426–427). По мнению Н. О. Лосско-го, К. не создал собственной теории познания. Его вклад состоит в подтверждении того факта, что ассоцианистический эмпиризм не доказывает существования логически оправданного знания и неизбежно приводит к скептицизму (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 194). Радлов отмечал, что «результат критики М. И. Каринского главным образом отрицательный, но всякому, кто хотел бы построить положительную теорию знания, придется считаться с результатами тонкого и основательного анализа, сделанного М. И. Каринским» (Радлов. 1917. С. 3, 18).

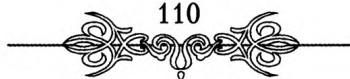
К. еще при жизни признавался крупным философом, в первую очередь благодаря таким работам, как «Классификация выводов» и «Об истинах самоочевидных». Вместе с тем современники и исследователи научного наследия К. особо подчеркивали сложность изложения материала, манеру писать длинными фразами, которые иногда занимают по 15 строк, порой отсутствие «раздельности мыслей», что чрезвычайно усложняет чтение его исследований. Соч.: Египетские иудеи // ХЧ. 1870. Ч. 2. № 7. С. 121–163; № 9. С. 398–461 (отд. отт.: СПб., 1870); Критический обзор последнего периода германской философии // ХЧ. 1873. Ч. 1. № 1. С. 70–132; № 2. С. 240–308; № 3. С. 525–557; № 4. С. 658–737; Ч. 2. № 5. С. 71–114; № 6. С. 210–258 (отд. изд. СПб., 1873); Обзор философских учений. СПб., 1874. Литогр.; К вопросу о позитивизме // ПО. 1875. Т. 3. № 10. С. 345–375 (отд. отт.: [М.], 1875); Аполлоний Тианский // ЖМНП. 1876. Ч. 188. № 11. Отд. 2. С. 30–98; Явление и действительность // ПО. 1878. Т. 1. № 4. С. 659–704; Борьба против силлогизма в новой философии // ПО. 1880. Т. 1. № 2. С. 272–309 (отд. отт.: М., 1880); Классификация выводов. СПб., 1880; История древней философии: Лекции. СПб., 1882–1883. Литогр.; История философии: Лекции. СПб., 1884–1885. Литогр.; Логика: Лекции. СПб., 1884–1885. Литогр.; Лекции по психологии. СПб., 1886–1887. Литогр.; Учебники логики М. М. Троицкого // ЖМНП. 1889. Ч. 263. № 6. Отд. 2. С. 453–492; Бесконечное Анаксимандра // Там же. 1890. Ч. 268. Отд. 2. № 4. С. 314–378; Ч. 269. № 5. С. 74–119; № 6. С. 223–263 (отд. отт.: СПб., 1890); Лекции по истории древней философии. СПб., 1893. Литогр.; [Рец. на кн.:] Идеализм и реализм: Ист.-крит. обозрение П. Линицкого. Х., 1888 // ХЧ. 1892. Ч. 2. N 11/12. С. 645–677 (отд. отт.: СПб., 1892); Об истинах самоочевидных // ЖМНП. 1893. Ч. 285. № 2. Отд. 2. С. 295–354; Ч. 286. № 4. С. 450–498; Ч. 288. № 8. С. 431–516 (отд. отт. СПб., 1893. Вып. 1); По поводу ст. проф. А. И. Введенского «О Канте действительном

и воображаемом» // ВФиП. 1895. Кн. 26. С. 20–46; Кн. 27. С. 242–273; Кн. 28. С. 314–360; По поводу полемики проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // ЖМНП. 1896. Ч. 303. № 1. Отд. 2. С. 243–290; Разбор мнения Милля о посылках геометрического знания, подразумеваемых при геометрических дефинициях // ЖМНП. 1897. Ч. 309. № 2. Отд. 2. С. 292–340 (отд. отт. СПб., 1897); [Рец. на кн.:] Козловский Ф. Учебник логики. К., 1894. Ч. 1–2 // ЖМНП. 1897. Ч. 311. № 6. Отд. 2. С. 469–479; Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных. Пг., 1914; Избр. труды рус. логиков XIX в.: Сб. / Сост., послесл.: Н. И. Кондаков. М., 1956. С. 3–177. Ист.: ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 551. Формулярный список о службе экстраординарного проф. СПбДА М. Каринского; РНБ ОР. Ф. 573. Оп. 2. Ч. 1. Д. 83. Каринский М. И. Лекции по истории философии 1877 г. Лит.: Радлов Э. Л. Ученая деятельность проф. М. И. Каринского. СПб., 1895. 2 т.; он же. М. И. Каринский: Некролог // ЖМНП. Н. с. 1917. Ч. 71. № 9. Отд. 4. С. 3, 18; Тихомиров П. В. Каринский // ПБЭ. 1907. Т. 8. Стб. 612–621; Миртов Д. 50-летие ученой деятельности проф. М. И. Каринского // ЦВ. 1913. № 2. Стб. 37–44 (отд. отт.: СПб., 1913); он же. М. И. Каринский и его философские воззрения // Мысль и слово. М., 1918–1921. Т. 2. С. 3–75; Полудовщина со дня кончины проф. Петроградской ДА М. И. Каринского // ПрибЦВед. 1918. № 11/12. С. 405–408; Попов П. С. О курсе логики М. И. Каринского // ВФ. 1947. № 2. С. 386–387; Стернин А. О. Учение М. И. Каринского о логических основах индукции и дедукции: АКД. М., 1949; Москаленко Ф. Я. Учение об индуктивных выводах в истории рус. логики. К., 1955; Кондаков Н. И. Выдающиеся произведения рус. логической науки XIX в. // Избр. труды рус. логиков XIX в. М., 1956. С. 347–387; он же. Из истории формальной логики в России в 50–80-х гг. XIX в. // Вопросы теории познания и логики; [Сб. ст.] / Отв. ред.: И. Д. Андреев. М., 1960. С. 225–342; Бялков А. История на логиката. София, 1957; Попов А., свящ. Анализ философских работ проф. СПбДА М. И. Каринского: Курс соч. / СПбДА. СПб., 1994; он же. Ист.-гносеологические исследования М. И. Каринского // ХЧ. 1994. № 9. С. 73–88.

Свящ. Александр Берташ, Д. А. Карпук

**КАРИОН** [греч. Καρίων], прп. (пам. 5 дек.) — см. в ст. *Захария и Карийон*, преподобные.

**КАРИОН**, мч. (пам. греч. 1 февр.).  
Время и место жизни неизвестны; Житие святого не сохранилось. Память К. содержится в визант. стихных Синаксарях (SynCP. Col. 438–440; ГИМ. Син. греч. № 390 (354), 1295 г.— Владимир (Филантропов). Описание. С. 536); в посвященном этому святому двустихию говорится, что за исповедание христ. веры он был подвергнут урезанию языка: «Голоса лишен усечением языка Карийон, языков, вводящих в заблуждение, прекратил вздорногласие» (Νικόδημος. Συναξαριστής. 2002<sup>5</sup>. Т. 3.







206). Из стишных Синаксарей эти сведения были внесены в греческую печатную Минею (Венеция, 1596) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

В нек-рых списках Синаксарей (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в.) К. назван Кирионом (Κυρίων). Эта форма имени попала в славянские стишные Прологи (Словенски ракописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 235; *Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 339) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 442 (1-й паг.)), однако в совр. календарь РПЦ память К. не включена. Лит.: ActaSS. 1735. Febr. T. 1. P. 48; *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 31; *Doren R., von*. Carion // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1044; *Cignitti B.* Carione // BibISS. 1963. Vol. 3. Col. 789; *Παπαδόπουλος Γ. Γ.* Καρίων // ОНЕ. 1965. Т. 7. С. 354; *Σωφρόνιος (Εὐσεβρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 247; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2006. Τ. 6: Φεβρουάριος. Σ. 18.

О. В. Л.

**КАРИОН** [нем. Carion; наст. фамилия Негелин Negelin (Nägelin, Nägele)] Иоганн (22.03.1499, Битигхайм (ныне Битигхайм-Биссинген) – 2.02.1537, Берлин), нем. историк, астролог, математик. С 1411 г. посещал лат. школу в родном городе. С апр. 1514 г. в ун-те Тюбингена изучал свободные искусства (см. ст. *Artes liberales*). В это время К. познакомился с *Ф. Меланхтоном* и *И. Рейхлином*. В 1518 г. К. получил степень магистра искусств, издал первую работу по астрологии и по приглашению курфюрста Иоахима I Нестора Бранденбургского (ум. в 1535) стал придворным математиком в Берлине. С 1532 г. учился в ун-те Виттенберга, где в 1535 г. получил степень доктора медицины. В «Хронике возрастов мира» (*Chronica durch M. Johan Carion, vleissig zusammen gezogen, meniglich nützlich zu lesen.* Wittemberg, 1533), первоначально изданной на немецком, затем на латинском языке, история человечества была представлена как раскрытие Божественного промысла о мире. Первый вариант «Хроники» был опубликован в 1519 г. под именем Иоганн Неглин фон Битигхайм и был в значительной степени исправлен Меланхтоном. Позже «Хроника» получила название «Chronicon Carionis» и стала учебником истории в протестантских школах.

Лит.: *Kuhlow H. F. W.* Johannes Carion: Ein Wittenberger am Hofe Joachims I // Jb. f. Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. B., 1983. Bd. 54. S. 53; *Furst D., Hamel J.* Johann Carion, der erste Berliner Astronom. B., 1988; *Mahlmann Bauer B.* Die «Chronica Carionis» von 1532, Melanchthons und Peucers Bearbeitung und ihre Wirkungsgeschichte // Himmelszeichen und Erdenwege: Johannes Carion und Sebastian Hornmold in ihrer Zeit. Bietigheim-Bissingen, 1999. S. 203–246; *Wiemers M.* Johannes Carion zu Gast bei Albrecht von Brandenburg 1533 in Halle // Ein «hochst stattliches Bauwerk». Halle, 2004. S. 95–106; *Prietz F. U.* Geschichte und Reformation: Die deutsche Chronica des Johannes Carion als Erziehungsbuch und Furstenspiegel / Hrsg. O. Auge, C. Dietl // Universitas: Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Universität im Schnittpunkt wissenschaftlicher Disziplinen: FS f. G. Wieland zum 70. Geburtstag. Tüb., 2007. S. 153–165.

**КАРИОН** (Истомин; 40-е гг. XVII в., Курск — после апр. 1718 (15.05.1722?), Москва), иером., поэт, педагог. Мирское имя К. неизвестно. Исследователи предполагают, что он был выходцем из подьяческой среды, поскольку его старший брат Г. Истомин и племянник И. Истомин служили подьячими. Под влиянием земляка и свойственника *Сильвестра (Медведева)* (сестра последнего Дарья была замужем за братом К. Гавриилом) К. принял постриг в *Молченской Софрониевой в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пуст.* близ Путивля, где в 1672–1675 г. жил Сильвестр. В 1676 г., будучи диаконом Молченской пуст., К. приезжал в Москву, где получил деньги «в помяновение» умерших в 1675 г. Сарского и Подонского митр. *Павла* и иером. *Епифания (Славинецкого)*, общался с *Евфимием*, мон. *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ря*.

Позднее К. переехал в Москву (возможно, вслед за Сильвестром (Медведевым), переселившимся в рус. столицу в 1677) и начал работать на московском *Печатном дворе*. Наиболее ранние сведения об этом периоде жизни К. относятся к 27 июня 1679 г., когда в расходной книге Печатного двора отмечено, что К. взят туда книжным писцом; 25 окт. следующего года К. уже числился в чтецах. На основании родства К. с Сильвестром (Медведевым) С. Н. Браиловский предположил, что в Москве К. первоначально жил в *Заиконоспасском в честь Нерукотворного образа Спасителя мон-ре*, где Сильвестр был строителем, и лишь позднее — в кон. 70-х или в нач. 80-х гг. XVII в. перешел в *Чудов мон-рь*. Возможно, под

рук. Сильвестра К. изучил латынь и польск. язык. В 1680–1681 гг. он также учил греч. язык (24 сент. 1680 и 20 нояб. 1681 он получал деньги за изучение греч. языка «и для ево скудости»). 4 марта 1682 г. К. был назначен справщиком на Печатном дворе.

В нач. 80-х гг. патриарх Московский и всея Руси *Иоаким (Савёлов)* обратил внимание на К. В июне 1681 г. К. передал патриарху подготовленное Сильвестром обличение труда приехавшего в Москву кальвиниста Я. Белобоцкого «Wuzpanie wiary» (Исповедание веры). В сент. 1682 г., во время стрельцкого бунта, патриарх Иоаким согласился выступить посредником между восставшими и правительством, укrywшимся в Троице-Сергиевом мон-ре. 25 сент. из столицы в мон-рь с патриаршей грамотой, извещавшей о покорности стрельцов, приехал Суздальский митр. св. *Иларион*. Вместе с грамотой патриарх отправил 10 экз. кн. «Увет духовный», которые вез К. Во время восстания поэт обратился со стихотворным воззванием к «российскому народу», в котором выступил против самосожжения старообрядцев. Сблизившись с патриархом в тяжелейших условиях смуты, К. стал секретарем первосвященителя (начиная с 1682 в архиве писателя регулярно откладывались документы, написанные от имени патриарха). 31 дек. 1684 г. К. вместе с *Игнатием (Римским-Корсаковым)*, архим. *Новоспасского московского в честь Преображения Господня мон-ря*, был послан патриархом для следствия над «возгордившимся» Смоленским архиеп. *Симеоном (Милюковым)*, обвиненным в том, что он изготовил себе слишком пышные ризы и карету и носил одежды наподобие патриаршего; все эти вещи архим. Игнатий и К. должны были доставить в Москву. Архиеп. Симеон отказался подчиниться патриаршим посланцам и был вызван на суд в столицу.

В нач. 80-х гг. XVII в. К. получил право посещать царский двор. В июне 1682 г. он написал приветствие по случаю венчания на царство *Иоанна V Алексеевича* и *Петра I Алексеевича* — «Изъявление краткое меростихосложно на венчание царскими венцы». В 1682–1683 гг. К. посвятил стихотворный панегирик «Книга Желательно приветство мудрости» царевне-правительнице *Софии Алексеевне*. В день





именин царя Петра, 29 июня 1683 г., патриарх Иоаким в Успенском соборе Московского Кремля поднес именной парадный список приветственного сочинения К. — «Книгу Вразумление умаго зрениа и телеснаго делания в Божией мудрости». Эти 2 произведения, написанные К. почти одновременно (1682–1683), имеют общую тему — прославление «мудрости» и совпадают в отдельных частях (А. П. Богданов рассматривал их как разные редакции одного сочинения). В панегирике К. просил царевну-правительницу заботиться о распространении наук в России и учредить высшую школу. Бракосочетанию Петра I и Евдокии Феодоровны Лопухиной К. посвятил одно из лучших своих произведений — эмблематическую поэму «Книга Любви знак в честен брак» (1689).

Из-за разгоревшегося в сер. 80-х гг. XVII в. спора между «латинствующими» и грекофилами о времени пресуществления Св. Даров личные контакты между К. и Сильвестром (Медведевым), главой партии латинофилов, прервались. Составленный К. Катехизис (известен во фрагментах) свидетельствует о том, что первоначально К. стоял на позициях «латинствующих» (в вопросе о времени пресуществления Св. Даров в Катехизисе заметна зависимость от трактата Сильвестра «Манна Хлеба животного»), затем К. изменил мнение по этому вопросу. Своими действиями К. способствовал обострению противоречий. И. Истомин (приходившийся племянником и К., и Сильвестру) узнавал у служителей Сильвестра о происходивших в его келье разговорах, сообщал их содержание К., а тот передавал патриарху. В результате богословский спор вылился в личный конфликт между патриархом и Сильвестром (Медведевым). После свержения правительства царевны Софии в 1689 г. К. из-за родства с Сильвестром (одним из наиболее активных сторонников царевны) попал под подозрение и на какое-то время был удален с Печатного двора. Однако следствие обнаружило, что отношения между К. и Сильвестром были плохими, кроме того, после свержения царевны К. велел племяннику И. Истомину ехать в Троице-Сергиев монастырь и сообщить следователям сведения о Сильвестре. К. избежал опалы, не позднее нач. 1690 г. он был рукоположен во иерея.

После смерти патриарха Иоакима К. был среди сторонников его канонизации (несостоявшейся) и написал текст для иконы. Знакомство К. с преемником Иоакима *Адрианом*

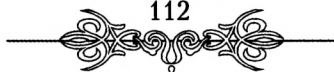


Царь Петр I и царица Евдокия.  
Миниатюра из кн. *Кариона (Истомина)*  
«Книга Любви знак в честен брак».  
1689 г. (ГИМ. Увар. № 908-4°. Л. 1 об.)

состоялось в бытность последнего архимандритом Чудова мон-ря, где жил К. Поэт продолжил исполнение обязанностей секретаря при новом патриархе. Развивалась карьера К. и на Печатном дворе — с 1691 г. его имя в документах типографии стали писать перед именами др. справщиков. В 1696 г. К. ездил в Киев «ради духовных дел и с книгами от Патриарха», он отвез изданный в Москве Катехизис и посетил *Киево-Печерский* мон-рь. В сент. 1698 г. К. получил деньги не только за «книжное правление» (100 р.), но и за «писемной его к Святейшему Патриарху труд» (60 р.). 4 марта 1698 г. К. стал руководителем («смотрителем») Печатного двора. Вскоре он составил сборник своих проповедей и отдельных произведений «Веселеил, си есть Скиния Божия, в нейже светилник — словеса Божия учительная, трапеза учение» (завершен в 1699), куда вошли 22 Слова — толкования текстов Свящ. Писания, поучения на праздники, рассказы о чудотворных иконах, похвально-исторические произведения, статьи с обличением пьянства и др.

Служба К. у 2 патриархов и участие в придворной жизни способствовали формированию у книжника

широкого круга общения. Во время поездки в Киев в 1696 г. К. познакомился с буд. Ростовским митр. св. *Димитрием (Саввичем (Тупталом))*, к-рому передал письмо патриарха. В 1699 г. К. прислал свт. Димитрию Житие прп. Иосифа Волоцкого. В 1701 г., во время длительного пребывания свт. Димитрия в Москве, К. тесно с ним общался, о чем позднее святитель вспоминал в письмах Феологу, келарю Чудова мон-ря. Известны 3 стихотворных послания К. к митр. Димитрию, в одном из них (от 3 окт. 1706) К. жалуется на болезнь глаз и надвигающуюся старость. Во время поездки в Киев К. встречался с Киевским митр. *Варлаамом (Ясинским)* и подарил ему свой лицевой Букварь. К. поддерживал дружеские отношения с Казанским и Свияжским митр. *Маркеллом*, бывшим в 1690 г. одним из кандидатов на Патриарший престол. Митр. Маркелл посещал К. и ежегодно присылал ему рыбу. После смерти митр. Маркелла К. сочинил ему пространную эпитафию. Браиловский отмечал, что при составлении сочинений услугами К. пользовались митрополиты Сарский *Тихон (Воинов)*, Нижегородский *Павел*, Сибирский *Павел*, Сарский *Варсонофий (Чертков)*. К. был знаком и встречался с известными книжниками того времени — Евфимием Чудовским, *Мардарием (Хоньковым)*, *Ф. Поликарповым-Орловым*. Стихотворной эпитафией К. была отмечена смерть П. Т. Семенникова († 10 нояб. 1696), патриаршего дьяка, переписчика книг, инициатора несостоявшегося издания «Греко-славяно-латинского лексикона» Епифания (Славинецкого). Интерес К. к развитию образования в России прослеживается с нач. 80-х гг. XVII в. В 1685 г. К. преподавал грамматику в Заиконоспасской школе Сильвестра (Медведева). К. поддержал Сильвестра в его усилиях по созданию высшей школы (академии), утверждения к-рой Сильвестр добивался от царевны Софии в 1685 г. К. поддерживал также греч. учебное заведение братьев *Лихудов*. В кон. 80-х гг. XVII в. ученики Лихудов произносили написанные К. «орации». В стихотворной «орации», сопровождавшей поднесенный К. царевне Софии 13 марта 1687 г. перевод «Августина учителя Книги о видении Христа...» («Боговидная любовь»), К. утверждал необходимость изучения философии. Лихуды ввели





в своем уч-ще преподавание ряда дисциплин высшей школы, а также лат. языка, что стало причиной их опалы в 1693 г. 26 дек. 1690 г. и в 1694 г. К. получал жалованье за то, что «учил орации» домовых певчих дьяков меньших станиц. Незадолго до отставки с Печатного двора К. принял участие в постановке пьесы «Ужасная измена сластолюбивого жития» — наиболее раннего из дошедших до нас памятников московской школьной драматургии. Спектакль был сыгран в школьном театре Славяно-латинской академии в 1-й пол. нояб. 1701 г. Сохранившаяся рукопись пьесы представляет собой режиссерский экземпляр, в к-ром поименованы исполнители и сделаны ремарки, комментирующие не только действия персонажей, но и их переживания. Текст пьесы и ремарки написаны К.

По-видимому, преподавательская практика К. была обширной. Об этом свидетельствует значительное число произведений К., связанных с педагогикой, прославление «мудрости и наук» было сквозной темой его творчества. К 1-й пол. 80-х гг. XVII в. относятся назидательные произведения К. для юного Петра I, а также Катехизис, к-рый Брайловский считал учебным пособием. Заметную часть педагогического наследия К. составляют сочинения, предназначенные для обучения и воспитания царевича Алексея Петровича, из к-рых наибольшую известность имеют буквари. В 1692 г. К. составил «Букварь славенороссийских писмен со образованми вещей и со нравоучительными стихами», в 1693 г. он поднес по экземпляру букваря царицам Наталии Кирилловне и Прасковье Феодоровне. В 1694 г. «Букварь...» был издан на Печатном дворе с гравюрами Л. Бунина. В 1695 г. для Алексея Петровича К. написал «Большой букварь», изданный в 1696 г. в 20 экз. Буквари К. богато иллюстрированы в соответствии с современным поэту принципом наглядности обучения (обоснован Я. А. Коменским), для большей увлекательности обучения в иллюстрациях широко представлены всевозможные диковины, в т. ч. астрологические символы, изображения античных богов, муз, что было неприемлемо для русской учебной литературы более раннего времени. Внешний вид изображенных на иллюстрациях людей в значительной

мере соответствовал европ. нормам: мн. мужчины одеты на европ. манер, а из тех, кто одеты в рус. платье, многие бриты (патриарх Адриан в это время продолжал борьбу с бородобритием). В орнаменте, украшении букварей заметно следование западноевроп. образцам. Буквари К. были первыми в России учебными пособиями, в которых признавалась



Букварь Кариона (Истомина).  
Гравер Л. Бунин (М., 1694) (РГБ)

необходимость обучения грамоте не только мальчиков, но и девочек.

Из др. предназначенных для царевича Алексея Петровича произведений К. нужно отметить книги стихов: «Рай умный» (1693, содержит пересказ Жития прав. Алексия, человека Божия, небесного покровителя царевича), «Едем, си есть сладость» (1693, в книге кратко излагается библейская история, основное место отведено евангельским событиям), «Екклесия, си есть Церковь» (1693, описание таинств Церкви), «Град Царства небеснаго» (1694, в научной традиции книга известна под названием «Полис», содержит рассказы о науках: грамматике, синтаксисе, пиитике, риторике, диалектике, арифметике, геометрии, философии, астрономии, теологии, музыке и врачевании, а также о странах и частях света, временах года, частях суток). Брайловский предположил, что существовали 2 редакции «Града Царства небеснаго», 2-я редакция предназначалась для обычных учеников К. Поэт не был наставником Алексея Петровича, но находящиеся в архиве К. стихотворные

послания царевича к Петру I позволяют предположить, что К. обучал царевича стихосложению. Последняя из поднесенных К. царевичу книг (перевод греч. летописца) датирована 3 марта 1699 г.

В сент. 1695 г. К. начал работу над стихотворным произведением «Книга писмен по азбуке во учение зрения, вразумительнаго человеком юным», предназначенного для детей простых горожан (закончено в янв. 1696; в научной традиции известно под названием «Домострой» К.). «Книга писмен по азбуке...» — стихотворное переложение педагогического соч. «Гражданство обычаев детских», к-рое является переводом произведения Эразма Роттердамского «De civilitate morum puerilium»; сочинение близко к появившейся позднее кн. «Юности честное зеркало». К. излагает наставления детям о правильном поведении. Сочинение содержит как призывы общего характера: неленостно учиться, не грешить, хорошо себя вести, так и бытовые предписания: проснувшись утром, ребенок должен прочитать молитву, умыться, причестаться, прополоскать рот, пожелать доброгo утра домашним. К. перечисляет игры дозволенные (мяч, кубарь, гордки, клетки) и запрещенные (кости, карты), излагает правила поведения в обществе.

К. безуспешно пытался приобрести благосклонность царя Петра I. В апр. 1693 г. поэт поднес царю перевод «Книги Иулия Фронтинна, сенатора римскаго, о случаях военных», который сопровождал собственной «орацией», восхваляющей царя как буд. победителя «злочестивых и проклятых махометанов» и др. врагов России. Позднее К. воспевал Азовские походы царя. Однако, будучи близок к патриархам, К. не разделял взгляды Петра I. В одном из произведений писатель критикует сближение царя с иноземцами: «Да уже общаются с иноземцы, подобне мнози навывкоша делом их. Ибо своего государства отеческия постоянныя воздержныя обычаи и нравы оуждают, иноязыческия же и еретическия, возбраненныя Церковью дела, паче же Самим Богом заповеданныя не творити, хвалят и творят, яко брады на лице своем бриют, блудническ соделовающе вид свой, пити, гуляти, играти, исполняти похотения своя злая с еретиками проклятыми по кокуем» (цит. по:



*Браиловский*. 1902. С. 249). Кроме того, в 90-х гг. XVII в. К., занимаясь вопросами воспитания царевича Алексея Петровича, общался с царицей Евдокией Феодоровной (ее брак с Петром пытался сохранить патриарх Адриан). Все это не могло нравиться Петру, поэтому после смерти патриарха Адриана К. утратил прежнее положение. 15 нояб. 1701 г. он ушел с Печатного двора, но продолжил лит. деятельность. Среди произведений этого периода можно отметить службу св. Донату (написана по заказу боярина Н. И. Иакинфова в 1704), службу и молитву свт. Ипатию, еп. Гангрскому (написана в марте 1707), службу св. кн. Даниилу Московскому (написана по заказу игум. Даниловского мон-ря Макария и старца Кариона (Борина), бывш. царского дьяка, в 1711).

В 1712 г. К. по просьбе Новгородского митр. *Иова* перевели в Новгород, он должен был преподавать в организованной там школе и переводить книги с греч. и лат. языков. Позднее писатель вернулся в Москву. Сведений о трудах К. в Новгороде и о причинах его возвращения в столицу не сохранилось. Последнее сочинение К., «Слово об иконах Оковецких», создано в Чудовом мон-ре и поднесено его заказчику Г. С. Нелединскому-Мелецкому в апр. 1718 г. Похоронен К. в Чудовом мон-ре (*Панова Т. Д.* Некрополи Московского Кремля. М., 2003. С. 53).

**Литературное наследие К.** обширно, опубликована его незначительная часть. Преимущественно оно сохранилось в составе личного архива писателя. В сборниках автографов из Чудовского собрания ГИМ (№ 300–302) «отложились черновики, наброски сочинений и писем, заметки дневникового характера» (*Сазонова*. 2006. С. 74). Труды К. известны также в беловых авторских и писарских, подписанных автором рукописях. Сочинения К. распространялись при жизни автора, переписчики могли объединять его стихи под одним переплетом со стихотворениями *Симеона Полоцкого*. Для творчества К. характерны вариативность и неустойчивость текстов, использование одних и тех же словесных блоков в разных произведениях. Спорные вопросы биографии и атрибуции сочинений К. обусловлены тем, что имя Карион носили несколько писателей рубежа XVII и XVIII вв.

К. откликался на все важнейшие события жизни России и царского двора. В его творчестве отразились борьба со *старообрядчеством*, стрельцкие бунты кон. XVII в., войны с Оттоманской Портой, Крымские походы кн. В. В. Голицына, Азовские походы Петра I, победы рус. оружия в Северной войне. К. одним из первых воспел царствование Петра I. Будучи придворным поэтом, без участия к-рого не обходилось ни одно гос. торжество, К. написал множество стихов, откликаясь на разные события в жизни царской семьи, разрабатывал образцы поздравительных и благодарственных приветствий, панегириков. Поэт воспринял введенную в лит. быт столицы Симеоном Полоцким традицию публичного исполнения стихов по торжественным случаям, написал неск. декламаций. Адресатами его сочинений были цари Иоанн и Петр, царевич Алексей Петрович, царицы Наталия Кирилловна, Марфа Матвеевна, Прасковья Феодоровна, Евдокия Феодоровна, царевны София Алексеевна, Татьяна Михайловна, Наталия Алексеевна. Среди стихотворных произведений К. есть богослужебные и духовно-назидательные тексты: акафисты, богослужебные каноны, молитвы, аллегорические и нравоучительные стихи, духовные оды, стихотворные подписи к иконам и гравюрам, стихи на гербы, эпитафии и др. В цикле «Стамна духоносная, имеет в себе паче злата и камней многоценных словеса чиста, учителна и чествователна святых икон и Пресвятыя Девы Богородицы Марии чудотворныя иконы, во граде Березове чудесы прославися» объединены стихи в честь Пресв. Богородицы и свт. Николая Чудотворца (авг. 1690). Цикл «Стихи на Воскресение Господа нашего Иисуса Христа» включает 22 стихотворения.

Известны 3 стихотворных перевода К., сделанные с простой мовы («бело-малоросского языка» — западнорус. лит. языка) или польского языка: «Августина учителя Книга о видении Христа, или О славе Бога, или же Истина небеснаго вожделения память обновляется» (1687; другое название — «Боговидная любовь»), «Книга Иулия Фронтинна, сенатора римскаго, о случаях военных» (1693), в 1694 г. поэт выполнил для царевны Наталии Алексеевны перевод анонимного соч. «Сладость умнословесныя и богомысленныя души в беседование с Господем Богом».

Поэтическое мастерство К. «характеризует хорошо развитое чувство ритмических возможностей стиха... Карион прекрасно владел изосиллабизмом, наиболее распространен у него одиннадцатисложник, есть также восьмисложные и пятисложные стихи. Встречаются и неравносложные вирши. Излюбленной его формой стал леонинский стих с характерными для него рифмующимися полустушиями» (Там же. С. 84). В поэзии К. ярко проявилась характерная черта культуры барокко — синтез в одном произведении разных видов искусств. Графические и живописные элементы являются неотъемлемой частью сочинений К. Эмблема, складывающаяся из надписи, изображения и подписи, лежит в основе композиции поэм «Книга Любви знак в честен брак», «Град Царства небеснаго», «Едем», «Еклесиа», «Рай умный». Богаты иллюстративным материалом созданные К. буквари. Поэт писал стихи для украшения интерьера и предметов обихода: «на стенном изображении в трапезной», «на изображении клейма», «стихи на ковчезе часов», «подпись на потир» и др.

Изд.: Служба и житие св. Иоанна Воина. М., 1695; *Туманский Ф. О.* Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя имп. Петра Великого. СПб., 1787. Ч. 6. С. 54–84; *Смирнов С. К.* История Моск. Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. Прил. С. 396–400; *Буслаев Ф. И.* Ист. христотомия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861. Стб. 1299–1302; *Бычков А. Ф.* Домострой К. Истомина // ЛЗАК, 1862–1863. СПб., 1862. Вып. 2. Отд. 2. С. 126–132; Житие и завещание святейшего патр. Московского Иоакима / Изд.: Н. П. Барсуков. СПб., 1879. С. 147–149. (Изд. ОЛДП; № 47); *Попов М. Г.* Запись о кончине патр. Московского Адриана с присоединением стихов и синодика // ХЧ. 1892. № 9/10. С. 468–470; *Леретц В. Н.* Московский книгопоч XVII в. // Лит. вестн. СПб., 1901. Т. 1. Кн. 4. С. 430–431; *Браиловский С. Н.* Один из «пестрых» XVII ст.: Историко-лит. исслед. в 2 ч. с прил. СПб., 1902. С. 367–481. (ЗапИФО; Т. 5. № 5); *Попов Н. П.* Соборы патр. Иоакима на митр. Смоленского Симеона // Смоленская старина. Смоленск, 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 313–343; Вирши: Силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Общ. ред.: П. Н. Берков. Л., 1935. С. 141–151. (Б-ка поэта. М. сер.); Рус. силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Вступ. ст., подгот. текста и примеч.: А. М. Панченко. Л., 1970. С. 203–215. (Б-ка поэта. Б. сер.); *Брюсова В. Г.* Вирши Симону Ушакову // ПКНО, 1977. М., 1977. С. 30–34; Памятники общ.-полит. мысли в России кон. XVII в.: Лит. панегирики / Подгот. текста, предисл. и коммент.: А. П. Богданов. М., 1983. С. 49–131, 189–214, 220–232, 242–243; *Dębski J.* Poezja rosyjskiego baroku: Antologia. Kraków, 1983. S. 41–47. (Uniwersytetu Jagiellońskiego. Skrypty uczelniane; N 495); Ан-







тология пед. мысли Др. Руси и Рус. гос-ва XIV–XVII вв. / Ред.: С. Д. Бабишин и др. М., 1985. С. 260–282; *Богданов А. П.* Известия Кариона Истомина о книжном чтении // ПКНО, 1986. Л., 1987. С. 105–114; *он же.* Памятник рус. педагогики XVII в.: (Поэтический триптих Кариона Истомина для начальной школы) // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1989. С. 96–144; Сатира XI–XVII вв. / Сост., вступ. ст. и коммент.: В. К. Былинин, В. А. Грихин. М., 1987. С. 55. (Сокровища древнерус. лит-ры); Книга любви знак в честен брак / Изд. подгот.: Л. И. Сазонова. М., 1989; Лит-ра Др. Руси: Хрестоматия / Сост.: Л. А. Дмитриев. М., 1990. СПб., 1997<sup>2</sup>. С. 532–537; ПЛДР: XVII в. М., 1994. Кн. 3. С. 243–258; Рус. стихотворная эпитафия / Сост.: С. И. Николаев, Т. С. Царькова. СПб., 1998. С. 55–58. (Новая 6-ка поэта); *Авдеев А. Г.* Стихотворный элогий Кариона Истомина, посвящ. вел. кнг. св. Евдокии, в иночестве Евфросинии // ВЦИ. 2008. № 4(12). С. 131–134. Букварь: Букварь славенороссийских писмен. М., 1694; Букварь языка славенска. М., 1696; *Берх В. Н.* Букварь Кариона Истомина 1691 г. // Сев. архив. 1822. Ч. 4. № 19. С. 3–27; *Ровинский Д. А.* Рус. народные картинки. СПб., 1881. Кн. 2. С. 483–503; Кн. 4. С. 514–517; *он же.* Мат-лы для рус. иконографии. СПб., 1890. Вып. 7, 9; *Тарабрин И. М.* Лицевой букварь Кариона Истомина // Древности. М., 1916. Т. 25. Табл. XV–LIII (отд. отт.: М., 1916); Букварь, составлен Карионом Истоминим, гравирован Леонтием Буниним, отпечатан в 1694 г. в Москве: [Факс. воспроизв. экз., хранящегося в РНБ] / Вступ. ст.: В. И. Лукьяненко, М. А. Алексеева. Л., 1981. Лит.: *Новиков Н. И.* Опыт ист. словаря о российских писателях. СПб., 1772. С. 71–72; *Евгений.* Словарь. 1827<sup>2</sup>. Т. 1. С. 318–320; *Строев.* Словарь. С. 163–165; *Филарет (Гумилевский).* Обзор. С. 267; *Браиловский С. Н.* Карион Истомин: Жизнь его и сочинения // ЧОЛДП. 1889. Апр. С. 346–374; Май. С. 439–464; Июнь. С. 538–592; *он же.* К биографии Кариона Истомина // ЖМНП. 1891. Ч. 276. № 8. С. 434–437; *он же.* Заметки по лит-ре переходного времени. 2: К биографии Федора Поликарпова и Кариона Истомина // Там же. 1903. Ч. 346. № 3. С. 187–188; *он же.* К вопросу о лит. деятельности рус. писателей XVII ст., носивших имя Карион // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 1. С. 12–58; *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Сев. России. СПб., 1890. С. 22, 167–168, 227, 250, 267–268, 278; *Георгиевский В.* Флорисцева пуст.: Ист.-археол. описание с рисунками. Вязники, 1896. С. 166–171, 199–200, 248–251, 259–260; ОДДС. 1901. Т. 10: 1730 г. Прил. 7. Стб. 989–994; *Попов А. В.* Карион Истомин // ПБЭ. 1907. Т. 8. Стб. 623–633; *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 534–540; *Шемшурин А. А.* О гравированном и рукописных лицевых букварях Кариона Истомина // ЧОИДР. 1917. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–50; *Еремин И. П.* Карион Истомин // История рус. лит-ры. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 355–360; *Панченко А. М.* Придворные вирши 80-х гг. XVII ст. // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 65–73; *он же.* Рус. стихотворная культура XVII в. Л., 1973; *Азаркова Р. К.* Спорные вопросы биографии Кариона Истомина // УЗ Душанбинского гос. пед. ин-та им. Т. Г. Шевченко. 1967. Т. 51. Сер. филол. Вып. 19: Языкознание и литературоведение. С. 100–116; *Боннер А.* Две книги-гравюры: «Букварь» Ка-

риона Истомина и «Книга, именуемая Брюсовский календарь»: (Из собр. редких книг Науч. 6-ки Иркутского гос. ун-та) // Ангара. Иркутск, 1970. № 6. С. 155–160; *Чума А. А.* Ян Амос Коменский и рус. школа: (До 70-х гг. XVIII в.). Bratislava, 1970. С. 21–23; Стихотворения, романсы, поэмы и драматические сочинения, XVII — 1-я треть XIX в. / Сост.: И. Ф. Мартынов. Л., 1980. С. 9–10. (Описание РО БАН; Т. 4. Вып. 2); *Dębski J.* Z obserwacji nad spuścizną poetycką Kariona Istomina // Zeszyty naukowe uniwersytetu Jagiellońskiego. 1979. Т. 526: Prace historycznoliterackie. S. 35–48; *idem.* Twórczość rosyjskich sylabistów i tradycje literackie. Wrocław, 1983. Zesz. 37; *Судаков Г. В.* Лицевой букварь Кариона Истомина // Рус. речь. 1981. № 6. С. 55–59; *он же.* Букварь Кариона Истомина — идеографический словарь XVII в. // Теория и практика рус. ист. лексикографии: [Сб.]. М., 1984. С. 113–123; *Немировский Е. Л.* Стихотворец и педагог Карион Истомин // Рус. речь. 1985. № 5. С. 102–109; *Мошкова Л. В.* Букварь Кариона Истомина 1694 г.: Проблемы типологии // Актуальные вопросы историографии и источниковедения истории школы и педагогики: [Сб.]. М., 1986. С. 140–146; *Блюм А. В.* Книга и книжники в рус. лит-ре кон. XVII — нач. XVIII в.: Две атрибуции // Федоровские чт., 1982. М., 1987. С. 203–205; *Иванова Ж. Н.* Автографы Кариона Истомина в списках первого рус. иллюстрированного букваря // Вопросы славяно-рус. палеографии, кодикологии, эпиграфики. М., 1987. С. 41–45; *Богданов А. П.* Естественнонаучные представления в стихах Кариона Истомина // Естественнонаучные представления Др. Руси: Счисление лет, символика чисел, «отреченные» книги, астрология, минералогия: Сб. ст. / Отв. ред.: Р. А. Симонов. М., 1988. С. 260–279; *он же.* Карион Истомин и Ян Амос Коменский: (К проблеме освоения творческого наследия «учителя народов» в России XVII в.) // Acta Comeniana: Revue intern. des études Comeniologiques. Praha, 1989. Vol. 8(32). P. 127–147; *он же.* Запад Вселенной в российском представлении кон. XVII в. // Др. Русь и Запад: Науч. конф.: Книга резюме. М., 1996. С. 176–179; *он же.* Царевна Софья Алексеевна в совр. поэтических образах // Культура средневеков. Москвы: XVII в. М., 1999. С. 305–325; *он же.* Московская публицистика посл. четв. XVII в. М., 2001; *он же.* Стих и образ изменяющейся России: посл. четв. XVII — нач. XVIII в. М., 2005; *Сазонова Л. И.* Средневековая традиция в поэзии рус. барокко // Ricerche Slavistiche. R., 1990. Vol. 37. P. 385–404; *она же.* Поэзия рус. барокко: (2-я пол. XVII — нач. XVIII в.). М., 1991; *она же.* «Пестрый» Карион // Ист. лексикон / Под ред. В. Н. Кудрявцева и др. М., 1998. Т. 7: XVII в. С. 613–615; *она же.* Лит. культура России: Раннее Новое время. М., 2006 (по указ.); *Грибов Ю. А.* О книге «Рай умный» Кариона Истомина с лицевым житием Алексея, человека Божия // И. Е. Забелин: 170 лет со дня рождения: (Мат-лы науч. чт. 21–31 окт. 1990 г.). М., 1992. Ч. 2. С. 86–97. (Тр. ГИМ; Вып. 81); *Лавров А. С.* «Летописец» Кариона Истомина // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 411–413; *Позднеев А. В.* Рукописные песенники XVII–XVIII вв.: Из истории песенной силлабической поэзии. М., 1996. С. 45–47; *Strakhov O. V.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimij Chudovskii (1620–1705). Köln, 1998; *Рамузино П.* Варианты и стихосложение: Наблюдения над рукописными сочинениями Кариона Истомина // Russica Romana. Pisa; R., 1999. Vol. 6. P. 27–35; *eadem (Cotta Ramusino P.).* Un poeta

alla corte degli zar: Karion Istomin e il panegirico imperiale. Alessandria, 2002; *Сиромаха В. Г.* Книжные справщики Печатного двора 2-й пол. XVII в. // Старообрядчество в России, XVII–XX вв.: Сб. науч. тр. М., 1999. С. 20; *Калугин В. В.* «Книга святого Августина» в творчестве Кариона Истомина // Культурное наследие Др. Руси: Мат-лы науч. конф., посвящ. памяти проф. В. В. Кускова (9 нояб. 2000 г.). М., 2001. С. 105–116; *он же.* Латинское влияние в рус. лит-ре XVI–XVII вв.: «Книга св. Августина» // Palaeoslavica. 2002. Vol. 10. N 1. P. 186–198; *Люстров М. Ю.* Вирши в «Службе и житии Иоанна воина» Кариона Истомина // Мир житий: Сб. мат-лов конф., 3–5 окт. 2001 г. М., 2002. С. 271–278; *Вроон Р.* Стихотворство в «Граде Царства небеснаго»: Заметки о поэтике Кариона Истомина // Стих, язык, поэзия: Памяти М. Л. Гаспарова. М., 2006. С. 164–175.

С. М. Шамин

**КАРИОФЫЛЛ** [греч. Καρυοφύλλης] Иоанн (ок. 1600, сел. Кария, Фракия — после 1693, Валахия), великий логофет К-польской Церкви, писатель, богослов-еретик.

К., согласно свидетельству своего противника Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары*, родился в бедной семье. Его родное селение принадлежало к области, некогда подверженной манихейской ереси афинган, в вероучении к-рой отрицалось таинство Евхаристии. Патриарх Досифей приводит этот факт, проверить к-рый невозможно, с явной целью указать, что склонность к евхаристической ереси у К. была заложена еще в детстве (Ἐγγειφίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλη [Меч на Иоанна Кариофилла] // *Legrand. Bibl. hell. XVII. T. 3. P. 30–37* (у Леграна опубл. частично)). Это сочинение патриарха Досифея, написанное по итогам полемики, является главным источником сведений о биографии К. и событиях вокруг К-польского Собора 1691 г. Ереси К. посвящена также 5-я гл. 13-й кн. «Истории Иерусалимских патриархов» Досифея (*Δοσιθέου Νοταρᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων Παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. 1891. Т. 1. Σ. 300–302*).

В молодом возрасте К. прибыл в К-поль, где обучался ювелирному мастерству. Но, оказавшись способным к наукам, он прошел курс в начальной школе, после чего стал (приблизительно в 1625–1628) учеником *Феофила Коридалевса* (ок. 1570–1646), соратника патриарха *Кирилла I Лукариса*, неоднократно высказывавшегося против правосл. учения о пресуществлении (μετουσίωσις).





От Коридаллеуса К. усвоил протестант. воззрения и методологический принцип, к-рый отстаивал Феофил, — невозможность использования философии в богословии.

Мнения исследователей о дальнейшем развитии карьеры К. вплоть до 1645 г. разноречивы (*Podskalsky. Griechische Theologie. S. 237–238*). Вероятно, нек-рое время он пробывал в Валахии, а в 1640 г. получил должность логофета. После смерти Кирилла Лукариса в 1638 г. его сподвижник Феофил Коридаллеус был отстранен от управления патриаршей школой, и в нач. 40-х гг. XVII в. его преемником, несмотря на ожесточенное сопротивление *Мелетия Сирига*, стал К., к-рый преподавал в школе до 1665 г.

В 1645 г. К. вынужден был отвечать перед патриархом *Парфением II Старцем* (1644–1646, 1648–1651) за небольшое сочинение (*σχεδιάριον*) о Евхаристии, вступление к которому было подписано именем Иоанн Византийский. Сочинение было написано К. по настоянию Коридаллеуса. Рукопись сочинения тщательно скрывалась автором, и он давал ее читать исключительно простым людям. Патриарх Парфений узнал о сочинении и вызвал К. с тем, чтобы изблудить его в ереси и отлучить от Церкви. Однако за К. вступился великий иконом Церквии, приходившийся ему тестем. В итоге патриарх простил К., к-рый был вынужден отречься от своего сочинения. Это ложное покаяние сделало возможным дальнейшее развитие его карьеры: в 1653 г. он стал великим ритором, в 1663 г. — хартофилаксом, в 1676 г. — великим логофетом К-польской Церкви.

До 1689 г. К. сохранял публичное молчание в отношении Евхаристии, а во время пребывания в Валахии (К. находился в дружбе с князем Валахии Раду Вода, к-рый назначил его в 1664 великим вестиярхом) попытка отвести от себя упреки в кальвинизме, когда по просьбе господара Константина Кантакузина ответил на ряд апорий о предопределении Божиим (это сочинение К. было опубликовано посмертно в 1697 г. с исправлениями его ученика Севаста Киминита; описание издания: *Legrand. Bibl. hell. XVII. T. 3. P. 45–50. N 673*).

Начало новым волнениям было положено в 1689 г., когда из Иоаннин прибыл некий любознательный иеромонах, обратившийся к зани-

мавшему высокий пост и имевшему авторитет К. для разрешения ряда церковных вопросов. К. ответил на вопросы иеромонаха, а также составил список вопросов, в к-рых помимо прочего утверждалось, что «большим препятствием для спасения является то, что некоторые исповедают пресуществление». Вопросы были написаны в софистическом духе. Сочинение получило распространение и многими переписывалось. Узнав об этом, патриарх Досифей написал из Адрианополя К., чтобы он более не распространял того, что «отклоняется от церковных догматов и во всем богохульно».

В 1690 г. патриарх Досифей прибыл в К-поль на проходивший там Собор по вопросу юрисдикции Иерусалимского Патриархата над Синаем, однако Собор был сорван архиеп. Синайским Ананией при помощи тур. властей, и Досифею пришлось бежать в Адрианополь. Напряжение в отношениях между патриархом Досифеем и К. усиливалось также то, что последний поддержал в свое время Ананию и синаитов в их борьбе за автономию. Воспользовавшись моментом, К. составил «тетради» (*σχεδια*), в которых формально выступал лишь против слова «пресуществление» как якобы чуждого св. отцам лат. новшества.

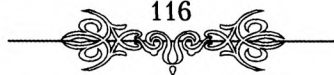
Однако из устных ответов К., которые приводит патриарх Досифей (*Legrand. Bibl. hell. XVII. T. 3. P. 34–35*; выдержки из других сочинений К. о Евхаристии, демонстрирующие близость автора к кальвинизму, см. в: *Τζιράκης. 1977. Σ. 110–118*), следует, что К. выступал не только против термина «пресуществление», но и против самой сущности таинства Евхаристии. Напр., когда К. спрашивали о том, что присутствует в таинстве Евхаристии, он отвечал: «Самые те истинные Тело и Кровь Господа, и все, чему учат православные о святейшем Таинстве, он исповедует, презирает лишь слово «пресуществление»». С др. стороны, на вопрос: «Что вкушает верный и праведный причастник?» — К. отвечал, что «истинные Тело и Кровь»; а на вопрос: «Что вкушает грешник?» — отвечал: «Простой хлеб, то есть кусочек пищи, не причастный никакой святости».

В конце концов поскольку «тетради» получили большое распространение, патриархи К-польский *Каллиник II Акарнан* и Иерусалимский Досифей приняли решение созвать

Собор в субботу 1-й седмицы Великого поста 1691 г. Итогом Собора стало составление томоса. В его 1-й части на основе «Исповедания православной веры» патриарха Досифея, вошедшего в заключительную 6-ю часть актов Иерусалимского Собора 1672 г., излагается правосл. учение о сущностном изменении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа и реальном присутствии всего Христа в Евхаристии. Во 2-й части речь идет непосредственно о термине: утверждается его тождественность святоотеческому термину «преложение» (*μεταβολή*); поясняется, что Церковь воспользовалась словом «пресуществление» в целях борьбы с еретиками, отрицающими сущностное преложение Даров, для более ясного изложения истины, поскольку святоотеческие термины многозначны и могут толковаться по-разному. Затем составители томоса Собора ссылаются на использование термина «пресуществление» у правосл. греческих богословов XV–XVII вв. и в «Православном исповедании» свт. Петра (Могилы), отрицая заимствование термина у латинян, что не совсем корректно с исторической т. зр. В заключительной части томоса еще раз утверждается православность слова «пресуществление» и провозглашаются анафемы всем приемлющим и распространяющим «тетради» К. и ему единомысленным.

На следующий день после Собора, в Неделю Торжества Православия, патриархи и архиереи отслужили Божественную литургию. Затем патриарх Досифей произнес проповедь, во время к-рой разорвал одну из «тетрадей» и анафематствовал всех тех, кто их переписывал. Хотя К. и подписал соборный томос, он не изменил своих воззрений (как это следует, напр., из написанного в июле 1692 письма К-польскому патриарху *Дионисию IV*, где он снова отвергает термин «пресуществление») и в конце концов был вынужден покинуть К-поль и эмигрировать в Валахию, где и скончался (*Legrand. Bibl. hell. XVII. T. 3. P. 36–37; Podskalsky. Griechische Theologie. S. 239*).

Спустя нек-рое время после заседания Собора, а именно 14 марта 1691 г. (дата указана на оборотной стороне грамоты), патриарх Досифей послал соборную грамоту Московскому патриарху Адриану вместе с печатным изданием сочинения *Мелетия Сирига* «Опровержение кальвинских глав Кирилла Лука-





риса» и актов Иерусалимского Собора 1672 г. В наст. время грамота хранится в Государственном историческом музее под шифром ГИМ. Син. грам. греч. № 2319.

По прибытии в Москву соборное деяние было переведено на слав. язык мон. *Евфимием* из *Чудова в честь чуда арх. Михаила в Хонех мон-ря*; черновой список перевода с правкой содержится в рукописи ГИМ. Син. № 158. Л. 1–3 об. Часть этого перевода была затем процитирована патриархом Адрианом в догматическом послании (т. н. «Изъявлении»), вошедшем в качестве одной из вступительных статей в полемический сб. «Щит веры», к-рый был призван стать наиболее полным и авторитетным компендиумом материалов (включая офиц. документы, а также большое количество святоотеческих свидетельств) по вопросам полемики с латинствующими в Москве в посл. четв. XVII в. о времени пресуществления Св. Даров (*Бернацкий*. 2007). В «Изъявлении» патриарх Адриан благословляет издание сборника и кратко излагает историю полемики с привлечением святоотеческих цитат и церковно-канонических материалов, одним из которых является грамота Собора 1691 г., цитируемая патриархом в самом начале «Изъявления». Т. о., томос был привлечен Адрианом прежде всего с целью окончательного разрешения спора о времени пресуществления, а не вопроса о православности самого термина, к-рый в России не оспаривался.

Исследования Б. Л. *Фонкича* позволили выявить 2 группы материалов, которые свидетельствуют о связях К. с Россией (*Фонкич*. 2004). К 1-й группе относятся «Дневник» К. (рпк. Lond. Brit. Lib. Addit. 8232), в котором содержатся его собственные записи за 1676–1689 гг., в частности о прибытии рус. послов в 1678 и 1682 гг. в К-поль. В этой же рукописи находится письмо *Паусия Лигарида*, адресованное К. и отправленное из Москвы 2 окт. 1663 г., в котором он сообщает о возможности благоприятного решения его дел в Москве. Вторая группа материалов — греч. документы РГАДА, а именно ряд грамот К-польских патриархов *Иоанникия II Линдиоса*, *Паусия I* и *Дионисия III Вардалиса*, а также синодальных решений, которые отправлялись из К-поля в Москву. Текст этих документов на-

писан каллиграфическим почерком К. (о др. автографах К. см.: *Фонкич*. 1999; *Он же*. 2000).

Исследование и оценка творчества К. затруднены тем, что мн. его рукописи и их копии подверглись целенаправленному уничтожению, а оставшиеся не были опубликованы, и рукописная традиция сочинений до сих пор не исследована. Как отмечает Г. Подскальский, большинство текстов касается таинства Евхаристии (см. предварительный список в: *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 240–241).

К. является автором житий новомучеников XVII в.: *Иордана* († 2 февр. 1650), *Иоанна Рапта* († 20 дек. 1652), *Симеона Трапезундского* († 14 авг. 1653), *Иоанна Влаха* († 12 мая 1662), *Афанасия* († 24 июля 1670), *Николая Карпенисиота* († 23 сент. 1672), *Гавриила* († 2 февр. 1676), *Киприана* († 5 июля 1679), *Стаматия* († 10 авг. 1680), *Дамаскина* († 13 нояб. 1681), *Павла Русского* († 3 апр. 1683) (*Σάθας Κ.* Νεοελληνική φιλολογία: Βιογραφία τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων, ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453–1821). Ἀθήνα, 1868. Σ. 374–376). Написанные К. жития греч. новомучеников в посл. были использованы прп. *Никодимом Святогорцем* при составлении «Нового Матирология» (*Μπαλατσούκας Σ. Ι.* Τὸ Νεομαρτυρολόγιο τοῦ Ἰωάννου Καρυφύλλου. Θεσσαλονίκη, 2003).

Лит.: *Ζερλέντης Π. Γ.* Ἰωάννου τοῦ Καρυφύλλου Ἐφημέριδος // ΔΙΕΕΕ. 1889. Τ. 3. Σ. 275–315; *Τζιράκης Ν. Ε.* Ἡ περὶ μετονομάσεως (Transsubstantiation) εὐχαριστιακῆ ἑρμ. Ἀθήνα, 1977. Σ. 100–118, passim; *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 236–242, passim; *Фонкич Б. Л.* Автографы Иоанна Кариофиллиса // *Он же*. Греческие рукописи европейских собраний: Палеогр. и кодикол. исслед. 1988–1998 гг. М., 1999. С. 132–136. Рис. 1–3; *он же*. Дипломатика и палеография // *Вспомогательные исторические дисциплины*. СПб., 2000. Т. 27. С. 341–354; *он же*. Иоанн Кариофиллис и его роль в истории русско-греческих связей в XVII в. // *РиХВ*. 2004. Вып. 2/3. С. 392–395; *Бернацкий М. М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление») // *БТ*. 2007. Сб. 41. С. 133–145.

*М. М. Бернацкий*

**КАРИСТИЙСКАЯ И СКИРОССКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Καρυστίας καὶ Σκύρου], епархия Элладской Православной Церкви; охватывает юж. часть о-ва Эвбея и о-в Скирос. Кафедра в г. Кими. В древности эта епархия зани-

мала меньшую территорию, т. к. не включала Скиросскую, Авлонскую и Порфмскую епископии и называлась Каристской по главному г. Карист (ныне Каристос). Совр. название митрополии образовано не от г. Каристос, а от ныне упраздненной единицы административно-территориального деления — епархии Каристия нома Эвбея.

**История Каристской епископии.** Древний Карист находился в 3 км к северу от одноименного совр. города в местности Палеа-Хора. Считается, что он получил название в честь героя Кариста, сына кентавра Хирона. Город также назывался Хирония или Эгея. Впервые Карист упоминается в «Илиаде» Гомера, где говорится об участии жившего в нем племени абантов в Троянской войне (*Homer*. II. II 539). Догреч. население юж. части Эвбеи — дриопы — оставались на острове и после прихода абантов. В нач.



Собор во имя свт. Николая Чудотворца в Каристосе. 1909–1912 гг.

XII в. до Р. Х. началась колонизация вост. части Эвбеи эолийцами с Пелопоннеса, одно из поселений находилось близ совр. Кими. Ок. 1160–1150 гг. до Р. Х. Эвбея была заселена ионийцами из Аттики. В 490 г. до Р. Х. Карист был захвачен персами. Он был единственным эвбейским городом, отказавшимся участвовать в 1-м Афинском (Делосском) морском союзе. Между 474 и 472 гг. до Р. Х. в результате военной экспедиции афиняне заставили жителей Кариста присоединиться к этому союзу и основали свои клерухии в принадлежавшем Каристу плодородном районе. Попытка Кариста в 446 г. до Р. Х. выйти из Афинского союза оказалась неудачной. Но в 411 г. до Р. Х. Эвбея отпала от Афинского союза, образовав Эвбейский союз —



федерацию эвбейских городов. После сражения при Херонее (338 г. до Р. Х.) Карист вместе с др. эвбейскими городами подчинился македон. царю Филиппу II, в 198 г. до Р. Х. Эвбея была покорена римлянами. До 146 г. до Р. Х. на острове существовал союз городов под верховенством Рима, а затем Эвбея была включена в состав рим. гос-ва (сначала в пров. Македония, затем в пров. Ахайя). В рим. и визант. периоды Карист был известен благодаря добыче бело-зеленого каристского мрамора, к-рый использовался при строительстве мн. знаменитых архитектурных сооружений: храмов Св. Софии и св. Апостолов в К-поле, базилик вмч. Димитрия в Фессалонике и Сант-Аполлинаре-ин-Класе в Равенне, соборов мон-ря Осиео Лукас в Беотии и св. Марка в Венеции. Жители Кариста занимались сбором порфирных улиток. В визант. период остров входил в фему Эллада, созданную в посл. четв. VII в.

О раннем распространении христианства свидетельствуют данные эпиграфики, захоронения (Дистос, Заракес, Аливери), светильники с изображением креста (Аливери). Епископия в Каристе возникла, видимо, в нач. IV в. Впервые Каристский епископ по имени Кириак упоминается в 457/8 г. среди участников епархиального Собора в Коринфе, подписавших послание визант. имп. *Льву I* против учения *Диоскора* и *Тимофея II Элура* (АСО II. Vol. 5. P. 89). До перехода в сер. VIII в. *Иллирика* из церковной юрисдикции Рима в юрисдикцию К-польского Патриархата вся Эвбея была частью Коринфской митрополии (*Mansi*. Vol. 7. Col. 612). После учреждения Афинской митрополии имп. *Львом VI Мудрым* эвбейские епископии стали подчиняться ей, в их числе епископия Кариста занимала сначала 10-е, а затем 7-е место (*Darrouzès*. Notitiae. N 3, 7, 9–10, 13). Нек-рое время она была зависима от Эврипской митрополии (*Darrouzès*. Notitiae. N 21). Это известие повторяется в сочинении *Нила Доксопатра* (XII в.). С *Димитрием Варданом*, еп. Каристским, дружил и состоял в переписке Афинский митр. *Михаил Хониат* (Акоминат).

Предание, что в с. Аюос-Лукас подвизался прп. *Лука Элладский* (Стириот), покинувший Беотию во время нашествия болгар, не подтверждается источниками. Видимо, оно

возникло в связи с тем, что в 1014 г. в Аюос-Лукас учениками преподобного было основано подворье мон-ря Осиео Лукас и построен храм, просуществовавший до 1874 г.

После захвата крестоносцами К-поля (1204) по соглашению *Partitio Romaniae* Эвбея должна была отойти венецианцам и лат. имп. К-поля *Балдуину I*. Но в 1205 г. по просьбе жителей о-ва Эвбея была присоединена к владениям кор. Фессалоники *Бонифация Монферратского*. Бонифаций отдал Эвбею своему вассалу Жаку II д'Авеню, а тот разделил ее на 3 баронии (юж. часть острова с Каристом досталась Равано далле Карчери). До 1383 г. в барониях правили представители веронского рода далле Карчери, со-существуя с назначаемым венецианцами байло. Передача Бонифацием, а затем лат. имп. *Балдуином II* сюзеренитета над Эвбеей ахейским князьям носила номинальный характер, в 1255 г. эвбейские бароны заявили о полном вассальном подчинении Венеции.

Недолго Эвбея была возвращена в состав Византийской империи (1276–1279) благодаря деятельности уроженца Кариста итал. дворянина *Ликария*, состоявшего на службе у *Михаила VIII Палеолога*. Визант. войска удерживали юж. часть острова с Каристом до 1295 г. После убийства *Никколо III* далле Карчери (1383) венецианцы стали полными хозяевами южной части Эвбеи, а после смерти *Джорджо III* Гизи (1390) — центральной части острова. В 1402 г. венецианцы заселили окрестности Кариста албанцами (в 1827 для их нужд Халкидский архиеп. *Григорий* (1799–1827) отпечатал на Керкире НЗ греч. буквами на албан. языке). В 1470 г. Эвбея была завоевана турками.

В 1209 г. рим. папа *Иннокентий III* (1198–1216) подчинил Каристскую епископию, как и др. епархии Эвбеи, лат. Афинскому архиепископу. Папа *Гонорий III* (1216–1227) объединил епископии Кариста, Орея и Авлона (ныне Авлонари) с Эврипской епископией. После освобождения К-поля *Михаилом VIII Палеологом* (1261) Эврипская епископия была возведена в ранг митрополии и из нее были выделены подчиненные ей епископии Кариста, Орея, Авлона, Порфма и Каналия. Тем не менее в посл. на некоторое время епископия Кариста вновь напрямую подчинялась Афин-

скому, а не Эврипскому митрополиту. Более жесткую политику в отношении православных проводили венецианцы. Они упразднили православную иерархию, оставив во главе общин протопресвитеров, как на Ионических о-вах. В период османского господства Каристские епископы снова упоминаются в источниках. В XVIII в. замещение вдовствующей кафедры временно прекратилось. Антитурецкие выступления 1770–1771 гг. поддерживал этномартир *Иаков*, еп. Каристский, национально-освободительное восстание 1821–1829 гг. — еп. Неофит. В 1822 и 1823 гг. Каристос безуспешно пытался освободить *Одиссеас Андруцос*, в 1826 г. — *Ш. Фабье*. В 1833 г. Эвбея вошла в состав Греческого королевства, в церковном отношении остров был разделен на 2 епископии, подчиненные Элладской Православной Церкви — Эвбейскую и Каристийскую. В 1842 г. Каристийская епископия вошла в состав Эвбейской. В 1852 г. Каристийская епископия была восстановлена, и к ней присоединили о-в Скирос. Вновь образованная епархия также включала существовавшие в визант. период Авлонскую и Порфмскую епископии. Местоположение Порфма точно неизвестно. Скорее всего город находился на месте совр. с. Милаки в 5 км от г. Аливери. Высказывались также мнения, что Порфм располагался в гавани Аливери, называемой Каравос, или в Ано-Ватии. Эти епископии впервые упоминаются в 553 г. в связи с участием их архиереев во Вселенском V Соборе.

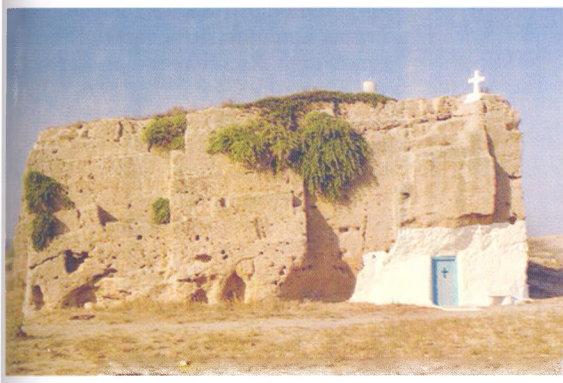
**История Скиросской епископии.** На Скиросе, согласно греч. мифологии, был похоронен Тесей, а при дворе царя Ликомида Фетида скрывала своего сына Ахилла. Остров переживал расцвет в классическую эпоху. В 475 г. до Р. Х. им овладели афиняне, а в 322 г. до Р. Х. — македонцы. Римляне добывали на острове мрамор (каменоломни в Пурья). Первый известный по имени Скиросский еп. *Ириней* участвовал в 343 г. в Сардикийском Соборе. Печать Скиросского еп. *Михаила* относится к VII в. (*Laurent V*. La corpus des sceaux de l'Empire byzantin. P., 1972. T. 5(3). N 1752. P. 104–105). Епископия первоначально подчинялась Коринфской митрополии, а с IX в. — Афинской (*Darrouzès*. Notitiae. N 3, 7, 9–10, 13, 21). В византийской крепости, построенной на месте антично-





го акрополя, сохранились развалины ц. Епископи, построенной в 895 г. Она принадлежала к архитектурному типу 3-нефной купольной базилики. Епископы Скироса без уточнения имени упоминаются в 1012 и 1016 гг. в актах Великой Лавры (Actes de Lavra / Éd. par P. Lemerle et al. P., 1979. Vol. 3. P. 143, 155–161).

После завоевания крестоносцами К-поля и основания Латинской империи (1204) Скирос вошел в домен лат. императора, однако в 1207 г. стал владением венецианского рода Лизи, правившего на Тиносе и Ми-



Церковь во имя  
свт. Николая Чудотворца  
в рим. каменоломнях в Пурья  
на о-ве Скирос

коносе, а с сер. XV в. — Венеции. Венецианцы построили на острове крепости Палиокастро, Маркеси, Кастро и Каламица. Скиросская епископия была подчинена лат. Афинскому архиепископу, хотя не исключено, что некоторое время она подчинялась лат. Родосскому митрополиту. К. Антониадис предполагает, что на Скиросе была основана лат. епископия. По местному преданию, после устройства лат. епископии в Кастро правосл. епископия была перенесена в ц. св. Иоанна Предтечи в Кохилья. В 1538 г. Скирос захватили турки. В нач. XVIII в., по свидетельству Ж. П. Турнефора (*Tournefort J. P. Relation d'un voyage du Levant. Amst., 1718*), Скиросский епископ жил в нищете. В 1708 г. еп. Гавриил перешел в католицизм под влиянием капуцинов. Участниками национально-освободительной революции (1821–1829) были уроженцы Скироса иером. Макарий (Варлаам) и архим. Серафим (Баласос). В 1841 г. Скиросская епископия была впервые присоединена к Эвбейской епископии.

**Современная история К. и С. м.** В 1852–1896 гг. кафедру Каристийской и Скиросской епископии занимал Макарий (Каллиархис), который успешно боролся с пропагандой протестантизма и написал ряд работ,

посвященных полемике с протестантами, Э. Ренаном, богословом и философом А. Макракисом, и др. сочинения, в т. ч. «Два клирика» (Οἱ δύο κληρικοί), «Опровержение, или Ответ на письмо Ионы Кинга» (Ἀνασκειυή ἡ ἀπάντησις εἰς ἐπιστολὴν τοῦ Ἰωνᾶ Κίγγκ), «Обличение иудейского заблуждения» (Ἐλεῦχος τῆς ἰουδαϊκῆς πλάνης), «Надгробный гимн на Успение Богородицы» (Ὕμνος ἐπιτάφιος εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου).

В 1856 г. епископская кафедра была перенесена из Каристоса в г. Кими (близ античных Кум, процветавших в архаический период и основавших одноименные колонии на малоазийском побережье

и в Кампани). На месте кладбищенской ц. свт. Афанасия Великого был построен митрополичий собор (снесен в 1930, в 1932 на его месте возведен собор в византийском стиле).

В 1891–1893 гг. иерокириком (священнопроповедником) Эвбейской и Каристийской и Скиросской епископий был свт. *Нектарий Эгинский*, смещенный с митрополичьей кафедры Пентаполя. Митр. Макарий разрешал ему во время своих отъездов в Афины совершать службы архиерейским чином. После ухода на покой митр. Макария в 1896–1922 гг. Каристийская и Скиросская епископия была присоединена к Халкидской, к-рая в 1896–1899 гг. носила название Халкидской и Каристийской архиепископии, а в 1899–1922 гг. — Халкидской и Каристийской епископии. В 1909–1912 гг. на месте старой церкви был построен кафедральный собор свт. Николая Чудотворца в Каристосе. В 1922 г. Каристийская епископия была восстановлена и получила статус митрополии. К ней была присоединена Скиросская епископия. В 1927 г. в Кими митр. Пантелеимоном (Фостинисом) был основан «Орден вчч. Пантелеимона», при к-ром были открыты больница, приют, профессиональная техническая школа, школа внешней миссионерской деятельности. В 1931 г. митрополия стала называться Каристийской и Скиросской.

В 1965 г. в епархии насчитывалось ок. 100 приходских храмов, в 2012 г. было 95 приходских храмов, 37 пареклисионов, 280 экзоклисионов, 80 кладбищенских храмов, 5 домовых церквей и 5 монастырских храмов (Δίπτυχα. 2012. Σ. 596).

**Действующие монастыри:** мужской во имя св. Иоанна Предтечи (Карион) близ сел. Ахладери (основан в нач. XVII в., собор построен в 1623) и 4 женских — Преображения Господня близ Кими (основан, по преданию, в XV в. афонскими монахами, достоверно известен с XVII в., отстроен в 1847, преобразован в женский в 1976), Успения Пресв. Богородицы (Мадзари) близ городка Оксилитос (основан не позднее 1529 как муж. мон-рь, в 1925 преобразован в женский), сщмч. Харалампия (Лефкон) близ Авлонари (основан в 1040 и был посвящен Введению во храм Пресв. Богородицы, собор отреставрирован в 1150, в 1835 обитель переименована во имя сщмч. Харалампия, здесь с 1925 по 1937 г. подвизался старец *Порфирий* (Байрактарис)), прп. Антония Великого близ Авлонари (основан в 2001). Монастырь вчч. Георгия Победоносца в крепости Скироса, основанный визант. имп. *Никифором II Фокой*, был серьезно поврежден во время землетрясения 2001 г. и закрыт для проведения реставрационных работ.

Митр. Серафим (Роррис), возглавляющий в настоящее время К. и С. м., ведет активную общественную и духовно-просветительскую работу, в т. ч. открыл 2 просветительских центра «Святой Никодим Святогорец» в Кими и «Святой Георгий» в Аливери, дома престарелых «Святые Иоаким и Анна» в Кими и «Святой Николай» в Каристосе.

Значительный вклад в изучение истории Эвбеи внес Мессинийский митр. Хризостом (Фемелис) (1965–2007), почетный председатель Общества исследований Эвбеи, Общества исследований Пелопоннеса, автор более 90 книг, посвященных главным образом истории этих регионов. В 1970 г. будущий председатель Элладской Православной Церкви архиеп. *Иероним II* получил награду Афинской АН за исследование «Средневековые памятники Эвбеи» (*Ἱερώνυμος (Λιάπης), ἀρχιμ. Μεσαιωνικά Μνημεῖα τῆς Εὐβοίας. Ἀθήνα, 1971*).

**Византийские памятники.** На территории К. и С. м. сосредоточено большинство эвбейских византийских храмов XIII–XIV вв., среди них преобладают небольшие базилики с высоким трансептом, в которых 2 цилиндрических свода поставлены один на другой, пересекаясь под прямым углом, и однонефные церкви с полуциркульным сводом. Несмотря на византийскую программу росписей, следы западного влияния присутствуют во фресках ц. Преображения Господня (1296



Деисус.  
Роспись ц. Пресв. Богородицы  
«Одигитрия»  
в с. Спилъес. 1311 г.

икона Божией Матери Лиауцанисса, или Лиауцианисса (Λιαουτσάνισσα, Λιαουτσιάνισσα), находящаяся в ц. Успения

или 1310) в с. Пирьи и ц. равноап. Феклы (кон. XIII — нач. XIV в.) близ с. Айия-Текла. Эти церкви расписаны одной и той же артелью художников. Др. артель, по мнению М. Эммануил, украсила фресками церкви вмч. Димитрия Солунского (кон. XIII в.) в с. Ханья, Успения Пресв. Богородицы (кон. XIII — нач. XIV в.) в Оксилитосе, вмч. Димитрия Солунского (1303) в с. Макрихори, свт. Николая Чудотворца (ок. 1300) в с. Пиргос и свт. Николая Чудотворца (1304) близ Оксилитоса. Из других храмов с византийскими фресками наибольший интерес представляют церкви прав. Анны (с 2 слоями росписей XIV в., позднейший из к-рых датируется 1370) в Оксилитосе, Пресв. Богородицы Одигитрии (1311) в с. Спилъес, Успения Пресв. Богородицы, или Панагица (1393), в Аливери.

В окрестностях Каристоса находятся: близ с. Каливия крестовокупольная 4-столпная ц. св. Таксиархов XII в., сложенная из местного туфа; недалеко от с. Аэтос — заброшенный монастырь вмч. Георгия «ту Мавру», основанный в 1260 г. на месте раннехристианской базилики, о чем свидетельствуют сохранившиеся фрагменты (совр. здание кафолика построено в 1768). В 6 км

от Аливери расположена ц. вмч. Димитрия Солунского («Красная церковь») (кон. XIV в.).

**Святые и реликвии, особо чтимые в митрополии.** В окрестностях Кими почитаются покровители виноградарства мч. Трифон, исп. Михаил Синадский и прп. Серафим († 1602; пам. греч. 6 мая), основатель монастыря на горе Домбос в горном массиве Геликон (Эликона). В митрополичьем соборе в Кими хранятся мощи прп. *Никодима Святогорца*, прп. *Иоанна Кукузеля* и прп. *Акакия Нового Кавсокаливита* († 1730), подаренные афонским монастырем Великая Лавра. Чтимая

Пресв. Богородицы в Кими, была принесена волнами к побережью Эвбеи в местности Мавра-Литарья. Жители видели ночью свет от чудотворного образа Божией Матери, но когда днем они начинали поиски, икона удалялась от берега. Наконец образ был обнаружен 2 слугами семей Венардисов и Николесасов и помещен в соборе свт. Афанасия Великого в Кими, но ночью икона покинула храм и оказалась на том месте, где в настоящее время в честь нее построена церковь. В этнографическом музее Кими хранятся об

лачения свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, проживавшего в этом городе в 1891–1893 гг.

**Епископы Каристские:** Кириак (упом. в 457/8), Димитрий Вардан (упом. в 1204), Иоанн (упом. в 1593), Исаак (упом. в 1606, 1612), Евгений (?) (упом. в 1620), Макарий (упом. в 1635), Иоиль (1720), Иаков (1766–1769), Анания (до 1795), Неофит (1793–1817), Неофит (Адам или Адамис) (1817–1833; 1842–1852), Даниил (Контудис) (1833–1842, бывш. митр. Хиосский, вполн. епископ Кикладский).

**Епископы Скиросские:** Иринея (упом. в 343), Михаил (VII в.), Савва (упом. в 895), аноним (упом. в 1012 и 1016), Иоаким (упом. в 1453), Макарий (упом. в 1497), Симеон (1515–1526), Гавриил (упом. в 1567 и 1569), Иосиф (упом. в 1576 и 1580), Неофит (1612), Мефодий

(ранее 1634–1636), Макарий (с 1636), Гавриил (упом. в 1640, 1649), Феодосий (упом. в 1660), Иоасаф (упом. в 1673), Мефодий (не позднее 1675 — после 1684), Герман (1686), Каллиник (1700–1708), Гавриил (1708–?), Григорий (1721–1727, вполн. митр. Алеппский), Парфений (упом. в 1725), Даниил (упом. в 1734), Гавриил (упом. в 1740, 1741), Иеремя (1748–1758), Герман (упом. в 1759), Григорий (упом. в 1761), Серафим (упом. в 1764, 1769), Иоасаф (1771–1793), Каллиник (упом. в 1795), Григорий (1797–1837).

**Епископы Каристские и Скиросские:** Неофит (Адамис) (1852), Макарий (Калиархис) (1852–1896).

**Архиепископы Халкидские и Каристийские:** Евгений (Депастас) (1896–1899).

**Епископы Халкидские и Каристийские:** Евгений (Депастас) (1899–1902), Пантелеимон (Криезис) (1906–1907), Хрисанф (Проватас) (1907–1921).

**Митрополиты Каристийские и Скиросские:** Пантелеимон (Фостинис) (1922–1943), Анания (Манос) (1944–1957), Хризостом (Зервас) (1957–1968); Серафим (Роррис) (с 1968 по наст. время).

Ист.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 197–198, 232–233; T. 3. Col. 857–858; *Darrouzes*. Notitia. P. 243, 283, 302, 324, 361, 421, 496.

Лит.: *Βασίλειος (Απέσης), αρχμ.* Ἡ ἐπίσκοπη Σκύρου ἀνὰ τοὺς αἰῶνας // ΕΕΒΣ. 1939. T. 15. Σ. 101–141; *Jarin R.* Carystos // DHGE. 1949. Vol. 11. P. 1245–1247; *Χρυσόστομος (Θέμελης), αρχμ.* Ἡ ἑρὰ Μητρόπολις Καρύστου διὰ μέσου αἰῶνων // Θεολογία. 1955. T. 26. Σ. 436–440, 548–583; *Γριτσόπουλος Τ. Α.* Καρύστιας καὶ Σκύρου, Μητρόπολις // ΟΗΕ. 1965. T. 7. Σ. 381–384; *Koder J., Hild F.* Hellas und Thessalia. W, 1976. P. 183–184. (TIB; 1); *Koumoussi A.* Les peintures murales de la Transfiguration de Pyrgi et de Sainte-Thècle en Eubée. Athens, 1987; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 494–495, 504, 522; *Εμμανουήλ Μ.* Οι τοιχογραφίες του Αγίου Δημητρίου στο Μακρυχώρι και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στον Οξύλιθο της Εύβοιας, Αθήνα, 1991; *Emmanuel M.* La peinture byzantine de l'île d'Eubée en Grèce aux XIIIe et XIV siècles // Corsi di cultura sull' arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1991. T. 38. P. 185–196; *Αντωνιάδης Ε.* Υπήρχε Λατίνος Επίσκοπος στη Σκύρο; // Σκυριανά Ανάλεκτα. Αθήνα, 1995; *Γλυκάς Ε. Β.* Η Καρύστια και η Σκύρος μέσα στο χρόνο. Αθήνα, 1998; *Μπάλλα Ε.* Η Καρύστια 15ος — 17ος αιώνας. Αθήνα, 1998; *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Βενετία — Εύβοια από τον Έγριπο στο Νεγροπόντε / Επ. Χ. Α. Μαλτέζου, Χ. Ε. Παπακόστα.* Βενετία, Αθήνα, 2006; *Δίπτυχα*. 2012. Σ. 595–599.

О. В. Л.

**«CARITAS INTERNATIONALIS»** [лат. caritas — милосердие, любовь], международная конфедерация национальных католич. благотворительных организаций и групп, осуществляющая координацию и реализацию программ по социальному служению Римско-католической Церкви, оказанию помощи нуждающимся





ся независимо от расовой, национальной и религ. принадлежности.

В кон. XIX в. в Германии был осуществлен 1-й опыт местной координации католич. благотворительности. 9 нояб. 1897 г. в Кёльнском архиеп-стве католич. пресв. Лоренц Вертманн (1858–1921) основал организацию «Charitasverband für das katholische Deutschland» (Ассоциация милосердия для католической Германии), к-рая занималась разными видами социального служения (помощь сезонным рабочим, бездомным, инвалидам, душевнобольным, алкоголикам), а также воспитанием молодежи в духе христ. милосердия. В 1916 г. ввиду необходимости координации помощи жертвам первой мировой войны католич. Церковь в Германии официально признала эту орг-цию отвечающей за распределение церковной помощи и работу других благотворительных орг-ций в нем. диоцезах. К 1922 г. отделения «Charitasverband» открылись во всех диоцезах Германии, с нач. 30-х гг. XX в. организация получила название «Deutsche Caritasverbandes» (Германские ассоциации милосердия) и осуществляла более 10 тыс. программ социальной помощи по стране.

По примеру герм. «Charitasverband» подобные орг-ции стали создаваться в других странах: в Швейцарии (с 1901), США (с 1910), Нидерландах (с 1914). В июле 1924 г., после проведения международного Евхаристического конгресса в Амстердаме (см. *Евхаристические конгрессы*), в Люцерне (Швейцария) была организована 1-я «Католическая конференция милосердия», на к-рой представители из 22 стран обсудили вопросы координации деятельности католических ассоциаций милосердия в разных странах. С 1928 г. конференция получила название «Caritas catholica» и созывалась до начала второй мировой войны каждые 2 года. Во время войны и в течение неск. послевоенных лет были основаны национальные католические организации милосердия: в Испании возник «Secretariado nacional de Caridad» (Национальный секретариат по делам милосердия, с 1942), во Франции — «Secours catholique» (Католическая помощь, с 1946), в Бельгии — «Secours international de Caritas catholica» (Международная помощь католического милосердия, с 1948).

В 1950 г. для обсуждения вопросов координации деятельности католич. ассоциаций милосердия в разных странах по поручению папы Римского *Пия XII* была создана комиссия под рук. просекретаря гос. секретариата Папского престола пресв. Дж. Б. Монтини (впосл. папа Римский *Павел VI*). В 1951 г. Папский престол одобрил устав «Международной конференции по вопросам милосердия». В дек. того же года состоялась учредительная ассамблея, в ней участвовали делегации католических ассоциаций милосердия из ФРГ, Австрии, Бельгии, США, Швейцарии, Нидерландов, Франции, Италии, Люксембурга, Дании и Португалии. В 1957 г. конференция приняла новое наименование международной католич. ассоциации милосердия — «С. I.». Среди целей, поставленных перед «С. I.», — помощь жертвам природных катастроф и вооруженных конфликтов. Одним из первых дел ассоциации стала помощь жертвам наводнений в Нидерландах, Бельгии и Италии в 1953–1954 гг., помощь населению во время восстания в Венгрии в 1956 г., сбор гуманитарной помощи для жертв голода в Эфиопии и Китае в 1958 г. Активизация социального служения в католич. Церкви после *Ватиканского II Собора* способствовала увеличению числа национальных ассоциаций милосердия, к-рые были созданы во мн. странах мира. С кон. 60-х гг. XX в., после публикации папой Павлом VI энциклики «*Populorum progressio*», «С. I.» уделяла большое внимание вопросам социальной справедливости и гуманитарным проблемам в развивающихся странах. «С. I.» организовывала поставку продовольствия, медикаментов и др. гуманитарной помощи мирному населению, пострадавшему в войне во Вьетнаме и в др. военных конфликтах в разных частях мира. 19 июля 1976 г. «С. I.» получила личную гражданскую юрисдикцию Государства-города Ватикан.

16 сент. 2004 г. папа Римский *Иоанн Павел II* распоряжением «*Durante l'Ultima Cena*» наделил «С. I.» офиц. каноническим статусом международной католич. орг-ции, находящейся в ведении папского совета «*Cor Unum*» (см. ст. *Папские советы*) и занимающейся служением бедным, делами христ. милосердия и справедливости. 2 мая 2012 г. папа Римский Бенедикт XVI утвердил новые статуты и правила «С. I.», на ос-

новании к-рых список кандидатов на должности президента, генерального секретаря и казначея орг-ции должен быть официально одобрен папой Римским, прежде чем будет предложен на голосование генеральной ассамблее. В работе руководящих органов «С. I.» принимает участие церковный ассистент, назначаемый Папским престолом. Представительства «С. I.» действуют при ООН, Совете Европы и др. международных орг-циях. В отличие от др. благотворительных католич. ассоциаций и структур «С. I.» совмещает гуманитарную деятельность с воспитательной, уделяя особое внимание евангелизации представителей нуждающихся слоев населения. Являясь крупной международной орг-цией, наделенной особым положением при Папском престоле, «С. I.» часто выступает в роли посредника в войнах и конфликтах, участвует в политической и социальной жизни мн. стран.

«С. I.» состоит из 165 национальных ассоциаций, деятельность которых контролируется национальными *епископскими конференциями*, и делится на 7 регионов (Африка, Азия, Европа, Лат. Америка и острова Карибского м., Ближ. Восток и Сев. Африка, Сев. Америка, Океания). В структуру «С. I.» входят региональные, национальные, епархиальные и приходские подразделения, их деятельность включает благотворительность, действия по защите мира и миротворчество, осуществление программ по поддержанию социальной справедливости, защите окружающей среды, помощь бедным, больным, эмигрантам и беженцам, пожилым и инвалидам. Каждые 4 года делегаты стран-членов «С. I.» собираются в центральном офисе генерального секретариата в Ватикане (Палаццо-Сан-Каллисто), чтобы выработать основные направления работы орг-ции, утвердить бюджет, выбрать президента (с 2007 — кард. Оскар Андрес Родригес Марадьяга) и казначея.

В кон. 1991 г. отделения «С. I.» были созданы в Москве и Новосибирске, с 1992 г. «С. I.» занимается благотворительной деятельностью в РФ. К нач. 1993 г. в России действовали 6 орг-ций. 22 апр. того же года архиеп. Тадеушем *Кондрусевичем* и еп. Иосифом Вертом была учреждена орг-ция «Каритас России», которая с мая 1995 г. вошла в «С. I.». Службы





«Каритас России» включены в региональные, епархиальные и приходские структуры Римско-католической Церкви в России.

Лит.: *Heidrich C. Carlo Bayer: Ein Römer aus Schlesien und Pionier der Caritas Internationalis*. Sigmaringen, 1992; *Maurer C. Le modèle allemand de la charité: La Caritas de Guillaume II à Hitler*. Strasbourg, 1999; *eadem. Caritas: Un siècle de charité organisée en Alsace: La Fédération de Charité du diocèse de Strasbourg, 1903–2003*. Strasbourg, 2003; Каритас Интернационалис: Устав. Гатчина, 2001; *Зоннтаг А. О католич. идентичности Каритас // Мат-лы I заседания комиссии по образованию «Каритас России»*. СПб., 2003. С. 22–26; *Седано М. Х. Экклезиологическая база для деятельности Каритас // Там же*. С. 7–14; *Петшик А. Mysterium Caritatis*. СПб., 2004.

А. Салаконе

**КАРЛ I** [англ. Charles] (19.11.1600, Данфермлин, Шотландия — 30.01.1649, Лондон), кор. Англии, Шотландии и Ирландии. Из династии Стюартов; второй сын кор. Англии и Шотландии Якова I Стюарта и Анны Датской. К. род. болезненным и хилым ребенком. По свидетельствам современников, старший брат, наследник престола принц Уэльский Генри, обещал сделать К. архиепископом Кентерберийским, видя его успехи на поприще изучения языков, риторики и теологии (кор. Яков I признавал авторитетность суждений юного К. в богословских вопросах).

После смерти старшего брата в 1612 г. К. стал принцем Уэльским, унаследовав вместе с титулом земельные владения, коллекции предметов искусства и оружия. В этот период на него оказывали серьезное влияние Джордж Эббот, архиеп. Кентерберийский, и Джеймс Монтегю, еп. Бата и Уэльса, известные своими кальвинистскими воззрениями. С 1616 г. Яков I начал готовить наследника престола к управлению гос-вом: принц участвовал в заседаниях Тайного совета и парламента. Первым опытом международной деятельности стала его поездка в Испанию на переговоры о возможном браке с дочерью императора Свящ. Римской империи Фердинанда II. Этот династический союз по замыслу англ. двора был призван изменить ситуацию вокруг захвата войсками императора Пфальца и изгнания из него курфюрста Фридриха, женатого на сестре К. Елизавете. Главными условиями заключения брака, к-рые ставили испанцы, было смягчение политики англ. короны в отношении католиков, разрешение

им открыто исповедовать свою веру и воспитывать детей в католич. вере. Англо-испан. переговоры вызвали сильное недовольство большинства англ. населения, для к-рого «испанец» и «католик» были синонимами врага со времен кор. Елизаветы I Тюдор (1557–1603). Переговоры за-



Карл, принц Уэльский.  
Гравюра. Нач. XVII в. Мастер С. де Пасс  
(Национальная портретная галерея,  
Лондон)

тягивались, и К. вместе с фаворитом Якова I Джорджем Вильерсом, герц. Бакингемом, решил форсировать события и в февр. 1623 г. инкогнито отправился в Мадрид. Неожиданный приезд принца Уэльского вызвал удивление испан. придворных и, хотя и не оказал реального воздействия на переговоры, позволил К. ознакомиться с политической обстановкой и принять окончательное решение. Его возвращение спустя 7 месяцев в Лондон без инфанты и окончательный отказ от идеи брака с дочерью имп. Фердинанда II вызвало бурное ликование народа.

После провала переговоров с Испанией реальным союзником в борьбе за восстановление в правах курфюрста Пфальцского оставалась Франция. Обещание Франции оказать давление на Испанию было подкреплено брачным договором, по к-рому невестой принца К. стала сестра франц. кор. Людовика XIII католичка Генриетта Мария. В апр. 1624 г. кор. Яков I и К. поклялись в парламенте, что, если принц женится на франц. принцессе, та получит право только на личного духовника.

**Эпоха парламентского правления (1625–1629)**. 27 марта 1625 г. умер кор. Яков I, и К. вступил на англ. престол. Он не спешил с корона-

цией — доктрина «божественного права королей», обоснованная в трудах покойного короля, предполагала безусловное, заранее predeterminedное право монарха на престол, к-рое не нуждается в дополнительных легитимирующих процедурах и церемониях. Коронация К. состоялась 2 февр. 1626 г.; 1 мая в парижском соборе Нотр-Дам Генриетта Мария заочно стала женой англ. короля и 16 июня воссоединилась с супругом в Лондоне.

Политика первых лет правления К. была связана с ситуацией на континенте, где продолжалась Тридцатилетняя война, в которой К. занимал жесткую антигабсбургскую позицию. Практически каждый год снаряжался новый флот, и по инициативе герц. Бакингема постоянно предпринимались попытки создания коалиции протестант. гос-в. Восстание гугенотов в крепости Ла-Рошель в сент. 1627 г. привело к конфликту с Францией. Попытки Англии поддержать протестантов оказались крайне неудачными: англ. флотилии под предводительством герц. Бакингема и позже Уильяма Филдинга, гр. Денби, отправленные в Ла-Рошель и на о-в Ре, потерпели поражение.

В условиях, когда постоянно были нужны деньги на продолжение военных действий на континенте, начались конфликты короля и парламента: отказ палаты общин вотировать налоги привел к тому, что в 1626 г. К. воспользовался правом принудительного займа, это вызвало резко отрицательное отношение членов парламента. По приказу короля некоторые противники его политики были арестованы. В 1627 г. лидеры палаты общин подвергли жесткой критике деятельность пользовавшегося полным доверием короля герц. Бакингема, не сумевшего должным образом организовать ни военные экспедиции, ни дипломатические переговоры (была предпринята неудачная попытка импичмента). В июне 1628 г., после многочисленных дебатов и сопротивления короны, парламент принял «Петицию о праве», запрещающую утверждение налогов вне парламента, насильственную рекрутчину, а также аресты людей без предъявления достаточных доказательств их вины. 23 авг. 1628 г. был убит герц. Бакингом. В 1629 г. был подписан мирный договор с Францией, а в 1630 г.—







Кор. Карл I.  
1636 г. Худож. А. ван Дейк  
(Королевское собрание, Виндзор)

с Испанией, что означало отказ Англии от активной политики на континенте.

**Единоличное правление (1629–1640).** С 1629 г. начался новый период правления К., который принято называть беспарламентским или единоличным (personal). В 1629 г. К. распустил парламент и отказался выполнять условия «Петиции о праве». Главным органом управления в этих условиях стал Тайный совет. Король сделал его заседания регулярными и ввел специальные комиссии для обсуждения отдельных вопросов. К. прилагал немалые усилия к увеличению численности флота в связи с активным кораблестроительством во Франции и Испании и все возрастающим присутствием этих стран в Ла-Манше. Для масштабного кораблестроительства, постоянной охраны английских берегов и торговых интересов страны требовались огромные ресурсы; постоянные налоги — потонный и пофунтовый сборы — не могли обеспечить их в полной мере. Для решения этой проблемы была возрождена практика «корабельных денег» (жители прибрежных районов должны были либо переоборудовать торговые корабли в военные, либо выплачивать сумму, необходимую на их снаряжение; прежде этот налог взимался только в условиях военной опасности и распространялся на портовые города). После эффективного сбора «корабельных денег» с портовых городов в 1634 г. К. принял решение распространить этот налог на все население страны и сделать его постоянным. Несанкциониро-

ванность этого налога парламентом вызвала недовольство населения. Неплательщиков, особенно тех, кто публично отказался подчиниться сборщикам, арестовывали.

**Церковная политика К.** традиционно связывается с именем архиеп. Кентерберийского Уильяма Лода, к-рый входил в круг приближенных К. Протеже герц. Бакингема, Лод быстро сделал блестящую духовную карьеру: в 1626 г. он стал деканом Королевской капеллы, епископом Лондонским в 1628 г. и архиепископом Кентерберийским в 1633 г.

Основными направлениями церковной политики были: повышение влияния церкви в обществе, проведение унификации англикан. доктрины в соответствии с арминнианскими убеждениями королевского двора и борьба с «инакомыслием», прежде всего с пуританством. Архиеп. У. Лод пытался унифицировать литургию, сохранив ряд элементов, перешедших в англиканство из католицизма, в частности наличие алтарной преграды и нахождение алтаря в вост. части церкви, вызывавшие острое неприятие пресвитериан. Он старался повысить материальное благосостояние священнослужителей и увеличить церковную казну за счет частичного пересмотра результатов конфискации церковных земель и расширения юрисдикции церковных судов. В борьбе с оппонентами особо жесткие меры принимались против проповедников, призывавших к ликвидации епископата, переходу к пресвитерианским принципам церковного управления и к отказу от беспрекословного следования «Книге общих молитв». Теологические дебаты в печати не поощрялись, предусматривались наказания для издателей «неблагонадежных» религ. памфлетов и проповедей. Наказанию подвергались и те, кто отвергали изданную в 1617 г. т. н. Книгу развлечений (Book of Sports), в к-рой запрещалось пуританское соблюдение «субботы» и был опубликован список развлечений, разрешенных в воскресные дни.

Позиция церкви по отношению к католикам была в целом более мягкой. Тем не менее штрафы против «рекузантов», отказывавшихся приносить присягу на верность королю, возросли в 30-х гг. XVII в.; король крайне негативно воспринимал переход своих приближенных в католич. веру.

Попытки распространить эти церковные реформы, в особенности «Книгу общих молитв» и принципы епископального управления в церкви, на др. королевства, в частности Шотландию, вызвали политический кризис 1637 г. и конец мирного периода царствования К.

**Преддверие Английской революции; кризис в Шотландии (1637–1639).** Попытки Стюартов инкорпорировать шотл. пресвитерианскую церковь в общегосударственную, т. е. закрепить в Шотландии англикан. порядки, встречали сопротивление верующих. Принятые в царствование Якова I «Пертские статьи» (Five Articles of Perth) обязывали верующих совершать коленопреклонение во время причастия, креститься и исповедоваться, отмечать Рождество и Пасху, епископа — проводить конфирмацию. Они противоречили догматам пресвитерианства, но тем не менее были ратифицированы шотл. парламентом в 1621 г.

К. стал первым шотл. королем, не проживавшим постоянно в стране. Покинув Шотландию в раннем детстве, он вернулся туда лишь летом 1633 г. (к этой поездке была приурочена шотл. коронация К. 8 июня). Если Яков I пытался ввести новые порядки, действуя через традиц. органы управления Шотландией (парламент и Генеральную ассамблею — высший орган церковного управления), то К. проводил все нововведения напрямую и не учитывал национальных политических и религ. реалий. Так, насильственное введение «Книги общих молитв» в 1637 г. вызвало восстание в Шотландии. В следующем году оформился Ковенант — «общественный договор» религ. характера, целью к-рого была «защита истинной веры», пресвитерианства, от посягательств «папистов» и арминниан (см. ст. *Ковенантеры*).

К., действовавший медленно, нерешительно и непоследовательно и не имевший достаточно средств на проведение реформ, вскоре утратил контроль над ситуацией в Шотландии. Он дал согласие на созыв Генеральной ассамблеи, первые заседания которой показали, что шотландцы полностью игнорируют королевские указы: были отменены «Пертские статьи» и упразднен епископат. Попытка королевского комиссара лорда Джеймса Гамильтона распустить ассамблею потерпела



неудачу, а шотландцы начали формировать армию и отправили своих посланников в др. страны. Для подавления мятежа (т. н. епископские войны) К. собрал 30-тысячное войско, а созданный им военный флот блокировал зал. Ферг-оф-Форт. Однако война затягивалась, шотландцам удалось отстоять основные форпосты, и в этих условиях К. решил вновь собрать англ. парламент, надеясь на антишотл. настрой парламентариев. Но т. н. Короткий парламент, просуществовавший с 13 апр. по 5 мая 1640 г., не позволил королю добиться желаемого результата. В палате общин начала формироваться оппозиция короне во главе с Джоном Пимом, Джоном Хампденом и рядом др. коммонеров (членов парламента незнатного происхождения). Палата общин потребовала от короля отмены «корабельных денег», пообещав взамен многократную субсидию, которой, впрочем, не хватило бы на ведение войны с Шотландией. К., рассчитывавший на денежную помощь испанцев, обещанную Англии для борьбы с общим врагом — Голландией, распустил парламент. Но денег от испан. кор. Филиппа IV, занятого в это время подавлением восстания в Каталонии и Португалии, он так и не получил. В этих условиях К. начал наступление на шотландцев, не собрав необходимых для этой кампании средств. Шотл. армия быстро остановила войска К., перешла англ. границу и заняла Ньюкасл. Начались переговоры, на которых в качестве основных условий перемирия ковенантеры потребовали гарантий свобод для себя и пресвитерианской церкви, установления новых конфедеративных отношений с Англией и значительной контрибуции.

К. был не в состоянии действовать далее без поддержки парламента, 3 нояб. 1640 г. открылся т. н. Долгий парламент. 1641 год стал для К. временем бесконечных уступок: он подписал билль о 3-годичном парламенте, к-рый не мог распускаться без воли на то его членов, отдалил от себя высокопоставленных католиков и разрешил арестовать архиеп. У. Лоуа. К. не смог предотвратить импичмент, суд и состоявшуюся 12 мая 1641 г. казнь гр. Страффорда, лорда-наместника Ирландии, одного из ближайших и наиболее преданных своих сподвижников. В окт. 1641 г. католич. большинство Ирландии под-

няло восстание, сопровождавшееся истреблением протестант. населения.

Во время мятежа в Шотландии и Ирландии конфликт между королем и парламентом превратился в гражданское противостояние. На улицах Лондона начались волнения и массовые акции в поддержку парламента с требованием упразднения епископата, в чем англ. пресвитериане



*Кор. Карл I и сэр Эдуард Уокер. Ок. 1650 г. (?)*

*Неизвестный художник  
(Национальная портретная галерея, Лондон)*

были солидарны с шотл. ковенантерами. В нач. 1641 г. были поданы петиция, посвященная вопросу о епископате, и билль «О корнях и ветвях» (Root and Branch), в них были сформулированы требования упразднить епископат в Англии. К. категорически отказался выполнить эти требования в Англии; в Шотландии, на к-рую его власть уже не распространялась, епископат упразднили по условиям перемирия авг. 1641 г. В парламенте часть умеренных критиков политики короля, например такие вполс. известные роялисты, как Эдуард Хайд, Лусьюс Кэри, виконт Фолкленд, и Джон Колпепер, отвергли радикальные требования церковного переустройства. В нояб. 1641 г. парламент принял «Великую ремонстрацию» (Grand Remonstrance), которая предусматривала контроль парламента над назначением должностных лиц королем и призывала к созыву ассамблеи богословов для решения вопроса о церковном устройстве. В этом же документе перечислялись многочисленные злоупотребления королевской власти.

К. отверг оба документа, но они тем не менее были опубликованы по распоряжению парламента. С этого момента начался постепенный процесс «присвоения» Долгим парламентом функций, к-рые традиционно являлись королевскими прерогативами (уже в дек. 1641 парламент потребовал предоставить ему

право на назначение королевских министров и высшего военного руководства).

В нач. янв. 1642 г. по обвинению в гос. измене король попытался арестовать лидеров наиболее активной части парламента — 5 членов палаты общин и одного члена палаты лордов. Обвиняемые успели скрыться, а легитимность действий короля, лично вошедшего в здание палаты общин в Вестминстере во главе вооруженного отряда, была по-

ставлена под сомнение. Последовавшая за этим волна выступлений в поддержку осужденных вынудила К., опасавшегося за безопасность своей семьи (особенно за кор. Генриетту Марию, которую парламентская пропаганда называла «папистской шпионкой»), 10 янв. покинуть Лондон. С этого момента, несмотря на постоянно шедшие переговоры, фактически началась подготовка к войне. Парламент принял без одобрения короля «Закон об ополчении» на основе соответствующего билля (Militia Bill), давший возможность собрать армию. В течение весны и лета 1642 г. обе стороны боролись за поддержку населения, проводили кампании по сбору денег и установлению контроля за складами оружия.

22 авг. 1642 г. в Ноттингеме был поднят королевский штандарт — К. объявил войну «мятежным лордам в парламенте», в т. ч. Роберту Деверё, гр. Эссексу, ставшему главнокомандующим парламентских войск. Ему удалось собрать армию в 20 тыс. чел. Поскольку арсеналы оказались в основном под контролем парламента, оружие и боеприпасы поставлялись роялистской армии на кораблях, снаряженных кор. Генриеттой Марией, бежавшей из Англии еще в февр. 1642 г. Штаб-квартирой короля стал Оксфорд; там К. проводил большую часть времени, туда же переместились двор и ряд гос. учреждений. Серьезными проблемами, требовавшими решения со стороны короля, были отсутствие общей стратегии и соперничество





между командующими королевской армией, которое мешало координации действий роялистских подразделений. К. всегда возглавлял заседания военного совета в Оксфорде и принимал участие в боях, но командование доверял опытным военачальникам. Тем не менее добиться единства действий ему не удалось: в 1645 г. он разделил командование между Оксфордом, где остался он сам, и Бристолем, куда отправились принц Уэльский (буд. кор. Англии Карл II) и его советники. Игнорирование военачальниками решений военного совета приобретало систематический характер, а взаимодействие с роялистскими силами в Ирландии и Шотландии ослабевало. В 1644–1645 гг. парламентские войска были преобразованы в армию нового типа, построенную на жесткой дисциплине, координации действий и религ. единстве. После смерти гр. Эссекса в 1643 г. командование перешло к более решительным и инициативным военачальникам — Томасу Ферфаксу и Оливеру Кромвелю.

Переговоры, шедшие в Оксфорде в янв.—марте 1643 г. и в Аксбридже в янв.—марте 1645 г., не дали результатов, они служили скорее предлогом для передышки обеих армий, намеревавшихся сражаться до победного конца. В основе требований парламента лежали «Девятнадцать предложений» — документ, к-рый был опубликован еще в июне 1642 г. и предусматривал упразднение епископата, отмену «Книги общих молитв» и установление контроля за назначениями должностных лиц королем. К. настаивал на возвращении к политическому устройству 1641 г. и был готов отказаться только от реформ архиеп. У. Лода.

14 июня 1645 г. при Нейзби королевская армия потерпела поражение. Парламент опубликовал захваченные королевские письма, в к-рых К. обещал значительные уступки ирл. католикам в обмен на помощь в гражданской войне против своих протестант. подданных. Позиции сторонников короны ослабило и бегство наследника престола во Францию в 1646 г. После череды поражений в мае 1646 г. К. сдался шотл. армии в Ньюарке. В нач. 1647 г. шотландцы передали его англ. парламенту за выкуп в 800 тыс. фунтов.

К этому времени в Англии сформировалась новая политическая сила —



*Уильям Лод, архиеп. Кентерберийский.  
1636 г. Худож. А. ван Дейк  
(Национальная портретная галерея,  
Лондон)*

армия, отличавшаяся от парламента еще более радикальными настроениями как в области религии, так и в политике. С 1645 по 1648 г. образовалось большое количество протестант. сект, появились т. н. агитаторы, призывавшие солдат бороться за более справедливое общественное устройство, распространялись



*Кор. Карл I.  
Кон. XVII — нач. XVIII в.  
Неизвестный художник (Национальная  
портретная галерея, Лондон)*

республиканские идеи, требования всеобщего избирательного права (левеллеры) и социального и имущественного уравнивания (диггеры). Решения парламента определяли индипенденты — кальвинисты более радикального толка, чем пресвитериане, ратовавшие за уничтожение не только церковной иерархии, но

и вообще к.-л. организации (по их представлениям, все члены общины могли проповедовать и пользоваться одинаковым авторитетом в противовес сохранявшемуся у пресвитериан понятию священства).

К., взятого в плен армией, 7 раз переводили из одного места заключения в другое, он предпринял неск. неудачных попыток бегства. Король надеялся использовать для своего освобождения противоречия между армией и парламентом, недовольство народа, вызванное большими налогами на содержание разросшейся армии. Надежду на спасение поддерживала и приверженность большинства населения традиц. гос. устройству — за время, пока король находился в плену, произошло неск. крупных роялистских восстаний. К. отверг предложенные ему условия, на которых он мог бы вернуться на престол, как неприемлемые для него. Он отверг и разработанный высшим офицерством документ под названием «Главы предложений», предусматривавший сохранение епископата (с номинальными функциями), «Книги общих молитв» для тех, кто хотели бы ею пользоваться, право на молитвенные собрания вне офиц. церкви и помилование для ряда сторонников короля. После неудачной попытки бегства из плена К. отрекся от престола в пользу младшего сына, Генри, герц. Глостерского, находившегося под контролем парламента.

Начавшаяся весной 1648 г. гражданская война между парламентской армией и шотландцами, бунты роялистов и пресвитериан, теперь выступавших на стороне короля, усугубили положение К. Кромвелю удалось одержать победу над шотландцами и подавить бунты, а в кон. 1648 г. армия вступила в Лондон. В дек. Кромвелем была произведена т. н. Прайдова чистка парламента от пресвитериан. Добившиеся политического превосходства левеллеры и ряд индипендентов требовали суда над королем. После колебаний военные во главе с Кромвелем в кон. дек. 1648 — нач. янв. 1649 г. приняли решение провести суд. Его заседания начались 20 янв. в Вестминстерском дворце, причем на них явилось чуть больше половины назначенных судей; ряд военачальников отказались участвовать в суде над королем. К. трижды привозили в суд для дачи показаний, но он



на первом же заседании заявил, что о суда нет полномочий судить его.

27 янв. суд вынес приговор, по которому король как тиран, мятежник, убийца и враг Английского гос-ва приговаривался к смертной казни через отсечение головы. К. получил 3 дня для того, чтобы подготовиться к смерти, и провел их в беседах с Лондонским еп. Уильямом Джаксоном. 30 янв. 1649 г. К. был казнен. Это был первый в истории случай казни царствующей особы по приговору суда, учрежденного парламентом и заседавшего открыто. Король был объявлен «врагом государства и народа». Через 2 месяца «королевская должность» была отменена, Англия объявлена республикой.

В день казни в Лондоне был распространён памфлет «Королевский образ» (*Eikon Basilike*; авторство приписывалось К.), положивший начало почитанию К. как короля-мученика. Накануне реставрации монархии в 1660 г. К. был включен в число англичан. святых. Память К. отмечалась 30 янв. до 1894 г. В наст. время существует 18 церквей в Англии, 2 в Ирландии, 1 в Шотландии и 10 в США, посвященных королю-мученику К.

Лит.: *Gardiner S. R. History of England from Accession of James I to the Outbreak of the Civil War, 1603–1642. L., 1883–1884. 10 vol.; idem. History of the Great Civil War: 1642–1649. L., 1893<sup>2</sup>. 4 vol.; Russell C. Parliaments and English Politics, 1621–1629. Oxf.; N. Y., 1979; idem. The Fall of the British Monarchies, 1637–1642. Oxf., 1991; Davies J. The Caroline Captivity of the Church: Charles I and the Remoulding of Anglicanism, 1625–1641. Oxf.; N. Y., 1992; Sharpe K. The Personal Rule of Charles I. New Haven, 1992; The Early Stuart Church, 1603–1642 / Ed. K. Fincham. Basingstoke, 1993; Morrill J. S. The Nature of the English Revolution. L.; N. Y., 1993; Carlton C. Charles I: The Personal Monarch. L.; N. Y., 1995<sup>2</sup>; Regicides and the Execution of Charles I / Ed. J. Peacey. Basingstoke; N. Y., 2001.*

*Е. А. Кирьянова*

**КАРЛ II** (29.05.1630, Лондон — 6.02.1685, там же), кор. Англии, Шотландии и Ирландии. Из династии Стюартов, сын кор. *Карла I* Стюарта и Генриетты Марии Французской (1609–1669).

**Принц Уэльский (1630–1649).** После начала работы т. н. Долгого парламента (нояб. 1640–1653) вопрос о том, кто будет наставником и опекуном наследника престола, приобрел политическое значение. Парламент был обеспокоен католич. и арминианским окружением принца

и влиянием его матери Генриетты Марии, католички, открыто отстаивавшей интересы Франции. По мере того как отношения короля и парламента ухудшались, палата общин предпринимала попытки вывести принца из-под контроля родителей и обеспечить ему наставника-протестанта. Им стал Уильям Сеймур, маркиз Хартфорд, однако Карл I не допустил изоляции принца и после отъезда из Лондона, символизовавшего разрыв отношений с парламентом, возобновил прямую опеку над ним. Принц последовал за отцом в Йорк, где временно обосновался королевский двор.

Во время гражданских войн (1642–1648) принц К. постоянно находился в роялистской армии. Уже в 1645 г. отец назначил его командующим силами зап. графств со штаб-квартирой в Бристоле. По мере утраты роялистами военной инициативы перспектива захвата в плен наследника престола становилась все более вероятной; это нанесло бы непоправимый удар сторонникам короля. После того как король в мае 1646 г. сдался шотл. армии, принц, несмотря на протесты его советников, представлявших политические последствия бегства в католич. страну, укрылся во Франции.

Противоборство разных политических сил в Англии вскоре сделало возможным его возвращение и продолжение борьбы. Так, находившаяся у власти в Шотландии пресвитерианская знать была обеспокоена нарастающим влиянием индепендентов (см. ст. *Пуританизм*) в англ. парламентской армии и соответственно приостановкой процесса введения в Англии пресвитерианства. На волне этого недовольства К. как принца Уэльского и наследника престола пригласили возглавить шотл. армию, но при условии принятия Ковенанта (см. ст. *Ковенантеры*) и перехода в пресвитерианство. К., подобно своему отцу, отказался сменить веру. В это же время англ. парламентская армия вторглась в Шотландию: сторонники перемирия с королем были отстранены от власти Оливером Кромвелем и приглашение принца аннулировали.

**Восшествие на престол и изгнание (1649–1661).** Через 2 дня после казни Карла I (30 янв. 1649) шотл. парламент провозгласил К. королем с условием признания Ковенанта и утверждения пресвитерианства



Кор. Карл II.  
Ок. 1665 г. Неизвестный художник  
(Национальная портретная галерея, Лондон)

единственной гос. религией Шотландии. В Англии в марте 1649 г. была упразднена палата лордов и ограничена королевская власть, а 19 мая того же года Англия была официально объявлена парламентской республикой. После 2 месяцев переговоров с представителями парламента К. отказался от к.-л. попыток достижения компромисса и отдал приказ Джеймсу Грэму, маркизу Монтрозу, с небольшим отрядом прибыть в Шотландию.

Одновременно Джеймс Батлер, маркиз Ормонд, пытался поставить под контроль роялистскую армию Ирландии и обеспечить возможность К. высадиться в Ирландии. Но уже в авг. 1649 г. началась ирл. кампания Кромвеля, во время к-рой республиканская армия быстро установила наступление Ормонда. К. отказался от действий на территории Ирландии и возобновил переговоры с шотландцами. Он пообещал отозвать не пользовавшегося поддержкой пресвитериан роялиста Монтроза, узаконить положение пресвитерианской церкви и парламента в обмен на помощь в возвращении ему англ. престола. Однако в это время отряд Монтроза был разгромлен армией парламента Шотландии, маркиз попал в плен и вскоре был казнен. Шотл. парламент усилил давление на К., требуя, чтобы он подписал Ковенант и прекратил союзнические отношения с Католической конфедерацией Ирландии. К. согласился на эти условия и прибыл в Шотландию.

В июле 1650 г. армия Кромвеля вступила в Шотландию. Ее успех был обеспечен победой 3 сент. при Данбаре. Силы, к-рые пытался воз-







главить К., были по-прежнему крайне разобщены, однако он сумел добиться минимального компромисса между своими сторонниками из разных лагерей. Важным моментом, подтвердившим легитимность его власти и упрочившим положение, стала его коронация 1 янв. 1651 г. королем Шотландии. Кромвель, контролировавший юг Шотландии, в июле 1651 г. сумел форсировать Ферг-оф-Форт и начал быстрое наступление на север. 3 сент. в сражении при Вустере шотл. армия была разбита, а К. бежал с поля битвы и в скором времени покинул Британские о-ва. Поражение при Вустере имело самые тяжелые последствия для роялистов. Рассчитывавший на поддержку европ. держав, К. оказался в политической изоляции: во Франции в этот период разрасталась т. н. Фронда (см. ст. *Людвиг XIV*), а к власти в Нидерландах пришли радикальные республиканцы, поддерживавшие Английскую республику.

Двор К. в изгнании сначала разместился во Франции, но в посл. неоднократно переезжал — его резиденции располагались в Регенсбурге, Брюгге и Брюсселе. К. сформировал королевский совет, де-факто возглавленный Эдуардом Хайдом (1609–1674), в состав к-рого были включены исключительно англикане — монарх подчеркнуто дистанцировался от сторонников пресвитерианства и Ковенанта. Первое время К. пришлось существовать на пенсию, назначенную королеве-матери Генриетте Марии, и частные пожертвования от роялистов. Он принял участие в урегулировании конфликта между королем и Фрондой, но кард. Джулио Мазарини, который высоко оценил его усилия, вскоре заключил мир с Английской республикой, и К. так и не получил ожидаемой поддержки. Попытки привлечь на свою сторону Римский престол также не дали результатов. Папа *Иннокентий X* (1644–1655) потребовал от К., предлагавшего смягчить положение католиков в Англии в случае его возвращения на престол, немедленного перехода в католичество, и К. отказался. Период нестабильности и неудачных попыток внешнеполитических альянсов завершился для К. со смертью Кромвеля. Ставший лордом-протектором сын Кромвеля Ричард недолго продержался у власти. Его смещение привело к ряду серьезных внутривнутриполитических измене-

ний в стране; кроме того, восстановление монархии в Англии было выгодно большинству европ. держав.

**Реставрация и первые годы правления (1660–1665).** В 1660 г. начались тайные переговоры между К. и ген. Дж. Монком, выступившим за реставрацию монархии. К. пообещал провести политическую амнистию (за исключением лиц, непосредственно подписавших приговор кор. Карлу I), сохранить земли, до революции принадлежавшие королевской семье и церкви, за новыми владельцами, а также гарантировать веротерпимость, что по сути означало толерантное отношение к протестант. деноминациям, образовавшимся за годы гражданских войн. Со своей стороны Монк и высшее военное руководство гарантировали К. сохранение королевских прерогатив и отмену мн. ограничений королевской власти, на которые вынужден был пойти Карл I в нач. 40-х гг. XVII в. В марте 1660 г. парламент принял билль об отмене всех постановлений начиная с 1648 г. (в т. ч. и об упразднении монархии и палаты лордов), условия возвращения короля на престол были закреплены в Бредской декларации и обнародованы 4 апр. 1660 г. Месяц спустя реставрация монархии была официально признана парламентом. 25 мая К. высадился в Дувре, где был встречен ген. Дж. Монком, а 29 мая 1660 г. торжественно прибыл в Лондон и был официально провозглашен королем.

Популярность монарха и монархии была очень высока. К. продемонстрировал готовность следовать закону и учитывать мнение парламента: он подтвердил «Петицию о праве» и статуты об исключительном праве парламента утверждать налоги. Он также объявил амнистию всем, кто в течение 40 дней заявил о своей преданности монархии. Король подчеркнул свою приверженность протестантизму, хотя, по воспоминаниям современников, вопросы веры были ему безразличны.

В ходе реставрации основные должности в управлении гос-вом заняли проверенные годами ссылки роялисты: Э. Хайд, получивший титул графа Кларендона, был назначен лордом-канцлером, граф Саутгемптон — лордом-казначеем, а Эдуард Николас вернулся на пост гос. секретаря. Лордом-адмиралом стал Яков, герц. Йоркский. В то же время представители высшего офицерства, пригласившие

короля на престол, также получили высшие командные должности: Монк был назначен лордом-генералом, Эдуард Монтегю, граф Сандвич, — вице-адмиралом, а Эдуард Монтегю, граф Манчестер, — лордом-камергером. Т. о., ближайшими советниками короля, как и членами созданного в 1661 г. т. н. парламента кавалеров, стали в основном англикане.

Однако политическая ситуация оставалась сложной: лишенный коронных земель К. оказался в полной финансовой зависимости от парламента. Кроме того, как в парламенте, так и вне его существовали различные радикальные политические и религиозные течения. Особенно остро встал вопрос о возвращении к единой церкви, восстановлении епископата и о положении в Англии католиков и сектантов, что сделало первоочередной задачей возрождение англикан. церкви. Попытка пригласить видных пресвитерианских богословов на епископские кафедры оказалась неудачной, и вскоре все они были заняты роялистами-англиканами, архиепископом Кентерберийским стал Гилберт Шелдон, капеллан Карла I. Был отменен акт об исключении епископов из палаты лордов. Республиканская армия была распущена.

Парламент кавалеров резко выступил против компромисса с пресвитерианами. В первые годы правления К. вышел ряд законов, получивших название «Кодекса Кларендона», хотя лорд-канцлер не имел к ним прямого отношения: в 1661 г. был принят «Акт о корпорации», отстранивший неконформистов от городского самоуправления, а в 1662 г. — «Акт о единообразии», согласно к-рому все священники должны были быть рукоположены епископами и совершать богослужение в соответствии с «Книгой общих молитв» (принятой в редакции 1552 г.). В результате ок. 2 тыс. пасторов-пресвитериан потеряли приходы. В 1664 г. был принят «Акт о сектантских собраниях», по к-рому богослужение, на к-ром присутствовало более 5 чел., должно было совершаться только по «Книге общих молитв», а в 1665 г. — «Акт о пяти милях», согласно которому священники-неконформисты имели право проповедовать на расстоянии не менее чем 5 миль от городов и деревень и только в том случае, если не призывали к реформированию англиканской церкви и гос-ва.





Нонконформисты были лишены права занимать гос. должности и служить в армии, а также получать ученые степени. Эти законы вызвали сопротивление пуританских священников, продолжавших тайно проповедовать в частных домах, и послужили причиной выступлений против короля и англикан. церкви, в частности восстания анабаптистов под предводительством Томаса Веннера в 1661 г.

В особо сложном положении оказались Шотландия и Ирландия: после исчезновения единой англикан. церкви в годы гражданских войн в Шотландском королевстве полностью господствовала пресвитерианская церковь, а в Ирландии католич. большинство находилось практически вне закона после завоевания страны Кромвелем. Поэтому шотландцы ожидали от нового короля закрепления существующих порядков, а ирландцы — их пересмотра в пользу католиков, в т. ч. возвращения конфискованных при Кромвеле земель их прежним владельцам. В 1660 г. был распущен республиканский комитет по управлению Шотландией, ведущие посты в королевстве перераспределились между сложившейся в республиканскую эпоху элитой — пресвитерианами-ковенантерами и роялистами-англиканами. Также стала проводиться политика унификации вероисповедания: вновь были введены «Книга общих молитв» и епископат. В Ирландии вице-королем был назначен Джеймс Батлер, герц. Ормонд, к-рый сохранил земли за их новыми владельцами; изъятые земли были компенсированы прежним владельцам лишь частично; никаких послаблений для католиков не последовало.

**Внешняя политика.** Поиск союзников в ожидаемой войне с Испанией способствовал заключению англо-португ. соглашения, скрепленного в 1662 г. браком К. с принцессой Екатериной Браганской, дочерью Жуана IV. Богатое приданое принцессы включало г. Танжер (совр. Марокко) и т. н. 7 островов Бомбея (ныне Мумбай). В период правления К. Англия дважды воевала с Нидерландами: в 1665–1667 гг. (2-я англо-голл. война) и в 1672–1674 гг. (3-я англо-голл. война). Первый конфликт начался на фоне попыток К. повлиять на избрание статхаудером Нидерландов своего племянника *Вильгельма III* Оранского. В начале войны

англ. флоту удалось взять Нов. Амстердам (ныне Нью-Йорк), однако затем побеждали голландцы и значительная часть англ. флота была уничтожена у родных берегов. После восстановления флота к нач. 70-х гг. XVII в. Англия вновь вступила в войну с Голландией по тайному Дуврскому договору с Людовиком XIV, воевавшим с голландцами. Успех вновь сопутствовал Голландии, и К. прекратил военные действия под давлением парламента. Дабы наладить отношения с бывш. противником, король способствовал заключению брака племянницы, дочери Якова, Марии со статхаудером Вильгельмом III. Понимая, что чрезмерное давление на англ. монарха все больше заставляет его ориентироваться на Голландию, а также вызывает нежелательную для Франции чрезмерную внутреннюю нестабильность в Англии, Людовик XIV смягчил свою позицию. В последние годы правления К. Англия старалась не вмешиваться в континентальные проблемы, постепенно переходя к политике, вполн. названной доктриной «блестящей изоляции».

**Период политического кризиса (1667–1685).** В последние 15 лет правления К. сложились политические группировки, давшие вполн. названия основным партиям Великобритании: виги (более склонные к радикальному протестантизму и ограничению монархии законом) и тори (англикане либо католики, сторонники укрепления прерогатив монархии). К. пытался смягчить положение католиков и нонконформистов с помощью «Декларации о веротерпимости» (1672), позволившей бы им проводить домовые богослужения. Однако из-за противодействия в парламенте был принят «Акт о присяге» (1673), по к-рому для получения любой гос. должности нужно было приносить присягу, включавшую признание англ. монарха главой церкви и принятие англикан. причастия.

В 1667 г. гр. Кларендон был отстранен от управления государством. К власти пришли Джордж Вильерс, 2-й герц. Бакингам, Генри Беннет, гр. Арлингтон, и гр. Уильям Ковентри, соперничество к-рых расшатывало и без того нестабильную ситуацию, связанную с отсутствием у короля законного наследника. В 1674 г. Томас Осборн, гр. Данби, ставший лордом-казначеем, взял курс на «успо-



Кор. Карл II.  
Ок. 1680 г. Худож. Т. Хокер  
(Национальная портретная галерея,  
Лондон)

коение» антикатолич. страстей — уже через год начались репрессии против «папистов», усугубившиеся после «разоблачения» англикан. пресв. Т. Оутсом несуществовавшего «папистского заговора», якобы составленного иезуитами с целью убить короля. Под обвинения попали приближенные К. из числа его домочадцев и прислуги, вельможи-католики, церковные деятели-англикане и даже родственники короля. После прямого обвинения, выдвинутого Оутсом против королевы, К. допросил его и, обнаружив в его показаниях несоответствия, приказал арестовать. Однако под давлением парламента, выступившего в защиту Оутса, его отпустили. Через 3 года, после того как Оутс достиг высокого положения в гос-ве, а в результате его обвинений было казнено 15 невинных, в его показаниях начали сомневаться (только при *Якове II* его обвинили в клевете, арестовали и приговорили к пожизненному заключению). Этот скандал способствовал политическому кризису 1678–1681 гг., спровоцированному истощением казны и постоянной войной с Голландией. В 1679 г. парламентская оппозиция потребовала исключить герц. Йоркского Якова из числа наследников престола (в 1672 он открыто признался в том, что стал католиком). Парламентский акт «Билль об ис-







ключении» послужил «точкой размежевания» поддерживавших его введение вигов, которых возглавил Энтони Эшли Купер, гр. Шефтсбери, и противостоящих им тори. В нач. 1679 г. К. распустил т. н. парламент кавалеров, но собравшийся вновь парламент был настроен еще более решительно в отношении «Билля об исключении». В мае 1679 г., несмотря на противодействие сторонников короля, парламент принял закон, защищавший граждан от незаконных арестов (*Habeas Corpus Act*). В течение 3 лет «Билль об исключении» пытались провести в палате общин, в ответ К. распускал парламент — ситуация повторялась неск. раз, пока антикатолич. настроения в обществе не пошли на убыль; билль был рассмотрен в палате лордов и отвергнут. Тем не менее Яков был удален от двора. Попытки ряда парламентариев в ходе кризиса выдвинуть кандидатуру Джеймса Скотта, герц. Монмутского, старшего незаконнорожденного сына К. от Льюиса Уолтера, в качестве наследника престола не увенчались успехом. В 1681 г. К. распустил парламент и до своей смерти правил единолично. Ситуация с наследованием престола продолжала накаляться вплоть до смерти К., перешедшего на смертном одре в католицизм. После смерти отца герц. Монмутский поднял восстание, к-рое в июле 1685 г. было подавлено. За этим последовали отставки в гос. аппарате и местном самоуправлении, казни (15 июля был казнен сам герцог) и преследования диссентеров и вигов. Престол занял младший брат К., католик Яков.

Лит.: *Hutton R.* The Restoration: A Political and Religious History of England and Wales, 1658–1667. Oxf.; N. Y., 1985; *idem.* Charles II: King of England, Scotland and Ireland. Oxf.; N. Y., 1989; *Seaward P.* The Cavalier Parliament and the Reconstruction of the Old Regime, 1661–1667. Camb.; N. Y., 1989; *Miller J.* Charles II. L., 1991.

Е. А. Кирьянова

**КАРЛ V** [лат. Carolus (Karolus) Quintus; испан. Carlos V; нем. Karl V; франц. Charles Quint] (24.02.1500, Гент, Нидерланды — 21.09.1558, мон-рь Сан-Херонимо-де-Юсте, Испания), герц. Бургундский (как Карл II, 1515–1555), кор. Кастилии и Арагона (как Карл I, 1516–1556), кор. Неаполя (как Карл IV, 1516–1554) и Сицилии (как Карл II, 1516–1556), имп. Свящ. Римской империи (1519–1556). Из династии *Габсбургов*, внук имп. *Максимилиана I* Габсбурга (1508–



Имп. Карл V.  
1603 г. Худож. П. П. Рубенс  
(частное собрание)

1519). Отец — Филипп Красивый, герц. Бургундский (1482–1506; король-консорт Кастилии как Филипп I, 1504–1506), мать — Хуана Безумная, наследная принцесса Кастилии и Арагона, затем королева (1504–1555), дочь «католических королей» *Изабеллы I* Кастильской (1474–1504) и *Фердинанда V (II)* Арагонского (1479–1516). В 1526 г. К. вступил в брак с *Изабеллой Португальской*, от этого брака родились *Филипп II*, кор. Испании (1556–1598),



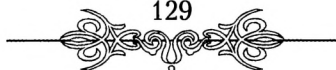
Имп. Максимилиан I Габсбург с семьей  
(буд. имп. Карл V сидит в центре).  
Нач. XVI в. Худож. Б. Штригелъ  
(Художественно-исторический музей,  
Вена)

Мария, вполн. жена имп. Максимилиана II Габсбурга, и Хуана, вполн. жена наследника португ. престола Жуана Мануэла; незаконнорожденные дети — Маргарита, герц. Парм-

ская, и Хуан Австрийский, наместник (стагхаудер) Нидерландов (1576–1578) и выдающийся полководец.

Родители уехали в Испанию (мать наследовала кастильский престол), когда К. было 4 года. Детство провел в Нидерландах, воспитанием буд. императора и его сестер занималась тетка по отцовской линии герц. Маргарита Австрийская, наместница Нидерландов (1507–1530), при дворе к-рой веяния культуры Ренессанса сочетались с рыцарскими традициями бургундского двора (позднее К. возглавил рыцарский орден Золотого руна, основанный бургундским герц. Филиппом Добрым (1419–1467)). Мать К. после внезапной смерти мужа в 1506 г. была признана недееспособной и не участвовала в управлении гос-вом и в воспитании сына; до его совершеннолетия Кастилией управлял кор. Фердинанд Арагонский. Образованием и духовным воспитанием К. занимался ректор и канцлер Лувенского ун-та богослов Адриан Флоренц, еп. Утрехта (вполн. папа Римский *Адриан VI* (1522–1523)). Полученное буд. императором образование в целом соответствовало традиции сословного и семейно-духовного наставничества монарха (хотя у К. были и значительные проблемы в знаниях: напр., из языков он знал только французский, кастильяно и нем. язык выучил позднее). В юности К. познакомился с идеями «нового благочестия» (см. *Devotio moderna*), христ. гуманизма; интересовался творчеством *Эразма Роттердамского*, который в свою очередь надеялся на воплощение молодым государем христ. гармонии в империи. Став императором Свящ. Римской империи (1519), К. видел своей целью поддержание единства католич. Церкви и христ. Европы.

**Король Испании.** В марте 1516 г., после смерти деда, кор. Фердинанда Арагонского, К. был провозглашен в Брюсселе королем Кастилии и Арагона. Архиеп. Толедский кард. Франсиско *Хименес де Сиснерос* предупредил об опасности такого шага: в Испании многие сочли этот акт незаконным, поскольку официально королевой оставалась Хуана Безумная, и при ее жизни К. мог быть лишь регентом. К тому же К., выросший в Нидерландах, не знал языка и обычаев Испании, и общественное мнение было настроено скорее в пользу его младшего брата Фердинанда



(впосл. имп. Фердинанд I (1556–1564)), к-рый род. и вырос в Испании. Осенью 1517 г. К. прибыл в Испанию. Высокомерное поведение королевской свиты (мн. придворные были фламандцами по происхождению) сразу настроило против К. его новых подданных. После смерти архиеп. Хименеса де Сиснероса (8 нояб. 1517) К. способствовал назначению Гильома де Круа, 19-летнего племянника своего фаворита Г. де Круа де Шьева, администратором Толедской архиепископской кафедры. В пользу фламандцев были сделаны и др. пожалования должностей и бенефициев.

В февр. 1518 г. кортесы (сословно-представительные собрания) в Вальядолиде присягнули К. как королю Кастилии и выделили ему денежную субсидию. Одновременно ему были переданы петиции: от короля требовалось выучить кастильяно, не назначать больше на местные должности иностранцев, не допускать вывоза из страны драгоценных металлов и лошадей, а также уважительно относиться к королеве-матери. В странах Арагонской короны вступить в наследство оказалось сложнее, поскольку это нужно было делать в каждом из 3 королевств, в которых действовали собственные традиции фуэро (привилегии), ограничивавшие власть монарха. Т. о., процесс признания К. полноправным правителем Кастилии, Арагона и подчиненных им гос-в затянулся на 4 года (не считая Валенсии, королем которой К. станет только в 1528, дав клятву соблюдать фуэро этого королевства). Испан. гос-ва впервые были объединены под властью одного государя.

Даже после офиц. признания К. королем Кастилии подданные, ссылаясь на древние традиции, настаивали на взаимности обязательств короля и королевства. Они апеллировали к «общему благу», к-рое следует защищать и от короля, если тот ведет себя как тиран. Народ, чью волю выражают кортесы, имеет право сопротивляться тирану вплоть до замены его др. королем. Ставя выше интересов правящей династии интересы «всего королевства», от имени которого считали себя вправе говорить депутаты кортесов, они добились ограничения власти монарха и претендовали на контроль над королевскими доходами, управлением гос-вом и назначением на должно-

сти. Авторитарные методы управления страной, пренебрежение испан. традициями и сохранившимися средневеков. привилегиями провинций, городов и корпораций (ремесленных, торговых и проч.), а также всевластие королевских фаворитов вызвали недовольство подданных К. К тому же Кастилия после значительных перемен и хрупкого равновесия, достигнутого при «католических королях», в нач. XVI в. пережила политический кризис. К нему добавились эпидемии и неурожай, особенно в центральных областях Кастилии, рост налогов. Недовольных было много во всех слоях населения — среди обедневших дворян, горожан; обострились противоречия между крестьянами и сеньорами. Все эти факторы вызвали сложное по составу и характеру социально-политическое движение, известное в отечественной историографии как восстание Комунерос (1520–1521), т. е. городских общин (comunidades), выступавших против политики К.

Избрание К. императором Свящ. Римской империи повлекло за собой огромные расходы на подкуп нем. курфюрстов; бремя этих трат он пытался возложить на Испанию. В кон. марта 1520 г. король созвал кортесы в Сантьяго-де-Компостела (позднее заседания были перенесены в порт Ла-Корунья), рассчитывая обуздать оппозицию и получить новую субсидию для поездки в Германию. Коррехидорам (наместникам) было предписано добиться избрания депутатами в кортесы наиболее верных королю людей и при этом максимально ограничить их полномочия. Угрозами и подкупом К. добился согласия депутатов на субсидию. 20 мая, нарушив данные им обещания и оставив наместником Адриана Флоренца, еп. Утрехта, король покинул страну. Сразу же в городах Кастилии (Толедо, Сеговия, Вальядолид и др.) начались волнения, в к-рых приняли участие как ремесленники, так и городские дворяне, возглавившие движение, а также представители католич. духовенства. Повстанцы смещали королевских должностных лиц и захватывали власть. Летом 1520 г. представители городов собрались в Авиле и образовали хунту (союз) с собственным войском (командование взял на себя знатный толедский дворянин Х. де Падилья). Восставшие требовали прекращения вывоза денег, запрета иностранцам

занимать в Испании должности, постоянного пребывания короля в стране, установления контроля над Королевским советом, а также над доходами монарха, расширения городского самоуправления и прав кортесов. Обсуждался вопрос о смещении К. и замене его таким монархом, к-рый был бы готов осуществлять политику, предложенную городами.

Начались военные действия: в июле отряд королевских войск атаковал Сеговию, но потерпел неудачу. 21 авг. 1520 г. правительственные войска попытались увезти из Медины-дель-Кампо артиллерийские орудия, а когда горожане воспротивились, подожгли город. Это вызвало возмущение по всей Кастилии. Спустя несколько дней восставшие вступили в Тордесильяс и стали действовать от имени кор. Хуаны Безумной. В Тордесильяс из Авилы переместилась хунта; в ее состав вошли представители всех городов, участвовавших в кортесах, за исключением Андалусии. Осенью 1520 г. королевскому наместнику и К. пришлось вести с восставшими переговоры, поскольку события начавшейся в Германии Реформации и угроза войны с Францией не позволяли императору сосредоточиться на испан. делах. Др. очагом восстания стала Мурсия. Однако большинство окраинных областей, подчиненных Кастилии, — Страна Басков, Астурия, Галисия, Эстремадура — сохранили верность К. К восстанию Комунерос примкнули крестьяне, выступавшие против сеньоров, но радикализация движения оттолкнула от него часть дворян, чему способствовала и политика властей, стремившихся расколоть мятежников. На сторону короля перешли города Андалусии, сначала также затронутые восстанием, и Галисии. Военные действия велись с переменным успехом, но нерешительность восставших, допустивших ряд ошибок, привела к их поражению при Вильяларе (апр. 1521). Попавшие в плен руководители восстания во главе с Падильей были казнены, возмущение быстро подавлено.

Одновременно с восстанием Комунерос произошло масштабное выступление Херманий (Жерманий) (цеховые братства, от каталанского гегта — брат) в Валенсии. В 1519 г. К., собираясь в Германию, отложил свою поездку в Валенсию, к-рая переживала в это время экономичес-



кие трудности, к ним добавились борьба за власть в городах между дворянством и средними слоями горожан, противоречия между крестьянами и сеньорами, враждебность к многочисленным здесь мудехарам (мусульмане, ставшие подданными христ. королев Испании), последствия эпидемии чумы. Восставшие захватили власть в столице и др. городах Валенсии, разгромили кварталы, где жили мусульмане, обвинив их в сотрудничестве с испан. знатью, разоряли земли и усадьбы дворян. Военные действия долго шли с переменным успехом, лишь в 1522 г. восстание было подавлено. В 1521 г. под воздействием событий в Валенсии начался мятеж на Балеарских о-вах. Губернатор Мальорки бежал с острова, мн. дворяне были убиты. Восставшие в течение полутора лет контролировали почти весь остров. Отправленный К. на Мальорку большой отряд, объединившись с верными королю местными дворянами, осадил Пальму. В марте 1523 г. повстанцы сложили оружие.

Бурные события, сопровождавшие вступление К. на престолы Кастилии и Арагона, способствовали изменению политики короля, что обеспечило компромисс с сословной элитой. Он выучил кастильско, предпринял реформы центральных правительственных учреждений и королевского двора (отчасти по бургундскому образцу), стал назначать на испан. должности преимущественно испанцев, проводил в стране довольно много времени (вернувшись из Германии в 1522, он находился в Испании до 1529 и в 1533–1539, ненадолго покидая страну). После того как на кортесах 1538 г. дворянство и духовенство отказались платить предложенный К. для всех сословий налог (сиса), король перестал созывать высшие сословия; сужение базы кортесов до одних лишь представителей городов ослабило влияние сословно-представительных собраний и способствовало укреплению королевской власти.

Испания в этот период продолжала играть ведущую роль в Великих географических открытиях. В годы правления К. происходит завоевание испан. конкистадорами гос-ва ацтеков на территории совр. Мексики (1519–1521) и державы инков на землях совр. Перу (1532–1535). При К. были заложены основы эффективной системы управления в испан.

владениях в Нов. Свете. В рамках полемики о законности завоевания и о правах индейцев (решающую роль в диспуте сыграл монах-доминиканец, историк и публицист Бартоломе де Лас Касас) король в 1542 г. принял «Новые законы» (*Leyes Nuevas*), подтвердившие введенный еще в 1512 г., но почти не выполнявшийся запрет обращать индейцев в рабство и ограничившие их эксплуатацию. Вместе с тем с сер. XVI в. возможность использовать драгоценные металлы из американских рудников (в королевскую казну в обязательном порядке поступала  $\frac{1}{3}$  часть) влияла на имперскую политику К.

Обеспокоенный распространением протестантизма на герм. землях, К. поддерживал деятельность испан. инквизиции, направленной против лютеранства и движения алюмбрадос (см. *Алюмбрады*). По эдикту о вере, принятому в 1525 г. в Толедо, верующие были обязаны доносить на любого, кто мог быть заподозрен в приверженности к алюмбрадос или к лютеранам. В 1-й пол. 30-х гг. XVI в. состоялись процессы над наиболее активными из алюмбрадос; многие были приговорены к различным срокам заключения, нек-рые казнены. Пострадали и те, кого недруги и завистники бесосновательно причислили к алюмбрадос. Так, испан. католич. теолог и мистик *Хуан де Авила* (1499/1500–1569) больше года провел в тюрьме инквизиции по подозрению в ереси. Изменилось отношение к Эразму Роттердамскому и к его последователям. В 1527 г. группа монахов, гл. обр. францисканцы и доминиканцы, предъявила К. перечень ошибок и заблуждений Эразма. Рассматривавшая дело комиссия теологов (Вальядолидская хунта) под рук. генерального инквизитора Алонсо Манрике де Лары сняла с него все обвинения. Однако, после того как в 30-х гг. XVI в. умерли влиятельные сторонники идей Эразма Роттердамского, в т. ч. Альфонсо де Вальдес, секретарь К., испан. последователи эразмианства были осуждены инквизицией. В 1530 г. оказался в тюрьме издатель трудов Эразма Роттердамского Мигель де Эгиа; в 1533 г. был начат инквизиционный процесс против Хуана де Бергары, гуманиста, сподвижника кард. Ф. Хименеса де Сиснероса.

В Испании при поддержке К. была осуществлена широкая строительная программа в духе итал. Ренес-

санса. Среди сооружений этой эпохи выделяются дворец К. в Альгамбре (начат в 1526, недостроен), «зал Карла V» (1540) в Алькасаре в Севилье, перестроенный Алькасар в Толедо (1538–1551, архитекторы Э. Эгас, А. де Коваррубьяс).

**Император Священной Римской империи.** В янв. 1519 г. скончался имп. Максимилиан I, и К. унаследовал австр. владения Габсбургов (Нидерландами он управлял с 1515). Он рассматривался как главный претендент на имп. корону (другим кандидатом был франц. кор. *Франциск I*). К. мобилизовал огромные финансовые ресурсы, в т. ч. полученные от итал. и нем. банкиров (Фуггеров и Вельзеров, общая сумма кредита — более 850 тыс. гульденов), заручился поддержкой герм.



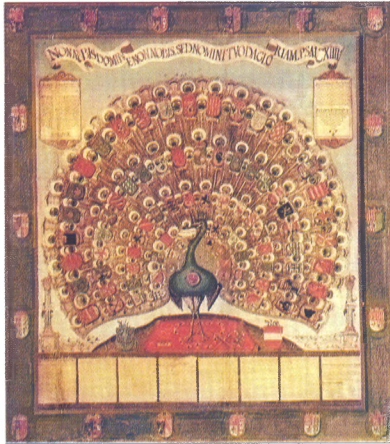
Королевская коронация Карла V в Ахене.  
Гравюра. 1520 г.

духовных и светских правителей, прежде всего курфюрстов Фридриха III Саксонского и Альбрехта, архиеп. Майнца, и 28 июня 1519 г. был единогласно избран императором Свящ. Римской империи. В избирательной капитуляции К. обязался «действовать в интересах империи, без согласия курфюрстов не заключать союза... с другими нациями или внутри империи, не начинать с соседями и другими христианскими государствами ссор, тяжб или войн ни в империи, ни за ее пределами, не вводить иностранные войска на территорию империи» (*Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V*. 1893. Bd. 1. S. 870). 23 окт. 1520 г. в Ахене К. короновался как римско-герм. король (папа Римский *Лев X*, желая добиться от нового государя активных



действий против лютеран, отказывался проводить имп. коронацию, и 10 лет К. носил титул «избранный римский император» (*electus romanorum imperator*)).

Т. о., под властью К. были объединены огромные территории в Зап. и Центр. Европе (Испания, Юж. Италия с Сицилией и Сардинией, Австрия, Нидерланды, Франш-Конте и Шароле (совр. Франция)), а также в Азии, Африке и Америке, каждая со своими законами, традициями, привилегиями, политическими



Герб дома Габсбургов.  
1555 г. (замок Амбрас, Инсбрук)

институтами (по словам современников, в державе К. «никогда не заходило солнце»). В управлении империей К. руководствовался представлениями об «универсальной монархии» (*monarchia universalis*) во главе с императором, к-рый рассматривался как верховный покровитель зап. христиан, главенствующий среди всех европ. государств. В вопросах практического применения этой доктрины в 20-х гг. XVI в. решающим было влияние канцлера М. Арборио Гаттинары (1518–1530), пьемонтца по происхождению. Он считал, что центром «универсальной монархии» должна стать Сев. Италия, своего рода «мост», связывающий средиземноморские и альпийские владения К. Реализация «доктрины Гаттинары» привела к конфликтам с правителями всех соседних гос-в, в т. ч. с папой Римским. К. до конца жизни видел себя верховным гарантом мира, обязанным восстановить рухнувшее единство Церкви и защитить Европу от турок. Важным инструментом в реализации этих планов была династическая политика; управление разными частями империи нередко пору-

чалось родственникам. Были заключены политически выгодные браки сестер К.: Элеонора в 1518 г. стала женой Мануэла I, кор. Португалии, овдовев, в 1530 г. — франц. кор. Франциска I; Мария в 1522 г. вышла замуж за Людовика (Лайоша) II, кор. Венгрии и Чехии, после гибели мужа в сражении с турками при Мохаче (1526) К. назначил ее наместницей Нидерландов (1531–1555); в 1515 г. был заключен брак Изабеллы и дат. кор. Кристиана II; в 1525 г. — Екатерины и португ. кор. Жуана III. В 1522 г. по договору с младшим братом Фердинандом К. передал ему в управление наследственные земли Габсбургов в Австрии, в 1526 г. Фердинанд получил короны Чехии и Венгрии, в 1531 г. был избран римско-герм. королем. Однако узы родства со временем стали причиной внутрисемейных конфликтов, усугубленных разницей территориально-политических интересов.

Одной из важных проблем было создание имперского правительства. Стремления нем. князей к устройству правительства на основе представительства сословий противоречили пониманию К. роли императора как главы империи. В 1521 г. в результате компромисса было создано правительство из 18 представителей от рейхстага и 4 от императора; оно должно было действовать только в отсутствие К. в империи и лишь при условии, что младший брат Фердинанд исполняет функции наместника. Этот гос. орган был ограничен в полномочиях, не располагал финансовыми средствами для самостоятельной политики и зависел — через Фердинанда — от К. Просуществовал до 1531 г. Реформы не были осуществлены из-за внешних (войны с Францией, противостояние тур. угрозе) и внутренних проблем.

**Политика на германских землях** определялась распространением Реформации. Хотя в молодые годы К. не отличался религ. фанатизмом, он никогда не выказывал симпатий к М. Лютеру и его идеям. Как глава империи и защитник единства веры и Церкви К. твердо придерживался принципиальных решений католич. Церкви относительно лютеран. учения (так, в Нидерландах сочинения реформатора были запрещены), однако после избрания императором и вплоть до Вормского рейхстага (28 янв. — 25 мая 1521) он был не в состоянии противостоять влия-

тельным курфюрстам, прежде всего Фридриху III Саксонскому, который оказывал поддержку Лютеру. Политика К. сначала строилась с учетом династических и политических интересов княжеской элиты, однако лавирование между Папским престолом, союз с к-рым был необходим ввиду противостояния с Францией в Итальянских войнах, и нем. князьями носило исключительно тактический характер. В кон. нояб. 1520 г. К. обещал выступить третейским судьей в деле Лютера. Буллой «*Decet Romanum Pontificem*» от 3 янв. 1521 г. папа Римский Лев X отлучил Лютера от Церкви. Однако император в соответствии с обещанием, данным курфюрстам, предоставил Лютеру охранную грамоту, чтобы он прибыл на рейхстаг в Вормс, изложил свое учение и отрекся бы от него. Лютер выступил на рейхстаге, но признать свои идеи ошибочными отказался. 8 мая император одобрил, а после окончания рейхстага подписал Вормский эдикт (25 мая 1521): Лютер был объявлен еретиком и поставлен вне закона, запрещалось исповедовать его учение, читать и распространять его сочинения, предписывалось преследовать на всей территории империи сторонников новой ереси. Вормский эдикт, по мнению К., должен был умиротворить Германию, однако в действительности стал началом конфессионального раскола империи. Тот факт, что документ не получил одобрения рейхстага, давал формальный повод для его невыполнения.

Под реформационными лозунгами проходило в 1522–1523 гг. т. н. Рыцарское восстание. Возглавивший его нем. рыцарь Ф. фон Зиккинген, сторонник лютеранства, в авг. 1522 г. начал поход против одного из влиятельнейших германских духовных князей — архиеп. и курфюрста Трирского Рихарда фон Грейффенклау, чтобы свергнуть его, а затем и других светских и духовных князей, якобы поделивших между собой Германию, и создать единое герм. государство, подчиненное одному главе. В 1524–1526 гг. почти все земли империи были затронуты Крестьянской войной (подробнее см. ст. *Германия*). Распространение Реформации и Крестьянская война порождали неясность религ. и политической ситуации. Не только миряне, но и мн. приходские священники и клирики жаловались на





неспособность церковных иерархов и властей предотвратить раскол.

По решению рейхстага, проходившего летом 1526 г. в Шпайере под рук. Фердинанда, младшего брата К., князьям было разрешено действовать в церковных вопросах по своему усмотрению, «как каждый считает возможным для того, чтобы держать ответ перед Богом и его величеством императором», что фактически приостанавливало действие Вормского эдикта и давало князьям право самим определять как свою веру, так и веру своих подданных. Протестантскими стали курфюршество Саксонское, Пруссия, Гессен и ряд др. имперских княжеств и городов. В 1529 г. католич. большинство собравшегося в Шпайере рейхстага заявляло о необходимости строгого исполнения Вормского эдикта и применения санкций против лютеран, однако 6 князей и 14 имперских городов подписали протест, в котором выразили несогласие с решением рейхстага.

Длительное отсутствие К. в Германии способствовало расширению реформационного движения. Завершив войну с Францией подписанием мира в Камбре (авг. 1529), в 1530 г. он вернулся в Свящ. Римскую империю. 24 февр. 1530 г. в Болонье папа Римский *Климент VII* совершил имп. коронацию К. Император призвал папу как можно быстрее созвать Собор для проведения реформы католич. Церкви, полагая, что решить проблему религ. раскола в Германии он сможет только вместе с Римским понтификом. Однако созыв Собора был отложен на неопределенное время. Рейхстаг в Аугсбурге (1530) должен был принять решение о субсидиях и сборе армии для войны с турками (осенью 1529 турки осадили Вену), и при рассмотрении религ. вопроса, который также был вынесен на рассмотрение рейхстага, К., заинтересованный в поддержке немецких князей, сначала склонялся к компромиссу. В ходе подготовки к рейхстагу лютеранские и католические теологи должны были сформулировать основные положения вероучения. В марте 1530 г. курфюрст Саксонии Иоганн Фридрих поручил Лютеру, Ю. Йонасу, И. Бугенхагену и Ф. Меланхтону подготовить документ с изложением позиции лютеран по спорным с католиками вопросам веры. Представленные в результате «Торгауские ар-



Имп. коронация Карла V папой Римским Климентом VII. 2-я пол. XVI в.  
Скульпторы Б. Бандинелли, Дж. Каччини  
(Палаццо Веккьо, Флоренция)

тикулы» после полемики с католич. теологами, прежде всего с И. Экком, были переработаны Меланхтоном в систематическое изложение веры — *Аугсбургское исповедание*. 25 июня 1530 г. текст исповедания был публично зачитан перед рейхстагом в Аугсбурге. К. запретил публикацию Аугсбургского исповедания (несмотря на имп. запрет, оно было сразу опубликовано; в 1531 Меланхтон осуществил его авторитетное изда-



Имп. Карл V  
на Аугсбургском рейхстаге  
1530 г. Гравюра. 1630 г.  
(Немецкий национальный  
музей, Нюрнберг)

ние на 2 языках) и поручил католикам подготовить возражения. 3 авг. 1530 г. участники рейхстага ознакомились с написанным, вероятно, Экком, но представленным от лица императора «Ответом на Аугсбургское исповедание» (*Responsio Confessionis Augustanae*), более известным как «Папское опровержение» (*Confutatio Pontificia*), или Конфутация. К. не только выступил против про-

тестантов, но и исключил возможность проведения богословского диспута, запретив раздавать текст Конфутации присутствовавшим на рейхстаге и публиковать его. Меланхтон, пользуясь записями, которые были сделаны при чтении документа, составил развернутый ответ (см. ст. *Аугсбургского исповедания апология*), но он заслушан не был. На рейхстаге планировали зачитать свои исповедания и представители др. протестант. течений. Исповедание веры цюрихской протестант. общины было подготовлено У. Цвингли. Страсбургские реформаторы В. Ф. Капито, М. Буцер, Я. Штурм, М. Пфarrer составили *Тетраполитанское исповедание* (*Confessio Tetrapolitana*), названное так вследствие того, что оно являлось исповеданием веры 4 городов: Страсбурга, Констанца, Меммингена и Линдау. Эти исповедания зачитаны не были. Император распустил рейхстаг, выдвинув к протестантам требование в течение года вернуть секуляризованное церковное имущество.

Аугсбургским рейхстагом 1530 г. было принято к рассмотрению, а Регенбургским рейхстагом 1532 г. утверждено общегерм. уголовно-судебное уложение «*Constitutio criminalis Carolina*», или «Каролина», названное по имени К. (действовало до кон. XVIII в.). Помимо герм. обычного права (прежде всего Бамбергского уголовного уложения 1507 г.) источниками при состав-

лении свода послужили положения, заимствованные из рим. права, а также некоторые итал. правовые установления; при этом за каждым княжеством или имперским городом сохранялось особое уголовное право. В «Каролине» описывался широкий круг преступлений. За гос., религ., имущественные и мн. др. преступления предусматривались жестокие наказания: сожжение, четвертование, колесование, повешение, утопление, погребение заживо и т. д. При меньших проступках практиковалось лишение чести — осужденного





выставляли к позорному столбу или в ошейнике на публичное осмеяние. Устанавливались жестокие меры наказания за действия против имп. власти и собственности. Описанная в «Каролине» судебная процедура в основном соответствовала средне-век. инквизиционному процессу (см. ст. *Инквизиция*).

Предпринятые императором действия в борьбе с Реформацией сплотили протестант. лагерь. По инициативе ландгр. Филиппа Гессенского 27 февр. 1531 г. 6 нем. князей и 10 городов (в т. ч. Магдебург и Бремен) составили лютеран. *Шмалькальденский союз* во главе с курфюрстом Саксонии и ландграфом Гессена для вооруженной защиты своих членов от к.-л. насилия в религ. вопросах. Вскоре союз поддержал реформационное движение в юж. и сев.-зап. областях империи. С его помощью Реформация победила в Вюртемберге (1534) и Брауншвейге (1541). Попытка создать противовес сторонникам Реформации (католич. Нюрнбергский союз, 1538) оказалась малоэффективной — как из-за недостаточности сил католич. партии (вместе с императором и кор. Фердинандом I в союз вошли герц. Вильгельм IV Баварский, герц. Георг Саксонский, герц. Генрих II Брауншвейгский, Альбрехт II, архиеп. Майнцкий, и Матеус Ланг фон Велленбург, архиеп. Зальцбургский), ее внутренней непрочности (противоречия между Габсбургами и баварскими Виттельсбахами), так и из-за того, что, ведя войны с Францией и с Османской империей, император был остро заинтересован в поддержке немецких, в т. ч. протестантских, князей и городов. Члены Шмалькальденского союза соглашались предоставить императору военную помощь в борьбе с турками только при условии свободного распространения протестантизма на нем. территориях, входивших в состав Свящ. Римской империи. К. был вынужден принять это условие и подписать компромиссный Нюрнбергский религ. мир (23 июля 1532). По условиям мира преследования за веру прекращались, а рассмотрение в имперском камеральном суде дел против протестантов приостанавливалось. Император получил значительную субсидию; в окт. 1532 г. было собрано войско ок. 80 тыс. чел., к-рое выступило против подошедшей к Вене тур. армии. На Шпайерском рейхстаге 1544 г. императору

удалось вновь получить финансовую помощь нем. князей в войне с Францией после обещания выполнить требования протестантов: прекратить религ. тяжбы и юридически признать равноправие лютеран и католиков; был оговорен характер соглашения, правда временного, — до созыва вселенского или национального Собора или до нового соглашения между представителями различных конфессий. На рейхстаге в Шпайере в июне 1544 г. К. заявил о намерении созвать общеимперский Собор. Папа Римский *Павел III* выразил недовольство действиями императора, написав ему, что без согласия Римской Церкви такой Собор не будет иметь статус легитим-



Имп. Карл V в окружении поверженных противников. Картина по гравюре М. ван Хелккерка и Д. В. Кофнгерга. 1556 г. Неизвестный художник (Немецкий исторический музей, Берлин)

ного и что соглашение с протестантами противозаконно. Ж. Кальвин по этому поводу составил «Отеческое увещание римского понтифика Павла III, направленное непобедимшему цезарю Карлу V, со схолиями» (*Admonitio paterna Pauli III Romani pontificis ad invictissimum Caesarem Carolum V cum scholiis // Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia / Ed. G. Baum e. a. Brunsvigae; B., 1868. Vol. 7. Col. 249–280*), где оспорил исключительное право пап созывать Соборы. Кальвин утверждал, что в случае отступления церковных иерархов от истины забота о христ. Церкви должна взять на себя светская власть, и в качестве одного из примеров приводил *Констанцкий Собор* (1414–1418). Папа решил не медлить с созывом Собора. 13 дек. 1545 г. в г. Тренто открылся *Триденский Собор* (1545–1563). Протестанты от участия в Соборе отказались, поскольку он был созван папой Римским, а не императором. Некоторые участники Собора опасались, что император будет влиять на принятие соборных решений, и позднее

соборные заседания были перенесены в Болонью.

В 40-х гг. XVI в. К. удалось приостановить распространение Реформации: велись переговоры с вождями Шмалькальденского союза (напр., из-за скандала, связанного с двоебрачием (бигамией), Филиппу Гессенскому пришлось заключить с императором тайный договор (13 июня 1541), который обязывал членов Шмалькальденского союза отказаться от договоренностей с Францией о помощи); в 1543 г. было оккупировано герц.-ство Гелдерн, унаследованное герц. Вильгельмом Юлих-Клевским, и тем самым положен конец распространению протестантизма в его владениях; в 1546 г. отлучен от Церкви, смещен с кафедры и в 1547 г. лишен

курфюршества архиеп. Кельнский Герман фон Вид, склонявшийся к лю-

теранству и покровительствовавший Буцеру (переход в лютеранство одного из 3 церковных курфюрстов изменил бы расстановку сил в коллегии, избиравшей императора, в пользу сторонников Реформации, поскольку к этому времени 3 светских курфюрста — Саксонский, Бранденбургский и Пфальцкий — приняли протестантизм). В 1544–1545 гг. в условиях мира с Францией и при поддержке папы Павла III император, вероятно, счел возможным вооруженное подавление протестантской оппозиции. На рейхстаге в Регенсбурге (1546) К. объявил об имперской опале членов Шмалькальденского союза и в ультимативной форме потребовал его роспуска. Начавшаяся *Шмалькальденская война* (1546–1548) шла сначала неудачно для императора: протестантские князья обладали серьезным военным потенциалом и сумели быстро подвести войска к театру военных действий; К. рисковал быть запертым со своими отрядами на Баварском плоскогорье превосходящими силами противника. Но вскоре импера-







тору удалось вернуть контроль над тирольскими горными перевалами, через которые прибыли подкрепления из Италии и Австрии, в т. ч. испан. контингенты. Осенью 1546 г. комбинированным ударом армии из Нидерландов и главных сил со стороны Ингольштадта и Дуная юж. фронт протестантов был сломлен. Решающим оказался союз императора с герц. *Морицем* Саксонским, к-рый в нач. нояб. 1546 г. выступил против кузена Иоганна Фридриха, курфюрста Саксонского, одного из лидеров Шмалькальденского союза. Протестанты отступили; императору сдались крупные имперские города, включая Аугсбург и Нюрнберг. Весной 1547 г. боевые действия были перенесены в Саксонию. В сражении у Мюльберга (24 апр. 1547) католич. армия императора во главе с Фернандо Альваресом де Толедо, герц. Альбой, разбила войска протестантов. Курфюрст Иоганн Фридрих Саксонский был взят в плен и, согласно Виттенбергской капитуляции (19 мая 1547), утратил титул курфюрста и бо́льшую часть владений; титул и земли перешли герц. Морицу Саксонскому, союзнику К. В июне 1547 г. императору сдался ландгр. Филипп Гессенский; за сохранение его свободы поручился его зять, Мориц Саксонский, но К. поместил гессенского ландграфа в тюрьму.

К. торопился закрепить достигнутый успех. На Аугсбургском рейхстаге в 1548 г. был провозглашен *интерим* (временное положение; офиц. название документа — «Объяснение Его Императорского Величества, как в Священной империи должна поддерживаться религия до решения Вселенского Собора», т. е. до окончательного решения Тридентского Собора). По Аугсбургскому интериму признавались заключенные к тому времени браки лютеран. священников, мирянам разрешалось причащаться под 2 видами (как хлебом, так и вином), однако на этом уступки лютеранам заканчивались. Протестантам надлежало признать первенство папы Римского, а также все 7 таинств; толковать Св. Причастие как транссубстанциацию хлеба в Тело Христово; подчиняться юрисдикции католич. епископов. Лютеран. учение об оправдании только верой отвергалось. Интерим был негативно встречен как католиками, так и протестантами. Папа Римский

Павел III осудил его, считая уступки протестантам чрезмерными. Католич. архиепископы Майнца и Кёльна в нарушение интерима запрещали лютеранам причащать мирян вином, а в Майнце браки священников были объявлены незаконными, дети от таких браков считались незаконнорожденными. Во мн. протестант. городах и гос-вах Сев. Германии (Гамбург, Любек, Бремен, Ганновер и др.) Аугсбургский интерим был отвергнут как властями, так и клиром и населением. Имперские сословия были недовольны тем, что К. одержал победу над Шмалькальденским союзом при помощи испан. солдат, тогда как использование иноземных войск нарушало выборную капитуляцию императора (1519), а Аугсбургский интерим вел к изменению сложившегося в империи соотношения сил между императором и сословиями в сторону усиления власти монарха.

Еще во время Шмалькальденской войны (осень—зима 1546/47) К. начал реформу политического устройства Свящ. Римской империи, намереваясь при сохранении существующего порядка изменить отношения между главой империи и князьями путем создания «имперского союза», куда входили бы нем. земли, итал. области (Милан, Савойя и Неаполь) и Нидерланды. Имперские сословия отказались принять этот проект, который укреплял власть и влияние Габсбургов в империи и в целом в Европе. К. пришлось вести длительные переговоры и улаживать отношения с отдельными землями, что в конечном счете привело к дальнейшему разобщению империи. По договору 1548 г. особый статус получили Нидерланды: на них не распространялась юрисдикция имперского камерального суда, но в случае внешней угрозы император должен был оказать им помощь.

Недовольство политикой К. проявилось как в сопротивлении интериму отдельных городов (напр., в Магдебурге документ был введен в действие только после осады в 1550–1551), так и в создании тайного альянса протестант. князей (Кёнигсбергский союз, 1550) во главе с курфюрстом Морицем Саксонским, к-рому удалось заручиться поддержкой Франции (соглашение в Шамборе, янв. 1552), и, наконец, в открытом выступлении мятежников весной 1552 г. (т. н. 2-я Шмалькальденская война).

Князья, требовавшие восстановления былых «свобод и вольностей» и избавления императора от «испанских прислужников», неожиданно напали на К., ему пришлось бежать из резиденции в Инсбруке в г. Филлах в Каринтии, а французы по соглашению с Морицем Саксонским оккупировали Лотарингию. Осада имп. войсками Меца (окт.—дек. 1552) закончилась провалом. К. удалился в Брюссель. После переговоров, к-рые в отсутствие К. вел кор. Фердинанд I, в Пассау был заключен мир (1552): отменялось действие Аугсбургского интерима, признавалось право исповедания лютеранства (до окончательного решения вопроса о религии на рейхстаге), освобождались находившиеся в плену Филипп Гессенский и Иоганн Фридрих Саксонский. Политика Фердинанда, стремившегося к умиротворению князей даже путем признания за подданными императора равных прав на лютеран. и католич. вероисповедание, все больше дистанцировалась от курса К. Условия Пассауского договора легли в основу *Аугсбургского религиозного мира* (25 сент. 1555), согласно которому католичество и лютеранство признавались 2 офиц. вероисповеданиями в империи; религ. принадлежность жителей того или иного княжества определялась волей князя (лат. *jus reformandi*, позднее сформулированный как принцип «*cuius regio, eius religio*» — «чья власть, того и вера»). Подданные, чье вероисповедание не совпадало с вероисповеданием князя, должны были покинуть пределы княжества (*jus emigrandi*), предварительно распродав свое имущество.

К. не принимал участия в работе Аугсбургского рейхстага; по его окончании от императора было получено известие о намерении добровольно отречься от престола.

**Войны с Францией.** Практически все правление К. отмечено противостоянием с Францией. Спорными для 2 стран были королевство Наварра в Пиренеях, Лангедок, земли на границе с Нидерландами, прежде всего Пикардия, владения, входившие в состав «бургундского наследства» К., но главным вопросом являлось господство в Италии и в целом в Европе. В 1494 г. Франция начала Итальянские войны, постепенно в конфликт были втянуты почти все европ. страны (Испания, Свящ. Римская империя, Англия





и Османская империя). В 1504 г., после 2-й из Итальянских войн, когда Франция овладела Миланским герц-ством, а Испания — Неаполитанским королевством, между франц. кор. Людовиком XII и имп. Максимилианом I велись переговоры о браке между малолетним К. и дочерью франц. короля Клод, в приданое были обещаны Милан и Генуя, а также Бретань и Бургундия; однако Клод вышла замуж за герцога Ангулемского, буд. франц. кор. Франциска I (1515–1547). Унаследовав короны Кастилии и Арагона, К. принял участие в подписании мирных договоров, завершивших 3-ю из Итальянских войн, т. н. войну Камбрейской лиги (1508–1517). В авг. 1516 г. он заключил сепаратный мир с Франциском I, признав его права на Миланское герц-ство в обмен на сохранение за Испанией Неаполитанского королевства.

К 1519 г. относится открытое соперничество монархов — К. и Франциск I были претендентами на титул императора. Избрание К. императором и объединение под его властью огромной державы изменили характер борьбы в Италии: крупные военные конфликты теперь порождали не противоречия между итал. гос-вами, а противостояние франц. монарха и императора; европ. правителям, пытавшимся решить в ходе Итальянских войн свои проблемы, приходилось выбирать между ними. В нач. 20-х гг. XVI в. союзниками К. были англ. кор. Генрих VIII и папа Римский Лев X, удовлетворенный тем, что император возглавил в Германии борьбу с Реформацией. 4-я из Итальянских войн, или 1-я франко-габсбургская война (1521–1526), шла гл. обр. за обладание Миланом, но боевые действия велись и на территории Сев. Франции, и на франко-испан. границе, когда французы, воспользовавшись восстанием Комунерос, вторглись в испан. Наварру. В нояб. 1521 г. армия К. вступила в Ломбардию и захватила Милан. Франц. войска были разбиты при Бикокке (27 апр. 1522). Папа Римский занял Парму и Пьяченцу, испан. армия оккупировала Геную. В июле 1522 г. англичане из оставшегося под их властью Кале атаковали французские Бретань и Пикардию, а К. вторгся в Юж. Францию через Пиренеи. В сент. 1523 г. английская армия под командованием Чарлза Брандона, герц. Саффол-

ка, из Кале дошла почти до Парижа, но, не дождавшись действий имп. войска, отступила. В февр. 1524 г. К. отбил у французов г. Фуэнттеррабия. Франциску I удалось собрать новую армию, и в окт. 1524 г. она перешла через Альпы и двинулась к Милану. 24 февр. 1525 г. французы были разбиты К. в битве при Павии и король попал в плен. В плену, в Мадриде, Франциску I пришлось подписать мирный договор (январь 1526): франц.



*Торжественный въезд имп. Карла V с франц. кор. Франциском I и кард. Алессандро Фарнезе в Париж в 1540 г. Фрагмент росписи. 1557–1566 гг. Худож. Т. Дзуккарди (Вилла Фарнезе, Капрарола)*

король отказывался от претензий на итал. владения и от прав на Бургундию, а также обещал оказывать императору помощь в борьбе с протестантами (Мадридский договор не был ратифицирован во Франции).

В марте 1526 г. Франциск I был освобожден из плена и приступил к созданию антигабсбургской коалиции. Образованную в том же году Коньякскую лигу, в которую помимо Франции вошли Венеция, Генуя, Флоренция и Милан, поддержал папа Римский Климент VII. Итал. члены лиги начали военные действия против императора, стремясь изгнать его из Милана. 6–8 мая 1527 г. нем. наемники на службе у императора самовольно захватили и разграбили Рим. Папа спасся, укрывшись в замке Св. ангела. На сближение с К. он пошел только после поражения в авг. 1528 г. французов, осаждавших Неаполь. Договоры, заключенные в 1529 г., подвели итоги войны с Коньякской лигой: Франциск I отказался от притязаний на Италию, сохранив только Пьемонт, и на Фландрию и Артуа, фактически принадлежавшие К., и обещал императору помощь в борьбе с турками, итал. гос-ва утратили возможность вести самостоятельную поли-

тику в борьбе между Францией и Свящ. Римской империей — Генуя вошла в зону габсбургского влияния, Венеция перешла к политике нейтралитета. Результатом войны стала и имп. коронация К.

В 30-х гг. XVI в. значительную роль стали играть новые факторы, ослаблявшие позиции К. в противостоянии с франц. королем: в Германии оформился протестант. Шмалькальденский союз, а Франциск I вел переговоры о создании антигабсбургского военно-го союза как с турецким султаном Сулейманом I

Великолепным, желавшим ослабления власти императора для захвата турками Венгрии, так и

с немецкими князьями (напр., он способствовал браку герц. Вильгельма Юлих-Клевского, конфликтовавшего с К. из-за герц-ства Гелдерн, на своей 13-летней племяннице Иоанне (см. *Жанна д'Альбре*), впоследствии брак был аннулирован). Поводом к новому военному столкновению стала смерть миланского герц. Франческо II Сфорца (1535). К. захватил Милан и объявил Ломбардию владением Испании. Франциск I предъявил претензии на Савойю (его мать, Луиза Савойская, была старшей сводной сестрой герцога) и захватил ее и большую часть Пьемонта с Турином. К. вторгся в Прованс и дошел до Экс-ан-Прованса, но решил не осаждать хорошо укрепленный Авиньон, а вернуться в Испанию. В кон. 1536 г. по негласному договору с французами турецкий флот встал в Марселе, угрожая Генуе. В 1537 г. командующий турецким флотом пират Хайр-ад-Дин (Хайруддин) Барбаросса совершил ряд набегов на итал. побережье и осадил Корфу (Керкиру). К. пришлось начать мирные переговоры, 18 июня 1538 г. было заключено Ниццкое перемирие, по условиям которого Франция удержала за собой Савойю и значительную часть Пьемонта.





В 1538–1540 гг. К. участвовал в войне Свящ. лиги против турок, в окт. 1541 г. пытался овладеть Алжиром, крупной тур. базой в Зап. Средиземноморье. В следующей Итальянской войне (1542–1544) Франция выступила в союзе с Османской империей. В 1543 г. тур. флот под командованием Хайр-ад-Дина Барбароссы, соединившись под Марселем с франц. кораблями, осадил имперский г. Ниццу. В Пьемонте после первоначальных успехов войска К. были разбиты французами в битве при Черезоле (11 апр. 1544). Несмотря на победы, союз с турками осложнил отношения франц. монарха с европ. христ. правителями. К. удалось подтвердить договор с англ. кор. Генрихом VIII. Вторжение англ. армии во Францию вынудило Франциска I вывести значительную часть войска из Пьемонта. Англичане высадились в Сев. Франции и захватили Булонь, а армия К., заняв Суасон, начала наступление на Париж. Однако разногласия с Генрихом VIII, антииспан. восстания в Генуе и Сиене, атаки тур. флота, а также ухудшение политической ситуации на герм. землях заставили К. пойти на переговоры с Франциском I. По заключенному в Крепи мирному договору (18 сент. 1544) император отказался от претензии на Бургундию, а франц. король — от претензии на Неаполитанское королевство, был подтвержден сюзеренитет Франциска I над Фландрией и Артуа. Кроме того, Франциск I обещал оказать императору помощь в борьбе с турками, а согласно секретному приложению, должен был способствовать созыву вселенского Собора и искоренению протестантизма, в т. ч., при необходимости, с применением силы.

После смерти Франциска I в 1547 г. на французский престол взошел его сын Генрих II, который продолжил антигабсбургскую политику отца. Ему удалось в 1548 г. присоединить к Франции маркизат Салуццо в Пьемонте и сблизиться с папой Римским Павлом III, недовольным позицией императора на Тридентском Соборе. Однако новый папа Римский *Юлий III*, заинтересованный в возвращении в состав папских владений Пармы с прилегающей областью, к-рые были выделены его предшественником Павлом III в герцогство для незаконнорожденного сына Пьетро Луиджи Фарнезе, сначала выступал на стороне импера-



*Примирение имп. Карла V и франц. кор. Франциска I папой Римским Павлом III. 1687 г. Худож. С. Риччи (Городской музей, Пьяченца)*

тора. В последней из Итальянских войн (1551–1559) боевые действия велись как в Италии, так и в Лотарингии. В 1552 г. Генрих II по соглашению с Кёнигсбергским союзом протестант. князей вторгся в Лотарингию, захватил Мец, Туль и Верден. К. после нападения протестантов на его резиденцию был вынужден отвести свои войска от Пармы. В результате Парму удержал герцог Фарнезе, папе Юлию III пришлось подписать перемирие с франц. королем и в дальнейшем соблюдать нейтралитет. В ходе поддержанного французами восстания из Сиены был изгнан испан. гарнизон (27–28 июля 1552); Сиенская республика, владевшая важными портами на Тирренском м., фактически оказалась под франц. протекторатом. Это стало поводом для вмешательства Флоренции. 2 авг. 1554 г. в битве при Марчано армия французов и сиенцев была разгромлена, в апр. 1554 г. после осады капитулировал франц. гарнизон в Сиене.

В февр. 1556 г. в Воселе было заключено общее перемирие. К тому времени К. отрекся от власти в Испании, Нидерландах и Италии в пользу своего сына Филиппа II. Итальянские войны завершились в 1559 г., уже после смерти К. Согласно мирному договору, заключенному между Францией, Англией и Испанией в Като-Камбрези, Франция отказалась от всех претензий на Италию, удержав за собой маркизат Салуццо; Пьемонт и Савойя возвращались

герцогу Савойскому; Милан и Неаполитанское королевство признавались владениями Испании. Кроме того, Франция получила от Англии (сначала временно, потом навсегда) Кале, а также 3 лотарингских епископства: Мец, Туль и Верден (формально эти еп-ства оставались землями Свящ. Римской империи, поскольку после отречения К. император в Итальянских войнах участия не принимал и мира в Като-Камбрези не подписывал).

#### **Борьба с Османской империей.**

В нач. XVI в. завоевательная политика турок-османов в Средиземном м. и на Балканском п-ове приняла угрожающие масштабы. В 1516 г. турки захватили Алжир и Тлемсен (позднее город стал одной из пиратских баз в Средиземном м.), в 1521 г. пал Белград, в 1522 г. был завоеван о-в Родос. В 1526 г. в битве при Мохаче погиб кор. Венгрии и Чехии Людовик (Лайош) II, объединенные венг. и чеш. войска были разгромлены. Победа позволила туркам занять Среднедунайскую равнину и осадить в 1529 г. Вену; тур. войска отступили только из-за наступивших холодов.

Воспользовавшись перерывом в Итальянских войнах и добившись подписанием Нюрнбергского религ. мира субсидии немецких князей, в 1532 г. К. предпринял поход против турок. Успех был скромным: императору удалось спасти от разграбления западновенг. крепость Кёсег (Гюнс) и разбить арьергард тур. армии в Штирии. После этого К. отправился в Испанию, предоставив руководство военными действиями брату, кор. Фердинанду I. В 1535 г., будучи в Испании, император объявил крестовый поход против турок и набрал армию в 30 тыс. чел. Заключив союз с Генуей и *Мальтийским орденом* (в 1530 К. как король Сицилии передал во владение ордену острова Мальта и Гоцо, а также североафрикан. порт Триполи (ныне столица Ливии)), он получил в распоряжение мощный военный флот и переправил войска в Тунис, завоеванный турками годом ранее. После продолжительной осады христ. армия захватила г. Тунис и порт Голетта, где К. приказал возвести фортификационные сооружения. В 1538 г. К. вступил в Свящ. лигу, объединившую силы Венеции, Генуи, Папского гос-ва и Свящ. Римской империи. Однако союзный флот был разгромлен

численно уступавшей ему флотилией Сулеймана I в битве при Превезе (28 сент. 1538). Дальнейшие попытки К. отвоевать североафрикан. побережья (в частности, война за Алжир в 1541) были безуспешными.

Удачей дипломатии К. стал договор с иран. правителями из династии Сефевидов, к-рые отказывались



Осада г. Тунис  
и порта Голетта армией  
имп. Карла V.  
Гравюра Ф. Хогенберга  
по рис. Я. Вермеена. 1582 г.

признавать за османами Вост. Анатолию и территорию совр. Ирака. Противоречия между мусульм. державами, умело использованные императором, привели в 1532 г. к началу войны, к-рая в итоге создала более благоприятный фон для мирных переговоров К. и Сулеймана I. После поражения в Алжире императору удалось добиться перемирия (1542).

В 40-х гг. XVI в., после смерти венг. кор. Яноша I Заполяя, возобновились военные действия на Балканах: в 1541 г. под предлогом защиты прав законного наследника, малолетнего Яноша II Жигмонда, турки захватили Буду и Пешт, в 1543 г. — Секешфехервар и др. крупные города. Командовавший имперскими войсками Фердинанд I не мог противостоять тур. армии, и султан, не желавший продолжения боевых действий на Балканах в условиях войны с Сефевидами, принудил К. и Фердинанда к перемирию. В подписанном 19 июня 1547 г. в Адрианополе (Эдирне) мирном договоре К. был назван «королем испанским», т. е. единственным императором признавался Сулейман I. Договор узаконил завоевания турок в Венгрии, кор. Фердинанд I сохранил лишь зап. комитаты королевства — от Хорватии до В. Венгрии (ныне территория Словакии) и обязался платить за них султану ежегодную дань.

**Последние годы жизни.** Недовольный неудачами своей политики и религиозными уступками, на ко-

торые он вынужден был пойти в Германии, еще осенью 1555 г. К. говорил о намерении сложить коронные регалии, но из политических соображений и по настоянию брата публично объявил свою волю в 1556 г.: 16 янв. он отрекся от испан. короны в пользу своего сына Филиппа II, 5–7 сент. — от имп. короны в пользу брата Фердинанда I. После отречения К. уединился в монастыре ордена иеронимитов

Сан-Херонимо-де-Юсте в Эстремадуре. Он вел переписку по вопросам политики с Филиппом II, среди его приближенных был Луис де Авила-и-Суньига, главный командор ордена *Алькантара* и автор «Комментария о немецкой войне, которую вел Карл V, великий римский император, король Испании, в 1546 и 1547 годах» (*Ávila y Zúñiga L., de. Comentario de la guerra de Alemania hecha por Carlos V, máximo emperador romano, rey de España, en el año de 1546 y 1547. Venetia, 1548*). Как христианин, К. оставался верным католиком и был дисциплинирован в обрядовых вопросах. Смирение в отречении от власти, а также духовные поиски в последние годы жизни породили слухи о том, что он стал монахом ордена иеронимитов.

Умер от малярии. В 1574 г. его останки были перезахоронены в королевской усыпальнице в *Эскориале* (ныне в г. Сан-Лоренсо-де-Эль-Эскориаль, пров. Мадрид).

Ист.: Papiers d'état du cardinal de Granvelle d'après les manuscrits de la bibliothèque de Besançon. P., 1841–1852. 9 vol.; Correspondenz des Kaisers Karl V. / Hrsg. v. K. Lanz. Lpz., 1844–1846. 3 Bde; Staatspapiere zur Geschichte des Kaisers Karl V. / Hrsg. v. K. Lanz. Stuttg., 1845; Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI / Publ. par M. Gachard. Brux., 1859; Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. / Hrsg. v. A. Kluckhohn et al. Gotha; Gött.; Münch., 1893–[2011]. 20 Bde; Die Testamente und politischen Instruktionen Karl V. insbesondere diejenigen der Jahre 1543/44 / Hrsg. v. K. Brandi. B., 1935; Corpus documental de Carlos V / Ed. M. Fernández Álvarez. Salamanca, 1973–1981. 5 vol.; Testamento de Carlos V / Ed. M. Fernández Álvarez. Madrid, 1982; Karl V. Politische Korrespondenz: Brieflisten und Register. Konstanz, 1999. 20 Bde;

Autour de Charles Quint: Textes et documents / [Réunis par] R. Amran, P. Bravo, A. Milhou P., 2004; Correspondance de Marie de Hongrie avec Charles Quint et Nicolas Granvelle / Publ. par L. Gorter van Royen, J.-P. Hoyois. Turnhout, 2009. T. 1: 1532 et années antérieures.

Лит.: Baumgarten H. Geschichte Karls V. Stuttg., 1885–1892. 3 Bde; Brandi K. Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches. Münch., 1937–1941. 2 Bde; Rassow P. Die politische Welt Kaisers Karl V. Münch., 1942; idem. Karl V.: Der letzte Kaiser des Mittelalters. Gött., 1957; Tyler R. Kaiser Karl V. Stuttg., 1960<sup>2</sup>; Lutz H. Christianitas afflicta: Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karl V. Gött., 1964; idem. Karl V.: Biographische Probleme // Biographie und Geschichtswissenschaft: Aufsätze zur Theorie und Praxis biographischer Arbeit / Hrsg. v. G. Klingenstein e. a. W., 1979. S. 151–182; Lynch J. Spain under the Habsburgs. Oxf., 1964–1969. 2 vol.; Fernández Alvarez M. Política mundial de Carlos V y Felipe II. Madrid, 1966; idem. Charles V: Elected Emperor and Hereditary Ruler. L., 1975; idem. Imperator Mundi: Karl V: Kaiser des Heiligen römische Reichs der deutscher Nation. Stuttg., 1977; Koenigsberger H. The Habsburgs and Europe, 1516–1660. L., 1971; Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V. / Hrsg. von H. Lutz. Münch.; W., 1982; Chabod F. Carlo V e il suo imperio. Torino, 1985; Naujoks E. Kaiser Karl V. und die Zunftverfassung. Stuttg., 1985; Seibt F. Karl V.: Der Kaiser und die Reformation. B., 1990; Karl V.: Politik und politisches System / Hrsg. v. H. Rabe. Konstanz, 1996; Koler A. Karl V (1519–1556) // Кайзеры / Ред.: А. Шиндлинг, В. Циглер. Р.-н/Д., 1997. С. 34–60; он же. Карл I/V (1516–1556) // Испанские короли / Ред.: В. Л. Бернекер, К. Сейдель, П. Хозер. Р.-н/Д., 1998. С. 49–84; idem. [Kohler A.] Karl V. 1500–1558: Eine Biographie. Münch., 1999, 2005<sup>4</sup>; Carlos V: Las armas y las letras. Madrid, 2000; Chaunu P., Escamilla M. Charles Quint. P., 2000; La Corte de Carlos V / Ed. J. Martínez Millán. Madrid, 2000. 5 vol.; Karl V.: 1500–1558 und seine Zeit. Köln, 2000; Sallmann J.-M. Charles Quint: L'empire éphémère. P., 2000; Carlos y la quiebra del humanismo político en Europa (1530–1558) / Ed. J. Martínez Millán. Madrid, 2001. 4 vol.; Carlos V: Europeísmo y Universalidad / Ed. J. L. Castellano Castellano, Fr. Sánchez-Montes González. Madrid, [2001]. 5 vol.; De la union de coronas al Imperio de Carlos V / Ed. E. Belenguier Cebria. Madrid, 2001. 3 vol.; Karl V: 1500–1558: Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee / Hrsg. A. Kohler, B. Haider, Ch. Ottner. W., 2002; Tracy J. Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics. Camb., 2002; Charles Quint, empereur d'Allemagne et roi d'Espagne, quelques aspects de son règne / Ed. M.-C. Barbazza. Montpellier, 2005; Гусарова Т. П. Карл V Габсбург (1500–1558) // Исторический лексикон: История в лицах и событиях, XIV–XVI вв. М., 2006. Кн. 1. С. 657–661; Ведюшкин В. А., Прокотьев А. Ю. Карл V // Культура Возрождения: Энцикл. М., 2007. Т. 1. С. 742–746; Espinosa A. The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt, and the Transformation of the Spanish System. Leiden, 2009.

В. А. Ведюшкин, А. Ю. Прокотьев,  
Н. И. Алтухова





**КАРЛ IX** [франц. Charles IX] (27.06.1550, Сен-Жермен-ан-Ле — 30.05.1574, Венсен), кор. Франции с 1560 г. Один из последних представителей династии Валуа, сын франц. кор. Генриха II и Екатерины Медичи. В правление К. начались *религиозные войны во Франции*, кульминацией к-рых стало массовое уничтожение *гугенотов* во время *Варфоломеевской ночи*. Крещен с именем Карл Максимилиан, его крестным отцом был Максимилиан II Габсбург (имп. в 1564–1576). С детства носил титул герцога Орлеанского. Одним из его учителей был франц. гуманист, переводчик с греч. языка Жак Амио. К. унаследовал франц. престол в 10-летнем возрасте после смерти старшего брата, кор. Франциска II (1559–1560). На Генеральных штатах, созданных Франциском II и собравшихся уже после его смерти в Орлеане (13 дек. 1560 — 31 янв. 1561), Екатерина Медичи была назначена регентшей. Формально регентство королевы-матери продолжалось до совершеннолетия К. (1563), но и позднее она сохраняла сильное влияние на политику сына. Коронован 15 мая 1561 г. в Реймсе. Король отличался слабым здоровьем, с детских лет страдал от туберкулеза, от которого скончался в неполные 24 года.

Правление К. сопровождалось непрерывными гражданскими войнами и противостоянием католиков и гугенотов, численность последних во Франции к нач. 60-х гг. XVI в. значительно возросла (кальвинистов насчитывалось от 800 тыс. до 1,2–1,5 млн чел., т. е. 6–8% населения Франции — *Garrisson J. Les Protestants au XVI siècle. P., 1988. P. 120*). К этому времени относится оформление политико-религиозных «партий»: во главе ультракатолической «партии» стояли представители знатного лотарингского рода Гизов, гугенотов возглавляли принцы крови Бурбоны. Чтобы сохранить мир в стране, Екатерина Медичи и ее сын пытались проводить политику веротерпимости и примирения враждующих сторон. Этому способствовала и ситуация при королевском дворе: после смерти Франциска II влияние Гизов, родственников его жены Марии Стюарт, герц. Франциска Гиза и его брата кард. Карла Лотарингского, несколько уменьшилось, генеральным наместником Франции был назначен вернувшийся



Кор. Карл IX.  
1566 г. Худож. Ф. Клуэ  
(Художественно-  
исторический музей, Вена)

ся из кальвинизма в католичество Антуан Бурбон, кор. Наварры.

В соответствии с принятым на Генеральных штатах 1560–1561 гг. решением о созыве Собора франц. духовенства, к-рый должен был определить комплекс мер в отношении протестантов, а также выбрать делегатов на очередную сессию *Тридентского Собора* (1545–1563), в Пуаси была созвана генеральная ассамблея франц. духовенства (31 июля — 19 авг. 1561). Екатерина Медичи писала, что цель ассамблеи — «способствовать полному усмирению волнений и объединению народа в одной религии» (*Lettres de Catherine de Médicis / Ed. H. de La Ferrière. P., 1880. T. 1. P. 192*). В заседаниях приняли участие франц. прелаты, перешедшие в кальвинизм: Оде Колиньи, кард. де Шатийон, Жан де Сен-Желе, еп. Юзеса. Ассамблея осудила злоупотребления в среде католич. духовенства (пышные свиты епископов, светский образ жизни нек-рых прелатов и т. п.). Принятые собранием каноны предусматривали реформирование католич. Церкви во Франции в духе решений Тридентского Собора: избрание епископов из достойных и образованных клириков, проведение епископами регулярных визитаций диоцезов, повышение уровня образования духовенства, более строгое соблюдение цер-

ковной дисциплины и т. п. Несмотря на оппозицию со стороны Парижского парламента и Парижского ун-та, генеральная ассамблея окончательно утвердила орден *иезуитов* во Франции. Вероятно, под влиянием кальвинистов был составлен список желательных изменений литургического характера: отказ от использования изображений в храмах, упрощение «церемонии крещения», введение в литургическую практику чтений, молитв и песнопений на франц. языке, проведение в определенные дни причащения под двумя видами. Эти предложения представил Жан де Монлюк, еп. Валанса (ходили слухи о том, что он склонялся к кальвинизму, однако официально в протестантизм он не переходил — *Histoire et dictionnaire des guerres de religion / Éd. A. Jouanna, J. Boucher, D. Biloghi, G. Le Thiec. P., 1998. P. 1115*); королева-мать включила их в обширное послание от 4 авг. 1561 г. к папе Римскому *Пио IV* (подробнее см.: *Aubigné A., d'. Histoire universelle / Éd. A. de Ruble. P., 1887. T. 2. P. 325–329*), однако в Рим оно, судя по всему, так и не было отправлено (*Valois. 1945. P. 246*). По инициативе Екатерины Медичи, стремившейся примирить враждующие политико-религ. «партии» и добиться взаимных уступок в ходе обсуждения спорных вопросов вероучения, 9 сент. — 14 окт. 1561 г. в Пуаси состоялся богословский коллоквиум. В нем приняли участие ок. 40 франц. епископов, в т. ч. Реймский архиепископ, кард. Карл Лотарингский, к-рого сопровождал франц. теолог Клод д'Эспанс, Лионский архиепископ, кард. Франсуа де Турнон, а также папский легат Ипполит д'Эсте и генерал ордена иезуитов Диего *Лайнес*, и 12 кальвинист. министров (пасторов) во главе с прибывшим из Женевы Т. *Безой*. Малолетний король в сопровождении братьев и сестры, принцев крови и членов Королевского совета присутствовал на коллоквиуме в Пуаси и приветствовал собравшихся краткой речью. Основным на богословском диспуте стал вопрос о реальном присутствии Христа в Евхаристии. Кальвинист. богословы рассматривали коллоквиум в Пуаси как трибуну для открытого изложения своих религ. воззрений. Уже на 1-м заседании Беза заявил, что «Тело и Кровь Христовы так же далеки от хлеба и вина, как самое высокое небо далеко





от земли» (цит. по: *Valois*. 1945. P. 255). По приказу королевы-матери была создана особая комиссия из 5 католич. и 5 кальвинист. теологов, но сформулированное ими после долгих дискуссий определение было отвергнуто франц. прелатами.

Одновременно с диспутом католиков и кальвинистов на генеральной ассамблее франц. духовенства в Пуаси были обсуждены условия т. н. финансового контракта; с санкции Римской курии он был зафиксирован в окт. 1561 г. Франц. короли неоднократно обращались к Церкви с просьбами о финансовой поддержке, духовенство с одобрения Папского престола, как правило, выплачивало королю испрашиваемые суммы (*Michaud Cl. L'Église et l'Argent sous l'Ancien Régime: Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. P., 1991. P. 14). По условиям финансового соглашения 1561 г. требования короля принимали регулярный характер, королевская казна получила новый источник постоянного дохода (вплоть до Французской революции 1789–1799). Контракт, заключенный в Пуаси, был рассчитан на 16 лет (1562–1577). По его условиям духовенство было обязано сначала (с 1 янв. 1562 по 31 дек. 1568) ежегодно уплачивать 1,6 млн турецких ливров, к-рые должны были пойти на выкуп отчужденного некогда королевского домена, а с 1 янв. 1569 г. — выкупать ренты парижского муниципалитета (*rentes sur l'Hôtel de ville*; о рентах см.: *Schmappner B. Les rentes au XVI<sup>e</sup> siècle: Histoire d'un instrument de crédit*. P., 1957) на сумму не меньше 700 тыс. турецких ливров в год (*Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*. P., 1771. Vol. 9/1. P. 9; о контракте подробнее см.: *Laferrière J. Le Contrat de Poissy*. P., 1905).

Продолжая политику примирения, 17 янв. 1562 г. король издал «эдикт терпимости», согласно которому кальвинистам предоставлялась свобода собираться для богослужений без оружия за городской чертой. Гугеноты были ограничены в действиях во время католич. праздников и др. торжеств (*Déclaration sur la repression des troubles nés à l'occasion de la religion réformée // Recueil général des anciennes lois françaises / Éd. F.-A. Isambert e. a. P., 1829. Vol. 14. P. 124–129*). Однако уже в марте 1562 г. дворяне герц. Франциска Гиза напали на гугенотов, исполняв-

ших в сельской риге религ. песнопения, 23 из них были убиты и ок. 100 ранены. «Резня в Васи» стала началом 1-й религ. войны (1562–1563). Хотя гугеноты оказались подготовленными к войне, она завершилась победой армии католиков. Согласно подписанному в Амбуазе мирному договору (19 марта 1563), гугенотам было дозволено собираться в пригородах лишь неск. крупных городов (кроме Парижа). Контроль за исполнением этого и последующих эдиктов о примирении с гугенотами возлагался на особых королевских комиссаров. Они должны были разбирать судебные дела, касавшиеся религ. вопросов, определять места для отправления протестант. культы и для захоронения умерших, наказывать нарушителей условий эдиктов, заниматься возвращением собственности, ранее украденной или конфискованной у гугенотов (*Calan, Foa*. 2008).

Военные действия, к-рые вел К. против гугенотов, потребовали серьезных финансовых затрат: чтобы оплатить армию, королева-мать от лица К. в мае 1562 г. обратилась к архиепископам Санса, Руана и Реймса с просьбой об авансе в 300 тыс. турецких ливров из 1,6 млн ливров, не собранных еще по пуасийскому финансовому контракту. В окт. того же года из-за нехватки средств были выпущены ренты парижского муниципалитета на сумму 100 тыс. турецких ливров, проценты по к-рым должно было выплачивать духовенство еп-ств Парижа, Бове и Мо из доходов от бенефициев (*hypothèque sur le temporel de l'Église*). В февр. 1563 г. духовенство обязалось обеспечить доход от новых рент на сумму 200 тыс. турецких ливров. Деньги тратились задолго до того, как их собирали, и не на те цели, к-рые были определены финансовым контрактом. Когда франц. духовенство осмелилось указать королю, что оно обещало выплачивать долги по финансовым обязательствам, заключенным до 1561 г., и что новые ренты, выпущенные после 1561 г. на 500 тыс. турецких ливров, ничем не обеспечены (*Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de France, depuis l'année 1560 jusqu'à présent / Publ. par A. Duranton*. P., 1767. Vol. 1. P. 4–5), К., несмотря на протесты со стороны духовенства и Парижского парламента, в обход папы Римского добился регистрации парламентом решения

об отчуждении (*aliénation*) церковных владений на сумму, эквивалентную 100 тыс. экю в рентах (17 мая 1563). Тогда же начались продажи церковных владений. На ассамблее духовенства Франции 15 сент. 1563 г. королю была предложена субсидия в 2,5 млн турецких ливров; кроме того, он удерживал за собой денежные суммы, полученные от уже свершившихся продаж, которые составили 1,2 млн турецких ливров.

17 авг. 1563 г. в Руане К. был официально объявлен совершеннолетним. Чтобы юный монарх смог лучше узнать свое королевство и подданных, было организовано его путешествие по Франции (позднее историки назовут его «большим королевским турне» — *grand tour royal*): за 2 года (1564–1566) королева-мать, король, его братья Генрих Анжуйский (впосл. король Франции) и Франциск Алансонский, сестра Маргарита (впосл. королева Наварры и Франции), представители высшей франц. знати (принц Людовик Конде, герц. Генрих Гиз, Генрих, принц Беарнский (впосл. король Наварры и Франции; см. *Генрих IV*), Генриетта, герц. Неверская, Альберт Гонди, герц. Рец, и др.), королевский двор и высший гос. аппарат проехали по всей Франции. В Маконе к королевскому кортежу присоединилась кор. Наваррская *Жанна д'Альбре*, ревностная кальвинистка. 9 авг. 1564 г. в Руссильоне К. подписал эдикт, согласно к-рому среди проч. указаний год начинался с 1 янв. (*Ordonnance sur la justice et la police du royaume. Art. 39 // Recueil général des anciennes lois françaises. 1829. Vol. 14. P. 169*; о григорианском календаре см. ст. *Календарь*). Летом 1565 г. в Байонне и Сен-Жан-де-Люз состоялась встреча королевской семьи с испан. кор. Елизаветой, старшей сестрой К. и женой испан. кор. *Филиппа II*. Испан. королеву сопровождал Фернандо Альварес де Толедо, герц. Альба, уведомивший К. и королеву-мать о том, что испан. монарх крайне недоволен франц. политикой терпимости по отношению к протестантам (эти переговоры укрепили подозрения гугенотов в подготовке новой войны против них). Во время пребывания короля в Мулене (22 дек. 1565 — март 1566) велось обсуждение большой судебной и административной реформы королевства, по инициативе канцлера М. де Лопиталья было создано







собрание нотаблей, где рассматривались буд. преобразования.

Политика К. по отношению к гугенотам изменилась после попытки их лидеров захватить королевскую семью, т. н. сюрприза в Мо (*surprise de Meaux*), что окончательно определило позицию франц. короля как защитника католич. Церкви. В ответ на крупное восстание в Нидерландах против испан. владычества, в к-ром кальвинисты играли активную роль (1566), испан. кор. Филипп II послал во Фландрию большую армию во главе с герц. Альбой. Сначала никто точно не знал, куда она направляется. Опасаясь нападения, гугеноты по инициативе принца Конде решили нанести упреждающий удар: была сделана попытка захватить короля в бургундском замке Монсо. К. и королева-мать успели бежать в Мо, а затем в Париж. Эти события послужили поводом к началу 2-й религ. войны (1567–1568). Принц Конде с войском подошел к столице, но 10 нояб. 1567 г. был разбит у Сен-Дени. В нач. 1568 г. гугенотам удалось отгеснить католиков к Парижу и осадить Шартр. В этих условиях был заключен мир в Лонжюмо (23 марта 1568), подтвердивший положения самого благоприятного для гугенотов «эдикта терпимости» (январь 1562): кальвинистам предоставлялась свобода собираться для богослужений без оружия за городской чертой. Во время 3-й религ. войны (1568–1570) гугеноты сначала потерпели поражение в битвах при Жарнаке (13 марта 1569, погиб принц Конде) и Монконтуре (3 окт. 1569). Однако командовавшему гугенотской армией адмиралу Г. Колиньи удалось кардинально изменить ситуацию: в марте 1570 г. он подошел к Каркасону, взял Нарбон, сжег деревни близ Монпелье и совершил стремительный рейд на север. 18 июня гугеноты разграбили аббатство Ключи, 20 июня — аббатство Ла-Ферте-сюр-Грон. 4 июля адмирал вошел в Ла-Шарите (ныне Ла-Шарите-сюр-Луар). На западе гугеноты захватили Маран, Люсон и Ле-Сабль-д'Олон. Им сдались города Ньор, Бруаж и Сент. 8 авг. 1570 г. в Сен-Жермен-ан-Ле был подписан эдикт примирения: гугенотам предоставлялась свобода совести, кальвинист. богослужение разрешалось по всему королевству (в предместьях 2 городов каждого податного округа); протестанты могли занимать королевские должности, главные пред-



Кор. Карл IX.  
1571 г. Худож. Ф. Клуэ  
(Национальная б-ка Франции, Париж)

ставители гугенотов, в их числе Колиньи, были включены в Королевский совет. В протестант. историографии условия мирного договора часто расценивались как ловушка, призванная усыпить бдительность гугенотов, однако в наст. время исследователи в основном считают, что королевская власть искренне стремилась примирить гугенотов и католиков. К. называл Сен-Жерменский эдикт «своим договором и своим миром», считал его Божественной милостью, призванной помочь королю объединить противников в гражданском согласии, обеспечить возврат к религ. единству (см.: Варфоломеевская ночь. 2001. С. 24, 104).

Мирная передышка дала возможность королеве-матери возобновить переговоры о брачных союзах. В 1571 г. был заключен брак К. с Елизаветой Австрийской, дочерью имп. Максимилиана II. От этого союза в 1572 г. род. дочь Мария Елизавета († 1578). В июле 1571 г. франц. король представил офиц. предложение о браке своей сестры Маргариты Валуа и предводителя гугенотов Генриха Бурбона, принца Наваррского, его матери кор. Жанне д'Альбре. Возможность межконфессионального брака встревожила папу Римского Пия V, к-рый отказался дать разрешение, ссылаясь на близкую родственную связь между женихом и невестой. К. принимал активное участие в переписке с Папским престолом; в июле 1572 г. король довел до сведения нового папы Григория XIII, что свадьба состоится в любом случае (*Lettres de Catherine de Medicis*. P., 1891. Т. 4. P. 106–107).

После подписания Сен-Жерменского мира особое влияние в Королевском совете приобрел адмирал Колиньи, предложивший королю сплотить католич. и гугенотское дворянство в новой войне против Испании на территории Нидерландов (там началось восстание, значительную роль в к-ром играли протестанты). Весной 1572 г. туда отбыл отряд волонтеров, действовавший якобы на свой страх и риск; позднее он попал в окружение под г. Монс и сдался герц. Альбе. Современники и вслед за ними нек-рые историки считали, что К. с энтузиазмом поддерживал планы Колиньи, т. к. завидовал воинской славе младшего брата Генриха Анжуйского, командовавшего королевскими войсками в битвах при Жарнаке и Монконтуре (см., напр.: *Bordonove*. 2002). Сближению 20-летнего короля с Колиньи противилась королева-мать, опасавшаяся открытой войны с Испанией в случае реализации внешнеполитических планов, предлагаемых адмиралом. Тем не менее Колиньи сыграл большую роль в переговорах с кор. Наваррской Жанной д'Альбре о предстоящем браке ее сына (по словам венецианского посла, Екатерина Медичи обещала в случае успеха не препятствовать его общению с К.— *Toleranzedikt und Bartholomäusnacht: Französische Politik und Europäische Diplomatie, 1570–1572* / Ed. I. Miecz. Gött., 1969. P. 14).

18 авг. 1572 г. состоялась свадьба Генриха Бурбона и Маргариты Валуа (папское разрешение на брак получено не было). На церемонию съехались наиболее видные представители гугенотского дворянства. В Париже, большинство населения к-рого составляли католики, стали распространяться слухи о гугенотском заговоре, целью к-рого называли в т. ч. и убийство короля. 22 авг. выстрелом из аркебузы в руку был ранен Колиньи. Гугеноты потребовали наказания герц. Генриха Гиза, к-рого считали организатором покушения (выстрел был сделан из дома, принадлежавшего герцогине Немурской Анне д'Эсте, вдове убитого в 1563 при осаде Орлеана Франсиска Гиза). К. со всей королевской семьей пришел к постели раненого Колиньи и обещал гугенотам поддержку и правосудие. Однако в ночь на 24 авг. в Париже началось уничтожение протестантов; были убиты ок. 2 тыс. гугенотов, собравшихся





на свадьбу, в т. ч. и Колиньи. Погромы прошли в некоторых провинциальных городах (Бордо, Тулуза, Орлеан, Лион). Поскольку тезис о предумышленности уничтожения гугенотов в Париже в наст. время в целом исследователями отвергнут (см.: *Crouzet*. 1994), в историографии оформилось мнение, что на решение о резне повлияли паника, страх членов королевской семьи и близкого придворного круга как перед правосудием, к-рое могло уличить их в причастности к заговору Гизов (явному или мнимому) против Колиньи, так и перед царившим в Париже возбуждением и ростом радикальных настроений в городской среде (см., напр.: *Diefendorf*. 1991: P. 88–99, 176). Судя по всему, К. санкционировал убийство гугенотов под настоячивым давлением матери и ее окружения. Уже утром 24 авг. король отдал приказ о немедленном прекращении беспорядков, однако затем заявил, что все случилось по его воле. Тем не менее Парижский парламент, заседавший вскоре в присутствии короля (и соответственно обязанный утвердить те решения, к-рые предложил монарх), не аннулировал Сен-Жерменский эдикт 1570 г., а, напротив, подтвердил его статьи о религ. свободе (было отменено лишь право гугенотов владеть крепостями и иметь собственные войска). События Варфоломеевской ночи были с радостью встречены в Риме и Мадриде, однако во Франции конфликт перерос в широкомасштабные войны. Католики безуспешно осаждали крепость Ла-Рошель, которая фактически превратилась в центр независимой гугенотской республики, получавшей помощь от союзников с моря (с февр. по июнь 1573 было предпринято 8 штурмов города; военными действиями командовал герцог Анжуйский). 25 июня с защитниками крепости был подписан мирный договор, что означало поражение королевской армии.

К. поддержал избрание своего брата, герц. Генриха Анжуйского, на польск. престол. Польск. послам, прибывшим сообщить об избрании Генриха Валуа королем, К. оказал торжественный прием в Париже.

10 сент. 1573 г. франц. король, болезнь которого обострилась, а прямых наследников мужского пола не было, подписал документ о наследовании короны его братьями (по старшинству). Желая пойти в обход

установленного порядка наследования, младший брат короля герц. Франциск Алансонский примкнул к партии «недовольных». Эта группа франц. дворянства была возмущена тем, что власть, захваченная «иностранцами» — итальянцами и лотарингцами, подстрекает чернь на бессудное уничтожение аристократов, к-рые по своему положению могли бы помешать тирании (среди «недовольных» были первые бароны Франции, герцоги Монморанси — Франциск, маршал Франции, и Генрих Дамвиль, генеральный наместник Лангедока). «Недовольные» опасались вступления на франц. трон Генриха Анжуйского, рьяного католика и близкого, как считалось, друга Гизов, и были готовы поддержать амбициозные планы на престол герцога Алансонского. В кон. 1573 г. К. и Екатерине Медичи удалось предотвратить активные действия «недовольных»: принц Генрих Конде был назначен правителем Пикардии, а герц. Франциск Монморанси был включен в Королевский совет. Заговор, в ходе которого в ночь на масленичный вторник (*mardi gras*; 22–23 февр. 1574) планировалось захватить замок Сен-Жермен, где находился при смерти К., и навязать кандидатуру герцога Алансонского в качестве короля, также был раскрыт. Однако деятельность «недовольных» ускорила начало новых военных действий: 11 марта в Нормандии высадился с англ. войском гугенот Габриель де Лорж, граф Монтгомери (вскоре был взят в плен и казнен в Париже), началось восстание в Ла-Рошели, Генрих Монморанси-Дамвиль заключил соглашение с гугенотами Лангедока (29 мая 1574), волнения охватили и др. провинции. Находившиеся при дворе принцы крови, в т. ч. кор. Генрих Наваррский, пытались бежать, но были арестованы.

Современники по-разному оценивали К. Он активно занимался физическими упражнениями, был страстным охотником и составил «Книгу о королевской охоте» (*Livre de la chasse royale*), которая была опубликована только в 1625 г. У К. были способности к художественным ремеслам — чеканке, живописи, он увлекался латынью, языками (прекрасно знал испанский и итальянский), поэзией (канцлер Франции гуманист М. де Лопиталь писал наставления юному монарху в стихо-

творной форме). Король покровительствовал франц. поэту Пьеру де Ронсару. При К. продолжались (хотя и по инициативе Екатерины Медичи) строительные работы под рук П. Леско в Лувре и началось возведение королевского дворца в Тюильри. К. увлекался музыкой и театром, королевским указом (нояб. 1570) была легализована основанная Ж. А. Баифом Академия поэзии и музыки, К. составил ее устав. В ходе религиозных войн публицисты создали неск. исторических мифов о К. В большинстве памфлетов речь шла о защите слабого «мальчика-короля», но после Варфоломеевской ночи К. предстает в протестант. политической пропаганде как лицемер, предатель, тиран, убивающий своих подданных (этот жанр получил развитие при королях Генрихе III и Генрихе IV, напр. в трактате «*Vindiciae contra tyrannos*» (Иск против тиранов, 1579), авторство которого приписывалось франц. протестант. богослову и публицисту Ф. Дюпlessи-Морне).

Лит.: *Champion P.* Catherine de Médicis présente à Charles IX son royaume: 1564–1566. P. 1937; *Valois N.* Les essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX // RHEF. 1945. T. 31. N 119. P. 237–276; *Clouas J.* Les aliénations du temporel ecclésiastique sous Charles IX et Henri III // Ibid. 1958. T. 44. N 141. P. 5–56; *Guillaume P.* La mort de François II à l'Hotel Groslois, le 6 déc. 1560 et l'ouverture des États Généraux d'Orléans par Charles IX le 13 déc. 1560 // Bull. de la Société archéologique et historique de l'Orléanais. N. S. 1959/1960. T. 1. N 6 bis; *Sutherland N. M.* The Massacre of St. Bartholomew and the European Conflict, 1559–1572. L., 1973; *The Royal Tour of France by Charles IX and Catherine de Medici: Festivals and Entries, 1564–1566* / Ed. V. E. Graham, W. McAllister Johnson. Toronto; Buffalo, L., 1979; *Un tour de France royal: Le voyage de Charles IX (1564–1566)* / Ed. J. Boutier, A. Dewerpe, D. Nordman. P., 1984; *Bourassin E.* Charles IX. P., 1986; *idem.* Charles IX: La France divisée par Dieu. Ozoir-la-Ferrière, 1993; *Diefendorf B.* Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in 16<sup>th</sup> Cent. P.; N. Y.; Oxf., 1991; *Bourgeon J.-L.* L'assassinat de Coligny. Gen., 1992; *idem.* Charles IX devant la Saint-Barthélemy. Gen., 1995; *Crouzet D.* La nuit de la St.-Barthélemy: Un rêve perdu de la Renaissance. P., 1994; *Daubresse S.* Christophe de Thou et Charles IX: Recherches sur les rapports entre le parlement de Paris et le prince (1560–1574) // Histoire, économie et société. P., 1998. Année 17. N 3. P. 389–422; Варфоломеевская ночь: События и споры / Ред.: П. Ю. Уваров. М., 2001; *Bordonove G.* Charles IX: Hamlet couronné. P., 2002; *Эльфонд И. Я.* Карл IX // Культура Возрождения: Энцикл. М., 2007. Т. 1. С. 747–748; *Calan R., de, Foa J.* Paradoxes sur les commissaires: L'exécution de la politique religieuse de Charles IX (1560–1574) // Histoire, économie et société. 2008. Année 27. N 2. P. 3–20.

Н. И. Алтухова







**КАРЛ IX Ваза** [швед. Karl IX] (4.10.1550, Стокгольм — 30.10.1611, Нючепинг), регент Швеции с 1595 г., кор. Швеции (1604–1611), церковный реформатор и автор религ. сочинений. По завещанию отца, кор. Густава I Вазы (1523–1560), К. стал герцогом Сёдерманландским. Его влияние при дворе возросло после участия в свержении брата Эрика XIV (1560–1569), однако вскоре начался конфликт у К. с др. его братом, *Иоанном* (Юханом) III (1569–1592). После смерти Юхана его сын Сигизмунд, король Речи Посполитой, на время объединил под своей властью оба государства. Сигизмунд был католиком, и это создавало угрозу для укрепившихся в Швеции позиций лютеран. церкви. К. придерживался протестант. вероучения. В 1595 г. швед. риксдаг избрал герцога Сёдерманландского регентом Швеции, поручив К. наблюдать за выполнением Сигизмундом королевской клятвы, данной им при вступлении на престол.

В 1597 г. на риксдаге в Арбуге К. как регенту предоставили неограниченные полномочия. Вскоре герцог начал военные действия против ленников короля. Противостоявшая К. швед. знать покинула королевство, примкнув ко двору кор. Сигизмунда в Польше. В 1598 г. Сигизмунд с армией высадился у берегов Швеции, чтобы восстановить свою власть над королевством. 25 сент. в битве у Стонгебру он потерпел поражение и вынужден был выдать К. тех членов риксрода (гос. совета), которые бежали в Польшу. В 1599 г. риксдаг официально низложил Сигизмунда, а в 1600 г. на риксдаге в Линчепинге прошел суд над взятыми в плен членами риксрода. Во главе суда, нарушив договор с королем, были верные герцогу члены совета; К. выступил в роли обвинителя. Четверых обвиняемых, сознавшихся в измене, помиловали, но еще четверых казнили 29 марта 1600 г. (т. н. Линчепингская кровавая баня).

Младший сын Юхана III герцог Эстергётландский в 1604 г. отказался от притязаний на корону Швеции, что позволило К. официально именовать себя королем. В 1607 г. К. был коронован в Уппсале с именем Карл IX. От 2-го брака с Кристиной Гольштейн-Готторпской (1573–1625) у него родились сыновья Густав II Адольф (1611–1632), активно воевавший в Европе, и Карл Филипп



Кор. Карл IX.  
XVII в. Неизвестный художник  
(Национальный музей, Стокгольм)

(1601–1622), претендовавший на рус. престол во время Смуты.

Внешняя политика К. была не слишком удачной, поскольку попытка захватить Ливонию привела к ухудшению отношений с Данией, Голландией и Англией, торговля этих стран приносила одни убытки из-за военных действий. В 1609 г. К. подписал русско-швед. Выборгский договор, к-рый был использован для начала вторжения на территорию Русского государства (в 1611 был захвачен Новгород Великий). В 1611 г. началась т. н. Кальмарская война между Данией и Швецией за контроль над прол. Зунд и Нарвой. Узнав о начале войны, К. скончался от инсульта.

**Религиозная политика.** К. участвовал в церковных делах столь же активно, как и его брат Юхан, однако в отличие от своего предшественника противостоял католичеству и симпатизировал кальвинизму. Он не был открытым кальвинистом, но во многом разделял взгляды сторонников этого учения, хотя лютеранство уже окончательно утвердилось как офици. религия швед. Церкви. В целом религ. взгляды К. были достаточно эклектичными, неизменными оставались только вера в высший авторитет Свящ. Писания и неприятие Римско-католической Церкви.

Конфликту К. с лютеран. духовенством во время его правления предшествовал период, когда он содействовал укреплению позиций лютеран в Швеции. При его поддержке в 1587 г. было принято 1-е строго лютеран. исповедание веры (*Sop-*

*fessio Strengnensis*) и проведено Уппсальское собрание в 1593 г. Считая католицизм главной угрозой для Швеции, К. согласился на предложение епископов ввести *Аугсбургское исповедание* веры. На риксдагах 1602, 1604 и 1607 гг. он упорно отказывался лично принять Аугсбургское исповедание, несмотря на обращения лютеранского духовенства. К моменту коронации в 1607 г. К. принимал Аугсбургское исповедание «лишь настолько, насколько оно соответствует Священному Писанию» (*Lutheran Ecclesiastical Culture*. 2008. P. 440).

Как регент и король К. стремился получить неограниченную власть над Церковью, вмешиваясь в избрание епископов вопреки установлениям 1571 г. и пытаясь контролировать распределение бенефициев. В 1606 г. он издал ордонанс, не позволявший епископам самостоятельно назначать бенефициаров. В следующем году К. предложил создать назначаемый королем центральный церковный совет, куда вошли бы и миряне, для рассмотрения духовных вопросов и национальный «*consilium*», в ведение к-рого передавались бы «все важные дела, касающиеся религии». Это заменило бы юридическую власть епископа в диоцезе и прежнее устройство Церкви новой структурой, подчиненной королю. Однако начинание К. не было реализовано (*Roberts*. 1968. P. 422–423).

В 1596 г. Абрахам Ангерманнус, 4-й лютеранский архиеп. Уппсалы (1593–1599), жестоко преследовал католиков в своем диоцезе и едва не стал жертвой крестьянского восстания. Он также спровоцировал первые процессы над ведьмами и колдунами в Швеции, хотя в это время смертных приговоров не было. В 1599 г. К. отдал Ангерманнуса под суд за пренебрежение обязанностями архиепископа, несмотря на его уверения в невиновности. Ангерманнус находился в заключении до смерти в 1607 г.

Новым архиепископом Уппсалы стал Олаус Мартини (1601–1609), критиковавший кор. Юхана за его склонность к католицизму. Хотя герцог утвердил его кандидатуру, Олаус критиковал и К. за его кальвинист. взгляды. В 1606 г. архиепископ издал полемический трактат, в к-ром с позиций ортодоксального лютеранина обличал и католиков и кальвинистов.





С 1595 г. К. пытался ввести свою версию церковного устава, требуя переработки молитвенника и богослужебных текстов. В 1600 г. он вынес на рассмотрение риксдага в Линчёпинге написанный им устав, однако против его варианта выступили архиеп. Мартини, богослов Лаврентий Паулин Готус, Иоанн (Йоханнес, Юханес) Рудбек вместе с Абрахамом Ангерманнусом. Лютеран. духовенство увидело в предложенном тексте очевидное влияние кальвинизма. К. удалось добиться того, чтобы в резолюцию сословий внесли положение о рассмотрении новой версии на следующем риксдаге, но 126 представителей духовенства выразили протест против этого решения (Ibid. P. 417).

В 1602 г. К. все же опубликовал новый устав с богослужебными текстами (Christelig Ordning och Sätt, huruledes hållas skal uthi den Högborne Furstes och Herres, Herr Carl med Guds nåde, Sveriges Rikes Rege-rande Arf Furstes, Hertig till Södermanland etc. Stockholm, 1602). При этом формально указывалось, что устав предназначен для использования только при дворе, а не по всей стране. Архиеп. Мартини написал ответ К., в к-ром называл его сочинение бесполезным, вредоносным и кальвинистским из-за того, что регент отрицал вездесущность Бога и присутствие Христа во время богослужения. Архиепископ также отстаивал исключительное право духовенства на изменение богослужебных и вероучительных текстов.

В 1604 г. К. издал «Книгу доказательств» (Bevisbok), в к-рой, цитируя М. Лютера и Ф. Меланхтона, вновь попытался опровергнуть догмат о вездесущности Бога. В ответ архиепископ немедленно опубликовал сочинение, где соглашался с идеей трактовки Свящ. Писания через учение лютеран. богословов, но подчеркивал неверные истолкования и кальвинист. влияние в тексте К. В дек. 1604 г. К. отверг обвинения архиеп. Мартини в письме народу, а 2 года спустя издал его в расширенном и дополненном виде как отдельный трактат.

В нояб. 1604 г. появился анонимный катехизис, к-рый отличался от распространенного Малого катехизиса Лютера, известного на шведском языке с 1537 г., и был создан под влиянием Гейдельбергского и Эмденского катехизисов. К. вскоре

признал, что он является автором катехизиса, и вновь архиепископ критиковал его текст (The Scandinavian Reformation. 1995. P. 166–167).

Еще в 1602 г. К. внес в резолюции риксдага положение о необходимости переработки мессы, причем пересмотр литургических текстов поручался не только духовенству, но и мирянам. Однако оговаривалось, что изменения не затронут ни таинств, ни основных догматов вероучения. Т. о., победа короля была весьма относительной. Лютеран. духовенство не спешило приступить к работе, несмотря на голосование риксдага. В 1608 г. К. потребовал немедленного ответа, и архиеп. Мартини, избегая прямого отказа, согласился продолжить пересмотр литургии при условии, что этим будет заниматься исключительно духовенство. Король принял это условие, но полученный результат настолько противоречил его ожиданиям, что К. отказался его обнародовать.

В 1607 г. К. выпустил памфлет на тему Евхаристии. Конфликт между королем и церковью достиг такой степени, что К. даже пригрозил отречься от престола. В 1608 г. он обвинил духовенство в тайной приверженности католицизму, поскольку оно отказывалось отменить мн. старые церковные праздники. Только ухудшавшееся состояние здоровья (К. перенес удар) заставило его отказаться от вмешательства в дела церкви. В 1611 г., после его смерти, лютеран. духовенство выдвинуло на рассмотрение риксдага в Нючепинге не принятый К. вариант мессы. В 1614 г. была введена новая версия мессы.

В 1607–1608 гг. К. включил в законодательство правовые нормы «закона Моисеева», что подразумевало смертную казнь за прелюбодеяние, непослушание родителям и др. грехи (Lindkvist, Sjöberg. 2003. S. 328). В 1600-х гг. при поддержке К. протестант. миссионеры активно проповедовали среди колонизируемых финнов и лапландцев (саамов), поскольку король провозгласил, что «все необработанные земли принадлежат нам, Богу и короне» (Lehtola V.-P. The Sámi People: Traditions in Transition. Inari, 2002. P. 30).

Лит.: Bergh S. Karl IX och den svenska adeln 1607–1609. Uppsala, 1882; Söderqvist O. Johan III och hertig Karl, 1568–1575. Uppsala, 1898; Almquist H. Sverige och Ryssland 1595–1611. Uppsala, 1907; Block H. Karl IX som teolog och religiös personlighet. Uppsala, 1918; Her-

mansson A. Karl IX och ständerna. Stockholm 1962; Roberts M. The Early Vasas: A History of Sweden, 1523–1611. Camb., 1968; Öhman C. Nyköping och hertigdömet, 1568–1622. Stockholm, 1973; The Scandinavian Reformation From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform / Ed. O. P. Grell. Camb., 1995; Lindkvist T., Sjöberg M. Det svenska samhället 800–1720. Lund, 2003; Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675 / Ed. R. Kolb. Leiden, 2008

Ф. М. Панфилов

**КАРЛ XI** (24.11.1655, Стокгольм–5.04.1697, там же), кор. Швеции (1660–1697), церковный реформатор. При нем Шведское королевство стало абсолютной монархией. До 1672 г. из-за несовершеннолетия короля Швецией управлял регентский совет. По Оливскому миру 1660 г. польск. кор. Ян II Казимир отказался от претензий на швед. престол, право на к-рый было утрачено его отцом Сигизмундом III Вазой в 1599 г., и уступил Швеции Ливонию и Ригу, которые де-факто находились под швед. контролем с 20-х гг. XVII в. Заключенный в том же году Копенгагенский мирный договор был менее удачным для Швеции, поскольку Дании возвращалась часть ее территории — о-в Борнхольм в Балтийском м. и сев. обл. Трэнделаг (совр. Норвегия).

Союз с Францией заставил Швецию начать военные действия против Бранденбурга, которые привели к Сконской войне 1675–1679 гг. между Данией и Швецией, гл. обр. на территории швед. пров. Сконе. В начале ситуация складывалась неблагоприятно для Швеции, однако не подготовленный к правлению молодой король, объявленный совершеннолетним в 1672 г., неожиданно блестяще проявил себя во время войны. К. одержал победу над датчанами в кровопролитной битве при Лунде в дек. 1676 г., в 1677 г. снова победил противника при Ландскруне. Однако на море Дания сохраняла превосходство, и военные действия против Бранденбурга были не слишком успешны. В 1679 г. Дания и Швеция заключили Лундский мир и договоры о браке между К. и сестрой датского короля Ульрикой Элеонорой, об оборонительном альянсе, о торговле, а также обязались не вступать в союзы с 3-ми державами без предварительных переговоров между собой.

Результатом Сконской войны стало сохранение статус-кво, но К. смог использовать военный успех для усиления своих позиций и подавления







Кор. Карл XI в битве при Лунде.  
1676 г. Худож. Д. Клёкер Эренштраль  
(Национальный музей, Стокгольм)

недовольных среди аристократии. Король обвинил регентский совет в том, что Швеция оказалась вовлечена в Сконскую войну, и для расследования преступлений его участников создал комиссию на риксдаге 1680 г. Сословия, недовольные поведением знати, поддержали К. Став абсолютным монархом, К. мог больше не прислушиваться к мнению знатных членов риксрода. В 1693 г. король был официально провозглашен единовластным правителем Швеции.

«Редукция» (Reduktion) 1680 г. вернула швед. короне значительную часть земель, ранее дарованных знати. Это позволило увеличить доходы короля и преодолеть последствия войны, но привело к разорению ряда аристократических семейств. В целом экономическое положение страны улучшилось, что позволило провести военную реформу и построить новую военную гавань в Карлскруне. Однако частый голод в последние годы правления К. тяжело сказался на экономике и положении населения севера Швеции, Финляндии и остзейских провинций.

Большое значение уделялось интеграции новых доминионов, перешедших к Швеции после Сконской войны, — провинций Сконе, Блекинге и Халланд. Швед. язык стал языком богослужения и преподавания, был восстановлен Лундский ун-т, введены новые законы.

**Религиозная политика.** Значительное влияние на мировоззрение короля оказал его воспитатель Олоф (Олов) Свебилиус, придворный капеллан и архиепископ Упсалы (1681–1700). К. вырос образцовым лютеранином, требовавшим от окружаю-

щих столь же суровой, целомудренной и набожной жизни. В его представлении созданный Творцом мир движется к предуготованному ему концу; Бог установил в Свящ. Писании законы, к-рым нужно непреложно следовать. Короли являют собой образец предписанного Богом поведения и должны способствовать тому, чтобы и подданные следовали этому образцу. К. делал все возможное, чтобы поддерживать единство в королевстве, в т. ч. и в вопросах вероисповедания и религ. практик, вплоть до того, что солдаты по воскресеньям патрулировали улицы и следили за посещением церкви подданными короля. Хранителем скрижалей Декалога называли короля, и ему надлежит подчиняться как установленной Богом власти.

Риксдаг в 1686 г. провозгласил, что королевская семья Богом и природой предназначена для того, чтобы «управлять нами как абсолютные и полновластные короли, которые свяжут нас своей волей и не отвечают за свои поступки ни перед единым человеком на земле» (Lutheran Ecclesiastical Culture. 2008. P. 453–454). К. ограничивал свой круг чтения Библией и богословскими трудами и не терпел компромисса в религ. делах. По мнению Э. Аптона, при К. Швеция настолько приблизилась к идеалу всеобщего религ. единства, насколько это вообще было возможно для европ. общества после Реформации. По случаю 100-летия принятия Швецией *Аугсбургского исповедания* К. написал в дневнике: «Вечная хвала Богу, позволившему нам эти сто лет внимать Его спасительному Слову во всей чистоте. Господь Бог, благоволи нам, чадам Швеции, чтобы мы могли сохранять Твое чистое слово до скончания века» (Upton. 1998. P. 21–22).

Религ. взгляды К. способствовали укреплению королевской власти и превращению швед. короля в абсолютного монарха. В 1686 г. король содействовал принятию в Швеции «Книги Согласия» (см. ст. *Согласия формула*), сборника лютеран. вероисповедных текстов, и нового закона о Церкви, подчинившего духовенство гос-ву; вводились новые катехизис, Служебник (изд. в 1693) и молитвенник. Авторами нового катехизиса стали преданные сторонники короля архиеп. О. Свебилиус и Хаквин Снегель, вполсл. так-

же занимавший эту кафедру. К. приказал сделать новый, переработанный и отредактированный перевод Библии на швед. язык; текст был опубликован только в 1703 г., уже в правление его сына *Карла XII*. В 1686 г. при Стокгольмской консистории была учреждена офиц. должность цензора (лат. *Sensor librorum*) по прошению представителей духовенства в парламенте. В задачи цензора входила защита лютеранства от инакомыслия и философских учений, подобных картезианству (см. ст. *Декарт*).

Лютеранство являлось важным объединяющим фактором на территориях, к-рые Швеция контролировала в Скандинавии, Прибалтике и Германии. Хотя в Эстляндии и Ливонии нем. бароны так и не приняли в полной мере новый церковный закон (пункты об устройстве приходской жизни), он позже сохранял силу для лютеран Прибалтики и в составе Российской империи. В 1691 г. представители духовенства Эстляндии и Ливонии обратились с прошением в Стокгольмскую конситорию, вынудив короля признать ряд проблем: бедность и малый размер приходов, нехватку духовенства, суровые зимы и особенности религиозных практик местного крестьянства. В результате количество обязательных воскресных проповедей для этих провинций было сокращено до 2 вместо 3 (Lutheran Ecclesiastical Culture. 2008. P. 56).

Поддержку со стороны лютеран. духовенства также обеспечивало неприятие К. кальвинизма. В частности, гугенот Пьер де Фалезо, посол Бранденбурга, был отозван из Швеции по требованию короля, поскольку пытался лоббировать интересы кальвинист. меньшинства в преимущественно лютеран. стране. Сменивший его посол Кристоф фон Дона, хотя также был кальвинистом, женился на сестре шведского канцлера Бенгта Оксеншерны, и их дети воспитывались в лютеранской традиции (Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany. N. Y., 2012. P. 88–89). В проповеди на смерть К. архиеп. О. Свебилиус утверждал, что «евангелическая лютеранская религия» является единственной верой, к-рую позволено исповедовать в Швеции, и шведы обязаны с усердием сохранять истинное евангелическое учение.



Лит.: Upton A. F. Charles XI and Swedish Absolutism. Camb., 1998; Rystad G. Karl XI: En biografi. Lund, 2003; Peterson G. D. Warrior Kings of Sweden: The Rise of an Empire in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Cent. Jefferson (North Car.). L., 2007. P. 200–241; Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675 / Ed. R. Kolb. Leiden, 2008.

Ф. М. Панфилов

**КАРЛ XII** (17.06.1682, Стокгольм — 30.11.1718, крепость Фредрикстен, в черте совр. г. Халден, Норвегия), кор. Швеции (1697–1718), за активную завоевательную политику прозванный «королем-воином» (krigarkungar).



Кор. Карл XII в военной форме. 1706 г. Худож. Давид фон Крафт (Национальный музей, Стокгольм)

Единственный сын *Карла XI*, К. стал королем после смерти отца в возрасте 15 лет. Он правил в конце т. н. эпохи великодержавия (Storaktstiden), когда Шведское королевство претендовало на господство на Балтийском м. и стремилось к статусу империи. В 1700 г. началась Северная война, к-рая завершилась уже после смерти К. Ништадтским миром 1721 г., закрепившим поражение Швеции.

Датско-Норвежское королевство, Саксония и Россия образовали Северный союз, инициатором которого стал курфюрст Саксонии и кор. Польский Август II (1697–1704, 1709–1733), стремившийся подчинить себе входившую в состав Швеции с 1660 г. Ливонию (Лифляндию); Дания была давней соперницей Швеции, в 1658 г. уступив ей часть провинций на юге Скандинавского п-ова и отказавшись от сбора пошлины при проходе судов через прол. Зунд (ныне Эресунн). Рус. царь *Петр I* (1682–1721; император в 1721–1725) претендовал на территории Ингрии и Ка-

релии, присоединенные к Швеции по Столбовскому договору 1617 г., а также на часть земель Ливонии. Важно было получить выход к Балтийскому м., поскольку к началу Северной войны единственным портом, обеспечивавшим Русскому государству морские торговые связи с Европой, оставался Архангельск на Белом м.

Войну начали участники Северного союза, но К. удалось быстро переломить ситуацию. Летом 1700 г. Фредерик IV Датский напал на союзника Швеции герц. Фридриха IV Гольштейн-Готторпского. В ответ К. с экспедиционным корпусом высадился близ столицы Дании Копенгагена, вынудив дат. короля капитулировать. После этого Август II снял осаду с принадлежавшей шведам Риги.

Войска Петра I осаждали в Прибалтике крепости Нарва и Ивангород. Швед. экспедиционный корпус, ранее выведший из войны Данию, морем переправился в Пернов (Пярну) и 30 нояб. разбил при Нарве трехкратно превосходившую его по численности рус. армию во главе с фельдмаршалом Карлом Евгением де Круа. По условиям капитуляции неск. выстоявшим в бою русским частям позволили переправиться через р. Нарву, а шведам досталась в числе проч. трофеев царская казна с 32 тыс. р.

В военных победах шведы видели проявление воли Господа: напр., при высадке в Зеландии бушующее море якобы успокоилось под взглядом короля; под Нарвой Господь будто бы послал мокрый снег, к-рый скрыл атакующих шведов от неприятеля; под Фрауштадтом метель слепила глаза, но внезапно прекратилась, как только шведы ворвались на позиции противника. Истолковывая по-своему ВЗ, пасторы проповедовали, что, подобно сынам Израилевым, швед. воины посланы на землю покарать еретиков и грешников, т. е. участников Северного союза.

К. атаковал Польшу, разбил Августа II в битве при Клишове (Клишувце; 1702), сместил его с польского престола и заменил своим ставленником Станиславом Лещинским. Мобилизовав все силы, Петр I захватил часть прибалт. земель и основал крепость С.-Петербургу. К. решил выступить на Москву через Украину, где на его сторону перешел гетман И. С. *Мазена*.

Отправленный на помощь К. корпус Адама Людвиг Левенгаупта был разбит русскими в сражении у дер. Лесной (1708). Когда шведские войска подошли к Полтаве, К. потерял треть армии, не хватало боеприпасов. Летом 1709 г., после неудачной для шведов 3-месячной осады Полтавы, армия К. потерпела поражение в Полтавской битве. К. бежал в Османскую империю и поселился в Бендерах, его сопровождали ок. тысячи человек свиты. Тур. султан Ахмед III вначале покровительствовал беглецу и выкупил из русского плена шведских женщин и детей. Однако поведение К. и шведов в 1713 г. вызвало восстание жителей Бендер, к-рые вместе с янычарами взяли штурмом резиденцию шведского короля. После этого К. был помещен под домашний арест.

В 1714 г. К. бежал из Стамбула в контролируемый Швецией Штральзунд в Померании, а затем вернулся в Швецию. Незадолго до смерти он попытался завершить Северную войну с Россией, но Аландский конгресс (1718–1719), созванный для этой цели, закончился безрезультатно. К. был убит выстрелом в голову при осаде крепости Фредрикстен во время похода в принадлежавшую Дании Норвегию.

В 1718 г. швед. трон наследовала сестра К., Ульрика Элеонора, через 2 года престол перешел ее мужу Фредрику I.

К. вел аскетическую жизнь, интересовался математикой и военной наукой. Считается, что в 1716 г. он поручил ученому и теософу Э. *Сведенборгу* разработать восьмеричную систему исчисления для военных нужд.

**Религиозная политика.** В 1731 г. биографию К. издал *Вольтер*, в «Истории Карла XII» он отметил, что король был лютеранином. Но после встречи в 1707 г. в Лейпциге с философом Г. В. *Лейбницем* и общения с ним К. стал равнодушен к религии. По мнению Вольтера, в поздний период К. интересовали нек-рые религ. концепции, напр. *предопределение* (Voltaire. 1858. P. 269). Лютеран. Церковь и гос-во в Швеции были тесно связаны, многие епископы обладали политическим влиянием, духовенство входило в парламент как 2-е сословие после дворянства. «Король Божией милостью» (Kungadomet av Guds nade), К., как и его отец Карл XI, смог подчинить Церковь







своей воле; после его смерти ситуация изменилась — в 1723 г. лютеран. духовенству были предоставлены большие привилегии (*Pleijel*. 1936. S. 246–263).

Эти изменения положения Церкви в гос-ве можно проследить на примере коронаций К. и его премницы Ульрики Элеоноры. (*Hope*. 1995. P. 80–81). Во время коронационного шествия в собор Уппсалы К. единственный ехал верхом, самостоятельно возложив на себя корону. В соборе, сев на трон, король выслушал восхваляющую его власть проповедь архиеп. Олофа (Олова) Свэбилиуса (1681–1700). После этого К. прошел в алтарь, встал на колени, положил на подушку корону и скипетр и принял помазание. Затем король вновь короновал себя и вернулся к трону, не произнеся клятвы верности законам страны. На пышной коронации К. одновременно пели 4 хора, музыканты располагались на платформах по 4 сторонам церкви, в т. ч. над главным алтарем и органом. Ульрика Элеонора была избрана парламентом при условии отказа от абсолютной власти и возвращения к законам времен кор. Кристины (1632–1654). Ее короновал архиеп. Матиас Стеу-хиус (1714–1730).

Церковная музыка, к-рую исполняли при королевском дворе в Стокгольме, стала также звучать в центрах швед. провинций и нем. лютеран. городах, таких как Гамбург, Любек, Дрезден и Лейпциг. В частности, 3 поколения нем. семейства Дубен служили в 1621–1714 гг. при швед. дворе, исполняя произведения композиторов из Любека и Гамбурга.

В 1703 г. был опубликован отредактированный перевод Библии на швед. язык. До 1766 г. в Швеции существовала религ. цензура, рассматривавшая книги, поступающие в страну или издававшиеся на ее территории. Офиц. должность цензора (лат. *sensor librorum*) была учреждена в 1686 г. при Стокгольмской консистории по прошению представителей духовенства в парламенте. Задачей цензора была защита лютеранства от инакомыслия и философских учений, подобных картезианству (см. ст. *Декарт*). К. во время Северной войны издал множество ордонансов, в к-рых пытался усилить этот контроль, фактически признавая неэффективность цензуры. Мн. тексты ходили в рукописной

форме, а печатные издания провозили без таможенного досмотра в портах (*Ibid*. P. 13, 108–109).

Шведская лютеранская Церковь противодействовала распространению кальвинизма вплоть до включения кальвинистов в список религ. врагов, к-рый зачитывался в церк-вах, что стало предметом общественного недовольства в швед. Померании (*Ibid*. P. 12). К. поддерживал интересы лютеран. Церкви, в частности в Силезии. По условиям Альтранш-тетдтской конвенции 1 сент. 1707 г. швед. король объявил себя защитником всех жителей протестант. вероисповедания в Силезии — подданных имп. Свящ. Римской империи Иосифа I (1705–1711), вызвав тем самым крайнее недовольство папского нунция (*Voltaire*. 1858. P. 115). Подписанию договора сопутствовало распространение листовок с лютеран. пропагандой, в т. ч. печатавшихся в Швеции. К. также финансировал строительство церкви 1-й швед. конгрегации в Лондоне, образованной в 1710 г.

Ист.: *Гилленкрок А.* Сказание о выступлении его величества короля Карла XII из Саксонии и о том, что во время похода к Полтаве, при осаде ее и после случилось / Пер. с нем., введ. и примеч.: Я. Турунов // Военный журнал. СПб., 1844. № 6. С. 1–105; *Voltaire*. *Histoire de Charles XII*. P., 1858; *Ипом Я. К.* Карл XII о Полтавском сражении. 1709 г. // *Он же*. Труды. СПб., 1901. Т. 4: Из рус. истории: Исслед., очерки, крит. заметки и мат.-лы. С. 157–159. Лит.: *Петров А. Н.* Противник Петра Великого // ИВ. 1893. Т. 53. № 7. С. 168–182; *Pleijel H.* *Karolinsk kyrkofromhet: Pietism och herrnhutism, 1680–1772*. Stockholm, 1936. (*Svenska kyrkans historia*; 5); *Тарле Е. В.* Северная война и шведское нашествие на Россию. М., 1958; *Bengtsson F. G.* *Karl XII s levnad*. Stockholm, 1959. 2 Vde; *Энглунд П.* Полтава: Рассказ о гибели одной армии / Пер. со швед.: С. Белоокрицкая, Т. Добролицкая. М., 1995; *Hope N.* *German and Scandinavian Protestantism, 1700–1918*. Oxf., 1995; *Liljegren B.* *Karl XII: en biografi*. Lund, 2000; *Григорьев Б. Н.* Карл XII, или Пять пуль для короля. М., 2006. (ЖЗЛ); *Richter B.* *Verbrannte Erde: Peter der Grosse und Karl XII: Die Tragödie des ersten Russlandfeldzuges*. Gött., 2010.

Ф. М. Панфилов

**КАРЛ ВЕЛИКИЙ** [лат. Carolus (Karolus) Magnus] (2.04.747/8 — 28.01.814, Ахен), кор. франков (с 768, единолично — с 771), кор. лангобардов (с 774), герц. Баварии (с 788), имп. (с 800). Существует гипотеза, что рус. слово «король» и соответствующие слова в др. слав. языках происходят от имени К. В. (*Фасмер М.* *Этимологический словарь русского языка*. М., 1986<sup>2</sup>. Т. 2. С. 333–334). Использование слова «король» за-

свидетельствовано в Житии св. равноап. Мефодия (кон. IX в.), где говорится о «моравском короле» (подразумевается Людовик Немецкий) и о некоем «короле угорском». В рус. источниках слово «король» употребляется впервые в НПЛ и в Ипатьевской летописи (*Срезневский*. Словарь. Т. 1. С. 1290).

Основные сведения о жизни и политике К. В. содержатся в хрониках, наиболее значимыми из к-рых являются *Анналы королевства франков* и *Старшие Мецские анналы*, создававшиеся при дворе франк. императора и представляющие собой памятники офиц. историописания. События этого периода освещены в *Муасакской хронике*. Биография императора «Жизнь Карла» составлена в 20-х гг. IX в. *Эйнгардом*, придворным историком и светским аббатом монастырей Фонтенель и Зеллигенштадт, по образцу «Жизни 12 цезарей» Гая Светония. К особой категории источников относятся *капитулярии*, изданные К. В. Информация об итал. походах К. В. приводится в биографиях Римских пап, собранных в *Liber Pontificalis*. В анонимной поэме «Карл Великий и папа Лев» описана встреча папы Римского *Льва III* и К. В. в Падерборне; по мнению ряда исследователей, поэма была создана вскоре после события (датировка произведения остается спорной). Сохранился ряд источников эпистолярного характера. Более поздние произведения, посвященные К. В., либо опираются на упомянутые выше источники, либо содержат в основном информацию легендарного характера. К сочинениям подобного рода относятся, напр., «Деяния императора Карла Великого», составленные *Ноткером Заукой*.

К. В. — старший сын франк. майордома и затем кор. *Пипина Короткого* (741–768, король с 751) и Бертрады Ланской; внук майордома *Карла Мартелла* (717–741). О дате рождения К. В. достоверных сведений не сохранилось. Эйнгард в «Жизни Карла» указал, что император умер на 72-м году жизни, на основании чего годом его рождения долгое время считался 742-й. Согласно несохранившейся надгробной эпитафии, К. В. умер в возрасте 70 лет. В офиц. хронике Франкского королевства, *Анналах королевства франков*, говорится о смерти К. В. на 71-м году. Вероятно, во всех случаях речь идет





не о реальном возрасте, а о парафразе библейского стиха «дней лет наших — семьдесят лет» (Пс 89. 10). Современные исследователи, оперируя комплексом косвенных данных, относят рождение К. В. к 747 или 748 г., в зависимости от того, считать ли Пасху (она пришлась на 20 апр.) началом нового года. Место рождения К. В. не было известно уже его современникам.

По воле отца, кор. Пипина Короткого, 28 июля 754 г. К. В. вместе с младшим братом Карломаном был помазан на царство папой Римским *Стефаном II (III)* в церкви монарха св. Дионисия близ Парижа (см. *Сен-Дени*). После смерти отца в 768 г. К. В. вступил на престол, разделив наследство с братом: К. В. был возведен на трон в Нуайоне, а Карломан — в Суассоне. Подробности раздела территории державы Пипина между его сыновьями неизвестны. По мнению совр. исследователей, Карлу досталась часть центрально-герм. земель (Тюрингия, Гессен), земли вдоль побережья Северного м. и Ла-Манша (сев. часть Нейстрии), побережье Аквитании и Гаскони, в то время как Карломану отошли центральные области королевства — основная часть Нейстрии, Австразия, Бургундия, внутренние области Аквитании, Прованс и др.

Отношения между К. В. и Карломаном, к-рых поддерживали разные группировки франк. знати, оставались напряженными. В 769 г. Гунальд, сын аквитанского герц. Вайфария, возмущенный разделением Аквитании между 2 франк. королями, поднял восстание. К. В. решительно выступил против восставших зап. аквитанцев и гасконских басков, хотя и не получил от Карломана обещанной военной поддержки. С большим войском король перешел р. Дордонь, разбил мятежников, основал крепость Фронсак и принудил Лупа, герц. Гаскони, выдать бежавших к нему Гунальда с супругой. В результате успешной военной операции Аквитания перешла под власть К. В., спустя десятилетие была интегрирована в состав Франкского королевства и лишилась былой политической самостоятельности.

В первые годы правления К. В. большое влияние на внутреннюю и внешнюю политику оказывала его мать, Бертрада. Поддерживая стремление сына к распространению влия-



*Бюст-реликварий  
имп. Карла Великого. 1349 г.  
(Сокровищница  
кафедрального собора в Ахене)*

ния франков на сопредельные территории — Сев. Италию и зарейнскую Германию, она делала ставку на укрепление династических связей. По ее настоянию в 770 г. К. В. женился на Дезидерате, дочери короля лангобардов Дезидерия (756–774). Дезидерий приходился тестем баварскому герц. Тассилону III (748–788), а тот в свою очередь был дядей К. В. и Карломана. Т. о., брак К. В. способствовал созданию династического альянса, представлявшего угрозу влиянию Римского папы в этом регионе. После скоростижной смерти Карломана (дек. 771) К. В. унаследовал земли брата (дети Карломана были лишены прав на эту часть королевства). Вдова Карломана, Герберга, вместе с сыном Пипином нашла убежище при дворе кор. Дезидерия, к-рый, опасаясь политического усиления К. В., потребовал от папы Римского *Адриана I* (772–795) совершить коронацию Пипина. После отказа понтифика сделать это лангобардское войско стало разорять папские владения. К. В. добился аннулирования брака с дочерью Дезидерия, женился на Хильдегарде, внучке герцога алеманнов Готфрида, а затем по просьбе папы Римского возглавил поход франков против кор. Дезидерия.

К. В. продолжил активную завоевательную политику своих предшественников. Как правило, одновременно велось неск. войн, кроме того, на приграничных территориях Франкской державы (в Баварии, в Бретани, во Фризии, в Сев. Испании, на слав. землях, на границах с племенами данов и с Византией) постоянно

происходили мелкие столкновения. Войны носили сезонный характер: активные боевые действия велись в основном с конца весны по начало осени, затем войско возвращалось домой зимовать. На покоренных территориях оставались лишь небольшие гарнизоны, не всегда способные обеспечить контроль над регионом. Поддержки местной аристократии К. В. добивался как репрессиями, так и дарованием земель представителям местной знати, приносившим клятву верности, а также захватом заложников. В результате завоевательных войн К. В. объединил под своей властью почти всю Зап. и Центр. Европу (по площади новое Франкское гос-во лишь немногим уступало Зап. Римской империи). На границах державы создавались пограничные области — марки (Фриульская, Бретонская, Испанская, Датская, Паннонская) и оборонительные рубежи (Саксонский, Сорбский). Управление покоренными территориями поручалось графам, назначаемым королем. На новых землях основывались еп-ства, к-рые включались в уже существующие церковные структуры.

В 772 г., после вторжения короля лангобардов Дезидерия в Папскую область, папа Римский *Адриан I* обратился за помощью к К. В., к-рый в сент. 773 г. с огромным войском вошел в Сев. Италию и в неск. сражениях разбил лангобардов. Дезидерий укрылся в хорошо укрепленной Павии, столице своего королевства. Франки осадили город. Адельгис, сын Дезидерия, вместе со вдовой и с детьми Карломана нашел убежище в Вероне. Часть франк. войска двинулась на юг, попутно захватывая города и крепости. После недолгой осады в февр. 774 г. Верона сдалась. В апр. того же года франки подошли к Риму, где папа *Адриан I* оказал К. В. торжественный прием. В июне, не выдержав тягот осады, Дезидерий сдался, приказав открыть ворота Павии и отдать город на милость короля франков. Королевство лангобардов вошло в состав Франкской державы, в нем сохранялись прежняя административная структура, законы, большинство должностных лиц остались на своих постах. В июле 774 г. в Павии состоялась коронация К. В. как «Божией милостью короля франков и лангобардов» (*per misericordia Dei rex Francorum atque Langobardorum*).





Адельгис бежал в Византию, был принят в К-поле и получил сан патриция. Два года спустя при поддержке герц. Ротгауда Фриульского и представителей знатных лангобардских семей он попытался поднять мятеж, чтобы вернуть лангобардскую корону. В 776 г. К. В., вновь прибыв в Италию, жестоко подавил восставшие лангобардской знати. Оставшиеся в живых мятежники были лишены земель и имущества и переселены во внутренние области королевства франков.

Спротивление франкам в Италии могли оказать полунезависимые лангобардские герц-ства Сполето и Беневенто. Сполетское герц-ство признало власть К. В., а герц-ство Беневенто, напротив, оказало ему отчаянное сопротивление. Беневентский герц. Арихис был женат на дочери кор. Дезидерия и потому считал себя законным претендентом на лангобардское наследство. Сын Дезидерия Адельгис, бежавший в Византию, способствовал активизации контактов Беневенто с К-полем и появлению в герц-стве влиятельной провизант. партии. Открытый конфликт между королем франков и герцогом Беневенто относится к 787 г., когда К. В. потребовал в заложники Румольда, старшего сына Арихиса. Заложника выдали, однако король франков двинулся во владения герцога и захватил Капую. Арихис отступил к Салерно и отправил К. В. в качестве заложников своего 2-го сына, Гримоальда, и 12 знатных лангобардов. Кроме того, герцог принес присягу на верность франк. королю и пообещал ежегодно выплачивать дань. Однако едва К. В. покинул пределы Италии, Арихис нарушил данные клятвы и заключил союз с Византией. Из К-поля с войском прибыл Адельгис и направился к Тревизо и Равенне. В авг. 787 г. Арихис внезапно скончался, и византийско-беневертский союз рухнул, едва сложившись. Адельгис некоторое время пытался вести военные действия в Сев. Италии, он объединился с Атабергой, вдовой Арихиса, и совершал грабительские набеги на Папскую область. Папа Адриан I в очередной раз обратился к К. В. за помощью, но король франков не пошел с войском в Италию (поскольку готовился к войне с Баварией) и отпустил находившегося у него в заложниках Гримоальда (впосл. он окажет К. В. поддержку

в борьбе с Византией и в захвате Истрии).

Борьба за лангобардское наследство неизбежно должна была столкнуть К. В. с герцогом Баварии — Тассилоном III был давним союзником лангобардов и ближайшим родственником Дезидерия. Кампания, которую развернул К. В., не отличалась масштабным характером: король оставил в герц-стве лишь неск. военных отрядов и предпринял активные действия дипломатического характера, результатом которых стала политическая изоляция Тассилона III. В 787 г. герцог был вынужден явиться к королю и присягнуть ему на верность, после чего он получил Баварию назад в качестве бенефиция. Однако жена Тассилона, Лиутберга, дочь Дезидерия, склонила герцога к союзу с аварами, грозившему нарушить политическое равновесие в вост. части королевства франков. В 788 г. на общегос. собрании знати в Ингельхайме Тассилоном III был обвинен в организации заговора и приговорен к смертной казни, к-рую потом заменили ссылкой в мон-рь *Жюмевж* в Нормандии. Та же участь постигла его супругу и детей. Баварское герц-ство было разделено на неск. графств и подчинено власти префекта, на эту должность К. В. назначил своего двоюродного брата Герольда. Некоторые знатные баварские семьи, оказавшие поддержку Тассилону III, были отправлены в изгнание. Часть пограничных земель, заселенных славянами (Каринтия, Крайна), К. В. включил в состав королевства. В 794 г. Тассилона доставили к К. В. на съезд знати во Франкфурте для повторного отречения. Очевидно, среди баварской аристократии еще долго сохранялись сепаратистские настроения, представлявшие угрозу господству франков.

Долгую, изнурительную и кровавую войну К. В. вел на землях саксов: периодически заканчиваясь и возобновляясь, война продлилась 33 года. В 772 г. К. В. впервые вторгся во владения саксов, разрушил крепость Эресбург и разграбил языческие капища, в т. ч. весьма почитаемое святилище Ирминсул. Спустя 3 года король вновь напал на саксов. Франки дошли до р. Окер, построили на завоеванных территориях неск. крепостей и оставили там сильные гарнизоны. Однако вскоре саксам удалось захватить Эресбург. В 776 г.

франки вернулись на земли саксов. В пограничной зоне К. В. создал особый укрепленный район — Саксонскую марку, заново отстроил Эресбург и возвел др. крепости. В 777 г. мн. представители саксон. племенной знати (эделинги) признали власть К. В. и присягнули ему на верность в Падерборне.

Часть эделингов, не желавших подчиняться франкам, объединилась вокруг Видукинда, представителя могущественного саксон. клана; в начале франк. вторжения Видукинд бежал к королю данов Зигфриду. В 778 г. они совершили военный рейд вглубь франкских территорий, дойдя до Рейна. На следующий год К. В. вернулся в Саксонию, прошел почти все владения саксов, не встретив сопротивления, и опять принял присягу представителей местной знати. В 780 г. он достиг берегов Эльбы, служившей границей между землями саксов и слав. племен, а в 782 г. вторгся во владения славян с целью пресечь попытки сорбов (также известны как лужицкие сербы, или венды) нападать на пограничные территории. Завоевание сопровождалось христианизацией местного населения. В Саксонской марке распространение христианской веры было поручено англосаксу *Виллехеду*. Строились церкви и мон-ри, проводились массовые крещения местного населения.

Тем временем вернувшийся от данов Видукинд поднял восстание против франков. Саксы вновь обратились к язычеству, убили христиан, разрушили церкви и крепости. Франк. войско, сражавшееся с сорбами, на обратном пути попало в засаду у Везерских гор и было разбито. К. В. с огромным войском вновь напал на саксов, разбил мятежников, приказал племенным старейшинам выдать участников восстания и устроил показательную казнь. По преданию, за 1 день было убито 4500 чел. Одновременно был издан «Капитулярый по делам Саксонии», запретивший саксам проводить собрания знати и установивший для них смертную казнь за обращение к язычеству и измену королю. В течение 2 лет К. В. почти не покидал пределов Саксонии, занимаясь усмирением саксов. В 785 г. Видукинд прекратил сопротивление, принес в Аттинь присягу на верность К. В., принял христианство. Крестным уделом Видукинда стал король, богато



одаривший бывш. мятежника. После этого сопротивление пошло на убыль. Однако в 793 г. вспыхнуло новое мощное восстание. Оно охватило не только Саксонскую марку, но и соседние территории, населенные славянами и фризами. Повсюду уничтожались христ. храмы, разрушались крепости. Франкам понадобилось 5 лет, чтобы восстановить свою власть. Подавление мятежа сопровождалось казнями, истреблением непокорных и массовым переселением заложников и пленных во внутренние части королевства. В этой борьбе поддержку К. В. оказали ободриты, успешно воевавшие против саксов в Нордальбингии, области между реками Айдер и Н. Эльба.

Последний раз К. В. принял участие в военном походе в 799 г. Проведение военной операции он поручил сыну Карлу, сам же оставался в Падерборне. Юный Карл быстро усмирил Нордальбингию. По сообщениям современников, на обратном пути с франк. обозом двигалось множество саксов с женами и детьми (ок. 10 тыс. чел.), к-рых насильственно принудили к переселению. Их территорию К. В. отдал союзникам ободритам. В 797 г. король издал новый «Капитулярий по делам Саксонии», согласно к-рому саксы были уравниены с франками перед законом; в Падерборне, Мюнстере, Хильдесхайме, Миндене, Вердене, Бремене и Оснабрюке учреждались епископские кафедры, подчиненные архиепископам Кёльна и Майнца.

На западе Франкской державы основные усилия К. В. были направлены на дальнейшее подчинение Аквитании и превращение ее в плацдарм борьбы против басков и арабов. В 777 г. ко двору К. В. прибыло посольство от мусульм. наместника Сарагосы с просьбой о помощи в борьбе против эмира Кордовы Абд ар-Рахмана I (756–788). На следующий год франк. войско отправилось в Испанию, но под Сарагосой из-за предательства союзников потерпело неудачу. На обратном пути в Ронсевальском ущелье баски устроили засаду и почти полностью уничтожили аррьергард, прикрывавший обоз. В сражении 15 авг. 778 г. погибли мн. знатные франки из ближайшего окружения К. В., в т. ч. маркгр. Бретонской марки Роланд (Хруотланд), пфальцгр. Ансельм и сенешаль Эггихард. Баски разграбили обоз и благодаря знанию местности ушли без-



Имп. Карл Великий.  
Скульптура в ц. св. Иоанна Предтечи  
бenedиктинского мон-ря в Мюстауре  
(Швейцария). IX или XII в.

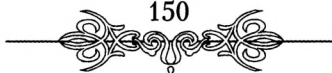
наказанными еще до подхода основных частей войска франков. Это событие позднее нашло отражение в «Песни о Роланде», где рядовое столкновение представлено как решающая битва в противостоянии мусульманства и христианства, главным защитником которого на Западе оказался К. В. Поражение под Ронсевалем и в целом неудачная военная кампания повергли в отчаяние христиан из Сев. Испании, возлагавших большие надежды на франк. войско. Многие из испан. христиан поспешили переселиться во Франкское королевство.

С кон. 70-х гг. VIII в. король стал расселять своих вассалов в Аквитании, наделяя землями и рассматривая их как проводников политики центральной власти. В 781 г. эта область была выделена в вассальное королевство, ее правителем назначен Людовик, 3-летний сын К. В. от Хильдегарды (впосл. имп. *Людовик Благочестивый*). Через неск. лет на юге возникло Тулузское графство, во главе к-рого К. В. поставил своего кузена Вильгельма. В 90-х гг. VIII в. франки периодически совершали набеги на Сев. Испанию, а также более или менее успешно противостояли арабам. В 798/9 г. франки захватили Балеарские о-ва, в 801 г. покорили Барселону, а несколько лет спустя подчинили Таррагону и Памплону. На территории Каталонии была создана Испанская марка с центром в Барселоне.

Франки неоднократно вторгались в Бретань, населенную кельт. племенами бриттов, облагали данью местное население и принуждали племенных вождей приносить присягу на верность К. В. В кон. 70-х гг. VIII в. здесь возникла Бретонская марка с городами Рен, Ван и Нант. Однако при К. В. франки так и не покорили эти земли.

Между 791 и 803 гг. К. В. вел войну с Аварским каганатом. Состоя в союзе с баварским герц. Тассилоном III, в 788 г. авары вторглись в королевство франков, не зная о свержении правителя. Три года спустя армия К. В. выдвинулась к Венскому Лесу, где располагались основные укрепления аваров, обратила врагов в бегство и преследовала почти до Дуная. Однако поход пришлось прекратить из-за массового падежа лошадей, франк. войско вернулось в Регенсбург. В последующие годы были организованы еще неск. крупных экспедиций. Важнейшим событием войны стал захват в 795/6 г. Ринга, резиденции кагана, защищенной неск. кольцами укреплений. Огромный лагерь аваров, расположенный у слияния рек Дунай и Тиса, был уничтожен, окрестные территории опустошены. Франки захватили добычу, поражающую воображение современников (напр.: *Einhardi Vita Karoli Magni*. 13 // MGH. Script. Res. Germ. T. 25. P. 16). Во 2-й пол. IX в. на пустующих землях Паннонии поселились кочевники-венгры. Часть территории каганата, между р. Энс и Венским Лесом, отошла франкам, и со временем там была создана Восточная марка.

На рубеже VIII и IX вв. франки впервые столкнулись со сканд. племенами. В 808 г. король данов Готфрид опустошил земли ободритов и принудил их к выплате дани. Во время похода был разрушен важнейший центр балт. торговли в регионе, г. Рерик. После этого король данов приказал выстроить линию укреплений вдоль р. Айдер — от Северного до Балтийского м. (т. н. вал Ковирке). Франки возвели неск. крепостей в Нордальбингии. Так было положено начало созданию Датской марки. В 810 г. Готфрид совершил набег на Фризию, но вскоре был убит. Новый король данов Хемминг не стал обострять отношения с франками. В 811 г. он заключил с К. В. мирный договор, подтвердивший границы по р. Айдер.





С кон. 799 г. постоянными стали грабительские набеги норманнов на Фризию и Бретань. По приказу К. В. в Сев. Галлии и Сев. Германии начали строить боевые корабли, к-рые на время смогли отсрочить нападения. Однако уже в следующие десятилетия норманнская угроза станет важным фактором не только внешней, но и внутренней политики франк. правителей.

Создание на границах Франкской державы марок и военных округов к нач. IX в. свидетельствовало о постепенном исчерпании внутренних ресурсов и возможностей для значительного расширения территории королевства. Преемникам К. В. пришлось решать уже др. задачи, в числе важнейших были защита границ и удержание под своей властью огромных территорий, завоеванных в ходе войн 2-й пол. VIII — нач. IX в.

В 799 г. в Риме сложился заговор против папы Льва III. В Страстную седмицу папа был арестован во время традиц. шествия через город и, вероятно, низложен в ц. святых Стефана и Сильвестра (Mohr. 1960). Льву III удалось бежать из города в Падерборн, где находился К. В. Король пообещал папе помощь и летом 800 г. отправился в Рим во главе войска. В течение неск. месяцев он улаживал споры между папой и рим. аристократией, судил заговорщиков, а также заставил Льва III принести публичную клятву в том, что он неповинен в приписываемых ему преступлениях. Договоренность с папой об имп. коронации К. В. была достигнута скорее всего еще в Падерборне. Собравшийся накануне церемонии в базилике св. Петра в Риме синод франк. и рим. епископов постановил, что К. В. может быть коронован как император, поскольку формально имп. титул был свободен — в 797 г. имп. Ирина (780–790, 792–802), мать имп. Константина VI, приказала ослепить сына и соправителя и провозгласила себя «императором».

25 дек. 800 г. на рождественской литургии в базилике св. Петра папа возложил на голову К. В. имп. корону и помазал его священным елеем, затем К. В. провозгласили императором римлян (*imperator romanorum*). По свидетельству Эйнгарда, К. В. был недоволен «неожиданной» инициативой Римского папы и даже будто бы заявил, что знай он заранее о намерениях Льва III, то, несмотря

на праздник, не пошел бы в тот день в церковь. В поведении императора исследователи усматривали как личную скромность франк. государя, так и стремление избежать открытого конфликта с визант. правителями, ревниво относившимися к появлению на Западе носителя имп. титула. Тем не менее К. В. не отказался от имп. титула. После коронации в офиц. документах часто указывался титул К. В. — *Karolus serenissimus augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator Romanum imperium*



Имп. коронация Карла Великого папой Римским Львом III в 800 г.

Миниатюра из «Больших хроник Франции» (Castres, Bibliothèque municipale. F. 106r).

2-я пол. XIV в.

*gubernans qui et per misericordiam dei rex Francorum atque Langobardorum* (Карл всемилостивейший август, венчанный Богом великий император-мировотворец, управляющий Римской империей, милостью Божией король франков и лангобардов).

Византия сначала негативно отнеслась к коронации, не признавая имп. титула К. В., что привело к военным действиям на юге Италии. Однако вскоре отношения с Византией улучшились. К. В. и узурпировавшая трон имп. Ирина вели переговоры о заключении брачного союза, выгодного для обеих сторон. Матримониальным планам не суждено было осуществиться. Осенью 802 г. в К-поле произошел гос. переворот, в результате к-рого имп. Ирина была лишена власти, а трон занял имп. Никифор I (802–811), отказавшийся признавать имп. титул К. В. Франк. император объявил Византии войну. В 803–810 гг. франки захватили Венецию и Далмацию, вступили в союз с багдадским халифом; имп. Никифор I, неудачно вое-

вавший в это же время в Болгарии, был вынужден начать мирные переговоры. Имп. титул К. В. был признан только в 812 г. византийским имп. Михаилом I Рангаве, который рассчитывал на помощь правителя франков в борьбе с болгарами. К. В. в свою очередь уступил Византии Далмацию и Венецию.

Международный престиж Франкской империи в нач. IX в. был необычайно высок. Дипломатических отношений с императором добивались ирл. князья и англосакс. короли. Едва окрепшее к тому времени королевство Астурия рассчитывало на поддержку сильного соседа в начавшейся в Испании Реконкисте. Вновь избранный Иерусалимский патриарх Фома I поспешил выразить К. В. свое почтение. Могущественный правитель Багдадского халифата Харун ар-Рашид, идя навстречу К. В., разрешил христианам совершать паломничества на Св. землю.

За неск. десятилетий территория Франкского гос-ва увеличилась почти вдвое и составила ок. 1 млн кв. км. Его границы простирались от Бретани на западе до р. Эльбы на востоке, от Центр. Италии и р. Эбро на юге до Фризии и Дании на севере. Под властью К. В. оказались территории, различавшиеся по уровню экономического, политического и культурного развития, по этническому составу населения, а также по степени христианизации. В этих условиях важнейшим направлением внутренней политики стала политическая консолидация. Эта задача решалась за счет совершенствования адм. структуры, создания социальной опоры франк. господства на завоеванных территориях, проведения церковных реформ.

Главным органом управления страной, как и в предшествующий период, являлся королевский двор, к-рый при К. В. включал в себя придворную капеллу, канцелярию и состоял из широкого круга должностных лиц различного ранга. О внутренней организации и принципах функционирования двора К. В. дает представление соч. «Об устройстве двора» (*De ordine palatii*), написанное Адальгардом, аббатом Корби, племянником и одним из советников франк. короля. Произведение сохранилось в редакции Гинкмара, архиеп. Реймского, подготовленной во 2-й пол. IX в. для внука К. В., кор. Карла Лысого (MGH. FontIur. T. 3.



Р. 31–99). При дворе принимались важнейшие политические решения, проводились ежегодные собрания знати, происходил обмен дарами, воспитывались представители знатных семей. Придворные должностные лица (пфальцграф, казначей, конюший, виночерпий, постельничий и др.) не только курировали вверенный им круг хозяйственных вопросов, но и обладали очень широкой компетенцией и нередко осуществляли политико-адм. деятельность далеко за пределами двора. Они участвовали в посольствах, командовали военными отрядами, выполняли специальные поручения короля, занимались управлением материальными активами короны в разных частях империи.

Одним из важных институтов гос. управления была королевская капелла, которую возглавлял архикапеллан. При К. В. он являлся одновременно и главой королевской канцелярии, ведавшей дворцовым и общегос. делопроизводством. В канцелярии осуществлялась подготовка капитуляриев и королевских постановлений, фиксировались важнейшие судебные решения, составлялись списки вассалов, выдавались грамоты о пожаловании земель и привилегий и т. д. К. В. существенно изменил сложившуюся при Меровингах систему управления. В капитуляриях регламентировались практически все стороны жизни гос-ва. Преобразования были направлены прежде всего на усиление контроля за деятельностью местной администрации. К. В. изменил границы старых меровингских графств. Утвердившаяся при Меровингах практика, при к-рой графские должности получали представители провинциальной знати, чьи родовые владения располагались в тех же округах, ушла в прошлое. Графов назначал король, нередко из числа придворных или по крайней мере из тех, кто воспитывались или долгое время жили при дворе. Графов периодически перемещали из одного округа в другой, что мешало им иметь вассалов и клиентов.

Распространенную при Меровингах практику пожалования иммунитета (права сеньора вершить суд и собирать налоги на определенной территории) К. В. прекратить не мог. Однако при нем особо тяжкие преступления, совершенные на иммунитетных территориях, стали рассмат-



*Имп. Карл Великий.  
Миниатюра из «Хроники»  
Эккхарда из Ауры  
(Cantabr. Corp. Christ. 373.  
Fol. 24r). Ок. 1112–1114 гг.*

риваться в судах графств под председательством королевского чиновника. Роль графов и вице-графов (виконтов) на местах возросла. Они определяли состав судебных коллегий, собирали войско, взимали судебные штрафы и отвечали за поступление налогов в казну.

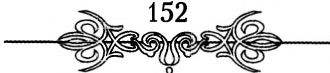
С кон. VIII в. существенно трансформировался институт «посланных от господина» (*missi dominici*), известный еще с меровингских времен. При К. В. он начал функционировать на регулярной основе. Миссия обычно состояла из 2 чел., представлявших светскую и духовную власть (напр., графа и епископа). Им в обязанности вменялись передача королевских постановлений из центра на места, разъяснение отдельных положений и контроль за их исполнением. Королевские посланники также следили за деятельностью графов на местах. В нек-рых случаях посланники были наделены правом отменять распоряжения местных властей, противоречившие интересам короны. Ежегодно весной проводились общегос. собрания знати, где заслушивались отчеты королевских посланников и графов об их деятельности. Не удовлетворяясь такими методами контроля, К. В. постоянно разъезжал по королевству, вершил суд и улаживал споры в отдельных округах.

К. В. внес изменения в практику принесения присяги на верность со

стороны местной знати. С 789 г. присягу начали приносить регулярно, а отказавшихся делать это добровольно доставляли ко двору и принуждали присягать лично королю. К. В. проводил политику заселения ряда регионов империи королевскими вассалами, которых наделял землями на правах условного владения (бенефициями). Эти люди не были связаны с местной знатью родственными узами, имущественными и патронатно-клиентельными отношениями, не занимали офиц. постов, но самим фактом присутствия гарантировали соблюдение на местах интересов короны.

Наибольшей устойчивостью королевская власть обладала в «ядре» Франкского гос-ва, в 3 меровингских королевствах — в Австразии, Нейстрии и Бургундии. Здесь находились основные владения короны, важнейшие пфальцы (*palatii*) и королевские поместья (*villae*). Крупные области королевства с 781 г. были выделены в самостоятельные политические образования (Аквитания, Италия). К. В. придал им статус вассальных королевств, а правителями назначал своих сыновей. Последних сопровождали представители знатных франк. родов из центральных регионов. Герцогства как крупные этнополитические образования, напротив, были уничтожены.

Церковь являлась наиболее активной интегрирующей силой Франкской державы. К. В. уделял большое внимание укреплению церковной иерархии и контролю над ней (см. ст. *Имперская Церковь*). Разветвленная церковная организация охватывала все королевство. К. В. укрепил систему митрополий, распространив юрисдикцию существовавших архидиоцезов на завоеванные территории и основав новые (так, статус митрополии закрепился за *Зальцбургом*). Помимо исполнения папских обязанностей епископы обладали широкими адм. полномочиями: они вершили суд, собирали налоги, занимались созывом ополчения, благодаря чему власть епископа оказалась фактически приравнена к полномочиям графа, светского правителя территории. Кроме того, епископы привлекались к участию в королевском совете, посольствах, миссиях и военных кампаниях. Подобно графам, епископы периодически отчитывались перед королем о своей деятельности. К. В. нередко вмешивался







вался в процесс избрания того или иного епископа. Политика короля в отношении по крайней мере высших церковных постов носила такой же персональный характер, как и в отношении светской администрации. Многие епископы начинали карьеру в королевской капелле, получали образование в придворной школе, долгое время работали в качестве нотариев и королевских посланников. Верная служба, а также близкие и особо доверительные отношения с королем позволяли им надеяться на получение епископской кафедры или места аббата в крупном имперском монастыре. «Епископские республики» меровингских времен, столетиями находившиеся в руках могущественных аристократических родов, были уничтожены. Важные в церковном и политическом отношении кафедры (Мец, Реймс и др.) на протяжении мн. лет К. В. оставлял вакантными, держал под личным контролем, сам распоряжался доходами, а затем ставил на них своих людей. На ключевые церковные должности К. В. нередко назначал хорошо образованных мирян, имевших опыт управления. Многими крупными монархами успешно руководили графы-аббаты, сумевшие наладить в обителях не только религиозную, но и хозяйственную жизнь. Помимо молитвы монахи занимались сельским хозяйством, организацией больниц, школ и скрипториев, миссионерской деятельностью, благотворительностью.

Во 2-й пол. VIII в. стала интенсивно формироваться система церковных приходов. К. В. оказывал существенную материальную поддержку церковным институтам: жаловал земли и привилегии церквям и монастырям, брал их под королевское покровительство, а также поддерживал начинания христ. миссионеров, организовывал еп-ства, основывал мон-ри, наказывал сопротивлявшихся христианизации язычников и т. д.

Существенным элементом политической стабильности были и союзнические отношения с Папским престолом. В обмен на военную и политическую поддержку в борьбе с лангобардами и в отношениях с Византией папа Стефан II (III) короновал в 754 г. Пипина Короткого, фактически легитимировав захват им власти. При К. В. политические и дипломатические контакты

с Римом стали регулярными и оставались выгодными для обеих сторон. В 781 г. папа Адриан I помазал на царство сыновей К. В. от Хильдегарды: Карломан был провозглашен королем Италии, а Пипин — Аквитании. Неск. лет спустя папа послал К. В. акты *Вселенского VII Собора* (787), направленного против иконоборчества. В составленных после изучения соборных актов «*Libri Carolini*» (также *Opus Caroli regis contra synodum*; между 789 и 791) излагались взгляды франк. богословов на проблемы иконопочитания.

Усиление королевской власти, совершенствование адм. структур и активная внешняя политика, с одной стороны, и повышенное внимание к религ. вопросам и участие в деятельности Церкви — с другой, создали необходимые предпосылки для оформления идеологической доктрины, которая отражала бы новые социально-политические обстоятельства и новое место короля франков в европейской политической жизни. Эта доктрина с ярко выраженным монархическим характером была сформулирована в посл. четв. VIII в. в придворных кругах, близких к *Алкуину*. В основе концепции лежало учение блж. *Августина* о христ. граде земном как об отражении грядущего Града Небесного. Центральное место в организации земной жизни всего христ. народа (*populus christianus*) отводилось королю. Важнейшей обязанностью правителя, сумевшего распространить свою власть на мн. народы и гос-ва, являлось распространение среди подданных христ. веры: только так человечество могло обрести путь к спасению, что и являлось высшим смыслом его земного бытия. В качестве образца для подражания К. В. предлагались ветхозаветные цари — *Давид* и *Соломон*, а также христ. рим. императоры, прежде всего св. *Константин I Великий*. Эти идеи получили широкое распространение посредством проповедей, капитуляриев, писем, королевских зеркал и офиц. хронистики, за составление и распространение к-рых отвечали королевские архикапелланы. Военная экспансия К. В. интерпретировалась придворными идеологами как победа христианства над языческими верованиями. Завоевание новых территорий предполагало прежде всего христианизацию местного населения и со-

здание церковной иерархии. К. В. предстал перед подданными главным защитником христ. Церкви и всего христ. народа от внутренних и внешних врагов, будь то язычники или еретики.

В 809 г. на Ахенском Соборе под председательством К. В. было принято важное догматическое уточнение к Символу веры: отныне следовало считать, что Св. Дух исходит не от Отца через Сына, а от Отца и Сына (*patre filioque*; см. *Filioque*).

Важными направлениями деятельности К. В. стали реформирование Церкви во Франкском гос-ве, ужесточение внутрицерковной дисциплины и политика унификации богослужения. К. В. организовал работу по редактированию литургических книг и унификации текста Свящ. Писания. Локальные литургические практики должны были уступить место единому обряду, заимствованному из Рима (*ordo Romanus*). Первый и весьма успешный опыт адаптации рим. обряда у франков относится к правлению Пипина Короткого. Хродеганг, еп. Меттиса (ныне Мец), ввел рим. литургию в своем диоцезе. Он же предписал *каноникам* кафедрального собора жить по собственному единому уставу. При К. В. Мецское еп-ство являлось центром литургической реформы по всей державе.

Проведение церковных реформ было осложнено из-за недостаточного количества грамотных священников. Мн. клирики не умели читать, совершали литургию, лишь приблизительно следуя каноническим предписаниям. В усилиях К. В. по реформированию системы образования берет начало культурный подъем, названный позднее *Каролингским возрождением*. К. В. сумел привлечь лучших ученых и эрудитов своего времени. При его дворе в разные годы трудились выдающиеся грамматики, поэты, богословы, философы, риторы, архитекторы, историки, в их числе — итальянцы Петр Пизанский, *Павлин II* Аквилейский, *Павел Диакон*, ирландцы *Дидуил*, *Климент* и *Дунгал*, испанцы *Теодульф* и *Агбард*, франки *Эйнгарт* и *Ангильберт*. Виднейшим деятелем Каролингского возрождения был *Алкуин*, создатель образцовой придворной школы, аббат мон-ря св. *Мартина* в Туре и главный идеолог каролингских реформ. Потребность в большом количестве





грамотных клириков, владевших латынью, способных совершать богослужения, читать проповеди, наставлять прихожан в христ. вере и бороться с проявлениями язычества в народной среде, определила внимание королевской власти к проблеме школьного образования. До начала правления К. В. образование и просвещение не рассматривались в качестве особого направления гос. политики. Школы и центры изготовления книг не имели поддержки со стороны монархов и существовали гл. обр. на основе частной инициативы. Значительные изменения в этой сфере приходятся на посл. четв. VIII в. Капитулярием 789 г. «Всеобщее увещание» (*Admonitio generalis* // *MGH. Capit. T. 1. P. 53–61*) К. В. предписывал епископам и аббатам повсеместно открывать школы при мон-рях и кафедральных соборах, где могли бы учиться не только буд. священники, но и все желающие из свободных людей. В таких школах должны были изучать псалмы, церковные песнопения, а также азы счета и лат. грамматики. Кроме того, каждому прихожанину предписывалось знать наизусть Символ веры и «Отче наш», а также уметь петь во время богослужения молитвы «Sanctus» и «Gloria». Особым письмом (784/5), составленным также при непосредственном участии Алкуина, епископам и аббатам рекомендовалось отбирать мужчин, которые имели способности и желание учиться, а впосл. учить других (*Karoli Epistola de litteris colendis* // *MGH. Capit. T. 1. P. 78–79*). В последующие десятилетия на епископских синодах в обязанности церковных представителей вменялось регулярное проведение занятий по латыни и литургии для клириков их диоцезов.

С нач. 90-х гг. VIII в. постепенно вводится гос. монополия на чеканку монеты: названия монетных дворов сменяются именами королей, а затем императоров. Основой денежной системы становится серебряный денарий весом 1,7 г, 240 денариев составляли 1 фунт. Эта денежная система с незначительными изменениями существовала до XIII в. За соблюдением на территории королевства мер и весов следили представители местной власти. Им же предписывалось бороться с фальшивомонетчиками.

Изданный ок. 794–800 гг. «Капитулярий о поместьях» (*Capitulare de*



Монета имп. Карла Великого. 804–814 гг. (Кабинет медалей Национальной б-ки Франции в Париже)

*villis* // *MGH. Capit. T. 1. P. 83–90*) детально регламентировал хозяйственную деятельность на землях королевского домена. В документе подробно описывалось, что именно и в каком количестве следовало иметь на складах (продовольствие, орудия труда, посуду, белье и т. д.), определялись виды сельскохозяйственных работ, в т. ч. распашка целинных земель, и сроки их проведения, что является косвенным свидетельством экономического подъема, назывались должностные лица, ответственные за выполнение работ, прописывались их права и обязанности. Управляющие королевскими поместьями, подобно графам, составляли ежегодные отчеты о доходах и отвозили их ко двору. Аналогичным образом должны были поступать управляющие крупными церковными и, вероятно, светскими имениями. Сохранился ряд таких описей-полиптихов церковного происхождения. Тщательная регламентация хозяйственной деятельности отвечала интересам королевской казны: учитывались количество свободных крестьян, объемы материальных ресурсов и размеры налоговых поступлений.

Активная завоевательная политика К. В., требовавшая немалых материальных и человеческих ресурсов, имела важные последствия для франк. общества. Свободное крестьянство, к-рое по традиции составляло основу военного ополчения, стремительно разорялось и потому все чаще уклонялось от несения обременительной службы, попадая добровольно или по принуждению в поземельную и судебную зависимость от местных сеньоров — крупных землевладельцев. Королевские капитулярии предписывали местной администрации жестоко карать

и тех и других, но это не помогало. Королевская власть теряла воинов и налогоплательщиков. Тогда К. В. разрешил нести военную службу только тем крестьянам, в распоряжении к-рых находилось неск. наделов. Менее обеспеченные выставляли 1 ополченца от неск. дворов, при условии что он будет снабжен тяжелым вооружением, лошадью и провиантом на все время военной кампании. Беднякам предписывалось вносить в казну небольшую денежную сумму. Аналогичным образом сеньор обязывался приводить с собой определенное количество воинов и содержать их. При К. В. получила развитие т. н. бенефициальная реформа, начатая в 30-х гг. VIII в. Карлом Мартеллом. Реформа предлагала раздавать владения крупным сеньорам на условиях пожизненной военной службы. Т. о., франк. войско становилось все более профессиональным.

К. В. предпринял попытку ревизии законодательства на завоеванных территориях. Он приказал записать, дополнить и отредактировать «варварские правды» отдельных частей королевства, впредь при решении судебных споров королевские должностные лица обязаны были ориентироваться на эти законы. Реформы в судопроизводстве касались прежде всего сферы публичного права. Они были ориентированы на выделение определенных групп гос. преступлений (нарушение королевской юрисдикции, призыв на военную службу и др.), которые подпадали бы под единое наказание. Напротив, сфера частного права по-прежнему регулировалась местными обычаями.

При К. В. во Франкском гос-ве развернулось активное строительство. На завоеванных территориях возводились крепости и мон-ри. Постоянной королевской резиденцией с сер. 90-х гг. VIII в. становится Ахен. Здесь близ термальных источников был выстроен дворцовый комплекс, включавший жилые, хозяйственные, адм. и церковные здания. В сильно перестроенном виде сохранилась капелла дворца; она представляет собой правильное 8-гранное здание, опоясанное 2 рядами мраморных колонн, к-рые были вывезены из Равенны и Рима. Купол украшен мозаикой с изображением Иисуса Христа, восседающего на престоле. Напротив алтаря капеллы в галерее





был установлен королевский трон. Современники относили к числу важных деяний К. В. сооружение деревянного моста через Рейн (*Einhardi Vita Karoli Magni*. 17 // MGH. Script. Rer. Germ. T. 25. P. 20).

Последние годы жизни императора были относительно спокойными.



Т. н. трон Карла Великого  
в дворцовой капелле в Ахене.  
Кон. VIII — нач. IX в.

Изнурительные войны закончились. В стране сохранялась политическая стабильность, империя франков пользовалась высоким международным авторитетом. Почти все время К. В. проводил в Ахене: охотился, принимал иностранные посольства, председательствовал на собраниях знати, курировал работу по исправлению богослужебных книг. Он уделял много внимания вопросам наследования трона. Имея большое количество детей (у К. В. было 5 жен и по крайней мере 4 офиц. наложницы), он довольно рано определил, что законными наследниками будут считаться только сыновья от Хильдегарды. В 781 г. Пипин и Людовик стали королями Испании и Италии, а Карл Юный воспитывался при дворе, К. В. заставлял его приобретать политический и военный опыт, чтобы в перспективе уступить ему трон. Среди франк. элиты это решение не было однозначно одобрено всеми. Свидетельством тому может служить т. н. заговор Пипина Горбатого в 792 г. Вокруг старшего сына К. В., рожденного от Гимильтруды, к-рую Эйнгард ошибочно называл наложницей, сплотились недовольные политикой франк. короля. Заговор был раскрыт, а все участники сурово наказаны.

В 806 г. был составлен один из наиболее значительных правовых документов эпохи — «О разделении королевств» (*Divisio regnorum*). В соответствии с герм. обычаями Франкская империя была разделена между Карлом Юным, Пипином и Лю-

довиком — 3 законными сыновьями К. В. от Хильдегарды. Коронованный в 781 г. как король Аквитании Людовик получил Аквитанию и Гасконь, часть Бургундии, Прованс, Септимианию и земли на Луаре, кроме области Тура. Пипину, лангобардскому королю с 781 г., досталась Сев. Италия, а также часть Баварии и Алеманнии. Карлу Юному, королю франков с 800 г., передавались наиболее важные террито-

рии империи (Австразия, Нейстрия, а также Тюрингия, Саксония, Фризия, части Бургундии, Баварии и Алеманнии). Братья должны были заботиться о благополучии Церкви, поддерживать Римских пап и помогать друг другу в целях сохранения единства империи, сообща сражаться против внешних и внутренних врагов, не принимать в своих владениях беглых вассалов др. братьев, выдавать беглых свободных и зависимых людей, не принимать в подарок или не приобретать к.-л. иным способом земли в др. частях империи, способствовать скорейшему разрешению пограничных конфликтов. В случае смерти одного из братьев его доля наследства должна быть поделена между остальными на принципах равенства. План не был воплощен: в 811 г. умер бездетный Карл Юный, годом раньше скончался Пипин, кор. Италии. В 813 г. К. В. сделал Людовика, кор. Аквитании, своим соправителем и короновал в Ахене. Бернард, сын Пипина, получил Италию и присягнул на верность императорам.

В старости К. В. страдал от артрита. Заболевание сопровождалось мучительными приступами и хронической бессонницей. Тем не менее император не следовал советам врачей отказаться от жареного мяса и ограничить себя в вине. В янв. 814 г. после купания император почувствовал лихорадку, к-рая быстро переросла в тяжелую пневмонию; ранним утром 28 янв. он скончался.

А. И. Сидоров

**Почитание.** В «Жизни Карла» Эйнгард сообщает, что К. В. похоронили в базилике в Ахене, место погребения было обозначено по-

золоченной аркой с изображением императора и памятной надписью. В 882 г. во избежание разграбления могилы норманнами монумент демонтировали, сведения о местонахождении гробницы, судя по более поздним источникам, были утрачены. В хронике *Титмара*, еп. Мерзебургского (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* // MGH. Script. Rer. Germ. NS. T. 9. P. 5–532), в Новалезской хронике (*Chronicon Novaliciense* // MGH. Script. Rer. Germ. T. 21. P. 1–101) и в Аквитанской хронике *Адемара Шабанского* (*Ademari Cabannensis Chronicon* / Ed. P. Bourgain. Turnhout, 1999. (CCCM; 129)) упоминается о предпринятой имп. Оттоном III попытке найти захоронение К. В. (ок. 1000). Согласно сообщениям хронистов, император приказал разломать пол базилики и раскопать могилу К. В. Под полом было обнаружено тело императора, якобы восседающего на троне, увенчанного золотой короной, со скипетром в руках (описания в хрониках различаются). Титмар Мерзебургский отмечал, что распоряжение о поисках могилы было тайным и по-разному оценивалось современниками. Хронисты не сходятся при описании дальнейших событий: составитель Новалезской хроники упоминает о распоряжении имп. Оттона III вырвать у покойного зуб, чтобы хранить его как реликвию; согласно Адемару Шабанскому, тело императора было перенесено в базилику целиком и помещено за алтарь; Титмар Мерзебургский писал, что тело оставили нетронутым. Совр. исследователи скептически относятся к сообщениям хронистов, поскольку практика захоронения умершего на троне в отдельной погребальной камере была чрезвычайно нетипична для нач. IX в.

Вновь мощи императора были обретены в 1165 г., при имп. *Фридрихе I Барбароссе* (*Böhmer J. F. Die Regesten des Kaiserreichs unter Friedrich I. 1152 (1122)–1190. W., 1991. Lfg. 2: 1158–1168. N 1530. (Regesta Imperii; Tl. 4. Abt. 2)*). Согласно сообщениям хронистов, кости К. В. хранились в саркофаге, который был открыт Фридрихом Барбароссой (вероятно, речь шла об античном саркофаге, находящемся в Ахене). После этого останки франк. императора были помещены в раку и перенесены к алтарю базилики. С санкции Кёльнского архиеп. Райнальда фон



Дасселя и антипапы *Пасхалия III* (1164–1168) К. В. был канонизирован, местное литургическое почитание установлено 28 янв. (в день смерти императора). На его поминовение Фридрих Барбаросса выделил ежегодную сумму в 10 золотых марок, подарил церкви золотые сосуды и ценные ткани. Канонизация К. В. была подтверждена имп. грамотой с привилегией Ахену (MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 10. Pars 2. P. 430–434). Папа Римский *Александр III*, находившийся в конфликте с Фридрихом Барбароссой, не признал К. В. святым. К вопросу об офиц. канонизации франк. императора в Римской курии в посл. не возвращались. Между тем его почитание в Ахене сохранилось. Спустя 2 дня после повторной коронации на герм. престол в Ахене (25 июля 1215) *Фридрих II Штауфен* повелел поместить мощи К. В. в новую раку (сохр.).

Почитание К. В. распространилось в Германии. Имеются свидетельства, что императору были посвящены алтари в Страсбурге, Оснабрюке. День поминовения К. В. отмечался в Регенсбурге, Нюрнберге, Лорше. При-



Имп. Карл Великий.  
1360–1364 гг. Мастер Теодорик  
(Национальная галерея, Прага)

дарственным, однако уже к 1501 г. офиц. литургическое почитание императора в Парижском еп-стве не совершалось (сохр. в Реймсе, Руане, Сен-Кантене и др.; см.: *Folz R. Aspects du culte liturgique de Saint Charlemagne en France // Karl der Grosse. 1967. Bd. 4. S. 77–99*). На протяжении веков так и не одобренное Римско-католической Церковью почитание К. В. сохранялось.

Признание К. В. одним из великих правителей Зап. Европы и поддержка его почитания со стороны монархов Германии и Франции способствовали формированию легендарного образа франк. императора. Критическое отношение к К. В., характерное для произведений, созданных в первые годы правления имп. Людовика Благочестивого (см.: *Noble T. F. X. Greatness Contested and Confirmed: The Raw Materials of the Charlemagne Legend // The Legend of Charlemagne in the Middle Ages. 2008. P. 3–21*), довольно быстро сменилось традицией его восхваления. Эйнгард описывает К. В. по образцу рим. императоров. С 40-х гг. IX в. традиционным становится эпитет «Великий» по отношению к Карлу. В «Деяниях императора Карла Великого» Ноткера Заики, «Анналах о деяниях императора Карла Великого» поэта Сакса (*Poeta Saxo. Annales de gestis Caroli magni imperatoris // MGH. Poet. T. 4. P. 1–71*) образ императора имеет уже легендарный, а не исторический характер. Во 2-й пол. XI в. образ К. В. приобретает черты идеального христ. государя, воина, противостоящего мусульманам (как, напр., в «Песни о Роланде»).

В XI–XII вв. складывается миф о посещении К. В. Иерусалима. Адемар Шабанский писал о франк. императоре как о покровителе христиан Палестины (*Callahan D. F. Al-Hakim, Charlemagne, and the Destruction of the Church of Holy Sepulcher in Jerusalem in the Writings of Ademar of Chabannes // The Legend of Charlemagne in the Middle Ages. 2008. P. 41–57*). В поэме 1-й пол. XII в. «Паломничество Карла Великого» (*Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople / Éd. P. Aebischer. Gen., 1965*) повествуется о поездке императора и его 12 палачинов в Иерусалим и К-поль. Этому же посвящен трактат кон. XI в. «Описание того, как Карл Великий привез из Константинополя гвоздь и венец Христа» (*Descriptio qualiter Carolus Magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquis Grant detulerit // Rauschen G. Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jh. Lpz., 1890. S. 45–66*). Легенда о т. н. крестовом походе К. В. в Иерусалим и К-поль нашла отражение в изобразительном цикле витражей собора Нотр-Дам в Шартре (нач. XIII в.) и в декоре ахенской раки К. В. (1215). Связь с Иерусалимом и обозначение испан. походов против мавров как крестовых способствовали формированию образа К. В. — покровителя крестоносного движения.

В средневек. европ. лит-ре К. В. описывался как великий законодатель. В «Императорской хронике», написанной в XII в. в Регенсбурге, К. В. представлен справедливым правителем, уделявшим особое внимание составлению и исполнению законов. В XIII в. «Саксонское зеркало» рассматривалось как свод законов, изданный К. В. Прославленная каролингскими историками культурная политика К. В. способствовала формированию его образа как покровителя студентов.

В посл. образ К. В. — основателя 1-й европ. империи со времен падения Рима вызывал споры со стороны политических оппонентов. *Инсигни*, якобы принадлежавшие франк. императору, использовались средневек. герм. и франц. правителями во время коронаций. Первые документальные свидетельства использования хранившегося в мон-ре Сен-Дени «меча Карла Великого», т. н. Жуайёза (франц. ерее *Joueuse*; описан в «Песни о Роланде»), в коронационной церемонии франц. монархов от-



Имп. Карл Великий  
с папой Римским Львом III  
и архиеп. Турнином Реймским.  
Реликварий. 1215 г. (Сокровищница  
кафедрального собора в Ахене)

дворный живописец имп. Карла IV (1355–1378) мастер Теодорик, работая над интерьером капеллы Св. Креста в замке Карлсштейн, изобразил К. В. с нимбом. Почитание К. В. как предшественника франц. королей поддерживалось и во Франции. В 1471 г. кор. Людовик XI объявил день поминовения К. В. общегосу-







носятся к XIII в. Тем же временем датируются первые сведения о «короне Карла Великого», к-рой короновали франц. государей. В состав клейнодов (регалий) Свящ. Римской империи входили «меч Карла Великого» и коронационное Евангелие, составленное при дворе императора. В XV в. итал. гуманист Л. Бруни в «Истории Флоренции» (*Historiarum Florentinarum*) выступил с критикой политики К. В., отмечая, что его императорская коронация расколола державу франков и способствовала угнетению итал. городов. В XVI–XVII вв. активная публикация документов каролингской эпохи была во многом инспирирована стремлением вписать правление К. В. в нем. или во франц. национальные традиции (*Bullough*. 1970). Отголоски полемики нашли отражение в серии юридических и нарративных источников *Monumenta Germaniae Historica*, публикация к-рых на ранних этапах имела и политические цели: издание письменных памятников истории Франкской империи должно было показать, что воссоздаваемое Германское гос-во восходит к эпохе К. В., и способствовать рождению национального чувства немцев.

**Н. А. Ломакин**

Ист.: *Annales regni Francorum* / Ed. F. Kurze // *MGH. Script. Rer. Germ.* Т. 6. P. 1–178; *Annales Mettenses priores* / Ed. B. de Simson // *Ibid.* Т. 10. P. 1–98; *Chronicon Moissiacense* // *MGH. SS.* Т. 1. P. 280–313; *Einhardi Vita Karoli Magni* / Ed. O. Holder-Egger // *MGH. Script. Rer. Germ.* Т. 25. P. 1–41; *Karolus Magnus et Leo papa* // *MGH. Poet.* Т. 1. P. 366–379; *Nothker Balbulus. Gesta Karoli Magni imperatoris* / Ed. H. F. Haefele // *MGH. Script. Rer. Germ.* N. S. Т. 12. P. 1–93; *Divisio regnorum* // *MGH. Capit.* Т. 1. P. 126–130; *История эпохи Каролингов* / Отв. ред.: А. И. Сидоров. М., 1999.  
Лит.: *Вязигин А. С.* Идеалы «Божьего царства» и монархия Карла Великого. СПб., 1912; *Halphen L.* Études critiques sur l'histoire de Charlemagne. P., 1921; *idem.* Charlemagne et l'empire carolingien. P., 1947; *Fichtenau H.* Das karolingische Imperium: Soziale und geistige Problematik eines Grossreiches. Zürich, 1949; *Fleckenstein F.* Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der Norma Rectitudinis. Freiburg i. Br., 1953; *Mohr W.* Karl der Grosse, Leo III. und der römische Aufstand von 799 // *Archivum latinum aevi medii.* Gen., 1960. Vol. 30. P. 39–98; *Mathon G.* Charlemagne // *BiblSS.* Vol. 3. Col. 853–861; *Bullough D. A.* The Age of Charlemagne. L., 1965; *idem.* Europae Pater: Charlemagne and his Achievement in the Light of Recent Scholarship // *EHR.* 1970. Vol. 85. N 334. P. 59–105; *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben* / Hrsg. H. Beumann et al. Düsseldorf, 1966–1967. 4 Bde; *Folz R.* Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval: Études sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire. Gen., 1973;

*idem.* The Coronation of Charlemagne, 25 Dec. 800. L., 1974; *Petersohn J.* Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jh. und die Heiligsprechung Karls des Grossen // *Proceedings of the 4th Intern. Congress of Medieval Canon Law* (Toronto, 1972). Vat., 1976. P. 163–206; *Лебек С.* Происхождение франков, V–IX вв. / Пер. с франц.: В. Павлов. М., 1993; *Collins R.* Charlemagne. L., 1998; *Dutton P. E.* Charlemagne's Courtier: The Complete Einhard. Peterborough (Ontario), 1998; *Nagel H.* Karl der Grosse und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit: Zur Wechselwirkung zwischen Theologie und Politik im Zeitalter des grossen Frankenherrschers. Fr./M., 1998; *Левандовский А. П.* Карл Великий. М., 1999; *Favier J.* Charlemagne. P., 1999; *Barbero A.* Carlo Magno: Un padre dell'Europa. R., 2000; *Hägermann D.* Karl der Grosse: Herrscher des Abendlandes. B., 2000; *Karl der Grosse und das Erbe der Kulturen* / Hrsg. F.-R. Erkens. B., 2001; *Tischler M.* Einhard's Vita Karoli: Stud. zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption. Hannover, 2001. 2 Bde; *Karl der Grosse in der europäischen Literatur des Mittelalters: Konstruktion eines Mythos* / Hrsg. B. Bastert. Tüb., 2004; *Charlemagne: Empire and Society* / Ed. J. Story. Manchester, 2005; *McKitterick R.* Charlemagne: The Formation of a European Identity. Camb., 2008; *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, Faith and Crusade* / Ed. M. Gabriele, J. Stuckey. N. Y., 2008.

**А. И. Сидоров, Н. А. Ломакин**

**КАРЛ ЛЫСЫЙ** [лат. Karolus (Carolus) Calvus] (13.06.823 – 6.10.877), кор. зап. франков (с 840), имп. (с 875). Из династии *Каролингов*. Младший сын имп. *Людовика Благочестивого* (813–840) от 2-й жены *Юдифи* († 843). Еще до рождения К. Л. *Людовик Благочестивый* сделал распоряжения о порядке наследования и управления гос-вом – т. н. «*Ordinatio imperii*» (817). Большую часть территории гос-ва должен был унаследовать старший сын *Людовика, Лотарь I* (795–855), объявленный императором-соправителем. Младшие сыновья получали королевства в периферийных областях: *Пипин I Аквитанский* (797–838) – Аквитанию и часть Бургундии, *Людовик Немецкий* (806–876) – Баварию и населенные славянами земли на востоке (*Ordinatio imperii* // *MGH. Capit.* Т. 1. P. 270–273).

В 819 г. *Людовик Благочестивый* женился на *Юдифи*, происходившей из знатного баварского рода *Вельфов*. От этого брака род. К. Л. По указанию императора его воспитателем стал *Лотарь*, поклявшийся защищать и оберегать младшего брата (*Nithardi Historiarum libri*. I 3; II 1). Появление нового наследника и возникшая необходимость в изменении «*Ordinatio imperii*» стали причиной открытого конфликта *Людовика Благочестивого* и его сыновей,

которые к тому же выражали недовольство ограничением их самостоятельности в управлении королевствами. После собрания в *Аттиньи* (авг. 822) император отправил *Лотаря* в качестве регента в Италию, а *Пипина* – в Алеманнию. Вероятно, по инициативе имп. *Юдифи*, влияющие к-рой при дворе возросло, *Людовик Благочестивый* выделил для К. Л. Алеманнию, в 829 г. – также *Рецию*, *Эльзас* и часть *Бургундии* (*Annales Xantenses et Annales Vedastini* / Ed. B. de Simson. Hannover; Lpz., 1909. P. 7. (*MGH. Script. Rer. Germ.*; [12])). Эти земли должен был унаследовать *Лотарь*, и передача их К. Л. привела бы к разделению владений старшего наследника. Имп. *Юдифь* оказывала влияние на *Людовика Благочестивого* с целью обеспечить наследство К. Л. за счет старших братьев. В 830 г. графы *Матф-*



Кор. Карл Лысый.  
Миниатюра из т. н. Псалтири  
Карла Лысого (Paris. Lat. 1152. Fol. 3v)

*рид Орлеанский* и *Гуго Турский*, попавшие в опалу и лишенные должностей после неудачного похода в Испанию, подняли восстание. *Юдифь* была схвачена и заключена в мон-рь. *Людовик Немецкий* выступил на стороне отца, а *Лотарь* и *Пипин* не поддержали ни одну из сторон. Сначала мятежники потерпели неудачу, но восстание разгорелось с новой силой, когда император отобрал Аквитанию у *Пипина* и передал королевство К. Л. *Лотарь* и *Пипин* выступили против *Людовика Благочестивого*. Император, покинутый почти всеми сторонниками, попал в плен и был низложен на синоде в *Суасоне* (нояб. 833). Однако среди





союзников вскоре вспыхнули разногласия. Несмотря на церемонию восстановления Людовика Благочестивого в имп. достоинстве, проведенную Лотарем в аббатстве св. Дионисия (см. *Сен-Дени*), началась междоусобная война. Император, к-рого поддержали Пипин и Людовик Немецкий, одержал победу над мятежниками. В сент. 834 г. Лотарь сложил оружие, получил от отца прощение и был отослан в Италию.

Воспользовавшись победой над Лотарем, император передал К. Л. земли в центральной части империи, ранее входившие в наследство старшего сына: сначала Фризию и земли в бассейнах Мозеля и Сены (837), затем часть Нейстрии в междуречье Сены и Луары (838). По указанию Людовика Благочестивого прелаты, графы и вассалы принесли К. Л. клятву верности. После смерти Пипина Аквитанского его сыновья были лишены наследства, а королевство Аквитания также передано К. Л. Мн. представители знати отказались признать К. Л. и выступили на стороне Пипина II, сына Пипина Аквитанского. В 839 г. император объявил о новом разделе империи между наследниками. К. Л. должен был получить области к западу от р. Мозель, включая Нейстрию, а также Аквитанию, Бургундию и Прованс, за Людовиком Немецким сохранялась Бавария, а Лотарю отходили остальные земли. Людовик Немецкий поднял восстание, к-рое было подавлено. Весной 840 г. К. Л. возглавил борьбу с мятежниками в Аквитании, но летом пришло известие о неожиданной кончине Людовика Благочестивого. Сразу после его смерти началась междоусобная война между наследниками. Имп. Лотарь I, заключив союз с Пипином II Аквитанским, пытался захватить те земли, к-рые он должен был унаследовать по условиям раздела 817 г. В сражении при Фонтенуа (25 июня 841) Лотарь I и Пипин II потерпели поражение от К. Л., объединившегося с Людовиком Немецким. Современники отмечали жестокость этой битвы и огромные потери, понесенные обеими сторонами (по свидетельству Агнелла Равеннского, склонного к преувеличениям, со стороны Лотаря и Пипина погибло более 40 тыс. чел.; см.: *Agnellus. Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis. 174 // Agnelli Ravennatis Liber Pontificalis ecclesiae Ra-*

*vennatis / Ed. D. Maukopf Deliyannis. Turnhout, 2006. P. 353–354. (СССМ; 199); Nithardi Historiarum libri. II 10; Versus de bella quae fuit acta Fontaneto // MGH. Poet. T. 2. P. 138–139). В февр. 842 г. на встрече в Страсбурге К. Л. и Людовик Немецкий заключили соглашение, т. н. Страсбургские клятвы, обязавшись совместно действовать против Лотаря. Клятву принесли и воины, которые обещали отказать в повиновении правителю, нарушившему договор.*

Имп. Лотарю I пришлось согласиться на переговоры о мире. Одним из посланников К. Л. был крупный магнат Адальхард, на чьей племяннице Эрментруде король женился в дек. 842 г. В июле 843 г. в Вердене был заключен мирный договор, по к-рому Лотарь сохранил за собой имп. титул, но притязания его союзника Пипина II на Аквитанию не были признаны. К. Л. получил королевство зап. франков — земли к западу от р. Маас (за исключением Фландрии и частично Бургундии), а Людовику Немецкому кроме Баварии достались Алеманния, Саксония и земли в среднем течении Рейна с городами Майнц, Вормс и Шпайер. В состав «среднего» королевства Лотаря I вошли Сев. Италия, Прованс и земли между Рейном и Мозелем, в т. ч. Фландрия на севере. Т. о., Франкская империя была разделена на 3 части, примерно равные по экономическому и политическому значению (в историографии условия мирного договора обычно именуется Верденским разделом империи).

По-видимому, участники соглашения не были удовлетворены достигнутым компромиссом. Фактически каждый правитель желал восстановить единство империи по образцу «*Ordinatio imperii*» 817 г., установив контроль над центральными областями гос-ва и вытеснив проч. королей на периферию. Однако тяжелое положение, вызванное междоусобицами, заставило К. Л. приступить к упрочению власти над королевством зап. франков. В нояб. 843 г., после заключения Верденского мира, К. Л. созвал в Кулене (близ г. Ле-Ман) собрание знати Западнофранкского королевства и призвал церковных иерархов и светских магнатов заключить соглашение: король и все подданные поклялись защищать Церковь и соблюдать ее законные права; вассалы (*fideles*) короля принесли

ему клятву верности, а К. Л. обещал соблюдать их права и обращаться с ними в соответствии с «законом и справедливостью». Король гарантировал подданным сохранение мира, законности и порядка, а те обязались хранить верность и оказывать ему поддержку. Жизнь королевства должна была основываться на принципах «мирного согласия и истинной дружбы» (*pacis concordia et vera amicitia* — MGH. Capit. T. 2. P. 253–255).

Распад Франкской империи и усиление политической раздробленности были в числе главных причин внутренних конфликтов в Западнофранкском королевстве. После разделов империи владения знатных семейств оказались в составе разных королевств. Во время конфликтов правителей магнаты могли переходить от одного короля к другому, иногда по принуждению, но нередко добровольно. Так поступили, напр., Роберт Сильный, происходивший из прирейнских земель (в 853 назначен графом Тура, Ле-Мана и Анже, наместником области в низовьях Луары, в 861 — герцогом Нейстрии), и Бозон, выходец из лотарингской знати и брат Рихильды, 2-й жены К. Л. (после 870 исполнял обязанности графа Лиона и Вьена, затем гр. Буржа, фактически наместника Аквитании, с 875 был представителем К. Л. в Италии). Представители знати стремились распоряжаться гос. должностями как личными бенефициями, пожалованными королем, в т. ч. передавать по наследству. Получив должность, они укрепляли свое влияние в регионе, собирали вооруженные отряды вассалов, с к-рыми выступали на войну по призыву короля. К. Л. и его братья принимали меры для ограничения самостоятельности знати, пытались регулировать отношения между сеньорами и вассалами. Так, на совещании в Мерсене (847) Лотарь, Людовик и К. Л. запретили магнатам переходить на службу к др. правителю, а вассалам — переходить к др. сеньору (MGH. Capit. T. 2. P. 68–71).

В отличие от представителей светской знати, к-рые стремились упрочить свое положение и нередко выходили из повиновения королю, церковные иерархи были опорой власти К. Л. Епископы, в основном из церковных провинций Реймс и Санс, служили советниками и посланниками (*missi*) короля, контролировали





деятельность графов и др. должностных лиц. Они оказывали королю материальную помощь, снаряжали военные отряды. Самым влиятельным франк. иерархом, к-рый поддерживал К. Л., был архиеп. *Гинкмар* Реймский (845–882). Однако в то же время прелаты выражали недовольство практикой раздачи церковных земель в качестве королевских бенефициев, а также назначением светских аббатов (К. Л. с 867 был светским аббатом крупнейшего франк. мон-ря св. Дионисия под Парижем, а др. светские аббаты, напр. Вивиан, гр. Тура и аббат монастыря св. Мартина в Туре (845–851), являлись его вассалами). Одним из ревностных защитников прав Церкви, выступавшим за ограничение своеволия магнатов, был *Луп*, аббат монастыря Ферьер (840 — ок. 862). Особым покровительством К. Л. пользовались Реймская и Осерская кафедры, а также нек-рые крупные мон-ри, прежде всего аббатства св. Дионисия и св. Германа (Сен-Жермен-де-Пре) под Парижем, св. Германа в Осере и монастырь Эльнон (ныне Сент-Аман-лез-О).

Увеличение числа наследников в династии Каролингов и фрагментация франкских королевств породили междоусобные распри и споры о престолонаследии, усиливали политическую напряженность. Император Лотарь I разделил свою часть империи между 3 сыновьями: старшему, Людовику II Итальянскому (825–875; имп.-соправитель с 844), досталась Сев. Италия; средний, Лотарь II (835–869), получил Лотарингию, т. е. земли, расположенные между Западнофранкским и Восточнофранкским королевствами; младший, Карл (845–863), унаследовал Прованс. К. Л., у которого от 1-й жены Эрментруды было 4 сына и 5 дочерей, планировал разделить Западнофранкское королевство между старшими сыновьями: Людовик Заика (846–879) получал Нейстрию, Карл Дитя (ок. 848–866) — Аквитанию. Младшие сыновья К. Л. стали клириками и впоследствии были назначены на важные церковные должности. Наибольшего влияния достиг Карломан (849–876), к-рый получил в управление крупные аббатства св. Медарда в Суасоне, св. Германа в Осере, св. Арнульфа в Меце и др. Юдифь (844–870), старшая дочь К. Л., стала женой Этельвульфа, кор. Уэссекса (839–858), затем его приемника Этельбалда (858–



Кор. Карл Лысый.  
Миниатюра из «Золотого кодекса»  
аббатства св. Эммерама  
(Монас. Слм. 14000. Fol. 5v). Ок. 870 г.

860). Вернувшись в Западнофранкское королевство после смерти 2-го мужа, она бежала к Балдуину, выходцу из фламанд. знати. К. Л. велел схватить их и конфисковал владения Балдуина, но им удалось добраться до Рима и склонить на свою сторону папу Римского *Николая I* (858–867). Королю пришлось дать согласие на брак; он поручил Балдуину управление сев.-зап. землями королевства, назначив его 1-м графом Фландрии. Др. дочери К. Л. стали монахинями и настоятельницами мон-рей: Ротруда была аббатисой мон-ря св. Радегунды в Пуатье, Эрментруда — монастыря Анон. В 870 г. К. Л. женился на Рихильде, происходившей из знатного лотарингского рода, но дети, родившиеся от этого брака, умерли в младенчестве.

Следуя примеру *Карла Великого*, К. Л. не желал передавать наследникам полную власть в отведенных им королевствах. Людовик Заика и Карл Дитя оставались номинальными правителями, отец жестко контролировал их владения, запрещал издавать грамоты и чеканить монету. В Аквитании продолжалась борьба с Пипином II, к-рый не признавал условий Верденского договора. После победы сторонников Пипина II над войсками короля (844) его положение упрочилось. В мае 845 г. К. Л. был вынужден признать Пипина, давшего ему клятву верности, правителем большей части Аквитании, он мог издавать грамоты от

своего имени и чеканить монету. Однако в 848 г. Пипин не смог защитить г. Бордо, захваченный викингами, и аквитанцы обратились за помощью к К. Л. В 852 г. Пипин II был схвачен Саншем II, герц. Васконии, и передан К. Л., к-рый заключил его в мон-рь. Вскоре Пипину удалось бежать в Аквитанию, где он возобновил борьбу с королем. Стремясь получить поддержку местной знати, К. Л. назначил королем Аквитании своего сына, Карла Дитя, который в 855 г. был помазан на царство в Лиможе. Однако тот попытался править самостоятельно, в 862 г. он женился без разрешения отца. К. Л. вступил в Аквитанию и принудил сына аннулировать брак. В 864 г. Пипин II осадил Тулузу, после чего на собрании прелатов и знати Западнофранкского королевства в Питре был объявлен изменником. Он был схвачен и вновь заключен в мон-рь, где скончался. В том же году во время шуточного сражения с приближенными Карл Дитя был ранен в голову. Вскоре он умер, после чего Аквитания была передана в управление Людовику Заике. К. Л. сохранял за собой полноту власти, назначал должностных лиц и делал пожалования. Пытаясь упрочить власть над Аквитанией, король передал значительные области в управление крупным магнатам. Аквитания была разделена на неск. территориальных образований (Овернь, Пуату, Септимания и др.), наместники которых со временем приобрели значительную самостоятельность.

В отличие от Аквитании Бретань в годы правления К. Л. сохранила единство под властью местных правителей, которые нередко конфликтовали с королем. Номиноэ (846–851) вступил в союз с имп. Лотарем I и Пипином II Аквитанским, разорял земли в долине Луары, нанес поражение К. Л. в битве при Баллоне (22 нояб. 845). Правитель пытался вывести еп-ства Бретани из подчинения архиепископу Турскому, но король и франк. церковные иерархи объявили его действия незаконными. После победы бретонцев над франками в сражении при Женглане (22 авг. 851) К. Л. передал правителю Эриспоэ (851–857) графства Рен и Нант, а также Ре — область южнее устья Луары. Эриспоэ получил в дар королевские одеяние и принес клятву верности К. Л. (*Annales Bertiniani*. 1883. P. 41). Дальнейшее



сближение К. Л. и Эриспоэ (король стал восприемником сына правителя, в 856 обручил сына Людовика Заику с дочерью Эриспоэ) вызвало недовольство бретонской знати, организовавшей убийство правителя. Новый правитель Саломон (857–874) вступил в конфликт с Робертом Сильным, к-рый контролировал долину Луары (Роберт погиб в сражении с бретонцами и викингами, разорившими г. Ле-Ман (867)). В обмен на клятву верности К. Л. согласился передать Саломону графства Авранш и Кутанс, после этого правитель поддерживал дружественные отношения с франками и оказывал им помощь в борьбе против викингов.

Серьезная угроза Западнофранкскому королевству исходила от викингов (норманнов). Еще в 845 г. предводитель викингов Рагнар подошел к Парижу, приказал повесить перед городскими стенами 111 франк. пленников и отступил только после уплаты огромного выкупа. С 50-х гг. IX в. викинги постоянно разоряли богатые земли в долинах Сены и Луары. В тяжелом положении оказались города, расположенные на морском побережье и в нижнем течении крупных рек, напр. Нант и Бордо. Постоянная угроза нападения скандинавов привела к оттоку населения. Бегство крестьян вызывало недовольство знати, требовавшей от короля дать отпор сканд. грабителям, в то время как регулярные платежи викингам опустошали казну. В 859 г. сельское население между Сенной и Луарой взялось за оружие, чтобы противостоять викингам, но представители знати, опасаясь восстания, уничтожили вооружившихся крестьян (*Annales Bertiniani*. 1883. P. 51). В Питрском эдикте (25 июня 864) К. Л. призвал всех, у кого были лошади и кто мог их содержать, вооружаться и создавать конные отряды. Было предписано строить на реках укрепленные мосты, чтобы преградить кораблям викингов путь вверх по течению. Запрещалось продавать скандинавам оружие и коней, а частным лицам — строить укрепления без разрешения короля. Эдиктом предусматривались также меры для урегулирования монетной чеканки и денежного обращения (*Edictum Pistense // MGH. Capit. T. 2. P. 310–328*).

Отношения К. Л. с др. франк. королями оставались мирными до 858 г.,

когда Людовик Немецкий по приглашению местной знати вторгся в Западнофранкское королевство. На его сторону перешли крупнейшие магнаты, аквитанская знать и некоторые прелаты, в т. ч. архиеп. Венилон Санский. К. Л. укрылся в Бургундии, где его поддержали представители рода Вельфов, родственники имп. Юдифи. Верность К. Л. сохранили западнофранк. епископы во главе с архиеп. Гинкмаром Реймским, который от лица духовенства церковных провинций Реймс и Руан отказал Людовику Немецкому в повинности и предложил ему вернуться в свое королевство. Попытка К. Л. захватить королевство Карла Провансальского (861) завершилась неудачей; знать оказала ему сопротивление.

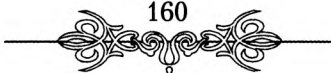
Надежды К. Л. на пересмотр условий Верденского договора подкреплялись тем, что наследники имп. Лотаря I не имели потомства. У имп. Людовика Итальянского и у кор. Лотаря II не было законных сыновей, поэтому Лотарь II пытался аннулировать брак с кор. Теутбергой и жениться на наложнице, от которой у него был сын. Эти попытки встретили резкие возражения Римского папы Николая I, к-рого поддерживали западнофранк. епископы во главе с Гинкмаром Реймским. Дело об аннулировании брака Лотаря II было рассмотрено богословскими и каноническими диспутами (см.: *Heidecker*. 2010). В 862 г. К. Л. и Людовик Немецкий договорились разделить земли Лотаря II, не допустив к наследованию его брата, имп. Людовика Итальянского. Однако после смерти Лотаря II (869) К. Л. воспользовался болезнью Людовика Немецкого и заявил о своих правах на Лотарингию. Он вступил в Мец, где 9 сент. 869 г. состоялась его коронация. Архиеп. Гинкмар Реймский помазал К. Л. миром, которое, по преданию, было ниспослано свыше св. *Ремигию* для крещения кор. *Хлодвига* (*Annales Bertiniani*. 1883. P. 101–105). Вскоре к К. Л. прибыли посланники папы *Адриана II* (867–872). Папа запрещал королю вторгаться во владения Лотаря и тем самым нарушать права Людовика Итальянского. Король отверг требования папы и направился в Ахен, где заключил брак с Рихильдой, дочерью гр. Бивина, светского аббата Горце. Но Людовик Немецкий потребовал, чтобы К. Л. немедленно покинул Лотарингию.

После переговоров короли заключили соглашение (авг. 870), по которому большая часть Лотарингии, включая Ахен, Кёльн, Мец и Трир, осталась за Людвигом, К. Л. получил зап. часть Лотарингии с городами Туль и Верден, на севере — г. Камбре, а на юге — земли в среднем течении Роны с городами Лион, Вьен и Безансон.

На протяжении многих лет К. Л. безуспешно пытался завладеть Ахеном и Мецем — местами, связанными с памятью о Карле Великом и др. предках династии Каролингов. В последние годы жизни, отказавшись от планов установить контроль над Лотарингией, он решил создать в Западнофранкском королевстве «Новый Ахен», или «Карлополь», к-рый должен был стать центром восстановленной империи. В королевском поместье Компьень, с 60-х гг. IX в. часто служившем зимней резиденцией К. Л., были построены дворец и капелла Девы Марии (по образцу Ахенской капеллы), к-рую освятил папа *Иоанн VIII* в присутствии мн. епископов. К. Л. богато одарил капеллу, основал при ней капитул из 100 каноников. В капелле были помещены мощи св. *Корнелия*, еп. (папы) Римского, а также перенесенные из Лиона мощи святых *Киприана* Карфагенского, *Пантелеимона* и *Сперата* (одного из *Сицилийских мучеников*).

Вскоре после вторжения К. Л. в Лотарингию его сын, аббат Карломан, потребовал передать эти земли ему в качестве особого королевства. Получив отказ, он заручился поддержкой нек-рых магнатов и поднял мятеж, который был жестоко подавлен королем. В 873 г. Карломан был схвачен, ослеплен и заключен в монастырь. Из прямых наследников у К. Л. оставался только Людовик Заика, но он не пользовался доверием отца и расположением знати.

После смерти имп. Людовика II Итальянского (875) К. Л. заявил о своем праве на имп. титул. Он собрал войско и вступил в Италию, опередив Людовика Немецкого. Большая часть итал. знати оказала К. Л. поддержку, его кандидатуру одобрил Римский папа Иоанн VIII. 14 дек. король вступил в Рим, на Рождество 875 г. в базилике св. Петра папа совершил помазание и имп. коронацию (этот день был выбран для церемонии в напоминание об имп. коронации Карла Великого на Рождество 800 г.). На собрании в Па-





нии император принял клятвы верности итал. знати и назначил своим представителем в Италии герц. Боюна, к-рый впосл. женился на дочери покойного имп. Людовика II. Затем К. Л. поспешно вернулся в Западнофранкское королевство, т. к. получил известия о вторжении туда Людовика Немецкого и его сына Людовика Младшего.

В июне 876 г. К. Л. созвал собрание в Понтионе, чтобы убедить прелатов и знать дать ему клятву верности как императору и королю Италии (на собрании присутствовали 7 архиепископов, 42 епископа и 5 аббатов). Мн. церковные иерархи, прежде всего архиеп. Гинкмар Реймский, и представители знати не одобряли имп. коронацию К. Л., считая ее безответственным поступком. По их мнению, попытки К. Л. вести имперскую политику могли отрицательно сказаться на положении дел в Западнофранкском королевстве. Недостаток ресурсов не позволял К. Л. контролировать Италию, сдерживать натиск восточнофранкских правителей и в то же время поддерживать порядок в королевстве, которое подвергалось нападениям норманнов. Архиеп. Гинкмар Реймский отрицательно относился к попыткам папы Римского привлечь императора к урегулированию положения в Италии, страдавшей от междоусобиц знати и нападений арабов. Кроме того, архиепископ считал неуместным вмешательство Папского престола в жизнь Франкского гос-ва. В Понтионе легаты огласили распоряжения папы франк. епископам, в т. ч. о назначении Санского архиеп. Ансегиза, недруга Гинкмара, представителем Папского престола и примасом королевства. Понтионские совещания продолжались почти месяц, но К. Л. удалось добиться от прелатов и знати признания его имп. титула (MGH. Capit. T. 2. P. 347–353; *Annales Bertiniani*. 1883. P. 128–131). Вскоре после Понтионского собрания было получено известие о смерти Людовика Немецкого (28 авг. 876). К. Л. попытался воспользоваться кончиной брата и присоединить к своим владениям Лотарингию, а также земли по течению р. Рейн. Однако знать Восточнофранкского королевства выступила против него. В битве при Андернахе (8 окт. 876) император потерпел поражение, лишившись войска и казны.

Несмотря на военное поражение, К. Л. согласился помочь папе Иоанну VIII, к-рый неоднократно призывал императора отразить набег сарацин, угрожавших Риму, и усмирить итал. знать. В июне 877 г. император созвал собрание в Кьерзи, где объявил, что отправляется в Италию, несмотря на сопротивление франк. аристократии. Во время отсутствия К. Л. королевством управлял Людовик Заика, но его полномочия были ограничены — ему следовало действовать в согласии с прелатами и знатью. После возвращения императора Людовик должен был отправиться в Италию. Вероятно, это означало, что К. Л. намеревался сделать своим наследником кого-то другого. Тогда же император распорядился о соблюдении прав Церкви и о порядке назначения на светские и церковные должности. Сыновья вассалов и должностных лиц, отправившиеся с императором в Италию, в случае смерти отца наследовали ему без к.-л. распоряжений со стороны К. Л. или Людовика Заики. Впосл. это распоряжение сыграло важную роль в усилении самостоятельности франк. магнатов (MGH. Capit. T. 2. P. 355–363).

Встретившись с папой Иоанном VIII в Верчелли, К. Л. последовал в Павию, где узнал о прибытии в Италию Карломана, кор. Баварии. В Тордоне папа совершил имп. коронацию Рихильды, жены К. Л., после чего император отправил ее в Западнофранкское королевство. К тому времени франк. магнаты подняли мятеж. Приближение баварского войска заставило папу укрыться в Риме, тогда как К. Л. поспешно покинул Италию. Во время перехода через Альпы он тяжело заболел. По мнению Гинкмара Реймского, врач императора иудей Седекия дал ему отравленный напиток, после чего К. Л. скончался. Предположение, что К. Л. был отравлен, получило развитие в более поздних источниках (напр., в «Хронике» Регинона Прюмского), но в восточнофранк. Фульдских анналах говорится о смерти императора от дизентерии (*Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis* / Ed. F. Kurze. Hannover, 1891. P. 90. (MGH. Script. Reg. Germ.; [7]); см.: *Nelson*. 1996). К. Л. похоронен в аббатстве Нантюа (*Annales Bertiniani*. 1883. P. 136–137). Впоследствии останки императора в соответствии с его волей перенес-

ли в аббатство св. Дионисия (*Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon* / Ed. F. Kurze. Hannover, 1890. P. 113. (MGH. Script. Reg. Germ.; [50])).

Перед смертью К. Л. назначил наследником Западнофранкского королевства Людовика Заика. Имп. Рихильда вручила ему «меч святого Петра» и королевские одеяния, после чего архиеп. Гинкмар Реймский совершил коронацию. Людовик Заика отклонил предложение папы Иоанна VIII принять имп. титул, его недолгое правление (877–879) завершилось междоусобицей. Постепенное ослабление королевской власти преемников К. Л. стало признаком упадка династии Каролингов, а воссоздание империи оказалось невозможным.

К. Л. считается последним правителем из династии Каролингов, который пытался проводить имперскую политику, укреплял влияние Церкви, способствовал развитию наук и искусства. Благодаря заботам матери он получил прекрасное образование под рук. *Валафрида Страбона*. По свидетельству Гинкмара Реймского, К. Л. с детства изучал богословие, а Фрекульф, еп. Лизьё (825–852), послал имп. Юдифи для обучения сына 2-ю часть написанной им «Всемирной хроники» (PL. 106. Col. 1115–1116). По словам Хейрика Осерского, К. Л. был окружен знатоками наук и искусства, среди которых было немало выходцев из Ирландии (MGH. Poet. T. 3. P. 429). Король поддерживал тесные отношения с крупными богословами и церковными писателями, многие из них давали ему советы по управлению гос-вом. Подражая деду, Карлу Великому, К. Л. придавал большое значение идеологии христ. правления, инициировал обсуждение вопросов, связанных с нравственным обликом и обязанностями государя, источниками его власти. В *капитуляриях* и синодальных постановлениях, изданных при К. Л., управление гос-вом представлено как особый вид христ. служения. Король и его советники подчеркивали необходимость поддерживать закон и справедливость, мир и порядок. Как и Карл Великий, К. Л. видел среди своих основных задач противодействие порокам и исправление нравов подданных, спасение христ. народа.

Советники К. Л. приводили в пример королю древних государей, воплощавших идеал христ. правителя.



Луп Ферьерский в письмах королю призывал управлять с твердостью, не уступать давлению знати, приводя в пример царя Давида, а также рим. имп. *Траяна* и *Феодосия I Великого* (MGH. Ep. T. 6. P. 1–126). Анонимный автор «Песни о происхождении народа франков», посвященной К. Л., уподоблял его не только царям Давиду и Соломону, но и великим предкам — св. *Арульфу* Мецскому, Карлу Великому и Людовику Благочестивому (Carmen de exordio gentis Francorum // MGH. Poet. T. 2. P. 141–145). В трактатах «О пороках и добродетелях» (*Hinkmar von Reims. De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* / Hrsg. D. Nachtmann. Münch., 1998. (MGH. QGGMA; 16))



Кор. Карл Лысый  
перед Распятием.  
Миниатюра из Молитвенника  
Карла Лысого. 60-е гг. IX в.

считается изображение в Псалтири К. Л., созданной писцом Лиутхардом ок. 870 г. (Paris. lat. 1152. Fol. 3v). К. Л., седой чело-

век с длинными усами и отстраненным взглядом, представлен восседающим на престоле под роскошной сенью, со скипетром и державой в руках; его осеняет благословляющая Божия десница. В надписи на пурпурном фоне К. Л. уподобляется царю *Иосии* и имп. *Феодосию Великому*. Наличие благословляющей десницы, указывающее на божественное происхождение власти правителя, а также аллегорические изображения изобилия и процветания характерны для большинства изображений К. Л. В Сакраментарии К. Л. из Меца (Paris. lat. 1141. Fol. 2v) он представлен юным правителем, увенчанным свыше, рядом с ним стоят 2 святителя, скорее всего папы *Геласий I* и *Григорий I Великий*, к-рые считались создателями рим. литургии. На миниатюрах т. н. Первой Библии К. Л. (Paris. lat. 1. Fol. 423r), Третьей Библии К. Л. (Roma. San Paolo fuori le mura. Fol. 334v) и «Золотого кодекса» из аббатства св. Эммерама в Регенсбурге (Монас. Clm 14000. Fol. 5v) император восседает на престоле в окружении духовенства, вооруженных вассалов или при-

дворных; фигуры ангелов или святых в верхнем регистре указывают на Божие благоволение и, возможно, на ответственность государя за подданных перед Богом. Тема смирения правителя и жертвы, которую он приносит за народ, раскрывается в миниатюре Молитвенника К. Л. (München. Residenz. Schatzkammer. Fol. 38v — 39r), на которой колено-преклоненный государь простирает руки к распятому Христу.

Роскошь облачений и дворцового убранства, запечатленная на рукописных иллюстрациях, имела определенное символическое значение. После имп. коронации придворные ритуалы К. Л. были ориентированы в т. ч. на визант. образцы, современники отмечали их необычайную пышность. Так, Гинкмар Реймский при описании церемоний в Понтионе упоминал, что К. Л. появлялся перед присутствующими в роскошных греч. одеяниях в сопровождении имп. аккламаций, под пение «царских лауд» (торжественная литания, использовавшаяся в Каролингском гос-ве со 2-й пол. VIII в.; см.: *Kantorowicz E. H. Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*. Berkeley, 1946). Вероятно, клирики придворной капеллы К. Л. совершали греч. *литургию ап. Иакова* и *литургию св. Василия Великого* (*Jacob*. 1972). В восточнофранкских Фульдских анналах осуждалось пристрастие императора, «презревшего обычай франкских королей», к чуждой Западу греч. роскоши (*Annales Fuldenses*. 1891. P. 86). Тем не менее использование визант. церемониала при дворе К. Л. имело меньшее значение, чем развитие франк. обрядовой практики, прежде всего «королевской литургии». В годы его правления распространяются мессы за государя, членов его семьи и подданных, молитвы благословений государя и т. д. В Сакраментарии К. Л. и некоторых более поздних рукописях к молитве *канона мессы* «Te igitur» добавлено прошение за «нашего короля и за всех православных, которые чтут кафолическую и апостольскую веру» (*Garižanov*. 2008. P. 89–100). К 856 г. относится 1-й известный чин помазания королевы, созданный для коронации Юдифи, дочери К. Л. (MGH. Capit. T. 2. P. 425–427; см.: *Smith*. 1997). Составление этого и др. чинов коронации обычно приписывается Гинкмару Рейм-

считается изображение в Псалтири К. Л., созданной писцом Лиутхардом ок. 870 г. (Paris. lat. 1152. Fol. 3v). К. Л., седой чело-

век с длинными усами и отстраненным взглядом, представлен восседающим на престоле под роскошной сенью, со скипетром и державой в руках; его осеняет благословляющая Божия десница. В надписи на пурпурном фоне К. Л. уподобляется царю *Иосии* и имп. *Феодосию Великому*. Наличие благословляющей десницы, указывающее на божественное происхождение власти правителя, а также аллегорические изображения изобилия и процветания характерны для большинства изображений К. Л. В Сакраментарии К. Л. из Меца (Paris. lat. 1141. Fol. 2v) он представлен юным правителем, увенчанным свыше, рядом с ним стоят 2 святителя, скорее всего папы *Геласий I* и *Григорий I Великий*, к-рые считались создателями рим. литургии. На миниатюрах т. н. Первой Библии К. Л. (Paris. lat. 1. Fol. 423r), Третьей Библии К. Л. (Roma. San Paolo fuori le mura. Fol. 334v) и «Золотого кодекса» из аббатства св. Эммерама в Регенсбурге (Монас. Clm 14000. Fol. 5v) император восседает на престоле в окружении духовенства, вооруженных вассалов или при-







кому (*Jackson R. A. Who Wrote Hincmar's Ordines? // Viator. Turnhout, 1994. Vol. 25. P. 31–52.*)

Как и другие правители из династии Каролингов, К. Л. считал своей обязанностью хранить чистоту хрис-



Монахи аббатства св. Мартина преподносят Библию Карлу Лысому. Миниатюра Первой Библии Карла Лысого. 845–846 гг. (Paris. lat. 1. Fol. 423)

тианской веры и единство Церкви. Он принял активное участие в осуждении учения о предопределении, к-рое отстаивал *Ютшалк*. Несмотря на то что Луп Ферьерский, Пруденций, еп. Труа († 861), и др. близкие к К. Л. богословы поддержали Готшалка, король согласился с Гинкмаром Реймским, резко осудившим его учение. Др. важной богословской темой было учение о *Евхаристии*. В 50-х гг. IX в. по просьбе К. Л. мон. *Ратрамн* из Корби изложил православное учение в соч. «О Теле и Крови Господа» (PL. 121. Col. 103–170). Трактат с аналогичным названием посвятил королю *Пасхазий Радберт* (PL. 120. Col. 1255–1350). При дворе К. Л. работал Иоанн Скот *Эриугена*, который пользовался особым покровительством короля, несмотря на враждебное отношение к нему Гинкмара Реймского, Пруденция и Флора Лионского, обвинявших Эриугену в ереси. По просьбе К. Л. Эриугена перевел с греч. языка «Ареопагитики», автором к-рых в то время считался св. Дионисий Парижский (см. *Дионисий Ареопагит*), а затем — «Первую Амбигву» прп. Максима Исповедника. *Узуард*, монах аббатства св. Германа в Париже, по просьбе К. Л. составил

«исторический» мартиролог, который приобрел широкое распространение и использовался на Западе до XVI в. Особое внимание К. Л. уделял епископской кафедре и аббатству св. Германа в Осере, где находились школа и крупный скрипторий. Хейрик Осерский посвятил королю составленное им стихотворное Житие св. Германа (BHL, N 3458). Ист.: *Annales Bertiniani / Ed. G. Waitz. Hannover, 1883. (MGH. Script. Rer. Germ.; [4]); Nithardi Historiarum libri IV / Ed. E. Müller. Hannover, 1907. (MGH. Script. Rer. Germ.; [44]); Recueil des Actes de Charles II le Chauve, roi de France / Ed. G. Tessier. P., 1943–1955. 3 vol. Лит.: Calmette J. La diplomatie carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles le Chauve (843–877). P., 1901; Levillain L. Le sacré de Charles le Chauve à Orléans // Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1903. Vol. 64. P. 31–53; Lot F., Halphen L. Le règne de Charles le Chauve (840–877). P., 1909; Classen P. Die Verträge von Verdun und von Coulainen, 843, als politische Grundlagen des westfränkischen Reiches // Hist. Zschr. Ser. 3. 1963. Bd. 196. S. 1–35; Gaehde J. E. The Bible of San Paolo fuori le Mura in Rome: Its Date and Its Relation to Charles the Bald // Gesta. N. Y., 1966. Vol. 5. P. 9–21; Schramm P. E. Kaiser, Könige und Päpste: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Stuttg., 1968. Bd. 2; Ullmann W. The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. L., 1969; Schlesinger W. Zur Erhebung Karls des Kahlen zum König von Lotharingen 869 in Metz // Landschaft und Geschichte: FS für F. Petri zu seinem 65. Geburtstag. Bonn, 1970. S. 454–475; Jacob A. Une lettre de Charles le Chauve au clergé de Ravenne? // RHE. 1972. Vol. 67. N 2. P. 409–422; Devisse J. Hincmar, archevêque de Reims, 845–882. Gen., 1975–1976. 3 vol.; Wallace-Hadrill J. M. A Carolingian Renaissance Prince: The Emperor Charles the Bald // Proc. of the British Academy. Oxf., 1978. Vol. 64. P. 155–184; idem. The Frankish Church. Oxf.; N. Y., 1983. P. 241–257; McKitterick R. The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789–895. L., 1977; eadem. Charles the Bald (823–877) and His Library: The Patronage of Learning // EHR. 1980. Vol. 95. N 374. P. 28–47; eadem. Manuscripts and Scriptoria in the Reign of Charles the Bald, 840–877 // Giovanni Scoto nel suo tempo: L'organizzazione del sapere in età carolingia: Atti del XXIV Convegno storico internazionale (Todi, 11–14 ottobre 1987). Spoleto, 1989. P. 201–234; Nelson J. L. Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Reims // EHR. 1977. Vol. 92. N 363. P. 241–279; eadem. «Not Bishops' Bailiffs but Lords of the Earth»: Charles the Bald and the Problem of Sovereignty // The Church and Sovereignty, c. 590–1918: Essays in Honour of M. Wilks / Ed. D. Wood. Oxf.; Camb. (Mass.), 1991. P. 23–34; eadem. Charles the Bald. L., 1992; eadem. La mort de Charles le Chauve // Médiévales. Saint-Denis, 1996. Vol. 31. P. 53–66; Deshman R. The Exalted Servant: The Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald // Viator. Turnhout, 1980. Vol. 11. P. 385–432; Charles the Bald: Court and Kingdom: Papers Based on a Colloquium Held in London in April 1979 / Ed. M. T. Gibson, J. L. Nelson. Oxf., 1981. Aldershot, 1990; Ward E. F. Caesar's Wife: The Career of the Empress Judith, 819–829 // Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious / Ed. P. Godman, R. Collins.*

Oxf., 1990. P. 205–227; Diebold W. J. Verbal, Visual, and Cultural Literacy in Medieval Art: Word and Image in the Psalter of Charles the Bald // Word and Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry. L. etc., 1992. Vol. 8. P. 89–99; idem. The Ruler Portrait of Charles the Bald in the S. Paolo Bible // The Art Bull. N. Y., 1994. Vol. 76. N 1. P. 6–18; Smith J. M. H. Province and Empire: Brittany and the Carolingians. Camb., 1992; Staubach N. Rex christianus: Hofkultur und Herrschaftspraganda im Reich Karls des Kahlen. Köln, 1992–1993. Tl. 1–2; Riché P. The Carolingians: A Family Who Forged Europe / Transl. M. I. Allen. Phil., 1993. P. 189–205; Dutton P. E., Kessler H. L. The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald. Ann Arbor, 1997; Smith J. A. The Earliest Queen-Making Rites // Church History. Chicago etc., 1997. Vol. 66. N 1. P. 18–35; Bernard J.-L. La chapelle palatine carolingienne de Compiègne, de Sainte-Marie à Saint-Corneille // Bull. de la Société historique de Compiègne. 2005. Vol. 39. P. 329–395; Racinet S. Les débuts de la collégiale: De Charles le Chauve à Hugues Capet // Ibid. P. 39–50; Garipzanov I. H. The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751–877). Leiden; Boston, 2008; 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.

А. А. Королёв

**КАРЛ МАРТЕЛЛ** [лат. Carolus (Karolus) Martellus] (ок. 688 — 22.10. 741, Каризиак (ныне Кьерзи)), майордом Австразии (с 717) и Нейстрии (с 718/9), правитель королевства франков из рода Пипинидов (*Каролингов*) при королях из династии *Меровингов*. Внебрачный сын Пипина II Геристальского († 714), майордома Австразии. Дети К. М.: *Карломан* († 754) и *Пипин Короткий* (король франков в 751–768) и несколько дочерей от 1-го брака с Хротрудой († 725), сын Грифон († 753) от 2-го брака с Суннихильдой (Сванахильдой), а также незаконнорожденные сыновья — Бернард, Иероним и св. Ремигий, еп. Ротомагский (Руанский) (755–771).

В кон. 80-х гг. VII в. майордом Пипин II Геристальский, глава знатного рода в Австразии, стал фактическим правителем Австразии и Нейстрии. После его смерти не осталось прямых наследников, и его вдова Плектруда велела заключить К. М. под стражу, чтобы обеспечить переход власти к внуку Пипина Теодоальду. Знать Нейстрии отвергла Теодоальда и избрала майордомом некоего Рагамфреда, который возвел на престол кор. Хильперика II (715/6–721). Он сместил сторонников Пипина Геристальского из числа церковных и светских должностных лиц, в т. ч. настоятелей крупных мон-рей Фонтанелла (Сен-Вандрий-де-Фонтенель) и Корбея





(см. *Корби*). В союзе с фризами и саксами войска Хильперика II вторглись в Австразию, осадили Колонию (ныне Кёльн), где укрылась Плектруда, и вынудили ее отдать королевскую казну. Спротивление королю и майордому Нейстрии оказал К. М., бежавший из заключения и собравший военный отряд. В 717 г. он одержал победу над нейстрийцами при Винциаке (Венши, близ г. Камбре), вступил в Колонию и возвел на престол Австразии кор. Хлотаря IV (717–719). О поддержке, оказанной К. М. церковными иерархами Австразии, свидетельствует тот факт, что св. *Виллиброрд*, ранее пользовавшийся покровительством Плектруды, крестил одного из сыновей майордома — Пипина Короткого (*Alcuinus. Vita Wilibrordi. 23 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 133*). Вероятно, при участии К. М. было установлено почитание св. *Ламберта*, еп. Моза-Траектского (Маастрихтского) († ок. 705), который некогда выступал против связи Пипина II с Альпаидой, матерью К. М., и был убит ее сторонниками (*Vita Landiberti episcopi Traiectensis vetustissima. 25–27 // Ibid. T. 6. P. 378–382; см.: Gerberding. 1987. P. 129; Wood. 1994. P. 271*).

Установив контроль над Австразией, К. М. выступил против Нейстрии и нанес поражение Рагамфреду и его союзнику Одону, дуксу (герцогу) Аквитании. По условиям заключенного соглашения Одон выдал победителю кор. Хильперика II, после чего К. М. стал майордомом обоих франк. королевств, Австразии и Нейстрии (719). Но его полномочия как правителя объединенного Франкского королевства во многом оставались номинальными. Влияние короля и майордома было слабым, власть на местах находилась в руках светской и духовной знати, к-рая самостоятельно управляла городами и целыми областями. Во главе периферийных областей Франкского гос-ва — Аквитании, Алеманнии, Баварии — стояли фактически независимые правители с титулом дукса. Признавая власть законного короля из династии Меровингов (преемником Хильперика II стал Теодорих IV (721–737)), дуксы выступали против Пипинидов, к-рых они считали узурпаторами. К. М. почти без перерыва вел военные действия в сев., юж. и вост. областях Франкского гос-ва, чтобы установить контроль над окраинными землями, ликвидировать

внешнюю угрозу и объединить королевство под своей властью. В 724 г. он воевал с саксами, в следующем году — с алеманнами, свевами и баварами. Он захватил в плен вдову баварского дукса Гримоальда и ее племянницу Суннихильду, которая вполсл. вышла за него замуж.

Важное значение имели события в Аквитании, где дукс Одон противостоял экспансии арабов, завоевавших Вестготское королевство в Испании. В 721 г. он разбил войско араб. наместника Испании ас-Самаха аль-Хаулани, осадившее Толозу (ныне Тулуза). Преемник погибшего в сражении наместника Абд ар-Рахман ибн Абдаллах вторгся в Аквитанию. Согласно «Продолжению Хроники Фредегария», арабов в Аквитанию призвал Одон, желавший отомстить франкам (*Chronica qui dicuntur Fredegarii continuationes. 13*). Однако в испан. «Мосарабской хронике 754 г.» говорится, что дукс Одон был противником арабов и, столкнувшись с угрозой мусульм. вторжения, обратился к К. М. за помощью. Преследуя Одона, арабы встретились с войском К. М. В сражении франки одержали верх, но уцелевшие арабы бежали в Испанию (*Chronica Muzaqabica // CSMA. T. 1. P. 41–43*). Считается, что битва состоялась в 732 г. близ г. Пиктавий (ныне Пуатье), но не исключено, что она произошла в 733 или 734 г., возможно в окрестностях Тура (*Levillain, Samaran. 1938; Bachrach B. S. Merovingian Military Organization, 481–751. Minneapolis, 1972. P. 101–104; Nonn. 1990; Wood. 1994. P. 283–284*). Победа над арабами была воспринята как знак Божией милости к франкам и значительно упрочила авторитет К. М. С этим связано и прозвище Мартелл (позднелат. *martellus* — молот), засвидетельствованное источниками с IX в. После смерти дукса Одона (735) К. М. вновь вступил в Аквитанию, занял г. Бурдигалу (ныне Бордо) и принял клятву верности от дукса Хуноальда, преемника Одона.

В Бургундии К. М. принудил местную знать к повиновению, конфисковал у крупных сеньоров земельные владения и распределил их между своими вассалами. Заняв г. Лугдун (ныне Лион), майордом подавил восстание знати и назначил должностных лиц во все города Юж. Галлии до Арелата (ныне Арль) и Массилии (ныне Марсель). Знать Прованса оказала сопротивление К. М. Пред-

водитель мятежников Мауронт, связанный с соперниками Пипинидов в Нейстрии, заручился поддержкой арабов. К. М. отправил против воставших своего брата, комита Хильдебранда, который осадил г. Авенион (ныне Авиньон). Сам он нанес поражение арабам; тем удалось укрыться в г. Нарбона (ныне Нарбон), осада города завершилась неудачей. Франки опустошили Септиманию и Зап. Прованс, уничтожив крепости Немавс (ныне Ним), Агат (ныне Агд) и Бетерры (ныне Безье), и установили т. о. прочный контроль над Юж. Галлией, но в результате длительных военных действий эти земли были разорены. Среди тех, кто поддержали К. М., был Аббон, вероятно выходец из бургундской аристократии, правитель (*rector*) горной области на границе Савойи и Пьемонта. Из акта об основании Аббонном мон-ря Новалеза (726) и завещания Аббона (739) известно, что провансальские мятежники действительно пользовались поддержкой арабов, а конфискованные у них земли были переданы вассалам и сторонникам майордома (*Geary. 1985; Wood. 1994. P. 280–281*).

К. М. установил дружественные отношения с Лиутпрандом, кор. лангобардов (712–744). По свидетельству *Павла Диакона*, он отправил к Лиутпранду своего сына Пипина, чтобы король обрезал ему волосы (после этого Пипин считался совершеннолетним) и усыновил его. Во время войны в Провансе майордом обращался к Лиутпранду с просьбой о помощи. Известие о приближении лангобардского войска привело арабов в смятение, и франки одержали победу (*Paul. Diac. Hist. Langobard. VI 53–54*). Союз с Лиутпрандом стал причиной того, что К. М. отказался помочь папе Римскому *Григорию III* (731–741) в войне против лангобардов. В это время Папский престол порвал отношения с иконоборческой Византией, тогда как лангобарды угрожали Риму. Благодаря св. *Бонифацию* папа Римский был осведомлен о событиях в гос-ве франков и о военных успехах майордома. В 739 г. Григорий III обратился к К. М. с жалобой на притеснения со стороны лангобардов, но майордом, приняв папских посланников с почестями, отказался помочь (*Codex Carolinus. 1–2 // MGH. Epp. T. 3. P. 476–479; см.: Noble. 1984. P. 44–49*). По сообщению Старших Мецских







анналов, в это время К. М. был тяжело болен и, готовясь к смерти, разделил Франкское гос-во между сыновьями (*Annales Mettenses Priores*. 1905. P. 30–31).

Предполагается, что в годы правления К. М. интенсивно развивались отношения вассалитета. В Баварской и Алеманнской правдах (1-я пол. VIII в.) появляется термин «вассал» (*vassus*; в др. источниках — *fidelis*), обозначающий лично свободного человека, к-рый поручал себя защите и покровительству господина (*сеньора*) и давал обязательство оказывать ему помощь и поддержку, прежде всего в случае военных действий. Влиятельные представители знати собирали вооруженные отряды вассалов и устанавливали контроль над городами и областями. Схожим образом действовал и К. М., который опирался на силы своих сторонников и ставленников. Верность вассалов обеспечивалась вознаграждением, прежде всего земельными пожалованиями. Уменьшение влияния королей из династии Меровингов объяснялось в т. ч. и оскудением королевского земельного фонда (*фиска*), тогда как Пипиниды располагали значительными владениями и использовали их для привлечения сторонников. Во мн. регионах Франкского королевства крупнейшим землевладельцем была Церковь — епископские кафедры и мон-ри. Границы между церковной и светской собственностью не были четкими, т. к. епископы нередко были выходцами из местной аристократии и становились влиятельными магнатами, а знатные миряне занимали церковные должности. Основание мон-рей могло быть эффективным способом упрочения политического влияния. Так, Пипиниды наделяли основанные ими обители земельными владениями, но эти мон-ри оставались под их контролем, и донаторы могли назначать угодных им лиц на должность настоятеля, напр. в качестве вознаграждения за заслуги. К. М. особенно активно использовал церковную иерархию для упрочения своей власти.

Начиная с VIII в. в источниках зафиксированы сведения о церковной политике К. М.: майордом притеснял Церковь, отбирал у нее собственности и передавал войнам. Одним из важнейших источников такого рода является Житие св. Евхерия, еп. Аврелианского (VHL, N 2660), состав-

ленное скорее всего в сер.— 2-й пол. VIII в. Согласно Житию, К. М., первоначально благоволивший к *Евхерию* († 738), по наущению злых людей отправил епископа и его родственников в ссылку. Но сопоставление сведений Жития св. Евхерия с данными «Деяний Осерских епископов» (IX в.) показывает, что смещение Аврелианского епископа было связано не с «гонениями» на Церковь, а с проводившейся К. М. политикой подавления самостоятельности местной знати. Дядя Евхерия, еп. Саварик (Суаварих), с 90-х гг. VII в. занимал Автиссиодурскую кафедру и установил контроль не только над Автиссиодуром (ныне Осер), но и над соседними городами — Аврелианом (ныне Орлеан), Ниверном (Невирном; ныне Невер), Торнодуром (ныне Тоннер), Аваллоном и Трикассами (ныне Труа). Епископ предпринял попытку захватить Лугдун, но умер во время похода (*Gesta pontificum Autissiodorensium*. 26). Наследниками Саварика стали Евхерий и Айнмар (Хайнмар), занявшие соответственно Аврелианскую и Автиссиодурскую кафедры. В «Деяниях Осерских епископов» Айнмар описывается как могущественный властитель, покоривший почти всю Бургундию. Возможно, он был мирянином (*vocatus episcopus* — *Ibid.* 27; *Duchesne. Fastes*. T. 2. P. 448–449). Стремление Саварика и его преемников создать в Сев. Бургундии самостоятельное гос. образование (в «Деяниях Осерских епископов» оно названо Бургундским дукатом — *usque ad ducatum rene totius Burgundie perveniret*) противоречило политике К. М., направленной на объединение гос-ва франков. Майордом утвердил избрание Евхерия и, вероятно, Айнмара, но намеревался добиться от них покорности. Победа над арабами и военные успехи в Аквитании и др. юж. регионах позволили К. М. сместить Евхерия. Айнмар оказал майордому военную помощь во время похода против арабов, но в посл. был обвинен в сговоре с Одоном Аквитанским, заключен под стражу и убит при попытке к бегству (*Gesta pontificum Autissiodorensium*. 27).

О смещении К. М. св. Ригоберта, еп. Ремского, известно из его Жития (VHL, N 7253; 2-я пол. IX в.). Во время войны К. М. со знатью Нейстрии епископ отказался выпустить его воинов в г. Ремы (ныне Реймс), за что в посл. был лишен кафедры и выслан

в Васконию (юго-зап. часть Аквитании). В Житие Ригоберта, составитель к-рого враждебно относился к К. М., включены подробности, свидетельствующие о жестокости и несправедливости майордома, названного «не королем, но тираном» (*Vita Rigoberti*. 12). Св. Евхерий якобы видел душу К. М. в преисподней, мучимую демонами за притеснения и обиды, к-рые майордом нанес Церкви. Согласно Житию, св. Бонифаций и аббат *Фулрад* по совету Евхерия открыли гробницу К. М. и обнаружили, что его тело забрал огненный змей (*Ibid.* 13). Вслед за этим в Житии помещено подложное послание папы Римского *Адриана I* (772–795) Ремскому еп. Тильпину с осуждением беззаконий, совершенных К. М. (*Ibid.* 14).

О назначении и смещении церковных должностных лиц в ходе политической борьбы при К. М. известно из «Деяний Фонтенельских аббатов» (составлены в 1-й пол. IX в.). В 716 г. Рагамфред, майордом Нейстрии, сместил аббата Бенигна и назначил на его место Вандона, который участвовал в сражении с К. М. на стороне Нейстрии. После победы К. М. Вандон был смещен и отправлен в изгнание, настоятелем мон-ря вновь стал Бенигн. После его смерти К. М. поручил управление монастырем своему племяннику Гугому († ок. 730), занимавшему епископские кафедры в Ротомаге (ныне Руан), Паризиях (ныне Париж) и Байокассах (ныне Байё), а также должность аббата мон-ря Гемметик (см. *Жюмьеж*). Преемники Гугона, назначенные К. М., описаны в «Деяниях Фонтенельских аббатов» как необразованные и недостойные люди, которые предавались мирским развлечениям и грабили монастырское имущество. В конце концов по просьбе монахов Пипин Короткий, сын и преемник К. М., вернул из ссылки аббата Вандона.

Назначая своих сторонников на важные церковные должности, К. М. руководствовался гл. обр. политическими соображениями. Майордом нуждался в преданных людях, которые могли оказать ему военную и материальную поддержку. Др. качества, по-видимому, далеко не всегда принимались во внимание. Многие ставленники К. М. описываются в источниках как необразованные и безнравственные люди, презиравшие церковную дисциплину и склонные





к мирским занятиям, напр. к войне и охоте. Широко практиковалось совмещение должностей. Негодование св. Бонифация вызывали Гевилиоб, еп. Могунцийский (Майнцский) († 758), и Милон († 761/2), к-рый занимал Ремскую и Треверскую кафедры (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus / Hrsg. M. Tangl. B., 1916. N 60, 87. (MGH. EpSel; 1)). Впосл. по настоянию Бонифация Гевилиоб за кровную месть был лишен кафедры, а Милон — Ремского еп-ства.

В источниках VIII–IX вв. К. М. обвиняли также в разграблении церковного имущества. Так, в «Деяниях Осерских епископов» утверждается, что при еп. Айдульфе К. М. отнял у Автиссиодурской кафедры значительную часть владений и распределил их между вассалами (Gesta pontificum Autissiodorensium. 32). По мнению И. Вуда, эти события относятся ко времени, когда К. М. приступил к покорению Бургундии. Согласно «Продолжению Хроники Фредегария», майордом рассеял мятежников и распределил земли Лугдунской Галлии между вассалами (Lugdono Gallia suis fidelibus tradidit — Chronicon qui dicuntur Fredegarii continuationes. 14). Встретив в Бургундии сопротивление знати, майордом конфисковал значительную часть их владений, в т. ч. церковные земли (Wood. 1994. P. 280). Др. способом отчуждения церковной собственности была передача в держание. В мон-ре Фонтанелла «дурной» настоятель Теутсинд передал почти 1/3 монастырских земель в качестве прекария родственникам и «людям короля» (regiis hominibus — Gesta abbatum Fontanellensium. 10). В «Деяниях Фонтанельских аббатов» подробно говорится о прекарии, который держал некий комит Ратхарий. Сначала комит выплачивал монахам ежегодный ценз в 60 солидов, но при аббате Витлаике (754–787) перестал это делать. Т. о., мон-рь фактически утратил эти земли (см.: Wood. 1995).

Назначение К. М. на церковные должности своих сторонников и использование церковного имущества для гос. нужд осуждались авторами эпохи Каролингов. Однако лишь в послании св. Бонифация к Этельвальду, кор. Мерсии (716–757), майордома открыто обвиняли в нанесении ущерба Церкви. В письме говорится о мучительной смерти К. М., к-рый «разорил множество монас-

тырей и присваивал церковное имущество для собственных нужд» (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. 1916. N 73). Но эта фраза содержится не во всех рукописях и, как полагают исследователи, скорее всего является поздней вставкой (Wood. 1994. P. 280). Впосл. св. Бонифаций признавал, что майордом в интересах защиты гос-ва мог осуществлять контроль над церковной собственностью. Об этом говорилось в постановлениях Собора, проведенного Бонифацием и майордомом Карломаном в 743 или 744 г. в Лифтинах (ныне Эстин, Бельгия) (MGH. Capit. T. 1. P. 28).

Благодаря успешным военным действиям против нехристианских народов — арабов, саксов и фризов — К. М. приобрел известность как защитник христ. веры. Майордом оказывал покровительство тем церковным иерархам, чья деятельность он считал полезной с т. зр. интересов Франкского королевства, прежде всего св. Виллиброрду и св. Бонифацию. Св. Виллиброрд, проповедовавший среди фризов, основал монастырь *Эхтернах* и восстановил епископскую кафедру в Ультраекте (ныне Утрехт, Нидерланды). В 734 г. восстание дукса Бубона послужило предлогом для вторжения франков, к-рые разграбили Фризию и уничтожили языческие святилища. Св. Бонифаций в 719 г. отправился в Рим и получил от папы Григория II указания проповедовать христианство германцам и информировать понтифика о положении в гос-ве франков. Бонифаций действовал преимущественно в Тюрингии и Гессене, пограничных областях, к-рые отделяли Австразию от земель, населенных саксами. Вскоре после возвращения из Рима под защитой франков св. Бонифаций основал мон-ри в Амёнебурге и во Фрицларе. Во время 2-го посещения Рима Бонифаций был рукоположен во епископа, после чего К. М. по просьбе папы принял его под особое покровительство и велел всем духовным и светским должностным лицам оказывать ему поддержку (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. 1916. N 22). Мн. церковные иерархи, в т. ч. ставленники майордома, не разделяли намерения св. Бонифация провести церковную реформу и укрепить дисциплину франк. духовенства, но миссионер получал существенную поддержку и помощь из англосакс.

Англии. Папа Григорий II даровал св. Бонифацию архиепископский палий, что означало не только одобрение Папским престолом деятельности святого, но и подчеркивало его первенство среди франк. церковных иерархов (Ibid. N 28). Однако в письме к Уинчестерскому еп. Даниилу св. Бонифаций признавался, что без поддержки К. М. оказался бы совершенно беспомощным (Ibid. N 63).

Майордом покровительствовал св. *Пирмину*, к-рый в 724 г. основал на Боденском озере мон-рь Авгия (см. *Райхенау*), но впосл. был изгнан алеманнским дуксом Лантфридом, считавшим его сторонником франков. Из Алеманнии Пирмин удалился в Эльзас, где представители знатного рода Этихонидов передали ему монастырь Мурбах, а впосл. при поддержке Сигебальда, еп. Меттиса (ныне Мец) (716–741), сторонника К. М., он восстановил неск. мон-рей в Лотарингии.

В Баварии К. М. пытался действовать через посредство св. Бонифация, но местные правители из рода Агилольфингов настаивали на создании самостоятельной церковной организации. Заручившись согласием Римского папы, св. Бонифаций основал епископские кафедры в Зальцбурге, Фрайзинге, Регенсбурге и Пассау, на к-рые были назначены ставленники баварского дукса Одилона (736–748).

В срединных областях Франкского королевства К. М. покровительствовал крупным мон-рям, прежде всего аббатству св. Дионисия (см. *Сен-Дени*), где настоятелем был Юдобальд, преданный сторонник Пипинидов (см.: *Werner M. Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Gött., 1980. S. 126–127*). Незадолго до смерти К. М. подарил аббатству св. Дионисия королевское поместье Клиппиак (ныне Клиши), некогда одну из основных резиденций Меровингов (MGH. Dipl. Kar. T. 1. N 14. P. 101–102). От времени правления К. М. сохранилось 10 грамот, в основном в пользу крупных мон-рей Нейстрии — св. Дионисия, Фонтанеллы Корбеи и др.

Смертельно заболев, майордом произвел раздел Франкского гос-ва между сыновьями: Карломану достались Австразия и земли к востоку от Рейна, Пипин Короткий получил Нейстрию, Бургундию и Прованс. Для того чтобы Пипин мог унаследовать часть родовых владе-







ний Пипинидов в Австразии, К. М. выделил т. н. Мозельский дукат, куда вошли Треверы и Меттис. По настоянию супруги Суннихильды майордом отвел нек-рые земли в центральной части гос-ва младшему сыну Грифону. Согласно Старшим Мецским анналам, К. М., почувствовав приближение смерти, совершил паломничество в мон-рь св. Дионисия и щедро одарил обитель. Похоронен в аббатстве св. Дионисия, среди королей из династии Меровингов (*Annales Mettenses Priores*. 1905. P. 31–32).

В каролингской историографии К. М. описывался как великий воитель, который восстановил гос-во франков, пришедшее в упадок при «ничтожных» королях из династии Меровингов. Источники отличаются предвзятостью и нередко искажают факты. Ок. 727 г. скорее всего в Свессиионе (ныне Суасон) была создана «История франков» (*Liber Historiae Francorum*), в к-рой с позиций нейстрийской знати описываются события до победы К. М. над майордомом Рагамфредом и возведения на престол кор. Теодориха IV (721). «История франков» послужила основой для дополнений к «Хронике Фредегария», составленных ок. 751 г. по указанию Хильдебранда, брата и соратника К. М. Эти дополнения фактически являются «семейной хроникой» Пипинидов. Авторы обоих произведений восхваляли К. М. за твердость и мужество, с помощью которых он объединил гос-во, несмотря на сопротивление врагов и предателей, обосновавшихся на окраинах Франкского королевства. В более поздних каролингских источниках, среди к-рых наибольшее значение имеют Старшие Мецские анналы (сост. в 805/6), деятельность К. М. описывается в контексте постепенного перехода власти в руки Пипинидов (Каролингов). В историографии IX в. возобладали двойственное отношение к К. М. С одной стороны, его представляли великим воином и сильным правителем, вернувшим гос-ву былую славу и мощь. С др. стороны, он притеснял Церковь, лишил ее имущества и назначал на церковные должности своих сторонников, из к-рых одни были мирянами, а другие вели безнравственный образ жизни. К образу К. М. неоднократно обращался архиеп. Гинкмар Реймский в своих выступлениях, направленных против попыток франк. правителей и зна-

ти использовать церковные ресурсы для отражения нападений викингов. Приписывая К. М. начало этой порочной, по его мнению, практики, Гинкмар считал его дурным правителем и тяжким грешником (см.: *Wallace-Hadrill*. 1983. P. 134). Загробные мучения К. М. описаны в легенде о видениях св. Евхерия, к-рая вошла в Житие св. Ригоберта и в капитулярий, изданный синодом в Кьерзи (858). В капитулярии утверждается, что майордом был «проклят навечно» (MGH. Conc. T. 3. P. 414–416).

По мнению исследователей, деятельность К. М. сыграла решающую роль в установлении единовластия Пипинидов и послужила причиной окончательного упадка влияния Меровингов, но из-за его церковной политики основателем династии Каролингов обчно изображали его отца, майордома Пипина II Геристальского (*Fouracre*. 2005).

Ист.: *Chronica qui dicuntur Fredegarii continuationes* // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 168–193; *Liber Historiae Francorum* // Ibid. P. 215–328; *Annales Mettenses Priores* / Ed. B. de Simson. Hannover; Lpz., 1905. (MGH. Script. Ser. Germ.; [10]); *Vita Eucherii episcopi Aurelianensis* // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 41–53; *Vita Rigoberti episcopi Remensis* // Ibid. P. 58–78; *Gesta abbatum Fontanellensium* / Ed. S. Loewenfeld. Hannover, 1886. (MGH. Script. Ser. Germ.; [28]); *Gesta pontificum Autissiodorensium* // *Bibliothèque historique de l'Yonne* / Ed. L.-M. Duru. Auxerre, 1850. T. 1. P. 309–509.

Лит.: *Levillain L., Samaran Ch.* Sur le lieu et la date de la bataille dite de Poitiers de 732 // *Bibliothèque de l'École des chartes*. P. 1938. Vol. 99. P. 243–267; *Mikoletzky H. L.* Karl Martell und Grifo // *FS E. E. Stengel*. Münster; Köln, 1952. S. 130–156; *Heidrich I.* Titulatur und Urkunden der anrulfingischen Hausmeier // *Archiv für Diplomatik*. Münster; Köln, 1965/1966. Bd. 11/12. S. 71–279; *Nonn U.* Das Bild Karls Martells in der lateinischen Quellen vornehmlich des 8. und 9. Jh. // *Frühmittelalterliche Studien*. B., 1970. Bd. 4. S. 70–137; *idem.* Die Schlacht bei Poitiers 732: Probleme historischer Urteilsbildung // *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum* / Hrsg. R. Schieffer. Sigmaringen, 1990. S. 37–56; *Semmler J.* Zur pippinidisch-karolingischen Sukzessionskrise 714–723 // *DA*. 1977. Bd. 33. S. 1–36; *Schieffer Th.* Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Darmstadt, 1980; *Wallace-Hadrill J. M.* The Frankish Church. Oxf.; N. Y., 1983. P. 123–161; *Fouracre P. J.* Observations on the Outgrowth of Pippinid Influence in the «Regnum Francorum» after the Battle of Tertry (687–715) // *Medieval Prosopography*. Kalamazoo (Mich.), 1984. Vol. 5. N 2. P. 1–31; *idem.* The Age of Charles Martel. Harlow; N. Y., 2000; *idem.* The Long Shadow of the Merovingians // *Charlemagne: Empire and Society* / Ed. J. Story. Manchester; N. Y., 2005. P. 5–21; *Noble T. F. X.* The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984; *Geary P. J.* Aristocracy in Provence: The Rhône Basin at the Dawn of the Carolingian Age. Stuttgart, 1985; *Gerberding R. A.* The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum.

Oxf.; N. Y., 1987; *Riché P.* The Carolingians: A Family Who Forged Europe / Transl. M. I. Allen. Phil., 1993. P. 34–50; *Karl Martel in seiner Zeit* / Hrsg. J. Jarnut et al. Sigmaringen, 1994. (Beihefte der Francia; 37); *Wood I. N.* The Merovingian Kingdoms, 450–751. L.; N. Y., 1994; *idem.* Teutsind, Witlaic and the History of Merovingian Precaria // *Property and Power in the Early Middle Ages* / Ed. W. Davies, P. Fouracre. Camb., 1995. P. 31–52; *Fouracre P., Gerberding R. A.* Late Merovingian France: History and Hagiography, 640–720. Manchester; N. Y., 1996; *Joch W.* Legitimität und Integration: Untersuchungen zu den Anfängen Karl Martells. Husum, 1999; *Becher M.* Eine verschleierte Krise: Die Nachfolge Karl Martells 741 und die Anfänge der karolingischen Hofgeschichtsschreibung // *Von Fakten und Fiktionen: Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung* / Hrsg. J. Laudage. Köln, 2003. S. 95–133; *Fischer A.* Karl Martell: Der Beginn karolingischer Herrschaft. Stuttgart, 2012.

A. A. Королёв

**КАРЛЕЙЛЬ** [Карлайл; англ. Carlyle] Томас (4.12.1795, Эклфехан, близ Дамфриса, Шотландия — 5.02.1881, Лондон), брит. (шотл.) философ, религ. мыслитель, писатель, публицист, историк. Старший из 8 детей каменщика и дочери фермера. Обучался в частной школе в Эклфехане, с 1801 г. — в приходской школе в Ходдаме. К. с юных лет проявлял способности к учебе, и его родители, ревностные пресвитериане, стали готовить сына к духовной карьере. В 1806–1809 гг. он учился в средней школе («академии») в г. Аннан, достигнув особых успехов в математике.

В 1809 г. К. поступил в Эдинбургский ун-т. Первые годы жизнь в Эдинбурге тяготила К., он был невысокого мнения о большинстве студентов и преподавателей (кроме профессора математики Дж. Лесли). Впечатления от студенческой жизни К. вполн. отразил в романе «Sartor Resartus». В нояб. 1813 г. К., не закончив обучения на подготовительном фак-те свободных искусств, записался на заочное отд-ние Эдинбургской семинарии (Divinity Hall). По рекомендации Лесли в 1814 г. он получил место преподавателя математики в школе в Аннани, в 1816 г. перешел на аналогичную должность в школу в Керколди, близ Эдинбурга, где преподавал его друг Э. Ирвинг (вполн. основатель секты ирвингитов). Осенью 1818 г. К. оставил тяготившее его преподавание и переехал в Эдинбург, окончательно отказавшись от мысли стать священнослужителем и поступил на юридический фак-т ун-та (оставил учебу в 1821). Одновременно он начал самостоятельно

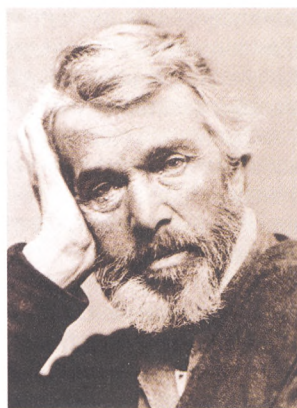




изучать нем. язык, увлекся трудами И. В. Гёте, Ф. Шиллера, И. Г. Фихте. Зарабатывал на жизнь частными уроками, переводами и журналистикой. В этот период К. пережил острый духовный кризис, к-рый сам объяснял как противоречие между привитой родителями религ. верой и усвоенными идеями франц. просветителей и Э. Гиббона. К. характеризовал свое состояние как потерю надежды и веры, составляющих смысл жизни человека. В июне 1821 г. К. пережил «духовное возрождение» (позднее описанное в романе «Sartor Resartus» как «крещение огнем»), преодолев «кошмар неверия» и обретя смысл жизни в постоянном труде и подвиге во имя высоких идеалов (в духе нем. романтиков).

В 1823–1824 гг. К. работал над первыми крупными лит. произведениями — биографией Шиллера и переводом романа Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера» (опубл. в 1823–1824 в ж. «The London Magazine»). Он послал свой перевод Гёте и вступил с ним в оживленную переписку. В 1824 г. впервые посетил Лондон, где познакомился с Ч. Ламом, С. Т. Колриджем и др. литераторами. После возвращения в Шотландию (1825) в окт. 1826 г. женился на Джейн Уэлш, дочери преуспевающего врача. В 1827–1834 гг. К. жил в имении жены Крейгенпаток, писал статьи для журналов «Edinburg Review» и «The Forlign Review», много переводил с немецкого (произведения Э. Т. А. Гофмана, Л. Н. Тика и др.; переводы изданы в сб. «Образцы немецкого романтизма» — German Romance: Specimens of Its Chief Authors. Edinb., 1827. Vol. 4) и одновременно работал (до 1831) над философско-сатирическим романом «Sartor Resartus» (Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh: In 3 books). Первые попытки издать роман в Лондоне не увенчались успехом, лишь в нояб. 1833 г.— авг. 1834 г. он был напечатан в столичном ж. «Fraser's Magazine». В 1833 г. К. в Крейгенпатке посетил совершавший поездку по Великобритании Р. У. Эмерсон, к-рый стал его близким другом и лит. агентом в США; он способствовал 1-й книжной публикации «Sartor Resartus» (Бостон, 1836; рус. пер.: М., 1902).

Роман состоит из 3 частей: в 1-й, изобилующей шутками и отступлениями в духе книг Л. Стерна, рассказывается о карьере нем. профессора



Томас Карлейль.  
Фотография. 60-е гг. XIX в.

Диогена Тейфельсдрекка и о том, как рукопись о нем попала в руки предполагаемого редактора; 2-я часть повествует о детстве и юности Тейфельсдрекка; в 3-й излагается «Философия одежды». В образе главного героя, написавшего труд «Одежда, ее происхождение и философия», К. проследивает развитие стремления человеческой души к свободе. В романе К. попытался представить свои взгляды на мир, историю, природу, человеческий разум, общество, религию и др. ключевые вопросы мироздания. «Философия одежды» для К. заключается в том, что пространство, время и все бытие — только символы Бога, за к-рыми надо видеть самое Божество. Но мир — «платье Бога» — не является мертвым, это его живое одеяние, и все происходящее в мире символизирует вечную деятельность Творца.

В 1834 г. К. переехал в Лондон и приступил к работе над книгой о Французской революции. Хотя К. много времени уделял сбору и изучению материалов (занимался в Британской б-ке, беседовал с очевидцами революционных событий и т. д.), свой труд он рассматривал в первую очередь не как беспристрастное исследование, а как художественное описание грандиозной исторической драмы. К. стремился донести до современников представление о революции как о закономерном результате социальных противоречий, неуклонно нараставших во Франции XVIII в., о необратимом характере происшедших изменений. Его книга должна была стать наставлением и грозным предостережением для англ. общества. Весной 1835 г. рукопись 1-го тома, к-рую К. дал почитать другу, философу Дж. С. Миллю, сгорела в результате несчастно-

го случая, однако К. восстановил утраченный текст и завершил работу над книгой в янв. 1837 г. «Французская революция: История» была опубликована в марте того же года (The French Revolution: A History. L., 1837. 3 vol.; рус. пер.: М., 1866. Т. 1: Бастилия; СПб., 1907. 3 т. в 1 кн.) и принесла К. всеобщее признание.

В 1837–1840 гг. К. прочел в Лондоне 4 курса публичных лекций «О немецкой литературе», «История литературы», «Революции в Европе Нового времени» и «О героях, культуре героев и о героическом в истории». Особенно широкий резонанс получил последний цикл, в к-ром К. наиболее последовательно сформулировал свои воззрения на историю человечества. Он выделил 6 типов героев: божества (Один и др. персонажи сканд. мифов), пророки (Мухаммад), поэты (Данте, У. Шекспир), священники (М. Лютер и Дж. Нокс), писатели (С. Джонсон, Ж. Ж. Руссо, Р. Бёрнс), правители (О. Кромвель, Наполеон I Бонапарт). В 1841 г. лекции были опубликованы отдельной книгой (On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History. L., 1841; рус. пер.: Герои и героическое в истории. СПб., 1891).

Несмотря на успех лекций, К. так и не смог привыкнуть к выступлениям перед большой аудиторией и после укрепления своего материального положения решил полностью посвятить себя творчеству. К нач. 40-х гг. XIX в. он приобрел в брит. обществе репутацию «пророка» и «провидца», возвещающего наступление перемен в совр. мире. Громкий общественный резонанс получила брошюра «Чартизм» (Chartism. L., 1839), ставшая реакцией на недавние события: отклонение парламентом в июле 1839 г. петиции о политических и экономических реформах, собранной более 1 млн подписей, серию забастовок рабочих и Ньюпортское восстание шахтеров в Уэльсе (нояб. 1839). Отказавшись примкнуть к к.-л. из противоборствующих сторон, К. рассматривал чартизм прежде всего как симптом глубокого кризиса брит. общества. Он критиковал мнение современных ему экономистов о временном характере бедствий трудящихся, которые якобы исчезнут сами собой, не согласился с принципом полного невмешательства гос-ва в экономическую жизнь. В качестве положительных мер К. выступал за повы-







шение образовательного уровня рабочих и поощрение эмиграции в колонии. В кн. «Теперь и прежде» (Past and Present. L., 1843; рус. пер.: 1906) К. критиковал совр. ему брит. общество, противопоставив ему идеализированный мир средневеков. англ. аббатства Бери-Сент-Эдмундс (описание аббатства основано на опубликованной незадолго до того хронике монаха XIII в. Джоселина Брейклендского).

Параллельно в 1840 г. К. работал над большим сочинением об О. Кромвеле. Он отказался от первоначального замысла создать полноценную биографию лорда-протектора и в 1845 г. опубликовал «Письма и речи Оливера Кромвеля» с обширными комментариями (Oliver Cromwell's Letters and Speeches: With elucidations. L., 1845). Апологетическая по своему характеру книга имела успех и в значительной мере повлияла на брит. общество, изменив его отношение к Кромвелю, в к-ром ранее видели только изменника и тирана.

Революционные события 1848–1849 гг. в Европе К. первоначально встретил с энтузиазмом, но их итог поверг его в глубокий пессимизм. В цикле из 8 статей «Памфлеты последнего дня» (Latter-Day Pamphlets. L., 1850; рус. пер.: 1907) он обрушил уничтожительную критику едва ли не на все институты и движения современного ему зап. мира: парламентскую демократию, филантропические орг-ции, экономический либерализм, культ наживы («философия свиней»), аболиционизм, Римско-католич. Церковь и т. д. Но он не мог сформулировать последовательной программы преодоления этого глобального кризиса. «Памфлеты» вызвали бурную и почти исключительно негативную реакцию брит. общества, отношения с К. прекратили некоторые его друзья (напр., Милль). Вместе с тем они способствовали и дальнейшей мифологизации его образа как «визионера» и «пророка».

В 1851 г. К. задумал еще один масштабный исторический труд, на этот раз посвященный кор. Пруссии Фридриху II Великому, личность которого давно вызывала восхищение К. Он дважды посетил Германию для сбора материала (1852, 1858), изучил военное дело. Получившаяся в результате 13-летней работы «История Фридриха II Прусского, прозванного Фридрихом Ве-

ликим» (History of Friedrich the Second, Called Frederick the Great. N. Y., 1858–1866. 6 vol.; нем. пер.: Geschichte Friedrich II von Preussen genannt Friedrich der Grosse. B., 1858–1869. 6 Bde) стала последним крупным сочинением К. В нояб. 1865 г. К. был избран на пост почетного ректора Эдинбургского ун-та.

Тяжелым ударом для К. стала смерть жены (21 апр. 1866). Последние годы жизни он пребывал в глубоком душевном кризисе, повлиявшем и на физическое здоровье. К. продолжал высказываться в печати по мн. злободневным вопросам (выступление в поддержку губернатора Ямайки Э. Дж. Эйра, подавившего восстание местных жителей (1866); памфлет «Шумящая Ниагара» (1867) с критикой парламентской реформы Б. Дизраэли и демократии вообще; письма в газеты в поддержку Пруссии во франко-прусской войне 1870–1871 гг. и против поддержки брит. правительством Османской империи в противовес России (1875–1876)), однако они уже не имели прежнего резонанса. В 1875 г. в ж. «Fraser's Magazine» были опубликованы его последние исторические сочинения — очерк «Ранние норвежские короли» (Early Kings of Norway) и эссе «Портреты Джона Нокса» (The Portraits of John Knox), к-рые не вызвали особого интереса англ. общественности, хотя К. по-прежнему оставался уважаемой фигурой. В 1874 г. К. отказался принять предложенные премьер-министром Дизраэли гос. пенсию и орден Бани. Год спустя в честь 80-летия К. ему вручили золотую медаль и поздравительный адрес, подписанный 119 ведущими брит. литераторами, учеными и общественными деятелями. Большим признанием пользовался К. и в Германии, в 1874 г. имп. Вильгельм I по представлению канцлера О. фон Бисмарка наградил его прусским орденом «За заслуги» (учрежден в XVIII в. Фридрихом II).

Характер сочинений К. не позволяет определить его взгляды в виде четкой философской системы, по-видимому, он и не ставил перед собой подобной задачи. Но важнейшим стержнем мировоззрения К. было представление о том, что следование «божественной воле» является необходимым условием для полноценной жизни индивида и социального благополучия. Мировоззрение К. было глубоко религиозным, но

вместе с тем он решительно отвергал «официальное» христианство, как и вообще любые существовавшие в его время формы «институционализированной» религии. Называя бессмысленными любые попытки описания Бога терминами богословия или естественных наук, он считал высшей и по сути единственной формой религ. служения созидательный труд. В остальном он предпочитал придерживаться позиций, близких к агностицизму. В беседе с другом, ученым Дж. Тиндаллом, он отмечал, что для него «свидетельством — единственным свидетельством — о Боге служат прячущиеся на самом дне сердца чувства правды и справедливости. Я полагаю, что всем управляют Вечные Благо и Мудрость, и никак иначе; но мы не понимаем и никогда не поймем, как это происходит» (Allingham. 1907. P. 268).

Хотя К. уже с 15 лет начал скептически относиться к основным догматам христианства (Боговоплощение и др.), мн. представления, воспринятые от родителей-пуритан, оказывали влияние на его мировоззрение до конца жизни. Он искренне восхищался деятелями Реформации Лютером и Ноксом, к-рых представил как «героо-священников» в цикле лекций о культе героев и героическом в истории. В 1831 г. (уже после разрыва с Церковью) К. перевел и опубликовал под названием «Псалом Лютера» перевод знаменитого гимна Лютера «Eine feste Burg ist unser Gott» (Твердыня наша — Вечный Бог), в дальнейшем включенный во мн. пресвитерианские молитвенники.

Огромное влияние на язык и стиль сочинений К. оказала Библия. Прямые цитаты, аллюзии и общий дух «Библии короля Якова» буквально пронизывают и ранние, и поздние работы К. Особенно созвучна его мыслям была Книга Иова, которую он называл «одним из величайших когда-либо написанных произведений» (Теперь и прежде. 1906. С. 43). Вместе с тем «Вечной Библией и Божьей Книгой» (Там же. С. 273) для К. было не Свящ. Писание, а история человечества, управляемая Божественным провидением. В истории К. видел постоянную борьбу противоположных начал: справедливости и лицемерия, веры и безверия. Непосредственной движущей силой исторического процесса для К. были герои. Но если во «Французской





революции» он был готов представить в качестве своеобразного «коллективного героя» народ, то в более поздних произведениях он акцентирует внимание на отдельных «выдающихся личностях», подчиняющих и ведущих за собой безвольную и безгласную толпу. В благополучном обществе существует гармония интересов между «героями» («аристократией талантов») и «толпой». Однако со временем правящий класс неизбежно начинает пренебрегать своими обязанностями, тогда происходят социальные потрясения и возникает новая элита.

Двойственным было отношение К. к Англиканской Церкви. Он признавал значение Церкви как важного социального института и, в целом позитивно оценивая Реформацию, признавал определенные достоинства за англиканством. Но он весьма скептически относился к богословским и литургическим спорам в современной Англиканской Церкви, считая их неадекватным представлением идеи «божественного». Наиболее открытую критику Англиканской Церкви К. выразил в биографии друга, поэта и англикан. свящ. Дж. Стерлинга (1806–1844; *The Life of John Sterling*. L., 1851).

Гораздо более негативным было отношение К. к католицизму. Если в средневек. церковных институтах он признавал наличие позитивного начала (что особенно ярко выразил в памфлете «Теперь и прежде»), то в постригентское время, по мнению К., католицизм превратился в «веру, или, еще хуже, лицемерную полуверу, или, что самое дурное, притворную, по Макиавелли, показную веру в освященные облатки теста и в божественность бедного старого итальянца» (Французская революция. 1991. С. 100). Особенно негативно К. относился к Игнатию Лойоле и иезуитам, он воспринимал их как воплощение неискренности, утилитарного отношения к окружающему миру и людям. Эти качества вызывали у него наибольшее отторжение. «Иезуитство» (Jesuitism — название одного из самых резких по форме эссе из «Памфлетов последнего дня») — такой диагноз К. поставил не только Римско-католич. Церкви, но и всему совр. ему миру.

Необычной для викторианской Англии была оценка К. ислама, особенно фигуры Мухаммада, к-рому он избрал примером «героя-пророка».

В отличие от характерного для западноевроп. средневековья и Нового времени исключительно негативного отношения к Мухаммаду, считавшемуся полубезумным фанатиком или шарлатаном, К. отмечал его способность проникать «в суть вещей» и стремление жить в соответствии с волей Бога. К. воспринимал ислам как «своеобразную побочную ветвь христианства; ей присущ элемент подлинного; несмотря на все ее недостатки, в ней просвечивается наивысшая и глубочайшая истина» (Теперь и прежде. 1906. С. 65). В целом позитивное отношение К. к исламу вызвало упреки нек-рых его друзей, напр. Стерлинга, но вместе с тем способствовало росту интереса к этой теме в брит. обществе.

Сочинения К. оказали огромное влияние на многих его современников, напр. Эмерсона, У. М. Теккеря, А. Теннисона, Ч. Кингсли, Дж. Рескина, Дж. Фруда, Г. Д. Торо, А. И. Герцена (познакомился с К. в Лондоне в 1853), Дж. Мадзини и др. («Повесть о двух городах» Ч. Диккенса была написана в значительной мере на материале «Французской революции» К.). В то же время труды К. привлекали для обоснования своих взглядов идеологи брит. империализма (С. Дж. Родс и др.). Карлейлевский «культ героев» повлиял и на теорию «сверхчеловека» Ф. Ницше. Впосл. произведения К., особенно «О героях» и «Историю Фридриха II», активно использовала нацистская пропаганда.

Соч.: Исторические и критические опыты. М., 1878; *Works*. L., 1896–1899. Vol. 1–30; Новалис. М., 1901; Этика жизни: Трудиться и не унывать! СПб., 1906, 1999; Теперь и прежде. М., 1906, 1994; Памфлеты последнего дня. СПб., 1907; Французская революция: История. М., 1991.

Лит.: *Froude J. A. Thomas Carlyle: A History of the First 40 Years of His Life, 1795–1835*. L., 1882. 2 vol.; *idem. Thomas Carlyle: A History of His Life in London, 1834–1881*. L., 1884. Farnborough, 1969. 2 vol.; *Яковенко В. И. Т. Карлейль, его жизнь и литературная деятельность*. СПб., 1891; *Окольский А. С. Фома Карлейль и английское общество в XIX ст.* Варшава, 1893; *Гензель П. Т. Карлейль*. СПб., 1903; *Allingham W. A Diary*. L., 1907; *Булгаков С. Н. О социальном морализме (Т. Карлейль)* // *Он же. Два града: Исследование о природе общества. Идеалов*. М., 1911. Т. 1. С. 106–149; *Кареев Н. И. Томас Карлейль: Его жизнь, его личность, его произведения, его идеи*. Пг., 1923; *Lehman V. H. Carlyle's Theory of the Hero: Its Sources, Development, History and Influence on Carlyle's Work*. Durham (North Car.), 1928; *Harrold C. F. Carlyle and German Thought, 1819–1834*. New Haven, 1934; *Гутнова Е. В. Томас Карлейль как историк*. // *ВИ*. 1945. № 5/6. С. 174–181; *Tennyson G. B. Sartor Called*

*Resartus: The Genesis, Structure, and Style of Thomas Carlyle's First Major Work*. Princeton, 1966; *LaValley A. J. Carlyle and the Idea of the Modern*. New Haven, 1968; *Hood E. P. Thomas Carlyle, Philosophic Thinker, Theologian, Historian and Poet*. N. Y., 1970; *Thomas Carlyle: The Critical Heritage* / Ed. J. P. Seigel. L., 1971; *Brookes G. H. The Rhetorical Form of Carlyle's «Sartor Resartus»*. Berkeley, 1972; *Campbell I. Thomas Carlyle*. L., 1974; *Rosenberg P. The Seventh Hero: Thomas Carlyle and the Theory of Radical Activism*. Camb. (Mass.), 1974; *Carlyle and His Contemporaries* / Ed. J. Clubbe. Durham, 1976; *Waring W. Thomas Carlyle*. Boston, 1978; *Саймонс Д. Карлейль*. М., 1981; *Костикова И. В. Философско-социологические взгляды Т. Карлейля*. М., 1983; *Kaplan F. Thomas Carlyle: A Biography*. Ithaca (N. Y.), 1983; *Rosenberg J. D. Carlyle and the Burden of History*. Camb. (Mass.), 1985; *Trela D. J. Cromwell in Context: The Conception, Writing and Reception of Carlyle's Second History*. Edinb., 1986; *Cumming M. A Disimprisoned Epic: Form and Vision in Carlyle's French Revolution*. Phil., 1988; *ApRoberts R. The Ancient Dialect: Thomas Carlyle and Comparative Religion*. Berkeley, 1988; *Аветисян В. А. Гете и Карлейль: (К вопросу о формировании гетевской концепции мировой литературы)* // *ИАН. Сер. лит-ры и яз.* 2001. Т. 60. № 3. С. 27–37; *Morrow J. Thomas Carlyle*. L., 2006.

С. Г. Мереминский

**КАРЛОВАЦКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [серб. Карловачка митрополия], автономная правосл. митрополия, объединявшая в 1708–1920 гг. правосл. сербов и румын на территории Габсбургской империи (с 1804 Австрийской империи, с 1867 Австро-Венгрии).

**История.** Православие пришло на земли, на к-рых позже была учреждена К. м., благодаря миссии св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, их учеников и греческих миссионеров. После Великой схизмы (1054) местное население перешло в юрисдикцию Рима, а принадлежность к вост. Православию приобрела национальный характер, т. к. его исповедовали переселявшиеся на эти земли сербы, румыны и греки (см. разделы «Христианство в Венгрии» и «Православие в Венгрии» в ст. *Венгрия* — ПЭ. Т. 7. С. 553–557, 562–565). Позиции православных были сильнее в южной части Венгрии, которая ранее находилась под властью Византии и Болгарии: напр., в кон. XII в. в Среме действовал латинский и несколько православных монастырей. Венг. кор. Лайош I (1342–1382) оказывал покровительство прозелитизму среди правосл. подданных, серьезным препятствием для к-рого было незнание латыни правосл. населением, поэтому к миссии часто привлекали фран-







цисканцев-славян из Боснии. Поддержку Православию в Венгерском гос-ве оказывали с 1219 г. Сербская архиепископия (с 1346 Патриархия) и сербы-переселенцы, среди которых было много священнослужителей, покинувших Сербию после османского завоевания. Предполагается, что хиландарский мон. Арсений (Богданович), которого возвел в сан игумена свт. Савва I Сербский, в 1225 г. основал в Банате монастырь *Месич*. Переселенцы охраняли венг. границы, поэтому власти в условиях активной экспансии Османской империи относились к их вероиспо-

паши Соколовича, насильно обращенного в ислам этнического серба, что стало одной из причин успешного османского завоевания Баната (1551–1552). Но во время войны Габсбургской монархии и Османской империи (1593–1606) по призыву Вены сербы в том же Банате восстали уже против османов. При подавлении этого восстания турки казнили еп. Темишварского Феодора (Тивадаровича), а 27 апр. 1594 г. на холме Врачар в Белграде сожгли мощи свт. Саввы Сербского.

После восстановления автокефалии (1557) Печская патриархия установила связи с епархиями на территории Юж. Венгрии. В османском дефтере «Митрополии и

*Переселение сербов.  
XIX в. Худож. П. Йованович  
(Национальный музей Сербии,  
Белград)*



епископии в Румелии и Анатолии» (1641–1655) указаны 13 епархий (большинство в ранге митрополий) Печской патриар-

хии, располагавшихся на землях севернее рек Сава и Дунай, до османского завоевания принадлежавших Венгрии: в т. ч. кафедр в Белграде, в Сегедине (Сегеде), в Солноке (Сольноке), в Будиме (Буде), в Коморане (Комароме), в Темишваре (Темешваре, ныне Тимишоара, Румыния), во Вршаце, в Панчеве и в Пожеге. Ислам. право запрещало строительство, но допускало ремонт немусульм. храмов, поэтому в XVI–XVII вв. были восстановлены мн. серб. храмы и монастыри, в т. ч. духовные центры *Крушедол* и *Хопово*: в первом была резиденция митрополита Венгерского, во втором — резиденция его викария, епископа Сремского.

**Учреждению К. м.** способствовали как многочисленность правосл. населения в Паннонии и действовавшие здесь правосл. епархии, так и активная османская экспансия. Поражение габсбургских сил близ Качаника (2 янв. 1690) и подавление серб. антиосманского восстания, поднятого по призыву патриарха Печского *Арсения III (Черновича)*, стали причиной т. н. великого переселения сербов, когда 90 тыс. чел. во главе с патриархом перешли с османских территорий на габсбург-

ские. Уже в 1691 г. К-польская Патриархия по желанию османских властей поставила *Каллиника I* и новых иерархов вместо патриарха Арсения и ушедших с ним епископов, и ко времени заключения между Габсбургской и Османской империями Карловацкого мира (1699) Печская патриархия уже не была канонически единой, потому что Арсений продолжал именоваться патриархом и исполнять его функции, а нового патриарха не признавали не только оказавшиеся на габсбургской территории епископы, но и часть архиереев, оставшихся на османских землях. Разделению патриархии способствовали политические обстоятельства: в сложившихся условиях патриарший центр в Печском мон-ре мог контролировать лишь епархии, расположенные на землях под османской властью, а Вена не хотела, чтобы ее правосл. подданными управляли с территории враждебного гос-ва.

После смерти патриарха Арсения (27 окт. 1706) среди сербских епископов-переселенцев не было согласия о церковном устройстве епархий в Габсбургской монархии (согласно диптиху Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары*, приведенному в «Истории Иерусалимских патриархов», их в этот период было 7, в т. ч. епископы Енополя, Будима, Липовы, Сремски-Карловци, Срема и Бачки; см.: *Алексіевичъ*. 1908. С. 297–299). Группа архиереев во главе с еп. *Исаией (Джаковичем)* выступала за основание самостоятельной Церкви, а сторонники еп. *Стефана Метохийца* настаивали на сохранении единства с Печской патриархией. В результате компромисса, достигнутого на Соборе духовенства и мирян в мон-ре Крушедол в начале янв. 1708 г., была учреждена автономная Крушедолская митрополия, поддерживающая канонические связи с Патриаршим престолом в Пече, к-рую возглавил еп. Исаия, а еп. Стефан отказался от выдвижения своей кандидатуры в митрополиты. Церковное разделение между новой митрополией и Печской патриархией было преодолено 18 мая 1710 г. благодаря грамоте Печского патриарха Каллиника I, данной митр. Крушедолскому *Софронию (Подгоричанину)* и подтвердившей автономию его митрополии. Название Карловацкая митрополия получила после австро-тур. войны 1716–1718 гг., когда резиденция митрополита была

веданию толерантно. Верность Православию сохранили и ставшие венгерскими вассалами серб. деспоты *Бранковичи*, которые опирались на митрополитов Белграда, долгое время объединявших правосл. подданных Венгерского гос-ва. Помощь Белградской кафедре оказывал вел. кн. Московский Василий III, женатый на внучке подданного Венгрии серб. воеводы Стефана Якшича. В некоторых венг. областях правосл. сербы имели ряд привилегий, напр. в Ковине (Банат) в 1428 г. кор. Сигизмунд разрешил им избирать духовенство.

После падения Белграда (1521) и битвы на Мохачском поле (1526) к 1541 г. большая часть Венгрии оказалась под османской властью, а правосл. верующие на ее территории перешли в юрисдикцию *Охридской архиепископии*. К этому периоду относятся и первые сведения о правосл. епископах на венг. землях: напр., в 1479 г. упоминается митр. Дионисий в Енополе (ныне Инеу, Румыния).

О многочисленности серб. населения на территории Венгерского королевства в сер. XVI в. свидетельствует массовый переход недовольных местными властями серб. гарнизонов на сторону везира Мехмед-





перенесена из разрушенного турками мон-ря Крушедол в г. Сремски-Карловци.

Габсбургские власти регулировали отношения с серб. переселенцами путем предоставления им через патриарха привилегий за исполнение различных обязанностей. Поэтому в начальный период К. м. являлась не только религиозной, но и главной светской институцией сербов в Габсбургской монархии. Митрополиты представляли интересы сербов в гос. сферах и следили за соблюдением дарованных им привилегий, при этом влияние митрополитов распространялось на часть земель Османской империи, т. к. они оказывали щедрую финансовую помощь Печской патриархии. Привилегии, с помощью которых император регулировал права сербов, не были новым явлением монархического правления: 5 окт. 1630 г. были изданы «Statuta Valachorum» («Валашские статуты» — название отражало не народность, а занятие скотоводством), определявшие обязанности славянских переселенцев, охраняющих границы в Славонии, в Карловацком и Вараждинском генералитетах. Сразу после переселения, 6 апр. 1690 г., была издана и вручена патриарху Арсению III «Invitatoria» (Приглашение), к-рая призывала сербов встать на защиту Габсбургской империи и давала за это право свободного исповедания Православия. Характер 2 указов о привилегиях, дарованных в 1690 г., и по одному в 1691 и 1695 гг. отражал военные нужды империи и степень участия сербов в ее военных кампаниях. Так, после австр. победы в битве под Сланкаменом (1691), одержанной благодаря сербскому отряду Йована Монастерлии, привилегия, данная 21 авг. 1691 г., закрепила за патриархом часть светских полномочий над его паствой. Привилегия от 4 марта 1695 г. утвердила структуру епархий. Сербские привилегии неоднократно подтверждались: 7 авг. 1706 г.— имп. Иосифом I, 8 окт. 1713 г.— имп. Карлом VI, в Защитном дипломе (10 апр. 1735) и 26 апр. 1743 г.— имп. Марией Терезией. Но постепенно эти привилегии утрачивали силу либо отменялись, что ухудшало положение сербов и способствовало навязыванию им унии. К. м. вела широкоую просветительскую деятельность, поддерживала высокий уровень церковных школ,

к-рые признавались наравне с др. школами в империи; благодаря этой деятельности сербы могли противостоять ассимиляции и сохранить свою религ. и национальную идентичность.

После австро-тур. войны 1716–1718 гг. в состав Габсбургской импе-



Мон-рь Крушедол.  
Общий вид

рии вошли обл. Банат, Сев. и частичн. Центр. Сербия с городами Белград, Валево и Крагуевац — земли, на которых находились Валевская, Темишварская и Вршацкая епархии Белградской митрополии во главе с митр. Моисеем (Петровичем). Вскоре автономию Белградской митрополии признали имп. Карл VI и 15 авг. 1721 г. Печский патриарх Моисей (Райович; 1712–1725), который пожелал, чтобы после смерти тяжело больного митр. Карловацкого Викентия (Поповича) эта митрополия объединилась с К. м. в Славяно-сербскую митрополию, а ее главой стал митр. Моисей (Петрович). Но австрийские власти не одобрили пожелание патриарха, поэтому в 1722 г. на Соборе в Петроварадински-Шанаце (ныне в черте г. Нови-Сад) митр. Моисей был назначен лишь коадьютором (помощником) митр. Викентия, а после смерти последнего (23 окт. 1725) был избран митрополитом Белградско-Карловацким при условии, что будет управлять Белградской митрополией лишь в качестве администратора. Но несмотря на эти препятствия, митрополии фактически объединились в Белградско-Карловацкую.

Митр. Моисей (Петрович) ввел с 1727 г. на приходах метрические книги крестин, венчаний и отпеваний, добивался увеличения церковных сборов и пожертвований, помогал бедным, заботился об увеличении числа священнослужителей. В 1725 г. он начал строительство резиденции в Белграде, храма и резиденции в Сремски-Карловци, помогал в реставрации храмов и мон-рей. Он оказывал поддержку деятельно-

сти рачанской книжной школы, созданной насельниками мон-ря Рача, и намеревался открыть типографию. По его просьбе Синод РПЦ прислал богослужебные книги, ок. 400 Букварей Феофана (Прокоповича) и 70 Грамматик Мелетия (Смотрицкого); часть этих книг была передана сербам, проживавшим на османских землях. В 1726 г. владыка открыл славяно-лат. школу, в которую

в 1727 г. пригласил учителя Максима Суворова из России. Усилению русского влияния на сербов

в Габсбургской монархии в этот период способствовали как широкое распространение русских книг, так и переводческая деятельность Христофора Жефаровича, Захария Орфелина и иером. Иоанна (Раича).

После смерти митр. Моисея на Белградско-Карловацкую кафедру 22 марта 1731 г. был избран Викентий (Йованович), к-рому пришлось защищать интересы сербов не только перед габсбургским двором, но и перед Венгерским национальным собранием, стремившимся утвердить свою власть над недавно освобожденными от османского владычества районами. Он провел ревизию (визитацию) Белградско-Карловацкой митрополии, во время к-рой были переписаны духовенство, все храмы и мон-ри, по его заданию протосинкелл Андрей (Йоакимович) разработал план по улучшению положения в митрополии. По приглашению митр. Викентия в славяно-лат. школу прибыл еще один рус. преподаватель, выпускник Киево-Могилянской академии Мануил Козачинский, в 1736 г. он стал ректором всех школ в митрополии и архиерейским проповедником, но после смерти митрополита (1737) вернулся на родину.

Митр. Викентий умер в начале австро-османской войны 1737–1739 гг. в результате к-рой Габсбургская монархия потеряла всю Сербию с Белградом. Это поражение спровоцировало переселение с земель, вновь оказавшихся под властью османов сербов во главе с патриархом Печским Арсением IV (Йовановичем-Шакабентой), за которым габсбургские власти признали патриаршее досто-







инство и право на Карловацкую кафедру. В ответ на просьбу Сербского Церковно-Народного Собора (1744) распространить привилегии на всех сербов, проживавших в Венгрии, снять 10% налог на церковное имущество, назначить 2 министров по серб. вопросам, разрешить строительство храмов и мон-рей и запретить в армии дискриминацию православных солдат-сербов по религ. признаку в 1745 г. в Вене была учреждена Иллирийская придворная комиссия (с 1747 Иллирийская придворная депутация), которая была призвана защищать права сербов, но практически эти задачи не выполняла.

При митр. *Павле (Ненадовиче; 1749–1768)* был окончательно решен вопрос о предоставлении К. м. автокефалии, к-рую de jure она получила после упразднения в 1766 г. Печской патриархии, и произошло переселение части сербских граничарских отрядов во главе с командирами И. Хорватом, И. Шевичем и Р. Прерадовичем в Россию, где в 1753 г. имп. Елизавета Петровна предоставила им земли с условием несения пограничной службы. Это переселение было вызвано сокращением числа пограничных поселений и навязыванием сербам унии. Имп. Мария Терезия запретила сербам переселяться в Россию, а правосл. иерархам препятствовать распространению унии. Навязывание унии продолжалось и несмотря на изданный во время Семилетней войны (1756–1763) имп. рескрипт, к-рый ради лояльности серб. граничар запрещал принуждать их к ее принятию. 16 сент. 1760 г. был издан декрет, предписывающий проводить заседания Синода только в присутствии имп. комиссара. Несмотря на ограниченные возможности, митр. Павел открыл школу для священников в Плашки и богословскую т. н. Покровско-Богородичную школу в Сремски-Карловци; хотя последняя закрылась после его смерти, она стала первым в К. м. уч-щем, дававшим систематическое богословское образование.

Главной задачей митрополитов *Иоанна (Джорджевича; 1769–1773)* и *Викентия (Йовановича-Видака; 1774–1780)* было противостояние властям, которые стремились усилить контроль над жизнью не только православной, но и католической Церкви. В ответ на принятую на

Церковно-Народном Соборе 1769 г. «Общенародную жалобу» имп. Мария Терезия издала в 1770 г. регламент с 75 статьями, согласно которым Карловацкий митрополит стал только церковным главой, а решение светских вопросов сербов передавалось в ведение гос. органов. Регламент ограничил доходы клира, сократил число церковных праздников, но разрешил открыть уч-ще для подготовки священников и типографию с целью ослабить среди сербов рус. влияние. В ответ на недовольство сербов в 1777 г. был издан 2-й регламент, но фактически он не отличался от первого. В тот же год была закрыта Иллирийская депутация и изданы «Монашеские правила», согласно к-рым мон-ри должны были сами себя содержать, а избранные настоятели — получать одобрение императрицы.

Привилегии сербов существенно ограничила Декларатория (*Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis*), принятая в 1779 г. и действовавшая до 1868 г. Согласно этому акту, во всех гражданских делах сербы подчинялись светским или военным властям в зависимости от места проживания, митрополит Карловацкий, как духовный глава сербов, избирался на общенародных Соборах, состоящих из 75 депутатов (по 25 чел. от граничарского, городского и духовного сословий), заседания Собора и Синода должны были проходить в присутствии имп. комиссара, а принятые ими решения вступали в силу только после утверждения императором. За митрополией оставалось лишь право на управление своими школами. Хотя Печская патриархия уже была упразднена, отдельная глава Декларатории запрещала Карловацкому митрополиту поддерживать связи с Печем. В К. м. в этот период было 9 епархий: Карловацкая, Бачская, Темишварская, Вршацкая, Пакрацкая, Будимская, Горно-Карловацкая, Костайницкая и Арадская.

13 окт. 1781 г., когда митр. *Моисей (Путник; 1781–1790)* управлял К. м., имп. Иосиф II издал Акт о веротерпимости, уравнивший все вероисповедания. 5 апр. 1782 г. была учреждена консисториальная система, которая контролировала заключение браков между православными, дисциплину священнослужителей и монахов, ведение метрических книг на приходах и др. вопросы духовного

и церковно-адм. характера. Во время австро-тур. войны 1788–1791 гг. благодаря серб. отрядам Вена временно вернула себе Белград, Валево и Смедерево и одобрила созыв в 1790 г. Темишварского Церковно-Народного Собора, который избрал Карловацким митрополитом *Стефана (Стратимировича)* и попросил власти выделить сербам земли и вернуть им привилегии. В ответ на эти просьбы власти учредили Иллирийскую придворную канцелярию, упраздненную в 1792 г.

Митр. Стефан заботился об укреплении Церкви и смог урегулировать с властями ряд вопросов. Он пользовался авторитетом у сербов в Далмации, Боснии и Герцеговине, Черногории, особенно в Белградском пашалыке, где в 1804 г. было поднято 1-е Сербское восстание и основано Сербское княжество. Оставаясь лояльным к венскому двору, он активно помогал участникам Сербского восстания и благословил священников принимать участие в военных действиях при условии, что при первой возможности они вернуться к духовному служению. Но уважая единство К-польской Патриархии, он отказал лидерам восстания в просьбе поставить епископов на упраздненные кафедры Печской патриархии на освобожденных от османов территориях. После подавления восстания (1813) он защищал бежавших сербов от экстрадиции, поддерживал контакты с кн. Милошем Обреновичем, возглавившим 2-е Сербское восстание (1815), закончившееся созданием автономного княжества Сербия. В 1829 г. владыка добился перевода Далматинской епархии, которую еп. *Венедикт (Кралевиц)* покинул после вхождения Далмации в Австрийскую империю (1815), из юрисдикции К-польской Патриархии в К. м.; при этом далматинские епископы могли возглавлять кафедры и выполнять указания митрополита только с одобрения властей.

В 1791 г. митр. Стефан основал гимназию в Сремски-Карловци, а в 1794 г. — Карловацкую богословию (семинарию), где учились правосл. юноши из Габсбургской империи, с османских земель, впол. из освобожденной Сербии, а также греки с Ионических о-вов. Он оказывал помощь в открытии епархиальных школ и создал фонд для оплаты обучения юношей из бедных семей. Все школы митрополии признавались





гос-вом, их выпускники могли поступить в любое высшее учебное заведение. Также владыка боролся за сохранение сербских привилегий и противостоял навязыванию сербам унии, заботился о дисциплине среди священнослужителей и об улучшении их материального положения. По инициативе владыки Стефана в 1826 г. в Пеште была основана организация «*Матица Сербская*», к-рая впосл. стала крупнейшим культурным серб. центром в Австрийской империи и действует до наст. времени. В XIX в. духовными, политическими и культурными центрами для сербов стали мон-ри, прежде всего обители на *Фрушка-Горе*.

Вмешательство властей в работу выборного Собора, который в сент. 1842 г. не смог единогласно, как того требовал устав, избрать нового митрополита, поэтому император утвердил митрополитом *Иосифа (Раячица)*, поставило под сомнение главную привилегию сербов. Но митр. Иосиф действовал не учитывая мнения властей и во время революции 1848–1849 гг., когда Венгрия желала выйти из состава Австрийской империи, а страна ожидала федерализации, на Всесербской майской скупщине 1848 г. провозгласил создание автономной Сербской Воеводины на землях Срема, Баната, Бараньи и Бачки, включая области Военной границы. В том же 1848 г. митр. Иосиф был провозглашен Сербским патриархом, т. к. К. м. считалась преемницей упраздненной Печской патриархии. Несмотря на подавление революции, в 1849 г. император одобрил создание Воеводины, но в иных границах (были выделены Тамишский Банат и нек-рые участки Военной границы) и с др. центром (Темешвар вместо Нови-Сада). Также патриарх основал неск. фондов (помощи стипендиатам, приходскому клиру, епископату) и новые средние школы, Карловацкую гимназию из 6-разрядной повысил до 7-разрядной, устроил гимназическую типографию (1858) и планировал открыть в Сремски-Карловци Сербский ун-т.

После поражения Габсбургской монархии в войне против Франции и Италии (1859) ее целостность стала зависеть от венгров, которые в 1860 г. добились упразднения Сербской Воеводины и Тамишского Баната, а в 1867 г. — преобразования страны в Австро-Венгрию. В результате большая часть паствы К. м. оказа-

лась на венг. территории, а решение ее светских и церковных дел перешло в ведение Венгерского национального собрания. В 1868 г. в т. н. 9-й законной статье Венгерское собрание предоставило равные права К. м. и Сибиуской митрополии, что фактически вывело православных румын из юрисдикции Сремски-Карловци, а сербско-румынский договор 1871 г. о разделе церковных фондов и имущества ослабил митрополию. В 1874 г. Вена исключила из состава К. м. Далматинскую епархию и объединила ее с не имеющей с ней общих границ Буковинской епархией в Далматинско-Буковинскую митрополию, а после оккупации Боснии и Герцеговины (1878) отказалась передать митрополию православной епархии Боснии и Герцеговины, хотя заключила с К-польской Патриархией конкордат о поставлении на них архиереев.

Венг. власти активно вмешивались в дела К. м. и в назначения на ее кафедру: в 1870 г. они сместили администратора митрополии еп. Будимско-го Арсения (Стойковича), опасаясь его связей с политиками из Сербского княжества, и в 1872 г. поставили администратором еп. Пакрацкого *Никанора (Груича)*, а когда на Соборе 1874 г. патриархом был избран еп. Арсений, то добились избрания вместо него еп. *Прокопия (Ивачковича)*.

Школьная автономия К. м. долгое время позволяла патриархам развивать просветительскую деятельность: патриарх *Герман (Анджелич)* построил здание Карловацкой гимназии, а патриарх *Георгий (Бранкович; 1890–1907)* — патриарший двор в Сремски-Карловци, здание семинарии и провел реформу пенсионных фондов.

В нач. XX в. положение сербов ухудшали сложные отношения между Австро-Венгрией и Сербским княжеством, к-рое оказывало влияние на австр. сербов, и стремление венг. властей ассимилировать слав. население. Венгерское гос. собрание ввело обязательное изучение венг. языка в школах (1907), а, согласно предписаниям 1913 г., ученики после окончания 4-го класса должны были свободно говорить, писать и читать на венг. языке. Патриарх *Лукиан (Богданович)* добился в 1910 г. возвращения публичного статуса серб. учительской школе в Пакраце, выделял средства на открытие новых школ и на содержание интернатов для бедных учеников. В 1912 г. венг.

власти упразднили церковно-школьную автономию митрополии.

Избрание нового главы К. м. после внезапной смерти патриарха *Лукиана (1913)* осложнилось началом первой мировой войны. После распада Австро-Венгрии (1918) и создания Королевства сербов, хорватов и словенцев (1 дек. 1918) К. м. и все части бывш. Печской патриархии оказались на территории одного гос-ва, поэтому 12 сент. 1920 г. была обновлена единая Сербская Патриархия. На тот момент в К. м. было 7 епархий (Сремско-Карловацкая, Бачская, Будимская, Вршацкая, Горно-Карловацкая, Пакрацкая и Темишварская), ок. 1,2 млн верующих, 27 монастырей, 721 приход и 124 подворья, 777 храмов и 722 священнослужителя.

**Предстоятели К. м.:** митр. Исаия (Джакович; 1708); митр. Софоний (Подгоричанин; 1710–1711); митр. *Викентий (Попович Хаджилавич; 1713–1725)*; Моисей (Петрович; митрополит Белградский в 1713–1725, митрополит Белградско-Карловацкий в 1726–1730); митр. Викентий (Йованович; 1731–1737); патриарх Печский Арсений IV (Йованович-Шакабента; 1737–1748); митр. Карловацкий *Исаия (Антонович; 1748–1749)*; митр. Павел (Ненадович; 1749–1768); митр. Иоанн (Джорджевич; 1769–1773); митр. Викентий (Йованович-Видак; 1774–1780); митр. Моисей (Путник; 1781–1790); митр. Стефан (Стратимирович; 1790–1836); митр. *Стефан (Станкович; 1837–1841)*; Иосиф (Раячиц; митрополит Карловацкий в 1842–1848, патриарх Сербский в 1848–1861); патриарх *Самуил (Маширевич; 1864–1870)*; Арсений (Стойкович; администратор в 1870–1872); еп. Пакрацкий *Никанор (Груич; администратор в 1872–1874)*; Прокопий (Ивачкович; патриарх Сербский и Карловацкий митрополит в 1874–1879); Герман (Анджелич; патриарх Сербский и Карловацкий митрополит в 1881–1888); патриарх Георгий (Бранкович; 1890–1907); патриарх *Лукиан (Богданович; 1908–1913)*.

Ист.: Деклараториум Илирикум // ЛетМС. 1856. Књ. 93. Ч. 1. С. 1–62; Акта сабора народа Србског у Темишвару године 1790 држаног и царска решења. Земун, 1861; *Рајковић Ђ.* Српски народни сабор 1769. у Карловцима // ЛетМС. 1872. Књ. 114. С. 151–202; *Витковић Г.* Споменици из будимског и пештанског архива. Београд, 1873–1875. 4 збирке. (ГСУД: 2. одељак. Књ. 3–6); *Руварац Д.* Мојсије Петровић, митр. београдски (1713–1730) // ССКА. 1898. Бр. 34. С. 81–200; он же. Прилози за историју архиепископа и епископа у митрополији Карловачкој // ЛетМС. 1899. Књ. 198. Св. 2. С. 98–122; Књ. 199. Св. 3. С. 119–134; он же. Опис српских фрушкогорских ман-ра: 1753 г. Сремски Карловци, 1903; он же. Диаријум Српског Темишварског сабора од 1790. Сремски Карловци, 1914; *Јакшић М.* О Вићентију Јовановићу: Прило-







зи за историју митрополитства му (1731–1737). Нови Сад, 1900; *Алексијевић Д.* Прилози за историју српске цркве // Весник Српске цркве. Београд, 1908. Књ. 4. С. 293–299; *Грујић Р.* Прилози за историју Срба у Аустро-Угарској у доба патријарха пећког Арсенија III Црнојевића // ССКА. 1913. Бр. 51. С. 16–42; *Димитријевић С.* Грађа за српску историју из рус. архива и б-ка // Там же. 1922. Бр. 53. С. 1–329; *Радонић Ј., Костић М.* Српске привилегије од 1690. до 1792. Београд, 1954; *Савиновић С., Петровић Н.* Temišvarski sabor 1790. Novi Sad; Sremski Karlovci, 1972; *Тричковић Р.* Српска црква сред. 17. в. // ГСАН. 1980. Књ. 2. С. 61–164; *Гавриловић С., Јакшић И.* Грађа о православним црквама Карловачке митрополије XVIII в. Београд, 1981.

Лит.: *Кудрявцев А., свящ.* Церковный вопрос в Австрии // ХЧ. 1870. Ч. 1. № 4. С. 709–740; Ч. 2. № 11. С. 849–878; 1871. Ч. 1. № 1. С. 150–158; № 4. С. 736–755; *Павловић С.* Српски народни сабор у Сремским Карловцима 1869 г. Нови Сад, 1870; *Рајковић Ђ.* Митр. Павле Ненадовић // ЛетМС. 1884. Књ. 137. Св. 1. С. 42–70; *Руварац Д.* Исторично-критична црта о Вићентију Јовановићу. Земун, 1886; он же. Српски Народни и Црквено-народни Сабори у Угарској од 1690. до данас. Земун, 1889; он же. Постанак и развитак српске црквено-народне автономije. Карловци, 1899; он же. О Конзисторијама у митрополији Карловачкој од 1729–1868 // Архив за историју српске православне Карловачке митрополије. Сремски Карловци, 1913. Бр. 3. С. 234–278; он же. О српској народно-црквеној автономiji у Угарској (1690–1903). Сремски Карловци, 1926; *Јакшић М.* О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти. Сремски Карловци, 1899; *Никодим (Милаш), еп.* Православна Далмација: Историски преглед. Нови Сад, 1901; *Радонић Ј.* О митр. Исаји Ђаковићу // ЛетМС. 1911. Књ. 274. С. 69–70; он же. Римска курија и јужнословенске земље од 16. до 19. в. Београд, 1950; *Костић М.* Руско-српска књижевна трговина Терезијанског доба. Сремски Карловци, 1912; *Воскресенский Г. А.* Православные славяне в Австро-Венгрии. СПб., 1913; *Грнјић Р.* Karlovačka mitropolija // *Stanojević S.* Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. Zagreb, 1927. Кнј. 2. С. 268–278; он же (*Грујић Р.*). Автокефалност Карловачке Митрополије // ГЛДНС. 1929. Књ. 2. Св. 3. С. 365–379; он же. Проблеми историје Карловачке митрополије // Там же. Св. 1. С. 53–65; Св. 2. С. 194–204; он же. Пећки патријарси и карловачки митрополити у XVIII в. // Там же. 1931. Књ. 4. Св. 1. С. 13–34; Св. 2. С. 224–240; он же. Духовни живот Срба у Војводини // Војводина. Нови Сад, 1939. Књ. 1: Од најстаријих времена до Велике сеобе. С. 330–414; он же. Азбучник Српске православне цркве. Београд, 1993; *Радојчић Н.* Митр. Стефан Стратимировић // ЛетМС. 1936. Књ. 345. Св. 1. С. 40–60; *Слијепчевић Ђ.* Стеван Стратимировић: Митр. карловачки као поглавар Цркве, просветни и национално политички радник: Дис. Београд, 1936; он же. Историја. 2002. Књ. 1; *Веселиновић Р. Л.* Арсеније III Црнојевић у историји и књижевности. Београд, 1949; он же. Јединство у разједињености // Српска православна црква, 1219–1969: Спомена о 750-годишњици аутокефалности. Београд, 1969. С. 217–221; он же. Преглед историје Карловачке митрополије од 1695. до 1919. г. // Там же. С. 221–240; *Савковић Ј.* Борба Срба Војвођана за своју народно-црквену аутономију // ЗБМСД. 1952. Бр. 4. С. 5–23; *Кашић Д.* Срби и православље у Славонији

и Сјеверној Хрватској. Загреб, 1967; *Бажова А. П.* Из југославјанских земља у Русију // ВИ. 1977. № 2. С. 124–137; Политичке и културне одношенија Русије с југославјанским земљама у XVIII в. М., 1984; Велика сеоба: 1690–1990. Београд, 1990; *Павић М.* Барок. Београд, 1991; *Самарић Р.* Српска православна црква у 16. и 17. в. // *Самарић Р., Веселиновић Р. Л., Поповић Т.* Историја српског народа. Београд, 1993. Књ. 3. Т. 1. С. 7–102; *Рудјаков П.* Сеоба Срба у Русију у 18. в. Београд, 1995; Српски јерарси. 1996; *Костишов Ј. В.* Срби у Австријској монархији у XVIII в. Калининград, 1997; он же. Руско-српске црквене везе у XVIII в. // Црквено-историски слав. народов. М., 1997. С. 149–160. (Балканске ислед.; 17); *Радосављевић Н.* Ваљевска епископија, 1718–1739 // Гласник / Историски архив Ваљево. Ваљево, 1998. Књ. 32. С. 9–33; он же. Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васелијанске патријаршије. Београд, 2007; он же. Шест портрета правосл. митрополита, 1766–1891. Београд, 2009; *Toth I. G.* Franjevi Bosne Srebrene kao misionari u turskoj Ugarskoj (1584.–1716.) // *Scrinia Slavonica. Slavonski Brod*, 2002. Кнј. 2. Бр. 1. С. 178–201; *Тоцанац И.* Српски народно-црквени сабори од 1718. до 1735. г. Београд, 2008; *Вукашиновић В.* Српска барокна теологија: Библијско и Светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII в. Требиње; Врњци, 2010; *Микавица Д.* Српско питање на Угарском сабору: 1690–1918. Нови Сад, 2011; *Поповић И.* Козачински М. // Српски биографски речник. Нови Сад, 2011. Књ. 5. С. 156–157.

*Н. Радосављевић*

**КАРЛОВАЦКИ РАСПЕВ** [серб. карловачко појање], црквенопевачка традиција Карловачкој митрополији Српској Православној Цркви (СПЦ). Српска певч. традиција на протјаженију векова развијала се у богослужбеној практици монастирских, селских и градских цркава на територији Српској архиепископији, получивши самостјалност у 1219 г. У период тур. ига, после востановљенија Печког патријархата (1557), стало востановљенију даљњег развјенија овог вида дејтељности. У XVIII–XIX вв. у Карловачкој митрополији особено вниманне удељало се пенију у мон-рјах на *Фрушка-Горе*, црквено пение изу-чало се у школах, став т. о. основним видом муз. практике и муз. образованија сербов. У посл. дејтељности XIX – 1-й пол. XX в. мн. выдајущие се сербские композитори испытали влиание литургической практики (*К. Станковић, Т. Остойич, И. Байич*), пели на клиросе (*С. Мокрањя, М. Топалович, К. Манойлович*), работали с црковными и школьными хорами (*П. Конёвич, М. Милоевич, С. Христић, М. Тайчевич*). У среде правосл. јуж. славјан почти тысячу лет муз. письменность была приви-

легией единиц, црквене напевы создавались и передавались устно. В СПЦ црквено пение и сегодня передается преимущественно устно и в основном остается сферой интереса немногих исследователей.

Под К. р. имеют в виду разные традиции. Наиболее часто его отождествляют с црквеном пением, к-рое развивалось в Карловачкој митрополији у XVIII–XIX вв., другие связывают его с г. Сремски-Карловци, митрополичьим центром, где красоте црквеног пения как на ежедневных службах, так и в школах (гимназиях, семинариях) придавалось большое значение. На протјаженију XIX в. црквено пение было связано с развитием школ и системы образования. Важнейшие серб. школы были основаны в Габсбургској монархии в кон. XVIII в.: педагогическое училище «Норма» в г. Сомбор (1778), гимназия (1791) и духовная семинария (1794) в Сремски-Карловци, гимназия в Нови-Саде (1810); все они продолжают действовать до настоящего времени. По образцу Карловачкој семинарии богословские школы были открыты по всей Карловачкој митрополији (в Араде, Темишваре (Темешваре, ныне Тимишоара, Румыния), Вршаце, Плашки, Папраце, Карлштаде (Карловаце), Шибенике (вплосл. в Задаре)) и в Сербском княжестве (Белград). Изучению пения в школах каждый день посвящался 1 час, а в воскресенье и праздники ученики принимали активное участие в богослужении. Судя по архивным документам, регенты использовали названия «црквено појање», «појање с правилом», «cantus ecclesiasticus» (лат.), «canto ecclesiastico» (итал.).

До 1-й пол. XIX в. муз. записи К. р. отсутствовали. Напевы заучивались с голоса, а тексты читались из печатных книг, в основном присланных из Киева и Москвы. «Сербули» (серб. Србуље), книги старой серб. печати, были раритетами уже в XVIII в. Выпускники карловачких богословских школ и др. хорошо подготовленные певцы разъезжались по различным уголкам Габсбургској монархии, Сербского княжества, а также в места проживания сербов в Османской империи.

Первые нотные записи серб. пения были сделаны в 1854/55 г. в ц. св. апостолов Петра и Павла (Сремски-Карловци) с голоса прот. Афанасия *Поповича* молодым музыкантом из





Будима (венг. Буда, вполн. вошел в Будапешт) К. Станковичем, одним из первых музыкально образованных сербов XIX в. Его труды поддерживал и направлял патриарх *Иосиф (Раячич)*. Станкович, записывавший церковные напевы в Сремски-Карловци в течение неск. лет, позднее гармонизировал их для 4-голосного хора. При жизни Станковича лишь небольшая часть этих записей была издана в Вене в сб. «Православное церковное пение сербского народа» (1862–1864), большая же часть остается неопубликованной до наст. времени. Станкович не использовал определение «карловачко појање», только нек-рые литургические песнопения имели пометку «овако се поје у Карловцима» (как поется в Карловци). Четверть века спустя последователь Станковича Т. Остойич в заглавие 1-го издания своего собрания записей внес термин «карловачко појање» (*Остојић*. 1887). Позднее это определение использовали в названиях сборников мелографа (протопресв. Гавриил *Болярчич*, Б. *Цвейич*, Й. Козобарич, прот. Ненад *Барачки*, Л. Лера) и переписчики, выпускники карловацких богословских школ. Употреблялся также термин «народное церковное пение».

Подобным же образом называли церковное пение исследователи. Одним из первых писал о «карловачком сербском православном пении» Лазарь Богданович (*Богдановић*. 1893). Его современник Остойич упоминал в работах о существовании карловацкого типа пения, но рассматривал только сербское церковное пение в целом, отмечая, что о нем следует написать «музыкально-филологическо-историческое научное исследование» (*Остојић*. 1896. С. VII–XVI (переизд.: 2010. С. 31)). Композитор и музыковед М. Милоевич в сравнительном исследовании о музыке в правосл. Церкви писал о едином серб. церковном пении и о церковных композиторах. Композитор И. Байич подробно рассмотрел актуальные вопросы «нашего церковного пения», единого для Сербской Церкви, как и Алимпий Попович почти 40 лет спустя. П. Конёвич в исследовании «Musica Divina» выделяет неск. стилистических вариантов серб. церковного пения, но при этом не упоминает ни К. р., ни *белградский распев*. Профессор литургии Карловацкой семинарии протопресв. Йован *Живкович* писал о «церковном пении»

в Сербской Церкви, к-рое под названием «карловачко појање» преподавалось в правосл. богословских школах и гимназиях на территории Белградско-Карловацкой митрополии. Термин «карловачко појање» использовался во 2-й пол. XIX в. самостоятельно или в соединении с общим названием «србско црквено појање»: «пјеније црквено» (церковное пение), «народно црквено појање» (народное церковное пение), «православно црквено појање у српског народа» (православное церковное пение серб. народа), «српско народно црквено појање» (серб. народное церковное пение), «српско појање по карловачком начину» (серб. пение карловацкого вида).

В Сербском королевстве пение было только частью устного предания или записывалось системой «трила», знаки которой (4 неумы, показывающие направление движения мелодии) служили напоминанием для музыкантов, уже знавших мелодии наизусть. Сербь, жившие в Австро-Венгрии, в посл. четв. XIX в. освоили западноевроп. муз. письменность, и объемный мелодический материал был нотирован в неск. вариантах. Этому способствовало серьезное муз. воспитание в школах, в т. ч. изучение церковного пения. Собираателями церковного пения стали профессиональные музыканты, записывавшие песнопения с голоса известных исполнителей, а также духовенство и другие выпускники духовных школ, получившие в них муз. образование, а затем фиксирувавшие напевы в собственной практике. Прежде всего был записан репертуар ежедневного богослужения (литургия, т. н. общее пение (опште појање; наиболее употребительные песнопения разных служб), Октоих), а также бытовавшие в практике праздничные стихиры и другие церковные песнопения, иногда на необычные напевы различного происхождения. В основном это были напевы из различных городских центров (сентендрийский, тршчанский, далматинский, крушевацкий, белградский), иногда — греч. и рус. церковные мелодии (тексты греч. песнопений часто записывались по слуху кириллицей).

Несмотря на миграцию и различные условия, в которых серб. народ находился на территории разных гос-в, собранные муз. записи свидетельствуют о стабильности певческой традиции, развивавшейся в бо-

гослужебной практике СПЦ. «Белградский вариант» этого пения возник с изданием нотных записей Осмогласника Мокраяца в нач. XX в. и стал доминирующим после первой мировой войны. Этот вариант в основном совпадает с К. р., но утратил мн. мелодические украшения, и его напевы были упрощены и сокращены. Старый «карловацкий вариант» является утвердившимся в XIX в. способом пения, к-рый имеет своих поклонников и в наст. время. Арх.: САНУ. Историјска зб. № 7888 [18 рукоп. сб. монодийных церковных песнопений, записанных К. Станковичем]; *Цвейић Б.* Српско народно црквено појање по карловачком напеву. Рума, 1920. Св. 1: Осмогласник. Св. 2: Опште појање: Ркп. // САНУ. Музиколошки ин-т; *он же.* Српско народно црквено појање по карловачком напеву: Осмогласник. Беоноштор, 1905: Ркп. // НБС. Шифр: РМ 33; *он же.* Српско народно црквено појање по карловачком напеву: В 10 кн. Манастир Врдник, 1941: Ркп. // НБС. Шифр: РМ 31; *он же.* Уџбеник српског народног црквеног појања. Београд, 1950. Ркп. // НБС. Шифр: РМ 32. Изд.: *Станковић К.* Православно црквено појање у србског народа. Беч, 1862–1864. 3 кн.; То же, изм. загл.: Српско народно црквено појање / Приред. Д. Петровић. Београд, Нови Сад, 1994; *он же.* Српско црквено карловачко појање: Блажена 1–8. гласа. Београд, 1922; Безимена песмарица по певању по Ђуре Поповића / Изд.: М. Јакшић. Сремски Карловци, 1885; *Остојић Т.* Старо карловачко пјеније у српској источној православној цркви: Као што поју ученици Српске велике гимназије у Новом Саду: (Посебно деонице гласова). Нови Сад, 1887. 4 кн.; *он же.* Православно српско црквено пјеније: По старом карловачком начину: За мешовити и за мушки хор. Нови Сад, 1896; То же / Приред. Д. Петровић. Нови Сад, 2010 [отд. изд. хоровак партитур]; *Болярчић Г., Тајшановић Н.* Српско православно пјеније: По карловачком старом начину. Сарајево, 1887–1889. 5 св.; *Козобарчић Ј.* Велико црквено карловачко пјеније. Сремски Карловци, 1893; *он же.* Православно црквено пјеније по старом карловачком начину. Осиејек, 1935. Кн. 1: Службеник и Требник; *Цвейић Б.* Карловачко појање / Изд. Д. Стефановић. Београд, 1970. [Кн.:] Србљак, 1973. [Кн.:] Триод; 1973. [Кн.:] Пентикостар; *Барачки Н.* Нотни зборник српског народног црквеног појања по карловачком напеву. Нови Сад, 1923; Крагујевац; Београд; Нови Сад, 1995; *он же.* Свети и Велики петак: Вечерње и повечерје с канонем на плач Матере Божије. Нови Сад, 1925; *он же.* Рождество Христово или Божић. Нови Сад, 1926; *он же.* Воскресеније Христово или Ускрс. Нови Сад, 1935; *он же.* Српско народно црквено појање: Божић, Велики петак, Ускрс / Приред.: Д. Петровић. Крагујевац, 2000. Дискогр.: Расадики српског православног црквеног појања / Поје Л. К. Лера. Загреб, 1933 [64 грамофонних пластинки; записи 20–30-х гг. XX в.]. Лит.: *Богдановић Л.* Српско православно Карловачко пјеније // Српски Сион. Нови Сад, 1893. Год 3. Бр. 15. С. 231–233; Бр. 16. С. 248–249; Бр. 17. С. 266–269; *Остојић Т.* Неколико речи о овом делу и предмету // *Он же.* Православно српско црквено пјеније. Нови Сад,







1896. С. VII–XVI (переизд.: Нови Сад; Београд, 2010); *Милојевић М.* Музыка и православна црква // Годишник и Календар Српске православне патријаршије за 1933. Сремски Карловци, 1932. С. 115–135; *Поповић А.* Српско народно црквено пјеније // Календар Српске православне епархије бачке за преступну 1944. Нови Сад, 1944. С. 88–106; *Коњовић П.* *Musica Divina* // *Он же.* Огледи о музици. Београд, 1965. С. 254–259; *Стефановић Д.* О проучавању српске црквене музике у музичким издањима у току последњих 30 година // Споменаца посвећена 130 годишњици живота и рада Библиотеке САНУ. Београд, 1974. С. 125–134; *он же.* Искусство манастира Велика Ремета // Фрушкогорски манастири: 36. радова. Нови Сад, 1990. С. 351–356; *он же.* Феномен усмене традиције у преносењу православног литургијског појања // 36. Матице српске за сценске уметности и музику. Нови Сад, 1992. Књ. 10/11. С. 13–16; *он же.* Црквено појање и црквена музика // Там же. 1994. Књ. 15. С. 23–30; Корнелије Станковић и његово доба: 36. радова са науч. скупа одржаног од 27. до 29. окт. 1981, поводом 150-годишњице композиторовог рођења / Уред.: Д. Стефановић. Београд, 1985; *Петровић Д.* Српско појање у усменом и писаном предању // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1985. Књ. 14. Св. 3. С. 257–265; *она же.* Фрушкогорски манастири и српско појање // Фрушкогорски манастири: Кат. Београд, 1990. С. 178–197; *она же.* Српско црквено појање као предмет музиколошких истраживања // 36. Матице српске за сценске уметности и музику. 1994. Књ. 15. С. 31–46; *она же.* Традиционално српско народно црквено појање у XX в. // Црква: Календар Српске правосл. патријаршије, 2000. Београд, 1999. С. 104–110; *она же.* Појци и мелографи српског црквеног појања — духовни мисионари и музички посленици // Споменаца еп. шумадјиском Сави: 36. радова. Београд, 2001. С. 147–158; *она же.* Непознато писмо Ж.-Б. Тибоа, франц. византолога-музиколога из 1899. г. // ЗРВИ. 2004. Књ. 41. С. 475–483; *Мидраг П.* Појање у богословским школама // 36. Матице српске за сценске уметности и музику. 1994. Књ. 15. С. 125–137; *Пено В.* Кројење као обликотворни принцип у црквенопојачкој пракси // Там же. С. 145–154; *она же.* Црквено појање са правилом у српским богословским школама // Историја и мистерија музике. Београд, 2006. С. 199–211; *Андрејевић М.* Звучни снимци српског православног црквеног појања // Свеске Матице српске. Нови Сад, 2006. Св. 45. С. 75–87.

Д. Петровић

**КАРЛОВАЦКИЙ СОБОР**, соборне русског зарубежног духовенства и мирян 21 нояб.— 2 дек. 1921 г. в г. Сремски-Карловци (Сербия). Официально именовался «Русское Заграничное Церковное Собрание», а с 1 дек. 1921 г.— «Русский Всезаграничный Церковный Собор». Сыграл важную роль в организационном оформлении *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ).

После окончания гражданской войны за пределами страны оказалась многочисленная российская диаспора. В связи с этим стал насущным во-

прос об организации рус. церковной жизни в эмиграции. *Высшее церковное управление за границей* (ВЦУЗ) на заседании 19–21 апр. 1921 г. в К-поле приняло решение о созыве



Участники  
Карловацкого Собора.  
Фотография. 1921 г.

совещания архиереев, представителей клириков и мирян «для объединения, урегулирования и оживления церковной деятельности». Инициатором этого решения был глава комиссии ВЦУЗ по организации церковной жизни рус. зарубежья еп. *Вениамин (Федченков)*; впоследствии митрополит). 25 июля того же года, уже после переезда по приглашению Сербского патриарха *Димитрия (Павловича)* в Сремски-Карловци, ВЦУЗ утвердило «Положение о созыве Заграничного Собрания русских церквей». Согласно «Положению...», в состав буд. Собрания должны были войти «представители всех заграничных автономных церквей, епархий, округов и миссий, пребывающих в подчинении Святейшему Патриарху Всероссийскому».

Выборы в Заграничное Церковное Собрание намечалось провести по 15 округам (Сев. Америка, Япония, Китай, Дальн. Восток, Финляндия, Эстония, Латвия, Литва, Польша, Германия, Франция, Италия, Сербия, Болгария, Турция) и 15 районам (Швеция, Дания, Нидерланды, Бельгия, Великобритания, Испания, Швейцария, Австрия, Чехословакия, Венгрия, Румыния, Греция, Палестина, Александрия, Тунис). Округа должны были выбирать по 7 представителей: епископа, 2 клириков и 4 мирян; районы — по 1 клирику и 2 мирянина. По 2 клирика и 4 мирянина выбирали и военно-церковные общины в частях и соединениях рус. армии ген. П. Н. Врангеля, организованно эвакуированной из Крыма. ВЦУЗ получало дополнительное право приглашать к учас-

тию в совещании 25 чел., «могущих быть полезными» (в этот состав входили и члены Подготовительной комиссии). Также право приглашать на Собрание дополнительно по 2 делегата помимо избранных получили архиереи округов. В качестве действительных членов Собрания по положению вхо-

дили все участники *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* В посл. состав делегатов собрания был дополнен секре-

тариатом ВЦУЗ, представителем от монашествующих и представителями штаба ген. Врангеля.

В Положении о созыве Русского Церковного Собрания объявлялось, что оно «признает над собой полную во всех отношениях архипастырскую власть Патриарха Московского». Председатель ВЦУЗ митр. *Антоний (Храповицкий)* в мае 1921 г. направил патриарху свт. *Тихону* письмо об учреждении заграничного церковного управления, на что в июне того же года патриарх дал благословение. В июле митр. Антоний обратился к патриарху с докладом, в котором предлагал предоставить ВЦУЗ полномочия высшего органа церковного управления над всеми русскими церквами за границей, а председателя ВЦУЗ назначить Патриаршим наместником за границей. Митр. Антоний также испрашивал благословение на созыв Заграничного Собрания Российской Церкви. 13 окт. свт. Тихон вместе со Свящ. Синодом и с Высшим церковным советом РПЦ, рассмотрев доклад митр. Антония, отклонил предложения об изменении статуса ВЦУЗ и его председателя. Сообщение о созыве «Собрания русских православных заграничных церквей» было принято к сведению.

В организации Зарубежного Церковного Собрания ВЦУЗ действовало независимо от Московского Патриархата. Важную роль в подготовке Собрания сыграли «епархиальные» (окружные) собрания, прошедшие летом в К-поле и Сремски Карловци. На них обсуждались важнейшие вопросы, составлялись





предварительные проекты документов по организации приходской, культурно-просветительской и др. церковной деятельности за границей. Заметную роль, особенно в идеологическом отношении, сыграл и прошедший в мае—июне 1921 г. в Бад-Райхенхалле (Германия) т. н. монархический съезд, образовавший Высший монархический совет, почетным председателем которого был избран митр. Антоний (Храповицкий). Назначенный патриархом Тихоном управляющим рус. приходами в Зап. Европе архиеп. *Евлогий (Георгиевский)*; вполн. митрополит) на съезде был избран председателем церковной комиссии, но из-за своей умеренной политической позиции фактически оказался устраненным от подготовки Зарубежного Собрания. В авг. в письме патриарху Тихону архиеп. Евлогий отзывался о созыве Собрания с некоторым скепсисом: «У нас по инициативе молодого епископа Вениамина (Федченкова) затевается большой заграничный собор, с привлечением и Латвии, Эстонии, Польши, Финляндии и Китая. Слишком широко размахнулись, хватит ли пороху?» Др. сообщение архиеп. Евлогия, отправленное патриарху перед отъездом на Собрание, было еще пессимистичнее: «Дай Бог, чтобы это все — заграничное собрание принесло свою пользу. Оно было задумано очень широко, но представители Польши, Эстонии, Латвии и Финляндии отказались».

Первоначально открытие Собрания планировалось на праздник Покрова Пресв. Богородицы (14 окт.), однако затем сроки были перенесены на более позднее время. 9 нояб. ВЦУЗ был принят «Наказ Русскому Заграничному Церковному Собранию», в котором, в частности, говорилось, что Собрание, «имея в виду необычайное положение Русской Церкви за границей, ставит целью удовлетворение действительных церковных нужд в настоящем положении, действуя с ведома и благословения Святейшего Патриарха Сербского и согласуя свою деятельность с канонической юрисдикцией Сербской Патриархии». Патриарх Сербский Димитрий объявлялся почетным председателем Собрания. «Наказ...» определял протокол работы, организацию Совета Собрания, секретариата, Пресвитерского Совета и Совещания епископов, которому придавались особые права:

«Все решения Общего Церковного Собрания, Совета Собрания и Пресвитерского Совета восходят на утверждение Совещания епископов и приемлют силу лишь после подписания ими постановлений». Для успешной и результативной работы Собрания предполагалась организация 8 отделов: высшего и окружного церковного управления, приходского, просветительского, миссионерского, хозяйственного, судебного, духовного возрождения России и военно-церковного.

21 нояб. 1921 г., в день празднования Собора архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных, в серб. Патриаршем кафедральном соборе во имя свт. Николая в Сремски-Карловци собрались бывшие члены Русского Зарубежного Церковного Собрания. Председатель ВЦУЗ митр. Антоний (Храповицкий) совершил Божественную литургию, а потом отслужил молебен Пресв. Богородице и св. архистратигу Михаилу. Общие заседания Собрания проходили в зале местной правосл. гимназии. Членами Собрания стали 155 чел. — выборные от русских правосл. приходов в Германии, во Франции, в Великобритании, Италии, Швейцарии, Швеции, Дании, Испании, Чехословакии, Сербии, Болгарии, Греции, от К-польского окр. и военно-церковных округов, члены Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и приглашенные ВЦУЗ и епархиальными архиереями. Среди участников Собрания были 12 русских архиереев: митр. Киевский Антоний (Храповицкий), архиепископы Волынский Евлогий (Георгиевский), Кишинёвский *Анастасий (Грибановский)*; вполн. митрополит, Предстоятель РПЦЗ, Полтавский *Феофан (Быстров)*, епископы Севастопольский Вениамин (Федченков), Белгородский *Аполлинарий (Кошевой)*; вполн. архиепископ), Челябинский *Гавриил (Чепур)*; вполн. архиепископ), Царицынский *Дамиан (Говоров)*; вполн. архиепископ), Лубненский *Серафим (Соболев)*; вполн. архиепископ), Курский *Феофан (Гаврилов)*; вполн. архиепископ), Черноморский *Сергий (Петров)*; вполн. архиепископ), Сумской *Митрофан (Абрамов)*, Александровский Михаил (Космодемьянский); в заседаниях участвовал и серб. еп. Максимилиан (Хайдин). Участниками Собрания стали мн. известные церков-

ные, политические, общественные и военные деятели эмиграции. Однако не все делегаты смогли прибыть в Сремски-Карловци. Всего на Русском Зарубежном Собрании присутствовало 103 чел., в т. ч. 23 священнослужителя и 67 мирян. 45% делегатов были выбраны от церковных общин, остальные являлись членами Собрания по положению и назначению.

Первое общее заседание Собрания (22 нояб.) открылось приветственной речью митр. Антония, в к-рой он призвал «все сделать, чтобы мутные политические страсти не прикоснулись к непорочной ризе церковной, и это главное, что может сделать Церковь За границей». Были зачитаны поступившие в адрес Собрания приветствия от серб. и болг. иерархов, от рус. военных соединений, отдельных церковных общин, рус. студентов Белградского ун-та и др. В свою очередь Собрание одобрило проекты приветственных телеграмм в адрес патриарха Московского Тихона и патриарха Сербского Димитрия, короля и руководителей высших органов власти Королевства сербов, хорватов и словенцев, вдовствующей российской имп. *Марии Феодоровны*, командующего русской армией ген. Врангеля. При оглашении списка прибывших на Собрание делегатов один из руководителей Высшего монархического совета А. Ф. Трепов выразил протест по поводу присутствия по праву члена Поместного Собора бывш. председателя Гос. думы 4-го созыва М. В. Родзянко, обвинив того в причастности к свержению в России монархии. На следующий день Родзянко подал письменное заявление, что он отказывается от участия в Собрании «ввиду нарастающего недовольства среди членов Церковного Собрания его присутствием». Это в целом малозначительное событие продемонстрировало, какую активную роль на Собрании играли представители монархического движения.

Делегатам было предложено записываться в 8 образованных отделов. Председатели отделов были уже предварительно избраны Совещанием епископов: высшего и окружного церковного управления — митр. Антоний (Храповицкий), приходского — еп. Михаил (Космодемьянский), хозяйственного — еп. Аполлинарий (Кошевой), судебного — еп. Феофан (Гаврилов), просветитель-







ского — еп. Гавриил (Чепур), миссионерского — еп. Серафим (Соболев), военно-церковного — еп. Вениамин (Федченков), духовного возрождения России — архиеп. Анастасий (Грибановский). Товарищи председателя и секретари отделов были позднее избраны членами соответствующих отделов. На том же заседании состоялась выборка членов Проверочной комиссии под председательством еп. Гавриила (Чепура).

На 2-м общем заседании (23 нояб.) после доклада Проверочной комиссии о присутствии необходимого для кворума количества делегатов прошли выборы в президиум Церковного Собрания. Его составили председатель — митр. Антоний (Храповицкий) и 4 товарища председателя — архиеп. Анастасий (Грибановский), прот. С. Орлов, А. Н. Крупенский и кн. А. А. Ширинский-Шихматов. Секретарями Собрания были избраны С. И. Голиков (старший секретарь), прот. А. Писарчик и Д. В. Скрынченко. Ни в один из руководящих органов Собрания не вошел задержавшийся с приездом в Сремски-Карловци архиеп. Евлогий (Георгиевский), наиболее авторитетный среди рус. епископата за границей представитель умеренной линии. Он, как ранее предполагалось, должен был быть избран товарищем председателя Собрания и председателем отдела высшего и окружного церковного управления. По мнению архиеп. Евлогия, «была какая-то политика, чтобы опередить меня и чтобы я не попал к началу Съезда. Может быть, кому-то было нежелательно, чтобы меня выбрали в товарищи председателя, а может быть, были какие-нибудь другие соображения».

На 3-м общем заседании (25 нояб.) состоялось обсуждение предполагаемых Наказом ВЦУЗ особых прав и особого, отдельно от делегатов-мирян, порядка голосования для делегатов-пресвитеров. Товарищ председателя отдела высшего и окружного церковного управления гр. П. Н. Апраксин от имени 16 членов отдела внес предложение об отмене соответствующих статей Наказа, нарушающих, на их взгляд, положения, утвержденные Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В свою очередь прот. О. Г. Ломако расценил подобное предложение как посягательство на права пресвитеров и нарушение церковной

дисциплины. В защиту предложения выступил А. В. Васильев, он призвал поддерживать порядок обсуждения и решения соборных дел, установленный Поместным Собором. Вносимые же в него Наказом ВЦУЗ изменения, по мнению Васильева, нарушали соразмерность работы Собрания: «Не умалять достоинство и авторитет пастырей хотя бы инициаторы заявления, а просить их о руководстве и общем с ними соборном делании».

Еп. Вениамин (Федченков) заметил, что «обсуждаемый вопрос с практической точки зрения представляется мало значащим, но с психологически-религиозной он велик», и дал подробные разъяснения по поводу причин имеющихся в Наказе ВЦУЗ отступлений от постановлений Поместного Собора, «допущенных как по практическим, так и по каноническим, религиозным и соборно-психологическим основаниям». В новом выступлении во время прений гр. Апраксин призвал следовать каноническому авторитету Поместного Собора, заявляя, что «правила, вводимые обсуждаемыми статьями Наказа, прямо противоречат установленному Всероссийским Собором порядку соборного суждения и голосования». По мнению гр. Апраксина, главный недостаток варианта, предусмотренного Наказом, в том, что «вносимые им новшества ведут к уменьшению епископского влияния на решения Собрания, вводят нежелательные заявления большинства пресвитеров на их меньшинство, могут даже оказывать моральное давление на Епископское совещание и, несомненно, внесут разрыв в соборную работу».

Такая бурная дискуссия по процедурному вопросу объяснялась сложившейся на Заграничном Собрании расстановкой сил между сторонниками и противниками вовлечения Церкви в политическую жизнь в эмиграции. Против такой вовлеченности выступало большинство священников, выбранных от приходов в церковных округах. Среди делегатов-мирян большинство составляли правые монархисты, требовавшие от Церкви активных выступлений по политическим вопросам. Поскольку священники могли бы контролировать обсуждаемые на Собрании вопросы через Пресвитерский Совет, предусматривавшийся в Наказе, и противостоять политизированно-

му большинству мирян, те, ссылаясь на авторитет Поместного Собора, возражали против выделения делегатов-священнослужителей в особую группу. Решение о создании Пресвитерского Совета было поставлено на общее голосование и отклонено с минимальным перевесом при большом количестве воздержавшихся. Этот эпизод вызвал недовольство у мн. священнослужителей. «Священники задеты за живое, — писал в дневнике Н. М. Зёрнов. — Всё погубили приглашенные политические деятели. Они победили представителей приходов и духовенство». По мнению Зёрнова, выборные от церковных округов, встретившиеся только в Сремски-Карловци, не сумели противостоять прибывшим сплоченной группой членам Высшего монархического совета, которые смогли навязать Заграничному Собранию свою политическую линию.

На 4-м заседании (26 нояб.) гр. Апраксин представил проект Положения о высшем церковном управлении за границей. После коротких прений по отдельным формулировкам Собрание приняло «Положение о Высшем церковном управлении за границей». Согласно ему, управление делами Русской Православной Церкви за границей принадлежало наместнику патриарха Всероссийского совместно с Русским Заграничным Синодом и Церковным Советом (о принятом 13 окт. свт. Тихоном и Свящ. Синодом решении отклонить предложение ВЦУЗ об учреждении должности Патриаршего наместника в Сремски-Карловци еще не было известно). По утвержденному Положению председательствующий в Русском Заграничном Синоде и Церковном Совете наместник должен был назначаться патриархом и быть подотчетным ему, а также заграничным церковным съездам и Соборам. Патриарх также должен был утверждать состав Синода из рус. зарубежных иерархов. Предусматривалось, что все рус. архиереи, приезжавшие на заседание заграничного Синода, могли участвовать в его работе с правом решающего голоса. Церковный Совет должен был состоять из председателя-наместника, избранного им архиерея из состава Синода и 2 клириков и 2 мирян, избранных заграничным Собором. Особо отмечалось, что «во всех своих действиях Высшее





Церковное Управление за границей руководствуется положениями, изложенными в определении Всероссийского Церковного Собора о Священном Синоде и Высшем Церковном Совете, принятом 7 декабря 1917 г.».

На том же заседании выступил архиеп. Анастасий (Грибановский) по поводу голода в России (о ситуации с голодающими в Поволжье и др. областях в 1921 г. см. в ст. *Изъятие церковных ценностей*). Митр. Анастасий призвал к сдержанности, отметив, что «не следует увлекаться политикой здесь, которая может повести к распрям и разделению». Тем не менее его выступление носило ярко политический характер. В постигших Россию бедствиях митр. Анастасий видел целенаправленные антинародные действия советских властей: «Как помочь голодающему населению, нашим страждущим братьям в России; просить, убеждать палачей оставить, прекратить мучения — это все равно, что желать, чтобы тигр выпустил из зубов свою жертву, обращаться с пожеланиями к самому страждущему населению, — конечно, бесполезно; но у нас есть одно средство — обратиться с воззванием ко всему миру; он не должен допустить вымирания русского народа; конечно, мы не можем сказать красноречивее того, что сказал Святейший Патриарх Тихон в своем воззвании, но мы должны и можем сказать сильнее то, чего не мог сказать он в своем положении; мы должны сказать, что бедствия, переживаемые русским народом, есть результат дикого, развратного, кровавого режима палачей России». Также митр. Анастасий предложил призвать русских беженцев ни в коем случае не идти на примирение с большевизмом: «Никто из нас не имеет права переступить порог советский для союза, ибо это уже не союз, а вражда против Бога; мы должны противодействовать этому соблазну». После выступления архиеп. Анастасия Церковное Собрание по предложению митр. Антония единогласно проголосовало за то, чтобы обратиться с воззваниями ко всему миру и ко всем рус. беженцам и отслужить панихиду о всех погибших за веру, царя и Отечество.

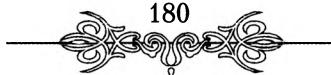
На 5-м общем заседании (28 нояб.) выступил докладчик от приходского отдела И. В. Ненарокомов. Он говорил о задачах прихода в эмиграции: защите и укреплении христ.

начал в жизни, противодействию нравственному разложению, организации материальной взаимопомощи, поддержке семей беженцев, помощи детям. Собрание одобрило резолюцию приходского отдела, призывав всех рус. эмигрантов к обязательному участию в приходской работе. Особое внимание привлекалось к «развитию и укреплению религиозно-нравственных православных начал как единственной исторически жизненной основы русского общественного и государственного строительства». Резолюция предполагала организацию в церковных округах союзов приходов для взаимной поддержки и единства действий; разработку, изучение и применение в жизни всех видов хозяйственной самостоятельности приходских общин и их союзов. В резолюции также отмечалось, что во внутренней жизни русские приходы должны руководствоваться Приходским уставом Русской Церкви, а во внешних контактах «обеспечение прав юридического лица сообразуется с местными узаконениями». Затем секретарь приходского отдела прот. В. Руденко зачитал доклад о предполагаемых изменениях в Уставе о православных приходах, принятом Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Началось обсуждение разделов Приходского устава, к-рое продолжилось и на 6-м заседании Собрания. В результате были утверждены изменения в Приходский устав «ввиду условий беженской жизни». Наиболее важным из них было общее примечание, что «Епархиальному Архиерею предоставляется право делать необходимые, вызываемые местными условиями, отступления от правил Приходского Устава».

На 6-м заседании (29 нояб.) также были заслушаны выступления докладчиков от просветительского и миссионерского отделов. Секретарь просветительского отдела прот. О. Н. Сахаров, рассказав о разработанной программе развития школ и издательского дела, вынужден был отметить, что «осуществление указанной программы встретит непреодолимое затруднение в недостатке средств, и потому почти все решения Отдела являются в настоящее время только лишь пожеланиями». Заседание утвердило доклад просветительского отдела, в к-ром говорилось о необходимости реформы рус. школы в «духе религиозно-националь-

ном». Для этого следовало поставить на должную высоту изучение в школе Закона Божия, церковнославянского языка, церковного пения, а др. предметы — история, русская литература, география, родиноведение, а также эстетическое и физическое воспитание должно было преподавать в русском национальном духе. В докладе отмечалось, что «желательно неукоснительное посещение учащимися богослужений, участие их в церковном хоре, чтение и прислуживание в алтаре». Для распространения за границей рус. просветительских структур была рекомендована организация при храмах по мере возможности классов обучения Закону Божию, церковных школ, воскресных и четверговых уроков, религ. собеседований. Признавалось необходимым учреждение рус. пастырской школы за границей. Для этого ВЦУЗ предлагалось обратиться к Сербскому патриарху с просьбой отвести под рус. духовное уч-ще один из своих мон-рей. Также рекомендовалось учреждение при ВЦУЗ «отдела, который взял бы на себя собрание, рассмотрение и издание книг Священного Писания, книг богослужебных и религиозно-нравственных, учебников и учебных пособий и устройство книжного склада», в связи с чем признавалось необходимым устройство в ведении ВЦУЗ собственной типографии. Признавались также желательными организация правосл. религиозно-философских об-в, лекций и собеседований, проведение концертов рус. духовной музыки, научная работа по «теоретической разработке религиозных и церковных вопросов, выдвинутых за последнее время богословской наукой и жизнью».

Товарищ председателя миссионерского отдела В. М. Скворцов говорил об условиях заграничного миссионерского служения и опасности, угрожающей за границей православию прихожан Русской Церкви. Среди наибольших опасностей докладчик назвал сектантство — баптизм и адвентизм, а также совр. противохрист. учения — теософию, оккультизм и особенно материалистический социализм. Не меньшую опасность, по его мнению, представлял и воинствующий католицизм. В докладе миссионерского отдела предлагались в качестве мер по налаживанию работы заграничной рус. миссии создание при ВЦУЗ Миссионерского отде-







вета в составе епископа-председателя, члена Синода и члена Церковного Совета, а также организация штата «особых миссионеров в священном сане и светском положении (для борьбы с сектами, отрицающими священство)». Предусматривались организация миссионерских курсов и жен. миссионерских школ «для подготовки деятелей в борьбе с сектантством и для отражения пропаганды инославия», налаживание работы при приходах миссионерских, религиозно-просветительских и певческих кружков, братств и сестричеств, проведение лекций, бесед и праздничных собраний, работа с детьми и «принятие всех других мер ограждения православных чад Церкви от лжеучений». ВЦУЗ рекомендовалось направлять рус. богословов на богословские факультеты и в миссионерские институты иностранных гос-в для «изучения языка, обычаев страны и ее религиозных вероисповеданий». Собрание поддержало положения доклада миссионерского отдела, кроме проекта обращения к инославным Церквям с призывом о создании единого духовного фронта для борьбы с социализмом во всех его видах. С докладом по вопросу о социализме выступил председатель миссионерского отдела еп. Серафим (Соболев), заявив, что социализм в корне и во всех видах должен быть осужден как противный христианству. Также Собрание постановило образовать для составления обращения об осуждении социализма особую комиссию во главе с еп. Вениамином (Федченковым).

На 7-м общем заседании (30 нояб.) после зачитанного А. В. Васильевым доклада было принято Положение о заграничных епархиальных управлениях. Управление приходскими общинами в зарубежных церковных округах (епархиях) вверялось в каждом округе правящему архиерею на основании определения Поместного Собора Православной Российской Церкви о епархиальном управлении. Положение предусматривало образование при управляющем церковным округом (епархией) архиерее Епископского совета под его председательством из 2 избранных на епархиальном собрании клириков и мирянина (при необходимости — из 3 клириков и 2 мирян). При невозможности провести выборы членов Епископского совета они должны

были назначаться епископом и утверждаться ВЦУЗ. Представители духовенства и мирян приходских общин округа созываются правящим архиереем на общие церковные собрания, которым присваиваются права епархиальных собраний Православной Российской Церкви. Решение вопросов о назначении архиереев для окормления рус. беженцев в Греции и во Франции, а также о границах зарубежных епархиальных округов Собрание передало на усмотрение ВЦУЗ.

На том же заседании (30 нояб.) проходило обсуждение составленного в отделе духовного возрождения России обращения «К чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим». В нем говорилось, что долг рус. людей на чужбине — «быть едиными в христианском духе, собранными под знаменами Креста Господня, под сенью Веры Православной, в уставах церкви русской». Кроме молитв о прощении тяжких грехов, о просветлении разума светом истины, об указании пути спасения родной земли, о защите веры и Церкви рус. беженцы призывались и к молитве Господу — «да вернет на всероссийский Престол Помазанника, сильного любовью народа, законного православного Царя из Дома Романовых». Обращение стало наиболее резонансным документом, принятым Зарубежным Церковным Собранием. Прямое указание на необходимость реставрации в России монархии с династией Романовых вызвало жаркие споры еще в предыдущие дни, на стадии обсуждения проекта обращения. Против такой формулировки решительно выступал архиеп. Евлогий (Георгиевский), указывая, что советские власти будут использовать политическую декларацию Зарубежного Церковного Собрания для обоснования репрессий против Русской Церкви на родине: «Поберегите Церковь, Патриарха... Заявление несвоевременно. Из провозглашения ничего не выйдет. А как мы отягчим положение! Патриарху и так уже тяжело». Фактически по отношению к вопросу о допустимости для Зарубежной Церкви занимать ярко выраженную политическую позицию Собрание разделилось на 2 части — выступавшее за указание в документе желательности восстановления династии Романовых большинство и возражавшее против этого меньшинство.

О происшедшем разделении мнений говорил архиеп. Анастасий (Грибановский): «В Отделе заговорил дух великих строителей земли Русской, и вынесено было единогласное решение относительно необходимости восстановления монархии в России. Но большинство членов находило необходимым не останавливаться только на признании принципа, а довести принцип до его логического конца. Оно считало необходимым указать если не лица, то династию Романовых, в отношении которых мы связаны не только глубоким почитанием, но и присягой. Не так мыслило меньшинство: оно думало, что поднимать вопрос этот, значит, низводить авторитет Церкви». После короткой дискуссии с докладами от представителей большинства и меньшинства выступили соответственно Н. Е. Марков и еп. Вениамин (Федченков). Марков сказал, что большинство «сочло долгом определенно высказать то, чего при современном положении Церкви в России, когда даже Святейшему Патриарху грозит опасность, не могут сказать в России». Докладчик заявил о росте монархического движения в России и, сославшись на имевшееся у него письмо, утверждал: «Народ русский ждет царя и ждет указания этого царя от церковного собрания, ибо самому народу ничего не известно о царе». В заключение Марков напомнил о присяге в верности наследнику престола, к-рую все присутствующие давали в церквях и к-рая не была снята, поэтому «Дом Романовых царствует, и мы должны его отстаивать».

Еп. Вениамин, как докладчик от меньшинства, указывал: «...большинство думает, что оно делает церковное и полезное дело, стоя на политической почве... Большинство полагает, что стоит на церковной почве, но несомненно, что точка зрения большинства — политическая. Церковь должна быть сугубо осторожной. Церковная точка зрения должна быть полезной, большинство же стоит на точке зрения целесообразной, которая, по моему мнению — вредна, и поэтому должна быть отвергнута... Вы губите правое дело, т. к. вносите расслоение и разъединение в Собрание, и в высшей степени характерно, что вопрос о духовном возрождении России начался с обсуждения политических вопросов, тогда как мы видим возрождение





России только в церковном освещении. До сих пор думали, что строить государство можно только политически. Большинство и стоит на этой почве, но Святейший Патриарх сказал епископам, чтобы они были вне политики и стояли на духовной почве. И характерно, что большинство представителей клира на стороне меньшинства. Я говорю сейчас для того, чтобы меня слышал клир. Мы хотим защитить церковность нашего Соборания, ибо Церковь не может быть орудием политики».

В Президиум Соборания было подано заявление представителей меньшинства: «Постановка вопроса о монархии с упоминанием притом и династии носит политический характер и, как таковая, обсуждению Церковного Соборания не подлежит; посему мы в решении этого вопроса и голосовании не считаем возможным принять участие». Заявление подписали 33 делегата Церковного Соборания, в т. ч. 5 рус. архиереев: архиепископы Евлогий (Георгиевский) и Анастасий (Грибановский), епископы Аполлинарий (Кошевой), Вениамин (Федченков), Сергей (Петров), серб. еп. Максимилиан (Хайдин), а также 14 священнослужителей и 13 мирян. Архиеп. Евлогий предложил голосовать за отдельные пункты воззвания к рус. беженцам, указав, что разногласие в воззвании вызывает только политическая идея династии, к-рая «никакого церковного характера не имеет и, как таковая, не подлежит обсуждению церковного Соборания, низводя его на степень обыкновенных политических собраний». В ответ председательствующий митр. Антоний заявил, что «вопрос о династии не политический, а чисто церковный, ибо отвергнуть этот вопрос — значит, отвергать существующие, никем не отмененные, основные законы, соглашаться с так называемыми завоеваниями революции, то есть одобрить низвержение Государя и царствующей династии, уничтожение русского народа и вместе с тем подвергать народ русский кровопролитию и ужасам бонапартизма и самозванщины. Вопрос этот моральный, нравственный, а, следовательно, и чисто-церковный». Проект воззвания в целом был принят 51 голосом (6 архиереев, 7 иереев и 38 мирян). В тот же день воззвание к рус. беженцам было утверждено совещанием епископов 8 голосами против 2 при 2 воздержавшихся.

На том же заседании после прерыва был заслушан доклад секретаря судебного отдела А. И. Иванковского. Внесенная на рассмотрение Соборания резолюция предусматривала признание для рус. священнослужителей, состоявших на серб. церковной службе, юрисдикции серб. епархиальной власти при обязательном извещении об их проступках и взысканиях ВЦУЗ. Рассмотрение дел рус. священнослужителей должно было происходить в Епископском совете без участия мирян. В отношении бракоразводных процессов судебный отдел предлагал неукоснительно соблюдать Временные Правила о расторжении брачного союза, утвержденные Свящ. Синодом в дек. 1918 г., отмечая, что эти правила значительно упрощены по сравнению с действовавшими до Поместного Собора 1917–1918 гг. Последующая дискуссия велась в основном по бракоразводным процедурам, особенно актуальным для рус. эмиграции из-за частого многолетнего безвестного отсутствия супругов во время революции и гражданской войны. Все внесенные поправки были отклонены Соборанием, которое приняло резолюцию судебного отдела без изменений.

Восьмое общее заседание (1 дек.) было посвящено рассмотрению финансовых вопросов. Товарищ председателя хозяйственного отдела Н. С. Батюшин доложил смету доходов ВЦУЗ. Дискуссия по докладу велась в основном по обложению сборами отдельных церковных округов и приходов. Архиеп. Евлогий (Георгиевский), раскритиковав предложенную смету как необоснованную, выступил с предложением ввести в качестве принципа денежных отчислений на нужды высшего и окружного церковных управлений установленный процент с годового дохода прихода. Предложение архиеп. Евлогия было поставлено на голосование и одобрено Соборанием. Были одобрены предложения хозяйственного отдела обратиться от имени Церковного Соборания ко всем русским за границей с просьбой об ассигновании денежных средств на общецерковные и духовные нужды. В тот же день на 9-м вечернем заседании прошли выборы членов Церковного Совета. По итогам голосования ими стали протоиереи О. Востоков и О. П. Крахмалёв от клириков и гр. Апраксин и Батюшин от мирян.

На том же вечернем заседании еп. Вениамин (Федченков) огласил выработанные возглавляемой им комиссией «Основные тезисы изобличения лжеучения социализма». В документе отмечалось, что «между христианством и социализмом существует полное противоречие при поверхностном мнимом сходстве». Социализм и «наиболее последовательную форму его — большевизм, или коммунизм» предлагалось осудить «как учение антихристианское в основе и разрушительное по своим последствиям». В религиозно-нравственном отношении разрушительная роль социализма объяснялась его открытым материализмом. Социализм «разрушает всякую религию, в особенности же христианскую; уничтожает основы нравственности и ведет к полному беззаконию... отрицая первенствующее религиозное значение личности, подрывает правовой строй жизни, основанный на этом принципе; уча о ложном принципе равенства всех в коллективе, отрицает власть и порождает всеобщую борьбу; отрицая благословенную Богом любовь к родине, проповедует несбыточный интернационализм; ведет к уничтожению семьи и растлению детей». Также социализм разрушает и хозяйственную жизнь, т. к., «отрицая личность и частную собственность, подрывает личную инициативу как источник деятельности и творчества; подрывает духовные основы хозяйства и вводя лишь корыстный эгоизм, вносит разрушительную борьбу и в экономику». По высказанному в тезисах мнению, основанием для распространения социалистических идей стали «материалистическая жизнь современного мира и эгоистические крайности и стремления капитализма», а также «ложная вера в возможность реформы жизни социализмом». Однако, отмечалось в тезисах, «разрушительные плоды опытного применения социализма, особенно в России, уничтожающего не только духовные, но и материальные ценности, вообще враждебного всему творению Божию, обличают весь губительный мировой обман, созданный врагом Божиим — дьяволом под видом добра». Изложенные еп. Вениамином тезисы были приняты Соборанием. В конце заседания председательствующий митр. Антоний (Храповицкий) выступил с предложением переименовать Русское Зарубежное Церковное







Собрание ввиду ходатайств многих его членов в соответствии с наименованием, данным ему Сербским патриархом Димитрием, в Русский Всеагранный Церковный Собор. Это предложение было принято единогласно.

2 дек. 1921 г. на последнем, 10-м, общем заседании Русского Всеагранный Церковного Собора обсуждались проблемы религ. жизни в армии ген. Врангеля. Выслушав доклад представителя военно-церковного отдела Е. И. Махароблидзе, Собор одобрил назначение в каждую страну, где размещаются русские военные чины, особого военно-окружного священника, а также штатных священников в воинские части, военные учебные заведения и госпитали либо разъездных священников для кормления военных, проживающих мелкими группами. Священнослужители в воинских частях должны были получать материальное обеспечение наравне с офицерами. Кроме того, Собором было выражено желание открыть при воинских частях воскресные школы. Постановлением Собора было решено учредить в Галлиполи (Гелиболу, Турция) при храме-памятнике на месте упокоения рус. военных чинов должность постоянного священника.

На последнем соборном заседании также был рассмотрен доклад отдела духовного возрождения России. По мнению членов отдела, пути, ведущие к возрождению страны, заключались: «1) в жизни личной — в коренном изменении миросозерцания каждого, выражающемся в решительном отказе от ложных современных материалистических учений, в усвоении и глубоком проникновении в чистое христианское учение, хранимое в православной церкви, и в жизни сообразно этому учению; 2) в жизни семейной — оздоровление семьи, возможное лишь при отказе от столь распространенных легкомысленных взглядов на брак и при усвоении возвышенно-строгого учения о браке как неразрывном союзе во образе союза Христа с Церковью, о семье как о малой Церкви и о христианском воспитании детей как первой главной и священнейшей обязанности родителей; 3) в жизни общественной — в проникновении всех сознанием христианского долга честно и самоотверженно служить общему благу во взаимной любви и всепрощении, в замене в обществен-

ном быту и школе всего чуждого православной вере и русской народности своим родным и православным и в организации дружной соборной работы на спасение Родины; 4) в жизни государственной — в убеждении всех и каждого, что спасение России возможно только при полном и безусловном отречении от бессмысленного и беспощадного бунта, называемого русской революцией, и устроении государственной жизни на началах справедливости христианской и верности исконным заветам русской истории и в готовности жертвовать собою для блага отечества; 5) в жизни церковной — в сознании себя каждым православным живым членом Церкви и вытекающей отсюда обязанности точного соблюдения заповедей Божьих, канонов и уставов церковных, посещения богослужения, исповеди и причащения Св. Таин и усердной работе в приходских учреждениях под руководством пастырей Церкви».

Заканчивая работу, Собор рекомендовал ВЦУЗ обратиться к серб. церковным властям с ходатайством о предоставлении свободных монастырских зданий для устройства муж. и жен. мон-рей для рус. беженцев и к греч. правительству и К-польскому Патриархату — о разрешении рус. паломникам посещать Св. Гору и принять меры к охране владений рус. афонских обителей. Также было предложено выступить с особыми посланиями к рус. женщинам, «поставленным условиями жизни беженцев в особенно тяжелое положение», а также в связи с распространением в местах проживания рус. беженцев «оккультизма, теософии, спиритизма и восточных культов безнравственного характера».

В заключительной речи митр. Антоний (Храповицкий) подвел итоги работы Собора, отметил, что «горячие споры бывают только между людьми, которых разделяют частности, а не главное». Закрывая Собор, митр. Антоний предложил передать ВЦУЗ на доработку документы, не утвержденные общим составом делегатов. Собор закончился благодарственным молебном, совершенным митр. Антонием.

Позднее был выпущен ряд воззваний, «обращенных во исполнение определений Русского Всеагранный Церковного Собора».

В послании «Ко всем верующим в Бога правительствам и народам

мира» содержался призыв к сбору пожертвований «на погибающий от неурожая и голода русский народ», причем без к.-л. указания на политическую ситуацию в России. Дополнительно к принятому Церковным Собранием 30 нояб. посланию «К чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим» были составлены еще 2 послания к русским беженцам. В первом содержался призыв к самообложению на церковные нужды; во втором — к внутреннему нравственному возрождению, «сознать свои прежние заблуждения и возратить свое сердце Богу, Церкви, Царю и своему народу. Пока этого не совершится, не возратить нам и самой России, не возратиться нам в Россию». Рус. старообрядцев от имени Всеагранный Собора призывали «забыть взаимные обиды и ссоры, оплакивая общую гибель и разорение нашей Православной Родины» и подумать «о соединении с Церковью уже не «господствующей», но гонимой от врагов Христовой веры». В послании к рус. правосл. женщинам обращались с пожеланиями хранить духовную чистоту и не поддаваться мирским искушениям, несмотря на тяжесть жизни в изгнании. В послании «О спиритизме, магнетизме, теософии и прочих оккультных вымыслах» напоминалось о тяжести греха, каким почитается по каноническим правилам подобное волшебство: «Грех этот не становится меньшим от того, что его называют новым именем — спиритизмом, магнетизмом, теософией — или прикрывают вновь выдуманными суеверными терминами: астральные тела, оккультные силы и т. п.».

Наиболее серьезные последствия имело «Послание Мировой конференции от имени Русского Всеагранный Церковного Собора». «Послание...» появилось в февр. 1922 г. и стало реакцией ВЦУЗ на приглашение на международную Генуэзскую конференцию по экономическому восстановлению Центр. и Вост. Европы советской делегации. «Послание...» категорически отказывало коммунистическим властям в праве считаться представителями рус. народа: «Какая же логика может признать право народного представительства за теми, кто поставил себе целью совершенно уничтожить народную культуру, т. е. прежде всего то, чем народ жил почти тысячу





лет,— его религию?..» В «Послании...» выражено решительное осуждение признания международным сообществом советского правительства: «Если на Конференции или после Конференции выяснится, что большевистская власть в России признана полноправной, то в одном государстве за другим начнутся большевистские перевороты, которые, как это всем известно, настойчиво готовятся интернационалом во всех народах». В заключительной части «Послания...» содержался призыв к военной помощи в борьбе рус. эмиграции с большевизмом: «Народы Европы! Народы Мира! Пожалейте наш добрый, открытый, благородный по сердцу народ русский, попавший в руки мировых злодеев! Не поддерживайте их, не укрепляйте их против Ваших детей и внуков! А лучше помогите честным русским гражданам. Дайте им в руки оружие, дайте им своих добровольцев и помогите изгнать большевизм — этот культ убийства, грабежа и богохульства из России и всего мира».

В «Послании...» говорилось, что оно составлено от имени Русского Всезарубежного Церковного Собора, который «единогласно уполномочил свой президиум обратиться к Мировой конференции». Во время работы Собора о буд. Генуэзской конференции еще не было известно, предложения о ее созыве появились только в янв. 1922 г. Зарубежное Церковное Собрание действительно уполномочило свой президиум составить послание «Ко всему миру», но это поручение было дано в связи с поднятым архиеп. Анастасием (Грибановским) вопросом о помощи голодающим. Такое послание было составлено, но в нем, повторяя известное воззвание патриарха Тихона «К народам мира и к православному человеку», говорилось исключительно о сборе средств для помощи жертвам стихийного бедствия — небывалой засухи.

«Послание к Мировой Конференции...», призывающее по существу к иностранному военному вмешательству, как и говорящее о реставрации династии Романовых послание «К чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим», не могли остаться без внимания советского руководства и стали поводом для обвинений всей Русской Церкви и ее предстоятеля в «поддержке контрреволюции».

Серьезную угрозу для свт. Тихона представляло и то обстоятельство, что, согласно принятому на Всезарубежном Соборе протоколу, все его постановления начинались со слов: «По благословиению Святейшего Патриарха Тихона», хотя на деле ни один из соборных документов не был утвержден святителем. Такой порядок был принят вопреки возражениям секретаря ВЦУЗ Е. И. Махароблидзе. Доводами в пользу данной формулировки служило то, что в противном случае постановления Собора не получат должного авторитета.

Свт. Тихон довольно долго не имел возможности ознакомиться с материалами Всезарубежного Собора. В письме митр. Евлогию (Георгиевскому) от 30 янв. 1922 г. патриарх сообщал: «Дошли слухи до нас о бывшем Соборе за границей. Постановлений его не знаем, но «послание» встретило протест и на Соборе, судя по статье А. Филипова». Очевидно, свт. Тихон имел в виду послание «К чадам РПЦ, в рассеянии и изгнании сущим», о дискуссии вокруг принятия которого писал в отчетах из Сремски-Карловци журналист парижской эмигрантской газ. «Общее дело» А. И. Филипов. О разногласиях на Всезарубежном Церковном Соборе патриарху сообщал в письме 20 марта 1922 г. и митр. Евлогий: «...беженецкая масса раздирается внутренними раздорами, которые проникают и в церковную ограду. Наш Собор заграничный в этом отношении подлил масла в огонь, поддавшись политическим влияниям. Половина епископов (в том числе и я) и большинство духовенства, с значительной группой мирян оказались в оппозиции». Общий смысл соборного послания «К чадам...» и предмет спора вокруг него были известны свт. Тихону, однако полной информацией патриарх не обладал. Это объясняет, почему патриарх воздерживался от оценок документов, принятых Всезарубежным Собором, выражая лишь сожаления о вызванных ими разногласиях среди рус. беженцев. Впосл., уже на допросах в ГПУ, патриарх Тихон настаивал на предоставлении ему копий протоколов Всезарубежного Собора, прежде чем выносить о них свое суждение.

Открытая реакция советских властей на Собор в Сремски-Карловци последовала только после появления послания к Генуэзской конфе-

ренции, опубликованного 14 марта 1922 г. в эмигрантской газ. «Новое время», издававшейся в Белграде. Это совпало с развернувшейся к тому времени масштабной антицерковной кампанией, направленной на уничтожение высшего и епархиального управления РПЦ. 28 марта патриарх Тихон был вызван на допрос в Секретный отдел ГПУ, где помимо предъявленных обвинений в противодействии декрету об изъятии церковных ценностей начальник отдела Т. П. Самсонов заявил: «Правительству известно, что зарубежная, состоящая в иерархической подчиненности по отношению к высшей церковной иерархии, клика епископов, протоиереев, монахов на Карловацком соборе открыто провозгласила о своих планах и стремлениях во что бы то ни стало свергнуть Россию в новую гражданскую войну в целях восстановления монархии и Романовской династии». Патриарху было предъявлено требование в 3-дневный срок предоставить «публичное определение своего отношения к контрреволюционному заговору, во главе которого стоит подчиненная ему иерархия».

5 апр. свт. Тихон отправил в ГПУ заявление, в котором по поводу Всезарубежного Собора говорилось: «Послание Карловацкого Собора о восстановлении династии Романовых, как акт политического выступления духовенства, несогласный с моим обращением к архиереям и пастырям Российской Церкви от 25 сентября 1919 г., я осуждаю». При этом на допросах свт. Тихон заявлял, что он не осуждает политических убеждений зарубежных иерархов, но осуждает их политическую деятельность. 19 апр. патриарх внес на рассмотрение Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета предложения об упразднении ВЦУЗ. При этом собравшимся предлагались на рассмотрение номера газ. «Новое время» (от 16 и 17 дек. 1921 и от 14 марта 1922) с документами Всезарубежного Собора. Послание о восстановлении династии Романовых и обращение к Генуэзской конференции патриарх назвал «актами характера политического», в связи с чем заявлял: «Я признаю Карловацкий Собор заграничного русского духовенства и мирян не имеющим канонического значения».

5 мая был принят Указ патриарха и соединенного присутствия Свящ.







Синода и Высшего Церковного Совета о признании послания Всеаграничного Церковного Собора «К чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим» и послания от имени Собора к Генуэзской конференции «актами, не выражающими официального голоса Русской Православной Церкви». Этим же Указом «ввиду допущенных Высшим Русским Церковным Управлением за границей означенных политических, от имени Церкви, выступлений» ВЦУЗ упразднено с передачей временного управления рус. заграничными приходами митр. Евлогию (Георгиевскому). Суждение о церковной ответственности духовных лиц «за их политические, от имени Церкви, выступления» откладывалось до получения «необходимых для сего материалов» (т. е. протоколов Всезарубежного Собора) и при возобновлении нормальной деятельности Синода (чему на деле прежде всего препятствовали советские власти).

Несмотря на осуждение патриархом и Синодом политических воззваний Всезарубежного Собора, в мае 1922 г. свт. Тихон был привлечен к суду в качестве обвиняемого и заключен под домашний арест, а высшей церковной властью объявило себя созданное при поддержке властей обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ). Связь с К. С. продолжала оставаться одним из главных обвинений, к-рые предъявлялись свт. Тихону. В обвинительном заключении Верховного Суда РСФСР в апр. 1923 г. в качестве примера «преступной деятельности» патриарха приводилось: «Одобрил созыв в гор. Карловицах предстоящего заграничного церковного собора, заведомо зная, что деятельность указанного собора будет направлена на обсуждение плана свержения Сов. Власти и восстановление в России монархического строя, дав последнему свое, так называемое «благословение», чем содействовал контрреволюционной деятельности указанного собора, и не считал необходимым отмежеваться от такового».

После получения текста Патриаршего указа от 5 мая 1922 г. в Сремски-Карловци 30 июня того же года состоялось заседание ВЦУЗ в единственном присутствии Российской Заграничного Синода и Церковного Совета, образованных на Всезарубежном Соборе. В принятом по-

становлении указывалось, что ВЦУЗ, «сохраняя полное послушание Святейшему Патриарху и его Священному Синоду... готово прекратить свою деятельность и ликвидировать себя при первой возможности». Однако в постановлении говорилось, что посколькy Патриарший указ «носит на себе явные признаки того большевистского насилия, которое только и могло быть причиной его составления, то, сохраняя свое значение в глазах членов Высшего Заграничного Церковного Управления, он все же нуждается в дополнительных указаниях Св. Патриарха и его Синода, без коих Церковное Управление за границей лишено физической возможности его провести в жизнь и ликвидировать себя». ВЦУЗ было известно, что патриарх находится под арестом, а Синод не действует, получить дополнительные указания от них было невозможно, обновленческое же ВЦУ не признавалось законным учреждением церковной власти. Т. о., фактически ВЦУЗ отказывалось от исполнения указа о своей ликвидации. В качестве аргументов против упразднения ВЦУЗ также приводился довод, что окончательная организация ВЦУЗ произошла на Всезарубежном Церковном Соборе, а «потому и ликвидация названного Управления должна произойти не иначе, как по утверждении ее Собором». Относительно же того, что патриарх Тихон признал послания Всезарубежного Собора не имеющими канонического значения, в постановлении ВЦУЗ говорилось «свои постановления Карловацкий Собор считает имеющими только пастырское и церковно-распорядительное значение, причем никто не претендовал на то, что решение Собора «выражает собою мнение всей Российской Церкви», как значится в указе, а только — мнение православной эмиграции».

2 сент. 1922 г. собравшийся в Сремски-Карловци Собор русских правосл. архиереев за границей постановил во исполнение указа патриарха упразднить ВЦУЗ, образовав временный Архиерейский Синод РПЦЗ с передачей ему всех прав и полномочий высшего церковного управления. Для окончательной организации высшей церковной власти РПЦЗ было решено созвать новый Всезарубежный Церковный Собор. После безуспешных попыток его созыва новый Архиерейский Со-

бор принял 11 июня 1923 г. постановление о наделении Архиерейского Синода полномочиями постоянного исполнительного органа РПЦЗ. Высшим органом управления для заграничной Церкви становился Собор ее епископов, помимо которого «в меру возможности и необходимости Архиерейским Синодом созывается Собор в составе епископов, клириков и мирян, применительно к Положению о Священном Соборе Всероссийской Православной Церкви» (II Всезарубежный Собор РПЦЗ состоялся только в 1938). Т. о., установленный Всезарубежным Собором 1921 г. порядок организации высшей церковной власти за границей был изменен. Ранее, 7 июня, Архиерейский Собор РПЦЗ фактически косвенным образом дезавуировал вызвавшие наибольшие споры политические заявления Всезарубежного Собора, приняв постановление, что «ввиду наличия указа и грамоты святейшего Тихона, Патриарха Московского и Всероссийского, о направлении церковной деятельности, воздержаться в таковой от монархического духа, предоставив каждому архипастырю действовать по архиерейской совести».

Значение Русского Всеаграничного Церковного Собора 1921 г. в Сремски-Карловци для Русской Церкви может быть оценено с двух точек зрения. С одной стороны, Собор сыграл важную роль в налаживании церковной жизни эмиграции, поднимал важнейшие вопросы организации приходской, миссионерской, культурно-просветительской работы рус. правосл. общин, формирования структур церковной власти за границей. С другой стороны, приняты на Соборе и после от его имени декларации, затрагивавшие политические вопросы, стали дополнительным поводом для правящего в России коммунистического режима усилить репрессии против Русской Церкви и патриарха Тихона.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 1, 2.

Лит.: Деяния Рус. Всеагранич. Церк. Собора: состоявшегося 8–20 нояб. 1921 г. в Сремски-Карловцах в кор. Сербов, Хорватов и Словенцев. Сремски Карловци, 1922; *Никон (Релицкий)*, еп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й 1960. Т. 6. С. 9–45; Рус. Православная Церковь за границей, 1918–1968 / Ред.: А. А. Соллогуб. Н.-Й., 1968. Т. 1. С. 26–34; *Зернов Н. М.* Юрисдикционные споры в Русской Церкви: I Всезарубежный Собор в Карловцах в 1921 // Вестн. РХД. 1974. № 114. С. 119–126; Акт свт. Тихона. С. 174–176, 183–185, 193, 194





*Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 362–365; *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 311–346; *Поспеловский Д. В.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 119–124; *Стратонов И. А.* Рус. церк. смута, 1921–1931 гг. // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX ст. М., 1995. С. 31–172. (МИЦ; Кн. 5); *Цыпин.* История РПЦ. С. 556–559; *Косик В. И.* Рус. Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX в.). М., 2000. С. 26–34; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 118–123, 128, 297–300, 326, 691–696; *Троицкий С. В.* История самостройной карловацкой организации // ЦИВ. 2001. № 8. С. 18–68; *Кострюков А. А.* Рус. Зарубеж. Церковь в 1-й пол. 1920-х гг.: Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. М., 2007. С. 54–72, 239–242.

**Д. Н. Никитин**

**КАРЛОВИЧ** Владимир Михайлович (до крещения Нафтали Карлович; † 11 сент. 1912, Москва), старообрядец-публицист белокриницкого согласия (см. *Белокриницкая иерархия*). К. был выходцем из евр. семьи, подданным Османской империи (тур. подданство часто принимали еврей-коммерсанты, жившие в юж. районах Российской империи, преимущественно в Одессе; это давало возможность обойти дискриминационные законы, связанные с конфессиональной принадлежностью, а для детей — получить освобождение от воинской повинности). По собственному свидетельству, К. воспитывался в «духе талмудическом», при этом его родные «не лишним считали... и европейское воспитание». В предисловии к 3-му тому «Исторических исследований, служащих к оправданию старообрядцев» К. писал о зародившемся у него в юности интересе к христианству: «Я... стал завидовать своим друзьям, которые видят пред собою жизнь, полную стремлений к творческим идеалам, т. к. здесь, в сфере талмудического духа, я должен посвящать... все свои силы исключительно на служение лишь одним личным интересам». К. изучал христианство, причины разделения Вост. и Зап. Церквей и пришел к выводу, что последняя «не только отступила от догматического принципа церковного домостроительства, но крайне нравственно испортилась» (Исторические исследования. 1886. Т. 3. С. 39–40). Дальнейшие духовные поиски привели К. к старообрядчеству. Убедившись, что «старообрядчество стоит в богослужебной практике на почве и канонической, и исторически законной» (Там же. С. 40), К. в 1867 г. (вероятно, в дек.)

принял крещение от священника белокрыницкого согласия, крестилась также его жена.

В 1869 г. К. при посредничестве правосл. Казанского архиеп. *Антония (Амфитеатрова)* присоединился к Русской Православной Церкви. Возможно, причиной этого поступка был недостаток средств к существованию и желание поправить свои дела. В письме к старообрядческому Московскому и Владимирскому архиеп. *Антонию (Шутову)* от 5 окт. 1877 г. К. писал: «Находясь в великороссийской Церкви, за мои дарования и заслуги я имел возможность приобретать любовь и привязанность ко мне высокопоставленных особ, которые постоянно и поддерживали материальными средствами» (*Боченков.* 2007. С. 69). В последующие годы К. жил в Казани, Астрахани, в ст-це Аксайской (ныне г. Аксай), Балакове, Владимире, служил миссионером лондонского Библийского об-ва.

В 1873 г. К. через миропомазание вернулся в белокриницкое согласие, к 1877 г. переехал в Москву, жил в Суцёвской части. В 1877 г. писатель подвергся аресту. В военном госпитале во Владимире он стал свидетелем, как священник укорял солдата за то, что тот старообрядец. К. вмешался в разговор и стал доказывать, что старообрядчество «не ересь». По доносу священника К. вместе с 6-летней дочерью был арестован, спустя неск. дней их освободили.

К 1877 г. К. подготовил «Критический разбор Талмуда, его происхождение, характер и влияние на верования и нравы еврейского народа» (книга опубл. в 1879 под псевдонимом В. М. Кирасевский). В этой работе К. писал о различии между «религией Моисея и пророков» и раввинизмом. Цель книги заключалась в том, чтобы показать, что «евреи не только не остались верными своему законоучителю Моисею, но, напротив, исказили и извратили смысл его постановлений» (Критический разбор Талмуда. 1879. С. IV). В труде приведен сравнительный анализ текстов библейских книг: Бытия, Второзакония, Царств, Паралипоменон, пророков (Исаии, Иова) и др. и сочинений раввинов. К. указал тот путь, по которому должен пойти евр. народ, чтобы преодолеть богоотступничество: «Евреи были избраны, возлюблены Богом преимущественно пред всеми другими

народами... Теперь, если они хотя, чтобы и другие признали в них семья благословенное, то должны и показать себя такими, должны возвыситься до братской любви ко всему человечеству, заповеданной Богом и Христом» (Там же. С. 123). О старообрядчестве в «Критическом разборе...» автор не пишет.

В 1881 г. в Москве без предварительной цензуры при поддержке старообрядческого Московского архиеп. *Антония (Шутова)*, пожертвовавшего 1600 р., был опубликован 1-й том наиболее значительного сочинения К. — «Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев». Начавшаяся вскоре публикация 2-го тома была остановлена, 1200 экз. книги конфискованы. К. уехал в Стамбул, затем в Австрию, поселился в Черновицах (ныне Черновцы), здесь вышли 2-й и 3-й тома «Исторических исследований...» (1883, 1886), на издание к-рых автор получил деньги от члена московской общины *поморцев* купца В. Е. Морозова (см. *Морозовы*), к-рый на печатание 2-го тома выделил 2 тыс. р. и в дальнейшем, до своей смерти в 1894 г., выплачивал К. ежегодное пособие в 500 р.

Значительное место в «Исторических исследованиях...» отведено критике *единоверия*, часть статей посвящена полемике о *двоеперстии*, форме креста, числе просфор при совершении литургии, написанию имени Иисус. В данном сочинении К. развил идею «народности» в церковной жизни, изложенную в работах единоверческого свящ. Иоанна Верховского. К. писал, что отказ от «старого обряда» противоречил воле народа, архипастыри, анафематствовавшие «старый обряд», не составляют без народа Церкви. Автор осуждает участие греков в *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.*, на к-ром разбиралось «чисто русское домашнее дело». По мнению К., со времени патриарха *Никона* народ был отстранен от участия в церковных делах, «архипастырство... уклонилось от духа и преданий св. апостольской Церкви», старообрядчество представляет собой протест народа против грекофильских и «папистских» действий архиереев. (Оценка К. Собора 1666–1667 гг., заимствованная, по мнению Н. Ф. *Каттерева*, является устаревшей: старообрядцы были осуждены в 1666 рус. духовенством — архиереями, настоя-







телями монастырей, представителями белого духовенства — до приезда греков, греки были приглашены на Собор царем *Алексеем Михайловичем* и во многом действовали исходя из его указаний.) К. выступал за утверждение в России веротерпимости и свободы совести, против преследования инаковерующих. Публицист выдвинул идею нравственной ответственности российского монарха за события в конфессиональной сфере, в частности, за разрешение «старообрядческого вопроса», на широком общественном обсуждении которого К. настаивал.

В 1883 г., когда К. находился за границей, Мин-во внутренних дел распорядилось выслать его из России. Ничего не зная о распоряжении, К. с 2 дочерьми приехал в Россию, был арестован и ок. полугода провел в заключении, его дети содержались в детском тюремном отделении. К. получил свободу с условием отъезда из страны. Ранее, находясь в Москве, К. в связи с полемикой вокруг «*Окружного послания*» написал «Критический разбор «Окружного послания» и все оттенки направления самого автора его» (Черновцы, 1889). Дав поверхностный анализ документа, публицист выступил с противоположными позициями и обвинил автора «Окружного послания» И. Г. *Кабанова* (Ксенона) в попытке сблизить старообрядчество с единоверием. В 1894 г. в Черновицах К. выпустил брошюру «Апология Савватия, старообрядческого архиепископа Московского» с опровержением публикаций С. Ф. Рыскина и Н. И. Субботина, направленных против главы белокриницкого согласия.

После 1905 г. К. получил возможность вернуться в Россию, запрет на его сочинения был снят. Писатель жил в Суцёвской части в Москве, на годичном собрании московской Тверской общины 7 февр. 1908 г. был принят в число ее членов (Церковь. 1908. № 8. С. 292). В 1907 г. в Москве вышел его «Краткий обзор преследования христиан первых веков в тесной связи с печальной судьбой старообрядцев», не содержащий нового материала. В последние годы жизни материальное положение К. было бедственным, он неоднократно обращался в совет Московский старообрядческой общины Рогожского кладбища за денежным пособием. В архиве *Рогожского кладбища* со-

хранилось благодарственное письмо К. от 5 апр. 1910 г. за вспомоществование в 50 р. (РГБ. Ф. 246. К. 17. Ед. 1. Л. 21). В сент. 1910 г. К. направил прошение старообрядческому Московскому архиеп. *Иоанну (Карпушину)*, в к-ром напоминал архиерею об обещании ходатайствовать перед попечителями Рогожского кладбища о выдаче К. ежемесячного пособия ввиду «крайне печальных обстоятельств», в к-рых К. находился. Архиепископ наложил на письме резолюцию: «Выборным Рогожского кладбища. Следует ежемесячно помогать, и не скупое». В конторе Рогожской общины на документе сделали приписку: «Справка. В апреле 1910 г. собрано в пользу В. М. Карловича 118 р. Выдано ему из оных 50 р., и осталось по его счету за конторой общины Рогожского кладбища 68 р.» (Там же. Л. 54–55). К. участвовал во 2-м съезде членов союза старообрядческих начетчиков, прошедшем 29 июля — 6 авг. 1907 г. в Н. Новгороде. К. был похоронен на Рогожском кладбище, могила не сохранилась. Память писателя почтили на годовом собрании Тверской общины 17 февр. 1913 г. (ЦГИАМ. Ф. 54. Оп. 104. Д. 28. Л. 117).

Арх.: *Арсений (Швецов), священноинок*. Письмо В. М.: Ответ на «Критический разбор «Окружного послания»...» // Описание раздора церковного неокружников. РГБ ОР. Ф. 579. № 190. Ч. 6. Л. 79–91 об. Соч.: Критический разбор Талмуда, его происхождение, характер и влияние на верования и нравы еврейского народа. М., 1879 [напеч. под псевд. Кирасевский В. М.]; Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. М., 1881. Т. 1 (реп.: Л. Н. // ИВ. 1881. Т. 6. С. 838–839); Черновцы, 1883–1886. Т. 2–3; Критический разбор «Окружного послания» и все оттенки направления самого автора его. Черновцы, 1889; Апология Савватия, старообрядческого архиеп. Московского. Черновцы, 1894; Краткий обзор преследования христиан первых веков в тесной связи с печальной судьбой старообрядцев. М., 1907; Заявление Союза старообрядческих начетчиков // Протоколы 2-го съезда Союза старообрядческих начетчиков в Н. Новгороде. М., 1908. С. 123–124.

Лит.: Кто такой издатель (мнимых) «Исторических исследований, (якобы) служащих к оправданию старообрядцев» // Братское слово. 1885. № 2. С. 119–128; *Субботин Н. И.* Заграничная раскольничья литература // Там же. 1886. № 7. С. 565–574; А. Д. Новое раскольничье сочинение // ХЧ. 1887. Ч. 1. № 3, 4. С. 406–414; К приезду В. М. Карловича // Старообрядец. 1906. № 9. С. 1051–1053; *Марков В. С.* Еврейский апологет старообрядчества // ПрибЦВед. 1912. № 42. С. 1702–1705; он же. Историческая справка по новым данным, касающимся истории старообрядческого раскола XIX ст. // БВ. 1913. Т. 3. № 9. С. 87–115; он же. К истории раскола старообрядчества 2-й пол. XIX ст.: Переписка проф.

Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, как мат-л для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904 гг.) // ЧОИДР. 1915. Кн. 1. С. 1–943; В. М. Карлович: (Некролог) // Церковь. 1912. № 39. С. 945–946; *Карлович Л.* Воспоминания дочери об отце // Там же. № 49. С. 1179–1180; На могиле В. М. Карловича // Старообрядческая мысль. 1913. № 11. С. 1076; *Боченко В. В.* Владимир Карлович: К вопросу об изучении апологетического и эпистолярного наследия // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2007. Вып. 12. С. 65–71.

**В. В. Боченко**

**КАРЛОВЫ КНИГИ** — см. «*Libri Carolini*».

**КАРЛОМАН** [лат. Carlomannus] († 17.08.754), св. (пам. зап. 17 авг.), франк. майордом Австразии (742–747), вполн. монах Кассинского монастыря (см. *Монте-Кассино*). Сын Карла Мартелла, майордома Франкского гос-ва (719–741), и Хротруды (Ротруды), род. между 706 и 716 гг. О жизни К. до кончины Карла Мартелла († 22 окт. 741) сведений нет. Карл имел 3 законных сыновей — К., *Питина Короткого* (от Хротруды) и Грифона (от 2-й жены Сванахильды (Суннихильды)). Сразу после смерти короля началась борьба между наследниками. К. и Пипин объединились, чтобы отстранить от власти Грифона, к-рому отец, вероятно, выделил область в центре гос-ва. Грифон укрылся в г. Лавдун (ныне Лан), но после осады города сдался и был взят под стражу (Annales Regni Francorum. 1895. P. 3). Его мать Сванахильда была отправлена в монастырь. Вероятно, в 741 г. К. и Пипин организовали убийство своего двоюродного брата Теодобальда (Теодоальда), некогда отстраненного от власти Карлом Мартеллом. Сведения источников о разделе Франкского государства между Пипином и К. противоречивы. По одной версии, раздел произвел Карл Мартелл незадолго до смерти (Annales Mettenses Priores. 1905. P. 31), по другой — договор о разделе был заключен братьями в 742 г., во время похода в Аквитанию (Annales Regni Francorum. 1895. P. 4–5). Пипин получил Нейстрию и Бургундию, К. — Австразию, Алеманнию и Тюрингию, носил титул «dux et princeps Francorum».

Воспользовавшись смертью Карла Мартелла и распрей между его наследниками, фактически независимые правители Аквитании, Алеманнии и Баварии объединили усилия





в попытке свергнуть власть франкских майордомов из рода Пипинидов. В 742–746 гг. К. и Пипин вели военные действия против мятежников. В 743 и 744 гг. они воевали в Саксонии, где был схвачен вождь саксов Теодорих. Согласно Старшим Мецским анналам, К. принуждал взятых в плен саксов принять христианство (*Annales Mettenses Priores*. 1905. P. 36). В Баварии К. и Пипин захватили некоего пресв. Сергия, посланника папы Римского *Захарии* (741–752), который от имени папы пытался предотвратить войну между франками и баварами (*Ibid.* P. 34–35). В 746 г., после решающего сражения, К. покорил алеманнов. Неск. тыс. чел. были казнены, возможно, почти вся алеманнская знать (т. н. резня в Канштатте — *Annales Mettenses Priores*. 1905. P. 37; *Annales Petaviani*. 1826. P. 11; см.: *Reuter T. Germany in the Early Middle Ages, 800–1056*. L.; N. Y., 1991. P. 59–60).

К. и Пипину удалось устранить Грифона и с большими усилиями одержать победу над противниками. Для того чтобы укрепить положение майордомов и обеспечить поддержку знати, на королевский трон, пустовавший с 737 г., был возведен кор. Хильдерик III (743–751), ставший последним франк. королем из династии Меровингов.

К. уделял особое внимание церковным делам. На это время приходится деятельность св. *Бонифация*, папского легата и архиеп. Германии, на вост. рубежах Австразии. Бонифаций был занят проповедью христианства среди германцев, а также оформлением церковной организации в Баварии и на вост. границе Франкского государства. Он стремился провести церковную реформу в королевстве франков, но при Карле Мартелле у него не было такой возможности. В отличие от отца К. оказал Бонифацию полную поддержку. В самом начале его правления Бонифаций основал в Германии 3 епископские кафедры — в Вюрцбурге, где епископом стал св. *Бурхард*, в Бюрабурге (близ совр. Фрицлара), куда был назначен Витта, и в Эрфурте (*Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*. 1916. N 50). На землях, подаренных К., Бонифаций основал мон-рь *Фюльда* (*Ibid.* N 86; см.: *Raaijmakers J. The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 — c. 900*. Camb.; N. Y., 2012. P. 30–32).



Святые Бонифаций и Карломан.  
Фронтиспис из кн.: *Brouver Ch. Fuldensium antiquitatum libri IIII. Antverpiae, 1612*

В 742 г. Бонифаций сообщил папе Захарии, что К. предложил создать епископов подчиненной ему части королевства, обещая способствовать восстановлению церковной дисциплины. Испрашивая разрешения папы на проведение совещания франк. епископов, Бонифаций перечислил основные вопросы, к-рые он хотел вынести на обсуждение (*Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*. 1916. N 50). Папа Захария одобрил это начинание. В апр. 742 или 743 г. под рук. Бонифация состоялся т. н. Германский Собор (*Concilium Germanicum*). Хотя Собор был создан по указанию К. и по благословению папы Римского, бо́льшая часть епископов Австразии уклонилась от участия в нем. На Соборе присутствовало всего 6 епископов, 3 из них были англосаксами, помощниками Бонифация (*Бурхард Вюрцбургский*, *Витта Бюрабургский* и св. *Виллибальд*, вполсл. епископ Айхштеттский). Поддержка церковных реформаторов светской властью проявилась в том, что решения Собора были изданы К. в форме капитулярия. Соборные постановления должны были способствовать «восстановлению Божиего закона и церковного благочестия» (*quomodo lex Dei et ecclesiastica religio recuperetur*). В принятых решениях говорилось о ежегодном проведении Соборов, о возвращении Церкви несправедливо отчужденного имущества (*fraudatas pecunias ecclesiarum ecclesiis restituimus et reddidimus*), о проведении епископами

визитаций диоцезов, о ежегодном отчете пресвитеров перед епископом, о запрещении клирикам носить оружие и жить с женщинами и т. д. Духовенству напоминалось о необходимости искоренять остатки языческих верований, монахи были обязаны соблюдать бенедиктинский устав (*MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 2–4; Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*. 1916. N 56).

Следующий Собор открылся 1 марта 743 или 744 г. в Лифтинах (ныне Эстин, Бельгия). Количество и имена участников неизвестны; кроме епископов присутствовали пресвитеры и диаконы, а также должностные лица («комиты и префекты»). Принятые решения (о дисциплине духовенства, о браке, о запрещении языческих обычаев и т. д.) частично повторяли постановления Германского Собора. Одним из актуальных вопросов было возвращение церковных земель. Собор постановил, что земли, захваченные мирянами, могут оставаться в их распоряжении при условии ежегодных выплат законному владельцу — епископской кафедре, мон-рю и т. д. Это решение обосновывалось военными нуждами, к-рые удовлетворялись за счет доходов с церковных земель. Лифтинские постановления приложены к решению Германского Собора в изданном К. капитулярии (*MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 6–7*).

Участники обоих Соборов поддержали св. Бонифация, к-рый считал, что Церковь в королевстве франков находилась в упадке. Исправление нравов духовенства и восстановление канонических порядков было насущной необходимостью, т. к. неудовлетворительное положение Церкви в обществе препятствовало спасению христ. народа — жителей гос-ва франков. Участники Германского Собора настаивали на ежегодном проведении Соборов, чтобы «возрождать канонические постановления, восстанавливать церковные права и исправлять христианское благочестие» (*ut... canonum decreta et ecclesiae iura restaurentur et religio christiana emendetur*). На Соборе в Лифтинах епископы, «принимая каноны древних отцов», говорили о необходимости «нравами, учением и служением восстановить церковные права». Формулировки соборных постановлений вполсл. станут характерными для каролингских церковных реформаторов.







После Собора в Лифтинах св. Бонифаций при поддержке К. и Пипина попытался ввести практику получения митрополитами паллий от папы Римского, т. е. митрополиты должны были стать архиепископами, ответственными непосредственно перед Папским престолом. По просьбе Бонифация и обоих майордомов папа Захария выслал паллии для епископов Гримона Ротомагского (Руанского), Авеля Ремского (Реймского) и Хартберта Сенонского (Санского). Однако по неизвестным причинам Бонифаций счел возможным вручить паллий только еп. Гримуноу, что вызвало неудовольствие папы (744 — *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*. 1916. P. 57–58). Попытка создать в гос-ве франков систему архиеп-ств, подчиненных Папскому престолу, фактически провалилась.

Пипин Короткий последовал примеру К., созвав Собор в Свессиионе (ныне Суасон; 2 марта 744), в котором приняли участие 23 епископа из Нейстрии, а также клирики и представители знати (*optimates*). Как и участники австразийских Соборов, епископы Нейстрии заявили о необходимости следовать «каноническим постановлениям... святых, принятым ими на своих синодах, о том, как восстановить Божий закон и церковные уставы». Свессиионские постановления в основном повторяли решения австразийских Соборов, но в них также содержались указания о системе церковного управления. Все епископы должны были быть законно (*legitimus*) избраны и рукоположены (это не всегда соблюдалось в предшествующие десятилетия), во главе церковных иерархов Нейстрии были поставлены Апель Ремский и Хартберт Сенонский, названные в соборных постановлениях архиепископами. Кроме того, участники Собора осудили за ересь странствующего проповедника Адальберта (*MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 33–36; Willibaldus. Vita Bonifatii. 7 // Vitae S. Bonifatii. 1905. P. 40–41*). В 745 г. Адальберт и ирл. еп. Климент были осуждены на Соборе в Риме (*Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*. 1916. N 59). Об этом папа Захария извещал Бонифация в посланиях, написанных в окт. 745 г. Папа обратился к обоим майордомам с призывом помогать Бонифацию и хранить единство Церкви. В посланиях упоминается

о низложении Майнцского еп. Гевлиоба, совершившего кровную месть, и о просьбе франков (вероятно, К. как майордома Австразии) назначить Бонифация на Кёльнскую кафедру (*Ibid. N 60–61*). Однако Бонифаций получил не Кёльнскую, а Майнцскую кафедру, к-рую он занял не позднее 748 г.

На Соборах, проведенных св. Бонифацием в Австразии и Нейстрии при поддержке К. и Пипина, были впервые озвучены принципы церковной политики династии Каролингов. Первоначально франкские епископы не поддержали реформу, представленную как «восстановление» (*restauratio, recuperatio*) канонического устройства Церкви и «исправление» (*emendatio*) нравов и христ. благочестия ради спасения народа франков. Однако Бонифацию удалось воспользоваться поддержкой светской власти. Помощь, оказанную ему К., высоко оценивал пресв. Виллибальд, автор Жития св. Бонифация. Согласно Виллибальду, на Соборах, проведенных при участии К., «были утверждены заветы христианской религии» и «исправлены постановления православных отцов» (*Willibaldus. Vita Bonifatii. 7–8 // Vitae S. Bonifatii. 1905. P. 39–44*). Об этом говорится и в более поздних житиях святого (напр., у Отлоха Санкт-Эммерамского (XI в.), где приведен также текст постановлений Германского Собора — *Otloh. Vita Bonifatii. I 35–37; II 16–18 // Ibid. P. 148–152, 202–204*).

Сохранилась жалованная грамота аббатствам Стабло и Мальмеди, изданная К. от имени кор. Хильдерика III (*Die Urkunden der Merowinger / Hrsg. T. Kölzer. Hannover, 2001. Tl. 1. N 192*). Известно ок. 10 утраченных грамот К., в т. ч. мон-рю Лобб (упом. в «Деяниях лоббских аббатов» Фолькуина — *MGH. SS. T. 4. P. 58*) и аббатству св. Медарда в Свессиионе (*Dierkens. 1984*).

В 747 г. К. отрекся от власти, намереваясь стать клириком, и отправился в Рим. Это событие привлекало внимание как каролинских хронистов, так и совр. исследователей. По мнению большинства ученых, отречение К. было добровольным, хотя некоторые факты указывают на то, что к 747 г. положение майордома могло стать непрочным. В самом раннем источнике, «Продолжении Хроники Фредегария», об от-

речении К. сообщается так: «Карломан, возгоревшись неугасимым благочестием, поручил королевство вместе с сыном Дрогоном своему брату Пипину и явился в Рим, к порогу блаженных апостолов Петра и Павла, чтобы пребывать в монашеском чине» (*ob monachyrio ordine perseueraturus aduenit — MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 181*). О дальнейшей судьбе К. в источнике не говорится. В более поздних источниках (Старшие Мецские, Муасакские, Большие Санкт-Галленские анналы) подчеркивается, что решение К. было принято по доброй воле и из благочестивых побуждений. В *Анналах королевства франков* под 745 г. сообщается: «Тогда Карломан поведал брату своему Пипину, что желает оставить этот мир. В этом году не совершались никакие военные действия, потому что оба они готовились: Карломан — в дорогу, а Пипин — торжественно провожать брата с дарами». В др. версии (т. н. *Анналы Эйнхарда*) утверждается, что К. давно замыслил оставить власть и «служить Богу в монашеском образе» (*Annales Regni Francorum. 1895. P. 4–5*). Однако Эйнгард в «Жизни Карла Великого» писал, что К. отрекся «неизвестно по какой причине, но, по-видимому, охваченный любовью к созерцательной жизни» (*Einhardi Vita Karoli Magni. 2*). В большинстве источников сообщается, что К. пожелал стать монахом, но из других известно лишь о принятии им *тонзуры* (напр., в Больших Санкт-Галленских анналах — *MGH. SS. T. 1. P. 74*). В современной литературе биографии папы Римского Захарии в *Liber Pontificalis* утверждается, что К. по прибытии в Рим принял тонзуру и лишь впосл. удалился в мон-рь, принеся монашеские обеты (*LP. T. 1. P. 433*).

Некоторые исследователи сопоставляли отречение К. с действиями кор. лангобардов Ратхиса (744–749), который также отказался от власти и удалился в мон-рь, и приписывали это влиянию Бонифация и др. англосакс. миссионеров (*Krüger. 1973*). В *Анналах Пето* приведена др. версия событий: К. удалился в мон-рь, потому что испытывал раскаяние в том, что казнил алеманнов (*MGH. SS. T. 1. P. 11*). Если эти сведения достоверны, на решение К. могло повлиять недовольство его приближенных расправой над алеманнской знатью. Предполагаемое ослабление позиций К. в гос-ве франков могло





быть связано и с браком (744) Пипина Короткого и Бертрады, дочери Хериберта, комита (графа) г. Лавдун, располагавшего обширными земельными владениями в Австразии. Этот брак позволил Пипину занять более прочное положение, чем К. По предположению некоторых исследователей, К., отправляясь в Рим, не имел намерения остаться там и стать монахом, но его задержал папа, действовавший по просьбе Пипина (см.: Werner K. F. Das Geburtsdatum Karls das Grossen // Francia. 1973. Bd. 1. S. 156; Riesenberger. 1970; Enright M. J. Iona, Tara, and Soissons. В.; N. Y., 1985. P. 92–93; Fouracre. 2005. P. 16–17). Согласно М. де Йонг, каролингские авторы, хорошо знакомые с обычаем удалять политических противников в монастырь, сомневались в свободе выбора К. Чтобы снять возможные подозрения с Пипина Короткого, они специально подчеркивали благочестие К. и его искреннее желание стать монахом (Jong. 2001. P. 324–325).

После того как К. покинул королевство франков и отправился в Италию, Пипин освободил своего единокровного брата Грифона, содержавшегося в заключении после смерти Карла Мартелла. Грифон получил от Пипина комитат (графство), но вскоре бежал в Баварию, где нашел убежище у родственника, герц. Одилона. Сыновья К. остались под опекой Пипина, возможно, как его будущие наследники, но их положение изменилось после рождения у Пипина сына, *Карла Великого* (747/8). Существуют данные, что Дрого, старший сын К., попытался занять должность майордома Австразии. Когда Пипин Короткий созвал Собор (вероятно, имеется в виду Собор 748 г. в Дюрене), Дрого объявил, что проведет отдельный Собор епископов Австразии. Известно о колебаниях св. Бонифация относительно того, на каком Соборе ему следует присутствовать (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. 1916. N 79). Возможно, Дрого удалось сохранить контроль над всей Австразией или ее частью до 751 г., когда Пипин стал королем франков.

В 747 г. К. со свитой прибыл в Рим и принял тонузу от папы Захарии. В Liber Pontificalis сообщается, что К., «оставив славу нынешней жизни и земное могущество, с благоговением (deuotus) прибыл к блаженному

Петру, предводителю апостолов, с некоторыми из своих верных». Согласно большинству источников, К. обосновался в мон-ре на горе Соракт (ныне Соратте). В Анналах королевства франков ему приписывается основание мон-ря св. Сильвестра на этой горе (Annales Regni Francorum. 1895. P. 6–7; *Folcuini Gesta abbatum Lobiensium*. 6 // MGH. SS. T. 4. P. 58), что не подтверждается др. источниками. Как указано в послании папы *Павла I* Пипину Короткому (761 или 762), К. получил Сорактский мон-рь от папы Захарии. Дарение было аннулировано в связи со смертью К., и папа передал мон-рь Пипину (MGH. Epp. T. 3. P. 526–527). Также об этом говорится в хронике Бенедикта Сорактского, где основание церкви и мон-ря св. Сильвестра приписывается папе *Дамасу I* (*Benedicti Sancti Andreae monachi Chronicon* // MGH. SS. T. 3. P. 697, 704). Согласно Эйнгарду, знатные франк. паломники, направляясь в Рим, посещали К., «словно своего господина» (uelut dominum quondam suum). Поэтому К. удалился в Кассинский мон-рь, где провел остаток жизни в монашеских подвигах (ibi quod reliquum erat temporalis uitae religiose conuersando conpleuit) (см. также: Pauli continuatio tertia. 21 // MGH. Scr. Lang. P. 208).

Однако в ряде источников нет упоминаний о пребывании К. в Сорактском мон-ре, сообщается лишь о том, что из Рима он отправился в Кассинский мон-рь. Так, согласно Liber Pontificalis, он дал обет пребывать в Кассинском мон-ре до конца жизни (in quo et suam finiri uitam iure professus est iurando — LP. T. 1. P. 433, 448). В Муасакских анналах сообщается, что К. по совету папы Захарии прибыл в Кассинский мон-рь к аббату Оптату и принес обеты (obedientiam regularem... promittens, monachicam professionem spondit) (MGH. SS. T. 1. P. 292). О том, что К. принес монашеские обеты и «монашеский образ» в Кассинском аббатстве, говорится в Анналах королевства франков (et ibi monachus effectus est), в Анналах Эйнгарда (monachicum habitum suscepit — Annales Regni Francorum. 1895. P. 6–7) и в более поздней хронике аббатства Монте-Касино (Chronica monasterii Casinensis. I 7), составители к-рой опирались на Liber Pontificalis.

*Регинон Прюмский* († 915) передает легендарную историю о том, как

К. жил в Риме, в построенном им мон-ре. Он пользовался всеобщим уважением, ему воздавали царские почести. Тяготясь этим, К. с одним спутником бежал ночью в Кассинский мон-рь. Прибыв в обитель, он не открыл свое имя, но бросился к ногам настоятеля, называя себя человекоубийцей и тяжким грешником. На вопрос настоятеля К. ответил, что пришел из страны франков для покаяния. Его поместили в келью для новичиев, чтобы испытать, т. к. он происходил из «невежественного варварского народа». Когда К. исполнял обязанности дежурного по кухне, повар дал ему оплеуху за нерасторопность. Потом К. оплошал при раздаче пищи, и повар снова ударил его. Когда К. получил оплеуху в 3-й раз, его спутник, увидев, что низкий человек безнаказанно избивает знатного господина, вспылал и ударил повара. Монахи разозлились, что чужестранец, из милости принятый в мон-рь, позволяет себе такие вещи, и посадили его в темницу. На след. день его поставили перед братией и спросили, почему он поднял руку на брата. Тогда К. был вынужден открыть свое имя и происхождение (*Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon*. 1890. P. 41–43).

В хронике аббатства Монте-Касино (XI–XII вв.) утверждается, что К. вел чрезвычайно строгий образ жизни. Желая испытать его, аббат велел ему пасти овец. Однажды на него напали разбойники, но К. не позволил им забрать овец. Тогда разбойники сняли с него одежду и ушли, но К. успел отнять у них свои штаны (femoralia). Когда он вернулся в мон-рь, аббат отругал его, но К. не стал спорить с ним и просил о прощении. Тогда аббат дал ему новую одежду и вновь отправил пасти овец. В другой раз, возвращаясь с пастбища со стадом, К. увидел, что одна больная овечка стала хромать. Чтобы вернуться в мон-рь в положенное время, он нес овечку на плечах и перед воротами обители увидел, что она его испачкала. Тем не менее К. смирился и, презрев свое мирское достоинство, донес овечку до овчарни. Узнав об этом, аббат удивился кротости К. и поручил ему возделывать сад (*Chronica monasterii Casinensis*. I 7).

Пребывая в Кассинском мон-ре, К. принимал участие в жизни королевства франков. Из послания папы Захарии франк. епископам и всему







духовенству, написанного в 750 или 751 г., известно, что аббат Оптат и «Карломан, возлюбленный Богом монах» попытались помирить Пипина и Грифона. Понтифик призвал франк. духовенство способствовать примирению, а также вернуть в Италию мощи прп. *Венедикта Нурсийского*, вывезенные в мон-рь *Флёри* (Сен-Бенуа-сюр-Луар) (MGH. Err. T. 3. P. 467–468). К этому времени относится письмо св. Бонифация к Оптату с предложением установить взаимное поминовение монахов Кассинского мон-ря и аббатства Фюльда (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. 1916. N 106). По мнению некоторых исследователей, вокруг К. сосредоточились франки, недовольные политикой Пипина Короткого, прежде всего сотрудничеством с Папским престолом и отказом от традиц. для франков союза с лангобардами. Не исключено, что отношения с К. поддерживал Ратхис, король лангобардов, к-рый опасался вторжения франков для защиты Римского дуката (Riesenberger. 1970). К. мог быть недоволен тем, что в 751 г. Пипин стал королем франков, что означало отстранение от власти Дрогона (Wood. 1994. P. 290–291).

Папа *Стефан II (752–757)*, вступив в конфликт с кор. лангобардов Айстульфом (749–756), рассчитывал на военную помощь Пипина Короткого. С целью заручиться его поддержкой папа посетил гос-во франков (753–754), где повторно короновал Пипина и его сыновей, Карла Великого и Карломана. По инициативе кор. Айстульфа К. отправился вслед за понтификом, чтобы убедить брата не нарушать мир с лангобардами. Его сопровождали монахи Кассинского аббатства. К. мог действовать в согласии с представителями франкской знати, которые были недовольны политикой Пипина. Не исключено, что он пытался поддержать лишённого власти сына Дрогона. Пипин велел задержать брата во Вьенне, а сам повел войско в Италию. Одновременно он приказал убить Грифона, к-рый пытался заручиться поддержкой лангобардов, и заставил сыновей К. принять тонзуру (MGH. SS. T. 1. P. 11, 28). Находясь во Вьенне, вероятно, под присмотром королевы Бертрады, К. заболел и умер.

Путешествие К. к Пипину оценивалось в офиц. источниках крайне негативно, т. к. его целью было сорвать соглашение между франками

и Папским престолом, к-рому обе стороны придавали огромное значение. В жизнеописании Стефана II в Liber Pontificalis говорится, что кор. Айстульф «призвал диавольскими уговорами» К. из монастыря и отправил его к франкам для противодействия папе. Однако Пипин сделал правильный выбор и с согласия понтифика поместил К. в один из франкских монастырей, т. к. тот «дал Богу обет вести монашескую жизнь». В Мецских анналах и в Анналах королевства франков утверждается, что К. отправился к Пипину против воли, т. к. не мог послушаться аббата, действовавшего по указанию короля лангобардов. Он прибыл к франкам уже большим и скончался вскоре после ухода Пипина с войском в Италию (Annales Regni Francorum. 1895. P. 10–13). Согласно Фюльдским анналам, К. не успел встретиться с Пипином и умер по дороге, в Лугдуне (ныне Лион) (Annales Fuldenses. 1891. P. 6; Annales Sithienses // MGH. SS. T. 13. P. 35). В более поздних источниках сообщается, что целью поездки К. было возвращение в Кассинский мон-рь мощей прп. Венедикта (*Ademari Historiae*. I 57 // MGH. SS. T. 4. P. 114; см. также: ActaSS Bened. Saec. 3. Pars 2. P. 116; *Head T. Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans, 800–1200*. Camb.; N. Y., 1990. P. 142–143), или же говорится, что Айстульф попросил его обсудить с Пипином некие дела гос. важности (pro quibusdam rei publicae suae utilitatibus... ire rogatus — Chronica monasterii Casinensis. I 7).

В дарственной грамоте 766 г. *Фюльраду*, аббату мон-ря св. Дионисия, Пипин Короткий повелевал монахам молиться за «брата нашего доброй памяти Карломана» и за свое потомство (Die Urkunden der Karolinger. Hannover, 1906. Bd. 1. S. 31–32. (MGH; Dipl. Kar.)).

Монахи, прибывшие вместе с К., были задержаны франками. Весной 757 г. по настоянию кассинского аббата Оптата папа Стефан II просил Пипина отпустить их в Италию (MGH. Err. T. 3. P. 507). В Анналах королевства франков говорится, что Пипин велел вернуть останки брата в Кассинский монастырь (Annales Regni Francorum. 1895. P. 12–13). Согласно позднему монте-кассинскому преданию, тело К. было привезено в золотом гробу, украшенном драгоценными камнями (Pauli continuatio Casinensis. 4 // MGH. Scr. Lang.

P. 199; Chronica monasterii Casinensis. I 7; *Petrus Diaconus*. De ortu et obitu iustorum coenobii Casinensis. 23 // PL. 173. Col. 1080).

Образ К. — могущественного повелителя франков, ставшего монахом и подвижником, занимал важное место в монте-кассинской историографии IX–XI вв. (Pohl. 2001. P. 364–365). Сходство имен К. и Карла Великого привело к путанице, в текстах из Монте-Кассино майордом именовался Karlomagnus (Pauli continuatio Casinensis. 4 // MGH. Scr. Lang. P. 199), Carolusmagnis (Ibid. P. 492), в хронике аббатства Монте-Кассино — Karolus Magnus. В хронике говорится о «Карломане, благочестивейшем и непобедимом императоре, римском патриции», к-рый удался в Монте-Кассино и был похоронен в храме аббатства (sanctissimi et inuictissimi imperatoris et Romani patricii, cuius uicem tametsi indigni accepimus — Chronica monasterii Casinensis. IV 108).

В календарях VIII–IX вв. из аббатства Монте-Кассино (Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino / Hrsg. E. A. Loew. Münch., 1908) память К. не указана, в источниках XI–XII вв. о его почитании не упоминается. Память К. 17 авг. включена в издание Мартиролога Узуарда, подготовленное Ж. де ла Молем (Иоанном Моланом — Usuardi Martyrologium, quo Romana Ecclesia ac permultae aliae utuntur / Opera Ioannis Molani. Lovanii, 1568), а также в «Общий перечень святых, отсутствующих в Римском Мартирологе» Ф. Феррари.

В 1628 г., во время перестройки хора базилики аббатства Монте-Кассино, были обретены мощи К. (ActaSS Bened. Saec. 3. Pars 2. P. 117–118; *Amico*. 1726. P. 591; *Caravita A.* I codici e le arti a Monte Cassino. Monte Cassino, 1870. Vol. 3. P. 273–282). Впосл. мощи К. вместе с мощами св. аббатов Константина и Симплиция были положены под главный алтарь базилики, в 1732 г. они были освидетельствованы (*Tosti L.* Della vita di S. Benedetto. Montecassino, 1892. P. 359–368). В бенедиктинском мартирологе, подготовленном Ю. Менаром, наряду с поминовением К. 17 авг. была указана память обретения его мощей 29 марта (*Menard H.* Martyrologium Sanctorum ordinis divi Benedicti. P., 1629. P. 27, 70). Эти дни памяти К. указаны также Ж. *Мабильоном* (ActaSS Bened. Saec. 3. Pars 2.





Р. 117). Согласно Б. М. Амико, поминовение К. совершалось 4 дек. В мартирологе, изданном Б. Керле, под этой датой значится память перенесения мощей прп. Венедикта Нурсийского и св. *Схоластики* из Франции в Монте-Кассино, к-рое якобы состоялось по инициативе К. (*Cherle B. Martyrologium Benedictinum, das ist Clösterlicher benedittiner Kirchenalendar. Augsburg, 1714. S. 536*).

В базилике аббатства Монте-Кассино существовала капелла во имя К., в которой находились росписи Я. Амигони (1675–1752) на сюжеты из жизни святого (утрачены после разрушения зданий аббатства в 1944) (*Caravita. I codici e le arti a Monte Cassino. Vol. 3. P. 369–371, 453–454, 469–470*).

Истр.: *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Continuationes // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 179–181; Annales Mettenses Priores / Ed. B. de Simson. Hannover; Lpz., 1905. P. 28, 31–40, 46, 48. (MGH. Script. rer. Germ.; 10); Annales Regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Einhardi / Ed. F. Kurze. Hannover, 1895. P. 2–7, 10–13. (MGH. Script. rer. Germ.; 6); Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus / Hrsg. M. Tangl. B., 1916. (MGH. EpSel.; 1); Vitae S. Bonifatii archiepiscopi Moguntini / Ed. W. Levison. Hannover; Lpz., 1905. (MGH. Script. rer. Germ.; 57); *Einhardi Vita Karoli Magni / Ed. O. Holder-Egger. Hannover; Lpz., 1911. P. 4–6. (MGH. Script. rer. Germ.; 25); LP. T. 1. P. 433, 448–449; Annales Laureshamenses // MGH. SS. T. 1. P. 26, 28; Chronicon Moissiacense // Ibid. P. 292–293; Annales Petaviani // Ibid. P. 11; Annales Sangallenses maiores // Ibid. P. 74; Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis / Ed. F. Kurze. Hannover, 1891. P. 4–6. (MGH. Script. rer. Germ.; 7); Annales Sithienses // MGH. SS. T. 13. P. 35; *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon / Ed. F. Kurze. Hannover, 1890. P. 40–45. (Script. rer. Germ.; 50); Chronica monasterii Casinensis. I 7, 26, IV 108 // Die Chronik von Montecassino / Hrsg. H. Hoffmann. Hannover, 1980. P. 30–33, 74, 573. (MGH. SS.; 34)*.**

Лит.: *Ferrari F. Catalogus generalis sanctorum qui in Martyrologio Romano non sunt. Venetiis, 1625. P. 327; ActaSS Bened. Saec. 3. Pars 2. P. 112–118; Amico B. M. Legendario de' santi benedettini. Venezia, 1726. P. 585–591; Tosti L. Storia della Badia di Montecassino. R., 1888. T. 1. P. 26–30; Mann H. K. The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1903. Vol. 1. Pt. 2. P. 234–256, 264–267, 302; Rodenberg C. Pippin, Karlmann und Papst Stephan II. B., 1923; *Levillain L. L'avènement de la dynastie carolingienne et les origines de l'État pontifical (749–757) // Bibl. de l'École des chartes. P., 1933. T. 94. P. 263–266; Löwe H. Bonifatius und die Bayerisch-Fränkische Spannung // Jb. für Fränkische Landesforschung. Neustadt, 1954. Bd. 15. S. 85–127; Tangl G. Die Sendung des ehemaligen Hausmeiers Karlmann in das Frankenreich im Jahre 754 und der Konflikt der Brüder // QFIAB. 1960. Bd. 40. S. 1–42; *Heidrich I. Titulatur und Urkunden der arnulfingischen Hausmeier // Archiv für Diplomatik. Münster, 1965/1966. Bd. 11/12. S. 71–279; Mancone A.***

*Carlomanno // BiblSS. Vol. 3. Col. 872–874; Riesenberger D. Zur Geschichte des Hausmeiers Karlmann // Westfälische Zschr. Paderborn, 1970. Bd. 120. S. 271–285; Krüger K.-H. Königskonversionen im 8. Jh. // Frühmittelalterliche Studien. B., 1973. Bd. 7. S. 169–222; Jäschke K.-U. Die Gründungszeit der Mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum // FS für Walter Schlesinger / Hrsg. H. Beumann. Köln; W., 1974. Bd. 2. S. 71–136; *Jarnut J. Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien, 743–748 // ZSRG.K. 1979. Bd. 65. S. 1–16; idem. Alemannien zur Zeit der Doppelherrschaft der Hausmeier Karlmann und Pippin // Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum / Hrsg. R. Schieffer. Sigmaringen, 1990. S. 57–66; Schieffer Th. Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Darmstadt, 1980; *Dierkens A. Note sur un acte perdu du maire du palais Carloman pour l'abbaye Saint-Médard de Soissons (c. 745) // Francia. Sigmaringen, 1984. Bd. 12. S. 635–644; Noble T. F. X. The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984. P. 61–83; Michels H. Die Gründungsjahr der Bistümer Erfurt, Bürauburg und Würzburg // Archiv für mittelherrheinische Kirchengeschichte. Mainz, 1987. Bd. 39. S. 11–42; *Schüssler H. J. Die fränkische Reichsteilung von Vieux-Poitiers (742) und die Reform der Kirche in den Teilreichen Karlmanns und Pippins: Zu den Grenzen der Wirksamkeit des Bonifatius // Francia. 1985. Bd. 13. S. 47–112; Becher M. Drogo und die Königserhebung Pippins // Frühmittelalterliche Studien. 1989. Bd. 23. S. 131–153; idem. Eine verschleierte Krise: Die Nachfolge Karl Martells 741 und die Anfänge der karolingischen Hofgeschichtsschreibung // Von Fakten und Fiktionen: Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung / Hrsg. J. Laudage. Köln, 2003. S. 95–133; *Wolf G. G. Grifos Erbe, die Einsetzung König Childerichs III. und der Kampf um die Macht: Zugleich Bemerkungen zur karolingischen «Hofhistoriographie» // Archiv für Diplomatik. 1992. Bd. 38. S. 1–16; idem. Die Peripetie in des Bonifatius Wirksamkeit und die Resignation Karlmanns d. Ä. 745/47 // Ibid. 1999. Bd. 45. S. 1–6; *Riché P. The Carolingians: A Family Who Forged Europe / Transl. M. I. Allen. Phil., 1993. P. 51–59; Wood I. The Merovingian Kingdoms, 450–751. L.; N. Y., 1994. P. 287–292; *Zeddis N. Bonifatius und zwei nützliche Rebellen: Die Häretiker Aldebert und Clemens // Ordnung und Aufrühr im Mittelalter: Historische und juristische Studien zur Rebellion. Fr./M., 1995. S. 217–263; Jong M., de. Monastic Prisoners or Opting Out?: Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms // Topographies of Power in the Early Middle Ages / Ed. M. de Jong et al. Leiden; Boston, 2001. P. 291–328; *Pohl W. History in Fragments: Montecassino's Politics of Memory // Early Medieval Europe. Oxf., 2001. Vol. 10. P. 343–374; *Geuenich D. «...noluerunt obtemperare ducibus Franchorum»: Zur bayerisch-alemannischen Opposition gegen die karolingischen Hausmeier // Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung / Hrsg. M. Becher, J. Jarnut. Münster, 2004. S. 129–143; *Fouracre P. The Long Shadow of the Merovingians // Charlemagne: Empire and Society / Ed. J. Story. Manchester; N. Y., 2005. P. 5–21.**********

**КАРЛШТАДТ** [нем. Karlstadt; лат. Carlostadius; наст. фамилия Боденштайн] Андреас Рудольф (1486, Карлштадт, Германия – 24.12.1541, Базель, Швейцария), религиозный писатель, богослов, полемист, протопедник; представитель немецкого протестантизма, один из ведущих деятелей Реформации; с 1517 г. сподвижник Мартина Лютера (1483–1546), впоследствии его идейный противник.

**Жизнь, религиозная деятельность, сочинения.** К. происходил из семьи Петера Боденштайна, уроженца небольшого городка Карлштадт на р. Майн, в политическом и церковном отношении зависевшего от расположенного неподалеку Вюрцбурга. Точная дата рождения К. долгое время была неизвестна, вслед. чего в лит-ре давались различные предположительные датировки (напр., 1477 – *Bubenheimer. 1977. S. 2*; ок. 1480 – *Barge. 1905. Тl. 1. S. 2*; и т. п.). В 80-х гг. XX в. был обнаружен памятный листок, выпущенный в Базеле вскоре после смерти К., где сообщалось, что он скончался «на пятьдесят пятом году жизни» (факсимиле см.: *Bubenheimer. 2001. S. 19*); на основании этого заключают, что он род. в 1486 г. (*Idem. 1988. S. 655*). При рождении К. было дано имя Андреас Рудольф; прозвище Карлштадт (первоначально фон К., т. е. «из Карлштадта») он начал использовать в Виттенберге наряду с родовой фамилией; в посл. оно вытеснило фамилию и именно под ним К. стал широко известен (*Barge. 1905. Тl. 1. S. 2*).

Отец К. был состоятельным человеком и неск. раз избирался городским бургомистром. По словам К., он с детства был воспитан в католич. благочестии (*Ibid. S. 3*). Первые документальные сведения о К. относятся к кон. 1499 г., когда он прибыл в Эрфурт и начал обучение на факте искусств (см. ст. *Artes liberales*) Эрфуртского ун-та (*Barge. 1905. Тl. 1. S. 4*). В течение неск. семестров он учился в ун-те вместе с Лютером, к-рый находился в Эрфурте с 1501 г., однако нет сведений об их общении в это время. Хотя мн. преподаватели ун-та были приверженцами номинализма и *via moderna* в схоластике, К., по-видимому, не проявлял интереса к новым веяниям в схоластической теологии. Царивший в Эрфурте дух гуманизма был ему чужд, и во многом вслед. желания

А. А. Королёв







Андреас Карлштадт.  
Гравюра. XVI в.

получить более традиционное теологическое образование К. переехал в Кёльн (Ibid. S. 4–5).

17 июня 1503 г. имя К. было внесено в матрикул Кёльнского ун-та; он был принят в состав коллегии (бурсы) Монтанум (нем. Montanerburse). Вскоре после прибытия К. в Кёльн ректор ун-та томист Валентин Энгельхарт инициировал переработку учебной программы коллегии, направленную на то, чтобы обучение студентов в нем осуществлялось преимущественно по сочинениям *Фомы Аквинского* (1225–1274) и в русле его философско-богословских взглядов (Ibid. S. 5–6). К.-л. подробностей о пребывании К. в Кёльне не известно, однако предполагается, что именно во время обучения в Кёльне К. стал убежденным приверженцем томизма (Bauch. 1897. S. 38; Janz. 1983. P. 112).

**Схоласт в Виттенберге (1505–1516).** В нач. 1505 г. К. переехал из Кёльна в Виттенберг, намереваясь стать преподавателем философии в недавно основанном Виттенбергском ун-те и продолжить занятия теологией. 12 авг. 1505 г. он получил степень магистра искусств и приступил к преподавательской деятельности на фак-те искусств, одновременно начав изучать теологию под рук. Мартина Поллиха из Мельрихштадта (1455–1513), твердого и догматичного томиста (Janz. 1983. P. 112–113). В течение зимнего семестра 1507/08 г. К. занимал пост декана фак-та искусств; к этому времени он стал бакалавром теологии (Bauch. 1897. S. 38–40). Из сохранившегося расписания занятий в ун-те известно, что в 1507 г. он читал лек-

ции по сочинениям *Фомы Аквинского* (via Sancti Thomae) и по «*Метафизике*» *Аристотеля* (Janz. 1983. P. 112).

Наряду с томистами в ун-те существовала и партия скотистов, т. е. последователей *Иоанна Дунса Скота* († 1308), возглавляемая Николаусом фон *Амсдорфом* (1483–1565). Первоначально в философских и богословских диспутах К. неизменно выступал на стороне томистов, однако знакомство с сочинениями Дунса Скота и номиналистов не прошло для него бесследно. К. впоследствии свидетельствовал, что он «последовательно» (successive) принадлежал к «капреольской (carpeolinam) секте» (т. е., к томистам; название происходит от имени известного томиста XV в. Иоанна Капреола († 1444)) и к «скотистской (scoticam) секте» (KEExplAug. S. 3). В начале философско-богословской деятельности К. стремился защитить Фому Аквинского от нападок скотистов и др. критиков, но в ходе этого сам проникся скотистскими идеями и стал сторонником совмещения томизма и скотизма, тем самым отойдя от строгих томистских принципов.

Разрабатывая собственный вариант соединения томистских и скотистских концепций в области логики и теории познания, К. создал соч. «Об интенциях» (De intentionibus, 1507; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 154. N 1), ставшее его 1-м опубликованным произведением. Предметом рассмотрения в трактате, преимущественно направленном против взглядов номиналистов и неортодоксальных томистов, являются т. н. первичные интенции (intentiones primae), т. е. представления, абстрагируемые познавательной способностью человека от конкретных вещей (напр., «этот человек»), и вторичные интенции (intentiones secundae), т. е. общие понятия разума, формирующиеся в самом разуме на материале первичных абстрагирований и обеспечивающие возможность мыслительного процесса (напр., «человек вообще»). К. излагал томистское понимание различия между первичными и вторичными интенциями, отмечая, что первые являются предметом физики и метафизики, тогда как вторые относятся к области логики. Обсуждая процесс формирования первичных интенций, К. отвергал субъективистский подход к познанию, свой-

ственный номиналистам, и отмечал, что ментальный образ, или концепт (conceptus), вещи не есть произведение человеческого разума, но является «репрезентацией» самой вещи, способом ее существования «в душе» человека. Критикуя утверждение последователей *Уильяма Оккама* († 1349), считавших, что вторичные интенции есть произвольные «словесные обобщения» первичных, К. отстаивал общий для томистской и скотистской метафизики тезис: вторичная интенция есть не «фикция разума», но результат взаимодействия реальной вещи и активного разума, поэтому соответствие между понятиями и вещами имеет не просто логический, но логико-онтологический характер (см.: Bauch. 1897. S. 41–44; Barge. 1905. Tl. 1. S. 10–19). Еще одну попытку совмещения томизма и скотизма К. предпринял в соч. «Томистские дистинкции» (Distinctiones thomistarum, 1508; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 154–155. N 2). В этом трактате в центре внимания К. находится широко обсуждавшееся в схоластике понятие «дистинкция» (distinctio), т. е. различие, к-рое использовалось при логическом анализе понятий для разграничения способов существования некой вещи и ее восприятия человеком. Выделяя виды дистинкций, К. особо останавливался на формальной дистинкции, учение о которой разрабатывалось Дунсом Скотом, и отмечал, что вопреки распространенному мнению это понятие может быть допущено и в томистскую метафизику (см.: Bauch. 1897. S. 46–49; Barge. 1905. Tl. 1. S. 20–27). Оба ранних произведения К. демонстрируют его философский талант: он хорошо ориентировался в современной ему схоластической лит-ре, корректно интерпретировал взгляды других авторов и строил изложение собственных аргументов последовательно и логично. Вместе с тем он едва ли был строгим томистом и скорее склонялся к своеобразной схоластической эклектике, становясь на сторону традиц. схоластики в целом и защищая ее от нападок сторонников *via moderna* (ср.: Bauch. 1897. S. 43–44; Janz. 1983. P. 113, 117–118).

Как лекционная деятельность К., так и опубликованные им философские труды сделали его имя известным в ученых кругах Германии. В сочинении неизвестного автора



«Сто выдающихся писателей» (*Centuria scriptorum insignium*, 1514) К. упоминался как человек «сведущий в Писании, хорошо знающий как церковное право, так и аристотелевскую философию... тонкий диалектик и исследователь, с одинаковым искусством следующий и за Фомой и за [Дунсом] Скотом... написавший многие замечательные сочинения» (цит. по: *Bubenheimer*. 1977. S. 16). Научные успехи К. принесли ему уважение коллег: в 1511 г. он избирался ректором Виттенбергского ун-та и многократно был деканом теологического фак-та (летние семестры 1512, 1514, 1516, 1518, 1520, 1521; зимний семестр 1522/23; ср.: *Barge*. 1905. Тл. 1. S. 44).

Осенью 1508 г. по рекомендации своего покровителя, генерального викария *августинцев* Иоганна фон Штаупица († 1524), на теологическом фак-те Виттенбергского ун-та начал обучение Лютер. Об учебных контактах Лютера и К. в это время ничего не известно. Отчасти это объясняется тем, что Лютер большую часть времени проводил в мон-ре августинцев и в разъездах по поручениям Штаупица, а отчасти тем, что Лютер не проявлял интереса к философии и схоластике, к-рые преподавал К., а занимался преимущественно изучением Свящ. Писания. К. председательствовал 18–19 окт. 1512 г. на церемонии присвоения Лютеру степени доктора теологии, однако не в качестве его научного руководителя (им был Штаупиц) и не как декан теологического фак-та (это ошибочное утверждение часто встречается в лит-ре; см.: *Sider*. 1971), но лишь как *promotor*, т. е. офиц. лицо, от имени ун-та формально объявляющее о присвоении степени (*Ibidem*). После присвоения ученой степени Лютер стал преподавать в ун-те Свящ. Писание.

Занимаясь научной деятельностью, К. вместе с тем успешно начал церковную карьеру, т. к. преподавание теологии в ун-те давало ему право на получение церковной должности. В нач. 1508 г. он стал *каноником* виттенбергской Замковой ц. (*Schloßkirche*; она же ц. Всех святых, *Allerheiligenkirche*), получил *бенефиций* в Орламюнде и вошел в состав *капитула*. После пресвитерской хиротонии К. был назначен курфюрстом Фридрихом III Мудрым (1463–1525) на должность *архидиакона* Замковой ц. (с кон. 1511; см.: *Barge*. 1905.

Тл. 1. S. 42; *Bubenheimer*. 1977. S. 11). Помимо обычных обязанностей по духовному окормлению паствы и надзору за церковной жизнью К. в соответствии с установленным в Виттенберге порядком должен был регулярно произносить проповеди в Замковой ц. Одновременно с этим К. завершил теологическое образование: 13 нояб. 1510 г. он стал доктором теологии (*Barge*. 1905. Тл. 1. S. 30).

Хотя К. было гарантировано место преподавателя теологии в Виттенбергском ун-те и церковная должность в капитуле Замковой ц., он изъявил желание продолжить образование и получить докторскую степень в области права, что вызвало недовольство членов капитула, опасавшихся, что К. не сможет из-за этого исполнять свои церковные обязанности (*Bubenheimer*. 1977. S. 12). Исследователи приводили различные объяснения этого решения К.: по мнению Г. Барге, ученая степень была нужна К. для того, чтобы вполн. иметь возможность претендовать на должность пробста в Замковой ц., т. к. занимать ее мог только доктор церковного права (*Barge*. 1905. Тл. 1. S. 48); согласно У. Бубенхаймеру, хотя подобная внешняя мотивация могла иметь место, К. вместе с тем руководствовался в большей степени собственным интересом к церковному праву и юриспруденции. Так, в 1514 г. К. размышлял над планом сочинения, в котором он желал «примирить» право и теологию при помощи сравнительного анализа мнений Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, их последователей и различных церковных канонистов (*Bubenheimer*. 1977. S. 15–20).

Добившись разрешения от курфюрста Фридриха, капитула и администрации ун-та, К. осенью 1515 г. прибыл в Рим и поступил в папский ун-т (ныне ун-т Сапиенца). О пребывании К. в Риме известно немного; нек-рые впечатления от рим. церковной жизни он вполн. передавал в соч. «О папской святости». По словам К., в марте 1515 г. он был свидетелем многодневных празднеств по случаю годовщины вступления на престол папы Льва X (1513–1521). К. негативно оценивал роскошь, тщеславие и мирскую суетность, царившие при папском дворе, отмечая, что в Риме папа почитается «выше Христа» и «выше Таинства», т. е. Евхаристии (*Ibid.* S. 34–36). Однако эти позднейшие оценки едва ли пе-

редают его подлинные чувства во время пребывания в Риме; более того, в то время он всерьез размышлял о карьере в *Римской курии* и даже служил в ней секретарем и писцом, ему было дано звание папского викария, т. е. чиновника папской канцелярии, от к-рого он вполн. публично отказался (*Ibid.* S. 53–58).

В марте 1516 г. К. была присвоена степень доктора светского и церковного права (*juris utriusque*); его экзаменаторами были католич. патриарх Аквилейский кард. Доменико Гримани (1461–1523) и францисканец Гарган Сиенский († 1523). Опираясь на не вполне ясное свидетельство К. в письме Георгу *Спалатину* (1484–1545), личному секретарю курфюрста Фридриха, мн. исследователи предполагали, что экзамен проходил в Сиене, однако, согласно Бубенхаймеру, К. стал доктором права в Риме, в папской курии (*Idem*. 1988. S. 649; подробнее см.: *Idem*. 1977. S. 33–53).

**От схоластики к Реформации (1517–1521).** После возвращения в Виттенберг в июне 1516 г. К. сразу оказался вовлечен в разгоравшиеся в ун-те споры вокруг учения Лютера. Толкуя в ходе университетских лекций послания ап. Павла, Лютер все более откровенно критиковал учение католич. теологов о спасении, оправдании и благодати. Собственное учение Лютер подтверждал ссылками на сочинения блж. *Августина*, еп. Гиппонского, противопоставляя его взгляды теологии «схоластов», к-рые, по убеждению Лютера, извратили истинное апостольское и святоотеческое учение. В ходе университетского диспута 25 сент. 1516 г. Лютер заявил о том, что блж. Августину не может принадлежать приписываемое ему сочинение «Об истинном и ложном покаянии» (*De vera et falsa poenitentia*; опубл.: PL. 40. Col. 1113–1130; в наст. время сочинение признается неподлинным), т. к. оно содержит высказывания, противоречащие августиновской теологии благодати (*Barge*. 1905. Тл. 1. S. 71; *Sider*. 1974. P. 17). Присутствовавшие на диспуте университетские теологи, возглавляемые К., немедленно обвинили Лютера в том, что он отвергает авторитет блж. Августина и церковной традиции (ссылки на этот трактат присутствовали, напр., в Декрете Грациана (см. в ст. *Грациан*) и в «Сентенциях» *Петра Ломбардского*). Лютер в ответ пред-





жил им прочесть трактаты блж. Августина и перестать «пелагизировать со Скотом», т. е. не следовать мнению оппонента блж. Августина *лагия*, идейным наследником которого Лютер объявлял Иоанна Дун-Скота и его учеников за их аргументы в защиту свободы воли (см.: *ther M. WA: BW. Bd. 1. S. 65–66; ExplAug. S. 4*). В кон. 1516 г. произошло еще неск. подобных стычек между Лютером и К., в т. ч. по вопросу об *индугенциях* (*Barge. 1905. 1. S. 71–72*).

О дальнейшем развитии событий известно из рассказа К. (см.: *KEexplAug. 4–6*). В янв. 1517 г., последовав совету Лютера, К. приобрел в Лейпциге чинения блж. Августина и начал читать в них аргументы против Лютера: [оцепенел, онемел и вознегодовал... я понял, что меня обманули тысячи схоластических сентенций... во всем ошибался и как бы брел] (*Ibid. S. 5*). С этого момента, по верждению К., он перестал заниматься схоластической теологией и стал «со всем усердием, прилежанием и заботой» изучать «церковных и христианских учителей», т. е. блж. Августина (*Ibidem*). Несомненное влияние на восприятие К. учения блж. Августина оказали как беседы обсуждения прочитанного с Лютером, так и знакомство с сочинениями Штаупица, к-рый был ревностным защитником августиновского учения о благодати и *предопределении* (*Kähler. 1952. S. 4\*–7\*; Sider. 74. P. 18*).

К. не стал медлить с публичным заявлением о своей согласии с Лютером и принятии «подлинной» августиновской теологии. 26 апр. 1517 г. он народовал свои размышления в виде 151 тезиса (опубл. с комментариями: *Kähler. 1952. S. 8\*–37\**), которые были полемически направлены против теологов-схоластов (*Barge. 1905. Tl. 1. S. 82; Rupp. 1969. P. 57*). В это время серии тезисов, т. е. кратко сформулированных теоретических положений, стали одним из наиболее популярных жанров теологической литературы в герм. ун-тах. Главная высказанная концепция, логику разбивали ее на отдельные положения, к-рые в посл. могли обобщаться как все вместе, так и по отдельности в ходе университетских споров. В тезисах, к-рые по большей части являются дословными цитатами

татами или парафразами изречений блж. Августина, К. рассматривал традиционные для августинизма вопросы греха, благодати, спасения, оправдания, предопределения. Значительный интерес представляют начальные тезисы К., посвященные обоснованию авторитета отцов Церкви, к-рых он в этот период противопоставлял теологам-схоластам. По словам К., «недопустимо отвергать изречения святых отцов»; если отцы в чем-то расходятся друг с другом, то избирать истинное мнение следует не произвольно и не опираясь на большинство, но «надлежит придерживаться того, что в большей степени подтверждается божественными свидетельствами или разумом». Значимость мнений отцов Церкви, согласно К., должна оцениваться в зависимости от авторитета того или иного отца Церкви; при этом наиболее хронологически поздние мнения отцов Церкви следует считать наиболее взвешенными и верными (*Kähler. 1952. S. 11\*. N 1–6*). Т. о., К. уже в это время подчинял авторитет отцов авторитету Свящ. Писания (= божественное свидетельство) и считал возможным производить своеобразный отбор «наилучших» отцов, опираясь на рациональные доводы. Излагая в тезисах учение блж. Августина, К. подчеркивал все его элементы, направленные против утверждения о наличии у человека свободной воли, благодаря к-рой он может совершать добро, обратиться к Богу, заслужить спасение и т. п. Согласно К., без воздействия на нее Бога человеческая воля не способна ни к какому добру (*Ibid. S. 17\**), поэтому спасение не может зависеть от исполнения человеком заповедей своими силами. Все люди с неизбежностью пребывают в грехе, из к-рого их извлекает лишь божественная благодать; ее Бог посылает избранным и предопределенным Им. Т. о., «человек оправдывается не заповедями, [предписывающими] добрую жизнь, не законом дел, не буквой [Писания], не заслугами [своих] поступков, но верой (*per fidem*) в Иисуса Христа, духом, законом веры (*legem fidei*) и благодатью» (*Ibid. S. 25\**).

Из всех сочинений блж. Августина, с которыми К. познакомился в 1517 г., наибольшее влияние на него оказал трактат «О духе и букве» (*De spiritu et littera*; опубл.: *PL. 44. Col. 199–246; CSEL. 1913. Vol. 60. P. 155–229*). Именно его К. избрал в качестве

основного материала для собственных университетских лекций, разбирая его содержание со студентами с нач. 1517 до кон. 1518 г. Воодушевленный популярностью лекций, К. решил опубликовать их; сочинение печаталось в несколько этапов с 1517 по 1519 г. Комментарий К., озаглавленный им «В защиту божественной благодати» (*Pro Divinae gratiae defensione*), в XIX в. считался утраченным, однако после 1904 г. исследователи обнаружили в библиотеках несколько экземпляров сочинения; в 1952 г. оно вышло в критическом издании (*Kähler. 1952. S. 1–122; = KEexplAug.*). Хотя К. собирался подготовить комментарий ко всему трактату блж. Августина, это намерение осталось неосуществленным; в издании представлены его комментарии лишь к первым 12 из 36 глав трактата. В комментариях К. предлагал обоснование богословских положений, обозначенных в 151 тезисе. В центр обсуждения К. поместил вопрос о том, может ли человек исполнить божественный закон, т. е. заповеди, данные Богом в ВЗ и НЗ. Следуя блж. Августину, К. учил о полном бессилии человека и о необходимости божественной благодати для исполнения заповедей, оправдания и спасения (см.: *Kähler. 1952. S. 37\*–40\**). Вслед за воздействием благодати человек перестает жить «под законом» (*sub lege*), т. е. под властью предписаний и запретов, и начинает жить «в законе» (*in lege*) или «самим законом» (*ipsam legem vivit*), т. е. воспринимает евангельский закон благодати как внутреннее содержание собственной жизни, проводимой в «любви к праведности» (*KEexplAug. S. 74–75*). Рассуждая о Свящ. Писании, К. придерживался августиновского взгляда на него и утверждал, что без действия благодати Писание является мертвой буквой, которая может дать человеку некое знание о воле Божией, но не может помочь ему в спасении (*Kähler. 1952. S. 40\*–42\**).

Важное значение имеет 11-я гл. комментария, в к-рой К. подробно рассматривал католич. культ святых, занимая в сравнении с последующим протестант. учением весьма умеренную позицию. Признавая и одобряя древнюю церковную традицию почитания святых, К. обращал внимание на то, что они должны почитаться «как освященные, а не как освящающие, как оправданные,



а не как оправдывающие», т. к. только при таком почитании культ святых не будет отождествлен с тем почитанием, к-рое приличествует одному лишь Богу (KExplAug. S. 101). К. считал недопустимыми обращения к отдельным святым с особыми прошениями, касающимися всевозможных мирских нужд; он отвергал католическое представление о святых как о распорядителях «заслуг» или «благ», замечая: «Все, что имеют святые... должно быть относимо исключительно к Богу» (Ibid. S. 112–113). Не отвергая в целом почтительного отношения к реликвиям (см. ст. *Мощи*), К. вместе с тем критиковал тех, кто больше почитают «кости» и «одежды» святых, чем «их книги и их учение» (Ibid. S. 100). Т. о., почитание святых, согласно К., должно состоять не во внешних культовых действиях, но в следовании их учению и в подражании их жизни (см.: *Barge*. 1905. Тl. 1. S. 103–108).

Хотя содержание тезисов и комментария К. демонстрирует его полный разрыв со схоластической теологией, желание опереться на учение блж. Августина в споре со схоластами свидетельствует о том, что в этот период К. еще доверял церковной традиции и выступал лишь против «искажений» древнего христ. учения схоластами, но не против католич. Церкви как таковой. В отличие от Лютера, делавшего особый акцент на критике церковных злоупотреблений и папской власти, К. предпочитал сосредоточиваться на августиновской тематике благодати и спасения. Вместе с тем вслед. постоянного общения с Лютером К. с 1517 г. постепенно все более вовлекался в антикатолич. полемику. После обнародования 31 окт. 1517 г. Лютером «95 тезисов» в спор с ним вступил католич. теолог Иоганн Экк (1486–1543), ставший на раннем этапе развития лютеранства его основным богословским оппонентом. Первоначально предметом дискуссии был вопрос об индульгенциях, а также связанное с ним учение о покаянии и отпущении грехов, однако вскоре в центре внимания Лютера оказался вопрос о папской власти, одним из проявлений к-рой, согласно католич. богословам, был выпуск индульгенций (ср.: Ibid. S. 114–116).

Выступив в поддержку Лютера, К. в мае 1518 г. издал направленное против Экка и др. католич. теологов

сочинение под названием «370 заключений» (CCCLXX et Apologeticae Conclusiones; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 155–156. N 3). В действительности это произведение К. состоит из 380 пронумерованных тезисов, однако 1 тезис (N 87) был пропущен; во время печатания трактата К. добавил еще 26 тезисов, к-рые были допечатаны с продолжающейся нумерацией, т. о. фактически общее количество тезисов — 405. Уже 1-й тезис ясно свидетельствует об изменениях в богословском мировоззрении К.: если серия из 151 тезиса открывалась учением об авторитете отцов Церкви, то 405 тезисов К. начинал с постулирования превосходства авторитета Свящ. Писания по сравнению с любым др. авторитетом: «Текст Библии, приводимый в качестве доказательства церковным учителем, имеет больший вес и значение, чем высказывание [самого] приводящего [этот текст]» (CCCLXX et Apologeticae Conclusiones. 1518. P. [3]. N 1). Т. о., авторитет отца Церкви должен проверяться путем сравнения его взглядов с «учением Писания» (Ibid. N 3–4); более того, авторитет текста Библии выше авторитета «всей Церкви» (Ibid. N 12). В следующих далее тезисах 13–101 К., ссылаясь на теолога и канониста Жана Жерсона (1363–1429), подвергал сомнению вероучительный авторитет Римских пап; утверждал, что как папы, так и Вселенские Соборы могут впадать в заблуждение (Ibid. P. [4–5]); излагал собственные представления о том, как следует читать Писание, чтобы правильно понимать его.

Наиболее объемная группа тезисов К. была направлена против Экка и его учения о покаянии, о Церкви и о свободе воли; здесь К. продолжал опираться на идеи блж. Августина и повторял учение о тотальной испорченности человека и возможности спасения лишь по благодати. Полемизируя со схоластами, К. отвергал мнение, что Бог лишь помогает человеку в совершении добра. По утверждению К., Бог сам творит все добро, а человек лишь подчиняется Ему: «Бог есть Господь и Царь в нашей душе»; все то, что делается не Богом, а самим человеком, есть зло. Т. о., человек может получить отпущение грехов и спасение, только если он всецело подчинится Богу и отречется от собственной злой воли (Ibid. P. [16]. N 156–159; P. [19–20].

N 191–202). Полемизируя с Экком, К. подвергал особой критике ссылки схоластов на этическое учение Аристотеля, обвиняя их в том, что они «извращают закон Христов при помощи аристотелевской нравственности» (Ibid. P. [24]. N 247), и предлагал краткое сопоставление, показывающее несовместимость аристотелизма и христианства (Ibid. P. [22–25]). Завершаются тезисы пространном рассуждением о том, кто может считаться еретиком; по мнению К., ни папа, ни Церковь не могут объявлять кого-то еретиком вслед. непризнания им к.-л. церковных установлений; ересью является лишь сознательное отвержение ясных слов Свящ. Писания. Как по тематическому содержанию, так и по безоговорочности размежевания с католич. вероучением тезисы К. сопоставимы с лютеровскими сочинениями этого периода, а по ясности и строгости формулировок часто превосходят их. Хотя идейное влияние Лютера на К. в это время не подлежит сомнению, исследователи обращали внимание и на обратное влияние: Лютер в письмах высоко оценивал работы К. и нередко заимствовал из них нужные ему богословские формулировки (см.: *Barge*. 1905. Тl. 1. S. 117–124).

Вскоре после публикации тезисов Экк издал ответное соч. «Защита против едких нападок Карлштадта» (Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones, 1518; совр. изд.: *Corpus Catholicorum*. Münster, 1919. Bd. 1), в к-ром сосредоточился на критике учения К. о покаянии и человеческой воле. К. ответил соч. «Защита Карлштадта против Экка» (Defensio contra D. Joannis Eckii monomachiam; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 160–161. N 10), где среди прочего решительно отвергал попытку Экка отождествить духовное покаяние с таинством Покаяния, которое, по его мнению, есть лишь внешний знак примирения человека с Богом и ничего не значит без внутреннего преобразования души благодатью (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 128–131). В кон. 1518 г. К. подготовил на основе читавшихся им в ун-те лекций программное соч. «Об оправдании нечестивого» (De impii iustificatione; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 161–162. N 13), в к-ром учение об оправдании было представлено им не в виде теологических тезисов, но как описание духовного пути оправдываемого Богом







человека. Оправдание, согласно К., заключает в себе 2 основных элемента: с одной стороны, это смерть для греха, «схождение в ад», т. е. переживание собственной отделенности от Бога; с др. стороны — это воскресение, преобразование и получение новой жизни в Боге. Необходимым условием получения оправдания является тотальное отречение человека от надежды на себя и на свои силы: «Праведность праведных проистекает из того, что они признают себя несовершенными, неправедными и грешными» (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 138–139; ср.: *Rupp*. 1969. P. 68). Трактат открывается характерным отречением К. от «современных теологов» (*neotericus genus theologorum*), т. е. от католич. схоластов. К. признавался, что сам «напрасно» потратил много времени и сил на изучение их сочинений, и противопоставлял их «запутанные» взгляды простой истине Свящ. Писания. При этом он отвергал уже не только содержание схоластических богословских трактатов, но и сам схоластический метод богословствования, как якобы скрывающий истину при помощи многочисленных тонких «вопросов» (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 138).

Формировавшееся у К. критическое отношение к «ученой теологии» и стремление к простому и общедоступному выражению собственных взглядов на спасение и оправдание человека нашли отражение в его сотрудничестве с худож. и гравером Лукасом Кранахом Старшим (1472–1553). По замыслу К. весной 1519 г. Кранахом была создана и отпечатана для продажи гравюра «Небесная и адская повозки» (*Himmelwagen und Höllewagen*), на которой были изображены 2 повозки: одна, ведомая «собственной волей», влекла сидящего на ней человека в ад; другая, руководимая «волей Божией», доставляла христианина через самоотречение, страдания и крест в рай (ср.: *Barge*. 1905. Тl. 1. S. 146–147). К. составил размещенные на гравюре многочисленные поясняющие подписи, а также выпустил отдельным изданием собственный комментарий к изображению, ставший его первым опубликованным сочинением на нем. языке (*Außlegung unnd Lewterung etzlicher heyligen geschriften*; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 163. N 15). В нем К. впервые озвучил тезис, ставший основанием его богословия 20-х гг.

XVI в.: «Неученные и простые миряне понимают в духовных вещах намного больше, чем ученые теологи»; т. о., разумное содержание верования должно быть подчинено «духовному чувству» (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 147). Лейтмотивом комментария стало традиц. для нем. религ. мистицизма учение о том, что спасение невозможно без страданий, «несения креста», «отрешенности» (*Gelassenheit*), т. е. отречения человека от себя и от мира (*Ibid*. S. 148).

Постепенно склоняясь к отказу от «ученой теологии», К. вместе с тем еще не был готов к окончательному разрыву с ней. К 1519 г. богословская дискуссия виттенбергских теологов и Экка достигла кульминации: по взаимному согласию в Лейпциге при поддержке местного ун-та и герцога Саксонского Георга Бородатого (1471–1539) был организован публичный диспут. Предполагалось, что оппонентом Экка на нем будет К., однако Лютер настоял на том, чтобы его также допустили к участию в диспуте. Как при подготовке диспута, так и в ходе его проведения выявилось принципиальное различие стремлений К. и Лютера: К. желал опровергнуть «ученую теологию» Экка и предложить в качестве альтернативы «евангельское» учение о спасении; Лютер рассматривал диспут как подходящее место для очередной атаки на Римский престол, предложив для обсуждения Экку тезисы, касавшиеся папского примата. К. внутренне соглашался с озвученной в этих тезисах критикой папства, но осознавал, что последствием такой критики будет окончательный разрыв с католич. Церковью, и считал необходимым проявить осторожность и не обострять и без того взрывоопасную ситуацию (*Ibid*. S. 140–144).

Официальное начало диспута состоялось 27 июня 1519 г. В качестве слушателей в Лейпциге присутствовало значительное число студентов и преподавателей различных ун-тов Германии. С приветственной речью на церемонии открытия выступил лейпцигский ученый-гуманист Петр Мозеллан (1493–1524), в одном из писем к-рого сохранилось краткое описание участников диспута, в т. ч. и К. По утверждению Мозеллана, К. был хрупкого телосложения, имел темную кожу и смуглое лицо; его речь была тихой и неразборчивой; в ходе диспута обнаружилось, что

у него крайне плохая память и раздражительный характер (*Ibid*. S. 153). Дискуссия Экка и К. заняла несколько сессий с 27 июня по 3 июля; с 4 по 14 июля шел диспут между Экком и Лютером по вопросу о папском примате; 14 и 15 июля состоялись 2 заключительных обмена мнениями между Экком и К. (стенограмма заседаний опубл.: *Der authentische Text der Leipziger Disputation*. 1903). Поведение Экка и К. на диспуте было разным: Экк вел рассуждение легко и свободно, пленяя присутствующих красноречием и начитанностью, К. излагал свои мысли отрывисто, то и дело зачитывал по книгам длинные фрагменты из сочинений отцов Церкви и придирался к каждому выражению Экка, требуя уточнений и следя за тем, чтобы секретари правильно записывали все озвучиваемые тезисы (*Rupp*. 1969. P. 71–73). С т. зр. содержания в центре диспута был вопрос о человеческой воле: К. считал, что в деле спасения ей отведена лишь пассивная роль «покорности Богу», Экк настаивал на том, что воля активно содействует божественной благодати и сотрудничает с ней, в т. ч. при совершении необходимых для спасения добрых дел (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 155–163).

Поскольку те ун-ты, которые по первоначальному замыслу должны были вынести суждение о результатах диспута, отказались давать к.-л. оценку, после завершения диспута каждая из сторон заявляла о своей победе (*Ibid*. S. 163–164). Наиболее взвешенной выглядит согласующаяся со стенограммой диспута оценка нейтрального по своим религ. убеждениям Мозеллана, к-рый отмечал, что, хотя в глазах широкой публики Экк внешне одержал верх над К., в действительности К. заслужил симпатии ученых людей стремлением к точности в терминологии и к всесторонней обоснованности любого суждения; «лишь у неучей его поведение вызвало страх и скуку» (*Ibid*. S. 164). В протестантском лагере многие, восторгаясь смелым поведением на диспуте Лютера, считали, что в сравнении с ним К. выступал неудачно и запутался в «софистике» Экка; сходного мнения придерживался сразу после диспута и сам Лютер (*Ibid*. S. 166–167). Впосл. в 1538 г., т. е. после окончательной ссоры с К., Лютер отзывался о его роли в диспуте намного более критично: он упрекал его в непомерной





гордости, называл «несчастнейшим спорщиком» (*infelicissimus disputator*) и утверждал, что он «покрыл себя позором» (*er legt schandde fur ehr ein* — *Luther M. WA: TR. Bd. 4. S. 186*). Хотя К. не признавал себя богословски побежденным и, напротив, считал, что ему удалось выявить «пелагианскую» природу схоластического богословия Экка, он тяжело переживал то, что внешне диспут выставил его в невыгодном свете и продемонстрировал его неспособность соревноваться с Экком в воздействии на публику и в приобретении ее симпатий. После диспута Экк и К. выпустили еще неск. адресованных друг другу полемических трактатов, в к-рых повторялись уже не раз озвученные ими богословские аргументы, а споры о схоластических терминах соседствовали с крайне грубыми личными нападками (см.: *Freys, Barge. 1904. S. 166–168. N 24–27*; ср.: *Barge. 1905. Tl. 1. S. 168–180; Rupp. 1969. P. 75–77*).

Во многом под влиянием споров с Экком после возвращения в Виттенберг К. продолжил усиленно изучать Свящ. Писание. Лейпцигский диспут стал для К. окончательным доказательством того, что для опровержения католических «заблуждений» отцы Церкви малопригодны, поскольку на любые цитаты из них католич. богословы могут подобрать противоположные по смыслу цитаты, уведя тем самым дискуссию в дурную бесконечность. Напротив, Свящ. Писание он рассматривал как ясное и неопровержимое свидетельство об истине, опираясь на которое можно «очистить» Церковь от всех «заблуждений». Результатом работы К. с текстами Свящ. Писания стал опубликованный им в 1520 г. трактат «О канонических Писаниях» (*De saepenicis Scripturis*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 172–173. N 34–35*). Структурно это сочинение К. разделяется на 2 части.

В 1-й части К. излагал общее учение о Свящ. Писании, его «величии» и непререкаемом авторитете для любого христианина, будь то «мирянин или священник, царь или император, епископ или патриарх, или даже сам верховный понтифик» (*De saepenicis Scripturis libellus. 1520. Fol. A3v*). Т. о., Свящ. Писание, согласно К., есть высший источник истины и единственный ее критерий. Исходя из этого положения, К. в трактате впервые открыто оспаривал учение

о папской непогрешимости: «Папство не делает из человека ни ангела, ни бессмертного Бога и не возвышает его над обычным человеческим состоянием» (*Ibid. Fol. C2v*). Т. к. «папа может и заблуждаться и вводить в заблуждение других», любой человек, «сведущий в теологии», может, «руководствуясь Божиим законом, выносить суждение о писаниях папы», а при необходимости и противостоят ему (*Ibidem*). Согласно К., право толковать Свящ. Писание не принадлежит папе, церковным Соборам или отцам Церкви; Писание есть «божественное изречение» (*divinum oraculum*), предлагаемое Богом любому человеку. Рассматривая Свящ. Писание как мерило истины, К. призывал проверить, насколько ему соответствуют церковные обычаи, и те из них, которые окажутся вступающими с ним в противоречие, «упразднить как чуму» (*Ibid. Fol. D2r*), намечая тем самым реформационную программу, к-рую в посл. стремился осуществить на практике.

Во 2-й части К. излагал собственное учение о составе *канона библейского*, в основном с опорой на библеистику блж. *Иеронима Стридонского*. Как мн. гуманисты и реформаты, К. был сторонником критического отношения к библейским текстам и соглашался с тем, что авторство библейских текстов может быть научно проверено и оспорено, однако его критика канона была довольно умеренной. Применительно к ВЗ К. отделял канонические книги евр. Библии от второканонических книг и *апокрифов*, разделяя последние на 2 группы разной авторитетности. Книги НЗ К. делил с т. зр. их происхождения и значимости для христианина на 3 группы: 1) четыре *Евангелия*; 2) *Деяния святых апостолов* и апостольские Послания, авторство к-рых не вызывает сомнений; 3) апостольские Послания сомнительного авторства (*Иакова Послание*, Второе *Петра послание*, Второе и Третье *Иоанна послания* (см. в ст. *Иоанн Богослов*), *Иуды Послание*, *Евреям Послание*) и *Апокалипсис* (см. ст. *Иоанна Богослова Откровение*). Вместе с тем К. не соглашался с Лютером и считал, что книги НЗ не могут быть исключены из канона, как Лютер предлагал сделать с Посланием *Иакова* (см.: *Barge. 1905. Tl. 1. S. 180–200*).

Наряду с изучением Свящ. Писания в кон. 10-х гг. XVI в. К. усиленно читал сочинения нем. мистика *Иоганна Таулера* († 1361), со взглядами к-рого он впервые познакомился в 1517 г. Хотя уже в период увлечения блж. Августинином К. проявлял значительный интерес к мистическому богословию, после его разочарования в святоотеческой традиции этот интерес намного усилился и стал доминирующим. Вместе с тем переход от теологии блж. Августина к мистике Таулера был для К. вполне закономерен и естественен, т. к. идеи Таулера К. воспринимал как духовно-практическое приложение принятых им теоретических августиновских положений. В произнесенной в 1518 г. проповеди на праздник *Сретения Господня* К. развивал августиновское учение о благодати как о свете, просвещающем человека, одновременно в духе нем. мистики диалектически противопоставляя человеческую греховность и спасительное действие благодати: ее действие есть «любовь посреди страдания... свет посреди тьмы, добро посреди зла, совершенство посреди разлада». Согласно К., спасение становится возможным для человека лишь в силу того, что Бог начинает действовать в нем через Христа (*Gott durch Christum in uns wirkt*), просвещая его изнутри, поэтому «Христос есть единственный просвещающий Свет, благодаря Которому светит любой другой свет» (*Jäger. 1856. S. 10*; ср.: *Barge. 1905. Tl. 1. S. 112–113*).

Переломным событием в жизни Лютера и К. стало издание 15 июня 1520 г. папой Львом X буллы «*Exsurge Domine*», составленной при активном участии Экка. В булле папа под угрозой отлучения предписывал Лютеру осудить выбранные католич. теологами из его сочинений еретические положения. Имя К. в булле не упоминалось, однако он разделял большинство озвученных в ней положений лютеран. богословия и тем самым также подпадал под осуждение. Готовясь к оглашению буллы в Германии, Экк составил в дополнение к ней список из 6 лиц, которых он считал лидерами протестантизма и от которых требовал исполнения буллы; в этот список он включил и К. (*Barge. 1905. Tl. 1. S. 219*). В качестве ответа К. опубликовал осенью 1520 г. соч. «Условие» (*Bedingung*; описание изд. см.: *Freys,*







*Barge*. 1904. S. 173–174. N 136–137). В нем под видом изложения «условий», на к-рых он мог бы согласиться проявить послушание Папскому престолу, К. подверг критике католич. представление о папском авторитете (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 223–224; *Bubenheimer*. 1977. S. 186–189). В соч. «О папской святости» (*Von Bepstlicher heylichkeit*; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 176. N 44), к-рое было написано сразу же после обнародования папской буллы в Германии, К., передавая в т. ч. и собственные впечатления от пребывания в Риме, высмеивал католич. представления о непогрешимости пап и безусловном значении папского суда. Папскую буллу К. оспаривал не только с т. зр. ее содержания, но и с т. зр. ее церковно-канонической законности. Так, в соч. «Апелляция» (*Appellation*; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 177. N 45; переизд.: *Bubenheimer*. 1977. S. 292–300), формально обращенном к вселенскому Собору католич. Церкви, К. заявлял, что в папской булле положения Лютера осуждаются без их рассмотрения и приведения опровергающих их аргументов, что превращает это осуждение в папский произвол и лишает его всякой легитимности (ср.: *Barge*. 1905. Тl. 1. S. 230). О своем окончательном разрыве с папством К. заявлял в серии из 10 тезисов, относящихся к кон. 1520 г. (опубл.: *Bubenheimer*. 1977. S. 290–291). В них он объявлял всех пап, начиная с *Aлександра IV* (1254–1261), отлученными от Церкви и «анафематствованными» (*Ibid.* S. 290. N 3) на том основании, что выпущенные ими церковные постановления (декреталии) вступают в прямое противоречие со Свящ. Писанием, вслед чего они подпадают под анафему ап. Павла (*Ibid.* S. 291. N 5; ср.: Гал. 1. 8–9). Отмечая, что в соответствии с учением католич. Церкви «отлученные не могут отлучать», К. утверждал, что папа Лев X не может никого отлучать, а потому его булла не имеет никакого канонического значения (*Ibid.* S. 291. N 4; ср.: *Bubenheimer*. 1977. S. 171–175).

В окт. 1520 г. К. опубликовал «Послание о высочайшей добродетели отрешенности» (*Missive von der aller hochsten tugent gelassenheit*; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 174–176. N 38–42), адресованное «матери и всем друзьям», проявлявшим беспокойство из-за того сложного

положения, в к-ром он оказался после выпуска папской буллы. Характерные особенности выраженного в этом сочинении религ. мировоззрения К. видны при сравнении его с изданным приблизительно в это же время сочинением Лютера «О свободе христианина» (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520). Если в центре сочинения Лютера находится учение о вере, которая не нуждается ни в каких внешних делах и вопреки всему дает человеку твердую уверенность в собственном спасении, то К. развивал учение о внутреннем соединении христианина со Христом и об уподоблении Ему. Угроза смерти, душевные муки одиночества, страдания — все это для К. является «крестом Христовым», знаком того, что Христос живет в человеке и делает его подобным Себе. Следование за Христом, по убеждению К., неизбежно связано со внешними страданиями и сопряжено с отречением (*Gelassenheit*) от всего, что «отчуждает и влечет прочь от обязательств перед Богом». Чтобы следовать за Христом, «необходимо оставить все (*muß alles sein gelassen*)... поскольку нет на небе и на земле добродетели выше, чем отрешенность (*Gelassenheit*)», — в этом утверждении К. дословно повторяет герм. мистиков Майстера *Экхарта* († 1328), Таулера и неизвестного автора весьма популярного среди первых протестантов трактата «Немецкая теология» (XIV в.).

Т. к. предписанного в булле «*Exsurge Domine*» покаяния со стороны Лютера не последовало, 3 янв. 1521 г. была выпущена булла «*Decet Romanum Pontificem*», в к-рой объявлялось об отлучении Лютера от католич. Церкви. Имя К. в этой булле не упоминалось. Подготовка специальной буллы против него шла в Риме по инициативе Экка и нек-рых католич. епископов Германии как при папе Льве X, так и при его преемнике, папе *Адриане VI* (1522–1523), однако она так и не была выпущена. Вместе с тем представители католич. Церкви считали, что невыполнение условий буллы «*Exsurge Domine*» со стороны К. является достаточным основанием для того, чтобы и без формального персонального отлучения считать его отлученным от католич. Церкви еретиком (см.: *Bubenheimer*. 1977. S. 198–200).

Прекращение внешнего единства с католич. Церковью было воспри-

нято Лютером и К. как своего рода «освобождение»: теперь они могли критиковать католич. вероучение и церковную практику без всякой оглядки на Папский престол и мнения католич. теологов (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 222). Наряду с религиозными, отлучение имело и серьезные политические последствия. Отныне Лютер и его сподвижники чувствовали себя в безопасности лишь благодаря поддержке курфюрста Фридриха и др. сочувствовавших протестантам герм. князей. После неудачной попытки Лютера отстоять свои взгляды перед имп. *Карлом V* на Вормсском рейхстаге (1521) и издания Вормского эдикта, грозившего Лютеру арестом и судом, он при покровительстве курфюрста Фридриха укрылся в замке Вартбург. Примерно в это же время курфюрст принял решение направить К. в распоряжение дат. кор. Кристиана II (1513–1523), проявлявшего значительный интерес к учению Лютера и желавшего провести реформирование католической Церкви в своих владениях. В кон. мая 1521 г. К. прибыл в Копенгаген, но пробыл здесь менее месяца, т. к. кор. Кристиан II, нуждавшийся для борьбы с народными волнениями в поддержке имп. Карла V, по его настоянию заявил о своей лояльности католич. Церкви и на нек-рое время прекратил поддержку протестантизма (см.: *Ibid.* S. 249–262).

**Виттенбергская Реформация (1521–1522).** В Виттенберге в отсутствие Лютера его ближайшие сподвижники Филипп *Меланхтон* (1497–1560), Габриель Цвиллинг (1487–1558), Иоганн Драконитес (1494–1566), Юстус *Йонас* (1493–1555) и др. начали принимать меры, направленные на реформирование городской церковной жизни в соответствии с лютеран. вероучением. Немедленно после возвращения из Дании в Виттенберг в кон. июня 1521 г. К. включился в их борьбу с католицизмом: он подготовил тезисы, направленные против католич. практики *целибата* и развил в посл. их содержание в неск. трактатах. Еще ряд трактатов он посвятил критике монашеских обетов, к-рые он объявлял человеческим установлением, призывая монахов освободиться от них и не связывать свою христ. совесть надуманными обязательствами (см.: *Ibid.* S. 265–281). Критика целибата и обетов была поддержана Лютером: хотя первоначально он





придерживался более умеренных взглядов и заявлял, что добровольное безбрачие может быть угодным Богу, после ознакомления с сочинениями К. он издал собственные антикатолич. трактаты против безбрачия и монашества (Ibid. S. 300). Отвержение celibата имело для К. в т. ч. и практическое значение: не будучи монахом, он тем не менее как клирик был связан обетом безбрачия, от которого отказался 19 янв. 1522 г., вступив в брак с 15-летней Анной фон Мохау (Ibid. S. 364–365). Она была спутницей К. до конца его жизни, в браке у них родились 2 детей.

К осени 1521 г. наиболее актуальным для виттенбергских реформаторов стал вопрос о католич. мессе. Хотя они были едины в желании отменить нек-рые католич. элементы в чине совершения мессы, в отношении того, как практически должно осуществляться реформирование мессы, между ними были серьезные разногласия. Первоначально К., как и Йонас, относился к умеренному лагерю, не соглашаясь с инициатором реформирования мессы Цвиллингом и поддержавшим его Меланхтоном, которые настаивали на немедленном переходе от слов к делу (Rupp. 1969. P. 94–95). Невзирая на простоты недовольных, в Виттенбергском ун-те поддержавшие Реформацию священники во время совершения мессы стали причащать мирян под двумя видами; так, в сент. 1521 г. под двумя видами причастились Меланхтон и его студенты (Ibid. P. 93). Эта и др. попытки реформирования мессы вызвали неудовольствие курфюрста Фридриха, опасавшегося народных волнений и гнева католич. иерархов. Курфюрст потребовал, чтобы изменения мессы были прекращены вплоть до принятия всесторонне обоснованного общего решения по этому вопросу (Barge. 1905. Тl. 1. S. 326).

Принимая участие в дискуссиях по поводу реформирования мессы, К. для выработки собственной позиции обратился к исследованию учения Свящ. Писания о смысле таинства Евхаристии. Результатом его размышлений над текстами Писания стали неск. собраний тезисов и ряд небольших трактатов, из к-рых наиболее значимым является опубликованное в нояб. 1521 г. соч. «О двух видах святой мессы» (Von beiden gestaltdten der heyliche Messe; описание

изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 219–221. N 71–74). В нем К. пытался богословски обосновать необходимость причащения мирян под двумя видами, обращаясь с этой целью к августиновскому представлению о таинстве как о «видимом знаке невидимой благодати». Согласно К., таинства как «знаки» установлены Богом и указывают на «божественное обетование», поэтому не во власти людей изменять знаки и придавать им иное значение. Евхаристические Хлеб и Вино — это два различных знака: Вино означает отпущение грехов, Хлеб — преодоление смерти и воскресение плоти. Т. о., верующие должны причащаться и Вина, и Хлеба, следуя примеру апостолов (Barge. 1905. Тl. 1. S. 338). В тезисах К. прямо заявлял, что «тот, кто принимает один только Хлеб, совершает грех» (Ibid. S. 290–291).

Придя к выводу, что причащение под двумя видами соответствует учению НЗ и является единственно верным, К. без промедления приступил к практическим шагам по «исправлению» мессы. 22 дек. 1521 г. он объявил, что намеревается совершить мессу в соответствии с «евангельским учением». Уведомленный о намерениях К. курфюрст через секретаря направил ему предостерегающее письмо, в котором напоминал о недопустимости внесения самовольных изменений в мессу (Rupp. 1969. P. 98–99). Несмотря на это, К. 25 дек., в праздник Рождества Христова, совершил в Замковой ц. 1-ю публичную протестант. мессу с серьезными изменениями в привычном католич. чине. Полностью отказавшись от церковных облачений, К. в мирской одежде поднялся на кафедру и начал богослужение с проповеди о смысле таинства Евхаристии и правильном способе участия в нем (впосл. опубли. как соч. «Von empfangung des heiligen Sacraments»; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 221. N 76). В ней К., в частности, подверг критике католич. практику евхаристического поста и обязательной предварительной исповеди, объявив, что единственной необходимой подготовкой к Евхаристии является вера в Иисуса Христа и в подаваемое через Него отпущение грехов и спасение (Barge. 1905. Тl. 1. S. 359–361; подробнее см.: Leroux. 2003). Начавшуюся после проповеди мессу К. служил, сокращая все части католич. чина, к-рые он считал излишними

или ошибочными: в частности, он опускал все упоминания о Евхаристии как о жертве; также был пропущен введенный в средние века в состав мессы обряд возношения *gostium* (elevatio hostiae) и поклонения ей верующих. Установительные слова К. произнес на нем. языке, остальные молитвы мессы читал на латыни. Причащение происходило под обоими видами; по-видимому, при 1-м совершении мессы по новому чину К. причащал верующих сам, однако впосл. он ввел практику самостоятельного причащения, при котором верующие сами брали в руки евхаристический Хлеб и Чашу (Barge. 1905. Тl. 1. S. 361; ср.: Kruse. 2002. S. 349–357). С этого времени большая часть месс в Виттенберге совершалась по новому чину; хотя отдельные священники, не принимавшие Реформацию, служили католич. мессы, их почти никто не посещал.

Проведенные в Виттенберге церковные реформы были законодательно закреплены городским советом в документе «Распорядок города Виттенберга» (Ordnung der Stadt Wittenberg; опубли.: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh. / Hrsg. E. Sehling. Lpz., 1902. Abt. 1. N. 1. S. 697–698), в составлении которого К. принимал активное участие. «Распорядок...» открывается мерой, направленной против мон-рей и католических братств: им запрещалось заниматься частной благотворительностью; все принадлежащие им деньги должны были быть сданы в общую городскую кассу, из которой город намеревался выдавать помощь тем, кто в ней нуждался; в связи с этим запрещались все виды нищенства и попрошайничества, в т. ч. и монашеский сбор милостыни (Ibid. S. 697). Утверждался новый чин мессы и самостоятельное причащение верующих под двумя видами (Ibid. S. 698). Кроме того, в документе предписывалось удаление из храмов всех религ. изображений (Ibid. S. 697; подробнее см.: Barge. 1905. Тl. 1. S. 378–386; Rupp. 1969. P. 101–102). Документ показывает, насколько сильно реформирование Церкви увлекло всех горожан, желавших полностью преобразовать в «евангельском» духе городскую жизнь; на изданиях трактатов К. этого времени присутствует характерное указание на место издания: «В християнском городе Виттенберге».

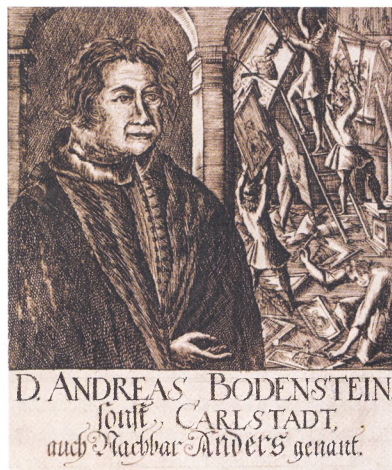






Воодушевленный поддержкой городского совета, К. в янв. 1522 г. издал небольшой трактат, служивший своеобразным пояснением к «Распорядку...» и развивавший как тему недопустимости религ. картин и статуй, так и тему христ. отношения к нищете и делам милосердия: «Об избавлении от изображений, а также о том, что среди христиан не должно быть нищих» (*Von abtuhung der Bylder, und das keyn Betdler unther den Christen seyn sollen*; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 226–227. N 87–89). Вскоре после публикации трактат К. распространился по всей Германии и ряду сопредельных земель, став одним из наиболее популярных в народной среде протестант. сочинений. Выраженный в нем призыв к избавлению от религ. изображений нередко претворялся в жизнь: во мн. городах сторонники протестантизма врывались в католич. храмы, разбивали статуи, рвали на части и сжигали картины.

В наиболее важной 1-й части трактата К. выдвигал неск. тезисов относительно недопустимости иконопочитания и пытался обосновать их при помощи Свящ. Писания, преимущественно ВЗ. В своих рассуждениях К. исходил из широкой распространенности в народе неправильного отношения к изображениям: по его утверждению, простые люди почитают изображения как идолы, обращаются с молитвами непосредственно к ним, ждут от них чудес и исцелений. Подобная честь приличествует только Богу, поэтому почитание изображений есть прямое нарушение 1-й заповеди декалога и бесчестие Бога, а значит, должно быть немедленно запрещено (*Barge*. 1905. Тл. 1. S. 388). Зная мнение мн. отцов Церкви, в частности свт. Григория I Великого, папы Римского, о том, что изображения являются назиданием для неграмотных и служат укреплению благочестия, К. решительно отвергал его и настаивал на том, что изображения ни в чем не приближают человека к Богу (*Rupp*. 1969. P. 103). К. не принимал важный аргумент в пользу иконопочитания, сформулированный в ходе утверждения иконопочитания *Вселенским VII Собором (787)*: указание на Боговоплощение и явление Христа во плоти как на основание различимости Бога (подробнее см. в ст. *Икона*). По утверждению К., к Христу можно прикоснуться лишь внут-



Андреас Карлштадт.  
Гравюра. Сер. XVII в.  
(Германский национальный музей  
в Нюрнберге)

ренней сердечной верой, а не путем созерцания Его изображений: «Без силы (*krafft*) Христа никто не становится святым (*selig*), а без телесного облика (*leylich gestaltt*) Христа тысячи стали святыми» (*Von abtuhung der Bylder*. 1522. Fol. B2r). К. призывал светские власти взять в свои руки борьбу с изображениями и очистить от них христ. храмы (ср.: *Barge*. 1905. Тл. 1. S. 390). Негативно К. отзывался и о традиц. церковной музыке, заявляя, что музыкальным инструментам и затейливым распевам не место в храме.

Иконоборческие выступления К. вскоре привели в Виттенберге к практическим результатам: т. к. власти не предпринимали никаких действий, в кон. янв. или нач. февр. 1522 г. жители Виттенберга самовольно проникли в городскую церковь (*Pfarrkirche*) и уничтожили в ней почти все изображения: статуи были разбиты на куски, картины сожжены (*Vubenheimer*. 1973. S. 270–271). Уничтожение изображений было не единственным столкновением между «евангелистами» и католиками. Так, напр., студенты ун-та врывались на католич. богослужение, прерывали проповеди священников и пытались вступить с ними в религ. диспуты. Почти каждый день в городе происходили нападения на местных монахов, о которых те сообщали в гневных письмах курфюрсту, требуя защиты и восстановления порядка (*Barge*. 1905. Тл. 1. S. 417). Хотя К. в проповедях прямо не поощрял борьбы с католиками, его призывы «во всем быть покорными Евангелию» и «до конца следовать Слову Божию» лег-

ко могли быть интерпретированы ревностными протестантами как призывы насильно приводить к «покорности» окружающих.

Насильственные действия горожан изменили отношение к К. и светской власти в лице курфюрста Фридриха, и Лютера: оба стали воспринимать его как подстрекателя к мятежам и сторонника опасных для общественного спокойствия религ. новшеств. 3 февр. 1522 г. представитель курфюрста в Виттенберге Гугольд фон Айнзидель направил К. письмо, в к-ром потребовал, чтобы он перестал «призывать к возмутительным новшествам» и «не соблазнял, а улучшал» население города, прекратив заботиться о «собственной славе» (*CR*. Vol. 1. Col. 544). В достаточно резком ответе К. отмечал, что в городе «не проповедуется ничего, что не содержалось бы в Писании и не было бы учением Писания» (*Ibid*. Col. 545). Ссылаясь на ап. Павла, он утверждал, что проповедь является его долгом (ср.: 1 Кор 9. 16), поэтому он будет продолжать возвещать истину, «основанную на Слове Божиим» (*CR*. Vol. 1. Col. 545).

Начало борьбы К. с религ. изображениями совпало по времени с появлением в Виттенберге *Цвиккауских пророков*, — единомышленников сторонника радикальной религ. реформации Томаса Мюнцера (ок. 1490–1525). В кон. 1521 — нач. 1522 г. на их проповеди собирался весь город; первоначально под их влияние в той или иной степени подпали мн. виттенбергские реформаты, в т. ч. К., Меланхтон и фон Амсдорф. «Пророки» заявляли, что Бог в видениях сообщает им Свою волю; всю ученость и все книги, в т. ч. и Свящ. Писание, они объявляли излишними и «заслоняющими истину», к-рую человек должен получать непосредственно от Св. Духа. Как в посл. *анабаптисты*, «пророки» учили о недопустимости крещения младенцев и о приближающемся конце света (*Barge*. 1905. Тл. 1. S. 401–403). Хотя факт знакомства К. с «пророками» и интереса к их проповедям является неоспоримым, в лит-ре нет единого мнения о степени влияния взглядов «пророков» на религ. мировоззрение К. (*Ibid*. S. 403–404; ср.: *Sieder*. 1974. P. 161–163). Как интерес к религ. мистике, так и желание «очистить» религ. жизнь и привести ее в соответствие с содержанием





Свящ. Писания были свойственны К. и до знакомства с «пророками». Вместе с тем высказываемое К. и ранее негативное отношение к любым ученым занятиям, предметом которых не является Свящ. Писание, значительно усилилось после общения с «пророками»; у него появился интерес к тематике духовных «откровений». Однако К. никогда не отвергал авторитет Свящ. Писания, как делали «пророки», и не заявлял, подобно им, о явлениях ему «ангелов» или о наличии у него неких собственных «откровений» (*Sider*. 1974. P. 164).

К периоду деятельности в Виттенберге «пророков» относится сочинение К. «Гомилия о пророке Малахии» (*Predig oder homilien über den propheten Malachiam*; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 229–230. N 93–94), в основе которого лежат произносившиеся им в это время проповеди. По мнению некоторых исследователей, этот небольшой трактат отражает эзотерические, происшедшие в религ. мировоззрении К. в ходе общения с «пророками», влиянием которых был обусловлен выбор темы (*Rupp*. 1969. P. 101). Осмысливая служение пророков ВЗ, К. отмечал, что Бог, говоря через них, «делает человеческие уста бессловесными, немыми и безыскусными», т. е. отнимает у человека все личные таланты. Связывая это с «отрешенностью», т. е. с готовностью человека отказаться от самого себя и своей воли, К. замечал, что всецело предавшие себя в руки Бога пророки суть «трубы, через которые Бог озвучивает свое слово и воспевают свою песнь». По-видимому, говоря о пророках, К. во многом относил рассуждения и к самому себе, видя в себе пример проповедника, всецело покорившегося Богу и Свящ. Писанию, и потому произносящего лишь «божественные слова» (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 415–417).

В февр. 1522 г. курфюрст Фридрих, недовольный активной проповеднической и реформаторской деятельностью К., окончательно запретил городскому совету Виттенберга претворять в жизнь положения «Распорядка...»; К. было предписано прекратить регулярные публичные проповеди и ограничиться исполнением своих прямых обязанностей университетского преподавателя теологии. Понимая недостаточность внешних мер, курфюрст согласился на то, чтобы Лютер вер-

нулся в Виттенберг и лично занялся наведением порядка в религиозной жизни города.

**Разногласия и разрыв с Лютером (1522–1524).** Лютер появился в Виттенберге 6 марта 1522 г.; с 9 марта он начал ежедневно произносить в городской церкви проповеди, вполставшие известными как «Великопостные проповеди» (*Invocavitpredigten = Acht Sermon in der Fasten*; опубл.: *Luther M. WA. Bd. 10. Abt. 3. S. 1–64*; всего 8 проповедей; ср.: *Barge*. 1905. Тl. 1. S. 441). В них Лютер развивал собственное учение о спасении одной только верой и критиковал виттенбергские реформы. Т. к. вера является делом внутренней жизни человека и может быть только добровольной, любые внешние принудительные меры Лютер считал неоправданными и бесполезными: «...вера должна приниматься добровольно (willig) и без принуждения (ungenötigt)» (*Luther M. WA. Bd. 10. Abt. 3. S. 18*). По словам Лютера, от тех обрядов, с которыми велась борьба в Виттенберге, спасение души никак не зависит, поэтому нельзя делать эту борьбу главным содержанием реформации (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 441–442). Лютер призывал жителей Виттенберга проявить любовь к ближним и снисходительность к слабым и перейти от активных внешних действий, приводящих к беспорядкам, к внутренней заботе о собственных душах. В результате проповедей Лютера влияние К. на городскую религ. жизнь резко пошло на спад; большинство осуществленных К. реформационных мер были отменены Лютером: изображения вновь появились в храмах, обряд возношения гостии был возвращен в состав мессы, причащение совершалось только Хлебом и т. п. (*Ibid*. S. 447–449). Хотя Лютер в проповедях открыто не нападал на К., та критика, которой в них подвергалась реформаторская деятельность К., красноречиво свидетельствовала об их разногласиях (*Sider*. 1974. P. 173). Сам Лютер воспринимал свою деятельность как борьбу с «новшествами» К., которой в письмах друзьям он обвинял в том, что тот «заботится только о церемониях и внешних вещах» и вслед этого упускает из вида «истинное христианское учение — веру и любовь» (*Luther M. WA: BW. Bd. 2. S. 491*).

Хотя определенные разногласия между К. и Лютером как в доктри-

нальных, так и в практических вопросах имелись всегда, радикальное ухудшение их отношений в нач. 20-х XVI в. исследователи склонны объяснять не столько богословскими, вероучительными (ср. слова Лютера «...я не осуждаю его учение» — *Ibidem*), сколько политическими и даже психологическими причинами (см.: *Bubenheimer*. 1985; *Simon*. 2005; *Beinert*. 2009). Несмотря на то что Лютер в проповедях критиковал многие из реформационных мер, инициированных К. в Виттенберге, он не был их принципиальным противником. Реформационная программа К. (за исключением борьбы с изображениями и церковной музыкой) впол была реализована в лютеранстве, отчасти даже в более радикальных формах. Более того, Лютер также не был принципиальным противником насильственной борьбы с католицизмом и впол. нередко провоцировал «силовую» реформацию. Подлинный корень расхождения К. и Лютера заключался в различном отношении к способам реформирования церковной жизни и к роли светской власти в этом реформировании. Для мистика К., считавшего реформаторскую деятельность выполнением воли Божией, любые попытки светских властей оказать сопротивление реформации были заведомо нелегитимны; по его убеждению, если власть хочет считаться законной и христианской, она обязана поддерживать реформацию, т. е. осуществление на земле божественного закона. Напротив, для прагматика Лютера практическая помощь властей в осуществлении реформации и предоставляемая ими защита были настолько важны, что ради их обеспечения он был готов на значительные компромиссы и уступки, иногда (как, напр., в ходе Крестьянской войны) в довольно принципиальных вопросах. Т. о., стремление Лютера устранить К. от активной деятельности в Виттенберге в значительной мере объясняется его желанием сохранить хорошие отношения с курфюрстом (*Barge*. 1905. Тl. 1. S. 437–439). Кроме того, и Лютер, и К. отличались ярко выраженной индивидуальностью и стремлением занимать среди коллег лидирующее положение; усиление роли К. в Виттенберге обеспокоило Лютера, и он стал прилагать все усилия к тому, чтобы нейтрализовать возможного соперника; так, в одном из писем Лютер







прямо обвинял К. в том, что тот посмел поставить под сомнение его авторитет (*pressa auctoritate mea — Luther M. WA: BW. Bd. 2. S. 491*).

Вскоре после возвращения Лютера в Виттенберг К. была запрещена любая проповедническая деятельность (*Barge. 1905. Тл. 1. S. 448*). Лютер неоднократно пытался убедить К. в правильности и необходимости проводимой им политики «терпимости» и призывал заявить о своем согласии с ним (*Ibid. S. 452*). О первоначальной реакции К. на проповеди и действия Лютера известно немного; в прямую конфронтацию с Лютером ни он, ни его сторонники выступить не решились. К., однако, не собиравшись молчать: в апр. 1522 г. он составил сочинение, в котором богословски обосновывались и защищались все проведенные им реформы. Издание этого сочинения было запрещено ун-том, а рукопись конфискована и уничтожена; в постановлении о конфискации (опубл.: *Ibid. Тл. 2. S. 562–566*) сохранились выписки из сочинения, показывающие, что К. ни в чем не отказался от своих взглядов: он призвал служить мессу по новому чину и причащать мирян под двумя видами, назвал почитание изображений «худшим грехом, чем прелюбодеяние и воровство», объявлял исповедь «творением дьявола» и т. п. (*Ibid. S. 563–564*; ср.: *Ibid. Тл. 1. S. 454–457*). Лютер, узнав о содержании сочинения, пришел в ярость и в письме Спалатину заявлял: «Я не потерплю того, что он написал!» (*Luther M. WA: BW. Bd. 2. S. 509*). По решению цензуры К. было полностью запрещено печатать в Виттенберге свои сочинения; впоследствии все его трактаты издавались в др. городах.

Преподавание в ун-те оказалось единственной публичной деятельностью, которая осталась дозволенной К. (*Barge. 1905. Тл. 1. S. 458–459*). В 1522/23 уч. г. он читал лекции по Книге пророка Захарии; об их содержании даже Лютер отзывался положительно, однако отмечал, что К. читал их «когда придется», т. е. не соблюдая учебного расписания (*Ibid. Тл. 2. S. 3*). Выбор именно этой книги ВЗ был не случаен: внутреннему состоянию и религ. мировоззрению К. в это время оказались созвучны слова книги: «И каждый скажет: я не пророк, я земледелец... Ему скажут: отчего же на руках у тебя рубцы? И он ответит: оттого, что

меня били в доме любящих меня» (Зах 13. 5–6); в сохранившемся концепте лекций К. есть свидетельство, что он говорил о себе как о «крестьянине Адамова ярма» (*Rupp. 1969. P. 112*). К. все чаще заявлял о необходимости вести простую жизнь, отказываясь от учености и богословских споров и перейти к «земледелию» как в прямом, так и в переносном смысле, т. е. соединять простую работу со столь же простой и естественной религ. жизнью. Другим и студентам К. советовал оставить науку и заняться трудом на земле, утверждая, что нет деятельности более угодной Богу; сам он с 1522 г. жил в сельском доме (*Barge. 1905. Тл. 2. S. 13–14; Sider. 1974. P. 177–178*). В нач. 1523 г. К., ссылаясь на Мф 23. 8 («не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья»), перестал председательствовать на диспутах в ун-те и участвовать в присвоении ученых степеней (*Barge. 1905. Тл. 2. S. 12*); вскоре он отказался от собственных ученых степеней и церковного сана, начав называть себя в заглавиях сочинений «новым мирянином» (*Ibidem*; ср.: *Rupp. 1969. P. 112–113*).

Недовольный стесненным положением, в к-ром он оказался в Виттенберге, К. в сер. 1523 г. добился от курфюрста Фридриха и его брата Иоганна Твердого (1467–1532; курфюрст Саксонии с 1525) разрешения занять должность пастора в г. Орламюнде, куда его пригласил городской совет. В сотрудничестве с жителями города К. мирно провел в Орламюнде и его окрестностях те церковные реформы, к-рые он ранее пытался осуществить в Виттенберге: изменил порядок совершения месс, удалил из храмов изображения, упразднил крещение детей (*Ibid. S. 101*). Вскоре К. подружился с Мартином Райнхардом, руководившим протестант. общиной близлежащей Йены. При поддержке Райнхарда К. начал активно публиковать в Йене новые сочинения; в кон. 1523 — нач. 1524 г. им были изданы трактаты «О священстве и жертве Христа» (*Von dem Priesterthum und opffer Christi*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 238–239. N 112–113*), «Является ли Бог причиной падения дьявола» (*Op Gott ein ursach sey des Teuffelischen falhs*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 239. N 114*), «О субботе и заповеданных праздниках» (*Von dem Sabbat und gebotten Feyer-*

*tagen*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 239–241. N 115–118*; переизд.: *KSchrift. Bd. 1. S. 21–48*), «О двух высших заповедях любви к Богу и ближнему» (*Von den zweyen höchsten gebotten der lieb Gottes und des nechsten*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 241–242. N 121*; переизд.: *KSchrift. Bd. 1. S. 49–72*) и др. Еще 2 важных трактата были опубликованы К. в др. городах: «О многообразии единой воли Божией» (*Von manigfeltigkeit des eynfeltigen eynigen willen gottes*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 233–234. N 102–103*) и «О том, что значит отречение от себя» (*Was gesagt ist: Sich gelassen*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 234–235. N 104–105*). В сочинениях этой группы К. наиболее полно выразил собственные теологические взгляды, затрагивая широкий спектр вопросов из различных областей богословия (анализ содержания см.: *Barge. 1905. Тл. 2. S. 21–94; Sider. 1974. P. 202–299; Joestel. 1998*).

Во время пребывания в Орламюнде К. общался со мн. проповедниками радикальной реформации и анабаптистами, активно действовавшими в Тюрингии. Еще в Виттенберге К. узнал от «пророков» о религ. деятельности Мюнцера и вступил с ним в переписку; предполагается, что в дек. 1522 г. К. и Мюнцер лично встретились в окрестностях Виттенберга и имели краткую беседу (см.: *Bräuer. 2001. S. 188–198*). Во время пребывания К. в Орламюнде его переписка с Мюнцером активизировалась. Сохранившиеся письма свидетельствуют как об интересе К. к учению Мюнцера, так и о существовавших между ними принципиальных разногласиях. Соглашаясь с Мюнцером в подчеркивании индивидуального духовного опыта, К. никогда не признавал, что личные «откровения» могут отменять откровение, данное Богом в Свящ. Писании. О том, что К. было чуждо стремление Мюнцера к установлению «Царства Божия на земле» и насильственному изменению социального строя, свидетельствует их переписка сер. 1524 г., когда Мюнцер обратился к жителям Орламюнде с призывом присоединиться к его движению. Отвергая это предложение, К. в письме Мюнцеру отмечал, что стремление к изменению мирских порядков «предлагает людям вместо надежды на Бога надежду





на обман», и призывал его прекратить политическую деятельность (*Müntzer Th. Thomas-Müntzer-Ausgabe: Kritische Gesamtausgabe. Lpz., 2011. Bd. 2: Briefwechsel. S. 291*). Похожее письмо, также составленное К., было послано Мюнцеру от лица жителей; в нем К. свидетельствовал о своем неприятии насилия ради благой цели: «Если даже и наступает такое время, когда мы бываем вынуждены претерпеть нечто за божественную праведность, то и в этом случае не следует нам бежать за ножами и копьями и собственным насилием заменять волю [небесного] Отца; ибо мы каждый день молимся: Да будет воля Твоя!» (*Ibid. S. 294*; ср.: *Barge. 1905. Тl. 2. S. 115–117*; подробнее см.: *Bräuer. 2001. S. 198–207; McNiel. 1999*).

Слухи о связях К. с Мюнцером быстро достигли Виттенберга; плохо осведомленный о действительном положении дел Лютер интерпретировал их в максимально невыгодном для К. смысле и начал относить его к числу «мечтателей», или «фанатиков» (*Schwärmer*; Лютер называл так Мюнцера, «пророков» и других близких к ним по религ. взглядам спиритуалов, в т. ч. анабаптистов), неизменно упоминая К. в направленных против Мюнцера сочинениях и письмах как его единомышленника (см., напр.: *Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 314*; ср.: *Barge. 1905. Тl. 2. S. 118–119*).

Активная деятельность К. в Орламюнде вызывала неудовольствие Лютера, к-рый вскоре после отъезда К. из Виттенберга начал писать многочисленные жалобы на него курфюрсту Фридриху и его окружению. В них Лютер обвинял К. в том, что он самовольно покинул Виттенберг, отказавшись тем самым от выполнения своих обязанностей в ун-те; он утверждал, что К. является источником смуты, т. к. самовольно печатает сочинения сомнительного содержания, находится в хороших отношениях с «пророками» и религ. бунтовщиками, проводит запрещенные курфюрстом реформы (см.: *Barge. 1905. Тl. 2. S. 103–104*). В проповедях Лютер обвинял К. в том, что тот предпочитает исполнять заповеди ВЗ и забывает о НЗ; в чрезмерном внимании К. к «закону» Лютер видел корень мн. его «заблуждений». По настоянию Лютера руководство Виттенбергского ун-та предприняло попытку вернуть

К. в Виттенберг, однако она завершилась неудачей (ср.: *Rupp. 1969. P. 131–132*). Наибольшее влияние жалобы Лютера имели на племянника курфюрста Фридриха, курпринца Иоганна Фридриха I Великодушного (1503–1554; курфюрст Саксонии с 1532), к-рый, называя Мюнцера «сатаной, находящимся во власти дьявола», писал, что К. в Орламюнде, «вводя одно новшество за другим, готовит путь для власти сатаны» (см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 311*).

В сер. авг. 1524 г. по просьбе курпринца Иоганна Фридриха Лютер совершил поездку по неск. расположенным на р. Зале городам, в которых было сильно влияние Мюнцера и К., выступая в проповедях против «новшеств». 22 авг. Лютер произнес в Йене проповедь, на которой присутствовал К. После проповеди, в ходе к-рой Лютер вновь отождествил всех сторонников немедленного проведения церковных реформ с последователями Мюнцера, К. предложил Лютеру обсудить разногласия в ходе личной встречи, к-рая состоялась в тот же день в таверне «Черный медведь» при гостинице, где остановился Лютер, в присутствии многочисленных сторонников как Лютера, так и К. Запись их беседы была опубликована Райнхардом в Йене; в посл. она получила название «Йенские акты» (*Acta Ienensia*; совр. переизд.: *Luther M. WA. Bd. 15. S. 323–347*). После краткого обсуждения проповеди Лютера, во время к-рого Лютер пытался заверить К., что проповедь не была обращена против него лично, и фактического признания Лютером того, что К. не является последователем Мюнцера (*Ibid. S. 335–336*), Лютер и К. перешли к взаимным упрекам относительно событий 1522 г. в Виттенберге. Лютер обвинял К. в уничтожении изображений в Виттенберге и призывах к волнениям, К. отвечал, что действовал не самовольно, но повинуюсь воле жителей города и Бога (*Ibid. S. 337*). После недолгой перепалки и заявления Лютера, что К. является последователем «пророков», Лютер в знак разрыва дружеских отношений кинул К. золотой гульден и потребовал, чтобы тот писал против него открыто, раз считает его неправым. К. взял гульден и сказал: «Теперь я имею право писать против Лютера» (*Ibid. 340*), после чего покинул таверну (ср.: *Barge. 1905. Тl. 2. S. 130*).

Несмотря на ссору с К., Лютер решил продолжить путешествие и произнести проповедь в Орламюнде. 24 авг. Лютер приехал в город, его ждал холодный прием: сразу же по прибытии его вызвали на заседание городского совета, где городские власти и жители начали с ним диспут, доказывая правильность и необходимость проведенных в городе реформ. Диспут завершился прямыми нападками на Лютера, который, опасаясь, что дело дойдет до побоев, поспешил уехать из города (*Ibid. S. 131–134*). По нек-рым сообщениям, после его отъезда К. распорядился звонить во все колокола и произнес проповедь, в к-рой обвинял Лютера в извращении Свящ. Писания в угоду себе и хвалил благочестие жителей, послушных «голосу Божию» (*Ibid. S. 136*). Не дожидаясь возвращения в Виттенберг, Лютер отправил письма Спалатину и курпринцу Иоганну Фридриху, в к-рых рассказывал о происшедшем, обвиняя К. в «безумии», заявлял, что тот «одержим множеством бесов», и требовал удалить К. из Орламюнде (см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 346, 353*). Судьба К. была решена еще до получения этих писем: опираясь на прежние отзывы Лютера о К., курфюрст Фридрих под влиянием курпринца Иоганна Фридриха постановил изгнать К. из пределов Саксонии и 18 сен. 1524 г. направил ему соответствующий указ (*Barge. 1905. Тl. 2. S. 138*). Ходатайства жителей Орламюнде об отмене указа не были удовлетворены (*Ibid. S. 139–140*).

**Годы странствий (1524–1530).** Повинуясь распоряжению курфюрста, К. в кон. сент. 1524 г. покинул Саксонию и всю осень провел в поисках нового места для проживания и религ. деятельности. Он посетил ряд городов Германии и Швейцарии, в т. ч. Страсбург, Цюрих, Базель, Гейдельберг. Во время пребывания в Базеле в окт.—нояб. 1524 г. К. удалось организовать публикацию неск. сочинений, в к-рых он впервые открыто выступил против Лютера. В трактате «Следует ли медлить и щадить чувства слабых в тех вещах, которые касаются воли Божией» (*Ob man gemacht faren und des ergernüssen der schwachen verschonen soll*; описание изд. см.: *Freys, Barge. 1904. S. 311. N 138*; переизд.: *KSchrift. Bd. 1. S. 73–97*) К. предложил запоздалый ответ на тезисы, которые Лютер развивал







в виттенбергских «Великопостных проповедях». Лютеровской концепции «реформации сверху», т. е. исключительно с дозволения властей, К. противопоставлял идею «реформации снизу»: община (commun) верующих — это не «мертвое тело», с которым надо что-то делать извне, но живой организм, все члены которого стремятся совместно «делать все то, что угодно Богу» (*Barge*. 1905. Тl. 2. S. 181). К. не соглашался с Лютером в отвержении всего ВЗ как «необязательного» для христиан и утверждал, что данные Богом заповеди продолжают действовать; заповеди Божии неотменимы, поэтому недопустимо «откладывать» их соблюдение, будь то из нежелания соблюдать и оттолкнуть слабых, будь то из осторожности (*Ibid*. S. 182). По словам К., «там, где правят христиане, им не следует оглядываться ни на какую власть (oberkeit), но надлежит свободно упразднить и низвергать все, что противно Богу (wider got ist)», не дожидаясь даже побуждения от проповедников. Т. о., согласно К., каждый христианин ответственен за практическую реализацию воли Божией и никто не вправе ему в этом препятствовать (*Ibid*. S. 185).

Большая часть опубликованных в Базеле трактатов была посвящена критике учения Лютера о Евхаристии; в их число входили небольшие сочинения «Возможно ли доказать с помощью Священного Писания, что Христос с Телом, Кровью и Душою присутствует в Таинстве» (Ob man mit heyliger schrift erweyssen müge, das Christus mit leyb, blut und sele im Sakrament sey; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 305. N 124–125), «Диалог о мерзком и безбожном извращении достославного Таинства Христова» (Dialogus oder ein geschreibbüchlin von dem gewrelichen vnnnd abgöttischen mißbrauch des hochwirdigsten sacraments Jesu Christi; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 306–307. N 126–128; переизд.: KSchrift. Bd. 2. S. 5–49), «Объяснение слов Христа: Сие есть Тело Мое» (Auslegung dieser wort Christi: Das ist mein leyb; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 307. N 129–130); «Против старых и новых папистских месс» (Wider die alte und neue Papistische Messen; описание изд. см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 307–308. N 131–132) и др. (см.: *Freys, Barge*. 1904. S. 305–312). Во всех этих про-

изведениях К. отвергал учение о реальном присутствии Тела Христова в Евхаристии, к-рую он считал лишь «воспоминанием» и «знаком» крестной смерти Иисуса Христа, и пытался обосновать собственное понимание текстами Свящ. Писания.

Вслед. выгодного положения Базеля, бывшего в то время «перекрестком Европы», трактаты К. быстро получили широкое распространение. Во мн. городах Германии и Швейцарии местные проповедники и пасторы, разделявшие религ. взгляды К., считали его своим учителем в вере (см.: *Barge*. 1905. Тl. 2. S. 186–203). Идеи К. нашли положительный отклик среди представителей зарождающегося швейцар. анабаптизма. Так, анабаптист Конрад *Гребель* (ок. 1489–1526) в письме Мюнцеру называл его и К. «чистейшими провозвестниками и проповедниками чистейшего божественного слова» (*Ibid*. S. 204). Евхаристическое учение К. было благосклонно воспринято жившим в Базеле гуманистом и реформатором Иоанном *Эколампидем* (1482–1531), признавшим свое полное единомыслие с К. в отношении Евхаристии, однако не одобрявшим его нападок на Лютера (*Ibid*. S. 262). Лидер реформаторов Цюриха Ульрих *Цвингли* (1484–1531) первоначально давал трактатам К. противоречивую оценку: рассуждения К. о Евхаристии были созвучны его собственным мыслям, однако трактаты показались ему перегруженными «риторикой» и «диалектикой» (*Ibid*. S. 260–261). Лишь после личного знакомства с К. Цвингли увидел в нем единомышленника и начал оказывать ему поддержку. Во многом под влиянием знакомства с сочинениями К. Цвингли с сер. 20-х гг. XVI в. стал более активно выступать против Лютера и критиковать его евхаристическую концепцию (*Ibid*. S. 262).

Находясь в Страсбурге, К. встретился с влиятельными протестант. проповедниками Мартином *Буцером* (1491–1551) и Вольфгангом *Фабрицием Капито* (ок. 1480–1541). Первоначально они отнеслись к нему настроенно и с неприязнью, но впоследствии пришли к согласию с К. по мн. богословским вопросам (см.: *Barge*. 1905. Тl. 2. S. 208–213). В ходе общения с К. Капито узнал о его позиции в споре с Лютером; желая сгладить негативные последствия их разрыва для протестант. движения, Капито

опубликовал трактат «Что следует думать и говорить касательно раздора между Мартином Лютером и Андреасом Карлштадтом» (Was man halten und antworten soll von der Spaltung zwischen Martin Luther und Andres Karolstadt, 1524), в котором стремился показать, что разногласия Лютера и К. не являются принципиальными, а их ссора — лишь следствие личных недоразумений (*Barge*. 1905. Тl. 2. S. 214–216). Недовольство Лютера пребыванием К. в Страсбурге вызвало в кон. 1524 г. обмен письмами между страсбургскими проповедниками и Лютером, в ходе которого Буцер и Капито отмежевались от отвержения реального присутствия и заверили Лютера в поддержке его учения о Евхаристии, хотя и с нек-рыми оговорками (подробнее см.: *Ibid*. S. 226–233).

Лютер, узнав о появлении новых трактатов К. и их популярности среди протестантов, обрушил на него всю силу полемического гнева. После получения от протестантов Страсбурга 5 трактатов К. Лютер в возмущении писал, что К. «уже давно предан сатане» (olim satanae traditus), поэтому все его сочинения являются лишь доказательством его неумного тщеславия, по причине к-рого он служит дьяволу (*Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 404*). В качестве ответа К. Лютер задумал написать большое сочинение, в к-ром намеревался подвергнуть беспощадной критике все взгляды К., а не только учение о Евхаристии. Трактат был назван Лютером «Против небесных пророков» (Wider die himmlischen Propheten; крит. изд.: *Luther M. WA. Bd. 18. S. 37–214*) с целью отождествить К. с деятелями радикальной реформации и спиритуалами; 1-я часть сочинения вышла в кон. 1524 г., 2-я часть — в янв. 1525 г.

В дек. 1524 г. К. прибыл в имперский г. Ротенбург-об-дер-Таубер, входивший во владения маркграфа княжества Бранденбург-Ансбах Казимира (1481–1527). Не желая портить отношения с курфюрстом Фридрихом и видя в К. «мятежника», маркграф Казимир отказал К. в его просьбе разрешить ему постоянно проживать в городе и потребовал от городского совета его изгнания. Вопреки этому приказу протестантская община города взяла К. под свое покровительство и предоставила ему убежище; в течение нескольких месяцев он жил в городе нелегально





и публично не проповедовал. Положение изменилось с началом активной фазы Крестьянской войны: в нач. 1525 г. влиятельный гражданин Ротенбурга Эренфрид Кумпф, в доме к-рого К. скрывался, воспользовался смутой в городе для того, чтобы добиться от городского совета разрешения для К. проповедовать и проводить церковные реформы (Vise. 1995. S. 157–164). В апр. 1525 г. Кумпф убедил городской совет не поддерживать правительственные войска в борьбе с восставшими крестьянами; в мае при его участии город заключил союз с лидером крестьян Флорианом Гайером (1490–1525). В соответствии с условиями договора, в лагерь крестьян для осады Вюрцбурга были направлены 2 городские пушки; К. входил в сопровождавшую их делегацию, однако не был допущен в лагерь, по-видимому, из-за общей антиклерикальной настроенности крестьян (Ibid. S. 169). После неск. неудачных для крестьян сражений войска Швабского союза в кон. июня 1525 г. без сопротивления жителей заняли Ротенбург; за участие в мятеже был казнен 21 житель города (Ibid. S. 171). Со слов К. известно, что избежать казни ему помогло лишь счастливое стечение обстоятельств: в кон. мая он покинул Ротенбург для участия в совещании крестьян в Швайнфурте; на обратном пути его застали вести о разгроме восставших, и он сумел скрыться от правительственных войск (Barge. 1905. Тl. 2. S. 355–357).

В лит-ре высказывались различные мнения об отношении К. к восстанию крестьян. Его общее сочувственное отношение к крестьянам не вызывает сомнений и подтверждается многочисленными высказываниями в сочинениях этого периода. Так, в опубликованном в нач. 1525 г. трактате «Указание некоторых основных положений христианского учения» (Anzeig etlicher Hauptartickeln Christlicher leere; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 314. N 145; переизд.: KSchrift. Bd. 2. S. 59–104) К. с сожалением вспоминал о том, как, имея бенефиций, он «кормился от трудов бедняков, ничего не давая им взамен», и высказывал желание быть «настоящим крестьянином, работником полей» и «есть свой хлеб в послушании Богу» (KSchrift. Bd. 2. S. 95); здесь же он упрекал Лютера в том, что тот требует для проповедников годового жалованья

в 200 золотых гульденов, отнятых у крестьян и простого люда (Ibid. S. 96). К. призывал князей быть покорными закону Божию и не пользоваться своим высоким положением для угнетения народа, открыто критикуя несправедливых правителей как «ложных судей, пленников диавола и извратителей естества» (Ibid. S. 102). Вместе с тем, хотя К. общался с восставшими крестьянами, он пытался использовать это общение не для побуждения их к силовым действиям, а для проповеди евангельских идеалов, к-рая, к его сожалению, почти не находила отклика среди восставших. Нет никаких сведений о том, что К. поддерживал насильственные выступления против властей или оправдывал их текстами Свящ. Писания, как это делали Мюнцер и др. радикалы (см.: McNeil. 1999. P. 239–251; Goertz. 2007. P. 10–11, 16).

В нач. июня 1525 г. К. через охваченную войной Франконию добрался до родного города, ок. недели скрывался здесь у матери, а затем переехал во Франкфурт-на-Майне. Отсюда, осознавая, что в случае ареста ему грозит смертная казнь, он обратился к Лютеру с просьбой получить для него у курфюрста разрешение на возвращение в Саксонию, заранее соглашаясь на любые условия (Barge. 1905. Тl. 2. S. 364). В обмен на поддержку Лютера К. по его требованию должен был публично заявить о своей неправоте в понимании Евхаристии и прекратить после этого любую публичную деятельность. Эти условия были приняты К., написавшим 2 «покаянных» сочинения: «Оправдание Андреаса Карлштадта по поводу ложного имени мятежника, несправедливо отнесенного к нему» (Endschuldigung D. Andreas Carlstads des falschen namens der auffrühr, so yhm ist mit unrecht auffgelegt; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 315. N 146–147; переизд.: KSchrift. Bd. 2. S. 105–118) и «Объяснение того, как Карлштадт предлагает понимать его учение о достославном Таинстве» (Erklerung wie Carlstat sein lere von dem hochwirdigen Sacrament und andere achtet und geacht haben wil; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 316–318. N 148–152). Трактаты были изданы с предисловиями Лютера, в которых тот заявлял, что К. не является религ. радикалом и не причастен к крестьянским мятежам, подтверждая до-

стижение с ним вероучительного единства. К. в этих сочинениях отказывался от прежних взглядов на Евхаристию, объявляя их лишь гипотезой, и заявлял о том, что он неверно толковал Свящ. Писание и излишне полагался на собственный разум (Burnett. 2011. P. 75–76). При этом он уклонялся от подробного обсуждения вопроса о Евхаристии и лишь утверждал, что готов присоединиться к «истинному учению», т. е. к учению Лютера (Barge. 1905. Тl. 2. S. 365–368). Хотя Лютер не был вполне удовлетворен таким «раскаянием», в сент. 1525 г. он добился от курфюрста Иоганна разрешения для К. поселиться недалеко от Виттенберга, оговорив при этом полный запрет К. вести проповедь и заниматься лит. деятельностью (Ibid. S. 369).

В течение нескольких следующих лет К. жил в небольших селениях в окрестностях Виттенберга, зарабатывая на жизнь сначала земледелием, а затем торговлей (Ibid. S. 376–380). В февр. 1526 г. в сел. Зегрена состоялось крещение сына К., на к-ром присутствовали Лютер с супругой, Меланхтон и Йонас; сообщая об этом в письме Амсдорфу, Лютер выражал удовлетворение тем, что К. не только на словах, но и на деле отрекся от прежних убеждений относительно недопустимости крестить детей (Luther M. WA: BW. Bd. 4. S. 36). Несмотря на внешнюю благожелательность, Лютер продолжал недоверчиво относиться к К. и вскоре начал обвинять его в тайных сношениях с Эколампадием и Цвингли, продолжавшими евхаристический спор с Лютером, и в возвращении к прежнему учению о Евхаристии (Barge. 1905. Тl. 2. S. 379–386). Попытки К. оправдаться закончились тем, что Лютер потребовал от него написать еще одно сочинение и прямо осудить в нем взгляды Цвингли (Ibid. S. 386). Не желая делать этого, К. стал тайно готовиться к отъезду из Саксонии и вступил в переписку с различными протестант. проповедниками. Узнав об этом, Лютер начал призывать курфюрста Иоганна поместить К. под арест и запретить ему любые сношения с друзьями (Ibid. S. 392–393).

Опасаясь заключения в тюрьму, К. в нач. 1529 г. покинул Саксонию и в течение полутора лет странствовал по городам Германии. Так, в апр. 1529 г. он посетил Киль и познако-







мился с руководившим протестантской общиной города проповедником Мельхиором Гофманом (ок. 1500–1543), в посл. ставшим одним из лидеров движения анабаптистов. В ходе общения с Гофманом К. вернулся к прежним взглядам на Евхаристию; Гофман придерживался тех же убеждений, будучи противником учения о реальном присутствии Христа в Св. Дарах. После изгнания из Киля К. ездил по городам Вост. Фрисландии. С авг. 1529 по янв. 1530 г. при поддержке фризийского дворянина Ульриха фон Дорнума († 1536) К. проводил церковные реформы в Ольдерзуме близ Эмдена и в его окрестностях, однако по приказу графа Вост. Фрисландии Энно II (1505–1540), убежденного лютеранина, был изгнан оттуда (Ibid. S. 394–410). Во время пребывания в Ольдерзуме К. направил ландграфу Гессенскому Филиппу I Великодушному (1504–1567) письмо с просьбой допустить его к участию в Марбургском религ. собеседовании (1–4 окт. 1529; см. в ст. *Коллоквиум*), в ходе которого предполагалось обсуждение различий в учении о Евхаристии Лютера и Цвингли, однако получил отказ, т. к. Лютер и Меланхтон считали его появление там нежелательным (Ibid. S. 406–408).

**Пастор и проповедник в Швейцарии (1530–1541).** Проехав через Базель и Страсбург, где он встречался с Эколампадием, Капито, Буцером и др. реформатами (Ibid. S. 411–422), К. летом 1530 г. прибыл в Цюрих и был тепло принят Цвингли, который добился от городского совета предоставления К. постоянной оплачиваемой должности диакона цюрихской реформатской общины (Ibid. S. 423–424). Вскоре К. начал исполнять обязанности проповедника в ц. Гроссмюнстер (Hasse. 1990/1991. S. 374). Продолжая оставаться убежденным противником лютеран. учения о Евхаристии и подвергаясь за это нападкам и обвинениям со стороны лютеран, К. в нач. 30-х гг. XVI в. неск. раз принимался за написание антилютеран. сочинений: он подготовил возражения на трактат Меланхтона «Сентенции некоторых древних писателей о Вечере Господней» (Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini, 1530) и на неск. сочинений и писем Лютера, однако во многом благодаря усилиям Буцера, стремившегося предотвратить обострение конфлик-

тов внутри протестантизма, все эти произведения остались неизданными (Bubenheimer. 1988. S. 653).

Осенью 1531 г. Цвингли назначил К. пастором в Альтштеттен и поручил его наблюдению близлежащие приходы в долине Рейна (Barge. 1905. Тл. 2. S. 430). Здесь К. при поддержке Цвингли вынужден был вести борьбу с пастором Иоганном Фуртмюллером и его сторонниками, не соглашавшимися с принятым Цвингли положением, в соответствии с которым право отлучения от участия в Евхаристии признавалось прерогативой светской власти (Ibid. S. 433–435). После гибели Цвингли 11 окт. 1531 г. в Капельской битве К. из-за изменившейся политической ситуации был вынужден покинуть Альтштеттен; в кон. янв. 1532 г. он вернулся в Цюрих, где продолжил проповедническую и пасторскую деятельность в ц. Гроссмюнстер и был официально включен преемником Цвингли Генрихом Буллингером (1504–1575) в число цюрихских пасторов (подробнее см.: Hasse. 1990/1991). Летом 1532 г. К. принимал участие в составлении коллективного ответа цюрихских пасторов Лютеру (Ein sendbrief und vorred der dieneren des wort Gottes zu Zürich, 1532), являвшееся реакцией на полученное широкую огласку письмо Лютера герцогу Пруссии Альбрехту Бранденбург-Ансбахскому (1490–1568), в к-ром Лютер заявлял, что смерть Мюнцера и Цвингли, как и плачевная судьба К., — достойное наказание для упорных еретиков (текст см.: Luther M. WA. Bd. 30. Abt. 3. S. 541–553). В ответе пасторы, в частности, отвергали обвинения Лютера в адрес К., заявляя, что К. известен им как «благочестивый и порядочный человек», «безупречный как в учении, так и в жизни» (Barge. 1905. Тл. 2. S. 447–448).

Весной 1534 г. Освальд Миконий (1488–1552), возглавлявший протестант. общину Базеля, обратился к Буллингеру с просьбой прислать ему образованного проповедника для работы в ун-те Базеля; выбор Буллингера пал на К., к-рый охотно согласился на переезд. 19 мая 1534 г. К. был избран пастором на соборной общины Базеля; в кон. июня он приступил к исполнению своих обязанностей в базельской Петерскирхе (Ibid. S. 456–460). С нач. июля К. стал читать в Базельском ун-те лекции по ВЗ, тем самым впервые по-

сле Виттенберга вернувшись к преподавательской деятельности; 1-й курс он посвятил кн. *Второзаконие* (Bubenheimer. 1977. S. 256–257). По требованию городского совета К. согласился для получения права преподавать на теологическом фак-те подтвердить в публичном диспуте свою степень доктора теологии, от к-рой он ранее публично отказался в Виттенберге, и опубликовать в нач. 1535 г. тезисы к диспуту (Axiomata disputationis pro receptione ad facultatem Theologicam gymnasii Basiliensis; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 318–319. N 153), в которых в краткой форме представил собственные богословские убеждения (анализ содержания см.: Bubenheimer. 1977. S. 257–280; Schmidt. 1979). В посл. К. читал в ун-те лекции по мн. предметам (теологии, библеистике, евр. языку, юриспруденции, медицине) и принимал активное участие в организации образовательного процесса: занимал в течение года пост ректора, готовил новый устав ун-та, разрабатывал учебные программы, добился (вопреки желанию Микония и др. проповедников) восстановления практики присвоения ученых степеней на теологическом фак-те (Barge. 1905. Тл. 2. S. 484–496).

В 1536 г. К. участвовал в переговорах, связанных с выработкой т. н. Виттенбергского соглашения, — вероисповедного документа, целью к-рого было объединение лютеран и швейцар. протестантов в учении о Евхаристии. Документ был подписан Лютером, Буцером и их последователями 19 мая 1536 г., однако большинство протестантов Швейцарии первоначально отнеслись к нему настороженно. Для переговоров о подписании вероисповедной формулы городской советерна направил к Буцеру в Страсбург К. и Симона Гриней (Grineusa; ок. 1493–1541). В ходе переговоров Буцеру удалось предложить толкование евхаристических формулировок документа, удовлетворившее К., и в июле 1536 г. К. и Гриней подписали документ (Ibid. S. 479–481; офиц. отчет о переговорах см.: Ibid. S. 603–606). Приняв вероисповедные положения Буцера, К. признал реальное присутствие Иисуса Христа в Евхаристии, однако сохранил убеждение, что верующие приобщаются Телу Христову духовно, а не материально. Принятие Виттенбергского соглашения привело к охлаждению в отношениях К. с Буллингером,





к-рый отказывался идти на уступки Лютеру и оставался верен учению Цвингли (Ibid. S. 482).

Последним опубликованным сочинением К. стала вышедшая в 1540 г. подборка тезисов «Об отречении от себя» (De abnegatione sui; описание изд. см.: Freys, Barge. 1904. S. 319–320. N 156; переизд.: Barge. 1905. Тl. 2. S. 611–613). По замыслу К., это сочинение должно было стать первым в серии собраний тезисов «Общие места Священного Писания, упорядоченные по алфавиту» (Loca communes Sacrae Scripturae ordine alphabetico disputandi), т. е. в своего рода алфавитной энциклопедии, где К. намеревался последовательно рассмотреть основные богословские термины, показав их укорененность в Свящ. Писании (Bubenheimer. 1988. S. 653–654). Эти планы остались не осуществленными, т. к. в сер. 1541 г. в Базеле началась жестокая эпидемия чумы. К. обращался к жителям города с ободряющими проповедями и составил особую покаянную молитву, к-рую читал на каждом молитвенном собрании (текст см.: Barge. 1905. Тl. 2. S. 613–614). В нач. дек. он сам стал жертвой чумы и скончался в 11 ч. утра 24 дек. (Rupp. 1969. P. 151).

**Богословские взгляды К.** Как по складу характера, так и по методу работы К. менее всего был теологом-систематиком: он не оставил ни одного сочинения, к-рое можно было бы признать «суммой» его богословия; большинство его работ посвящены рассмотрению конкретных богословских или религ. проблем, возникавших перед ним в ходе его научной, проповеднической или пасторской деятельности. Значительно уступая по количеству созданных им сочинений Лютеру, К. вместе с тем был одним из наиболее плодотворных протестант. авторов 1-й пол. XVI в.: всего им было создано более 80 произведений (Zorzin. 1990. P. 273–308), к-рые в течение его жизни выдержали ок. 200 изданий (описание см.: Freys, Barge. 1904). Восприятие идей К. совр. читателем весьма затрудняет свойственный ему особый лит. стиль: сочинения К. написаны краткими, отрывистыми фразами; он нередко резко переходит от одной мысли к другой, излагает свои взгляды торопливо и сбивчиво, словно выговаривая мысли сразу по ходу их возникновения (подробный анализ языка К. см.: Krause. 1990).

Богословские концепции К. постоянно находились в развитии, поэтому задача свести их в гармоничное целое нередко признавалась исследователями неразрешимой. Вместе с тем в XX в. учеными предпринимались попытки предложить систематизирующие изложения богословия К. (обзор научной лит-ры см.: Looss. 1998). В фундаментальном исследовании жизни и религ. деятельности К., созданном Г. Барге (Barge. 1905), богословские взгляды К. анализируются в тесной связи с теми сочинениями, в которых они представлены; при всей глубине и точности многих наблюдений Барге недостатком его подхода является отсутствие стремления выявить, как соотносятся друг с другом религиозно-богословские концепции, к-рые К. развивал в разные периоды жизни. Задачу строго систематического изложения теологии К. ставила перед собой немецкая исследовательница Ф. Крихбаум (Kriechbaum. 1967), подведшая всю теологию К. 20-х гг. XVI в. под неск. тематических рубрик и осуществившая сопоставление учения К. с традиц. лютеран. богословием с целью выявления их сходства и отличий. Попытка выполнить историко-богословский анализ комплекса ключевых идей и понятий К. в их развитии от схоластики к мистической теологии была предпринята в исследовании Р. Сайдера (Sider. 1974). В монографии У. Бубенхаймера (Bubenheimer. 1977) богословие К. анализируется с учетом его интереса к юриспруденции и в тесной связи с религ. деятельностью, причем особо подчеркивается легалистский характер его мышления и стремление выразить религ. содержание в строгих формулировках «тезисов». Оригинальная попытка систематически и герменевтически представить богословские взгляды К. в их взаимосвязи с немецкой религиозной мистикой в целом и с богословскими концепциями Таулера в частности была предпринята в исследовании Г. П. Хассе (Hasse. 1993), где учение К. получает наименование «теология Креста». Кроме того, предметом изучения в специальных тематических работах были связь К. с предшествующими богословскими школами и традициями (Kähler. 1952; Janz. 1983); его вклад в евхаристические споры XVI в. (Burnett. 2011); его влияние на формирование богословия анабаптизма (Mü-

sing. 1977; Pater. 1984; McNiel. 1999; Bräuer. 2001); его особая роль в богословской полемике XVI в. (Zorzin. 1990).

Большинство исследователей теологических концепций К. признавали, что его богословие благодаря наличию в нем внутренних смысловых связей является не хаотичным собранием противоречивых «мнений» по разным вопросам, но цельным и гармоничным мировоззрением, совокупностью объединяемых общими началами теоретических и практических вероучительных положений. Предлагая различную периодизацию богословского творчества К., ученые отмечали, что единственная радикальная «революция» в его взглядах произошла в кон. 10-х гг. XVI в., в момент отказа К. от схоластики (как с т. зр. содержания, так и с т. зр. метода) и обращения к августиновской теологии. После этого обращения прослеживаются лишь серьезные эволюционные изменения, в процессе к-рых в круг внимания К. входили новые темы, как бы наслаивавшиеся в виде тематических пластов на основание «богословского августинизма», от к-рого К. никогда не отказывался. Содержательно эволюционное развитие теологии К. в ее наиболее важных частях завершилось к сер. 20-х гг. XVI в., поэтому именно сочинения этого периода обычно выделяются при выделении характерных тем и особенностей богословия К. Относящееся к этому же времени разочарование К. в научной деятельности привело к тому, что он потерял интерес к занимавшим его в юности теоретическим вопросам теологии и полностью отождествил теологию с «вероучением», т. е. с искусством изложения и обоснования тех истин, к-рые на сущно необходимы человеку в его духовной жизни. Вслед. этого теология К. 20–30-х гг. XVI в. является практической «теологией спасения», учением о пути человека к Богу и к вечной жизни.

**Откровение Божие.** Всякое необходимое для достижения спасения истинное знание о Боге и Его воле, согласно К., может быть получено человеком только из Слова Божия, т. е. из Откровения. Понятие «Слово Божие» К. употреблял во всем спектре его библейских значений. Прежде всего, Слово Божие – это Логос, Ипостась Св. Троицы, Сын Божий, воплощение Которого





впервые открыло человечеству возможность достижения полноты богопознания и богообщения. Всякое другое «слово» Бога, обращенное к людям (в т. ч. Свящ. Писание, действия Бога в природном и историческом мире, личные видения и откровения, посылаемые от Бога), может быть верно понято ими лишь в свете этого высшего Слова, т. е. при помощи подаваемой через Иисуса Христа благодати (*Kriechbaum*. 1967. S. 14, 17).

Признавая, что как в ВЗ, так и в НЗ Бог обращался к некоторым людям непосредственно, сообщая им при этом Свою волю, К. одновременно убежден, что никакое личное откровение не сопоставимо по авторитету с тем откровением, к-рое дано Богом всем людям в Свящ. Писании (*Ibid.* S. 15–16). Согласно К., основная цель всего Писания — это свидетельство о Христе, поэтому «христианский читатель должен прежде всего искать в Писании Христа» (*Ibid.* S. 17). Подчеркивая божественный авторитет Свящ. Писания, К. настаивал на том, что любые толкования Писания вторичны по отношению к нему; они могут быть верными или неверными, но никогда не могут заменять «голос Божий» или «голос Христов», обращающийся через Писание непосредственно к душе человека. Чтобы воспринять его, человек должен приступать к изучению Писания со смирением и покорностью, оставив всякую надежду на собственные силы или «естественное откровение», отказавшись от своих «проницательности, рассудительности, знания и мудрости» (*Ibid.* S. 21). Согласно К., чем с большей простотой человек подходит к тексту Писания, тем более верно он его понимает. Исходя из этого, К. заявлял, что любое рационально обосновываемое богословское мнение можно уверенно объявлять ложным, если предлагающий его проповедник не может показать его укорененность в Писании (*Sider*. 1974. P. 261).

Утверждая, что человек может найти все необходимое ему для спасения знание о воле Божией в Свящ. Писании, К. не мог не учитывать того, что один и тот же текст Писания может быть по-разному понят людьми и по-разному прилагается ими к собственной жизни (ср.: *Ibid.* P. 262). Согласно К., лишь наличие в душе человека живой ве-

ры в Бога может гарантировать то, что он верно понимает Писание. Т. о., истинный смысл всего Писания открыт лишь тем, кто «возрождены» и «обновлены» верой во Христа. Между восприятием Слова Божия в Писании и соединением со Христом в жизни существует глубокая внутренняя взаимосвязь: по мере очищения души вслед. воздействия на нее подаваемой через Христа благодати человек становится способен лучше понимать Писание; познавая учение Писания, он узнает волю Божию, которой призван следовать в своей жизни.

Из учения К. об абсолютном авторитете Свящ. Писания вытекало его особое отношение к ветхозаветному Закону. Лютер в полемике с К. неоднократно обвинял его в том, что он стремится лишить христиан их свободы и вновь подчинить их «игу Закона», от к-рого они освобождены Христом. К., рассуждая о ВЗ вообще и о Законе ВЗ в частности, действительно учил, что в той мере, в какой ВЗ содержит выражение общеобязательных заповедей Божиих, он не может быть отменен, поскольку, как «вечная воля Божия» (*Pater*. 1974. S. 13), он остается неизменным. Закон (т. е. прежде всего *Десять заповедей*), согласно К., предлагает человеку идеальную норму его поведения и принципы его действий, однако вне благодати Христовой он дает лишь знание, но не возможность исполнения предписываемого им (*Kriechbaum*. 1967. S. 71). Поэтому, вопреки мнению Лютера, К. учил вовсе не о возвращении от благодати к Закону, но о «Законе в благодати» (*das gesetz in die gnad* — *KSchrift*. Bd. 2. S. 85), т. е. о том, что после получения благодати христианин может исполнить тот Закон ВЗ, который до благодати был неисполним, — К. оставался в этом учении верным последователем блж. Августина (*Kriechbaum*. 1967. S. 74–76). При этом К. не всегда удавалось удачно отделить вечное содержание Закона от тех предписаний, к-рые были даны лишь еврейскому народу и имели историческое значение. В частности, он интерпретировал 1-ю заповедь как основание для упразднения иконопочитания, призывал буквально исполнять заповедь о почитании субботного дня, считал допустимым санкционированное Богом в ВЗ многоженство и т. п. (ср.: *Sider*. 1974. P. 278–283).

Считая Свящ. Писание внешним всеобщим откровением Божиим, К. вместе с тем был уверен в том, что Бог внутренне открывает Себя всякому христианину посредством таинственного благодатного воздействия на его сердце. Личное откровение Бога человеку, происходящее в глубине человеческой души, дает ему возможность «познавать Бога и божественную истину», слыша голос Божий (*Ibid.* P. 235). Открывая Себя человеку, Бог «сходит» в его сердце со «Своей нетварной и светлой истиной» и «открывает» (*offenbaret*) Себя сердцу. Тот «свет», которым Бог просвещает сердце, — это истинная вера, к-рая, согласно К., есть «дар Божий» и живой голос Божий, обращенный к душе человека и вызывающий в ней отклик (*Ibid.* P. 244). Отвергая попытки поставить личное откровение на место откровения Свящ. Писания, К. был убежден, что подлинное внутреннее откровение нужно не для того, чтобы отменить Писание, но для того, чтобы человек мог познать его глубинный духовный смысл и сделать его руководством для собственной жизни (*Ibid.* P. 267–268).

Т. о., центральным в учении К. об откровении является положение о нерасторжимом единстве внутреннего и внешнего «слова откровения». Двойное воздействие на человека внешнего Слова Божия, направляющего его жизнь, и внутреннего «слова Святого Духа», наставляющего его в истине, по убеждению К., предохраняет христианина как от «буквализмского» и «законнического» отношения к Свящ. Писанию, так и от «спиритуалистического» анархизма и своеволия в религ. жизни.

**Грех и благодать, оправдание и спасение.** Описывая состояние человека, вслед. грехопадения отлученного от Бога, К. определял грех как «желание того, чего не желает Бог, или нежелание того, чего Бог желает» (*Ibid.* P. 213). Человек согрешает, как только ставит свои желания выше воли Божией, поэтому природа любого греха заключается в себе непослушание Богу. К. разделял общее положение августиновской теологии, в соответствии с к-рым поврежденная человеческая природа не может своими силами преодолеть грех и нуждается для спасения в божественной помощи.

В отличие от Лютера, для к-рого центром учения о спасении было

представление об «оправдывающей благодати», К. основной акцент делал не на оправдании, но на «освящении и возрождении» человека через его благодатное соединение со Христом (Ibid. P. 212). Согласно К., уже в самом факте Боговоплощения заложена возможность спасения. Принимая традиц. церковное учение об Иисусе Христе как об истинном Боге и истинном человеке, соединяющем в Себе «две природы» (zweyen naturen; см.: *Pater*. 1974. S. 9–10), К. отмечал, что восприятие Сыном Божиим истинной человеческой природы с ее «косностью и слабостью» (blödigkeit und schwachheit — Ibid. S. 11) и с ее «смертностью» было необходимо для спасения и искупления человека: «Христос должен был воспринять истинную плоть, чтобы Он мог умереть, исполнив праведность Закона» (Ibid. S. 12).

Рассуждая о спасительном значении Боговоплощения, К. подчеркивал различные аспекты земного служения Христа. К. не соглашался с т. зр., в соответствии с к-рой для христиан имеет значение лишь «дело» Христа (т. е. искупление), но не Его жизнь и учение. Христос Своей жизнью «явил истинный и живой путь», по к-рому призван следовать (nachfolgen) всякий христианин, уподобляя собственную жизнь жизни Христа (KGelass. Fol. D4v). Однако это подражание было бы невозможным, если бы не совершенное Христом искупление, примирившее человека с Богом. Совершив искупление, Христос, по словам К., возложил на Себя грехи всех людей и «уплатил их долг» Богу, тем самым заложив основание возможности избавления от греха (*Sider*. 1974. P. 256). При этом усвоение человеком плодов искупления К. рассматривал не как некий одномоментный механический или магический акт, но как процесс становления подобным Христу (Christförmig). Отпущение грехов, подаваемое через Христа, для К. всегда оставалось неразрывно связанным с участием человека в «праведности Христа», т. е. с «очищением», «обновлением» и «возрождением» (Ibid. P. 259).

Личное возвращение человека к Богу, согласно К., начинается с мучительного отречения от себя и собственных желаний. В одной из проповедей К., обсуждая соотношение воли человека и воли Божией, гово-

рил: «Мы молимся, чтобы наша воля погибла (pereat), говоря [Богу]: выкорчуй мою волю и насади Твою» (*Hasse*. 1990. S. 115). В отречении от своей воли человек умирает для мира и его удовольствий, поэтому К. называл отречение «умерщвлением жизни» (tödtung lebens — KSchrift. Bd. 2. S. 66), которое является при этом не единичным событием, но постоянным содержанием духовного пути христианина, его «крестом» (Creütz), который он должен нести ежедневно и непрерывно (*Sider*. 1974. P. 218; ср.: *Hasse*. 1993. S. 134–138). В связи с этим во мн. сочинениях К. предлагал апологию страдания: хотя страдание воспринимается как нечто негативное, в действительности оно есть признак того, что человек приближается к Богу и находится на пути спасения (*Kriechbaum*. 1967. S. 83; ср.: *Hasse*. 1993. S. 139–150).

Умерщвление собственной жизни и отказ от собственной воли К. обозначал общим термином «отрешенность» (gelassenheit), заимствованным им из немецкой религ. мистики, однако осмысленным несколько иначе (подробный анализ см.: *Hasse*. 1993. S. 118–129, 173–185). В соответствии с определением К., «отрешенность — это отказ (abschneidung) от всякой любви, желания, заботы, утешения и страха, которые есть у нас самих... уничтожение (vernichten) всего того, чем ты являешься, и отвращение от всех вещей, которых ты можешь желать» (KGelass. Fol. C3v). В конечном счете «отрешенность» означает полный отказ человека от собственного «Я» и «самости» (ich und icheit, oder sich und sein sicheit — Ibid. Fol. D3r). Однако этот отказ у К. осуществляется не для возвращения души к безличному «ничто» или нетварному Абсолюту, как у мн. мистиков, но для соединения с живым и личным Христом. Отрешенность для К. — не самоцель, но средство для освобождения «сердца» человека для того, чтобы в него мог благодатно вселиться Христос. В отказе от себя и в покорности воле Божией человек, согласно К., вместе с Христом восходит на Крест, Его силой повторяя в самом себе Его спасительный подвиг послушания (*Kriechbaum*. 1967. S. 84).

К. особо подчеркивал, что процесс отречения от мира и от себя не является индивидуальным делом человека и не может быть осуществлен им своими силами. Разделяя авгу-

стиновское учение о неспособности человеческой воли без благодати ни к какому добру, К. утверждал, что «сердце не может освободить и очистить себя от всего тварного своими силами (aygen krefftten), но это совершает Бог» (KGelass. Fol. C2r), которому человек должен всецело предать себя. Отрицая возможность для человека «спасти себя самого», К. вместе с тем не признавал и его полной пассивности в деле спасения, придерживаясь срединной «синергической» концепции спасения (*Sider*. 1974. P. 221). Первоначальная благодать, отвращающая человека от самого себя и его собственной греховной воли, подается человеку Богом, однако она подается не всем в равной мере и никого не делает сразу совершенным и святым. Напротив, всякий получивший ее должен приложить собственные усилия, чтобы не «закопать данный ему талант» (KSchrift. Bd. 1. S. 51–52). Работа человека над собой, согласно К., есть вместе с тем совместный труд человека и Бога, в ходе которого Бог постепенно «день за днем истребляет плоть», т. е. собственные желания человека (*Sider*. 1974. P. 222).

В результате этого процесса преобразования всей жизни «ветхий человек», с его эгоистичной волей, умирает, и вместо него рождается новый «духовный» человек, жизнь которого протекает в покорности воле Божией (ср.: KGelass. Fol. E2r). Воля Бога и воля человека сливаются в единстве желаний по образу ипостасного единства, существующего в Иисусе Христе (*Sider*. 1974. P. 224). При этом индивидуальные желания человека «расплавляются» или «тонут» в тотальности Божественного воления (ср.: KGelass. Fol. D3–D4). Конечным итогом взаимодействия человека и Бога является их полное единство; в этом контексте К. прямо говорил о том, что человек становится «одним (ain ding) с Богом» и «обоживается» (vergotten), — однако не по природе, как учил, напр., Таулер, но лишь по «праведности», «святости» и «благодати» (*Sider*. 1974. P. 225–226). Человек не растворяется в Абсолюте, но «преображается», становясь его полным подобием (Ibid. P. 228–229).

Рассуждения К. о необходимости активной собственной деятельности человека на пути спасения послужили Лютеру и его последователям основанием для упреков К. в возвра-



щении к «папистскому» учению об оправдании делами. Эти упреки едва ли были справедливы: К. рассматривал христ. дела не как причину или основание оправдания, но как неизбежные и закономерные следствия оправдания, как своего рода доказательства уподобления человека Христу и участия в Его праведности (ср.: *Ibid.* P. 237–238). Вместе с тем К. действительно не принимал лютеровского радикализма в отвержении дел и считал ошибочным противопоставление веры и дел, на к-ром неизменно настаивал Лютер. О внутреннем единстве веры и добрых дел, отвергаемом Лютером, К. прямо свидетельствовал уже в составленных ок. 1521 г. тезисах: «Как невозможно в этой жизни иметь веру без добрых дел, так невозможно и в будущей жизни получить награду за веру без ее дел» (*Barge.* 1905. Тl. 1. S. 303). В поздних сочинениях он заявлял о несогласии с Лютером еще более жестко: «Я считаю обманчивой и ложной веру того, кто хвастается своей свободой, а в действительности остается пленником дьявола, будучи един с ним и делая его дела... Тот, кто познал Христа, истинно освобожден познанием Христа и совершает дела Христовы» (*KSchrift.* Bd. 2. S. 100). По убеждению К., «невозможно любить Христа и поступать вопреки Его заповедям» (*Ibid.* Bd. 1. S. 78).

Т. о., признавая греховность человека и его несовершенство, К. не разделял представление Лютера о тотальности греха и считал, что вслед. вселения в человека божественной благодати он не только приобретает веру во Христа, но и уподобляется Христу как в жизни, так и в добродетели. К. специально подчеркивал, что вера и любовь в отрыве друг от друга не приносят человеку никакой пользы и остаются бесплодными: «Любовь к Богу без знания (*kunst*) и представления (*verstand*) о Нем является слепой и обманчивой; вера (*glaub*) в Бога или знание (*kunst*) Бога без любви к Нему являются холодными и мертвыми» (*KSchrift.* Bd. 1. S. 52). Лишь совмещение веры и любви в «любовном познании Бога» (*liebreyche kunst Gottes*) открывает для человека путь к духовному совершенству (*Ibid.*; ср.: *Sider.* 1974. P. 220, 236–237). Любовь к ближнему и ее деятельное проявление в жизни К. считал прямым следствием веры в Бога и любви

к Нему, подчеркивая, что «она есть дар Божий человеку, т. к., любя ближнего, человек в этой любви уподобляется Богу: «Причина и исток любви к ближнему — в том, что Сам Бог есть Любовь (*Gott ist die liebe selber*), и Его любовь есть самостоятельная и нетварная любящая сила (*liebhabende krafft*), которая затрагивает основание души (*grund der selen*)... так что, когда любовь Божия открывает (*offenbaret*) себя в человеческом сердце, она научает любви к ближнему и позволяет любить все то, что любит Бог» (*KSchrift.* Bd. 1. S. 57–58; ср.: *Sider.* 1974. P. 277). Тех, у кого нет такой любви к ближнему и ее плодов, К. вообще отказывался называть верующими (*KSchrift.* Bd. 1. S. 31–32).

Признавая необходимость для христианина совершать добрые дела, К. вместе с тем считал, что сами по себе дела не приближают человека к Богу: они имеют ценность лишь настолько, насколько они являются исполнением Божией воли. В ходе полемики с Лютером К. специально оговаривал, что любовь к ближнему не может означать предпочтение ближнего Богу (ср.: *Sider.* 1974. P. 285–286); схожую схему он использовал и в др. случаях, подчеркивая, что любое доброе дело может оказаться грехом, если человек совершает его, не подчиняя себя Богу, но реализуя собственные представления о «добре». Именно вслед. этого К. признавал «отрешенность», т. е. отказ от индивидуалистических мотивов, важнейшей добродетелью не только на пути к Богу, но и при жизни в Боге (*Ibid.* P. 248). Соглашаясь с тем, что полностью отрешиться от себя и достичь совершенства человек в земной жизни неспособен, К. полагал, что его полное очищение есть дело милосердия Божия. Он выдвигал различные объяснения способов действия этого милосердия; в частности, в некоторых сочинениях он признавал оправданность католического учения о *чистилище*, заявляя, что Бог «очищает», «научает» и «просвещает» души, прежде чем они смогут увидеть Его лицом к лицу (см.: *KSchrift.* Bd. 1. S. 19; ср.: *Sider.* 1974. S. 248). Вместе с тем К. всегда считал единственным залогом спасения совершенное Иисусом Христом искупление, через веру в которое человек получает прощение грехов и вечную жизнь (*Sider.* 1974. P. 250).

**Церковь и таинства.** Учение о Церкви не было предметом специального внимания К. в богословских трактатах 20-х гг. XVI в., ориентированных на описание внутреннего пути к Богу отдельного человека. Хотя К. не отвергал необходимости внешнего церковного общения «возрожденных» во Христе, он во многом принижал роль Церкви в деле спасения. Согласно К., Церковь ни в коем случае не является первично к.-л. земной организацией; подлинное вхождение в Церковь происходит по мере того, как человек приобретает веру во Христа и возрождается во Христе; вслед. этого оно является не формально-внешним, а духовным. Все христиане, следующие за Христом в своей вере и своей жизни, есть один «народ Божий» (*volk Gottes*) или «Тело Христово» (*leyb Christi*), т. е. одна невидимая Церковь (*Ibid.* P. 283–284).

Обсуждая церковь как земную общину христиан, К. особо подчеркивал ее полную автономию в религ. жизни: «Всякая община (*gemein*), будь то большая или малая, должна сама заботиться о том, чтобы действовать правильно и благочестиво, и не должна оглядываться ни на кого» (*KSchrift.* Bd. 1. S. 80). К. был убежденным противником крупных церковных структур и иерархии, считая, что каждая община является независимой «церковью», подотчетной только Богу. К. полагал, что ни светская власть, ни религ. авторитеты (епископы, богословы, церковные соборы) не могут извне управлять общиной, которая призвана покоряться лишь Слову Божию и решать все возникающие вопросы исключительно консенсусом ее членов. По-видимому, К. не был сторонником жесткой церковной дисциплины и считал чрезмерным наказанием отлучение от общины за греховную жизнь; единственным основанием отлучения может быть публичная проповедь ереси (*Sider.* 1974. P. 285–287).

Ссылаясь на Свящ. Писание (ср.: 1 Петр 2. 9; 1 Кор 14. 26–31), К. заявлял, что все христиане являются «священниками», и призывал каждого, кто способен проповедовать Слово Божие, делать это при любом представившемся случае: «Каждый человек должен проповедовать Слово Божие дома, за столом, утром, вечером, в поле, в хлеву, во время работы и во время отдыха... постоянно







должен он помнить о Слове Божи-ем, возвышая голос и возвещая его находящимся рядом» (KSchrift. Bd. 1. S. 18). Ни для проповеди, ни для совершения таинств, согласно К., не требуется никакой особой подаваемой извне благодати, поэтому для того, чтобы к.-л. исполнял обязанности пастора достаточно согласия на это самого кандидата и общины. Члены общины избирают пастора на общем собрании и сами возводят его на эту должность возложением рук (*Sider*. 1974. P. 284–285). Вместе с тем К. отмечал, что для достойного несения служения пастор должен иметь «внутреннее призвание» (*in-nerliche berufung*) к нему от Бога, т. е. ощущать в себе действие воли Божией, подвигающей его к служению (*Ibid*. P. 289–290).

При рассуждении о церковных таинствах К. отказывался использовать сам термин «таинство» как вводящий людей в заблуждение и заставляющий их ждать неких особых «таинственных даров». Используя восходящее к блж. Августину определение, К. называл таинства «внешними знаками» (*eusserlyche tzeu-chenn*), к-рые лишь указывают на «внутреннюю праведность» (*un-nerlichen gerechtigkeit*), приобретаемую человеком не формальным участием в таинствах, а верой и любовью (*Ibid*. P. 291). Поскольку таинства есть знаки, их внешняя форма должна быть как можно более простой и соответствующей той духовной реальности, которую они обозначают. Отвергая все католич. таинства, за исключением Крещения и Евхаристии, К. призывал и эти 2 таинства освободить от следов католич. учения о том, что таинства есть средства «приобретения» благодати.

Согласно К., таинство Крещения есть знак «смерти для старой жизни и возрождения для новой жизни». Поскольку для крещения требуется вера, крещение не меняет ничего в человеке, к-рый уже до крещения получает от Бога веру и желание возрождения; оно лишь внешне свидетельствует о вступлении человека на путь спасения. Исходя из такого представления о крещении, К. отвергал допустимость крещения младенцев: они не могут осознать своего внутренне-го возрождения, поэтому проведение над ними любых внешних действий бессмысленно (*Ibid*. P. 291–293).

Подробно обсуждая в полемике с Лютером таинство Евхаристии, К.

использовал множество различных формулировок при изложении собственной богословской позиции (их анализ см.: *Barge*. 1905. Тл. 2. S. 144–185; *Burnett*. 2011. P. 54–76, 91–114), однако ее смысловое ядро оставалось неизменным и сводилось к последовательному отрицанию реального присутствия в Евхаристии материальных Тела и Крови Иисуса Христа. Евхаристия, по мнению К., есть «воспоминание» (*gedächtnis*) крестной смерти Спасителя, «внутреннее вкушение» (*ein inwendiger schmack*) Страстей Христовых и приобщение к ним, а не внешнее вкушение Его Тела и Крови (KSchrift. Bd. 2. S. 24–25; ср.: *Kriechbaum*. 1967. S. 102–103). Подобно Лютеру и др. протестантам, К. полностью отвергал предлагавшееся католическими богословами понимание Евхаристии как жертвы, приносимой священником для умилоствления Бога, которая повторяет или репрезентирует голгофскую Жертву (*Barge*. 1905. Тл. 2. S. 158).

К. учил об исключительно «духовном приобщении» к Телу Христову: «Мы должны вкушать плоть Господа духовно (*geistlich*)» (KSchrift. Bd. 2. S. 24–25; ср.: *Kriechbaum*. 1967. S. 102–103). Т. о., К. отрицал как учение о пресуществлении, отстаиваемое католич. богословами, так и лютеровскую концепцию «соприсутствия» или «вездеприсутствия» Тела Христова, которое реально принимается верующими в Евхаристии. Не признавая материального присутствия Христа в Евхаристии, Его духовное присутствие К. допускал с оговорками. По убеждению К., никакого объективного значения Евхаристия не имеет, т. е. Сам Христос как Личность в ней не присутствует. Т. к. она есть воспоминание, человек приобщается в ней ко Христу лишь настолько, насколько сам субъективно содержит его в собственном разуме и сердце через веру в Него, поэтому «присутствие» Христа в Евхаристии ничем не отличается от Его постоянного присутствия в душе верующего (*Burnett*. 2011. P. 64).

Толкуя евхаристические места НЗ, К. всякий раз сводил их к духовному приобщению ко Христу, опираясь при этом в качестве своего рода «герменевтического ключа» на Ин 6. 63, 1 Кор 10. 3–4 и Евр 9. 9–10. Эти места в НЗ, по убеждению К., свидетельствуют о необходимости пони-

мать причащение исключительно духовно. Так, согласно К., слова Христа в Ин 6. 32–59 относятся не к материальному, а к духовному вкушению Его Тела: вкушать плоть Христову означает познавать Христа и любить Его (*Kriechbaum*. 1967. S. 103). К. предлагал собственное толкование установительных слов Христа на Тайной вечере (см.: Мф 26. 26–28; Мк 14. 22–24; Лк 22. 14–20), с к-рым не соглашались даже близкие к К. в учении о Евхаристии Цвингли, Эколлампадий и Буцер (см.: *Burnett*. 2011. P. 136–137). По мнению К., говоря «сие есть Тело Мое» и «сия есть Кровь Моя», Христос указывал не на Хлеб и Вино, а на Себя; т. о., преподавая ученикам Хлеб и Чашу, Христос не «превращал» их в Свои Тело и Кровь, но устанавливал как постоянные знаки для воспоминания верующими искупления, единожды совершенного Его Телом и Его Кровью на Кресте (*Ibid*. P. 62–63, 67–68). Объясняя 1 Кор 10. 16, К. утверждал, что «чашу благословения» и «преломляемый хлеб» ап. Павел именовал Телом и Кровью лишь символически, и главный акцент делал на духовном общении между собой всех тех, кто совершают воспоминание смерти Христовой (*Ibid*. P. 60–61, 72–73). «Винновость против Тела и Крови Господней» в 1 Кор 11. 27–29 К. интерпретировал не как недостойное принятие телесно присутствующего в Евхаристии Христа, но как указание на недопустимость участия человека в Евхаристии без веры в совершенное Христом искупление (*Ibid*. P. 63–64).

**Влияние и значение.** При оценке значения религ. деятельности и взглядов К. для развития протестантизма исследователи выделяют 2 аспекта его влияния: богословский и церковно-организационный. Наиболее сильным влияние К. на протестантизм было при его жизни: его идеи распространялись как через его сочинения, так и в ходе его общения со мн. лидерами реформационного движения в Германии и Швейцарии. Будучи оригинальным и самостоятельным богословом, К. «смог выявить возможности синтеза различных богословских направлений», которые в его время обычно противопоставлялись друг другу (августинизма, лютеранства, схоластицизма, мистицизма), продемонстрировав в своих сочинениях, что христианское богословие не ограничивается рам-





ками к-л. одной школы, но нацелено на творческий поиск наилучшего способа передачи богословской истины (Hillerbrand. 1966. P. 398). В сложной ситуации формирования новых церковных организаций К. в своем учении о церковной общине сумел избежать 2 религиозно-политических опасностей: конформизма Лютера, ставившего религиозную общину в полную зависимость от благосклонного отношения к ней светской власти, и радикализма Мюнцера, призывавшего к революционной борьбе с властью, к насильственному установлению нового «духовного порядка» и устройению земного «царства Божия». Не соглашаясь с этими крайностями, К. обосновывал теоретически и стремился реализовать в своей деятельности практически путь «церковной демократии», т. е. признания необходимости консенсуса общины верующих и ее полной автономии. Вспл. именно путь, предложенный К., был воплощен в жизнь во многих реформатских церковных организациях, что стало одним из наиболее важных факторов, повлиявших на успешное распространение протестантизма за пределами Германии. Ограниченность идейного влияния К. после его смерти объясняется совпадением ряда факторов. К. не основал собственной протестант. общины и не имел учеников, к-рые распространяли бы его сочинения и учение. В доминировавшем в Германии лютеранстве он воспринимался как «еретик» и «сектант»; подобное отношение к К. сохраняется среди лютеран до наст. времени. В швейцар. реформатском богословии идеи К. оказались быстро вытеснены сходными по содержанию, но более ясно и последовательно выраженными с т. зр. формы теологическими концепциями лидеров т. н. 2-го поколения протестантизма: Буллингера и Жана Кальвина (1509–1564). Вместе с тем К. не был полностью забыт: его влияние прослеживается у многих лидеров раннего анабаптизма, воспринявших и творчески переработавших различные идеи его религиозно-мистических трактатов; в XVII в. некоторые сочинения К. пользовались популярностью среди представителей протестант. пиетизма и повлияли на формирование пиетистского богословия (Bubenheimer. 1988. S. 654–655; ср. Idem. 1998). В наст. время наследие К. изучается

и признается важным источником сведений по истории раннего реформационного вероучения в ряде протестант. церквей и общин (преимущественно относящихся к пресвитерианству и конгрегационализму, а также у нек-рых баптистов и меннонитов), члены к-рых включают К. в число провозвестников и зачинателей их религ. традиций.

Соч.: Pro Divinae gratiae defensione: *Sanctissimi Augustini* De spiritu et litera liber... cum Explicationibus sive lectionibus D. Andreae Bodenstein Carlostani Theologiae doctoris et Archidiaconi Vuittenburgen. [Wittenberg, 1517–1519]; Idem // *Kähler*. 1952. S. 1–122 [= KEExplAug.]; CCCLXX et Apologeticae Conclusiones. [Wittenberg, 1518]; De canonicis scripturis libellus. Wittenbergae, 1520; Idem // *Credner* K. A. Zur Geschichte des Kanons. Halle, 1847. S. 291–414; Von abtuhung der Bylder, und das keyn Bettler unther den Christen seyn sollen. Wittenberg, [1522]; Idem / Hrsg. H. Lietzmann. Bonn, 1911; Was gesagt ist: Sich gelassen. [Augsburg, 1523] [= KGelass.]; *Karlstadts* Schriften aus den Jahren 1523–25 / Hrsg. E. Hertzsch. Halle, 1956. Bd. 1; 1957. Bd. 2 [= KSchrift.]; The Essential Carlstadt: Fifteen Tracts / Ed. E. J. Furcha. Waterloo (Ontario), 1995 [трактаты в пер. на англ. язык]; The Eucharistic Pamphlets of Andreas Bodenstein von Carlstadt / Transl. and ed. A. N. Burnett. Kirksville, 2011 [сочинения о Евхаристии в пер. на англ. яз.]. Истр.: Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519) / Hrsg. O. Seitz. B., 1903; *Müller* N. Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522: Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt: Briefe, Akten u. dgl. und Personalien. Lpz., 1911. Библиогр.: *Freys* E., *Barge* H. Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Carlstadt // Zentralblatt für Bibliothekswesen. Lpz., 1904. Bd. 21. H. 4. S. 153–179; H. 5. S. 209–243; H. 7. S. 305–331; Idem. Nieuwkoop, 1965<sup>f</sup> [отд. изд.]; *Zorzin* A. Chronologisch geordnetes Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Carlstadt // Idem. 1990. S. 273–308.

Лит.: *Jäger* C. F. Andreas Bodenstein von Carlstadt: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit. Stuttg., 1856; *Bauch* G. Andreas Carlstadt als Scholastiker // ZKG. 1897. Bd. 18. H. 1. S. 37–57; *Barge* H. Andreas Bodenstein von Carlstadt. Lpz., 1905. Nieuwkoop, 1968<sup>r</sup>. 2 Tl.; idem. Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde: Zugleich eine Abwehr gegen Karl Müllers «Luther und Carlstadt». Lpz., 1909; *Müller* K. F. Luther und Carlstadt: Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis. Tüb., 1907; *Hertzsch* E. Carlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum. Gotha, 1932; *Kähler* E. Carlstadt und Augustin: Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Carlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera. Halle (Saale), 1952; *Stupperich* R. Carlstadts Sabbat-Traktat von 1524 // NZStH. 1959. Bd. 1. S. 349–375; *Hillerbrand* H. J. Andreas Bodenstein von Carlstadt: Prodigal Reformer // Church History. Chicago, 1966. Vol. 35. P. 379–398; *Kriechbaum* F. Grundzüge der Theologie Carlstadts: Eine systematische Studie zur Erhellung der Theologie Andreas von Carlstadts (eigentlich Andreas Bodenstein, 1480–1541) aus seinen eigenen Schriften entwickelt. Hamburg, 1967; *Rupp* G. Andrew Carlstadt: The Reformer as Puritan // Idem. Patterns of Reformation. Phil.,

1969. P. 49–156; *Sider* R. J. Carlstadt and Luther's Doctorate // JThSt. N. S. 1971. Vol. 22. N 1. P. 168–169; idem. Andreas Bodenstein von Carlstadt: The Development of His Thought 1517–1525. Leiden, 1974; *Bubenheimer* U. Scandalum et ius divinum: Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22 // ZSRG.K. 1973. Bd. 59. S. 263–342; idem. Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae: Andreas Bodenstein von Carlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation. Tüb., 1977; idem. Luthers Stellung zum Aufbruch in Wittenberg 1520–22 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments // ZSRG.K. 1985. Bd. 71. S. 147–214; idem. Carlstadt, Andreas Rudolph Bodenstein von (1486–1541) // TRE. 1988. Bd. 17. S. 649–657; idem. Carlstadtrezeption in der Reformation bis zum Pietismus im Spiegel der Schriften Carlstadts zur Gelassenheit // Andreas Bodenstein von Carlstadt (1486–1541). 1998. S. 25–71; idem. Andreas Bodenstein von Carlstadt und seine fränkische Heimat // Querdenker der Reformation. 2001. S. 15–48; *Pater* C. A. Carlstadts Zürcher Abschiedspredigt über die Menschwerdung Christi // Zwingliana. Zürich, 1974. Bd. 14. N 1. S. 1–16; idem. Carlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism. Toronto, 1984; *Preus* J. S. Carlstadt's Ordinations and Luther's Liberty: A Study of the Wittenberg Movement. Camb. (Mass.), 1974; *Lindberg* C. «There Should Be No Beggars Among Christians»: Carlstadt, Luther, and the Origins of Protestant Poor Relief // Church History. 1977. Vol. 46. N 3. P. 313–334; *Müsing* H.-W. Carlstadt und die Entstehung der Strassburger Täufergemeinde // Origins and Characteristics of Anabaptism / Ed. M. Lienhard. The Hague, 1977. P. 169–195; *Schmidt* M. A. Carlstadt als Theologe und Prediger in Basel // ThZ. 1979. Bd. 35. S. 155–168; Andreas Bodenstein von Carlstadt, 1480–1541: FS der Stadt Carlstadt zum Jubiläumsjahr 1980 / Hrsg. W. Merklein. Carlstadt, 1980; *Janz* D. Andreas Bodenstein von Carlstadt // Idem. Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology. Waterloo, 1983. P. 111–122; *Hasse* H.-P. Carlstadts Predigt am 29. September 1522 in Joachimsthal // ARG. 1990. Bd. 81. S. 97–119; idem. Zum Aufenthalt Carlstadts in Zürich (1530–1534): Ein Beitrag zum 450. Todestag des Reformators // Zwingliana. 1990/1991. Vol. 18. N 4/5. S. 366–389; idem. Carlstadt und Tauler: Untersuchungen zur Kreuzestheologie. Gütersloh, 1993; *Krause* A. Zur Sprache des Reformators Andreas Bodenstein von Carlstadt: Untersuchungen zum Einfluss von Verstehens- und Sprachtraditionen auf die Ausprägung individuellen Sprach- und Schriftverständnisses, Sprachverhaltens und die Bedeutung ausgewählter Schlüsselwörter der Reformationszeit. Stuttg., 1990; *Lohse* B. Zum Wittenberger Augustinismus: Augustins Schrift De spiritu et littera in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Carlstadt // Augustine, The Harvest, and Theology (1300–1650): Essays Dedicated to H. A. Oberman. Leiden, 1990. P. 89–109; *Zorzin* A. Carlstadt als Flugschriftenautor. Gött., 1990; *Looss* S. Martin Bucer und Andreas Carlstadt: Persönliche Begegnungen und geistige Positionen // Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Leiden, 1993. Vol. 1. P. 317–328; idem. Andreas Bodenstein von Carlstadt (1486–1541) in der modernen Forschung // Andreas Bodenstein von Carlstadt (1486–1541). 1998. S. 9–23; *Vice* R. L. Ehrenfried Kumpf: Carlstadt's Patron and Peasants'





War Rebel // ARG. 1995. Bd. 86. S. 153–175; Joestel V. Ostthüringen und Karlstadt: Soziale Bewegung und Reformation im mittleren Saaleletal am Vorabend des Bauernkrieges. B., 1996; *idem*. Neue Erkenntnisse zu Jenaer Karlstadt-schriften 1524 // Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). 1998. S. 121–142; Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541): Ein Theologe der frühen Reformation: Beiträge eines Arbeitsgesprächs vom 24.–25. November 1995 in Wittenberg. Lutherstadt-Wittenberg, 1998; McNiel W. W. Andreas von Karlstadt and Thomas Müntzer: Relatives in Theology and Reformation: Diss. Kingston, 1999; Bräuer S. Der Briefwechsel zwischen Andreas Bodenstein von Karlstadt und Thomas Müntzer // Querdenker der Reformation. 2001. S. 189–209; Querdenker der Reformation: Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung / Hrsg. U. Bubenheimer, S. Oehmig. Würzburg, 2001; Kruse J.-M. Universitätstheologie und Kirchenreform: Die Anfänge der Reformation in Wittenberg, 1516–1522. Mainz, 2002; Leroux N. R. Karlstadt's Christag Predig: Prophetic Rhetoric in an «Evangelical» Mass // Church History. 2003. Vol. 72. N 1. P. 102–137; Simon W. Karlstadt neben Luther: Ihre theologische Differenz im Kontext der «Wittenberger Unruhen» 1521/22 // Frömmigkeit, Theologie, Frömmigkeitstheologie: Contributions to European Church History. Leiden, 2005. P. 317–334; Goertz H.-J. Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commons, 1521–1525 // A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700 / Ed. J. M. Stayer, J. D. Roth. Leiden, 2007. P. 1–44; Beinert R. A. Another Look at Luther's Battle with Karlstadt // Concordia Theological Quarterly. Fort Wayne (Ind.), 2009. Vol. 73. N 2. P. 155–170; Burnett A. N. Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas. Oxf., 2011.

Д. В. Смирнов

**КАРМА** [санскр. *karman*; пали *kamma*; обряд, действие, деяние, акт], одна из основополагающих концепций, определившая космологические, антропологические, социологические, социально-этические парадигмы всех религиозно-философских систем Индии. После распространения буддизма понятие «карма» стало важнейшим мировоззренческим понятием в Центр. и Юго-Вост. Азии и на Дальн. Востоке, а с Нового времени было освоено зап. культурой. Концепция К. отождествляется прежде всего с «законом кармы»: «история индивида» подчиняется детерминации, при которой характеристики настоящей жизни индивида обусловлены его предыдущими ментальными, вербальными и телесными действиями. Они рассматриваются инд. мыслителями как «семена», а результирующие характеристики жизни — как «плоды». «Закон кармы» реализуется на протяжении практически бесконечных жизней: в каждой следующей жизни «плодоношение» накопленного потенциала прибавляет

новые «семена», к-рые считаются результатами безначальных «семенных» кармических потенций. Поэтому «закон кармы» обуславливает реинкарнации, перевоплощения (*сансара*), являющиеся его материализацией и мыслимые также безначальными, и задает инд. представления о цели человеческого существования: освобождение (*мокша*) от всех последствий действия этого закона, главными из которых и являются перевоплощения, необходимо обуславливающие страдание.

**Ранний брахманизм.** Истоки представлений о «законе кармы» обнаруживаются в ритуалистическом мировоззрении, согласно которому обрядовое действие реализуется не только в ближайшее время: положительные (если действие совершенно правильно и преследует благие цели) или негативные (если оно совершено неправильно или преследует дурные цели) последствия «вызревают» в будущем. В ведийской поэзии посмертная судьба человека мыслилась преимущественно как пребывание на небе, для нарушивших закон космической справедливости (*рита*) — в «земляном доме», а в начальной брахманической прозе помимо этого — как подверженность «повторным смертям» (*ripamrtu*) на небе. Возможность возвращения умерших на землю предполагалась до появления Упанишад, но только начиная с этих текстов «качество» реинкарнации связывали с результатом предшествовавших действий индивида. В «Брихадараньяка-упанишаде» новое учение было выражено как представление о «пути богов» — пути огня, восхождения от земли через солнце в миры Брахмана, и «пути предков» — пути дыма, предполагающего после достижения луны возвращение на землю; следующие этому пути, т. о., «совершают круговращение», а те, кто не знают этих путей, становятся вслед неведения (*авидья*) насекомыми, птицами и кусающимися тварями (VI 2. 16; ср.: Джайминия-брахмана. I 45–46). Здесь же формулируется положение учения, открытого мистическим видением великих мудрецов-*риши*: «Посредством благого действия [он] становится благом, посредством дурного — дурным» и, еще точнее, «каково [его] действие и поведение, таковым [он] и становится» (III 2. 14; IV 4. 5). Обретение нового тела как следствие указанной зависимо-

сти осуществляется «естественным» образом и уподобляется переползанию гусеницы с одной травинки на другую или способности ремесленника придать новую форму прежнему материалу (IV 4. 3–4). Однако тексты Упанишад не содержат указаний о том, кто или что перевоплощается в соответствии со своими деяниями, ибо высший *Атман*, пребывающий в «сердцевине сердца», «владыка всего», не подвергается изменениям посредством добрых или злых деяний, равно как и достигший познания Атмана уже не беспокоится о том, почему он совершил добро или зло (IV 4. 22). В «Чхандогья-упанишаде» конкретизируются кармические следствия «пути предков»: те, кто отличились благим поведением, по возвращении на землю достигают лона брахмана, кшатрия или по крайней мере шудры, те, кто вели себя дурно, достигают лона собаки, свиньи или находящегося за границами *варн* чандалы (V 10. 7). Зоологические перевоплощения после завершения «лунного пути» детализируются в «Каушитака-упанишаде» (I 2), позднее в «Законах Ману» (Манавадхамашастра. XII 61–69 и т. д.).

**Шраманский период.** «Семена» учения о К. в позднебрахманистскую эпоху дали «плодоношение» в шраманский период — эпоху образования множества альтернативных брахманизму религ. и философских направлений сер. I тыс. до Р. Х. Мудрецы Упанишад, открывшие «закон кармы», оставили без ответа вопрос о субъекте действий причинно-следственных отношений между предыдущими действиями и последующим перевоплощением, открыв тем самым возможности для мировоззренческих вариаций. Об основных позициях в рамках этих альтернатив свидетельствуют преимущественно буддийские и джайнские источники. Материалист Аджита Кесакамабала и близкие ему мыслители отрицали не только закон воздаяния, управляющий реинкарнациями, но и реинкарнации, утверждая, что индивид после физической смерти разрушается окончательно и без остатка «делится» на материальные составляющие (Дигх-никая. I 55). Адживики во главе с Макххали *Лосали* отрицали закон воздаяния, но признавали реинкарнации. Согласно его учению, которое характеризуется буддистами как «очищение че-







рез перевоплощения», каждая душа должна пройти через великое множество перевоплощений в течение 8,4 млн мировых периодов и достичь «освобождения» независимо от своих деяний и полученного знания с той же необходимостью, с какой брошенный на землю моток пряжи разматывается до конца (Дигханикая. I 54). К этому детерминистскому учению были близки рассуждения др. адживика Пурана Кассапы, утверждавшего в противовес учителям Упанишад, что никакие преступления не дают индивиду приращения зла и никакие благодеяния — приращения добра, или Пакудха Каччаны, считавшего в нек-ром согласии с ними, что никакие действия (дурные или благие) не совершаются духовным началом, поэтому нет ни убийцы, ни убитого (Дигханикая. I 52–53, 56).

Среди тех, кто признают закон воздаяния и реинкарнации, различаются позиции брахманистов, джайнов и буддистов. Брахманисты развивали учение о реинкарнациях как сансаре, круговороте бытия, месте страдания (*дуккха*), в котором индивид «вращается» вслед. постоянного приращения незнания и «нечистоты» и освобождение от к-рого обеспечивается знанием и «чистотой», достижимой практикой йогического тренинга: контролем над активностью мысли и разрывом контактов между чувствами и притягательными для них объектами (см. Катха-упанишад. III 3–9; Шветашватара-упанишад. VI 13–16 и т. д.). Лидер джайнов *Махавира* Вардхамана в полемике с фатализмом адживиков признавал «объективные» факторы, предопределяющие состояние индивида на том или ином отрезке его «истории», но настаивал на свободе выбора и действия, благодаря которым человек становится творцом своей К. Согласно Махавире, «когда я страдаю, печалюсь, раскаиваюсь в чем-то, слабею, нахожусь в беде или испытываю боль, то я — причина этому, и когда другой страдает подобным же образом, он тому причина» (Сутракританга. II 1. 31; II 33–41). Отличие джайнской позиции от брахманистской состояло в понимании активного начала души-*дживы* как источника кармических «семян» и реципиента их «плодов».

Будде и его ученикам принадлежал наиболее весомый вклад в превращение учения о К. в общеиндий-

ское (каковым оно ко времени Будды еще не было), несмотря на то что они разрабатывали его в контексте доктрины отрицания перманентного субъекта (*анатмавада*). Восходящая к Будде формула «совместное возникновение условий» (пратитья-самутпада) предстает механизм К.-сансара как имманентный процесс, управляемый, согласно палийской «Маханидана-сутте» (Дигханикая. II 55–71), цепочкой причинности: сознание и эмбрион (*pāpa-gūra*) прошлого существования некоего X зависит от его соприкосновения с объектами, которое обусловлено ощущениями-эмоциями, влияющими на желания и образующими привязанность, из которой происходит «становление нового существования» (*bhāva*), к-рое определяет новое рождение, завершающееся старостью и смертью, за к-рыми опять следует рождение и т. д. (др. древняя версия предполагала еще одно звено между «именем-формой» и соприкосновением с объектами: 5 чувств-индрий и ум-манас, см. Дигханикая. II 31–35, ср.: «Буддачарита» Ашвагоши XIV 52–73; версия более поздняя, ставшая нормативной, включает 12 звеньев, начинающихся с неведения). Согласно Будде, в вопросе о субъекте и объекте «закона кармы» и реинкарнаций следует избегать таких крайностей, как мнение, что урожай предшествующих действий пожинает тот же самый индивид, и допущение, что это делает вместо него другой (Самьютта-никая. II 20). В соответствии с отрицанием перманентного «я» реинкарнация рассматривалась в качестве движения от одного состояния бытия (с профанической т. зр., индивид А) к другому (с профанической т. зр., индивид В) в результате механизма действий определенных анонимых динамических элементов существования.

Представления о К. в 3 названных направлениях развивались в полемике. Буддисты приписывали Махавире чистый субъективизм, отрицающий значение аккумуляции плодов предшествующих действий для судьбы индивида, и противопоставляли схему пратитья-самутпады учению о случайном происхождении состояний индивида, и прототеистическому мирообъяснению джайнов. Брахманисты задавались вопросом, каким образом буддисты считают возможным заставлять одно существо расплачиваться за поступки

другого (см., напр.: Махабхарата. XII 211. 31–36). Фаталистическая и материалистическая трактовки «закона кармы» адживиков оставались маргинальными.

**Джайнизм.** В базовом тексте «Таттвартхадхилама-сутры» *Умасвати* К. рассматривается не только как закон воздаяния, но и как определенное тонкое вещество, составляющее одно из субтильных тел души-*дживы* (II 37). Новые К. присоединяются к этому безначальному тонкому кармическому телу вслед. омраченности (результат активности) души, благодаря которой формируются ее модификации-асравы — каналы «втекания» в нее К. Асравы являются одновременно источниками и результатами К. Несмотря на то что джайны различали наряду с неблагоприятными также и благие К. (обуславливают удовольствия, праведность, мужской пол следующего воплощения и т. д.), в конечном счете все они являются загрязнителями и искажителями сущностных атрибутов души — бесконечного знания, блаженства и могущества. Умасвати и его комментаторы классифицировали К. по их «природе» и насчитывали 8 основных видов со множеством разновидностей: 5 препятствуют познанию; 9 препятствуют правильно-му воззрению; 2 определяют эмоциональность (приятные и неприятные состояния); 28 затмевают воззрение и поведение; 4 устанавливают продолжительность жизни; 42 определяют лоно воплощения и его физиологические особенности; 2 семейные влияют на знатность или незнатность воплощения; 5 задерживают «достижения» (VIII 6–14). Далее различаются сроки действия К., к-рые должны «созреть» и «отпасть», а также их способность занимать место в единицах пространства (прадеши), локализованного душой. К. могут быть уничтожены в результате правильных воззрений и аскетической деятельности, благодаря чему душа достигает «освобождения», возвращая себе изначальные атрибуты (X 1–3).

Джайнские философы, различая такие разновидности связанности (*bandha*), как ложные состояния сознания и неправильное поведение, полагают, что душа является в данном случае их действующей причиной, тогда как К. — материальной (*upādāna-kriyā*). При этом некоторые джайнские авторы допускали





действительность К. только с эмпирической т. зр., а не с «конечной» (связанность души с кармической материей трактуется как иллюзия, а в действительности является ложным состоянием сознания, нуждающимся в устранении).

**Буддизм.** Теоретики-абхидхармисты (см. ст. *Абхидхарма*) трактовали учение о К., исходя из отрицания «я» в полемике с брахманистами: отвечая на их основное возражение, что вера в воздаяние предполагает наличие перманентного Атмана, буддисты приводили аналогию с «серией пламени» (каждая последующая причинно связана с каждой предыдущей и в то же время отлична от нее) и предлагали трактовать «я» как комбинацию «кармических определенных» факторов, объединяемых особой «соединяющей дхармой» (grāpti). Вместе с тем под влиянием брахманизма в рамках буддизма формировалась тенденция допущения определенного субститута души, к-рый мог бы объяснить закон воздаяния и реинкарнации. Ранее других об этом заговорили «еретики» — пудгалавадины, допускавшие подобную «квазиперсону» (puḍgala), с ними полемизировали «ортодоксы», выстраивая аргументацию на основе диалектической формулы тетралеммы (они предлагали выбрать один из 4 вариантов: вкушающий плоды действия идентичен совершившему его, они различны, они и различны и идентичны, и они ни то ни другое), в результате последние утверждались в том, что и К., и ее плоды реальны, но ни тот, кто совершил действие, ни тот, кто «вкушает» его плоды (Катхаватху. I 1. 6). Составитель «Виджнянакаи» сарвастивадов (см. ст. *Сарвастивада*) (II в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) сближал позицию пудгалавадинов с этернализмом (учение о вечности «я» и мира), отвергнутым Буддой (II 5).

В классификациях абхидхармистов кармические действия рассматривались по способу их материализации, соотносительной приоритетности, этической характеристике, результативности и временным параметрам. Как и др. инд. философы, абхидхармисты делили действия на телесные, словесные и ментальные, различая среди них проявленные и не проявленные. Проявленность состоит в том, что кармические действия в соответствии с намерением

действующего являются благими, неблагими или нейтральными, не проявленность — в воздействии на результат действия еще и других, не поддающихся учету факторов. Так, в «Абхидхарма-хридае» Дхармарши (III в.) телесные и словесные действия могут быть и проявленными и не проявленными, тогда как ментальные — только не проявленными; с др. стороны, проявленные телесные и словесные действия, а также любые ментальные могут быть и благими, и дурными, и нейтральными, тогда как не проявленные телесные и словесные действия нейтральными быть не могут; наконец, нейтральные могут быть и связанными с аффектами, и не связанными с ними (III 33–37). Опираясь на древнее буддийское учение о решающем значении намерения для характеристики действия (ср. Ангуттара-никая. III 415), абхидхармисты настаивали на том, что ментальное действие-намерение (cetanā) следует считать первостепенным, а значение поступков и слов вторично. По этическим характеристикам кармические действия-намерения делятся на благие, неблагие и неопределенные. В палийской «Дхаммасангани» благие кармические факторы распределяются на 3 «корня» благой К.: отсутствие алчности, ненависти и заблуждения; группы (*скандхи*) ощущений, представлений, волевых установок и сознания, связанные с этими «корнями»; действия, вырастающие из этих «корней». Неблагие факторы симметрично противоположны названным, нейтральные способствуют «вызреванию» благих и неблагих (III 1. 1. 1). В более поздних абхидхармических текстах кармические действия по результативности делятся на «черные» (дурные), «белые» (благие), «черно-белые» (смешанные) и ни те ни другие. Первые из них дают результаты «собачьи» и «бычьи», последние, означающие прекращение самих результатов, составляют удел совершенных (Махавибхаша. IV 1; ср. Абхидхарма-амрита. IV 2–3 и т. д.). По длительности материализации кармические действия распределяются, по мнению Гхошаки (II в.), как «вызревающие» в течение данной жизни, следующей жизни, последующих рождений (Абхидхарма-амрита IV 2 и т. д.). Буддисты также задавались вопросами, все ли страдания являются следствием дурной К. и может ли совершен-

ный деградировать, а также можно ли трансформировать К. или избежать ее последствий, в ответах на к-рые они расходились. Основные буддийские школы более детально, чем абхидхармисты, различали К «проявленную» (vijñapti-karma) и «непроявленную» (avijñapti-karma), 1-я реализуется непосредственно (ср. anantaṅga-karma — «мгновенная карма»), 2-я — после долгого «созревания».

В доктрине К. в буддизме *маханы* частично узаконивается отвергаемая в «ортодоксальном» буддизме «квази-персона» (см. выше) как локализация кармических семян и их плодов — в учении *йогаচারы* о сокровищнице-сознании (ālayavijñāna); др новаторство — учение о «трансфере» К.: возможности *бодхисаттвы* передать свою заслугу (*пунья*) другим; это означало принципиальное расхождение с индивидуалистической сотериологией классического буддизма.

**Индуизм.** Наследники брахманизма разрабатывали учение о К., исходя из альтернативного буддийскому мировоззрению и одновременно в значительных пересечениях с ним. Так, в «Бхагавадгите» все действия, в т. ч. имеющие кармические последствия, совершаются лишь ментально-сенсорно-физическими функциями, но не Атманом (V 7–16), и именно на этом основывается принцип карма-йоги — совершать должные действия, не привязываясь к их плодам (к к-рым Атман не причастен). Но там же содержится мысль о том, что определяющим является не материальное воплощение действия, а внутреннее намерение действующего: мудрым является тот, кто избавился от эгоистических желаний и привязанности к ним, независимо от того, какой деятельностью он занят (IV 19–20 и т. д.). Некоторые образы, отражающие неизбежность воздаяния за действия, напоминают стиль буддийской афористики. Так, напр., в метафоре «Вишну-смирить» совершенное в прошлом действие столь же безошибочно находит того, кто его совершил, как теленок среди множества коров находит свою мать (XX 47). Сходства с буддийскими положениями содержатся в «Йога-сутрах» (IV–V вв.) с комментарием Вьясы (V–VI вв.), где утверждается, что скрытая потенция К., «ужоженная» в базовых аффектах (желание, отвращение, заблуждение), мо-





жет ощущаться в «видимых» и «невидимых» жизнях (II 12), также потенция К. может иногда давать непосредственный результат, а иногда действовать на значительном временном расстоянии, подобно тому как один и тот же огонь может сжигать сухую траву и быстро, и медленно в зависимости от внешних обстоятельств (III 22). Возможным замствованием у буддистов считают азличение К. черной, белой, черно-белой и нечерной и небелой — последняя у тех подвижников, к-рые ликвидировали свои «корневые аффекты» и переживают последнее рождение (IV 8). Вместе с тем составитель «Йога-сутр» и его комментаторы разрабатывали глубинные аспекты функционирования «закона кармы», вероятно заимствованные буддистами из доклассической йоги. Таково учение о сокрытых «следах» кармических действий (āśaya), к-рые ждут своего «вызревания» (vipāka), а также о бесчисленных бессознательных состояниях сознания, которые накапливаются в безначальных рождениях (vāsanā) и направляют «вызревание» кармических плодов (I 24; IV 8, 24). Ишваракришна, автор «Санкхья-карики» (IV–V вв.), задавался вопросом о зависимости между будущими воплощениями и тем, какое из состояний (bhāva) сознания, в к-рых преобладают «положительная» гуна саттва или «отрицательная» тамас, является определяющим для того или иного индивида. Если в его сознании преобладает дхарма, то он возвышается на лестнице реинкарнаций, если адхарма — деградирует; соответствующие результаты имеет преобладание устремленности и привязанности, могущества и бессилия, и лишь посредством одной из этих 8 основных состояний сознания — истинного знания — достигается «освобождение» (стих 44–45).

Философские школы разделились в ответе на вопрос о совместимости допущения существования божества-Ишвары и признания «закона кармы». Согласно субкомментатору «Ньяя-сутр» Уддьотакаре, действие закона автономной кармической силы в мире не опровергает существование Ишвары (как полагают буддисты), но позволяет правильное понять меру его участия: деятельность Ишвары в мире соотнобразуется со временем «плодоношения» К. живых существ (Ньяя-варттика. IV 1.

21). Шанкара (VII–VIII вв.) также не видел в этом противоречия, образно уподобляя «прорастание кармы» живых существ семенам, а Ишвару — дождю, который ответствен только за плодоношение, а не за качество того, что из разных семян вырастает (Брахмасутра-бхашья. II 1. 34–36, ср.: II 3. 41–42). Представители мимансы, соглашаясь в этом случае с буддистами, настаивали на том, что К. живых существ вполне достаточна для объяснения процессов, происходящих в мире, и без теистических допущений.

Новую терминологию в связи с временными параметрами действия «закона кармы» предложили ведантисты. После смерти индивид располагает запасом «остатков» действий последней жизни (anusaya) в виде потенциальных «следов» (санскара), а также нереализованных остатков действий, совершенных в предшествующих рождениях. Эти кармические остатки 3 видов: predeterminedенные к конечной реализации в течение настоящей жизни (prāgabdhakarṇa); произведенные в этой или в предыдущей жизни, но оставшиеся скрытыми (sancita-karṇa); аккумулярованные в этой жизни, но должные плодоносить в последующих (āgamin-karṇa). Ведантисты, начиная с Шанкары, полагали, что только 1-й вид этих «кармических остатков» «устойчив»: К. сохраняется даже у того, кто достиг истинного знания, обеспечивая функционирование его «последнего» тела (Бхагавадгита-бхашья XIII 23 и т. д.). В других сочинениях, приписываемых Шанкаре, 3-я разновидность К. — производимая «знающим» уже после достижения знания. Утверждается также идея «трансфера» К.: те, кто почитают «знающего», получают и его кармическую заслугу, а те, кто ненавидят его, наследуют его дурную будущую К. (Таттвабодха. Стих 41–46). Др. проблемы, поставленные ведантистами: участие К. в структуре индивида, в мире его сновидений, в периодических созданиях мира. Однако действие «закона кармы» релевантно лишь на уровне относительной истины, с т. зр. конечной истины и закон, и его «составляющие» относятся к миру космической иллюзии (Вивекачудамани. Стих 445–463).

Лит.: Varua B. A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi, 1970; Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition / Ed. W. D. O'Flaherty. Berkeley (Calif.); L., 1980; Семенов В. С.

Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М., 1981; Encyclopedia of Indian Philosophies / Gen. ed. K. H. Potter. Delhi, 1996. Vol. 7: Abhidharma Buddhism to 150 A. D.; 1999. Vol. 8: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.; 2007. Vol. 10: Jain Philosophy. Pt. 1; Halbfass W. Karma und Wiedergeburt im indischen Denken. Kreuzlingen, 2000; Юлен М. Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004. С. 199–216; Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (сер. I тыс. до н. э.). СПб., 2007; он же. Миф о реинкарнациях в постхристианскую эпоху и его этическая составляющая // Философия и этика: Сб. науч. тр. к 70-летию акад. А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 501–514; Железнова Н. А. Джайнизма философия // Индийская философия: Энцикл. / Отв. ред.: М. Т. Степанянц. М., 2009. С. 338–344.

В. К. Шохин

**КА́РМА-КА́ГЬЮПА** [санскр., тибет. karma bka'-brgyud-ра, традиция передачи наставлений действия, школа преемственности действия; также kam-tsang kagyü (камцан кагью), традиция передачи наставлений из Кампо-Гангра], подшкола линии кагью (см. ст. *Кагьюпа*) в тибет. буддизме. Принадлежит к т. н. новым школам (тибет. gsar-ma), к-рые появились во время распространения 2-й волны буддизма в Тибете; существует в письменной и устной традициях на территории Тибетского автономного р-на КНР (ТАР), с 1974 г. — в странах Зап. Европы и Америки. По одной версии, «карма», производное от санскр. «карман», означает целостность и полноту всех деяний Будды; по другой — восходит к названию монастыря Карма-Данса (Карма-Гон, также Карма-Лхадинг, 1147 г., Чамдо). Глава школы носит титул «гьялва кармапа» (санскр., тибет. — «действующий победитель»). Это перерождение (тибет. «тулку») Ченрези (санскр., тибет. *Авалокитешвары*) — *бодхисаттвы* Милосердия. Институт тулку стал составной частью др. школ, в т. ч. *гелугпы*. Тулку являются бодхисаттвами — теми, кто, достигнув просветления, остаются в *сансаре* помогать живым существам, являя особые знания и способности: ясность ума, феноменальную память сакральных текстов, страдание, стремление к передаче знаний и др. Их опознавали на основе предсмертных указаний кармапы и действий малолетнего претендента. Кармапа известен также как «держатель черной короны» (тибет. shva nag-ра — черношапочный), т. к. главная регалия школы — головной







убор — черная корона (митра), пожалованная ханом Мункэ (1208–1259) Кармапе II. По преданию, корона сплетена из волос миллиона дакинй (небесных фей), она используется в особых церемониях действующих кармапами. В наст. время регалия находится в мон-ре Румтек (Сикким, Индия). В иерархии глав буддийских школ Тибета кармапа занимает 3-е место после *далай-ламы* и панчен-ламы.

Источником устной передачи учения К.-к. считается *Будда* Ваджрадхара. Догматика К.-к. строилась на опыте Дюсум Кхьенпы (1110–1193) (тибет. *dus gsum mkhyen-pa* — «познавший 3 времени») — основателя К.-к., достигшего понимания 2 главных направлений буддийской философии — читтаматры и *мадхьямики* (тексты *Асанги*, *Нагарджуны*, Чандракирти и *Арьядевы*), а также мадхьямики-Прасангики. В традиции материнской школы он, как и его учитель Гампопа, полагал текст Махаяна-уттара-тантра-шастры, составленной Бхагаваном *Майтреей*, главным в традиции махамудры. Гампопа даровал ему знания по основополагающим практикам (нёндро) *кадампы*, обучал философским буддийским дисциплинам, посвятив и ввел в традицию Хеваджра-тантры, в практики *самадхи* и випашьяны, и отдал ему право передавать внутренние поучения традиции кагью, а также систему махамудры согласно устным наставлениям Гампопы. Речунгва преподал ему 6 йог Наропы. Дюсум Кхьенпа основал 3 монастыря: в Кхаме, Чамдо и Центр. Тибете, что значительно укрепило положение школы. Дюсум Кхьенпа стал Кармапой I, предсказание о появлении тулку содержится в Самадхи-раджа-сутре и Ланкаватаре-сутре. Дюсум Кхьенпа в письменном завещании предсказал, что через 10 лет после смерти он переродится как Карма Пакши (1204–1283). С его именем связывают обычай повторять мантру бодхисаттвы «Ом мани падме хум» (О драгоценность в цветке лотоса!). Став наставником хана Мункэ в Каракоруме, Карма Пакши (Кармапа II) получил в дар «черную шапку» и титул «государственный наставник» (кит. «гоши»); перевел на монгольский язык с тибетского и санскрита трактаты «Бодхичарьявартара» Шантидэвы, «Сутра Золотого блеска», «Драгоценная сокровищница» Сакья-пандиты. Кармапа II

реставрировал мон-рь Карма-Данса, а для мон-ря Цхурпху (Цурпу) создал знаменитую статую Будды.

Ранджунг Дордже (1284–1339), Кармапа III, — автор сочинений «Различение сознания и изначального осознания» и «О сущности Татхагаты». В последнем трактате он утверждал, что природа будды изначально присутствует во всех существах: «Если поле дисциплины, семена услышанного, также вода, удобрение, тепло и влага размышления и медитации сходятся вместе, тогда плод — состояние будды — легко созревает». В 1318 г. Кармапа III разработал астрологическую систему (тибет. «цурци») для мон-ря Цхурпху, объединив астрологию и астрономию для расчета тибет. календаря, к-рый используется в традиции до наст. времени. В числе его учителей — Лама Кумараджа, последователь школы *ньингмапа*, к-рый вводил ученика в доктрину «Сокровенной сущности», переданной Падмасамбхавой и Вималамитрой. Кармапа III соединил в своих поучениях 2 ветви: «великую печать школы кагью» и «великое совершенство школы ньингма», написав трактат «Глубокий внутренний смысл» — комментарий, посвященный сущности внутренних йога-практик Ваджраяны. Он принимал участие в церемонии освящения и интронизации имп. Тогон Тэмура (1338–1370) и находился при нем до своей смерти. Ему принадлежат труды по тантрам и комментарии к Праджняпарамита-сутре.

Ролби Дордже (1340–1383), Кармапа IV, так же как и его предшественники, обучался у последователей ньингмы, поддерживал отношения с юаньским имп. двором, получив приглашение от Тогон Тэмура, проповедовал в Китае. Возвращаясь в Тибет, в Цонгкхе благословил мальчика (в будущем *Цзонхава* — основатель школы гелуг). Ролби Дордже прославился как поэт и художник. Основал монастырь Шадзонг-Ритро; с его именем связывается создание изображения Будды Шакьямуни с предстоящими Манджушри и Майтреи, к-рое можно было выносить во время праздничных процессов из мон-ря.

Дежин Шегпа (1384–1415), Кармапа V, по приглашению имп. династии Мин Юнло (1402–1424) отправился в Китай (1403) для проповеди в имп. семье. Император подарил Кармапе 700 мер серебра, пожало-

вал титул «великая драгоценность — царь веры» (кит. «дабао фава»; санскр. «махаратна дхармараджа»), а также черную корону из парчи, украшенную драгоценными камнями (во время одного из ритуалов Юнло увидел корону над головой учителя). Кармапа V создал ритуал черной короны для следующих воплощений. По возвращении в Цхурпху (1410) он восстановил мон-рь, поврежденный землетрясением. Кармапы поддерживали связь с двором кит. императоров до конца царствования династии Мин. Политические изменения в Китае и Тибете прервали эти отношения.

Тонгва Денден (1416–1453), Кармапа VI, согласно предсказаниям, род. неподалеку от мон-ря Карма-Данса. Он стремился к единению верующих и монашествующих и созданию монастырских ун-тов (Shedga) в традиции кагью в Тибете и других странах Гималайского региона. Кармапа VI опознал Чойкьи Геллена (1377–1448) как воплощение Тай Ситу Ринпоче II.

Чойдрак Гьяцхо (1454–1506), Кармапа VII, автор многочисленных трактатов по винае, по философии мадхьямики, по тантре, комментарий к трудам *Дигнаги* и *Дхармакирти*. Веря в то, что золотение образа Будды Шакьямуни поможет ему как преемнику заповедей К.-к., Кармапа VII отправлял в Индию золото. Он полагал, что повторение мантры Авалокитешвары («Ом мани падме хум») защищает от болезней и неприятностей; способствовал строительству мостов и дорог, защищал животных (ввел запрет на охоту и рыбную ловлю).

Микью Дордже (1507–1554), Кармапа VIII, вошел в историю тибет. культуры как мастер живописи. С его именем связывается утверждение художественного стиля карма-гадри, к-рый возник еще при Кармапах V и VI. Кармапе VIII принадлежат комментарии к Винае-сутре и Праджняпарамита-сутре, он составил медитационную практику «Гуру-йога 4 времен суток», одну из важнейших медитаций школы К.-к., и написал соч. «Светоч анализа традиции, утверждающий мадхьямику пустоты другого» — трактат, посвященный проблематике жентонг (воззрение, показывающее то, как абсолютная природа реальности свободна или же пуста от чего-либо другого, кроме собственной природы). В числе его учеников —





Шамар V (1525–1583), Паво Цуклак Тренгва (1504–1566), Тулку Паво II, ученый, историк и мистик.

Вангчук Дордже (1556–1603), Кармапа IX, посещал монастыри гелугпы, *сакьяпы*, инициировал создание изображения Будды Шакьямуни на шелке для монастыря Цхурпху. Путешествуя по Тибету, он проповедовал, восстанавливал разрушенные и возводил новые мон-ри, определял пути паломников к священным местам (Чакрасамвара в Цари), также проповедовал в Бутане, построил монастырь в Румтеке. Он был автором кратких комментариев к Виная-сутре, Абхидхармакоше, мадхьямике, Праджняпарамита-сутре, а также 3 значительных сочинений по махамудре. Прославились его трактаты по системам медитации в махамудре, в т. ч. «Океан истинного смысла», содержащий систему подготовительных упражнений (нёндро) к практике махамудры, и «Махамудра, рассеивающая тьму неведения».

Чойинг Дордже (1604–1674), Кармапа X, обладал незаурядным даром художника. Он много путешествовал по Тибету, несмотря на беспокойную политическую обстановку и активные военные действия, к-рые вели представители Далай-Ламы V и Гунгри-хана, стремясь взять под свой контроль весь Тибет, включая пров. Цанг. Гражданская война привела к тому, что Чойинг Дордже покинул Тибет. Он путешествовал по Бутану, Юньнани, Бирме и Непалу, возводил мон-ри. В Тибет вернулся через 20 лет, когда школа К.-к. утратила главенствующее положение в тибет. буддизме.

Йеше Дордже (1676–1702), Кармапа XI, род. в Мечуке (Кхама); получил полное образование в традиции школ ньингма и кагью; в числе его учителей — Тертон Минджур Дордже, известный мастер этих школ. Он реконструировал и восстановил монастырь Цхурпху, разрушенный монгольскими войсками. Один из его учеников — Тэво Ринпоче, Карма Тэнзин Таргье, — играл значительную роль в сохранении мира и согласия между тибет. школами гелуг и кагью, служил Далай-Ламе V.

Джангчуб Дордже (1703–1733), Кармапа XII, род. в трудные для Тибета времена в семье, происходившей из клана потомков царя Трисонга Децена. В борьбе Тибета с джунгарскими монголами погибло много людей, мон-ри были разграблены.

Он посетил Непал, где, по преданию, предотвратил эпидемию, потом отправился в Индию и посетил Кушинагару, на обратном пути побывал в окрестностях Джомолунгмы (Чомоканкара) и Кайласа. Получив от имп. Юн Чжена (1722–1736) приглашение посетить Китай, Джангчуб Дордже возвратился в Лхасу и умер по дороге в Пекин, заразившись оспой. В числе его учеников — Ситу Чёкьи Джунгне, знаток грамматики и сакрального искусства.

Дудул Дордже (1733–1797), Кармапа XIII, получил полное образование в традиции школ ньингма и кагью. Его учителями были Чёкьи Джунгне, Ситу Панчен VIII (1700–1774), к-рый наставлял своего ученика в традиции К.-к., а позднее совершил и обряд интронизации. Дудул Дордже стал главой школы в 31 год, освоил «Хеваджра-тантру», «Океан дакинью», философию мадхьямики, абхидхарму, Виная-сутру. Он сочетал образ жизни ученого и йогина, его любовь к животным вызывала восхищение окружающих. Кармапа XIII жил просто: вещи и деньги отдавал нуждающимся; оплачивал строительство мн. центров Дхармы, издательские работы. Его останки поместили в ступу, изготовленную из серебра, и установили ее в Цхурпху; создали также серебряную статую Дудул Дордже.

Тхегчог Дордже (1798–1868), Кармапа XIV, пребывал в Карма-Данса и Цхурпху, где был интронизирован, постигал жизнеописания Падмасамбхавы (инд. учитель буддийской тантры VIII в.), совершал паломничества к буддийским местам поклонения, в частности к Кайласу и на оз. Манасаровар, а также в Цари; проповедовал и создавал центр медитации Друпде-Самтенлинг.

Кхакхьяб Дордже (1871–1922), Кармапа XV, получил от Джамген Кхонгтрула Ринпоче поучения и посвящения школы кагью, обеты бодхисаттвы, введение в Калачакру и устную традицию. Он отремонтировал главные строения в тронном мон-ре Цхурпху, возвел храм в честь Лхамо, богини-защитницы Лхасы, основал мон-рь. Проповедовал в Бутане и наставлял в махамудре раджу Бутана, учил и давал посвящения по всему Тибету, сохранил множество редких текстов, перепечатавшая их. В отличие от предыдущих Кармап Кхакхьяб Дордже женился и стал отцом 3 сыновей.

Ранджунг Ригпе Дордже (1924–1981), Кармапа XVI, 4 года обучался в мон-ре Цхурпху, совершенствуясь в медитации постижения сутр, мантр, махамудры и 6 йог Наропы. Он получил, т. о., все знания традиции кагью, следуя своему учителю Сакье Трицзину. В 23 года Кармапа XVI был посвящен в монахи, а также получил и объяснения высших поучений К.-к., и все основные наставления в традициях главных школ тибет. буддизма. Кармапа XVI проповедовал в Тибете, Бутане, Непале, Сиккиме, Индии (учредил Благотворительный фонд Кармапы) и в отдельных регионах Китая. Он был первым кармапой-проповедником в Канаде, США, Европе и с 1974 г. инициировал открытие центров образования и медитации кагью на Западе. Чоккьи Ньима Ринпоче, его ученик, по настоянию Кармапы XVI открыл школы для зап. практикующих: в 1981 г. основал в Непале Ин-т буддийского образования Рангджунг Еше, где проводились международные симпозиумы, посвященные буддизму. В 1997 г. в состав ин-та вошел буддийский колледж, в к-ром студенты со всего мира могут получить формальное буддийское образование. Позднее при ун-те в Катманду был создан Центр буддийского образования, где можно получить ученую степень бакалавра и магистра.

Традиция деления, исторически заложенная в основу школы кагью, привела к кризисной ситуации, когда были признаны 2 Кармапы XVII: Тринле Тхае Дордже (род. в 1983) пребывает в Международном ин-те Кармапы в Нью-Дели, Ургьен Тринле Дордже (род. 1985) находится в мон-ре Гьюто, неподалеку от Дхармсалы (Дхармсалы).

Существование кармической связи между бодхисаттвой Авалокитешварой и его духовным отцом, Буддой *Амитабхой*, послужило одной из причин появления 2-го перерождения в истории тибетского буддизма и также в К.-к. Существование поста регента в отсутствие кармапы, в обязанности которого помимо прочего входит опознание буд. тулку, в иерархии школы завершилось появлением тулку Опаме (тибет.), или Амитабхи (санскр.), — Будды Бесконечного Света с титулом Шамарпа, или «красношапочный». Кхайдуб Драгпа Сенге (1282–1349) в К.-к. считается Шамарпой I. В знак признания Ролби





Дордже, Кармапа IV, подарил ему красную корону, копию черной короны. Короны являются символами «деятельности на благо существ» и идентичности 2 линий в К.-к. Традицию К.-к. красношапочную составляют 14 перерождений Шамарпы. Полагают, что эти символы не означают противостояния между черношапочным и красношапочным ламами. Сложившаяся иерархия вошла без изменений в структуру школы гелуг, где далай-лама — воплощение Ченрези (только иной его ипостаси), а панчен-лама — Опаме.

Мн. учителя К.-к. создали свою догматику и методику обучения, обращаясь к опыту наставников школы ньингма, совмещая в медитативной практике направления дзогчен атайюга (ньингма) и махамудра (кагью), как это присуще сочинениям Ранджунг Дордже, вошедшим в «Собрание трактатов школы мадхьямака-жентонг» (издано в монастыре Румтек с комментариями Джамгона Конгтрула Лодре Тхае). Наставления учителей К.-к. близки к философским работам школы джонанг, акцентировавшим особое внимание на позитивных качествах природы будды, учения жентонг. Кармапа IX прославился текстами о системах медитации в махамудре. Цеванг Норбу передавал учение джонанг мн. учителям как кагью, так и ньингма, в частности Чёкьи Джунгне, Ситу Панчену VIII, известному ученому, знатоку грамматики и знаменитому художнику — основателю мон-ря Палпунг (Кхам, 1727). В свою очередь он передал знания джонанг Джамгону Конгтрулу Йонгтен Гэцхо (1813–1899) — автору многотомного собрания сочинений, в к-рое входит и «Светоч уверенности», где он представил введение в тибет. тантры и описал методы, присущие К.-к.: «Результат благотворного деяния — счастье, результат пагубного деяния — страдание, и иначе быть не может. Эти результаты не могут взаимозамениться: когда сеешь гречиху, то и пожинаешь гречиху, когда сеешь ячмень, то и пожинаешь ячмень».

**Монастыри** кагью и ее подшкол есть на всей территории Тибета. В их числе — Даглха-Гампо, построенный Гампой в 1122 г.; Данса-Тхел (Денсатхил), построенный Пхагмо Трупой в 1158 г.; Дрикунг-Тхил (Дихун, Бригунг), построенный Миньягом Гомрингом в 1179 г.; Таглунг (Даглунг), возведенный Тхангпой Тра-

шипалом в 1180 г.; Ралунг, заложенный Цангпой Гьяре в 1189 г., и др. Мон-рь Цхурпху в 70 км от Лхасы основал Кармапа I в 1159 г., с 1189 г. он стал тронным мон-рем кармап в Тибете (ныне отреставрирован). Был почти полностью уничтожен в 1966 г., во время культурной революции. В 1980 г. Кармапа XVI начал его восстановление. В Цхурпху был интронизирован Ургьен Тринле Дордже, Кармапа XVII, получавший там традиц. буддийское образование и продолживший дело своего предшественника по восстановлению мон-ря. Ныне мон-рь Цхурпху — главная резиденция кармап в Тибете. Мон-рь Карма-Данса — один из наиболее известных ун-тов-мон-рей; он прославился собранием рукописей на санскрите, предметами сакрального искусства. Во времена Кармапы VII кн. Пельджор Цанпо (1426–1476), чья резиденция находилась в Гьянце (Гьянгдзе), принял участие в церемонии освящения большой ступы Кумбум (1474). Мон-рь Янгпачен также принадлежит школе К.-к., но является местопребыванием Шамарпы ринпоче. Столь же значимыми являются обители Ривоче (построена Сангье Вонтрагпой), Саннгаг-Чолинг (построена Падмой Карпо), Палпунг (построена Ситу Чокьи Нангвой в 1727). Мон-ри кагью отличались от мон-рей др. школ тем, что наряду с монахами в них проживали миряне, практиковавшие буддийскую медитацию. Продолжая традицию кадам, школа создала образовательные центры, где светские лица могли изучать основы философии и практики. Центром К.-к. в изгнании является монастырь Румтек, основанный еще Кармапой IX. Новый монастырь в Румтеке стал офиц. резиденцией кармапы за пределами Тибета и центром изучения церемоний и практики буддизма.

В истории тибет. сакрального искусства К.-к. известна созданием собственного стиля живописи карма-гадри (тибет. karma sgar-bris), школа живописи активно развивалась благодаря Кармапе VIII. Ему принадлежит характеристика «3 драгоценностей гадри-стиля»: форма и рисунок согласно инд. канонам; цветовая гамма и текстуры, свойственные кит. живописи; композиция и ландшафты в тибет. манере. Кармапа черношапочный изображается как двурукий бодхисаттва Авалокитешвары с телом красного цвета.

Будда Амитабха воплощается в облике Шамарпы, представляя активную деятельность, направленную на достижение живыми существами благополучия. Кармапы принимали участие не только в создании мон-рей, но и в оформлении их интерьеров. Кармапа V распорядился расписать фресками неск. мон-рей и заказал танки в непальском стиле. В нач. XVI в. было создано большое количество изображений Белой Тары, Майтреи и др. персонажей. Это было время, когда осуществилось взаимопроникновение художественных особенностей, снявших различия между инд., непальской и кит. школами.

Проповедником традиции К.-к. как одной из форм необуддизма стал датчанин Оле Нидал (тибет. имя Карма Лоди Чжампо; род. в 1941), ученик Кармапы XVI, основатель Центров Алмазного пути (или Ваджраяны) школы кагью, который проповедует европеизированный вариант К.-к. в России и на постсоветском пространстве. В России 1-й «Буддийский центр школы карма-кагью» был зарегистрирован в Ленинграде (ныне С.-Петербург) в 1991 г. Все российские центры (ок. 80) входят в Российскую ассоциацию буддистов школы карма-кагью (регистрация в 1993) (др. название — «Международная ассоциация буддистов школы Карма Кагью»). Высший орган ассоциации — Конференция представителей центров. Совет представителей центров, постоянным членом к-рого является Лама Оле Нидал, работает в промежутках между конференциями. Объединение имеет изд-во «Алмазный путь», а также выпускает ж. «Мир кагью».

В тибет. исторической лит-ре К.-к, как и др. подшколы, существует в пределах традиции кагью (см. ст. *Кагьюна*). Совр. тибет. исследователи изучают историю школы и раннюю учительскую линию передач (*Ngagpa Jampa Thaye*. 1990; *Khenpo Konchog Gyaltzen*. 1990; *Khenchen Thrangu Rinpoche*. 2002; *Lobsang P. Lhalungpa*. 2004). В соч. Карма Тринле «История Кармап» содержатся жизнеописания 16 воплощений Кармапы (рус. пер.: История Кармап в Тибете / Предисл.: Лама Оле Нидал. М., 2009). В соч. Тулку Тхондупу Ринпоче «Развитие буддизма в Тибете» представлены все буддийские школы Тибета, в т. ч. и кагью с подшколами, с указанием известных деятелей, основных учений, главных мон-рей.







Интерес европ. исследователей отражен в докладах XI тибетологического семинара (Mahamudra and the Bka-brgyud Tradition: Proceedings of the 11<sup>th</sup> Seminar of the Intern. Association for Tibetan Studies. Königswinter 2006, 2011): принципы почитания учителя в традиции кагью (*Sobisch J.-U. Guru-Devotion in the Bka brgyud pa Tradition: The Single Means to Realisation // Ibid. P. 211–258*); изучение наследия Кармапы VII (*Mathes K.-D. The Collection of «Indian Mahamudra Works» (phyag chen rgya gzhung) Compiled by the Seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho // Beiträge zur Zentralasienforschung. Halle (Saale), 2011. Bd. 25: Mahāmudrā and the bka'-brgyud Tradition. P. 89–130; Burchardi A. The Role of Rang rig in the Pramāna-based Gzhan stong of the Seventh Karmapa // Ibid. P. 317–344*), Кармапы VIII (*Rheingans J. The Eighth Karmapa's Answer to Gling drung pa // Ibid. P. 345–386*). В кн. Оле Нидала «Великая печать: Пространство и радость безграничны. Взгляд Махамудры буддизма Алмазного пути» (СПб., 2010) было введено в научный оборот соч. Кармапы III, связанное с проблематикой махамудры. Изучением истории кармап занимался Х. Ричардсон (*Richardson*. 1998). Совр. ситуация с 2 претендентами на титул Кармапы XVII нашла отражение в журналистском расследовании М. Брауна (Танец 17 жизней: Невероятная и правдивая история 17-го Кармапы Тибета. М., 2008) и работе Т. Ленерта (Жульки в рясах. СПб., 2004).

Об анализе истории и философии школы К.-к. в работах российских исследователей см. в ст. *Кагьюпа*.

Ист.: *Tantrik Texts: A Buddhist Tantra / Ed. K. Dava-Samdub. L., 1919. Vol. 7: Shrochakrasamvara Tantra / Ed. A. Avalon; The Hevajra Tantra: A crit. study by D. L. Snellgrove. L., 1959. Vol. 1: Introd. and Translation; Vol. 2: Sanskrit and Tibetan Texts. (London oriental ser.); Tsang Nyon Heruka. The Life of Marpa the Translator: Seeing Accomplishes All. Boulder, 1982; Gampopa. The Jewel Ornament of Liberation / Transl. and annot. H. Guenther. Boston (Mass.), 1959. L., 1986; Thaye Jampa. A Garland of Gold: The Early Kagyu Masters in India and Tibet. Bristol, 1990; The Great Kagyu Masters / Transl. Khenpo Könchog Gyaltsen. Ithaca, 1990; Сумба-Кханбо. Паргам-Джонсан: История и хронология Тибета / Пер. с тибет., предисл., коммент.: Р. Е. Пубаев. Новосибир., 1991; «Намтар» Гампопы Дагпо Лхаджэ в «Кхайпай Ягон» — сочинения по истории буддизма в Тибете // Буддизм в переводах / Пер. с тибет. и вступ. ст.: К. В. Алексеев. СПб., 1993. Вып. 2. С. 256–282; Карма Агван Йондан Жамцо. Светоч уверенности: Введ. в тибет. тантры: Методы школы Карма Кагью. СПб.,*

1993; *Тхайе Нгакна Джамта*. Золотая Гирлянда: Ранние учителя Кагью в Индии и Тибете / Пер. с англ.: Б. Ерохин; ред.: В. Рагимов. СПб., 1997; Великий йог Тибета Миларепа / Пер. с тибет. на англ.: лама Кази Дава-Сандуп; ред., введ. и коммент.: У. Й. Эванс-Вентц; пер. с англ.: О. Туманова. Самара, 1998; *Будон Ринчендуб*. История буддизма / Пер. с тибет. на англ.: Е. Е. Обермиллер; пер. с англ. на рус.: А. М. Донец. СПб., 1999; *Йой-лоцава Шонну-пэл*. Синяя летопись: История буддизма в Тибете / Пер. с тибет. на англ.: Ю. Н. Рерих; пер. с англ. на рус.: О. В. Альбедиль, Е. Ю. Харькова. СПб., 2001; *Lhalungpa L. P. The History of the Kagyu Order // Stewart J. M. The Life of Gampopa: The Incomparable Dharma Lord of Tibet Ithaca, 2004. P. 117–139; Дже Тамбопа*. Драгоценное украшение Освобождения: Исполняющая желания драгоценность истинного Учения / Пер. с тибет.: Б. Ерохин; ред.: Б. Загуменнов. СПб., 2001, 2005<sup>2</sup>; *он же*. Четыре Дхармы: Драгоценные четки для Вышнего Пути / Пер. с тибет. и предисл.: Б. Загуменнов. СПб., 2003; *Khenchen Thrangu Rinpoche*. A Spiritual Biography of Marpa, the Translator. Boulder, 2002; *Ранджунг Дордже*. О различии сознания и изначального осознания. О сущности Татхагаты / Пер. с тибет.: В. Батаров, М., 2008; *Тулку Тхондун Ринпоче*. Развитие Буддизма в Тибете. [Электр. ресурс: kapala.narod.ru/text16.htm].

Лит.: *Waddell L. A. Buddhism of Tibet or Lamaism, With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and in Its Relation to Indian Buddhism. L., 1895; Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. 2 т.; Schmid T. The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's Life in Pictures. Stockholm, 1952; Nebesky-Wojkowitz R., de. The Oracles and Demons of Tibet. L., 1956; Hoffmann H. The Religions of Tibet. L., 1961; Востриков А. И. Тибетская ист. литр. М., 1962. СПб., 2007; Stein R. A. Tibetan Civilization. Stanford, 1972; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975. СПб., 2006; Karma Thinley. The History of the Sixteen Karmapas of Tibet. Boulder, 1980; The Rain of Wisdom: The Vajra Songs of the Kagyü Gurus / Transl. by the Nalanda Translation Committee under the direction of Chögyam Trungpa. Boston; L., 1980. P. 123–124; Пубаев Р. Е. «Паргам-джонсан» — памятник тибет. историографии XVIII в. Новосибир., 1981; Дылыкова В. С. Тибетская литература: Кр. очерк. М., 1986, 1990<sup>2</sup>; Richardson H. E. Chos-dbyings rdo-rje: the Tenth Black Hat Karmapa // Bulletin of Tibetology. N. S. Gangtok, 1987. N 1. P. 25–42; *idem*. High Peaks, Pure Earth: The Collected Writings on Tibetan History and Culture. L., 1998; Буддизм: Словарь. М., 1992; Торчинов Е. А. Ваджраяна (тантрический буддизм) // *Он же*. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 120–139; Балагушкин Е. Г. Тибетский буддизм датчанина Оле Нидала // *Он же*. Нетрадиционные религии в совр. России: Морфологический анализ. М., 2002. С. 136–232; *Островская Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2002; Великие учителя Тибета: Сб. / Ред.: А. В. Парибок; пер.: Г. А. Журба. М., 2003; *Шантаев Б. А.* Школа Карма Кагью у калмыков: этапы истории, совр. состояние // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста, 2004. С. 144–150; *Туччи Дж.* Религии Тибета / Пер. с итал.: О. В. Альбедиль. СПб., 2005; *Андросов В. П.* Буддизм индийской Алмазной Колесницы // Марпа и история Карма Кагью: Жизнеописание Марпы-переводчика в ист. контексте школы Кагью / Пер., иссл.: В. П. Андросов, Е. В. Леонтьева. М., 2009. С. 247–344; Буд-*

дизм Ваджраяны в России: История и современность: Сб. ст. СПб., 2009; *Леонтьева Е. В.* Тибетский буддизм и школа Карма Кагью // Марпа и история Карма Кагью. 2009. С. 345–408; *она же*. Труды Марпы-переводчика и ранняя передача Кагью: АКД. М., 2011; *Кузьмин С. Л.* Скрытый Тибет: История независимости и оккупации. СПб., 2010.

Е. Д. Огнева

**КАРМАПА** — см. ст. *Карма-кагьюпа*.

**КАРМАТЫ** [араб. قرامطة], последователи одного из направлений в исмаилизме (см. ст. *Исмаилиты*). Название «карматы» связано с прозвищем их лидера Хамдана бен аль-Аш'аса Кармата или Карматюя (возможное значение — «коротконогий» или «красноглазый»). Также прозвище Хамдана могло быть связано с названием ранее существовавшей шиитской орг-ции.

Согласно исмаилитской традиции, проповедник (да'и) Хусейн аль-Ахвази привлек Хамдана к пропагандистской работе исмаилитов в районе Куфы. Начало его деятельности относится к 80-м гг. IX в. В то время К. действовали от имени таинственного «Господина видимого мира» (сахиб аз-зухур). В 890 г. К., возглавляемые Хамданом, подняли восстание в Н. Ираке. Они устроили лагерь для переселенцев (дар аль-хиджра), где жили многочисленные сторонники исмаилизма. Там были построены дома, а вокруг лагеря возвели высокие стены и окружили их глубоким ровом. Хамдан создал общую казну, в которую К. вносили пятую часть доходов и куда поступали средства, собранные его представителями. В личном пользовании членов общины было оставлено только оружие. К. регулярно собирались на совместные братские трапезы. Карматские проповедники Зикравайх, Абдан, Маймун и другие действовали в Сирии, на о-ве Бахрейн, в Персии и Индии. Наибольших успехов они добились на о-ве Бахрейн, поэтому именно там в 899 г. представитель Хамдана Абу Саид аль-Джаннаби основал независимое карматское государство со столицей в Эль-Ахсе. В том же году произошел раскол среди исмаилитов. Сторонники Хамдана не признали Убейдаллаха аль-Махди, провозгласившего себя халифом в качестве потомка Фатимы и Али. Т. о., они отмежевались от зарождавшегося халифата Фатимидов. После этого К. стали называть только последователей Хамдана.





В 906 г. в Н. Ираке было подавлено восстание К., но к этому времени их гос-во уже сложилось на о-ве Бахрейн.

При Абу Тахире Сулеймане (914–943), сыне аль-Джаннаби, К. захватили Оман. Они постоянно совершали набеги на Н. Ирак и Хузистан, нападали на караваны паломников. В 930 г., во время *хаджа*, они ворвались в *Мекку*, разграбили город, убили и взяли в плен неск. тыс. паломников и жителей города. Они выломали «Черный камень» из *Каабы*, т. к. считали, что его почитание является идолопоклонством, разбили его на 2 части и вывезли в Бахрейн. Только в 951 г. К. согласились вернуть реликвию в Мекку за выкуп.

Бахрейские К. создали в своем гос-ве земледельческо-ремесленную общину с коллективной собственностью. Делами общины руководил совет (аль-'икдания) из 6 старейшин (мн. ч. «садат») и 6 их заместителей (мн. ч. «уазара»). Решения совета принимались на основе консенсуса. В личных хозяйствах общинников и на общественных работах использовалось ок. 30 тыс. рабов, к-рых обычно покупали или захватывали во время набегов на соседние земли. Жители Эль-Ахсы были освобождены от налогов, ростовщичество у них было запрещено. Свободные граждане-К. проходили регулярную военную подготовку и составляли основу армии. В случае необходимости в нее привлекались вспомогательные силы из бедуинов племен банукилаб и бану-укаиль, которые постепенно интегрировались в карматское об-во Бахрейна.

Социальная система К. Бахрейна служила предметом восхищения видных мусульм. мыслителей Ибн Хаукаля, аль-Мукаддаси и *Насира-и-Хусрави* (Насир Хосров).

Карматское гос-во на о-ве Бахрейн просуществовало до кон. XI в., а влияние К. сохранялось там еще в течение 2 последующих веков.

Преследования К. при первых Газневидах (название тюрк. династии происходит от г. Газни) ослабили карматские общины в Ираке и Иране.

Сокровенная (батын) доктрина К. в значительной степени аналогична концепциям фатимидских исмаилитов. Степени посвящения в сокровенное знание были установлены да'и Абданом аль-Ахвази, автором многочисленных богословских трудов. К. ввели систему обучения (та'

лим), предусматривавшую, в частности, введение в сомнение и умение его побеждать. Богословие К. испытало сильное влияние араб. философской школы «Братья чистоты» (ихван ас-сафа).

Лит.: *De Goeje M. J. La fin de l'Empire des Carmathes du Bahrain // J. Asiatique. P., 1895. Ser. 9. N 5. P. 5–30; Ivanow W. Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. L., 1942; Та'рих ахбар аль-карамита / Ред.: С. Заккар. Бейрут, 1971; Ан-Наубахти аль-Хасан ибн Муса. Шнитские секты / Пер. с араб., исслед., коммент.: С. М. Прозоров. М., 1973. (Памятники письменности Востока; 43); Marquet Y. La philosophie des Ihwân al-Safâ: Nouv. éd. P., 1999.*

М. Ю. Роцин

**КАРМЕЛИТЫ** [лат. *carmelitae*], общее название католич. нищенствующих монашеских орденов и конгрегаций, исторически связанных с традициями мон-ря лат. отшельников на горе *Кармил* (Кармель), основанного в кон. XII – нач. XIII в. Для всех К. обязательным является полное или частичное соблюдение устава, написанного лат. патриархом Иерусалимским католич. св. Альбертом. Устав предписывает К. аскетический и созерцательный образ жизни в сочетании с проповедническим и благотворительным служением в миру. Для К. характерно особое почитание Пресв. Богородицы и прор. Илии, с к-рым связываются орденские традиции пустынножительства и монашеских практик, а также облачение ранних К. – мантия с 4 белыми и 3 черными полосами («плащ Илии»). По преданию орденский девиз К. также восходит к прор. Илии: «*Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum*» (лат. – Возревновал я о Господе, Боге Саваофе – 3 Цар 19. 10). Одежния членов ордена, утвержденные в 1287 г.: коричневая (изначально серая) или черная туника, коричневый (изначально серый) наплечник (*скапуляр*) с капюшоном, кожаный пояс, белая мантия (для торжественных богослужений). С сер. XVI в. особенностью К. стали монашеские имена, дополненные посвящением мистическим аспектам Бога, Богоматери или святым, с к-рыми связывает себя член ордена (напр., Елизавета Святой Троицы, Тереза Младенца Иисуса и Свящ. Лица, Иоанн Св. Креста, Теотим св. Иуста и т. п.).

Кроме основной, муж. ветви, представленной орденем К. («обутые» К., *carmelitae calceati*; офиц. название – *Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* (OCarm), орден

братьев Пресв. Девы Марии с горы Кармил) и выделившимся из него в XVI в. орденем босых, или босоногих, К. (*carmelitae discalceati*; офиц. название – *Ordo Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* (OCD), орден босых братьев Пресв. Девы Марии с горы Кармил), имеются еще 2 ветви – монахинь-кармелиток и *терциариев* (К.-мирян).

К. руководствуются уставами и конституциями своих орденов или конгрегаций, в которых отражены отличия в адм. и организационном устройстве.

**История ордена К.** Поселения латинских монахов в окрестностях горы Кармил появились, вероятно, во время 3-го крестового похода (1189–1192; см. ст. *Крестовые походы*). По мнению нек-рых историков, 1-е упоминание содержится в «Сказании...» визант. паломника Иоанна Фоки (1185): на месте разрушенного греч. мон-ря, вблизи т. н. пещеры прор. Илии, «один муж, монах, иерей по сану, седой по волосам, родом из Калабрии, по откровению пророка прибывши сюда, в этих местах или на бывших строениях монастыря устроив маленькую ограду, и воздвигши малый храм, и собравши братии человек десять, ныне то святое место населяет» (*Иоанна Фоки Сказание* вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины кон. XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2(23). С. 58–59). Отождествление этого подвижника из Калабрии с франц. крестоносцем католич. св. Бертольдом из Лиможа сохраняется в орденской традиции, хотя 1-й мон-рь К. был расположен не у моря, а в долине Вади-эс-Сия, на горе Кармил, вблизи т. н. источника прор. Илии. Согласно орденскому преданию, основатель К. католич. св. Броккард считается учеником и преемником Бертольда († ок. 1198) на посту настоятеля общины.

По просьбе Броккарда и монахов общины «у источника» лат. патриарх Иерусалима Альберт (1205–1214; резиденция в Акре) составил устав (*formula vitae*), в к-ром упорядочил существовавший образ жизни общины на основе традиционного для Палестины лаврского типа организации монашества; в правилах не были отражены зап. монашеский устав прп. *Венедикта Нурсий-*





Патриарх Альберт Иерусалимский вручает устав кармелитам.  
Фрагмент алтаря. Худож. П. Лоренцетти. 1328–1329 гг.  
(Национальная пинакотека в Сиене)

ского или *Августина устава*, хотя патриарх Альберт Иерусалимский принадлежал к августинцам-каноникам (см. *Регулярные каноники*). Устав предписывал каждому монаху проживать в отдельной келье, пребывая в постоянной молитве и труде, в то же время вся братия должна была участвовать в воскресном общинном богослужении, а также в еженедельном собрании (капитуле) для обсуждения вопросов монашеской жизни. Особое внимание в уставе уделялось аскетическому образу жизни монахов — им предписывались обязательный физический труд, безмолвие от вечерни до 3-го часа и ограничение общения в остальное время, воздержание от скоромной пищи (мясо разрешалось вкушать только больным и путешествующим), а также дополнительный пост от Воздвижения Креста Господня до Пасхи (кроме воскресных дней и праздников). Оригинал устава не сохранился, самый ранний его текст содержится в булле папы Римского *Гонория III* «*Ut vivendi potant*» от 30 янв. 1226 г., к-рой он был утвержден. Папа Римский *Григорий IX* буллой «*Ex officii nostri*» от

храм в мон-ре на горе Кармил был посвящен Пресв. Деве Марии; почитание Пресв. Богородицы было связано с прор. Илией, к-рый, согласно кармелитской традиции, считался основателем ордена, — по преданию, прор. Илия получил на горе Кармил откровение о приснодевстве Пресв. Девы Марии и основал там 1-ю монашескую общину, стремясь со своими учениками вести девственную и непорочную жизнь, подобную жизни Богоматери. Богослужение у К. совершалось по рим. обряду с особенностями, присущими лат. богослужению в храме *Гроба Господня* в Иерусалиме.

Из-за осложнившейся обстановки в Иерусалимском королевстве и угрозы новой войны с мусульманами в кон. 30-х гг. XIII в. часть К. вместе с др. крестоносцами вернулась в Европу, где 1-м мон-рем К. считается основанная в 1235 г. обитель в Валансьене (совр. деп. Нор, Франция; дата не имеет документальных подтверждений). Первое переселение монахов из мон-ря на горе Кармил датируется 1238 г., тогда был основан мон-рь К. на Кипре; в 40-х гг. XIII в. появились монастыри в Мессине (Сицилия) и Марселе (обитель еремитов Эгалад, 1244); значительное число К. оказалось в Англии, где в 1242 г.

Базилика мон-ря кармелитов в Вади-эс-Сия на горе Кармил. XIII в.



6 апр. 1229 г. подтвердил положения этого устава, касавшиеся отшельничества и аскетизма.

Построенный по повелению патриарха Альберта Иерусалимского

были открыты мон-ри в Халне (совр. графство Нортамберленд, Сев. Англия) и Эйлсфорде (совр. графство Кент, Юго-Вост. Англия). В 1254 г. французский кор. *Людвик IX Святой* разрешил неск. франц. К. основать обитель в Шарантоне близ Парижа. В то же время численность К., оставшихся в Палестине, продолжала

увеличиваться. К. открыли подворье мон-ря в Акре, ок. 1254 г. был основан мон-рь в Тире. В 1263 г. ввиду увеличения братии мон-рь на горе Кармил значительно расширили и перестроили; средства на сооружение новых зданий были собраны в т. ч. благодаря поддержке папы Римского *Урбана IV*, предоставившего 100-дневную *индальгенцию* тем, кто жертвовал на мон-рь. В сер. 60-х гг. XIII в., когда войска султана Бейбарса I вытеснили крестоносцев из Палестины, К. пришлось оставить Кармил и укрыться в крепости Акра. Они смогли вернуться в мон-рь лишь по условиям перемирия 1283 г. Вероятно, К. покинули Палестину до падения последнего оплота крестоносцев — Акры (май 1291), но, согласно орденскому преданию, последние К. на горе Кармил приняли мученическую кончину от сарацин.

В Европе переселявшиеся из Палестины К. первоначально воспринимались неоднозначно — несмотря на то что устав ордена был одобрен Папским престолом, местные епископы часто препятствовали основанию мон-рей К. под предлогом решений *Латеранского IV Собора* (1215), запретившего создание новых монашеских орденов. Критике подвергались особенности литургического обряда К., их полосатые плащи, были сложности с соблюдением пустынножительного устава, лишавшего монахов возможности добывать средства к существованию. В 1247 г. на 1-м генеральном капитуле ордена, собравшемся в мон-ре в Эйлсфорде, был избран генеральный приор К. (им стал католич. св. Симон Сток († 1265)) и приняты поправки к уставу, к-рые сближали К. с нищенствующими орденами (*доминиканцами* и *францисканцами*). По предложению С. Стока капитул разрешил строить мон-ри в городах, поправками к уставу вводились общая трапеза братии, совместное ежедневное чтение breviария монахами, имевшими сан пресвитера, время безмолвия ограничивалось ночными часами (от повечерия до 1-го часа), за монастырями закреплялось право владеть собственностью, монахам разрешалось употребление мяса вне обители. Новый устав был утвержден буллой папы Римского *Иннокентия IV* «*Que honorem conditoris*» от 1 окт. 1247 г. Изменение устава позволило ордену заниматься





проповеднической и благотворительной деятельностью в городах, открывать мон-ри при ун-тах. При С. Стоке кармелитские обители были основаны в Ньюэме (1249, в 1290 перенесена в Кембридж), Оксфорде (1256), Париже (1259) и Болонье (1260), в провинциях создавали орденские школы (*studium generale*), где получали образование буд. пресвитеры-К. (к 1434 открыта 21 школа).

Несмотря на послабления, допущенные в новом уставе К., он отличался большей строгостью по сравнению с уставами доминиканцев и францисканцев, что влияло на общую численность К. и замедляло рост ордена. В то же время часть К. считала, что новый устав противоречил изначальной аскетической и отшельнической направленности ордена. Николай Нарбонский, избранный в 1266 г. генеральным приором ордена, в трактате «*Ignea sagitta*» (Огненная стрела) призвал К. не оставлять идеалов отшельничества и созерцательной монашеской жизни и предложил заниматься апостольским служением в миру только духовно подготовленным монахам. Однако большинство обителей К. сохранило общежительный устав, отшельники-еремиты составляли незначительную часть ордена.

В 1274 г. *Лионский II Собор* запретил нищенствующие ордены, созданные после IV Латеранского Собора, что поставило под угрозу роспуска К. и *августинцев-еремитов* (орден основан в 1256). Всем нищенствующим орденам, кроме францисканцев и доминиканцев, запрещалось принимать послушников. К. добивались отмены этого запрета в отношении своего ордена, доказывая, что он был основан до IV Латеранского Собора. В 1281 г. генеральный капитул К. в Лондоне принял новую конституцию, где утверждалось происхождение ордена К. от пророков Илии и Елисея, от которых обитель на горе Кармил ведет непрерывное преемство. В 1282 г. епископы, в чьей юрисдикции находились обители К. в Палестине и на Кипре (Ричард, архиеп. Никосии, Вильгельм, еп. Хеврона, Вильгельм, еп. Тиверии), отправили папе Римскому *Мартину IV* письмо с просьбой снять с К. ограничения, наложившие II Лионским Собором. Преемник Мартина IV папа Римский *Гонорий IV* в 1286 г. объявил о папском патронате над К. В 1287 г. по решению



Католический св. Симон Сток получает от Богоматери скапуляр.  
Худож. П. Пюже. 2-я пол. XVII в.  
(Музей изящных искусств в Марселе)

генерального капитула в Монпелье были проведены изменения в монашеском одеянии К.: вместо полосатого плаща, часто являвшегося предметом нареканий, введена белая мантия (откуда позднейшее народное наименование К.— «белые братья»). Капитул провозгласил целью ордена служение Пресв. Деве Марии и Ее восхваление. 5 мая 1298 г. буллой папы Римского *Бонифация VIII* «*Tenorem cuiusdam*» были сняты ограничения на деятельность ордена. В 1312 г. генеральный капитул в



Папа Римский Гонорий IV вручает кармелитам новое орденское облачение.  
Фрагмент алтаря.  
Худож. П. Лоренцетти.  
1328–1329 гг. (Национальная пинакотека в Сиене)

Лондоне утвердил литургический обряд К.: под рук. мон. Сиберта из Бека была проведена редакция литургических книг ордена, внесены дополнения, отражавшие особенности богослужения К. (подробнее см. ст. *Орден монашеских обрядов*). Буллой «*Sacer Ordo Vester*» от 13 марта 1317 г. папа Римский *Иоанн XXII*

подтвердил орденские права К. и изъял их мон-ри из юрисдикции правящих епископов (ординариев), в 1326 г. на К. были распространены привилегии доминиканцев и францисканцев.

Урегулирование вопроса о каноническом статусе ордена и включение К. в число нищенствующих орденов способствовало их значительному росту в XIV в. В 1287 г. орден состоял из 9 провинций: Св. земли (включая Сирию и Кипр), Сицилийской, Английской (ок. 30 мон-рей), Римской, Ломбардской, Германской, Французской, Провансальской и Аквитанской (в 3 последних насчитывалось ок. 90 мон-рей). К нач. XIV в. ордену принадлежало ок. 150 мон-рей, число провинций увеличилось до 12, в 1305 г. из пров. Англии выделась пров. Ирландии и Шотландии, Германская пров. была разделена на Верхненемецкую и Нижненемецкую, появились Испанская и Ломбардская провинции. В 1369 г. число провинций возросло до 21: из Римской пров. выделена Тосканская, из Ломбардской — Болонская, из Испанской — Каталонская, к нач. XV в. были образованы Кастильская и Арагонская провинции ордена. В нем. провинциях ордена К. увеличение количества мон-рей и рост числа монахов был отмечен в Верхненемецкой пров., включавшей кроме Саксонии и Тюрингии земли *Тевтонского ордена*, Австрию, Чехию и Польшу. В кон. XIII — нач. XIV в. при мон-рях К. в итал. провинциях ордена появля-

ются муж. и жен. общины *облатов* и конверсов, которые часто совмещали следование уставу К.

с благотворительной деятельностью в миру; впосл. они будут преобразованы во 2-й (женский) и 3-й (терциарии) ордены К.

Популярности К. способствовало развитие особого почитания в ордене Пресв. Девы Марии. С кон. XIII в. в литургическом календаре К. предписывалось торжественно отмечать





Богородичные праздники, особенно Успение, в 1312 г. в календарь был включен праздник непорочного зачатия Пресв. Девы Марии (К. поддерживали позицию францисканских богословов в их споре с доминиканцами об учении о непорочном зачатии). В субботы, кроме великопостных, совершались мессы в честь Пресв. Богородицы. С 1386 г. в ордене получает распространение праздник Пресв. Девы Марии горы Кармил (17, вполн. 16 июля), посвященный покрову Богородицы над орденом.

В 1348–1350 гг., во время эпидемии чумы, умерло мн. К.; в 1348 г. к смерти ок. 200 монахов привело проведение генерального капитула в Меце, оказавшемся в эпицентре эпидемии. Резкое сокращение числа монахов сопровождалось приемом в орден молодых и неподготовленных кандидатов, что сказалось на дисциплине и привело к частым нарушениям устава. К., как и др. монашеские ордены, затронула *схизма в католической Церкви (1378–1417)*: образовалось 2 фракции, каждая из которых имела капитул с генеральным приором во главе. Фракции поддерживали разных претендентов на Папский престол. Противоборствующие папы предоставляли своим сторонникам значительные привилегии, что углубляло кризис и создавало большие возможности для злоупотреблений. Воссоединение К. началось на *Пизанском Соборе (1409)*, на котором присутствовали приоры обеих фракций. В 1411 г. на капитуле в Болонье был избран единый генеральный приор Иоанн Гросси.

Приток в орден новых членов, особенно в мон-ри при ун-тах, привел к снижению дисциплины и отходу мн. К. от строгого соблюдения устава. К., обучавшиеся в ун-тах, а также доктора, магистры и бакалавры освобождались от совместного чтения бревиария, докторам разрешалась отдельная трапеза, они могли владеть имуществом. Нередко К., имевшие сан пресвитера, занимались пастырской деятельностью в миру, не проживали в своих обителях и фактически не подчинялись духовному начальству ордена. Во мн. мон-рях не соблюдалось правило вечернего безмолвия. Часть К. выступала против ослабления орденового устава, ок. 1413 г. братия кармелитских мон-рей в Ле-Сельве близ Флоренции, в Жироне (Каталония) и обители в Мантуе выра-

зила желание сохранять традиц. аскетический и созерцательный характер ордена. Однако большинство К. настаивали на смягчении устава. По их просьбе буллой «*Romani Pontificis*» от 15 февр. 1432 г. папа Римский *Евгений IV* внес изменения в устав ордена, разрешив монахам употреблять мясо (кроме постных дней) и ослабив правила затвора. В 1442 г. папа Евгений IV выделил мон-ри в Ле-Сельве, Жироне, Мантуе и др., пожелавшие сохранять строгие правила, и подчинил их непосредственно генеральному приору, положив начало Мантуанской конгрегации внутри ордена под руководством генерального викария. В Мантуанской конгрегации соблюдались строгие правила безмолвия и уединения. С 1483 г. конгрегацию возглавлял католич. блж. *Баттиста Мантуанец*, избранный в 1513 г. генеральным приором всего ордена. В конгрегации насчитывалось 53 мужских мон-ря, более 10 женских; она существовала до 1783 г., когда папа Римский *Пий VI* лишил ее автономии и присоединил к ордену. При участии монахов Мантуанской конгрегации и по инициативе Людовика д'Амбуаза, еп. Альби, в кон. XV в. была организована схожая Альбианская конгрегация К., утвержденная папой Римским *Львом X* в 1513 г. (существовала до 1584).

Эти и др. инициативы по сохранению изначального устава К. носили местный характер. Католич. блж. Иоанн Сорет, генеральный приор К. в 1451–1471 гг., предпринял попытку общего реформирования ордена. Посетив большинство орденовых провинций, он предложил мон-рям выбрать форму соблюдения аскетических правил и составил рекомендации для мон-рей, пожелавших принять более строгие правила («соблюдающих»): в такие мон-ри заправлялось принимать послушников младше 18 лет, упразднялись все привилегии, в т. ч. касавшиеся имущества монахов, вводились существенные ограничения на выход насельников из мон-рей. Предложенные И. Соретом меры в 1456 г. были одобрены на генеральном капитуле ордена в Париже, а в 1457 г. — папой Римским *Каллистом III*. Остальные мон-ри продолжили следовать уставу с послаблениями, сделанными папой Евгением IV. И. Сорет также свел постановления всех генеральных капитулов в кодекс (утвержден

капитулом в Брюсселе в 1462), на основе которого была принята новая орденовая конституция.

В сер. XV в. широкое распространение получило сочинение И. Гросси «*Viridarium*» (Сад), где описывалось предание о явлении Пресв. Девы Марии генеральному приору С. Стоку. Пресв. Богородица вручи-



Богородица с Младенцем и святыми на горе Кармил.

Худож. П. Новелли. 1641 г.  
(Музей диоцеза в Палермо)

ла кармелиту коричневый скапуляр и дала обещание, что всякий, кто умрет облеченным в него (т. е. до смерти будет соблюдать обеты ордена К.), будет спасен. Это предание связано с появившейся в кон. XIV в. легендой о т. н. субботней привилегии (*privilegia Sabbatina*). Согласно апокрифической булле папы Иоанна XXII «*Sacratissimo uti culmine*», якобы выпущенной 3 марта 1322 г., понтифику явилась Богородица, обещавшая освободить от мук чистилища в 1-ю субботу после кончины всякого, кто носил скапуляр и соблюдал предписанные благочестивые практики (т. е. как самих К., так и облатов и конверсов, связанных с орденом). Несмотря на поддельный характер буллы, вполн. мн. Римские папы подтверждали право К. проповедовать учение о спасительном заступничестве Пресв. Девы Марии за К., носящих скапуляр, соблюдающих предписанные правила благочестия (пост в определенные дни, чтение особых молитв и др.). С сер. XV в. орденовый праздник Пресв. Девы Марии горы Кармил стал связываться с легендой







о коричневом скапуляре и получил наименование праздника Богоматери Скапуляра.

К сер. XV в. увеличение числа женских общин облаток (конверсов) при мон-рях К. привело к созданию жен. ветви ордена. В 1450 г. была основана жен. община при мон-ре К. во Флоренции — т. н. мантилатки, или «белые сестры», в 1452 г. генеральный приор И. Сорет отдал распоряжение приору Нижненемецкой пров. составить правило и устав для общины нидерланд. *бегиннок* из Гелдерна. В том же году приор кармелитского мон-ря во Флоренции обратился в Рим с просьбой об одобрении устава жен. общины. Буллой «Cum nulla fidelium» от 7 окт. 1452 г. папа Римский Николай V утвердил общину кармелиток в качестве жен. ветви ордена и наделил генерального приора К. теми же правами, какие имелись у генеральных настоятелей доминиканцев и августинцев-еремитов по отношению к жен. общинам в этих орденах. Стараниями И. Сорета жен. ветвь К. получила быстрое развитие — к 1470 г. были открыты ок. 12 мон-рей, в основном в Сев. Италии, в Нидерландах



и во Франции, где существенную помощь И. Сорету оказала католич. блж. Франсуаза д'Амбуаз, герц. Бретани, основавшая мон-ри в Бондоне близ Вана (1463) и в Нанте (1477). В основу правил жен. мон-рей был положен кармелитский устав Альберта Иерусалимского, сохранялся созерцательный и аскетический характер ордена (монахиням предписывалось пребывать в затворе, вычитывать богослужения суточного круга, запрещалось покидать монастырь), однако со временем в некоторых мон-рях стали допускаться послабления. В 1521 г. монахини-

кармелитки во Флоренции начали носить черную наметку (впосл. она стала отличительным элементом облачения кармелиток). К сер. XVI в. действовало ок. 50 жен. мон-рей с отличавшимися уставами и конституциями, к-рые были унифицированы Папским престолом только в 1935 г.

В каноническом урегулировании нуждались также связанные с монастырями К. братства и общины мужчин и женщин, к-рые пожелали остаться в миру и не принимать монашеские обеты. Буллой «Dum attenta» от 28 нояб. 1476 г. папа Римский Сикст IV разрешил К. организовать братства мирян по образцу терциариев др. нищенствующих орденов, положив, т. о., начало офиц. существованию 3-го ордена К. Особенности К.-терциариев стали ношение т. н. малого скапуляра ордена — небольших кусочков ткани коричневого цвета (на груди и спине под одеждой) и соблюдение предписаний, связанных с «субботней привилегией».

Реформирование ордена продолжил Никола Оде, генеральный приор в 1524–1562 гг. В 1524 г. генеральный капитул К., созданный в Венеции, утвердил план реформы, получивший название «Isagogicon», а также внес поправки в орденскую конститу-

*Монахини-кармелитки за общинным богослужением в мон-ре Благовещения в Торганби, Йорк. Фотография. Нач. XXI в.*

цию. Согласно плану Н. Оде, приоры монастырей должны были установить контроль за принадлежавшей монахам собственностью, в мужские монастыри не допускались женщины даже на богослужения, братии не разрешалось проживать вне монастырей без уважительной причины, К. могли покидать мон-ри не чаще 2 раз в неделю, только в сопровождении др. монахов и в орденском облачении, включая белую мантию. Предписывалось неукоснительное соблюдение правила безмолвия в определенные часы, в это время следовало читать Свящ. Писание и предаваться молитвенным размышлениям. Особое внимание уделялось богослужению, выдвигались требо-



*Монах-кармелит. Худож. А. ван Дейк (?). 1617–1620 гг. (частное собрание)*

вания его обязательного ежедневного совершения в присутствии всей братии в дни поста, а также по воскресеньям и в праздники. Для К.-студентов устанавливались особые правила проживания при ун-тах. В орденских школах вводились новые учебные дисциплины, был ужесточен порядок присвоения ученых степеней, что способствовало улучшению качества образования в ордене. В течение неск. лет Н. Оде проводил инспекции орденских провинций в Италии, в Германии и во Франции, наблюдая за реформой. В провинциях ордена в Испании и Португалии инспекторам, посланным Н. Оде, удалось склонить большинство К. к принятию строгого устава, однако почти все монахи Андалусской пров. во главе с провинциалом отказались принять реформу и покинули орден.

*Реформация* и распространение протестантизма привели к утрате орденом Верхненемецкой, Чешской, Саксонской, Датской, Английской и Ирландской провинций, несколько мон-рей было закрыто в Польской пров. Нижненемецкая пров., к которой относились и нидерланд. мон-ри, сохранилась, хотя и понесла большие потери. Н. Оде и другие крупные богословы ордена приняли участие в работе *Триденнского Собора* (1545–1563). Реализацией соборных решений в ордене занимался преемник Н. Оде, Джованни Баттиста Росси (1564–1578). Дж. Б. Росси одобрил внутреннюю реформу жен. мон-рей ордена, предложенную католич. св. *Терезой Авильской* и имевшую целью возвращение к изначальному затворническому, аскети-







ческим и созерцательным идеалам К. В 1580 г. следовавшие принципам «терезианской реформы» жен. и муж. мон-ри образовали в ордене автономную ветвь — босых, или босоногих, К. В 1593 г. Папский престол наделил босых К. статусом отдельного монашеского ордена.

«Обутые» К. В XVII–XVIII вв. в «старшем» ордене К. были преодолены внутренние разногласия, продолжились устойчивый рост числа мон-рей и увеличение числа монашествующих. К 1600 г. орден насчитывал 30 провинций, в их составе было ок. 700 муж. мон-рей (ок. 12 тыс. монахов), а также 36 жен. мон-рей (ок. 1,5 тыс. монахинь), к-рые подчинялись генеральному приору ордена либо находились в юрисдикции местных епископов (ординариев). В 1645 г. генеральный капитул ордена принял единую конституцию для К., следовавших принципам Н. Оде, и для К., соблюдавших строгие правила заповедничества созерцательных монастырей. С 1681 по 1698 г. между К. и иезуитами велись ожесточенные споры, вызванные публикацией болландистом Д. Папелбруком (Папелбромом) Жития Альберта Иерусалимского в изд. «Acta Sanctorum», где отрицалась средневековая легенда об основании ордена К. прор. Илией. По настоянию К. в 1695 г. испан. инквизиция запретила как еретические все вышедшие тома «Acta Sanctorum». В 1698 г. папа Римский Иннокентий XII обязал К. и иезуитов «сохранять молчание» о предмете спора, не высказавшись в пользу к-л. стороны. В 1725 г. папа Римский Бенедикт XIII разрешил К. поместить статую прор. Илии в соборе св. Петра в Риме среди скульптур основателей др. монашеских орденов. В 1765 г. орден состоял из 46 провинций, в к-рых было ок. 800 муж. мон-рей и насчитывалось 15 тыс. монахов, а также числилось ок. 100 жен. обителей, большая часть которых находилась в юрисдикции местных епископов.

С сер. XVIII в. из-за антиклерикальной политики в некоторых европ. странах численность муж. и жен. мон-рей К. и количество их насельников сократились. В Свящ. Римской империи герм. нации в 1767 г. имп. Мария Терезия запретила принимать в мон-ри кандидатов сверх штатных мест и приносить монашеские обеты до 24 лет. 12 янв.

1782 г. ее сын имп. Иосиф II в рамках проводимой им церковной политики (см. *Иозефинизм*) издал рескрипт о закрытии мон-рей, монахи к-рых не занимались благотворительной и социальной работой, затронувший К. и др. созерцательные монашеские ордены, а 24 марта того же года подчинил все мон-ри в империи юрисдикции правящих епископов (ординариев). Значительная часть муж. и жен. мон-рей К. была закрыта, их насельники переехали во франц. и в нем. обители. Во Франции в результате действий т. н. регуляционной комиссии, созданной в 1766 г. для сокращения числа бедных мон-рей и ограничения количества монашествующих (запрещалось приносить монашеские обеты мужчинам до 21 года и женщинам до 18 лет), число «обутых» К. уменьшилось с 1194 до 721.

Во время *Французской революции* (1789–1799) Национальное собрание декретом от 13 февр. 1790 г. запретило деятельность всех созерцательных монашеских орденов, в т. ч. К. 138 кармелитских мон-рей во Франции были закрыты и разорены. В XIX в. К. претерпели гонения и в других странах Европы (Бельгия, Нидерланды, Португалия, Испания, Российская империя). Конкордат, подписанный в 1801 г. Наполеоном I Бонапартом и папой Римским Пием VII, способствовал улучшению положения Римско-католической Церкви; возобновилась деятельность орденов, занимавшихся социальной и благотворительной работой, но не К. и других созерцательных орденов. Заняв Папскую область, 3 мая 1810 г. Наполеон издал декрет о ликвидации мон-рей в завоеванных странах. Несмотря на это, в Италии сохранилось неск. муж. и жен. обителей К., что позволило ордену возродиться во 2-й пол. XIX в.

После возвращения К. монастырей в Нидерландах, Германии, Италии и Испании были восстановлены провинции ордена: Немецко-Голландская, Баварская, Римская, Тосканская, Сицилийская, Неаполитанская, Мальтийская и Испанская. Ирл. К. вели пастырскую деятельность в Сев. Америке и Австралии. Из-за антикатолич. политики О. фон Бисмарка (см. *Культуркампф*) баварские К. в 70-х гг. XIX в. были вынуждены уехать в Нидерланды, где основали мон-рь в г. Гелен. В 1901 г. К. откры-

ли Международную коллегия св. Альберта в Риме, в к-рой в наст. время проживают К.-студенты рим. институтов и факультетов папских; в 1909 г. учреждено офиц. периодическое изд. ордена — «Analecta Ordinis Carmelitarum». В 1904 г. генеральный приор пресв. П. Майер подготовил новую конституцию ордена.

К. подверглись преследованиям в годы второй мировой войны; несколько монахов-К. погибли в концлагерях Аушвиц (Освенцим) и Дахау (в т. ч. католич. блж. Иларий Янушевский). После войны ряд обителей К. в Вост. Европе были закрыты коммунистическими властями. С 1954 г. в Риме издается ж. «Carmelus», в к-ром печатаются материалы по истории ордена. В 1964 г. была учреждена Польская пров. св. Иосифа (в 2012 насчитывала 12 монастырей). Генеральный капитул К. в 1972 г. принял решение отказаться от традиц. орденского обряда и совершать богослужение по книгам рим. обряда, измененным в ходе литургической реформы *Ватиканского II Собора* (см. ст. *Novus ordo*). В 1995 г. был утвержден новый текст конституции ордена, а в 2000 г. — «Установления жизни кармелитов» (*Ratio institutionis vitae carmelitanae*), в к-рых отражены требования к обновлению монашеской жизни II Ватиканского Собора и изменена адм. система ордена в соответствии с Кодексом канонического права 1983 г. В 2011 г. в ордене насчитывалось 1914 чел. (из них 1316 пресвитеров) в 329 мон-рях, объединенных в 19 провинций в 29 странах мира (An. Pont. 2011. P. 1432), а также 68 жен. мон-рей, в к-рых подвизалось 725 монахинь (An. Pont. 2011. P. 1490).

**Босые К.** В сер. 60-х гг. XVI в. испан. мон. Тереза Авильская, желая подражать аскетическому образу жизни первых К., положила начало новой конгрегации в ордене К., ставшей затем отдельным орденом. В 1535 г. Тереза вступила в орден К. и стала монахиней в мон-ре Воплощения Господня в Авиле, в к-ром допускались ослабления правил заповедничества. Под влиянием собственного мистического опыта и при поддержке францисканца католич. св. *Петра Алькантарского* Тереза Авильская решила основать жен. монастырь, в к-ром соблюдался бы устав К. в том виде, в каком его утвердил папа Иннокентий IV (1247).





Провинциал Кастильской пров. пресв. Анхель де Саласар согласился принять обитель с таким уставом в юрисдикцию ордена, но отменил это решение из-за недовольства жителей Авилы, не желавших создания нового мон-ря. Тем не менее, согласно бреве папы Римского *Пия IV* «*Ex parte vestra*» от 7 февр. 1562 г., Терезе Авильской было разрешено основать мон-рь св. Иосифа Обручника (Сан-Хосе) в юрисдикции местного еп. Альваро де Мендосы. 24 авг. 1562 г. в новую обитель пришли 4 насельницы, к которым в дек. присоединилась Тереза Авильская еще с 4 сестрами. 17 июля 1565 г. папа Пий IV бреве «*Cum a nobis*» подтвердил данное им в 1562 г. разрешение Терезе Авильской составить особые конституции для нового монастыря, монахини которого вели созерцательный образ жизни.

Весной 1567 г. Тереза Авильская представила генеральному приору ордена Дж. Б. Росси конституцию для жен. созерцательных мон-рей К., в к-рой были соединены отшельнические принципы устава Альберта Иерусалимского с правилами общежительной жизни: число монахинь в мон-ре не должно превышать 13, им предписывалось пребывать в полном затворе, каждая монахиня получала келью для молитв и выполнения работ, насельницы должны ежедневно собираться на общее богослужение, а также в определенные часы для совместных молитвенных размышлений. Были отменены все послабления устава, предоставленные К. папой Евгением IV в 1432 г., восстановлены воздержание от вкушения мяса и дополнительный пост от праздника Воздвижения Креста Господня до Пасхи. Приорисса мон-ря избиралась общиной на 3 года и наделялась правом духовного руководства сестрами. Дж. Б. Росси одобрил представленную конституцию, посетил монастырь св. Иосифа и 10 авг. 1567 г. разрешил Терезе Авильской основать несколько женских монастырей, а также 2 мужских, следующих первоначальному уставу ордена в редакции Н. Оде. В авг. 1567 г. был открыт жен. мон-рь в Медине-дель-Кампо, в апр. 1568 г. — в Малагоне, в авг. — в Вальядолиде, в мае 1569 г. — в Толедо, в нояб. 1570 г. — в Саламанке.

В 1567 г. в Медине-дель-Кампо Тереза Авильская познакомилась с мо-

лодым К. пресв. Хуаном де Йепесом, к-рый стремился к подвижнической жизни и собирался переходить в орден *картузианцев*. Монахине удалось убедить его присоединиться к ней и ее сторонникам, следовавшим реформированному уставу. 28 нояб. 1568 г. Хуан де Йепес, принявший имя Иоанн Креста (см. *Хуан де ла Крус*), бывш. настоятель муж. монастыря К. в Медине-дель-Кампо пресв. Антонио де Эредия, принявший имя Антоний Иисуса, основали муж. мон-рь созерцательных К. в Дурруэло (близ Авилы). В июле 1569 г. первыми насельниками муж. мон-ря в Пастране стали неаполитанцы Мариано Адзаро и Джованни Нардуччи. В этом мон-ре действовал новициат для послушников, желавших присоединиться к созерцательным общинам.

Вопреки запрету генерального приора Дж. Б. Росси на отделение реформированных мон-рей от ордена в нач. 70-х гг. XVI в. в реформаторском крыле стали проявляться тенденции к обособлению и распространению самоназвания созерцательных К. — босые, или босоногие (*discalceati*), противопоставлявших себя «обутым» К., по аналогии с босыми францисканцами Петра Алькантарского, которые также стремились к строгой аскетической жизни; монахи реформированных мон-рей следовали обычаю носить сандалии, а в теплое время года ходить босиком. Сразу после возникновения реформированных мон-рей появились разногласия между босыми и «обутыми» К. Поводом к 1-му конфликту стало основание босыми К. в Алькала-де-Энарес коллегии для обучения клириков. Средства для обустройства коллегии были переданы Руисом Гомесом де Сильвой, герц. Эболи, к-рый отказался жертвовать на кастильскую коллегию ордена. Кастильские К. опасались перехода монахов в реформированные обители; по их просьбе генеральный приор запретил монахам испан. провинций вступать в мон-ри босых К. без письменного разрешения провинциала.

Присланные Папским престолом по просьбе испан. кор. *Филиппа II* апостольские визитаторы для К. поддерживали реформированное направление в ордене. Визитатор Кастильской пров. доминиканец пресв. П. Фернандес назначил неск. босых К. настоятелями ряда мон-рей орде-

на. Согласно его указанию, 15 окт. 1571 г. Тереза Авильская стала приориссой мон-ря Воплощения Господня в Авиле. Визитатор Андалусской пров. доминиканец пресв. Ф. де Варгас вопреки воле генерального приора, ограничившего распространение реформированных мон-рей территорией Кастильской пров., сделал неск. босых К. приорами мон-рей в Андалусии и разрешил создать мон-ри босых К. в Сан-Хуан-дель-Пуэрто, Гранаде и Пеньюэласе. В 1574 г. Ф. де Варгас назначил принадлежавшего к босым К. пресв. Херонимо Грасиана провинциальным викарием, затем инспектором Андалусии, передав ему свои полномочия. Это вызвало недовольство значительной



Подпись католич. св. Терезы Авильской (мон-рь Воплощения Господня в Авиле)

части К. в Андалусской пров. и противодействие генерального приора, который добился от папы Римского *Григория XIII* отмены полномочий доминиканских инспекторов (бреве от 3 авг. 1574). Но в сент. 1574 г. папский нунций в Испании еп. Николо Ормането, пользуясь предоставленными ему полномочиями, вновь назначил Х. Грасиана инспектором Андалусской пров. ордена К. В янв. 1575 г. Х. Грасиан открыл в Севилье еще один мон-рь босых К., в мае того же года Тереза Авильская основала в Севилье жен. мон-рь Воплощения Господня.

В мае 1575 г. в Пьяченце был создан генеральный капитул К., на к-ром в отсутствие представителей босых К. рассматривались жалобы на них. Письмо Терезы Авильской генеральному приору, где она оправдывала действия Х. Грасиана и просила не ликвидировать обители босых К., не дошло до адресата. В этих условиях деятельность бо-







сых К. была расценена крайне негативно, а открытие реформированных мон-рей вне Кастилии сочтено непослушанием орденскому начальству. Босым К. предписывалось в 3-дневный срок покинуть мон-ри Андалусской пров. Капитул наделил испан. провинциалов ордена полномочиями по контролю над босыми



Католич. св. Тереза Авильская.  
Гравюра с прижизненного  
изображения. 1618 г.

К. Избираемых в реформированных мон-рях приоров должен был утверждать провинциал ордена. Постановления капитула, о к-рых сообщили Терезе Авильской, не были обнародованы, т. к. генеральный приор ордена Дж. Б. Росси оставил за собой право решить вопрос о дальнейшей судьбе босых К. (среди прочего предлагалось выдать разрешение на открытие обителей босых К. и на переход монахов из др. мон-рей ордена). Однако капитул Кастильской пров. в Авиле запретил босым К. иметь собственные муж. мон-ри и передал жен. мон-ри в юрисдикцию провинциала А. де Саласара, к-рый подтвердил запрет созерцательным К. иметь провинцию или конгрегацию, а также называться босыми или иным образом подчеркивать отличие от др. К.

Вопреки решению капитула Кастильской пров. ордена в авг. 1575 г. папский нунций еп. Н. Ормането, сочувствовавший босым К., назначил Х. Грасиана визитатором всех мон-рей К. в Андалусии и визитатором босых К. в Кастилии. 3 авг. 1576 г., явно превышая полномочия визитатора, Х. Грасиан объявил о создании провинции и об учреждении конгрегации босых К., куда вошли кармелитские монастыри Кастилии и Андалусии, в которых монашествующие вели созерцательный образ жизни. 8 авг. того же года Х. Граси-

ан созвал в Альмодоваре-дель-Каμπο капитул провинции босых К., принявший конституции для муж. и жен. мон-рей. В их основу была положена орденская конституция И. Сорета, дополненная 15 главами Х. Грасиана: устанавливались соблюдение затвора и ограничение выхода из мон-рей, ношение дешевой одежды, сохранение простоты в устройстве келий и мон-рей, запрещались денежные сборы, вводилось ежедневное 2-часовое молитвенное размышление всех насельников, отменялись привилегии монахов, имевших научные степени.

В Кастильской пров. ордена К., недовольные введением в мон-рях строгого устава, пожаловались на самочинные действия Х. Грасиана генеральному приору Дж. Б. Росси, который назначил пресв. Херонимо Тостадо генеральным викарием ордена в Испании и поручил ему контроль за выполнением решений капитула об ограничении деятельности босых К. В авг. 1577 г. новый нунций в Испании еп. Филиппо Сега, считавший босых К. нарушителями орденской дисциплины, признал полномочия Х. Тостадо. В окт. того же года пресв. Эрнандо Мальдонадо, приор Кастильской пров. ордена К., по приказу Х. Тостадо вмешался в выборы приориссы мон-ря Воплощения Господня в Авиле, потребовав от монахинь отклонить кандидатуру Терезы Авильской, к-рая в это время находилась в Толедо. Большинство кармелиток проголосовало за Терезу Авильскую, что Э. Мальдонадо расценил как бунт и объявил об отлучении монахинь от Евхаристии. В нояб. 1577 г. по просьбе Терезы Авильской кор. Филипп II поручил королевскому совету приостановить полномочия Х. Тостадо по инспекции мон-рей босых К. в Кастилии и Андалусии и обязать его снять отлучение с монахинь мон-ря в Авиле. Тем не менее в нач. дек. того же года Мальдонадо распорядился арестовать и заключить в тюрьму мон-ря в Толедо Иоанна Креста и Матфея св. Германа, духовников обители Воплощения Господня в Авиле, объявив их виновниками «бунта» в мон-ре. Несмотря на старания Терезы Авильской и сторонников босых К., Иоанн Креста оставался в тюрьме до авг. 1578 г.

В июле 1578 г. нунций еп. Ф. Сега принял в отношении босых К. новые ограничительные меры и запретил

Х. Грасиану выполнять обязанности визитатора кармелитских мон-рей Кастилии и Андалусии. Это решение не было утверждено королевским советом, что дало Х. Грасиану основание созвать в Альмодоваре-дель-Каμπο капитул провинции босых К. Пресв. Антоний де Эредия (монашеское имя — Антоний Иисуса) был избран провинциалом, а пресв. Никола Дория (монашеское имя — Николай Иисуса и Марии) — прокуратором, к-рый должен был поехать в Рим и ходатайствовать перед Папским престолом о предоставлении автономии босым К. По окончании заседаний члены капитула отправились в Мадрид, чтобы утвердить у нунция принятые решения, однако еп. Ф. Сега обвинил босых К. в нарушении церковной дисциплины, не признал легитимность принятых капитулом решений и отлучил его участников от Евхаристии. Нунций распорядился передать жен. и муж. обители босых К. в ведение местного орденского начальства, мн. босые К. подверглись заточению в тюрьмах мон-рей.

По ходатайству Терезы Авильской и нек-рых сторонников босых К. из числа придворных кор. Филипп II потребовал создать комиссию для разрешения конфликта в ордена К. По итогам работы комиссии еп. Ф. Сега согласился отменить все ограничительные меры и прещения в отношении босых К. 1 апр. 1579 г. нунций назначил пресв. А. де Саласара генеральным викарием босых К., в июле подготовил офиц. обращение к королю о необходимости создать самостоятельную провинцию босых К., к-рое было утверждено кор. Филиппом II и направлено Папскому престолу. 22 июня 1580 г. папа Григорий XIII бреве «*Pia consideratione*» учредил провинцию босых К., в ее состав вошли все созерцательные мон-ри К. Провинция была наделена широкой автономией, подчинялась непосредственно генеральному приору ордена, который утверждал избираемого капитулом провинциала.

3 марта 1581 г. в Алькала-де-Энарес собрался 1-й капитул провинции босых К., на котором при поддержке Терезы Авильской провинциалом был избран пресв. Х. Грасиан. Капитул принял новые конституции для муж. и жен. мон-рей, в основу документа были положены конституции 1576 г. Босые К. должны были







следовать принципам личного и общинного нестяжательства, строгого затвора, вести созерцательный образ жизни (уединение в кельях, безмолвие и ежедневные молитвенные размышления), соблюдать дополнительные посты и отказаться от мяса.



*Кармелитский мон-рь  
Тела Христовая  
в Алькала-де-Энарес.  
1-я пол. XVII в.*

При условии выполнения строгих правил монахам позволялась учеба вне мон-рей. Пастырская деятельность босых К. сводилась к катехизации и духовному наставничеству в монастырских храмах. В 1581 г. конституции босых К. были изданы и разосланы по мон-рям провинции для их единообразного реформирования. В 1582 г. провинция босых К. насчитывала 300 монахов в 15 мон-рях и 200 монахинь в 17 мон-рях.

После смерти Терезы Авильской (4 окт. 1582) в провинции босых К. начался конфликт, касавшийся принципов проповеднического и социального служения К. в миру и их миссионерской деятельности. Провинциал Х. Грасиан стремился развивать пастырскую и миссионерскую деятельность босых К., что вызвало протест у части монахов во главе с Н. Дорией, требовавших строгого соблюдения устава. На капитуле 1583 г. Х. Грасиану удалось добиться решения капитула об отправке миссии босых К. в Конго и Мексику, а также об учреждении мон-ря босых К. в Риме или в Генуе; настоятель мон-ря должен был представлять провинцию босых К. перед Папским престолом и генеральным приором К. в Риме. В 1584 г. по поручению капитула Н. Дория основал мон-рь в Генуе — 1-ю обитель босых К. вне Испании. Капитул 1585 г. в Лиссабоне избрал Н. Дорию провинциалом босых К. и внес изменение в систему управления провинцией, разделив ее на 4 викариата (Ст. и Нов. Кастилия, Андалусия, Порту-

галия), главы к-рых вместе с провинциалом образовывали консульту (совет). Консульта получала широкие полномочия в отношении всех мон-рей босых К., в т. ч. женских. Капитул отправил в Рим прошение о переходе босых К. с кармелитского богослужебного обряда на римский и об учреждении должности генерального прокуратора босых К. при Папском

престоле. 20 сент. 1586 г. папа Римский Сикст V удовлетворил прошение капитула. Брeve «Cum de statu» от 10 июля 1587 г.

папа учредил конгрегацию босых К., руководил к-рой генеральный викарий совместно с консультой; за генеральным приором ордена К. сохранялось право проводить визитации мон-рей босых К. В 1588 г. на 1-м капитуле босых К. генеральным викарием был избран Н. Дория, конгрегация разделена на 5 провинций (учреждены провинции в Каталонии и Мексике).

Против нового порядка управления мон-рями выступила часть босых К., в т. ч. Х. Грасиан и Иоанн Креста, а также большинство монахинь, настаивавших на самостоятельности жен. обителей. В ответ на письмо кармелитки мон. Анны Иисуса (мирское имя — Анна де Лобера) против подчинения жен. монастырей К. консульте папа Римский Сикст V брeve «Salvatoris» от 5 июня 1590 г. подтвердил права их приорисс; общий надзор за жен. монастырями был поручен комиссару, назначаемому на 3 года. Н. Дории удалось убедить кор. Филиппа II в необходимости централизованного управления мон-рями. При поддержке короля он добился от папы Римского Григория XIV подчинения жен. мон-рей провинциалам и лишения приорисс права выбора духовников для обителей (брeve «Quoniam non ignoramus» от 25 апр. 1591). В июне 1591 г. на капитуле в Мадриде противники Н. Дории подверглись различным санкциям: Анна Иисуса утратила право голоса на 3 года, Иоанна Креста лишили всех постов в конгрегации босых К. и от-

правили в мон-рь в Убеде, где в дек. 1591 г. он скончался. В 1592 г. из-за противостояния с Н. Дорией конгрегацию босых К. был вынужден покинуть Х. Грасиан.

На капитуле 1590 г. босые К. признали официальным учением ордена *томизм*. Впосл. К. из Саламанкской коллегии внесли значительный вклад в развитие томизма, издав 12 томов комментариев к сочинениям *Фомы Аквинского* (Cursus theologicus Salamanticensis). В июне 1593 г. генеральный капитул ордена К. в Кремоне почти единогласно одобрил прошение Н. Дории о разделении К. на 2 независимых ордена, «обутих» и босых К., при условии что мон-ри босых К. не будут создаваться там, где имеются обители «старшего» ордена. 20 дек. того же года папа Римский Климент VIII утвердил решение капитула буллой «Pastoralis officii», назначив Н. Дорию генеральным настоятелем нового ордена.

В первые годы существования ордена босых К. его руководство придерживалось линии Н. Дории и ограничивало основание мон-рей вне Испании, а также прием итальянцев в мон-рь босых К. в Генуе. Папа Римский Климент VIII стремился привлечь босых К. к миссионерской деятельности и ослабить контроль орденового начальства в Испании над монастырями за ее пределами. 20 марта 1597 г. брeve «Sacragum religionum» папа даровал босым К. рим. ц. Санта-Мария-делла-Скала за Тибром, разрешил создать при ней жен. мон-рь св. Анны и новичиат, а также подчинил генуэзский и рим. мон-ри босых К. непосредственно Папскому престолу. Испан. босые К., опасаясь переноса центра ордена в Рим, предложили создать независимую итал. ветвь босых К., к-рая отличалась бы цветом и кроєм монашеского одеяния. Согласно брeve «In apostolicae dignitatis» от 13 нояб. 1600 г., из итал. мон-рей босых К. была образована самостоятельная кармелитская конгрегация прор. Илии с правом основывать мон-ри по всему миру, кроме Испании и ее колоний. В 1605 г. в Риме состоялся 1-й генеральный капитул итал. конгрегации, был избран генеральный настоятель — пресв. Фердинанд Пресв. Девы Марии, приняты конституции, в к-рых правила созерцательной жизни сочетались с миссионерской и пастырской дея-





тельностью в миру. Осенью того же года неск. босых К. из итал. конгрегации были направлены в Польшу, где они должны были помочь униат. митр. Ипатию *Потею* в реформировании ордена *василиан*.

В 1614 г. итал. конгрегация насчитывала 300 монахов, но на протяжении XVII в. количество мон-рей значительно возросло. В 1617 г. по решению генерального капитула в Риме было создано 6 провинций итал. конгрегации босых К. (Генуэзская (4 мон-ря), Римская (6 мон-рей), Польская (3 мон-ря), Ломбардская (3 мон-ря), Французская (4 мон-ря), Бельгийская (5 мон-рей)). В 1626 г. были созданы Неаполитанская и Немецкая провинции, в 1632 г. — Сицилийская, в 1638 г. — Ирландская (ликвидирована в сер. XVII в. англ. властями), в 1641 г. — Аквитанская. К нач. XVIII в. в итал. конгрегации босых К. насчитывалось ок. 4 тыс. монахов в 19 провинциях, 181 мужской и ок. 100 женских монастырей.

В 1620 г. в Риме открылась семинария, готовившая кармелитских пресвитеров-миссионеров. Один из видных представителей итал. конгрегации — Фома Иисуса (мирское имя — Диего Санчес Давила), автор научных трактатов по миссиологии «Побуждение к миссии» (*Stimulus missionum*) и «О заботе по спасению всех народов» (*De procuranda salute omnium gentium*), сыграл важную роль в учреждении Папским престолом рим. Конгрегации пропаганды веры (1622). В 1622 г. в Лувене открылась семинария, готовившая миссионеров для Англии, Ирландии и Нидерландов, где деятельность католич. Церкви подвергалась преследованиям со стороны властей. Два мон-ря босых К. были созданы в Персии, в 1634 г. пресв. Проспер Св. Духа (мирское имя — Проспер Гарайсабаль) открыл мон-рь босых К. на горе Кармил.

Испан. конгрегация босых К. (конгрегация св. Иосифа) к кон. XVII в. имела в 8 провинциях (5 в Испании, а также Португалия, Мексика и Бразилия) ок. 120 муж. мон-рей, где подвизались ок. 4 тыс. монахов, и 71 жен. мон-рь (48 находилось в юрисдикции конгрегации, 23 обители подчинялись местным епископам (ординариям)). Испан. конгрегация босых К. отличалась централизацией системы управления и большей аскетической направленностью. В трактате генерального на-

стоятеля конгрегации Алонсо Иисуса и Марии «Учение о монашестве» (*Doctrina de Religiosos. Madrid, 1613*) порицалась активная пастырская и миссионерская деятельность итал. босых К., противоречившая идеалам ордена — молитвенной жизни, безмолвию и уединению. Монахини испан. конгрегации Анна Иисуса и Анна св. Варфоломея (беатифицирована Римско-католической Церковью в 1917) открыли несколько мон-рей босых К. во Франции и в Испанских Нидерландах. В 1604 г. мон. Анна Иисуса основала жен. мон-рь Воплощения Господня в Париже. С этим мон-рем был тесно связан религ. писатель и католич. мистик кард. Пьер де Берюль, основатель французской ветви *ораториан*. В 1605 г. франц. духовная писательница Б. А. Акари, принявшая в монашестве имя Мария Воплощения (беатифицирована Римско-католической Церковью в 1791), открыла жен. мон-рь в Понтуазе. Мон-ри босых К. пользовались большой популярностью у франц. дворян, которые часто отдавали дочерей на воспитание в новициаты. К кон. XVII в. во Франции насчитывалось 62 жен. мон-ря босых К. В 1607 г. мон. Анна Иисуса открыла жен. мон-рь босых К. в Лувене, к кон. XVII в. в Испанских Нидерландах действовали 20 жен. обителей. В 1612 г. бельг. босые К. участвовали в создании муж. и жен. мон-рей в Речи Посполитой, где к кон. XVII в. были основаны еще 7 мон-рей. В 1619 г. в Антверпене по инициативе Мэри Ловел открылся 1-й мон-рь босых К. для англ. эмигрантов-католиков.

В 1608 г. был основан женский монастырь босых К. в Пуэбла-де-лос-Анхелес (ныне Пуэбла, Мексика). К 1800 г. жен. монастыри босых К. действовали в Мексике (8 монастырей), Перу (6 монастырей), Колумбии (5 монастырей), Боливии (4 монастыря), Эквадоре (3 монастыря), Чили (2 монастыря), Аргентине, Гватемале, Бразилии и Венесуэле (по 1 монастырю). В этих странах монахинями могли стать только испанки и креолки, метиски и мулатки принимались в качестве терциарок (конверсов), они исполняли различные послушания.

В нач. XVII в. в испан. конгрегации босых К. зародилось движение отшельнической жизни, к-рое в посл. распространилось также в итал. конгрегации ордена и у «обу-

тых» К. Основоположителем движения стал пресв. Фома Иисуса, создатель 1-го еремитория (скита) и автор «Духовного наставления о жизни еремитов» (*Instrucción espiritual los que la vida eremítica. Madrid, 1629*). В 1604 г. в текст конституции испан. конгрегации босых К. были внесены предписания, касавшиеся устройства скитов и их численности (по 1 в каждой провинции). Скиты основывали в уединенной местности, монахи должны были жить в отдельных строениях-кельях, в к-рых затворялись во время Адвента и Великого поста. Каждому насельнику предписывалось трудиться в отведенном ему огороде, приносить плоды на общий склад. В воскресные дни еремиты должны были собираться на общинное богослужение и заседание капитула. Число насельников в скитах не должно было превышать 20 чел. Как правило, монахи проживали в скитах временно (не менее года) и затем возвращались в свои мон-ри. Неск. еремитов жили в скиту постоянно, они подчинялись приору скита, избираемому провинциальным капитулом.

В XVIII в. чрезмерное увеличение численности насельников в муж. и жен. мон-рях ордена босых К. привело к многочисленным нарушениям устава и к снижению уровня образования в орденских семинариях. В 70-х гг. XVIII в. испан. конгрегация босых К. состояла из 10 провинций; в 120 мон-рях подвизалось ок. 3 тыс. монахов; действовал 81 жен. мон-рь. В 1772 г. по политическим соображениям Португальская провинция испан. конгрегации босых К. объявила о своей автономии, однако это решение не получило офиц. утверждения. Итал. конгрегация босых К. в 1780 г. насчитывала 24 провинции (в т. ч. 9 итальянских, 6 французских, 4 бельгийские), к ней принадлежали ок. 5 тыс. монахов. Вместе с мон-рями др. орденов созерцательной жизни обители босых К. были почти полностью упразднены в Свящ. Римской империи герм. нации в 1782 г. Во Франции в результате работы регуляционной комиссии в 1768–1790 гг. число босых К. уменьшилось с 750 до 425 чел., в 62 жен. мон-рях осталось 1,2 тыс. монахинь.

С началом Французской революции были закрыты мужские и женские монастыри босых К. во Франции, многим монахам пришлось







эмигрировать, значительное число К., имевших сан пресвитера, перешли в разряд секулярного духовенства. В 1792 г. все монашеские ордены были распущены. Монашеские должны были в 3-дневный срок оставить обители; те, кто отказывались подчиниться властям, подвергались тюремному заключению. В числе жертв массовых гонений на духовенство и монашествующих было много босых К.: в 1791 г. в Лионе казнены 2 пресвитера и 2 монаха ордена, в 1793 г. — 10 монахов, в 1794 г. — приор монастыря в г. Карпантра. 17 июля 1794 г. в г. Компьень гильотинирована община из 16 кармелиток (беатифицированы Римско-католической Церковью в 1906; их мученичеству посвящена пьеса Ж. Бернаноса «Диалоги кармелиток» (*Dialogues des carmélites*)). Мн. англ. К. вернулись в Англию, где, воспользовавшись смягчением гос. законодательства в отношении католиков, основали обители босых К. в Ланхерне, Дарлингтоне и Чичестере.

В 1797 г. к испан. конгрегации босых К. принадлежало ок. 3 тыс. монахов. В 1808 г. франц. войска оккупировали Испанию, королем был объявлен Жозеф Бонапарт, к-рый распространил на страну действие франц. законов, в т. ч. декрета о ликвидации мон-рей. После изгнания французов (1814) было восстановлено 114 мон-рей, в к-рых находилось 2504 монаха. Генеральный капитул испан. конгрегации, собравшийся в Пастране в 1815 г., признал полное разорение монашеской жизни и принял решение о реставрации монастырей. Однако пришедшее к власти в 1820 г. в результате переворота либеральное правительство издало ряд антиклерикальных законов, в т. ч. о сокращении числа мон-рей, запрете орденам принимать новых послушников, секуляризации монашеского духовенства. К 1823 г. было закрыто 44 мон-ря, в конгрегации насчитывалось 1592 монаха. После свержения либерального правительства испан. кор. Фердинандом VII (окт. 1823) возродилась деятельность босых К. в Испании, частично были восстановлены закрытые мон-ри.

В 1834 г. регентша Мария Кристина передала власть в Испании либеральному правительству, возобновившему антиклерикальную политику. В июле 1835 г. был издан декрет о ликвидации в испан. владениях муж. мон-рей всех монашеских ор-



*Компьенские мученицы-кармелитки перед казнью.  
Неизв. худож. 1906 г.  
(частное собрание)*

денов и конгрегаций, в результате 118 мон-рей испан. конгрегации босых К. (2124 монаха) были закрыты, их имущество секуляризировано. Из жен. мон-рей закрытию подлежали малочисленные обители, насчитывавшие менее 12 монахинь, вводился запрет на прием послушниц, который не всегда соблюдался, что позволило жен. ветви К. сохранить мон-ри. Часть К.-пресвитеров перешла к служению на приходах и в жен. мон-рях, некоторые эмигрировали. В 1834 г. закрылись почти все мон-ри босых К. в Португалии, за исключением женского мон-ря в Коимбре.

Испан. босые К., эмигрировавшие во Францию, способствовали возрождению в этой стране муж. ветви ордена. В 1840 г. пресв. Доминик св. Иосифа и неск. эмигрантов образовали муж. общину при жен. мон-ре босых К. в Париже, вскоре там же открылся новициат. К 1865 г. была возрождена Аквитанская провинция (193 монаха в 12 мон-рях). Увеличению количества мон-рей босых К. способствовал обращенный из иудаизма пресв. Августин Святейшего Таинства (мирское имя — Г. Коген). В 1862 г. вместе с неск. монахами из Франции он открыл мон-рь в Лондоне. Во Франции ветвь босых кармелиток восстанавливалась быстрее благодаря усилиям мон. Марии св. Петра (мирское имя — Перринна Элюар) и мон. Батильды Младенца Иисуса (мирское имя — Сюзанна Сент-Экзюпери). Мон. Батильда Младенца Иисуса активно участвовала в открытии жен. монаш-

тырей и в сближении испан. и итал. конгрегаций босых К. В 1858 г. босые кармелитки в Испании, как и др. монахини, согласно апостольскому посланию папы Римского Пия IX «*Peculiaribus inspectis*», были подчинены юрисдикции местных епископов (ординариев).

В 1823 г. состоялся генеральный капитул итал. конгрегации босых К., в работе которого участвовали только представители итальянских провинций конгрегации. На следующем капитуле в 1841 г. удалось собрать представителей европ. провинций; в это время общая численность конгрегации составляла ок. 600 монахов. Конгрегация испытывала материальные проблемы после конфискации монастырских земель, нек-рые мон-ри сделали послабления в уставе, т. к. возвращавшиеся туда монахи не могли следовать требованиям строгого аскетизма. Недостаток послушников восполнялся за счет выпускников т. н. малых семинарий, созданных конгрегацией. Восстановление ордена в Италии осложнялось конфликтом между Итальянским гос-вом и Папским престолом в эпоху Рисорджименто, когда принимались антиклерикальные законы, направленные в т. ч. против монашеских орденов и конгрегаций.

В XIX в. в др. странах Европы возрождение ордена босых К. происходило неравномерно. В 1841 г. викариат во Фландрии насчитывал лишь 17 монахов, но к 1850 г. была возобновлена провинция, численность которой в 1865 г. составила 77 монахов. В Австрийской империи стараниями босых кармелиток из пражской обители были основаны жен. мон-ри в Гмундене (1828), Инсбруке (1846), Линце (1860), Вене (1879). По инициативе кармелиток, которые выступили с просьбой об открытии муж. мон-ря в Граце (1844), восстанавливались муж. мон-ри босых К. на герм. землях. К 1851 г. возродилась Баварская провинция босых К., братья мон-ря в Вюрцбурге способствовали восстановлению приоратов в Регенсбурге и Райзахе. С 1872 г. в Нидерландах были основаны мон-ри в Хертогенбосе, Маастрихте и Эхте, где нашли убежище босые К. из нем. мон-рей, пострадавших от антикатолич. политики Бисмарка.

Объединение итал. и испан. конгрегаций, поддержанное всеми босыми К., привело к дальнейшему рос-







ту ордена. В 1868 г. в старом мон-ре К. в Маркине (Страна Басков) была основана миссионерская коллегия для Кубы, отданная попечению итал. конгрегации. 12 февр. 1875 г. папа Пий IX издал бреве «Lectissimas Christi turmas», в котором объявлялось о роспуске испан. конгрегации и объединении ордена на основе устава итал. конгрегации. В 1882 г. образована нем. провинция, монахи к-рой основывали обители в Германии и США (Холи-Хилл — в 1906, Милуоки — в 1907), положившие начало Вашингтонской провинции.



Католич. св. Тереза из Лизьё.  
Фотография. 1895 г.

С появлением неск. новых мон-рей в Англии и Ирландии в 1885 г. были образованы англ. и ирл. полупровинции, объединенные в 1927 г. в Английскую провинцию. Два мон-ря на Мальте составили полупровинцию (1896), ведению к-рой поручалась миссионерская семинария для араб. стран. В 1882 г. 4 муж. мон-ря босых К. в Австро-Венгерской империи образовали полупровинцию, к-рая в 1896 г. основала орденскую коллегию в Вене. После изменения политики «культуркампф» были возрождены мон-ри босых кармелиток в Кельне, Ахене, Дюрене и Люксембурге. К кон. XIX в. большинство мон-рей босых кармелиток находилось во Франции (ок. 120). К ордену принадлежали мистическая писательница католич. блж. Елизавета Пресв. Троицы (мирское имя — Элизабет Катеэ) и получившая всемирную известность благодаря автобиографии «История одной души» католич. св. Тереза из Лизьё (Тереза

Младенца Иисуса и Св. Лика; мирское имя — Мари Франсуаза Тереза Мартен, в 1997 папа Римский *Иоанн Павел II* объявил ее учителем католич. Церкви, см. ст. *Doctor Ecclesiae*). Во 2-й пол. XIX в. большое число жен. мон-рей босых К. было открыто в странах Лат. Америки.

После принятия во Франции закона об ассоциациях (1901), в результате которого большинство муж. и жен. монастырей К. (как и др. монашеских орденов и конгрегаций) во Франции было ликвидировано. В 1913 г. орден насчитывал 14 провинций, 9 полупровинций, в нем состояли 2114 монахов, большая часть к-рых жила в Испании и Италии. Действовали миссии и мон-ри на Ближ. Востоке и в Индии (2 провинции), были основаны мон-ри в странах Сев. и Юж. Америки (образовано 3 провинции в США). В 1926 г. папа Римский *Пий XI* утвердил единую конституцию для жен. ветви ордена босых К., а в 1928 г. — для мужской. Возрождению ордена в XX в. послужило широкое распространение сочинений Терезы Авильской (в 1970 провозглашена папой Римским *Павлом VI* учителем католич. Церкви), Иоанна Креста и Терезы Младенца Иисуса и Св. Лика. Расширялась миссионерская деятельность ордена: мон-ри босых К. были основаны в Камбодже, на Филиппинах, в Таиланде, Индии, Китае, Нов. Зеландии, Кении, Нигерии, на Мадагаскаре и в др. странах.

Гражданская война в Испании (1936–1939) сопровождалась террором, жертвами которого пали 93 (по др. данным, 104) босых К. и 4 босые кармелитки. Возродившаяся в междувоенный период Польская пров. также понесла потери: в 1943–1944 гг. нем. нацистами и укр. националистами было убито 6 К., в т. ч. беатифицированный в 1999 г. приор мон-ря в Черне пресв. Альфонс Мария Мазурек. В 1944 г. за антифашистскую деятельность был казнен австр. пресвитер-К. Пауль Вёрндль, активно работавший среди молодежи. В 1942 г. в Аушвице погибла нем. философ Эдит *Штайн*, принявшая монашество в ордене босых К. с именем Тереза Бенедикта Креста (в 1998 канонизирована папой Иоанном Павлом II, в 1999 объявлена одной из покровительниц Европы). В 1946 г. мн. К. из мон-рей Прибалтики и Зап. Украины были сосланы в Казахстан.

В 1926 г. орденом босых К. была основана Международная коллегия в Риме, преобразованная в 1935 г. в папский теологический фак-т «Teresianum» (см. в ст. *Институты и факультеты папские*); с 1947 г. фак-т издает ж. «Teresianum» (до 1982 — «Ephemerides Carmeliticæ»). С 1956 г. выходит «Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum» — офиц. печатный орган босых К. К 1962 г. орден насчитывал 28 провинций, 261 муж. мон-рь, в нем состояло 4217 монахов. В 1967–1968 гг. генеральный капитул в Риме принял постановления о реформировании ордена на основе решений II Ватиканского Собора (Decreta Capituli Specialis (OCD). R., 1968). Капитул 1973 г. отметил нарушение принципов аскетического образа жизни и резкое снижение числа насельников в муж. и жен. монастырях в Европе. В 1986 г. были опубликованы новые конституции муж. ветви ордена, измененные в соответствии с Кодексом канонического права 1983 г. В дек. 1990 г. папа Иоанн Павел II утвердил вариант конституции для жен. монастырей, по которому каждая обитель получала автономию под общим руководством генерального приора ордена босых К. и духовное окормление провинциальным настоятелем или правящим епископом (ординарием). В сент. 1991 г. папа утвердил др. вариант конституции для монастырей босых кармелиток, по которому обители подчинялись непосредственно Папскому престолу или передавались в юрисдикцию правящего епископа. Ввиду различного положения мон-рей босых кармелиток папа предложил каждой жен. общине ордена выбрать один из вариантов конституции.

В 2011 г. в ордене насчитывалось 3972 монахов (из них 2737 пресвитеров) в 602 мон-рях, объединенных в 53 провинции в 82 странах мира (An. Pont. 2011. P. 1432); к ордену принадлежит 125 жен. мон-рей и 1789 монахинь, живущих по конституции 1990 г., и 725 жен. мон-рей и 9413 монахинь, живущих по конституции 1991 г. (An. Pont. 2011. P. 1490).

**Монашеские конгрегации К.** Правила кармелитского устава и традиции кармелитской духовности соблюдают монашеские конгрегации и институты, сочетающие практику молитвенного созерцания с апостольской деятельностью и носящие названия, связанные с горой Кармил





или с именем Терезы Авильской (в наст. время их ок. 30). К наиболее значимым относятся:

**Конгрегация братьев-кармелитов Непорочной Девы Марии** (Congregatio Fratrum Carmelitarum Beatae Virgine Mariae Immaculatae, СМІ), монашеская конгрегация *Сиро-Малабарской католической Церкви*. 11 марта 1831 г. пресвитерами Ф. Палакалем, Ф. Порукарой и ка-



Католич. святые Тереза Авильская и Хуан де ла Крус.  
Скульптуры у мон-ря Сан-Хосе-дель-Сальвадору в Беос-де-Сегура (Испания)

толич. блж. Илией Св. Семейства (мирское имя — Куриакос Чавара) в Маннанаме (совр. шт. Керала, Индия) был основан 1-й мон-рь буд. конгрегации, 8 дек. 1855 г. эта община получила каноническое утверждение, а в 1860 г. — статус 3-го ордена (терциариев) босых К. В 1885 г. Папский престол одобрил конституцию конгрегации с названием «Слуги Непорочной Девы Марии», в ее задачи включались миссионерская деятельность среди индийцев и христиан Сирийской *Малабарской Церкви*, катехизация, христ. образование и воспитание, социальное служение. В 1958 г. конгрегация получила совр. название, в 1983 г. Папский престол утвердил ее конституцию. В наст. время члены конгрегации осуществляют деятельность в 24 странах мира, в 2011 г. в конгрегации насчитывалось 2337 чел. (из них 1632 пресвитера) в 351 мон-ре (An. Pont. 2011. P. 1473); генеральная курия находится в Кочине (шт. Керала, Индия).

**Сестры конгрегации Матери Кармила** (Sisters of the Congregation of the Mother of Carmel, Carmelamahavinte Sabha, СМС), жен. ветвь конгрегации братьев-кармелитов Непорочной Девы Марии. Ос-

нована 13 февр. 1866 г. Илией Св. Семейства в Коонаммаву (совр. шт. Керала, Индия). 2 марта 1967 г. папа Павел VI утвердил конституцию конгрегации, среди задач к-рой — социальная помощь беднякам, уход за больными и пожилыми людьми, христ. воспитание. Помимо Индии конгрегация действует в ряде стран Африки, в 2011 г. в ней насчитывалось 6427 монахинь в 647 мон-рях (An. Pont. 2011. P. 1687); генеральная курия находится в Алуве (шт. Керала, Индия).

**Кармелитки (сестры) милосердия Ведруны** (Hermanas Carmelitas de la Caridad de «Vedruna», ССV), конгрегация, основанная 26 февр. 1826 г. в Вике (Испания) католич. блж. Иоакимой св. Франциска (мирское имя — Хоакина де Ведруна де Мас) как община терциарных сестер Пресв. Девы Марии горы Кармил, в к-рой монашеская созерцательная жизнь сочеталась с работой в миру — уходом за больными, воспитанием детей из бедных семей и сирот. По просьбе Иоакимы св. Франциска 1-ю конституцию для жен. конгрегации составил католич. св. Антоний Мария Кларет. В авг. 1857 г. община получила каноническое утверждение, а в 1860 г. — статус 3-го ордена (терциариев) босых К. В 1880 г. папа Римский *Лев XIII* одобрил конституцию и предоставил конгрегации самостоятельный статус. В XX в. мон-ри и миссии конгрегации были основаны во мн. странах Лат. Америки, Африки и Азии, в наст. время конгрегация действует в 26 странах мира, в 2011 г. в конгрегации насчитывалось 1977 сестер в 271 мон-ре (An. Pont. 2011. P. 1513); генеральная курия находится в Риме.

**Кармелитки (сестры) — терезианские миссионерки** (Hermanas Carmelitas Misioneras Teresianas, СМТ), конгрегация, основанная в 1860 г. католич. блж. пресв. Франциском Иисуса-Марии-Иосифа (мирское имя — Франциск Палау-и-Куэр) в Сьюдаделе (о-в Менорка, Испания) в качестве жен. конгрегации терциариев, целями к-рой были уход за больными и пожилыми, а также христ. воспитание. В 1880 г. получила каноническое утверждение в архиеп-стве Таррагон, в 1902 г. Папский престол предоставил ей статус самостоятельной конгрегации, в 1906 г. папа Римский *Пий X* одобрил ее конституцию. С кон. XIX в.

действует в странах Лат. Америки в наст. время мон-ри и миссии работают в 23 странах мира, в 2011 г. в конгрегации насчитывалось 690 сестер в 99 мон-рях (An. Pont. 2011. P. 1514); генеральная курия находится в Риме.

**Кармелитки (сестры) — миссионерки** (Hermanas Carmelitas Misioneras, СМ), конгрегация, основанная в 1878 г. в Маоне как самостоятельная ветвь конгрегации кармелиток-терезианских миссионерок. В 1878 г. получила каноническое утверждение в архиеп-стве Барселона, в 1906 г. включена в число конгрегаций регулярных терциариев босых К., в дек. 1907 г. Папский престол предоставил ей статус самостоятельной конгрегации. 20 мая 1917 г. папа Римский *Бенедикт XV* одобрил ее конституцию. Помимо Испании сестры работают в 38 странах мира, в 2011 г. в конгрегации насчитывалось 1685 сестер в 249 мон-рях (An. Pont. 2011. P. 1514); генеральная курия находится в Риме.

**Терезианские кармелитки (сестры)** (Congregation of the Teresian Carmelites, СТС), конгрегация, учрежденная в 1887 г. после отделения монахинь лат. обряда от конгрегации Матери Кармила. 30 нояб. 1969 г. включена в число регулярных терциариев ордена босых К., а 28 июня 1971 г. утверждена Папским престолом в качестве самостоятельной конгрегации. Сестры занимаются христ. воспитанием, медицинской помощью и социальным служением в Индии и нескольких странах Африки, в 2011 г. в конгрегации насчитывалось 1490 сестер в 159 монастырях (An. Pont. 2011. P. 1516); генеральная курия находится в Кочине (шт. Керала, Индия).

**Сестры апостольского Кармила** (Sisters of the Apostolic Carmel, АС), конгрегация, основанная 16 июля 1868 г. в г. Байонна (Франция) мон. Марией Вероникой Страстей (мирское имя — Софи Ливс) для миссионерской деятельности и социального служения в Индии. В 1870 г. получила каноническое утверждение в еп-стве Мангалур (совр. шт. Карнатака, Индия), а в 1878 г. — статус 3-го ордена (терциариев) босых К. В 1926 г. Папский престол наделил ее статусом самостоятельной конгрегации. Помимо Индии проводит миссионерскую, катехизаторскую и образовательную работу в Австралии, Пакистане, Кувейте, Кении и Фи-





липпинах. В 2011 г. в конгрегации насчитывалось 1673 сестры в 167 мон-рях (An. Pont. 2011. P. 1516); генеральная курия находится в Бангалоре (шт. Карнатака, Индия).

**Общество св. Терезы Иисуса** (Compañía de Santa Teresa de Jesús, STJ) учреждено 23 июня 1876 г. в Таррагоне (Испания) католич. св. пресв. Генрихом (Энрике) де Оссои-Сервелью в качестве института монахинь, совмещающих созерцательную жизнь с преподавательской деятельностью в школах для девочек. 16 сент. 1888 г. Об-во св. Терезы Иисуса было одобрено Папским престолом, конституции утверждены 18 дек. 1908 г. С нач. XX в. монастыри Об-ва создаются в Лат. Америке, в наст. время находятся в 23 странах мира, в 2011 г. в Об-ве св. Терезы Иисуса насчитывалось 1488 сестер в 211 обителях (An. Pont. 2011. P. 1673); генеральная курия находится в Риме.

**Кармелитские миссии.** В 1582–1586 гг. испан. босые К. отправили 3 миссии в Конго, однако 2 из них не достигли королевства из-за кораблекрушения и нападения английских пиратов, а 3-я работала в 1584–1586 гг., но была отозвана в Испанию. В 1585 г. босые К. прибыли в Мексику и в индейском квартале Мехико Сан-Себастьян основали 1-й муж. мон-рь, где занимались катехизацией, а в 1586 г. — новициат, куда принимали только испанцев и креолов. К 1594 г. были открыты 5 мон-рей, составивших отдельную провинцию. Первым катехизатором ордена был пресв. Илия св. Иоанна Крестителя, знавший язык и обычаи индейцев. Катехизаторам помогали добровольцы из местных христиан, они созывали народ на богослужения и проповеди. Такая деятельность казалась мн. К. вредной для монашеской жизни и противоречащей уставу ордена. Вопреки конституциям 1590 и 1604 гг. по просьбе вице-короля К. продолжали работу по катехизации, но в 1606 г. генеральный настоятель испан. конгрегации пресв. Иоанн Иисуса и Марии передал миссию ордена августинцам, запретив босым К. в Мексике заниматься миссионерством; при мон-рях были сохранены скапулярные братства мирян, хотя в испан. конгрегации их деятельность при мон-рях была запрещена.

Организация миссии в Персии связана с попытками шаха Аббаса I со-

здать антитур. коалицию. Желая заручиться поддержкой папы Римского, шах попросил папу Климента VIII прислать клириков для окормления живущих в его державе армян. Миссия носила частично дипломатический характер и состояла из 4 босых К. итал. конгрегации и военного советника. В июле 1604 г. миссия отправилась в путь через Германию, Польшу и Россию и прибыла в Персию только в дек. 1607 г.; военный советник и один из монахов умерли в Царицыне. К. основали мон-рь в Исфахане и ряд зависящих от него госпиталей. Миссионерские пункты в Персии и Индии возглавлял провинциальный викарий, его резиденция находилась сначала в Исфахане, а затем в Гоа, где была колония португальцев. В 1629 г. папа Римский **Урбан VIII** учредил в Исфахане кафедру, к-рую занимали епископы из числа босых К. Монахи занимались окормлением моряков и купцов из католич. стран и поддерживали контакты с вост. христианами, в т. ч. принадлежавшими к Сирийской Малабарской Церкви; К. старались склонить их к унии с Римом. Основатель миссии в Басре пресв. Василий Благовещения организовал переселение части местных христиан в Португальскую Индию. В кон. XVIII в. персидская миссия прекратила работу, К. вернулись в Персию в 1899 г. (с 1929 в Абадане), но в 1952 г. были выдворены властями.

Миссионерская деятельность К. в Индии началась в 1620 г., когда в Гоа был основан монастырь с новициатом и коллегией, где неск. лет преподавал пресв. Филипп Пресв. Троицы, один из крупнейших богословов ордена. По поручению папы Римского **Александра VIII** босые К. проповедовали среди христиан Малабарской Церкви, которые расторгли в 1653 г. унию с Папским престолом, заключенную на *Диамтерском Соборе* (1599). К 1662 г. стараниями К. часть малабарских христиан вернулась к унии с Римом, образовав Сиро-Малабарскую католич. Церковь. Однако в 1663 г. Малабарское побережье захватила Голландия, и католические миссионеры, в т. ч. апостольский викарий К. — пресв. Иосиф Пресв. Девы Марии (мирское имя — Джузеппе Мария Себастьяни), были выдворены из страны. Др. К. основали обители в Чагиате (1673) и Вераполи (1674), при к-рой в 1682 г. была организована семинария. В 1700 г.

папа Римский Иннокентий XII добился от Голландии согласия на возобновление деятельности апостольского викариата Малабара с центром в Вераполи, назначив апостольским викарием Анджело Франциска св. Терезы. В 1709 г. из-за конфликта между Португалией и Папским престолом 2 мон-ря босых К. были переданы ораторианам, апостольский викариат Малабара был преобразован в апостольский викариат Вераполи, где к сер. 60-х гг. XVIII в. насчитывалось 19 приходов лат. обряда и 53 прихода Сиро-Малабарской католич. Церкви, в к-рых служило 11 К. и 163 местных священника. После упразднения ордена иезуитов (1773) К. было поручено взять под опеку иезуитские миссии в Индии. В 1850 г. апостольский викариат был передан капуцинам.

Инициатором миссии итал. конгрегации босых К. на Ближ. Востоке был пресв. Проспер Св. Духа, являвшийся в 1620–1625 гг. приором в Исфахане. По возвращении в Рим он представил проект создания миссионерского центра в Алеппо (Халебе) и возвращения на Кармил. Его стараниями в 1627 г. был основан мон-рь босых К. в Алеппо, в 1631 г. приобретен участок земли на горе Кармил, на к-ром в 1634 г. открыт мон-рь. В 1761 г. он был разрушен тур. солдатами, в 1767 г. К. разрешили строительство новой обители, но оно постоянно прерывалось. В 1774 г. тур. солдаты вновь помешали строительству, к-рое возобновилось в 1827 г. и было завершено в 1836 г. В 1643 г. по приглашению иерархов *Маронитской католической Церкви* была открыта миссия К. в Ливане, созданы неск. подворий и единственная в Ливане аптека. До Французской революции 1789–1799 гг. помощь К. оказывало франц. посольство в Стамбуле.

**К. в Польше, Литве и Зап. Руси.** В 1397 г. по приглашению польск. кор. *Владислава* (Ягайло) из Праги в Польшу прибыли К., которые создали монастырь в Пясеке (предместье Кракова), при нем в 1460 г. открыт скрипторий. В 1514 г. монахи по просьбе воеводы Н. Радзивилла основали 1-й монастырь К. в Вильно; в 1624 г. в Вильно открылся кармелитский монастырь Всех святых. Ок. 1442 г. был основан монастырь К. во Львове в Галицком предместье (впосл. сгорел во время набега татар). В нач. XVII в. был





построен мон-рь К. при храме Посещения Пресв. Девой Марией прав. Елисаветы, в к-ром позднее создана богословская школа. Ок. 1630 г. во Львове основан мон-рь К. с храмом св. Мартина; обитель сожгли запорожцы (1648), позднее там был отстроен каменный мон-рь. В 1-й пол. XVII в. появились общины К. во мн. городах Вост. Европы, в т. ч. в Мсти-

настоятель дома в Вадовице, при участии которого были воссозданы мон-ри кармелиток в Перемышле (1884) и во Львове (1888).

**К. в Российской империи.** В результате 3-го раздела Польши на территории Российской империи оказались мон-ри Литовской пров. ордена (приораты в Вильно, Антолептах (Анталепте), Гродно и Глубоком, резиденции в Гудогае, Ковно, Мядзёле (Мя-

*Богоматерь с Младенцем и кармелиты под Ее покровом. Роспись в мон-ре в Черне. XIX в.*



деле), Пинске, Пошумени (Пашамине), Вильно, пап-ский пункт в Таганроге) и 4 обители Польской пров. (Вишневец, Бердичев, Каменец-Подольский и Купин), из которых была создана отдельная Русская пров. В кон. XVIII в. при нек-рых обителях К. открылись приходские школы. Наиболее влиятельным был виленский мон-рь св. Терезы, в к-ром хранилась чудотворная *Остробрамская Виленская икона Божией Матери*. После включения по решению Венского конгресса большей части Варшавского герц-ства в состав Российской империи (1815) в ней оказались также мон-ри К. в Варшаве, Люблине и Закжеве. В 1818–1819 гг. власти Царства Польского закрыли жен. мон-ри в Люблине и Варшаве. Численность насельников в монастырях сокращалась (108 монахов в 1785, 70 — в 1832). В 1819 г. был построен каменный жен. мон-рь в Дубно (в 1890 передан правосл. монахиням).

19 июля 1832 г. имп. *Николай I Павлович* подписал указ о ликвидации лат. мон-рей созерцательных и нищенствующих орденов; было закрыто 6 муж. мон-рей Литовской пров. ордена (в Антолептах, Гудогае, Мядзёле, Пинске, Пошумени, Вильно за р. Вилией) и 2 обители Русской пров. (в Вишневце и Купине), в объединенной Литовско-Русской провинции осталось 113 монахов. Власти ввели ограничения на прием послушников — для зачисления одного кандидата (только из дворянского сословия) требовалось разрешение министра вероисповеданий. В 1842 г. было введено разделение мон-рей на классы с определением штата и гос. дотаций. Все обители оказались за-

штатными, только Бердичевский мон-рь был объявлен мон-рем 1-го класса. Указ 1843 г. запрещал всем орденам принимать послушников, все заштатные мон-ри, насчитывающие менее 8 насельников, подлежали закрытию. В 1844 г. был закрыт мон-рь св. Терезы в Вильно, в 1846 г. обители в Гродно и Ковно, в 1862 г. мон-рь в Глубоком, в 1866 г. — мон-ри в Бердичеве и Каменце-Подольском. Кампания по ликвидации мон-рей не проводилась в Царстве Польском, в 1864 г. Польская пров. насчитывала 45 монахов в 4 мон-рях, из к-рых 3 были на территории Российской империи. После Польского восстания 1861–1862 гг., в к-ром приняли участие католич. монахи, 27 окт. 1864 г. имп. *Александр II Николаевич* поручился закрыть все лат. мон-ри в Царстве Польском. В ночь с 27 на 28 нояб. того же года мон-ри К. в Люблине, Варшаве и Закжеве были оцеплены войсками, братия отправлена в обители К. в Оборах и Чернякове. В 1890 г. мон-рь кармелиток в Дубно передан правосл. монахиням.

В 90-х гг. XX в. на постсоветском пространстве мон-ри босых кармелиток были основаны в Казахстане (Караганда) и на Украине (в Киеве и Харькове). 29 марта 1994 г. получила официальное утверждение община босых кармелиток в Москве, действовавшая до 1996 г. В 1994 г. сестры из Хорватии и Англии основали мон-рь в Каунасе. В апр. 1998 г. мон-рь босых К. открылся в Новосибирске, в 2009 г. там же открыта жен. община. Усилиями босых К. Польской пров. созданы мужской (1999) и жен. мон-ри (2002) в Усолье-Сибирском (Иркутская обл.). С 1989 г. босые К. работают в Белоруссии, с 1991 г. — на Украине (в Бердичеве и Киеве).

Ист.: Bullarium carmelitanum. R., 1715–1768. 4 vol.; Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. R., 1926–1954. 25 vol.; Ephemerides Carmeliticae. R., 1947–1981. 32 vol.; Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum: 1567–1600 / Ed. Fortunatus a Jesu, Beda a S. Trinitate. R.; P., 1968; Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum Congregationis S. Eliae anno 1605 latae / Ed. J. M. Strina. Gen., 1968; Acta Definitori Generalis OCD Congregationis S. Eliae [1605–1929] / Ed. A. Fortes. R., 1983–1988. 5 vol. (Monumenta Historica Carmeli Teresiani Subs.; 1–5); Acta Capituli Generalis OCD Congregationis S. Eliae [1605–1961] / Ed. A. Fortes. R., 1990–1997. 5 vol. (Monumenta Historica Carmeli Teresiani; 11, 13–15, 17); Constituciones de las Carmelitas Descalzas: (1562–1607) / Ed. T. Alvares e. a. R., 1995; Conspectus Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. R., 1997; Las misiones del Carmelo Teresiano (1584–1799); Documentos del Archivo General del Roma /

славе и Могилёве, возникли мон-ри в Люблине (1610, философская коллегия) и Бердичеве (1630). Во 2-й пол. XVII в. был основан мон-рь К. в Чаусах, позднее при нем открыли новициат, в 1668 г. — мон-рь в Гродно, в 1686 г. — мон-рь в Дубно. К кон. XVII в. Польская пров. ордена К. насчитывала 236 монахов. В 1687 г. произошло разделение Польской пров. К. на Малопольско-Литовскую (15 монастырей) и Русскую (17 монастырей) провинции. В XVIII в. в Литве и Белоруссии создано неск. обителей К., в т. ч. в Минске (1704), к 1766 г. образовано 3 литов. провинции. К 1774 г. в Польше в монастырях К. проживало 966 чел., в монастырях босых К. — 324 чел. В монастыре К. в Бердичеве хранится *Бердичевская икона Божией Матери*, над к-рой в 1756 г. был совершен обряд коронации.

После раздела Польши антимонашеская политика абсолютистских монархий Австрии, Пруссии и России коснулась и польск. К.: в австр. части Польши были закрыты обители в Кракове, во Львове и в Перемышле (в монастырском храме был устроен униат. собор). В 1782 г. был ликвидирован львовский мон-рь кармелиток; монахиням разрешили перейти в мон-рь в Дубно, находившийся на землях Российской империи. Во 2-й пол. XIX в. в Галиции из муж. обителей К. оставался только скит в Черне. Одним из выдающихся деятелей возрождения ордена в Галиции был католич. св. пресв. Рафаил св. Иосифа (мирское имя — Рафаил Калиновский), приор мон-ря в Черне,





Ed. A. Fortes. R., 1997. (Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Subs.; 6).

Лит.: *Kalinowski R.* Klasztory karmelitanek bosych w Polsce, na Litwie i Rusi: Rzecz osnuta na kronikach klasztornych. Kraków, 1900–1904. 4 t.; *Jérome de la Mère de Dieu.* La tradition mystique du Carmel. Breeges; P., 1929; *Crisógono de Jesús Sacramentado.* La escuela mística carmelitana. Madrid, 1930; *Brandsma T.* Carmelite Mysticism: Historical Sketches. Chicago, 1936; Les plus vieux textes du Carmel / Éd. François de Sainte-Marie. P., 1945<sup>2</sup>; *Saggi L.* La Congregazione Mantuana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli (1516). R., 1954; *idem.* Le origini dei Carmelitani Scalzi, 1567–1593: Storia e storiografia. R., 1986; *Peltier H.* Histoire du Carmel. P., 1958; *Staring A.* Der karmelitengeneral Nikolaus Audet und die katolische Reform des XVI. Jh. R., 1959; *Motta Navarro T.* Tertii carmelitici saecularis Ordinis historico-iuridica evolutio. R., 1960; *Felipe de la Virgen del Carmel.* La soledad fecunda: Santos desiertos de Carmelitas Descalzas. Madrid, 1961; *Steinmann A.-É.* Carmel vivants. P., 1963; *Alberto de la Virgen del Carmen.* Historia de la Reforma Teresiana. Madrid, 1968; *Catena C.* Le Carmelitane: Storia e spiritualità. R., 1969; *Kowalówka J. K.* L'attività pastorale e missionaria dei Carmelitani Scalzi polacchi. R., 1970; *Moriones I.* El carisma teresiano: Estudio sobre los orígenes. R., 1972; *idem.* El Carmelo Teresiano y sus problemas de memoria histórica. Vitoria, 1997; *Simeone della Santa Famiglia.* Panorama storico-bibliografico degli autori teresiani. R., 1972. (Biblioth. Carmelitica. Ser. 3. Subs.; 5); *Cicconetti C.* La regola del Carmelo: Origine, natura, significato. R., 1973; *González y González N.* El monasterio de la Encarnación de Avila. Avila, 1976–1977. 2 t.; *Alford E.* Les missions des Carmes Déchaux: 1575–1975. P., 1977; *Friedman E.* The Latin Hermits of Mount Carmel. R., 1979; *Wanat B. J.* Zakon Karmelitów Bosych w Polsce: Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych: 1605–1975. Kraków, 1979; *Roggero A.* Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia, 1584–1597. Gen., 1984; *Smet J.* Cloistered Carmel: A Brief History of the Carmelite Nuns. R., 1986; *idem.* Los Carmelitas: Historia de la Orden del Carmel. Madrid, 1987–1996. 6 vol.; *idem.* The Mirror of Carmel: A Brief History of Carmel. Darien, 2011; *Staring A.* Medieval Carmelite Heritage. R., 1989; *Giordano S.* Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559–1630): Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella Chiesa posttridentina. R., 1991; *Garrido P. M.* El solar Carmelitano de San Juan de la Cruz. Madrid, 1996. [Vol. 1:] La antigua provincia de Castilla, 1416–1836; *Ortega García P.* Historia del Carmelo Teresiano. Burgos, 1996; *Welch J. W.* The Carmelite Way: An Ancient Path for Today's Pilgrim. N. Y. etc., 1996; *Gil C.* Historia Karmelu Terezjańskiego. Kraków, 2002; *idem.* Karmelici bosi w Polsce 1605–2005: Księga jubileuszowa. Kraków, 2005; *Nikolski P.* Św. Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej. Poznań, 2006.

Прот. Петр Никольский, Э. П. К.

**КАРМИЛ** (Кармель) [евр. כרמל, *karmel*; греч. Κάρμηλος; араб. الكرمل], горный кряж вулканического происхождения на северо-западе Израиля. Начинается от прибрежного района в пределах совр. г. Хайфы, с сев. стороны он ограничен долиной Завулон, на юге и на востоке понижается,

переходя в холмистую местность в районе городов Биньямины и Йокнеама, и граничит с долиной Дофан. Общая длина хребта достигает 39 км, ширина — ок. 8 км, высшая точка (между Хайфой и друзским поселением Исфия) — 546 м над уровнем моря.

К. в ВЗ назывался также город в Иудее (Нав 15. 55), в наст. время Хирбат-эль-Кармил, расположенный в 12 км к юго-востоку от Хеврона (1 Цар 15. 12; 25; 2 Цар 23. 35; 1 Пар 11. 37).

Еврейское понятие *karmel* означает «лес» (4 Цар 19. 23; Ис 10. 18; 37. 24), «(фруктовый) сад» (Ис 29. 17; 32. 15–16) или «виноградник, плодородная земля» (Ис 16. 10), «плодородный» (2 Пар 26. 10; Ис 16. 10; Иер 4. 26; 4 Цар 19. 23), «колосья зерна» (Лев 2. 14; 23. 14); пышная растительность горы упоминается в Мих 7. 14; Наум 1. 4 (ср.: Ам 1. 2). Все эти признаки имеет горный хребет К. В ВЗ не раз восхваляется плодородие почвы К. (Ис 35. 2), к-рое позволяет сравнить его с Ливаном и Васаном (Ис 33. 9; Иер 50. 19). В Иер 46. 18 К., как высокая гора, сравнивается с Фавором. Гонимые стремились найти убежище на вершине К. (ср.: Ам 9. 3) или в его многочисленных пещерах.

**Исторические сведения.** В списках егип. фараона Тутмоса III К. назван «священным мысом» (*Simons*. 1937. P. 122), но не все ученые согласны с такой идентификацией (ANET. P. 228, 234–235). К. располагался на границе удела колена *Асура*, однако неясно, входил ли он в эту территорию (Нав 19. 26; среди побежденных Иисусом Навином противников



упом. «царь Йокнеама при Кармиле» — Нав 12. 22). Евсевий Кесарийский полагал, что К. был политической границей между Израилем и Финикией, хотя не указывал, кому

именно он принадлежал (*Euseb. Opomast.* 118. 8–9). Из 3 Цар 18. 30 следует, что прор. *Илия* восстановил здесь разрушенный алтарь Господа. Т. о., можно предположить, что К. когда-то принадлежал Израилю, затем отошел финикийцам, а при царе *Ахава* был вновь включен в терри-



Фрагмент votivной ступни Зевса Гелиопольского. II–III вв. (Музей мон-ря Стелла-Марис)

торию Израиля. К. известен как место, где от несправедного царя Ахава скрывался прор. *Илия*, а от тирской царицы *Иезавели* — 100 пророков. На эту гору *Илия* вызвал 450 пророков *Ваала* и еще 400 пророков *Ашеры* и победил их, совершив чудо возжжения огня на алтаре. На вершине К. пророк молился о дожде, к-рого не было 3 года (3 Цар 18–19). В описании побережья Средиземного м. Псевдо-Скилакка (V–IV вв. до Р. Х.) К. упоминается как «священная гора Зевса» (*Müller C. Geographi Graeci Minores*. P., 1855. Vol. 1. P. 79).

В рим. период территория К. входила во владения финик. г. *Акко* (Птолемаида).

Тацит в нач. II в. по Р. Х. писал, что на горе К. на открытой местности стоял алтарь, посвященный *Ваалу Кармилскому*, к-рый отождествлялся с *Зевсом-Юпитером Гелиопольским* и *Хададом*. Он не сообщал, однако, ни о культовой статуе *Ваала*, ни о его храме: «Между Сирией и Иудеей есть

Пещеры Мислия, гора Кармил

место, где высится гора Кармел и где чтут божество того же имени. Тут стоит его алтарь, тут возносят ему молитвы, но по заветам предков

ему не строят храмов и не ставят изображений» (*Tac. Hist.* II 78. 3). Тацит также упоминал местного оракула *Басилида*. Поскольку Тацит не был в этой части империи, он







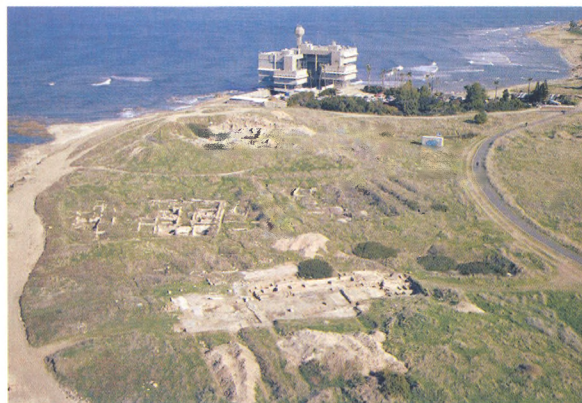
получил эту информацию из др. источников. Об оракуле «бога Кармила» говорил и Светоний (*Suet. Vesp.* 5. 6). Грецизированная форма архаичного культа Ваала подтверждается найденной при раскопках воитивной ступней крупных размеров (II–III вв. по Р. Х., хранится в музее мон-ря Stella Maris). *Ямвлих* (ок. 250 — ок. 330) указывал, что К., согласно легенде, считался горой «самой священной и недоступной для обычных людей» (*Iambl. Pythag.* 3. 15). Христ. автор V в. *Орозий* упоминал предание о существовании оракула на К.: «...иудеи... после страстей Христовых полностью лишены милости Божией, были со всех сторон поражены всевозможными бедами, обманутые на горе Кармел какими-то прорицателями, которые предвещали, что вышедшие-де из Иудеи вожди захватят мир, и отнеся предсказания на свой счет, подняли мятеж...» (*Oros. Hist. adv. pag.* VII 9). Языческий культ на К., возможно, сохранялся до V в.

**Памятники археологии и архитектуры.** В известняковых породах К. образовывались пещеры, уже с первобытных времен здесь селились люди. Следы пребывания человека (остатки скелетов людей неандертальского типа и т. н. homo saepe-lensis, каменные орудия леваллуазского типа, украшения из раковин, кости ископаемых животных) обнаружены в пещерах Табун и Схул (окрестности г. Зихрон-Яаков, 1929–1934), а также в пещерах Кебара и Вадди-эль-Мугара.

Остатки поселений предположительно каменного века на горе К. обнаружены также в Акко (Ахшаф), Тель-Йокнеам, Тель-Сахар, Тель-Кашичи (*Ben-Tor.* 1993; *Ben-Tor, Bonfil, Zuckerman.* 2003), Тель-Шош, Тель-Шод, Тель-Маамар, Тель-Ресис, Тель-Шимрон, Тель-Цефи, Тель-Бурга, Тель-Кара, Тель-Мевура, Тель-Хацарим, Тель-Эшкаф, Тель-Бургата, Тель-Зрор, Тель-Хефер, Нахаль-Орен, Шаар-ха-Амаким (*Segal, Naor.* 1993. P. 1339–1340).

В рим. время вдоль побережья напротив К. проходила «морская дорога» — *Via maris*, вдоль вост. склона К. — еще одна дорога (возможно, «царская дорога», к-рая связывала *Via maris* с Максимианополем на материке и, разветвляясь, уходила далее на восток, в глубь Сирии). Легио (Кфар-Отнай) формально относился к К., хотя и лежал у его по-

логих юго-зап. склонов. Здесь найдены остатки рим. лагеря, почтовая станция, театр и некрополь. К северо-западу от него располагался округ Габа, в центральном городе которого — Габа-Гиппеум — сохранились остатки гробниц. Известно, что здесь селились ветераны кавалерии Ирода Великого. На вершине К., в Код-эр-Рихан, входившем в округ



Археологический парк  
Тель-Шикмона

Птолемаиды, сохранились остатки рим. храма, а в Лубье — остатки виллы. На юго-зап. склоне, в Эд-Дараджат, найдены известняковые каменоломни (*Avi-Yonah.* 1940).

**Тель-Шикмона** (*šiqmōnā*) и Тель-эс-Самак (в 60 м от Тель-Шикмоны, в 260 м от берега моря) — прибрежное поселение финикийцев в юж. части Хайфы. Археологические раскопки в Тель-Шикмоне впервые были проведены в 1966 г. под рук. Я. Элгавиша, директора муниципального музея Хайфы. Находки позволили говорить о существовании здесь древнего поселения XIV–XI вв. до Р. Х.; были выделены основные культурные слои (результаты не опубл.). Сохранились остатки оборонительной стены времени царя Соломона (X в. до Р. Х.), а также 4-комнатный дом, типичный для этого периода. При римлянах и позже через Тель-Шикмону проходила *Via maris*, соединявшая это поселе-

ние с крупными центрами региона Кесарией Приморской, Дором, Птолемаидой и Тиром. В наст. время остатки поселений на Тель-Шикмоне Тель-эс-Самак, а также в Шаар-ха-Алия считают единым поселением. Тель-эс-Самак идентифицирован с рим. Сикамином, это справедливо и для других частей поселения. Округу Сикамина принадлежала рим.

дер. Каламон, находящаяся от него в 3 рим. милиях (на территории совр. Хайфы). Здесь найдены остатки почтовой станции

(*mutatio*). Вероятно, в округ Сикамина входила и рим. деревня Эфа. Остатки терм, мола и гробницы найдены в Хайфа-аль-Атика. От рим. эпохи в

Тель-эс-Самак сохранилась небольшая гостиница. Поселение было возобновлено в визант. период, о чем свидетельствуют каменный могильный крест с именем Христа и бронзовый амулет с греч. надписью. В V–VII вв. оно достигло расцвета, став самым крупным центром на К. Шикмона существовала вплоть до эпохи мамлюков.

О комплексе визант. построек со множеством мозаик в Тель-эс-Самак было известно уже в кон. XIX в. Раскопки здесь проводились в 1939–1940 гг. (под рук. Н. Махули (*Peleg.* 1988)) и в 1951 г. (под рук. М. Дотана (*Dothan.* 1955; *Ovadiah, Siloa.* 1984. P. 162–163; *Ovadiah.* 1970. P. 165–166; *Idem.* 1987. P. 132)).

С 2010 г. раскопки в Тель-Шикмоне и Тель-эс-Самак были возобновлены под рук. М. Айзенберга (визант. период) и Шай Бара (ранние слои), археологов из Ин-та Зинмана при Хайфском ун-те. Исследованная территория была объединена в Национальный археологический парк с общим названием Шикмо-



Тель-Шикмона.  
Греч. надпись  
на мозаичном полу.  
VI–VII вв.

на. По площади он совпадает с рим. Сикамином. В результате раскопок здесь была открыта и за-







консервирована большая часть монастырского комплекса с капеллой. В часовне заметны следы от мраморной алтарной преграды перед единственной апсидой. Полы в часовне и прилегающих зданиях украшены мозаикой с разнообразными геометрическими мотивами (пересекающиеся октагоны, плетенки, образующие кресты, и др. мозаики). На мозаиках сохранилось 2 надписи на греч. языке. Одна из них была найдена под слоем древней штукатурки, в ней упоминается некий донатр Иоанн.

Мозаичный пол датируется приблизительно VI–VII вв. Тессеры изготовлены из местного известняка различных цветов (теплый белый, обширный спектр оттенков — от темно-коричневого до охристого),



Тель-Шикмона.

Греч. надпись на мозаичном полу.  
VI–VII вв.

кирпичных сколов (пурпурно-коралловый) и редких вкраплений из привозных мраморных пород (холодный белый из проконнеской породы). Это традиционная для всех палестинских построек цветовая гамма. Дорогой проконнеский мрамор использовался для изготовления не только малых архитектурных деталей, но и крупных, таких как фусты (стволы) колонн. Это было крайне редким явлением в раннехристианском мире. В основном из проконнеского мрамора делали капители и алтарные преграды. Единственный помимо этого пример в Палестине — в Кесарии Приморской, где были обнаружены проконнесские фусты колонн.

Во время раскопок найдены также глиняные и бронзовые светильники и глиняные амфоры. На берегу моря раскрыты круглые бассейны, вытесанные в мягком камне. В них выращивали моллюсков для изготовления пурпурной краски (промысел процветал, напр., в Тире).

Шай Бар обнаружил, что вост. часть города была разрушена и сожжена в V в. Характерные бронзовые детали одежд и сосуды указывают на то, что нападение было организовано вандалами, к-рые в этот период поселились в Карфагене и совершали захватнические морские рейды.

**Монастырь рядом с Шаар-ха-Алия (Dothan. 1955)** находится в юго-западной части Хайфы. В марте 1951 г. во время раскопок, проводимых Мин-вом древностей, были обнаружены остатки монастырского комплекса, расположенного в неск. сотнях метров от монастыря в Тель-Шикмоне, и недалеко от него остатки базиликального храма, к-рый, вероятно, был связан с мон-рем. Раскопана только зап. часть комплекса (с зап. стороны от трассы Хайфа—Тель-Авив). В наст. время данный регион считается зап. частью Сикамина. Мозаики сильно пострадали при строительных работах, во время к-рых они были обнаружены. Но остатки фундаментов позволяют получить представление о плане сохранившейся части. Стены, поднимающиеся от земли на 2–3 ряда кладки, были сделаны из обработанных квадров известняка различных размеров (примерно 0,7×0,3×0,3 м), уложенных в один ряд. Их толщина не предполагала высоких перекрытий. Постройка вытянута по оси «восток—запад». Надписи также ориентированы по этой оси. Пространство разделено на 3 части. Две вост. боковые комнаты напоминают прямоугольные *пастофории* (размер 8×5 м). Их поверхность была украшена богатыми мозаиками с довольно сложными геометрическими и флоральными мотивами (форма квадрифолиев, образованных плетенками, и пересекающиеся октагоны). В центральном узком пространстве (ширина 2,5 м) выделялись 2 узкие комнаты, также с мозаиками, но более простыми. Они связаны друг с другом проходами и скорее всего являлись частью монастырских келий или помещений для приемов. Аналогичные примеры сельских монастырей встречаются по всей Палестине (Кириа-Мария под Бейт-Шеаном, Шувейка, Хирбет-Кусейр, Хирбет-Маар и др.). Перед входом в сев. комнату сохранилось 2 греч. надписи. По общим эпиграфическим и стилистическим признакам монастырский комплекс датируется V–VI вв.,

как и большинство храмов и монастырей на Св. земле.

**Мишмар-ха-Эмек** (евр. *mišmar hā'ēmeq* — «страж долины») — в наст. время кибуц на юго-западе *Израильской долины*, рядом с *Мегиद्धо*, у юго-вост. склонов горы К. Остатки визант. храма были раскопаны здесь в 1936 г. Р. Гивеонем при поддержке Мин-ва древностей (*Avi-Yonah, Cohen, Ovadiah. 1993. P. 306, 311*). Удалось открыть центральный и юж. нефы. Вост. и юж. стены (10×4,5 м) были построены из крупных квадров, в то время как сев. стена — из грубых и плохо обработанных камней. Найдено основание одной колонны в юж. нефе.

В строительстве храма выделяют неск. этапов. Апсиды, от к-рой осталось лишь основание, была пристроена к зданию на 2-м этапе. Обнаружены остатки мраморной алтарной преграды в виде фрагмента с рельефным изображением креста, высота которого составляла 16 см. Мозаичный пол главного нефа декорирован цветными геометрическими мотивами, которые образуют 2 октагона. Плетенки и др. мотивы заполняют их поле и пространство между ними. В зап. части мозаичного панно в круглой раме находится греч. надпись, в которой упоминается ктитор храма диак. Иоанн. Надпись окружена геометрическими и флоральными мотивами и рядом раковин. Грубые и крупные тессеры были использованы для ремонта мозаики.

Помимо храма открыты масладавильни рим. и визант. времени, рим. дорожный столб, близ поселения — некрополь эллинистического периода. На склоне и у подножия холма, где до 1948 г. находилось араб. село, найдена керамика гл. обр. эпохи ранней бронзы и отчасти энеолита. Близ кибуца обнаружены следы поселения периода средней бронзы.

**Исфия (Хусифа)** (*Avi-Yonah, Makhouly. 1934; Nachlili. 1977; Chiat. 1982. P. 158–161; Plan. 1991. P. 234–235; Avi-Yonah. 1993; Dauphin. 1998. Vol. 3. P. 682*). Современное поселение Исфия (в 12 км от Хайфы) основано на месте древней иудейской деревни, которая погибла от пожара (*Chiat. 1982. P. 377*). О ее разрушении говорится в евр. элегии, открытой в *Каирской генизе* (хотя не все поддерживают идентификацию упоминаемой здесь Хусии, или Хусифы, с совр. Исфией — *Assaf S. An Elegy on the*





Destruction of Jewish Communities in Palestine // Bull. of the Jewish Palestine Exploration Society. 1940. Vol. 7. P. 60–67). В 1930 г. был обнаружен клад из 4560 серебряных монет, наиболее ранние из них датируются 52–53 гг. Но самой важной находкой стали остатки синагоги V–VI вв. с мозаичным декором пола (в 80 м от греко-католич. храма). Ее раскопки проведены в 1933 г. под рук. Н. Махули и Ави-Йоны. По традиц. типологии архитектуры синагог здание относят к промежуточному типу, или типу «широкого дома» (transitional, or broadhouse type), в котором соединяются признаки т. н. раннегалилейского и визант. типов. В плане это почти квадратное сооружение (10×10,1 м), разделенное на 3 нефа 2 рядами колоннад по 5 опор в каждой (ширина центрального нефа 4,3 м, северного — 2,6 м). Колонны опирались на пьедесталы. Центральный, сев.-зап. фасад имеет 3 дверных проема. По юж. стене скорее всего располагалась ниша Торы, ориентированная в сторону Иерусалима. Исследование юж. части невозможно, т. к. она находится под жилым домом.

Представляют большой интерес редкие мотивы мозаичного украшения. Между 2 крайними зап. колоннами находится панель, на которой изображены 2 меноры с лампадами на их ветвях, из центральной их ветви вырываются 2 язычка пламени (панель сдвинута к сев. колоннаде и расположена не по главной оси здания). Похожая менора известна по мозаике самаритянской синагоги в Эль-Хирбе. Внизу изображены религ. предметы — шофар (рог), этрог (цитруа), лулав (пальмовая ветвь), махтав (лопатка для благовоений). Между менорами находится круглый веночек. Внутри него помещена надпись: «Мир Израилю, Аминь». В центральном нефе заметны следы зодиакального круга, подобное изображение встречается в синагогах визант. типа в *Бет-Альфэ*, *Хамат-Тиверии*, *Нааране*, *Яфии*. В центре находилось изображение виноградной лозы, от которого сохранились лишь фрагменты. Внизу видны остатки надписи: «...будут помянуты все жители города, старые и молодые... которые пообещали и дали пожертвования... будут благословлены... чтится их память. Да будут помянут Иошуа, который дал...»

(*Naveh*. 1978. N 39). Вокруг центрального нефа мозаика образует орнаментальную раму из различных геометрических и флоральных мотивов. По замечанию археологов, помимо традиц. набора оттенков тессер из различных видов известняка, белого и красноватого кирпича использованы также тессеры из зеленого стекла. М. Чиат предполагает, что стекло местного производства (*Chiat*. 1982. P. 138), но его следов в Исфии пока не обнаружено.

Христ. население появилось в Исфии в XVII в. Об этом свидетельствует хранитель францисканского ордена Франческо Полици, путешествовавший по К. в 1666 г. Он сообщает о маронитском христ. населении деревни, к-рое осталось без священника, т. к. последний бежал (*Lemmens L. Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta. Firenze, 1921. Vol. 1. P. 200*). Полици послал нового пастора из Назарета, который крестил и причастил жителей. В 20-х гг. XX в. в Исфии жили *друзы* (921 чел.), греко-католики (107), марониты (7), католики (6), правосл. греки (6), мусульмане (17) (*Bagatti*. 2001. P. 89–90). В наст. время это друзская деревня, население которой в 2009 г. составляло 25,4 тыс. чел.

**Хорват-Сумака** — евр. поселение талмудического периода, расположено на К., в 2,5 км южнее Далият-эль-Кармель и в 5 км на запад от Керен-ха-Кармель (Дейр-эль-Мухрака) (*Conder, Kitchener*. 1881. P. 318–320; *Oliphant*. 1884. P. 41; *Milinen*. 1908. P. 157–160; *Kohl, Watzinger*. 1916. P. 135–137; *Goodenough*. 1953. P. 208; *Barag*. 1979; *Horwitz, Chernov, Dar*. 1990; *Dar*. 1993; *Idem*. 1999).

Хорват-Сумака была описана уже в XIX в. в трудах Британского палестинского исследовательского фонда как важное место, где сохранились древние сооружения. Большое каменное здание идентифицировано как синагога на основании характеристик фасада и малых архитектурных форм. Исследованием синагоги активно занимались в XIX в. В. Гверин, Л. Олифант, Э. фон Мюлинен.

В 1905 г. синагогу раскопали Г. Коль и К. *Ватцингер*, они провели обмеры и составили ее 1-й план. Территория Хорват-Сумаки была исследована под рук. Я. Олами. В 1983–1991 гг. проведены новые раскопки (рук. С. Дар, А. Зигельманн и Я. Минцкер из Ун-та Бар-Илана).

По архитектурным признакам синагога может быть отнесена к т. н. раннегалилейскому типу (аналогии — Капернаум, Барам, Мерон, Гуш-Халав, Хирбет-Шема и др.). Сухая кладка состоит из хорошо пригнанных друг к другу крупных каменных квадратов (0,6×0,6×2 м). Главный фасад обращен в сторону Иерусалима (на юго-запад), в нем 3 дверных проема, фланкируемых пилястрами на аттических базах с коринфскими капителями (центральный вход: ширина 1,55 м, высота косяков 2,46 м, сев. вход: ширина 1,07 м, высота косяков 1,92 м). Фасад украшен небольшим рельефным изображением меноры. С вост. стороны к синагоге примыкал нартекс шириной 4,4 м. Боковой нартекс редко встречается в синагогальной архитектуре, единственная аналогия — боковой атриум в капернаумской синагоге. Возможно, данная форма основана на домашней архитектуре Палестины и Сирии. В сев. части нартекса сохранилась каменная платформа (1,1×1,9 м, 0,3 м), к-рая, вероятно, была вимой или опорой для деревянной ниши Торы. Вдоль стены, примыкающей к синагоге, располагалась одноступенчатое сиденье.

План синагоги базиликальный, зал прямоугольной формы (по внешнему периметру — 23,8×14,8 м, по внутреннему — 18,4×13,8 м) делится на 3 нефа 2 рядами колонн (по 4 опоры в каждой). Фусты колонн разные по диаметру, отличаются друг от друга и интерколумнии. Расположение колонн довольно странное: они пересекают поперечное пространство синагоги в его вост. части, оставляя зап. пространство широким и открытым, что явилось, видимо, результатом перестройки. Кладка и интерьер синагоги была покрыты белой штукатуркой, в то время как в экстерьере каменная фактура темного базальта оставалась открытой что создавало красивый контраст (как и в Бараме).

Среди деталей архитектурного декора найдены ионические капители колонн в интерьере, коринфские капители пилястр в экстерьере, геометрический мотив из 3 рядов меандра, к-рый аналогичен скульптурному украшению в синагогах в Бараме, Набехе и, судя по всему, в христ. базилике в Канавате (Канафе, Сирия) (над центральным дверным проемом). Это может свидетельствовать об участии группы мастеров





одной архитектурной мастерской или школы, чьи приемы не встречаются в др. памятниках. Также найдены рельефные фигуры 2 львов, к-рые фланкируют вазон на одной из дверных перемычек, 2 др. перемычки, рельефная менора на фасадной стене, осколок раковины-конхи, фрагменты евр. текста в *tabula ansata* (на «доске с ручками»). Не все рельефы сохранились: напр., утрачен известный только по описаниям XIX в. фрагмент рельефа с изображением орла (очевидно, увенчивал перемычку центрального дверного проема). Нек-рое число черепиц свидетельствует о том, что они покрывали крышу синагоги.

Синагога построена во 2-й пол. III в. в поселении, существовавшем уже в I–II вв. (найден неск. монет III в., фрагменты вост. рельефной керамики «терра сигиллата» и обломок светильника времени *Ирода Великого*). Здание было разрушено на рубеже IV и V вв., как считают нек-рые историки, христианами. Однако вероятность этого в Сев. Израиле, где преобладало иудейское население, мала. Синагогу могли разрушить вандалы, к-рые дошли до этого региона, находящегося недалеко от побережья, где есть много следов их погромов V в., напр. в Тель-Шикмоне. Постройка была восстановлена в тех же размерах в V–VII вв. с использованием многих прежних деталей, но уже не иудеями, а христианами: найдены крест и фрагменты сосудов с изображением святых в нимбах. Также заметно изменилась экономика Хорват-Сумаки (и в целом К.). Так, напр., свиные кости, число к-рых увеличилось с 1 до 4%, были обнаружены даже в синагоге. Окончательно поселение было разрушено в VII в.

Л. К. Хорвиц с коллегами исследовали кости животных, найденных в Хорват-Сумаке в римско-визант. слое. Их заключения помогают восстановить и общую картину жизни данного периода на горе К. В различных постройках поселения — в синагоге, в домах, в мастерских, в оливковых прессах — были обнаружены кости животных, на этом основании авторы делают выводы о том, что экономика Хорват-Сумаки базировалась на мелком животноводстве. Охота не играла решающей роли: костей диких животных немного. Возможно даже, что эти кости не имеют отношения к римско-визант.

периоду и попали сюда случайно, но так или иначе, они свидетельствуют о лесах, окружавших Хорват-Сумаку. В визант. период появляются верблюды и ослы, которых использовали только в качестве вьючных животных (на костях нет следов от ножей). Т. о., экономика Хорват-Сумаки была частью «традиционного ближневосточного хозяйства», которое основывалось на земледелии и скотоводстве.

**Синагога в Хирбет-Дубил, или Давела** (*Chiat*. 1979. Vol. 1. P. 385). Руины синагоги находятся в 500 м на юг от Далият-эль-Кармель и в 20 км на юго-восток от Хайфы. В ходе исследований открыты цистерны, мозаичное панно, фрагменты колонн и греч. надписи с упоминанием шейха Азама, к-рый владел этой землей (7 строк, помещена в *tabula ansata*, украшена крестом). В 1884 г. Л. Олифант опубликовал отчет о найденных здесь 2 дверных перекладинах. На одной из них — стилизованная розетка в центре, на другой — орел, неизвестный объект и венки, фланкируемый розетками и деревьями. Олифант не был уверен, что они принадлежали синагоге, хотя параллели с др. синагогами Сев. Палестины (напр., в *Капернауме*) делают это вполне вероятным. Лит.: *Conder C. R., Kitchener H. H.* Survey of Western Palestine. L., 1881. Vol. 1. P. 318–320; *Oliphant L.* The Khurbets of Carmel // PEQ. 1884. Vol. 16. N 1. P. 30–44; *Müllinen E., von.* Beiträge zur Kenntnis des Karmels // ZDPV. 1907. Bd. 30. S. 117–207; 1908. Bd. 31. P. 1–258; *Kohl H., Watzinger C.* Antike Synagogen in Galilaea. Lpz., 1916; *Avi-Yonah M., Makhoully N.* A 6<sup>th</sup>-Cent. Sunagogue at 'Isfiya // Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine. Jerusalem, 1934. Vol. 3. P. 118–131; *Garrod D. A. E. et al.* The Stone Age of Mount Carmel at the Wady el-Mughara. Oxf., 1937–1939. 2 vol.; *Simons J.* Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists. Leiden, 1937; *Avi-Yonah M.* Map of Roman Palestine. Jerusalem, 1940<sup>2</sup>; *idem.* Mount Carmel and the God of Baalbek // IEJ. 1952. Vol. 2. N 2. P. 118–124; *idem.* Husifah // NEAEHL. 1993. Vol. 2. P. 637–638; *Eissfeldt O.* Der Gott Karmel. B., 1953; *Galling K.* Der Gott Karmel und die Achtung der fremden Götter // Geschichte und Altes Testament. Tüb., 1953. S. 105–125; *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in Greco-Roman Period. N. Y., 1953. Vol. 1; *Dothan M.* Excavation of a Monastery near Sha'ar ha-'Aliyah // IEJ. 1955. Vol. 5. N 2. P. 96–102; *Bagatti B.* Relatio excavationibus archaeologicis in S. Monte Carmelo // Acta Ordin. Carmelitarum Discalceatorum. R., 1958. Vol. 3. P. 277–288; 1961. Vol. 6. P. 66–70; *idem.* Ancient Christian Villages of Galilee. Jerusalem, 2001; *Rowley H. H.* Elijah on Mount Carmel // *Idem.* Men of God: Studies in OT History and Prophecy. L., 1963. P. 37–65; *Alt A.* Das Gottesurteil auf dem Karmel // *Idem.* Kleine Schriften. Münch., 1964<sup>3</sup>. Bd. 2. S. 135–149; *Ovadiah A.* Elijah's Cave // IEJ. 1966. Vol. 16.

N 4. P. 284–285; *idem.* Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970; *idem.* Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel. R., 1987; *Hachlili R.* The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance // BASOR. 1977. Vol. 228. P. 61–77; *Naveh J.* On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues. Jerusalem, 1978; *Barag D.* A New Source Concerning the Ultimate Borders of the Latin Kingdom of Jerusalem // IEJ. 1979. Vol. 29. N 3/4. P. 197–217; *Chiat M. Y. S.* A Corpus of Synagogue Art and Architecture in Roman and Byzantine Palestine: Diss. Ann Arbor, 1979. 4 vol.; *idem.* Handbook of Synagogue Architecture. Chico (Calif.), 1982; *Ovadiah A., Silva C. G., de.* Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land // Levant. L., 1984. Vol. 16. P. 129–165; *Buridant C.* La Traduction de l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry. P., 1986; *Safrai Z.* The Puzzle of the Extent of Jewish Settlement in the Carmel in the Mishnaic and Talmudic Periods // *Shorer Y., ed.* The Carmel: Man and His Settlement. Jerusalem, 1986 (на иврите); *Peleg M.* A Chapel with Mosaic Pavements near Tel Shiqmona (Tell es-Samak) // IEJ. 1988. Vol. 38. N 1/2. P. 25–30; *Horwitz L. K., Tchernov E., Dar S.* Subsistence and Environment on Mount Carmel in the Roman-Byzantine and Mediaeval Periods: The Evidence from Kh. Sumaqa // *Ibid.* 1990. Vol. 40. N 4. P. 287–304; *Ilan Z.* Ancient Synagogues in Israel. Tel Aviv, 1991 (на иврите); *Avi-Yonah M., Cohen R., Ovadiah A.* Churches // NEAEHL. 1993. Vol. 1. P. 306, 311; *Ben-Tor A.* Qashish, tell // *Ibid.* Vol. 4. P. 1200–1203; *Dar S.* Sumaqa // *Ibid.* P. 1412–1415; *idem.* Sumaqa: A Roman and Byzantine Jewish Village on Mount Carmel, Israel. Oxf., 1999; *Segal A., Naor Y.* Sha'ar ha-'Amaqim // NEAEHL. 1993. Vol. 4. P. 1339–1340; *Dauphin C.* La Palestine Byzantine: Peuplement et Populations. Oxf., 1998. 3 vol.; *Бубиков М. В. и др.* Святая Земля: Ист. путей. М., 2000; *Kingsley S. A.* A 6<sup>th</sup>-Cent. AD Shipwreck off the Carmel Coast, Israel: Dor D and Holy Land Wine Trade. Oxf., 2002; *Ben-Tor A., Bonfil R., Zuckerman Sh.* Tel Qashish: A Villiage in the Jezreel Valley: Final Report of the Archaeological Excavations, 1978–1987. Jerusalem, 2003; *Ovadiah A., Turnheim Y.* Elijah's Cave on Mt. Carmel // *Idem.* Roman Temples, Shrines and Temene in Israel. R., 2011. P. 43–46.

С. В. Тарханова

**Христианские памятники в окрестностях современного монастыря Стелла-Марис (Stella Maris).** На сев.-зап. оконечности К., на окраине совр. Хайфы, на вершине мыса в визант. период была возведена базилика, ниже по склону в кон. XII — нач. XIII в. был основан греч. монастырь св. Маргариты (в XVII в. рядом пресв.-кармелитом Проспером Св. Духа был построен 2-й кармелитский монастырь, а в XVIII в. — 3-й кармелитский монастырь (ныне Стелла-Марис)), у подножия мыса около пещеры прор. Илии в XII–XIII вв. существовал одноименный греч. монастырь. На юго-зап. склоне К. в кон. XII — нач. XIII в. был основан 1-й монастырь *кармелитов* (возможно, на месте визант. обители).







**Византийская базилика** была расположена около совр. маяка монастыря Стелла-Марис, где ранее был средневек. замок Св. Маргариты, построенный тамплиерами. Предание, зафиксированное Никифором Каллистом Ксанфопулом, приписывает основание здесь церкви равноап. *Елене* (*Niceph. Callist. Hist. eccl. VIII 30*). По мнению А. Овадии, именно эту постройку имел в виду паломник из Пьяченцы (ок. 570), когда сообщал о расположенном на К. мон-ре прор. Елисея (*Anton. Placent. (ps.). Itinerarium. 3 // Itineraria et alia Geographica. Turnhout, 1965. Vol. 1. P. 130. (CCSL; 175)*) (рус. пер.: Путник *Антонина из Плаценции* кон. VI в. / Изд., пер. и объясн.: И. В. Помяловский // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39). С. 26)). Однако Э. Фридман считает, что мон-рь прор. Елисея находился на месте 1-го мон-ря кармелитов в Вади-эс-Сия (*Friedman. 1979. P. 60–80, 313–314*).

Осмотревший в 1914 г. развалины храма Э. Вайганд предположил, что здесь при равноап. имп. Константине Великом была построена большая базилика, которая после правления Юстиниана I, между 565 и 638 гг., была отреставрирована, или на ее месте было возведено новое здание. Впосл. базилика была частично расплана кармелитами. Они обнаружили неск. стен. Одна из стен, ориентированная по оси «запад–восток», была сложена из больших камней, ряды ее горизонтальной кладки были выполнены ступенчатым способом. Кармелиты считают, что она относится к IV в. Остатки обгоревшего стропильного перекрытия позволяют предполагать, что базилика имела деревянную крышу и сгорела во время персидского (614) или араб. нашествия (638). Апсида не расплана. Существование храма подтверждают найденные отесанные камни, 2 коринфские капители, фрагменты гранитных колонн, беломраморной алтарной преграды базилики IV или V в., темплона послеюстиниановского времени и др.

К. Копп предположил, что 1-я базилика была построена ок. 450 г., а 2-я — ок. 550 г. (*Kopp C. Elias und Christentum auf dem Karmel. Paderbon, 1929. S. 33, 89–93*). А. Овадия и К. Гомес де Сильва также не считают датировку IV в. достаточно обоснованной (*Ovadia, Silva. 1984. P. 147*). Фридман относит постройку к VI–VII вв. (*Friedman. 1979. P. 84–86*).

**Монастырь прор. Илии у пещеры Эль-Хидр.** Почитаемая иудеями, христианами и мусульманами пещера прор. Илии (араб. Эль-Хидр; или Школа пророков) расположена у подножия мыса и имеет выход в сторону моря. Она представляет собой большое вырубленное в скале пространство в форме параллелограмма (13,5×8,7×4,3 м) и ориентирована с юго-запада на северо-восток. В дальнем конце в стене была сделана прямоугольная ниша, где в древности находилась, видимо, статуя языческого бога (скорее всего Ваала). Стены покрыты более 150 граффити, подтверждающими культовое использование помещения в эллинистический и рим. периоды (*Ovadia. 1966; Idem. 1969*). Граффити выполнены на греч., лат. и евр. языках, самые поздние датируются эпохой крестоносцев. Слева от входа в Эль-Хидр в вост. стене сделано углубление, к-рое христиане называли пещерой Пресв. Девы и почитали как место остановки Св. Семейства во время возвращения из Египта. Пещера окружена вырубленными в скальной породе цистернами.

О существовании здесь греч. монастыря во имя прор. Илии известно с 70-х гг. XII в. («Книга странствий» Вениамина Тудельского, булла рим. папы Александра III аббатству Св. Марии Сионской). Видимо, именно этот мон-рь на К. описал Иоанн Фока (1185): «На оконечности горной цепи у моря находится пещера пророка Илии... В этой стране древле был большой монастырь, как на это указывают и ныне еще видимые остатки зданий... За несколько пред сим времени один муж, монах, иерей по сану, седой по волосам, родом из Калабрии, по откровению пророка прибывши сюда, в этих местах или на бывших строениях монастыря устроив маленькую ограду, и воздвигши малый храм, и собравши братии человек десять, ныне то святое место населяет» (*Иоанн Фока. Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины кон. XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2(23). С. 58–59*). Маловероятно предложенное некоторыми историками отождествление этого подвизника с католич. св. Бертольдом, предшественником католич. св. Броккарда, считающегося формальным основателем ордена кармелитов, по-

скольку кармелитский монастырь был расположен не у моря, а в Вади-эс-Сия.

Мон-рь прор. Илии действовал еще в посл. четв. XIII в. (он упомянут в договоре крестоносцев с египетским султаном аль-Мансуром Калавунум). Паломники сообщают о чудотворном источнике у пещеры (*Les Chemins et les pelerinages de la Terre Sainte // Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles / Publ. H. Michelant, G. Raynaud. Gen., 1882. P. 189*). Неизвестно, как долго эта обитель просуществовала после падения в 1291 г. единственного оставшегося оплота крестоносцев — Акры.

По мнению Д. Прингла, монастырские строения находились вокруг пещеры, скорее всего немного выше над ней (внутри пещеры была устроена церковь), но неизвестно, насколько высоко по склону располагались жилища монахов (*Pringle. 1998. P. 228–229*).

Когда в 1631 г. на К. прибыл кармелит Проспер Св. Духа († 1653), он устроил еремиторий в одной из пещер над Эль-Хидр, где в то время действовала мечеть, хотя мусульмане позволяли кармелитам совершать мессу в пещере Пресв. Девы. Однако через 2 года монашеская община, возглавляемая Проспером, переселилась выше по склону, туда, где находился греч. мон-рь св. Маргариты. Мечеть в Эль-Хидр действовала до 1948 г., в наст. время в ней устроена евр. синагога.

**Монастырь св. Маргариты** (видимо, посвященный вмц. Марине) впервые упоминается магистром Титмаром в 1217 г., к-рый называет его киноией и сообщает, что в нем вместе жили греки и сирийцы (*Mag[is]rti Thietmari Peregrinatio / Ed. J. C. M. Laurent. Hamburg, 1857. P. 21*). Др. паломники XIII в. указывают его точное местоположение — на уступе горы над пещерой прор. Илии, севернее мон-ря кармелитов (*Les Pelerinages por aler en Hierusalem // Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte. Gen., 1882. P. 89–90; Les Sains Pelerinages que l'en doit requerre en la Terre Sainte // Ibid. P. 104; Les Chemins et les pelerinages de la Terre Sainte // Ibid. P. 180, 189*). По сведениям этих источников, в мон-ре хранились мощи св. Маргариты и другие реликвии. Средневек. церковь находилась ря-





дом с высеченной в скальной породе маленькой пещерой, к-рая, как и Эль-Хидр, именовалась пещерой прор. Илии. На самом деле она является древней цистерной, к-рая использовалась в визант. время как гробница. О судьбе мон-ря после захвата мамлюками Акры в 1291 г. ничего не известно. Но с посл. четв. XV в. появляются сведения о храме прор. Илии на вершине горы, над посвященной ему пещерой: Франческо Суриано (1485) и Вилхелм из Харлема (1498) упоминают, что церковь была украшена фресками и мозаиками (*Suriano F. Trattato di Terra Santa e dell'Oriente. Mil., 1900. P. 163; Idem. Treatise on the Holy Land. Jerusalem, 1949. P. 175; Friedman. The Medieval Abbey of St. Margaret. 1971. P. 307*). Ок. 1598 г. храм был заброшен, в 1639 г. кармелит Филипп Пресв. Троицы описывал полуразрушенную квадратную в плане церковь (сохр. 2 из 4 арок, поддерживавших купол), но с устроенным кармелитами алтарем в пещере прор. Илии (*Friedman. The Medieval Abbey of St. Margaret. 1971. P. 307*). На карте Хайфы, составленной Проспером Св. Духа (ок. 1631–1653), эта церковь обозначена как посвященная не прор. Илии, а Пресв. Деве. Известно, что в 1660 г. кармелиты использовали руины церкви для захоронений. Остатки строений были уничтожены при сооружении в 1831–1836 гг. на этом месте новой церкви кармелитского мон-ря.

Из сопоставления описаний паломников и отчета кармелита Джамбаттисты св. Алексия (1723–1802) о раскопках 1767–1774 гг. Фридман сделал вывод, что 4-столпная церковь с куполом примыкала с сев.-зап. стороны к пещере прор. Илии. Функцию алтарной преграды выполняла стена из скальной породы, отделявшая основную часть церкви от алтарного пространства. В центре стены был высечен из того же материала престол. С вост. стороны алтарной преграды находилась вытесанная из камня купель, которую греки использовали для крещения (*Ibid. P. 314*). Еще один небольшой престол был расположен с зап. стороны сев.-вост. столба, возможно, когда в нач. XVII в. в этой церкви совершали литургию православ. греки, здесь был жертвенник. Устроенный в пещере алтарь имел неправильную полукруглую форму. Ступени вели в вытесанную в вост. части скалы

погребальную камеру, к-рая была заложена кладкой. Джамбаттиста разобрал ее и обнаружил кости, связанные железной цепью. Др. захоронение с греч. эпитафией (текст к-рой не зафиксирован Джамбаттистой) было обнаружено рядом с юж. стеной. Что касается росписей, упомянутых путешественниками посл. четв. XV в., то в 1767–1774 гг. от них остались только незначительные фрагменты в пещере. В юж. стене был устроен мехраб, к-рый указывает на то, что какое-то время это здание использовалось как мечеть. К северу от церкви, по свидетельству Джамбаттисты, находились руины монастырских строений, но он не зарисовал их планировку.

По предположению Фридмана, в V–VI вв. пещера прор. Илии использовалась в качестве погребальной часовни визант. мон-ря, к-рый располагался на месте совр. маяка. Еще до начала эпохи крестовых походов она была превращена в мечеть. После прихода крестоносцев в 1099 г. греки не смогли восстановить мон-рь на прежнем месте из-за его близости к замку тамплиеров и перенесли обитель на место погребальной часовни (*Ibid. P. 339–342, 346*).

Д. Прингл считает наиболее вероятным, что мон-рь св. Маргариты был основан после 3-го крестового похода 1189–1192 гг., а вышеописанную церковь над пещерой прор. Илии он предположительно датирует кон. XII — нач. XIII в. (*Pringle. 1998. P. 245, 247*).

**Первый монастырь кармелитов.** Католич. монахи появились на К. в Вади-эс-Сия в кон. XII — нач. XIII в., после того как в ходе 3-го крестового похода были отвоеваны у сельджуков ряд приморских крепостей и городов, включая Хайфу. Тем не менее Б. З. Кедар не исключает, что лат. отшельники могли поселиться там и ранее, в XII в. (*Kedar B. Z. Gerard of Nazareth: A Neglected 12<sup>th</sup>-Cent. Writer in the Latin East // DOP. 1983. Vol. 37. P. 69–70*). Иного мнения придерживается Фридман, который считает, что до кармелитов на этом месте жили греческие монахи (*Friedman. 1979. P. 60–80, 313–314*).

Первым документом, свидетельствующим о присутствии на К. лат. отшельников, является устав, составленный в 1209–1214 гг. св. Альбертом, лат. патриархом Иерусалима

(1205–1214; с резиденцией в Акре). Он был утвержден римскими папами Гонорием III (янв. 1226) и Григорием IX (1229) и отредактирован Иннокентием IV (1 окт. 1247) (об основании мон-ря см. подробнее в ст. *Кармелиты*). Почитание прор. Илии было тесно связано в богословских идеях ордена кармелитов с почитанием Пресв. Богородицы. По кармелитской легенде, на К. Илия получил откровение о приснодевстве Богородицы и решил следовать образу святой непорочной жизни, основав со своими учениками 1-ю протомонашескую общину.

*Жак де Витри*, еп. Акрский (1216–1228), указывал, что кармелиты жили около источника прор. Илии и недалеко от греч. мон-ря св. Маргариты (*Buridan C. La Traduction de l'Historia Orientalis de Jacques De Vitry. P., 1986. P. 96*). Этот источник, называемый ныне Айн-эс-Сия, находится в 200 м ниже по склону. Но к юго-востоку от мон-ря имеется др. источник — Айн-Умм-эль-Фарадж. В XIII в. именно он снабжал водой монашескую общину (*Bagatti. 1958*).



Вход на колокольню.  
Мон-рь кармелитов в Вади-эс-Сия.  
2-я пол. XIII в.

*P. 286–287; Friedman. 1979. P. 42–58*). Благодаря обилию воды насельники могли заниматься террасированным сельским хозяйством (в долине сохр. остатки террас).

Франц. паломник (ок. 1231) уточняет, что кармелитский монастырь отстоял от греческого на 1,5 лье (т. е. примерно на 6,7 км), и упоминает находящуюся в нем небольшую ц. Пресв. Богородицы (*Les Pelerinages par aler en Hierusalem // Itinéraires à Jérusalem et Descriptions de la Terre Sainte. Gen., 1882. P. 90*).





В кон. 30-х — 40-х гг. XIII в. часть кармелитов из-за мусульм. угрозы начала переселяться в Зап. Европу и основывать там свои учреждения. С увеличением ордена небольшой мон-рь кармелитов стал нуждаться в расширении. В февр. 1263 г. папа Урбан IV издал буллу, призывавшую верующих жертвовать на строитель-



Мон-рь кармелитов  
в Вади-эс-Сия. XIII в.

ство мон-ря на горе К. Однако после того как в 1291 г. крестоносцы утратили Акру, мон-рь был разрушен. Кармелиты, как и др. монашеские ордены, переселились в Европу. На К. от 1-го кармелитского мон-ря сохранились руины церкви и неск. построек, раскопанные францисканцем Б. Багатти (1958, 1960, 1961) и амер. археологом Э. Нитовски (1987–1991). Багатти обнаружил на месте кармелитского мон-ря свидетельства существования строения IV–VII вв. Фридман предположил, что здесь мог находиться визант. мон-рь прор. Елисея, упомянутый Антоном из Пьяченцы (Friedman. 1979. P. 60–80, 313–314).

Средневек. церковь была построена к востоку от основного монастырского комплекса. Она представляла собой прямоугольное здание с 4 трапециями (26×8,85×3 м), алтарь ориентирован на восток с небольшим отклонением к югу. Прослеживаются 2 строительных этапа — 1-я пол. XIII в. (наиболее вероятно, между 1205 и 1214) и 2-я пол. XIII в. К 1-му этапу относятся 2 зап. трапеции и колокольня. Размер первоначального здания — 10,85×6,35 м. Кладка из неправильной формы камней мелового известняка содержит вкрапления кремня. При этом угловые камни

кладки и обрамления окон выполнены из песчаника. Зап. вход снаружи имеет углубленный портал с парой колонн (от к-рых сохранились только базы) и стрельчатым завершением. Др. дверь находилась в сев. стене (впосл. заложена при сооружении контрфорса). Цилиндрическая колокольня с винтовой лестницей была возведена у вост. окончания юж. стены. При перестройке вост. стена была разрушена, здание было расширено на 12,5 м и перекрыто нервюрными сводами, характерными для ранней готики, на что указывают особенности поддерживавших их колонн. Алтарное пространство не имело апсиды. Из-за наклонного рельефа пол поднимался ступенями к алтарю. Внутренняя часть стен сделана так же, как и на 1-м этапе, но пространства рядом с пилястрами и наружная сторона стен выложены из хорошо обтесанных известняковых блоков. Сев. и юж. стены имеют небольшой наклон.

К западу от церкви сохранились развалины 3 зданий, кладка к-рых соответствует 1-му этапу строительства церкви, и подземное помещение с цилиндрическим сводом, современное 2-му этапу, к-рое, видимо, служило погребом. В сев. углу зап. ряда построек находилось здание (башня или мельница), под которым через канал под сводчатой аркой протекал ручей. Здания келий и трапезной не сохранились, остались только следы крытой галереи, ширина которой составляла 4,7 м.

**Второй кармелитский монастырь.** 29 нояб. 1631 г. кармелитский миссионер Проспер Св. Духа получил от эмира Ахмада ибн Турабая, правившего сев. частью Палестины, территорию на склонах К., также было выдано разрешение на восстановление мон-ря. Проспер поселился рядом с пещерой Эль-Хидр, но в 1633 г. его община поднялась выше по склону, на место средневек. греч. мон-ря св. Маргариты. 2-й кармелитский мон-рь, получивший название по имени своего основателя (мон-рь Проспера), был разрушен мусульманами, жителями Хайфы, в 1716 г., а в 1761 г. — солдатами бедуинского шейха Захира (Дахара) аль-Омара.

**Третий кармелитский монастырь (Стелла Марис)** был возрожден в 60-х гг. XVIII в. благодаря 2 выдающимся монахам-кармелитам. 22 окт. 1762 г. в Хайфу при- был Филипп св. Иоанна — 27-летний

подвижник, назначенный викарием К. Он был признан в этом качестве тур. властями и восстановил право собственности на развалины мон-ря Проспера. Его помощником стал приехавший в 1765 г. архитектор и строитель брат Джамбаттиста св. Алексия. В 1766 г. он начал разборку прежних строений на вершине К. 15 нояб. 1767 г. на фундаментах визант. церкви было заложено новое сооружение — 2-этажное квадратное здание, включившее пещеру прор. Или и капеллу Пресв. Девы. Из-за недостатка средств архитектор был вынужден прерывать строительство и отправляться для сбора пожертвований то в Египет, то в Европу. В 1774 г., не завершив постройку, он остался в Италии. В Турине им была издана на лат. языке кн. «Историческое обозрение древнего и современного состояния Кармила» (1772). Это исследование было опубликовано также на итал. языке (*Giam-battista di S. Alessio. Compendio storico dello stato antico e moderno del Carmelo, dei paesi adjacenti, e dell'ordine Monastico Orientale. Torino, 1780.*)

Когда Наполеон в 1799 г. осаждал Акру, он использовал нижний этаж недостроенного монастырского здания как госпиталь для больных и раненых. В память об этом в 1876 г. был установлен памятник франц. солдатам перед входом мон-ря.

Совр. комплекс — ц. Богоматери Кармильской, келейные корпуса, гостиницы для паломников и больница — воздвигнут архитектором-кармелитом Джамбаттистой Святейшего Таинства (мирское имя — Карло Казини; 1778–1849). Закладка церкви состоялась в июне 1827 г., а освящение — 12 июня 1836 г. Алтарь был устроен в 2 яруса: верхний, над пещерой, посвящен Пресв. Богородице, нижний, в пещере, — прор. Или. Посетивший К. в 1865 г. Д. Д. Смышляев (впосл. видный деятель имп. Православного Палестинского об-ва (ИППО)) так описал здания монастырского ансамбля: «Образую большой четырехугольник, они стоят на площади (имеется в виду плато.— Авт.), возвышающейся на двести метров над поверхностью моря. Толстые стены, железные двери и ставни назначены защищать его от внешних нападений. В центре четырехугольника помещается церковь, купол которой, красиво возвышаясь над прочими частями зданий, общается воздушными переходами





мелитами в острой конкуренции с правосл. греками, к-рые также стремились закрепиться на

*Пещера прор. Илии  
в церкви  
мон-ря Стелла Марис*

вершине К. В 1864 г. на крыше здания был устроен маяк, перенесенный в скором времени на отдельно построенную ря-

с плоскими их крышами. Алтарь церкви помещается над пещерою пророка Илии. Пещера имеет около сажени в высоту и до трех сажень в ширину и длину. В ней находится престол во имя пророка Илии» (*Смышляев Д. Д. Синай и Палестина: Из путевых заметок 1865 г. М., 2008. С. 240*).

Во время первой мировой войны мон-рь был разорен сначала турецкими, а затем брит. войсками. В апр. 1919 г. брит. солдаты, занимавшие К., покинули территорию мон-ря, и он был возвращен кармелитам. Начались реставрационные работы. В 1920 г. лат. патриарх Иерусалимский вновь освятил храм обители. Стены и купол храма были расписаны в 1926 г. художником-кармелитом Луиджи Поджи. В кон. XX в. все изображения были отреставрированы братом Серафино Мелькиоре.

Главная святыня мон-ря — помещенная над верхним алтарем статуя Богородицы. Первоначальный вариант статуи был создан генуэзским скульптором Дж. Б. Гаравентой (коронована 4 марта 1823 в Ватикане в присутствии папы Римского *Пия VII*; установлена в церкви на К. 10 июня 1836). В 1932 г. было решено замкнуть эту статую копией, к-рую выполнил из ливанского кедра мастер Эмануэле Рида. Она была установлена 8 сент. 1933 г. От прежней статуи остались лишь голова и руки Мадонны.

На престоле в пещере прор. Илии помещена небольшая статуя пророка. На бронзовых дверях храма сделано барельефное изображение «Прор. Илия, благословляющий Мадонну с Младенцем» (скульптор Серафино Мелькиоре).

Через площадку, перед мон-рем, над самым морским обрывом, находится т. н. дворец паши Абдаллы, тур. губернатора Акры в 1820–1822 гг. В 1846 г. он был куплен кар-

дом башню, разрушенную в годы первой мировой войны. После войны в бывш. резиденции паши был сооружен 2-й этаж для размещения паломников, а в 1928 г. воздвигнут новый маяк под рук. почетного испан. консула в Хайфе Виктора Хермена, который дал маяку название Стелла-Марис (Морская Звезда). В наст. время весь комплекс, резиденция и маяк, занят израильской военной базой. С сер. 50-х гг. XX в., когда викарием К. был хорват Антоний Стантич, и мон-рь, и его церковь стали именоваться Стелла-Марис.

**Монастырь Мухрака.** В 20 км к югу от Хайфы, на юго-вост. вершине К., находится Мухрака (al-Muhraqa по-арабски — «[жертва] всесожжения» или «[место] сожжения»), место, к-рое предание связы-



*Верхний алтарь церкви мон-ря Стелла Марис на горе Кармил 1836 г.*

вает с библейским рассказом о религ. состязании прор. Илии со жрецами Ваала и Ашеры и о его огненном жертвоприношении (3 Цар 18. 31–39). Место «Алтаря Илии» (или «Жертвоприношения прор. Илии») почиталось с раннехрист. времени

(*Itinerarium Burdigalense. 585 // Itineraria et alia Geographica. Turnhout, 1965. P. 12 (рус. пер.: Бордоский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2(2). С. 22*)). В визант. эпоху в окрестных пещерах жили правосл. иноки-отшельники. Джамбаттиста св. Алексия обнаружил здесь в 1767 г. небольшой портик, к-рый служил храмом для христиан. Перед ним из 12 камней (подобно жертвеннику прор.



*Прор. Илия повергает жреца.  
Скульптура.  
Скульптор Наджиба Нуфи 1955 г.*

Илии) был сооружен престол (*Friedman E. El-Muhraqa // Carmel in the Holy Land / Ed. S. Giordano. Agenzano, 1995. P. 151*). Эти сооружения были разобраны кармелитами при строительстве ц. прор. Илии. Развалины небольшой мечети оставались в Мухраке до кон. XIX в.

В 1840 г. архит. Джамбаттиста Святейшего Таинства, создатель монастыря Стелла-Марис, первым высказал идею о строительстве храма на месте «Жертвоприношения прор. Илии». В 1858 г. Мухрака была приобретена кармелитами (10 тыс. франков на покупку пожертвовал испанский кармелит Григорий Св. Креста († 1868)). В 1867 г. здесь была построена небольшая капелла прор. Илии с несколькими кельями для монахов. Она перестраивалась неск. раз. Существующее здание церкви, отличающееся простотой архитектуры и интерьера, построено архитектором-кармелитом Антониом Иисуса в 1883 г. и отреставрировано в 1965 г. Престол, подобно жертвеннику прор. Илии, сложен из 12 необработанных камней. В годы перед первой мировой войной (с окт. 1907 до июля 1913) в Мухраке действовала





Апостольская коллегия — небольшая духовная семинария с учениками из маронитских семей.

В монастырском саду на пьедестале установлена мраморная статуя прор. Илии, занесшего меч над поверженным жрецом (работа назаретского скульптора Наджиба Нуфи, 1955). На торжественном открытии памятника присутствовал генерал-супериор ордена, вполн. кард. Анастасио Альберто Баллестреро. Недалеко от статуи на небольшой колонне помещен кусок оплавленного камня; считается, что он опален священным огнем, к-рый сошел с неба по молитве прор. Илии.

**Русские участки на К.** Интерес российских гос. и церковных деятелей к К., возникший в 60-х гг. XIX в., был связан с предвидением руководителями Палестинского комитета буд. значения Хайфы как главного порта Св. земли. По указанию управляющего делами Комитета Б. П. Мансурова русским консульским агентом в Хайфе Константином Аверино в 1864 г. был куплен небольшой участок земли близ моря для строительства странноприимного дома. Дополнительная территория рядом была приобретена в 1889 г. ИППО, которое построило здесь 3-этажное здание (разрушено во время арабско-израильской войны 1948 г., участок продан по соглашению в 1964 (Россия в Св. Земле. 2000. Т. 1. С. 714)). По соседству, возле мечети Харуна аль-Махджур, Палестинскому об-ву принадлежал еще один участок, называемый в документах «приморским». В 1902 г. был приобретен участок с садом и усадьбой, на к-ром разместилось подворье им. В. А. Сперанского (названо в честь жертвователя, на средства к-рого куплена эта земля) (Там же. С. 668–687, 713–714).

Русская духовная миссия (РДМ) развернула свою деятельность на К. и в Хайфе позже. В 1906–1907 гг. начальник РДМ архим. Леонид (Сенцов) приобрел на Назаретской ул. в Хайфе 2 смежных участка земли общей площадью 3712 кв. м. В 1911 г. здесь было построено 2 дома для размещения паломников (до 500 чел.), направлявшихся в Назарет и Тивериаду, и основано подворье РДМ, получившее к 300-летию Дома Романовых с разрешения правительства и Святейшего Синода почетное наименование «Романовское». В 1922 г., после смерти архим. Леонида (1918), участок был перереги-

стрирован властями Британского мандата на РДМ.

Создание нового подворья вызвало соперничество и борьбу за паломников между РДМ и ИППО. Как докладывал Совету ИППО управляющий рус. подворьями в Палестине П. И. Рязжский, «в Хайфе Общество давно имеет подворье имени полковника Сперанского, которое вполне удовлетворяло небольшому числу паломников, посещавших этот город (около 200 в год). Миссия на той же улице и против ворот подворья Общества приобрела небольшой и крайне неудобный участок земли, затем постепенно его расширила за счет соседей с крупными издержками и, построив новое подворье, отдало его в заведование монашеской послушницы». На примере ситуации с Хайфским подворьем Рязжский сделал вывод, что «если Миссия позволит себя увлечь, в ущерб своим прямым задачам, на путь устройства и умножения по разным городам Палестины, даже не имеющим священного значения, гостиц и подворий... разрозненные действия двух учреждений неизбежно поведут к непроизводительной трате русских сил и народных денег» (О взаимоотношениях Императорского Православного Палестинского Общества и Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Докладная записка заведующего Русскими подворьями в Иерусалиме П. И. Рязжского в Совет Императорского Православного Палестинского Общества. Петроград, 11 мая 1916 г. // АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 592а. Л. 40–51).

В ситуацию сочла необходимым вмешаться вел. кнг. Елисавета Феодоровна, председатель ИППО. Вел. княгиня писала архим. Леониду 4 сент. 1913 г.: «Вы отлично знаете значение Палестинского Общества, и, думаю, не можете сомневаться, как дорого мне это дело. Тем более меня поразило, когда, следя за работой Общества, мне пришлось натолкнуться на некоторые случаи в вашей деятельности, которые на меня произвели впечатление, как будто они направлены против нас (т. е. против ИППО.— Авт.). Простите, если Я откровенно выскажу Вам мой взгляд. Я огорчилась, узнав, что Миссия построила подворья там, где существуют наши, как, например, в Кайфе. Мы должны утвердиться в Кайфе, как в пункте бу-

дущего сосредоточения управления всем паломническим движением по Галилее. Я очень жалею, что именно там Вы купили землю и строите подворье рядом с нашим. Я опасаясь, что через это обострятся отношения» (Там же. Л. 25–26).

Важным результатом деятельности РДМ на К. стали возведение и освящение храма во имя прор. Илии. Для этого, как сообщал архим. Леонид в «Записке о результатах деятельности в 1903–1914 гг.» (Иерусалим, 20 марта 1914), «близ города Кайфы на горе Кармиле пять лет тому назад был приобретен еще один большой участок (21 тыс. кв. м.— Авт.) с густым кедровым лесом» (Архив РДМ. П. 13. Д. 233. Листы в деле не пронумерованы). Но строительство задуманного храма столкнулось с препятствиями со стороны как тур. светских, так и греч. духовных властей. Для избежания затруднений архим. Леонид повел дело так, будто он строит не церковь, а небольшое здание под столовую для рус. паломников. Позже, в 1912 г., начались хлопоты перед тур. правительством о разрешении сделать из «столовой» церковь. К нач. 1913 г. совместными усилиями МИД и российского посольства в К-поле был получен султанский фирман на создание церкви. К зданию был пристроен алтарь, воздвигнута 2-ярусная колокольня и сделан иконостас из серого мрамора. Небольшой крестообразный в плане храм по сравнению с рус. церквами в Иерусалиме не отличался ни архитектурным, ни иконописным богатством. Для получения разрешения на освящение архим. Леонид объявил, что храм воздвигнут «в память 300-летия царствования Дома Романовых» (Срочное донесение начальника РДМ в Иерусалиме архим. Леонида в Св. Синод от 27 авг. 1913 г. // Россия в Св. Земле. 2000. Т. 2. С. 114). Но Иерусалимская Патриархия тем не менее тормозила решение вопроса, требуя ходатайств на имя Иерусалимского патриарха то от консульства, то от посольства, то от Святейшего Синода. Лишь 14 нояб. 1913 г. рус. храм во имя прор. Илии на горе К. был торжественно освящен Иерусалимским патриархом Дамианом. «Во внимание к благожелательному отношению к русским паломникам в Святой Земле и трудам по освящению сооруженного на библейской горе Кармил в ознаменование трех-







сотлетнего юбилея Императорского Российского Царствующего Дома Романовых храма во имя святого пророка Илии» российский имп. Николай II 20 марта 1914 г. «всемиловнейше сопричислил» патриарха Дамиана к ордену св. Александра Невского (Высочайшая грамота на имя Блаженнейшего Патриарха Дамиана // АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 14. Л. 17).

После 1917 г. ц. прор. Илии на К. некое время бездействовала из-за отсутствия священника. В 20–30-х гг. XX в. здесь служил прот. Николай, араб по происхождению (похоронен на территории рус. участка рядом с храмом). В 40-х гг. XX в. настоятелем храма был член РДМ в Иерусалиме архим. Авраамий. В 1948 г., сразу после возобновления деятельности в Св. Земле РДМ Московского Патриархата, о. Авраамий перешел под омофор Патриарха Алексия I (Лисовой Н. Н. Русское духовное и полит. присутствие на Св. земле и на Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006. С. 403–404). Службы в храме совершались лишь изредка, при приезде паломнических групп.

После посещения в 1991 г. ц. прор. Илии патриархом Алексием II в ходе его паломничества на Св. землю для этого храма был рукоположен священник — о. Мирослав Витив (родом из Прикарпатья, выпускник ЛДА). В 2000 г. после реконструкции церковь была освящена Алексием II. Среди др. рус. церквей в Израиле она отличается активной приходской жизнью. В престольный праздник — в день памяти прор. Илии в храм по традиции приходят также и араб. жители Хайфы. Служба ведется попеременно на церковнослав. и араб. языках, крестный ход сопровождается парадом бойскаутов с барабанами и трубами.

Лит.: Освящение рус. храма во имя св. прор. Илии на горе Кармиле: Корреспонденция из Иерусалима // СИППО. 1914. Т. 25. Вып. 1. С. 94–103; *Bagatti B. Relatio excavationibus archaeologicis in S. Monte Carmelo: Nota storico-archeologica sul monastero di S. Brocardo in seguito ai lavori praticati nel 1958 // Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. R., 1958. Vol. 3. P. 227–288; Ovadiah A. Elijah's Cave, Mount Carmel // IEJ. 1966. Vol. 16. P. 284–285; idem. Inscriptions in the Cave of Elijah // Qadmoniot. Jerusalem, 1969. T. 2. P. 99–101 (на иврите); *Friedman E. The Medieval Abbey of St. Margaret of Mount Carmel // Ephemerides Carmeliticae. R., 1971. T. 22. P. 295–348; idem. The Antiquities of El-Muhraqa and I Kings 18, 31 // Ibid. P. 95–104; idem. The Latin Hermits of Mount Carmel: A Study in Carmelite Origins. R., 1979; idem. El-Muhraqa (The Sacrifice —**

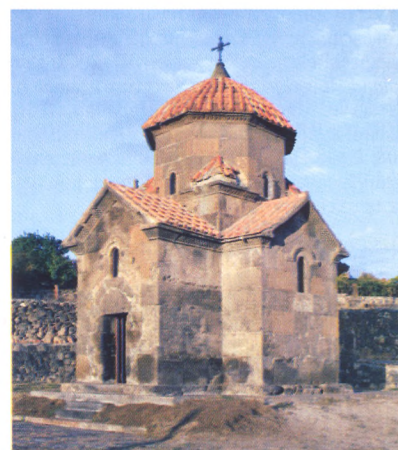
*Keren Ha-Karmel): Here Elijah Raised his Altar. R., 1986; Ovadiah A., Silva C. G., de. Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land // Levant. L., 1984. Vol. 16. P. 146–147; Nitowski E. (Sister Damian of the Cross). The 1987 Preliminary Season in the Wadi es Siah: Mount Carmel Project. Salt Lake City, 1987; eadem. The Preservation and Restoration of the Monastic Ruins in the Wadi es Siah based on the 1987 Preliminary Report: Mount Carmel Project. Salt Lake City, 1987; eadem. The Mount Carmel Project: 1988 Spring Season. Salt Lake City, 1989; eadem. Horvat Minzar // Excavations and Surveys in Israel. Jerusalem, 1988/1989. Vol. 7/8. P. 134; Nitowski E., Qualls C. Spring 1991 Short Field Report: Mount Carmel Project, 6<sup>th</sup> Season. Salt Lake City, 1991; Il Carmelo in Terra Santa dalle origini ai giorni nostri / A cura di S. Giordano. Arenzano, 1994. P. 92–105, 121; Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb.; N. Y., 1998. Vol. 2: L–Z. P. 226–229, 244–248, 249–257; Лисовой Н. Н. Приди и виждь: Свидетельства Бога на земле. М., 2000. С. 244–245; он же. Откровение Св. Земли: Опыт правосл. путеводителя. М., 2012. С. 462–470; Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы / Сост.: Н. Н. Лисовой М., 2000. 2 т.; *Ovadiah A., Turnheim Y. Elijah's Cave on Mt. Carmel // Idem. Roman Temples, Shrines and Temene in Israel. R., 2011. P. 43–46; Храм Илии Пророка на горе Кармил: [Буклет]. Б. м., б. г.**

Н. Н. Лисовой

**КАРМРАВОР** [арм. Կարմրավոր], арм. ц. Богородицы в г. Аштарак (марз Арагацотн, Армения). Название К. (арм. karmir — красный) связывают с внешним обликом церкви, которая построена из краснокоричневого туфа, а ее шлемообразный купол покрыт красной черепицей. Название было дано в XIII в., одновременно с появлением названий остальных церквей Аштарака: Спитакавор (арм. spitak — белый) и Циранавор (арм. sirani — багряный). В предпоследнем верхнем ряду кладки храма расположена надпись, где упоминаются строители церкви: Давид (автор надписи), священник Григор, Манас и его сыновья. О времени строительства прямых сведений нет; архитектурный анализ позволяет датировать ее 70–80-ми гг. VII в. Это одна из редких церквей этой эпохи во всем восточнохрист. мире, которая дошла до нас в аутентичном виде, практически без изменений.

В церкви К. сохранились в первоизданном виде черты центральнокупольных храмов с простым крестообразным планом. Ее внешние размеры 7,25×6 м, внутренние — 5,75×4,5 м. Она стоит на небольшом ступенчатом основании; вход в здание с запада. Зап., сев. и юж. стороны подкупольного креста изнутри прямоугольные, их соотношение 1:2.

В каждой из экседр, кроме северной, есть окно. Внутри 4 угла, образующиеся пересечением рукавов креста, украшены полуколоннами. Арки над ними образуют подкупольный квадрат (2,6×2,6 м). Выше арок расположены тромпы, с помощью которых сформирован переход к 8-гранному барабану купола. Карнизы имеют широкую полосу, срезанную по отношению к вертикали под углом в 45°, что создает резкую игру света и тени на стенах. Передняя часть карниза первого яруса декорирована рельефами из 2 переплетенных лент, а в наклонной части — из 4 зигзагообразно переплетенных лент. Эти рельефы на-



Церковь Кармравор в Аштараке, Армения. 70–80-е гг. XII в.

поминают корзинообразные капители храма в Звартноце той же эпохи. Карнизы подкупольного квадрата и барабана снаружи украшены лилиями, надоконные арки — двулестными цветочными мотивами, пальметтами, переплетенными лентами. В разные периоды на неск. уровнях всех фасадов храма было вырезано множество крестов.

Интерьер церкви изначально был украшен росписью. Ее остатки обнаружили в 1974 г. после снятия со стен позднейшей штукатурки. Научное исследование росписи впервые было проведено Л. А. Дурново. Видимо, в конхе апсиды в круге был изображен Христос на троне с Евангелием в руках, а по Его сторонам благовествующие ангелы. На зап. стене представлены образы святых Георгия и Сергия, о стилистических особенностях к-рых сегодня трудно что-либо сказать. Неясно также, были ли они изображены в виде всадников или святых мучеников без коней. Тромпы и своды были







покрыты растительным и геометрическим орнаментами. В цветовой гамме преобладали черный, белый, серый и охристый цвета.

Лит.: Алишан Г. Айратар. Венеция, 1890 (на арм. яз.); Тораманян Т. Материалы по истории армянской архитектуры. Ереван, 1942. Т. 1 (на арм. яз.); Котанджян Н. Цвет в раннесредневековой живописи Армении. Ереван, 1978 (на арм. яз.); Дурново Л. А. Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1979; Пуцко В. Г. Иконографические схемы армянских алтарных росписей VII в.: Истоки и параллели // ИФЖ. 1980. № 3. С. 141–158; Григорян В. В. Малые центричные памятники Армении раннего средневековья. Ереван, 1982; Арутюнян В. История армянской архитектуры. Ереван, 1992 (на арм. яз.); Налбандян Г. Вокруг исследований символики названий церквей Аштарака // Armeniam Saints and Sanctuaries / Ed. S. Harutyunian, A. Kalantaryan; Inst. of archeology and ethnography. Yerevan, 2001. P. 192–199 (на арм. яз.); Plontke-Lüning A. Frühchristliche Architektur in Kaukasien. W., 2007; Donabédian P. L'âge d'or de l'architecture arménienne: VII<sup>e</sup> siècle. Marseille, 2008; Мурадян П. Кавказский культурный мир и Армения. Ереван, 2008; Казарян А. Ю. Церковная архитектура стран Закавказья VII в.: Формирование и развитие традиции. М., 2012. Т. 3.

А. Асриян

**КАРНЕАД** [греч. Καρνεάδης; лат. Carneades] (ок. 214/3 г. до Р. Х., Кирена, совр. Ливия — 129/8 г. до Р. Х., Афины), древнегреч. философ, представитель античного скептицизма, руководитель и преподаватель Академии Платоновской; основатель т. н. Новой, или Третьей, Академии.

**Жизнь.** Примерная дата рождения К. вычисляется на основании отношения Аполлодором Афинским (II в. до Р. Х.) и вслед за ним Диогеном Лаэртским (кон. II — нач. III в.) даты смерти К. к «четвертому году 162-й олимпиады», т. е. к 129/8 г., а также на основании сообщения, что К. скончался «в возрасте 85 лет» (Diog. Laert. IV 9. 65). Сообщение Марка Туллия Цицерона (I в. до Р. Х.), что К. прожил 90 лет (Cicero. Acad. II 6. 16), вполсл. часто повторявшееся в античной лат. лит-ре, признается совр. исследователями ошибочным (Arnim. 1919. Sp. 1964; Wisniewski. 1970. S. 92–93; Mette. 1985. S. 121).

О жизни К. в Кирене до прибытия в Афины и начала обучения в Платоновской Академии ничего не известно. Его отцом в большинстве источников называется Филоком, однако Диоген Лаэртский предлагает и др. возможное имя — Эпиком (Diog. Laert. IV 9. 62; CFrM. T1a1; ср.: Görler. 1994. S. 851–852). В Афинах К. обучался у схолаха Платоновской Академии Гегесина Пер-



CARNEADES CYRENAEVS

Карнеад.  
Гравюра. 1685 г.

гамского, продолжавшего скептическую философскую традицию основоположника Средней Академии Аркесилая (IV–III вв. до Р. Х.). Согласно Цицерону (Cicero. Acad. II 30. 98), К. также значительное время обучался у философа Диогена Вавилонского (Селевкийского), представителя стоицизма, к-рый познакомил К. с учением известного стоика Хрисиппа (III в. до Р. Х.). Именно философская критика стоицизма стала делом всей жизни К.; по словам Диогена Лаэртского, К. нередко шутливо говорил: «Не будь Хрисиппа — и меня бы не было» (Diog. Laert. IV 9. 62). Главным оппонентом К. среди совр. ему стоиков был руководитель афинской стоической школы Антипатр из Тарса, к-рый избегал вступать с К. в открытую устную дискуссию и отвечал на его критику стоицизма в многочисленных сочинениях (Görler. 1994. S. 852).

По утверждению мн. древних писателей, К. был преемником Гегесина в должности схолаха Платоновской Академии, однако невозможно точно установить, в каком году он сменил Гегесина; предполагается, что он был схолахом уже в 50-х гг. II в. до Р. Х. (Ibid. S. 852–853). На основании свидетельства Аполлодора Афинского, данные которого вполсл. легли в основу «Геркуланского списка академиков» (Index Academicorum herculanensis; соответствующий фрагмент см.: CFrM. T3a–b), исследователи заключают, что К. руководил Академией в течение более чем 20 лет и сложил с себя обязанности схолаха в 137/8 г. до Р. Х. из-за болезни (Mette. 1985. S. 121; Görler. 1994. S. 853). После него эту должность занимали: др.

Карнеад, сын Полемарха (управлял Академией со 137/8 до 131/30 г. до Р. Х.), Кратес из Тарса (со 131/30 до 129/8 г. до Р. Х.) и Клитомах Карфагенский (со 129/8 до 110/9 г. до Р. Х.). Последнего Диоген Лаэртский ошибочно называет преемником К. (Diog. Laert. IV 10. 67), по-видимому, вслед того, что начало его руководства Академией совпало со временем смерти К. (Wisniewski. 1970. S. 96; Mette. 1985. S. 121).

Важным событием в жизни К., о котором известно из сообщений древних лат. авторов, является его поездка в Рим в составе т. н. посольства философов, состоявшаяся в 155 г. до Р. Х. Задачей посольства было добиться упразднения ежегодных выплат, наложенных римлянами на Афины за разорение г. Оропос; помимо К. в состав посольства входили стоик Диоген Вавилонский и перипатетик Критолай Ликийский (см.: CFrM. T7a–k; ср.: Mette. 1985. S. 121–122). Во время пребывания в Риме греч. философы выступали с публичными лекциями и диспутами, к-рые посещали не только интересовавшиеся философией юноши, но и мн. представители рим. знати; по сообщениям лат. авторов, в число слушателей входили Публий Корнелий Сципион Африканский, Гай Лелий, Квинт Сцевола и др.

Широкую известность в Риме приобрело публичное выступление К., произнесшего 2 речи: в 1-й он рассуждал о справедливости, а во 2-й предложил «рассуждение, которым опровергается справедливость» (CFrM. F11b; Lact. Div. inst. V 14. 3; ср.: CFrM. T7i), продемонстрировав тем самым свои исключительные способности в области философской диалектики. Содержание 2-й речи К. Цицерон передает в диалоге «О государстве» (De re publica) устами одного из собеседников, Луция Фурия Фила. Среди исследователей нет единства в вопросе о том, насколько диалог Цицерона отражает реальную беседу с участием Фила (по утверждению Цицерона, о содержании беседы ему рассказывал участвовавший в ней Публий Рутилий Руф; ср.: Cicero. De re publica. I 8. 13) и насколько изложение Фила соответствует реальному словам К. или его учению (различные т. зр. см.: Ferrary. 1977; Wilkerson. 1988; Hahn. 1999; Gucker. 2001). Запутанная ситуация с многократным пересказом еще более





осложняется тем, что включающая речь Фила 3-я кн. диалога «О государстве» полностью не сохранилась; ее содержание известно лишь из фрагментарного палимпсеста и некоторых цитат, присутствующих в сочинениях др. лат. авторов. Цицерон свидетельствует, что Фил слушал К. в Риме и научился у него «рассуждать с противоположных точек зрения, так как... таким образом легче всего дойти до истины» (*Cicero. De re publica. III 5. 8*). Совр. ученые считают это вымыслом Цицерона и предполагают, что большая часть речи Фила содержит идеи самого Цицерона, допуская при этом, что для убедительности Цицерон мог ввести в речь подлинные мысли К., почерпнутые из сочинений к.-л. из его учеников, вероятнее всего Клитомеха, или из полемических сочинений стоиков (ср.: *Görler. 1994. S. 850, 854–855; Glucker. 2001. P. 57–60*).

Влияние греч. философов на рим. молодежь было столь сильным, что против них выступил известный защитник рим. традиций Марк Порций Катон Старший, за внимание к общественной нравственности прозванный современниками Ценсорием (*Censorius*), который потребовал от сената, чтобы посольство как можно скорее было отправлено обратно в Афины. Хотя это было сделано, остановить распространение философских идей было невозможно; взгляды греч. философов, в т. ч. и К., в течение долгого времени обсуждались среди образованных римлян и оказали серьезное влияние на последующее развитие рим. философии (*Görler. 1994. S. 853*).

К. отличался большой любовью к наукам, широким кругозором и необыкновенным трудолюбием (*Diog. Laert. IV 9. 62*). Уже современники признавали К. непревзойденным мастером построения сложных диалектических рассуждений, отмечая свойственную ему «изворотливость ума» (*Cicero. De re publica. III 5. 9; Görler. 1994. S. 853*). Христ. апологет Луций Цецилий Фирмиан *Лактанций* (III–IV вв.) свидетельствует, что в одном из сочинений рим. поэта Гая Луцилия (II в. до Р. Х.) Нептун, «рассуждая о труднейшем вопросе, указывает, что он не сможет его разъяснить, если Орк не отпустит к нему самого Карнеада» (*Lact. Div. inst. V 14. 3*). Философские рассуждения К. иногда были столь сложными и запутанными, что их не понимали даже

его ученики; так, по свидетельству Цицерона, «Клитомех утверждал, что никогда не мог понять, что именно одобряет Карнеад» (*Cicero. Acad. II 45. 139*). Искусное использование в рассуждениях диалектики сблизало К. с *софистами*; вместе с тем Флавий Филострат (II–III вв.) в соч. «Жизнеописания софистов» (*Vitae sophistarum*) относил его к числу «тех, кто, по видимости будучи софистами, [в действительности] занимались философией», т. е. считали искусство убеждения лишь средством для достижения философского знания (CFrM. T12; ср.: *Arnim. 1919. Sp. 1965*).

Лекции и философские беседы К. пользовались большой популярностью у жителей Афин; их посещали даже обычно равнодушные к философии «риторы», прерывавшие ради этого собственные занятия (*Diog. Laert. IV 9. 62*). Афиняне с почтением относились к философу; не будучи уроженцем Афин, он получил афинское гражданство и был приписан к дему Азения, представителями к-рого ранее были *Платон* и *Хрисипп* (*Mette. 1985. S. 121; Görler. 1994. S. 852*). К. пользовался покровительством каппадокийского царя Ариарафа V и состоял с ним в переписке (*Diog. Laert. IV 9. 65*), однако эти письма не сохранились. В течение долгого времени считалось, что царь Ариараф и царь Пергама Аттал II установили в Афинах статую К., от которой сохранился лишь постамент с надписью (текст см.: CFrM. T1f; ср.: *Mette. 1985. S. 121*); однако в наст. время исследователи полагают, что статуя К. была установлена не царями, а 2 афинскими братьями, названными в честь царей (*Görler. 1994. S. 851*). Возможно, именно об этой статуе упоминает Цицерон как об «известном изображении» (*nota imago*) К., описывая свое пребывание в Афинах (*Cicero. De fin. bon. et mal. V 2. 4*; подробнее об изображениях К. см.: *Stähli. 1991*).

К. относился к смерти без страха, часто повторяя слова: «Природа создала — природа и разрушит» (*Diog. Laert. IV 9. 64*). Несмотря на болезни (в последние годы жизни он ослеп), К. отказывался последовать примеру мн. стоиков и самостоятельно прекратить свою жизнь, приняв яд (*Ibidem*). Диоген Лаэртский сообщает, что в момент смерти К. «случилось лунное затмение, словно в знак сочувствия с ним» (*Ibid. 64–*

65); это согласуется с датировкой смерти К. 129/8 г. до Р. Х., т. к. доступные для наблюдения в Афинах лунные затмения были 5 нояб. 129 и 2 мая 128 г. до Р. Х. (*Görler. 1994. S. 854*).

**Философское учение.** К. не писал философских сочинений, поэтому его идеи были известны последующим философам лишь в изложении его многочисленных учеников (*Diog. Laert. IV 9. 65*; полный список учеников см.: CFrM. T3b; ср.: *Mette. 1985. S. 122–123*). Наиболее известным из них был Клитомех, который, согласно Диогену Лаэртскому, «написал свыше 400 книг» и «своими сочинениями более всего пролил света» на учение К. (*Diog. Laert. IV 10. 67*). Поскольку сочинения учеников К. до наст. времени не сохранились, наиболее важными источниками сведений об учении К. являются произведения Цицерона, *Секста Эмпирика* (кон. II — нач. III в.), *Плутарха* (2-я пол. I — нач. II в.), *Лактанция*, в к-рых обсуждаются его философские воззрения по различным вопросам.

В XX в. дважды предпринимались попытки опубликовать полный корпус отрывков из сочинений древних писателей, содержащих упоминания о К. и изложение его учения. В 1970 г. польск. ученый Б. Висьневский подготовил корпус фрагментов К. (CFrW), сопроводив его анализом философских взглядов К. (*Wiśniewski. 1970*). Признавая важность проделанной Висьневским работы, исследователи отмечали ряд присущих ей недостатков: он часто использовал устаревшие издания источников; нередко давал излишне большие отрывки, выделение в к-рых взглядов К. затруднительно; разбиение на отдельные фрагменты не всегда было логичным; в издании присутствовали текстовые ошибки и опечатки (*Mette. 1985. S. 54; Görler. 1994. S. 851*). Желая предложить улучшенную альтернативу изданию Висьневского, нем. филолог Г. Метте подготовил и опубликовал в ж. «Lustrum» собственную подборку фрагментов К. (CFrM), сопроводив ее очерком жизни и обзором учения К. (*Mette. 1985*). В CFrW фрагменты К. разбиты на неск. тематических разделов и имеют общую сквозную нумерацию (всего 159 фрагментов). В CFrM отрывки из сочинений древних авторов распределены по 2 разделам: «Свидетельства» (*Testimonia*; T) и «Фрагменты»



(Fragmenta; F) с отдельной нумерацией; издателем также был составлен подробный указатель имен и философских терминов, встречающихся во фрагментах К. (см.: *Mette*. 1985. S. 110–120).

Оценивая в целом известный в настоящее время корпус философских идей К., исследователи отмечают полемическую ориентацию его мышления. В теории познания, в этике, в философской теологии К. подробно исследовал различные философские концепции (преимущественно стоические) и подвергал их последовательной и скрупулезной критике. Анализируя философские взгляды оппонентов, К. использовал несхем рассуждения, направленных на выявление в них внутренних противоречий. Наряду с простым указанием на наличие противоречивых высказываний внутри системы философских положений он прибегал и к более сложным способам: самостоятельно выстраивал аргументацию за и против к.-л. концепции, демонстрируя невозможность обоснованно предпочесть одно решение другому; классифицировал противоречивые мнения по некой проблеме, показывая наличие многочисленных разногласий среди разбивавших ее авторов; «достраивал» систему философских тезисов, делая из них выводы, разрушавшие эту систему изнутри, и т. п. (*Görler*. 1994. S. 877–878). Во всех рассуждениях, как критических, так и формально положительных, К. оставался убежденным скептиком и стремился не к достижению философской истины, но к наиболее полному исследованию различных возможных концепций и к их релятивной оценке, опираясь на к-рую он осуществлял избрание наиболее «правдоподобных» концепций, при этом целиком отвергая их «общеобязательность» и «истинность» (*Ibid.* S. 891–892).

**Учение о познании.** Рассматривая проблематику достоверности познания и возможности приобретения человеком истинного знания, К. продолжал традицию, восходящую к Аркесилаю, и разрабатывал собственное учение о познании как полемический ответ на теорию познания стоиков (*Mette*. 1985. S. 124; *Görler*. 1994. S. 855; *Obdrzalek*. 2006. P. 245–246). Ко времени К. связанный с познавательным актом комплекс философских проблем формулировался академиками в неск. тезисах, к-рые

активно обсуждались представителями различных школ эллинистической философии: 1) существуют истинные и ложные представления (*φαντασία*), т. е. чувственные образы, служащие материалом для мышления; 2) ложное представление не может привести к истинному «постижению» (*κατάληψις*), т. е. к истинному знанию (*ἐπιστήμη*); 3) если существует 2 (или более) представления, никак друг от друга не отличающиеся, то невозможно, чтобы одно из них было истинным, а другое — ложным; 4) не может существовать такого единичного истинного представления, к-рому не соответствовало бы точно такого же ложного представления (*Görler*. 1994. S. 855). 2-й и 3-й из этих тезисов принимали последователи всех эллинистических философских школ; 1-й тезис принимали стоики и академики, но отвергали последователи *Эпикура*, считавшего все представления истинными. Т. о., основным предметом споров между стоиками и академиками был 4-й тезис, т. е. вопрос о том, какие представления следует считать истинными, какие — ложными и существует ли у человека некий «критерий» (*κρίτηριον*), помогающий ему отличать истинные представления от ложных. В соответствии с передаваемыми Секстом эмпириком сведениями (*Sext. Adv. math. VII* 160–165, 401–425), К. последовательно доказывал отсутствие «критерия», позволяющего отличать истинное от ложного, в области чувственных представлений, в области разумных понятий и в области строящихся на их основании сложных суждений.

В центре стоического положительного учения о познании находилась концепция т. н. постигающего представления (*καταληπτικὴ φαντασία*), впервые сформулированная основателем стоицизма *Зеноном Китийским* и в посл. развитая стоиками *Клеанфом* и *Хрисиппом*. По определению Зенона Китийского, «постигающее представление — то [представление], которое вылепливается и отпечатлевается от реально наличной предметности (*ἀπὸ ὑπάρχοντος*)... и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (*Ibid.* 248; *SVF*. I 60). Принимая 1-ю часть этого определения, академики отвергали 2-ю часть и утверждали, что «постигающее представление» по своей природе тождественно любому др. представлению и что исходя из содер-

жания представления никак нельзя достоверно определить, наличествует ли связь между представлением и «предметностью» (реальностью), или эта связь иллюзорна. Обоснованием этого занимался уже Аркесилай; К. значительно усложнил его аргументацию, учитывая ее критику в сочинениях Хрисиппа (*Görler*. 1994. S. 855–856).

Обосновывая «неразличимость» (*ἀπαράλλαξις*) истинного и ложного в области чувственных представлений, К. предлагал схему чувственного познания: оно начинается с восприятия, которое есть «претерпевание явленности», или «очевидности» (*ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους* — *Sext. Adv. math. VII* 403, 160). Выбор К. слова *ἐναργεία* не случаен: по мысли К. представление есть своего рода отражение реальности, однако такое, в котором отраженное и само отражение находятся в нерасторжимом единстве: «Подобно тому как свет показывает и себя самого, и все, что в нем, так же и представление... с одной стороны, приспособлено для выявления себя самого... с другой стороны, оно становится выявляющим для создавшего его явленного [предмета]» (*Ibid.* 163). Однако такая природа представления, согласно К., вовсе не делает его критерием истины, как того хотелось бы стоикам. К. отрицал «точность» представления: по его словам, представления — это «негодные вестники», к-рые их посылают (*Ibidem*). Истинные и ложные представления одинаково «очевидны» (*ἐναργεῖς*) и «действительны» (*πληκτικαί*) (*Ibid.* 403). Этот теоретический тезис К. обосновывал практическими примерами, в основном использовавшимися и до него: так, напр., человек не может отличить переживание жажды наяву от переживания жажды во сне, воспринимаемая оба переживания как «явленные» и «очевидные»; человек не способен отличить оптический обман от истинного созерцания и т. п. (см.: *Mette*. 1985. S. 124–125).

Объясняя свойство «действенности», т. е. побудительной силы представлений, К. приводил оригинальный пример Геракла, который убил стрелами собственных детей, приняв их за детей царя Еврисфея (рассказ об этом см.: *Eur. Нерс.* 923–1118; ср.: *Görler*. 1994. S. 857). Согласно К., Геракл одновременно получил истинное представление от стрел, к-рыми



он воспользовался, и ложное представление от детей, которых принял за других; т. о., истинное и ложное представления одинаково воспринимались им и одинаково стали причиной его действий, так что «первое не отличается от второго» по своей очевидности и действительности (*Sext. Adv. math.* VII 405–407; ср.: CFrM. F2).

Доказательство отсутствия критерия истины в области общих понятий и сложных суждений К. выводил из невозможности различения истинных и ложных представлений. По утверждению К., общее представление (*κοινὴ φαντασία*) и общее понятие (*λόγος*) формируются на основании единичных представлений, поэтому по своему истинностному содержанию всецело зависят от них и не могут быть критерием истины ни для самих себя, ни для представлений (*Sext. Adv. math.* VII 164–165; ср.: *Görler.* 1994. S. 857–858).

Из учения об отсутствии критерия истины К., как и др. академики до него, делал общий скептический вывод о невозможности наличия у человека достоверного, непроверяемого и истинного знания. К. полагал, что любому тезису, включая те, которыми он сам пользовался в рассуждениях, может быть противопоставлен противоположный тезис; невозможно привести к.-л. оснований для выбора одного из них в качестве истинного. Т. о., все является «вероятным» (*probabilis*), но ничто не является «постигнутым» (*perceptus*) (*Cicero. Acad.* II 34. 109–110). Исходя из этого, единственно правильным поведением для философа является воздержание (*ἐποχή*) от согласия с любым суждением, т. е. от одобрения к.-л. положения.

**Истина и правдоподобие.** Как и мн. академики до него, К. вынужден был решать фундаментальный вопрос, логически вытекавший из принятия строгой скептической позиции: если согласиться с тем, что человек должен воздерживаться от всякого определенного суждения, то придется также признать, что ему следует воздерживаться от всякого целенаправленного действия, т. к. в основании таких действий лежат суждения разума (*Görler.* 1994. S. 859–860). Цицерон приводил аргумент, к-рый философы-догматики выдвигали против скептиков: «Без одобрения (*adsensio*) невозможны ни память, ни познание мира, ни науки; и самое важное: у того, кто не

станет соглашаться ни с чем, не будет и собственной воли, ибо где же тогда добродетель, если от нас ничего не зависит?» (*Cicero. Acad.* II 12. 38); вслед. этого отрицающие «одобрение» скептики «до основания испроверяют всю жизнь» (*Ibid.* 10. 31). Полное и последовательное воздержание от «одобрения», согласно оппонентам скептицизма, означало бы прекращение жизни, и потому оно невозможно.

Предлагая собственный ответ на эти аргументы, К. уточнял и углублял учение предшествующих академиков о познании и об истине, вводя различие между «постигнутым» (*καταληπτόν*, *perceptum*) и «ясным», «достоверным», «точным» (*δῆλον*; *certum*). Согласно К., «постигнутого» в стоическом смысле, т. е. чего-то связанного с неизбежно истинным «постигающим представлением», не существует и существовать не может: «...все является непостигнутым» (*πάντα εἶναι ἀκατάληπτα* — CFrM. T2. 9–10). Однако нечто «непостигнутое» может быть субъективно «достоверным» для человека, не становясь при этом объективно истинным, но оставаясь лишь «подобным истине». Т. о., отказавшись от жесткой скептической позиции Аркесилая, К. признал, что внутри «непостигнутого» существует доступное для человеческого познания различие между более правдоподобным и менее правдоподобным; выделяя более правдоподобное, разум должен использовать его в качестве руководства к своим действиям (*Görler.* 1994. S. 860–861). Для указания на это «правдоподобие» К. чаще всего употреблял греч. термин *πιθανόν*, происходящий от глагола *πείθω* со значением «убеждать», «внушать доверие». В соответствии с рассуждениями К. *πιθανόν* — это нечто «подобное истине» в особом смысле: не будучи самой истиной, оно имеет для человека то же практическое значение, что и истина, «убеждая» его в чем-то и позволяя ему уверенно действовать на основе этих «убеждений» (*Ibid.* S. 861). При переводе терминологии академиков на лат. язык в сочинениях Цицерона греч. *πιθανόν* получило 2 лат. аналога, соответствующие многогранности его философского смысла: «правдоподобное» (*verisimile*) и «вероятное» (*probabile*). По словам Цицерона, К. допускал «существование чего-то вероятного (*probabile*)

и как бы правдоподобного (*veri simile*)», причем считал, что именно это является «правилом» (*regula*) как для практической жизни, так и для ученых рассуждений (*Cicero. Acad.* II 10. 32; подробнее о взаимосвязи терминологии К. и Цицерона см.: *Görler.* 2004).

С целью выяснения природы «правдоподобия» К. обращался к детальному анализу представлений. Всякое представление состоит из «объекта» представления, т. е. из некой вещи реального мира, и из «представленного» (*φαντασιούμενον*), т. е. из содержания самого представления, из того, что в представлении дается разуму для последующей обработки. С объективной стороны представление является строго истинным или ложным (в зависимости от соответствия/несоответствия вещи), однако эта объективная сторона для человека непознаваема. С т. зр. «представленного» представление может быть «являющимся как истинное» (*φαινομένη ἀληθής*) или «являющимся как неистинное», т. е. как ложное (*Sext. Adv. math.* VII 167–169). Все представления, к-рые «являются как ложные», должны быть сразу же исключены из последующего рассмотрения, т. к. они не могут быть основанием «правдоподобия». Напротив, то представление, к-рое субъективно «является как истинное», есть «правдоподобное представление» (*πιθανὴ φαντασία*). Оно, согласно К., обладает некой «убеждающей силой», подвигающей человека к принятию его за истинное; при этом различные представления обладают ею с различной интенсивностью (*Bett.* 1989. P. 71–72; *Obdrzalek.* 2006. P. 247–248).

Объясняя различие в «убеждающей силе» представлений и исследуя его основания, К. выделял неск. критериев, влияющих на степень правдоподобности представлений, подчеркивая, что взаимодействие этих критериев обеспечивает существование своего рода иерархии представлений с т. зр. их правдоподобности, или вероятности. Применяя 1-й критерий, К. разделял представления на 2 группы в зависимости от их ясности. Так, из 2 представлений, «имеющих вид истинного», одно может быть «неясным», «смутным», «нечетким», тогда как другое, «являясь как истинное, выявляет себя в виде истинного», т. е. дает некую точность и отчетливость



относительно своего содержания (*Sext. Adv. math. VII 171*). Тем самым *πιθανόν* ставится в соответствие с *ἐναργές*, т. е. с «явленностью», или «очевидностью» (*Görler. 1994. S. 865*). Чем более явлено, выпукло, очевидно дано нечто в представлении к истине. В учении об очевидности, обеспечивающей ясное восприятие и «принуждающей» к согласию с представлением, К. более всего сближался со стоической концепцией «постигающего представления». Вместе с тем, не уступая стоикам, К. учил, что «существует нечто очевидное (*perspicuum*), что впечатлевается (*impressum*) как истинное в душе или уме, однако оно не может быть постигнуто (*percipi*) или познано (*comprendi*)» (*Cicero. Acad. II 11. 34*). Т. о., К. допускал существование объективной истины, действующей в акте познания подобно некоему «интеллектуальному свету», но отрицал возможность ее объективации чувствами и разумом.

Выделяя 2-й критерий, К. обращал внимание на то, что представление, для того чтобы быть более убедительным или более вероятным, должно не просто единожды показаться истинным, но многократно являться как истинное. При этом оно не должно и не может являться как истинное всегда, т. к. это было бы доказательством познаваемости объективной истины. В соответствии с рассуждением К. «из-за редкого появления» ложного представления в серии правдоподобных «не следует не доверять тем [правдоподобным] представлениям, которые большей частью указывают на истину (*ἐπι τὸ πᾶν ἀληθευούσῃ*)» (*Sext. Adv. math. VII 175*; ср.: *CFrM. F2. 91–93*; в рус. пер. этого места по ошибке пропущено «не», см.: *Секст Эмпирик. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 96*). Т. о., если в некоей серии представлений, связанных с одним объектом, большинство представлений свидетельствует о чем-то одном, а меньшинство противоречит этому, то следует ориентироваться на «статистически» более частое и в силу этого более вероятное (*Görler. 1994. S. 862*). Интерпретация правдоподобия через концепцию статистической вероятности была воспринята от К. Цицероном, наиболее часто переведившим *πιθανόν* как «вероятное» (*probabile*; ср.: «вероятное — то, что случается почти всегда» — *Cicero. De invent.*

*I 46*), и получила широкое распространение в последующей философии (*Görler. 1994. S. 863*). Хотя многие исследователи справедливо отмечали, что в античности не существовало математической теории вероятности, взгляды К. на дотеоретическом уровне соответствуют совр. научным и философским представлениям о вероятности (подробнее см.: *Obdrzalek. 2006. P. 265–269*).

Наиболее сложным и важным является 3-й критерий, к-рый, по мнению К., сильнее всего влияет на степень убедительности (правдоподобности) представлений: претендующие на убедительность представления должны быть «проверенными», «разработанными», «разобранными» (*διεξοδευμένα, περιωδευμένα*), т. е. путем намеренного познавательного усилия должна быть получена требующаяся в соответствии со 2-м фактором совокупность многих правдоподобных представлений, относящихся к одному объекту. Анализ описаний предлагаемого К. процесса проверки, к-рые приводит Секст Эмпирик, демонстрирует, что при рассмотрении этого фактора К. в зачаточном виде формулировал учение о научном наблюдении и эксперименте, вполн. разработанное в новейшей теории науки. Рассматривая процесс формирования представлений и вынесения на их основе суждений, К. различал: 1) «судящего» (*κρίνωντος*), т. е. познающего субъекта; 2) «судимое» (*κρινόμενον*), т. е. познаваемый предмет; 3) «то, при посредстве чего происходит суждение» (*δι' οὗ ἡ κρίσις*), т. е. внешние условия познавательного акта (*Sext. Adv. math. VII 183*). Согласно К., исходя из этого деления проверка должна проводиться также в 3 аспектах. Во-первых, судящий должен проверить самого себя, т. е., напр., убедиться, что он бодрствует, здоров, имеет неповрежденные познавательные способности и т. п. Во-вторых, он должен проверить предмет познания и убедиться в том, что тот дан удобным для восприятия образом. В-третьих, он должен проверить условия познания, т. е. убедиться в том, что наличествует «прозрачный воздух, соразмерное расстояние, неподвижность предмета» (*Ibid. 189*), учесть «свет, время суток, климат» (*Ibid. 177*) и т. п. В качестве примера, поясняющего способ применения этого критерия, К. приводил представление о змее, возникающее у че-

ловека, видящего в темной пещере веревку. Это представление является «убедительным», но не является «проверенным». После серии эмпирических проверок человек убеждается, что перед ним не змея, а веревка, и тем самым получает «убедительное и проверенное» представление о веревке, к-рое одновременно является более правдоподобным, чем его первоначальное представление (*Ibid. 187–188*; ср.: *Görler. 1994. S. 867*).

Выделяемый К. 4-й фактор связан с взаимным отношением различных представлений, образующих одно сложное представление: они должны быть *ἀπερίσπαστοι* (*Sext. Adv. math. VII 176*), т. е. «непротиворечивы» (ср.: *Görler. 1994. S. 866*; нем. *unwidersprochen*) или «нерассеяны» (так в рус. пер.: *Секст Эмпирик. Соч. Т. 1. С. 96*). Способ применения этого критерия К. пояснял на примере цельного образа Сократа, составляющегося из множества единичных представлений. Видя некоего человека, познающий субъект на основании совокупности (*συνδρομή*) представлений, подвергающихся проверке, может прийти к заключению, что этот человек есть некто, уже познанный им ранее, т. е. Сократ. Однако правдоподобие этому общему представлению придает наличие частных представлений, однозначно идентифицируемых как принадлежащие именно этой группе (*συνδρομή*). Чем больше появляется представлений, «рассеивающих» познающего субъекта, т. е. не согласующихся с формирующимся общим представлением и противоречащих ему, тем больше у него оснований усомниться в правдоподобии общего представления (*Sext. Adv. math. VII 176–179*). Т. о., соединяющиеся в общее представление частные представления должны сочетаться «гармонично» (*συμφώνως* — *Ibid. 177*), т. е. должны быть согласованы между собой и не должны противоречить друг другу (ср.: *Görler. 1994. S. 868–869*).

Хотя в сохранившихся фрагментах К. не содержится сведений о том, как он понимал взаимодействие всех 4 критериев правдоподобия представлений в конкретных познавательных актах, общее понимание их взаимосвязи следует из выделенных К. их характерных особенностей. В случае единичного представления его правдоподобие определяется степенью отчетливости его данности



и силой его убеждающего воздействия на человеческое восприятие. В случае группы представлений единичные представления, входящие в нее, уточняются путем «проверок» и «сравниваются» между собой, пока не будут приведены в согласие друг с другом, если таковое возможно. Наиболее отчетливая, тщательно проверенная и непротиворечивая группа представлений и является, согласно К., наиболее правдоподобной (см.: *Arnim.* 1919. Sp. 1968–1970; ср.: *Mutschmann.* 1911; *Mette.* 1985. S. 126–127; *Bett.* 1989. P. 73; *Görler.* 1994. S. 869).

Уже в эллинистической философии существовали разногласия по вопросу о том, сохранил ли К. в своем учении о правдоподобию верность скептической традиции или *de facto* уступил философам-догmatикам, постулировавшим возможность положительного знания, и неявно ввел собственный критерий для выделения истинного знания, с которым человек вынужден «соглашаться»; этот вопрос остается дискуссионным и среди совр. исследователей (ср.: *Long, Sedley.* 1987. Vol. 1. P. 458–460; *Obdržalek.* 2006. P. 249–254). По мнению большинства ученых, у К. речь идет не о критерии истины, но о критерии, способствующем правильной практической деятельности, тогда как теоретическая истина остается за пределами человеческой способности познания (*Görler.* 1994. S. 861–862; ср.: *Bett.* 1989. P. 82). Вместе с тем Секст Эмпирик прямо утверждал, что К. и его последователи объявляли представление «критерием истины» (*Sext. Adv. math.* VII 173). Хотя К. заявлял, что «правдоподобное представление» не есть «истинное знание», согласно некоторым источникам, он допускал, что отношение «мудреца» к «правдоподобию представлению» может быть названо «согласием» (*adsensio*), т. е. термином, к-рый стоики использовали для описания отношения человека к надежному истинному знанию (см.: *Cicero. Acad.* II 21. 67; ср.: *Görler.* 1994. S. 870). Однако ученик К. Клиتماх давал прямо противоположную оценку взглядам своего учителя и утверждал, что К. «совершил некий Геркулесов подвиг, вырвав из наших умов согласие (*adsensio*)» (*Cicero. Acad.* II 34. 108). В этой связи давались разные оценки того, что в философии К. означает термин «мнение», которым описывается не-

что, принятое в «согласии» (см.: *Lévy.* 1980; *Striker.* 1980; *Bett.* 1990). По утверждению мн. древних и совр. авторов, К. последовательно придерживался классического различия между мнением (*δόξα*) и знанием (*ἐπιστήμη*): не допуская «согласия» с положительным (догматическим) знанием, он вместе с тем допускал «принятие» мнения (*Görler.* 1994. S. 873; ср.: *Ibid.* S. 895–896). По-видимому, К. действительно отходил от строгой скептической позиции (это подтверждает, в частности, Секст Эмпирик, противопоставляя К. последователям *Пуррона*) и допускал «согласие» с «правдоподобным» (ср.: *Sext. Adv. math.* VII 172, 188), однако в силу неопределенного характера этого «правдоподобия» считал собственное «согласие» не тождественным «согласию» философов-догmatиков, подчеркивая динамический характер правдоподобия в противопоставлении статическому характеру истины (*Görler.* 1994. S. 869–873).

Тщательно разработанная концепция «правдоподобия» использовалась К. не для того, чтобы построить некую систему рационального знания, но для того, чтобы доказать, что для сторонников философского скепсиса остается возможным рациональное действие (*Obdržalek.* 2006. P. 248–249). По замечанию Секста Эмпирика, К. полагал, что чем более важными для человеческой жизни являются некие представления, тем к более высокому уровню достоверности человек стремится: «В обыкновенных делах мы пользуемся представлением только убедительным, в особенных делах — представлением нерассеянным, в нацеленных на достижение счастья (*εὐδαιμονία*) делах — представлением разработанным» (*Sext. Adv. math.* VII 184; «счастье» здесь используется как условный термин для обозначения действия, направленного на достижение субъективно важной цели; ср.: *Görler.* 1994. S. 876). Из рассуждений К. о правдоподобных представлениях как о руководстве к практическим действиям следует, что правдоподобные представления могут относиться не только к настоящему, но и к будущему (см.: *Cicero. Acad.* II 31. 100; 34. 109; *Sext. Adv. math.* VII 186). В этом случае из совокупности вероятных представлений, описывающих нечто в настоящем, делается предположительный вывод о том, как будут обстоять дела в будущем

при выполнении определенных условий (*Görler.* 1994. S. 875–876).

Хотя К. расширял область «правдоподобного» и включал в нее теоретические основания практических поступков, он вместе с тем ограничивал ее, отмечая, что «правдоподобие» относится лишь к представлениям, поэтому высказываемые исходя из него суждения есть суждения о человеческом восприятии вещей, но не о вещах самих по себе. Высказывая некое суждение, человек всегда высказывает его в рамках совокупности собственных представлений, поэтому любое правдоподобие изначально субъективно и лишь в посл. может быть условно и искусственно обобщено. Вслед этого правдоподобные представления, согласно К., не могут быть базисом для построения системы философского знания, к-рое является чрезмерно общим и абстрактным и не может быть безошибочно выведено из них (*Ibid.* S. 874–876).

Критикуя концепцию «правдоподобия» К., догматические философы выдвигали ряд аргументов, наиболее важный и употребительный из к-рых строился вокруг самого понятия «подобие истине». Блж. *Августин*, еп. Гиппонский, в соч. «Против академиков» формулировал его следующим образом: «Как мудрец сможет одобрить нечто или как он будет следовать подобному истинному (*simile veri*), если он вообще не знает, что такое истинное?» (*Aug. Cont. acad.* III 18). Ни К., ни др. академикам не удалось предложить убедительный ответ на этот вопрос; чаще всего ответы сводились к указанию на то, что субъективного восприятия чего-либо как истинного достаточно для человеческой деятельности, тогда как объективное «истинное само по себе» есть лишь догматическая фикция (*Görler.* 1994. S. 863–864).

**Этика.** По свидетельству Диогена Лаэртского, К. уделял особое внимание этическим вопросам и достиг значительных успехов в их рассмотрении (*Diog. Laert.* IV 9. 62). Как и в др. философских областях, в этике К. не формулировал положительного учения, но критически рассматривал существующие концепции, лишь походя выдвигая в качестве альтернативы собственные гипотезы и положения. Сохранившиеся сведения об этическом учении К. имеют отрывочный характер





и относятся к 2 областям философской этики: учению о высшем благе как о цели морального стремления человека и учению об общественной справедливости.

К. подробно анализировал ключевую для эллинистической философии концепцию высшего блага (*summum bonum*); содержание его рассуждений известно из пересказа Цицерона в трактате «О пределах блага и зла» и др. сочинениях. К. предлагал разделение существующих (т. е. уже сформулированных кем-либо из философов) и возможных (т. е. логически допустимых) философских концепций высшего блага, которое Цицерон обозначил термином «карнеадовское деление» (*Carneadea divisio* — *Cicero. De fin. bon. et mal. V 6. 16*), закрепившимся в последующей философской литературе (подробный анализ деления см.: *Annas. 2007*). В качестве исходного пункта рассуждений К. принимал утверждение о том, что всякое искусство (*ars*) должно иметь некую лежащую вне его цель (*Ibidem*). Этическое сознание, или благоразумие (*prudentia*, *φρόνησις*), есть «искусство жить» (*ars vivendi*), и в качестве такового оно имеет своей целью «благую жизнь» (*vita beata*), или «счастье» (*εὐδαιμονία*). Согласно К., всякий человек от рождения по природе стремится к счастью, однако единого понимания того, с помощью чего достигается счастье, у философов нет.

Различные ответы на вопрос о цели морального стремления (*ἄρμη*) человека К. формулировал в виде двойного деления. Во-первых, в соответствии с учением совр. ему философов он предлагал 3 понимания предельного счастья, или блага: 1) максимальное удовольствие, или наслаждение (Эпикур и его последователи); 2) отсутствие страдания (Иероним Родосский и др.); 3) «сообразность природе», т. е. максимальное раскрытие заложенных в природе человека благ: здоровья, силы, красоты и т. п. (стоики). Во-вторых, каждое из обозначенных «начал» морального стремления может пониматься двояко: либо как цель, сама по себе являющаяся благом и приносящая счастье в процессе ее постепенной реализации; либо как внешняя цель, т. е. как нечто, к чему стремятся с помощью различного рода усилий, к-рые сами по себе не являются благом, и что не обя-

зательно является реально достижимым (*Cicero. De fin. bon. et mal. V 6. 18–19*; ср.: *CFrM. F6; Striker. 1991. P. 52*). По свидетельству Цицерона, К. придерживался убеждения, что высшее благо состоит в «сообразности природе», причем эта цель является достижимой. Занимая эту позицию, К. возражал стоикам, к-рые постулировали, что человек призван стремиться к сообразности природе независимо от того, способен ли он реально ее добиться. Согласно К., простого «стремления» недостаточно для счастья, т. к. человек достигает его лишь при реализации составных частей общего стремления, т. е. добиваясь конкретных положительных результатов (*Görler. 1994. S. 881*; подробнее см.: *Croissant. 1939. P. 555–567; Long. 1967*).

Учение об общественной нравственности К. излагал в 2 диалектических речах, произнесенных в Риме. В диалоге Цицерона «О государстве» передается в сильно искаженном виде содержание «отрицательной» речи — «Против справедливости»; о содержании предшествовавшей ей речи, «В защиту справедливости», можно судить лишь на основании косвенных данных (*Mette. 1985. S. 130–131*; попытки восстановить содержание речей см.: *Ferrary. 1977; Nahm. 1999*).

Предполагается, что в речи «В защиту справедливости», главным источником сведений о к-рой является пересказ Лактанцием и блж. Августином несохранившейся 3-й кн. диалога Цицерона, К. постулировал существование природной справедливости, т. е. естественного закона, из которого, как из источника, проистекают все частные законоположения; любое нарушение этого закона есть преступление против природы, вслед. чего оно неминуемо влечет за собой наказание, если не внешнее, то внутреннее. Т. о., знание справедливого естественного закона и добровольное подчинение ему есть высшая добродетель и высшая мудрость, как утверждали стоики (*Cicero. De re publica. III 22. 33; Lact. Div. inst. VI 8. 6–9; CFrM. F11b1–2*; ср.: *Striker. 1991. P. 53*). Понятию природной справедливости не противоречат такие видимые проявления несправедливости, как рабство и войны: они справедливы с т. зр. общественной пользы, т. к. служат стабильности гос-ва, обеспечивая его существование и защиту от внешних посягательств на него (*Cicero.*

*De re publica. III 23. 34; Aug. De civ. Dei. XIX 21; XXII 6; CFrM. F11b3*; ср.: *Armim. 1919. Col. 1978–1979*).

В речи «Против справедливости» К. опровергал эту концепцию и утверждал, что никакого единого природного закона быть не может. Для обоснования этого он ссылался на неразрешимые противоречия, существующие между законами отдельных гос-в, а также на изменчивость законов с течением времени (*Cicero. De re publica. III 9–12; CFrM. F11b1*). Отвергая всеобщий природный закон, К. отвергал и возможность значимой для всех людей добродетели, если добродетель есть покорность закону, а законы у всех людей различны, то различны и добродетели (*Striker. 1991. P. 54*). Более того, законы, согласно К., не имеют божественного или естественного происхождения, но созданы людьми с целью поддержания общественного порядка, их источником является «слабость»: люди стремятся «совершать беззакония, но не терпеть их сами», однако, поскольку для большинства это невозможно, искусственно создается гос. порядок, при к-ром люди не совершают беззакония из-за страха наказания и не претерпевают их от других, также страшась наказания (*Cicero. De re publica. III 13. 23*). Согласно Лактанцию, К. утверждал, что «люди установили для себя права, руководствуясь выгодой», что «все люди.. стремятся к пользе для себя», что справедливость как «забота о чужой выгоде» есть «величайшая нелепость» (*Lact. Div. inst. V 16. 2–4*). Теоретические рассуждения об отсутствии справедливости как на уровне общественной, так и на уровне частной жизни К. подтверждал различными примерами: обман приносит выгоду, а честность приводит к разорению; порочные люди преуспевают, а добродетельные терпят бедствия; наиболее жестокие и несправедливые правители добиваются наибольших успехов; сильные государства угнетают и завоевывают слабые, невзирая на договоры и права др. народов на независимость, и т. п. (*Cicero. De re publica. III 15–20*; ср.: *Mette. 1985. S. 132–133*). Из всех примеров К. делал общий вывод: благоразумие подвигает человека быть несправедливым, поэтому следовать справедливости означает быть глупцом (*Lact. Div. inst. V 16. 3, 11*).





Основной задачей, к-рую ставил перед собой К. во 2-й речи и к-рую он успешно решил, является демонстрация того, что предлагаемое стоиками выведение всей справедливости из природного закона невозможно: природа скорее несправедлива в обычном человеческом понимании справедливости, чем справедлива (*Striker*. 1991. P. 57). Хотя обе речи К. являются упражнением в диалектике и лишь отчасти могут считаться отражающими его этические взгляды, предложенная во 2-й речи аргументация является более разработанной и оригинальной, чем стандартная платоническая аргументация 1-й речи. Вероятнее всего, К., как скептик, действительно разделял те тезисы 2-й речи, которые уничтожали догматическое учение о справедливости, однако содержащаяся в речи апология несправедливости едва ли отражает его взгляды. По словам Лактанция, К. лишь «отвергал значение справедливости, не имевшей прочного основания» (*Lact. Epitom.* 50. 5–8; CFrM. F11b2), т. е. показывал несостоятельность попыток теоретически обосновать справедливость, не призывая при этом отказываться от нее на практике.

**Критика теологии.** Выступая с критикой положительного знания, К. особое внимание уделял критике учения о богах, причем выдвигал аргументы как против простых религ. представлений о богах, распространенных в народе, так и против сложных философских концепций божественной природы, к-рые разрабатывались представителями различных философских школ в качестве составной части учения о природе в целом, «физики». Основным методом К. был поиск противоречий внутри того или иного представления о боге и тем самым сведение понятия «бог» к абсурду. Значительное число антитеологических аргументов К. сохранилось в сочинениях Цицерона, Секста Эмпирика и Плутарха; в посл. они неоднократно использовались для философской критики религии.

Критику религ. политеистического представления о богах К. строил в логической форме сорита (σῶριτῶς; ср.: *Sext. Adv. math.* IX 182) — последовательности силлогизмов, в к-рой заключение одного силлогизма является посылкой для другого (всего К. было создано ок. 15 раз-

личных рассуждений; см.: *Couissin*. 1941. P. 43–44, 48–56). В соритах К. стремился путем логических переходов от одного суждения к другому достичь признания богом того, что не может быть богом по причинам логического или нравственного порядка. Так, используя сведение к логическому абсурду, он строил следующее рассуждение: «Если Зевс — бог, то и Посейдон — бог... Если Посейдон — бог, то и Архелой будет богом. Если Архелой, то и Нил, если Нил, то и всякая река. Если всякая река, то и источники будут богами... Но источники не боги; стало быть, и Зевс не бог... Стало быть, богов нет» (*Sext. Adv. math.* IX 183–184; CFrM. F3). Т. о. найдя некий атрибут бога (в данном случае — водная природа), К. показывал, что обладание этим атрибутом должно делать божественным то, что таковым заведомо не является. Поскольку это невозможно, опровергается положение в основу рассуждения представление о боге. Беря отождествляемое с неким богом общее понятие («вода» в случае Посейдона, «чувство» в случае Афродиты, «земля» в случае Деметры и т. п.), К. делил его на составные части, заявляя, что в случае признания божественности общего божественным должно признаваться и частное; если же частное таковым не признается, должна быть отвергнута божественность общего: «Или все является богом, или ничто не является богом» (*Couissin*. 1941. P. 56; ср.: *Mette*. 1985. S. 134–138; *Görler*. 1994. S. 885–886).

Не ограничиваясь критикой политеизма, К. предлагал аргументы и против монотеистического представления о боге, которое развивали стоики. Наиболее широко в этом случае он использовал демонстрацию того, что некие контрадикторные атрибуты, с необходимостью относимые ко всему сущему, не могут быть отнесены к богу. К. анализировал пары атрибутов: «ограниченный/безграничный», «телесный/бестелесный», «добродетельный/недобродетельный», «словесный/бессловесный» и т. п. (ср.: *Arnim*. 1919. Sp. 1973; *Görler*. 1994. S. 884). Напр., все сущее является или телесным, или бестелесным. Но божество «ни бестелесно, так как бестелесное бездушно, бесчувственно и ничего не может создавать, ни телесно, так как всякое тело есть нечто изменчивое и тленное, а божество нетленно»

(*Sext. Adv. math.* IX 151; CFrM. F3). Из невозможности отнесения к богу одного из контрадикторных атрибутов К. делал вывод о несуществовании бога: «Следовательно, божество не существует» (*Ibidem*). В рассуждениях этого типа К. пользовался теми атрибутами, к-рые стоики приписывали богу (в приведенном примере — «творческая способность» и «нетленность»), чтобы доказать, что нек-рые др. необходимые атрибуты не могут быть приписаны богу, в силу чего его существование недоказуемо.

Наряду с этим К. рассматривал сами по себе предполагаемые атрибуты бога, показывая, что их строгий логический и смысловой анализ приводит к несообразностям. Напр. используя стоическое понимание бога как «живого существа» (ζῶον), К. рассуждал: если бог — живое существо, он должен обладать чувствами, поскольку чувства отличают живое от неживого; значит, бог имеет вкус; имея вкус, он должен ощущать сладкое и горькое; ощущая горькое, он претерпевает неудовольствие; «неудовольствие» означает беспокойство и есть причина «изменения в худшее»; это изменение есть тление; значит, бог подвержен тлению; но тленное не может быть богом; следов., бога нет (*Sext. Adv. math.* IX 139–143; CFrM. F3). Цицерон приводил пример др. рассуждения К., связанного с понятием «добродетель»: совершенный бог должен быть наделен высшим счастьем и высшей добродетелью; однако конкретные добродетели несовместимы с философским понятием бога, т. к. мужество, правосудие, рассудительность, воздержание и др. добродетели не имеют никакого смысла применительно к совершенному и бесстрастному богу (*Cicero. De natura deorum.* III 15. 38; CFrM. F8a). Т. о., путем анализа различных атрибутов бога К. стремился показать, что как стоическое, так и др. философское понятие бога при его разработке будет с неизбежностью приводить к неразрешимым противоречиям (*Couissin*. 1941. P. 56; *Burnyeat*. 1982. P. 332).

Переходя от анализа понятия о боге к рассмотрению представления об отношении бога к миру и людям, К. критиковал стоическое учение о божественном промысле и связанную с ним концепцию «разумного» устройства мироздания. Отвечая на аргументацию стоика Хрисиппа,





утверждавшего, что божественный логос вплоть до мельчайших деталей устроил мир так, чтобы он был приспособлен для жизни и деятельности в нем человека (напр., свинья, по мнению Хрисиппа, идеально приспособлена для пропитания человека; см.: SVF. II 1154), К. замечал, что «бог создал множество морских гадов и всяких змей», «расплодил на земле, и в морях, и в реках» множество «смертоносных и губительных [существ]» (*Cicero. Acad. II 38. 120*), а также сотворил животных, бесполезных для человека: «мух, комаров, летучих мышей, скорпионов, ехидн» (*Porphyr. De abstin. III 20; CFrM. F8b*). Признавая, что животные служат для пропитания человека, К. отвергал, что из этого следует, будто же они созданы для человека; более того, если рассуждать по такой схеме, то окажется, что человек сам создан для животных, т. к. он служит для пропитания хищникам (*Ibidem*). Г. о., согласно К., абсурдно предполагать, будто бог сделал все ради человека (*Cicero. Acad. II 38. 120*; ср.: *Mette. 1985. S. 135–137*). По свидетельству Цицерона, К. выдвигал «множество» (*multa*) др. аргументов против учения о промысле (*Cicero. De natura deorum. I 2. 4; CFrM. F8a*). В трактате «О природе богов» Цицерон использовал некоторые рассуждения К. (см.: *Cicero. De natura deorum. III 25. 65 – 39. 93*), однако невозможно точно определить, какие из доводов Цицерона восходят к К. (*Görler. 1994. S. 887*; ср.: *Armim. 1919. Sp. 1973*).

**Критика учения о судьбе и мантики.** Тематически связанными с критикой учения о божественном промысле были аргументы К. против стоического представления о подчиненности всего происходящего в мире жестким причинно-следственным связям. К. решительно отвергал любые концепции «фагума», «судьбы», «предопределения» и т. п., защищая «спонтанность» волеи и действий человека, свободу человеческой воли. К. полемизировал как со стоиками, так и с эпикурейцами, обвиняя и первых и вторых в том, что они ищут внешнюю причину (мировой логос у стоиков, «отклонение» атомов у эпикурейцев) волнения души и восходящих к нему свободных действий человека (сравнение концепций К. и Эпикура см.: *Sharples. 1993*). Согласно К., никакой «внешней и пред-

шествующей» причины движения души к чему-либо нет, т. к. душе присуще самопроизвольное движение: «Природа [души] в себе самой содержит ее волевое движение (*motus voluntarius*)» (*Cicero. De fato. 11. 25; CFrM. F10*; ср.: *Armim. 1919. Sp. 1976–1977*). Вслед. этого душа есть единственная причина собственного волнения. Теоретического обоснования концепции «самоподвижности» души К. не предлагал, считая ее очевидным образом вытекающей из повседневной практики (*Long, Sedley. 1987. Vol. 1. P. 466*). Исходя из эмпирического факта наличия вещей, целиком находящихся во власти человека и зависящих только от него, К. строил аргументацию против учения о стоической необходимости, или судьбе (*εἰμαρσμήν*). Цицерон приводит следующее рассуждение К.: «Если все происходит по предшествующим причинам, то все происходит в силу естественного и непрерывного сцепления и переплетения причин; если это так, то всем вершит необходимость; если это верно, то ничто не в нашей власти. В действительности же нечто есть в нашей власти... Значит, не все, что происходит, происходит от судьбы» (*Cicero. De fato. 14. 31*). Т. о., не отрицая того, что в мире есть нечто происходящее по необходимости, и признавая существование определенных законов мироздания, К. отвергал тотальность этой необходимости, исключая из области ее действия человеческую активность (*Görler. 1994. S. 887–889*). По-видимому, К. был знаком с т. н. решающим аргументом (*κυριώτων*) в пользу учения о судьбе, восходящим к Диодору Крону (IV в. до Р. X.), к-рый, ссылаясь на логический закон исключенного третьего, утверждал, что высказывание вида «X будет делать завтра Y» всегда является с необходимостью либо истинным, либо ложным (*Ibid. S. 888*). Согласно принимавшим этот аргумент стоикам, хотя на субъективном уровне человек может не знать, что будет завтра, на объективном уровне все события заранее определены мировым законом (логосом). В отличие от них К. полагал, что необходимость отсутствует и на объективном уровне; высказывания о будущем, являясь формально истинными или ложными до описываемых в них событий, материально становятся таковыми лишь в силу этих событий и без подтверждения со-

бытиями есть только формулы, не имеющие никакой связи с реальностью (*Cicero. De fato. 14. 32–33*; ср.: *Long, Sedley. 1987. Vol. 1. P. 466–467; Görler. 1994. S. 888–889*).

Особенно острой критике К. подвергал следовавшие из принятия концепции судьбы практики предсказания будущего. Теоретическая невозможность предсказаний следует из наличия человеческой свободы. Согласно К., предсказано может быть только необходимое в силу последовательности причин, и такое предсказание может сделать любой, знающий эти причины. Напротив, свободный выбор человека не может предсказать ни человек, ни бог. По словам К., «даже сам Аполлон может предсказать только такие будущие события, причины которых содержатся в природе», тогда как случайные буд. события, напр. убийство Эдипом своего отца, Аполлон предсказать не может, т. к. их причиной является лишь воля человека (*Cicero. De fato. 14. 32–33*; ср.: *Görler. 1994. S. 890*). По утверждению К., задача дивинации — это «предчувствие и предсказание того, что происходит случайно». Однако само признание того, что нечто происходит по воле случая, К. считал аргументом против дивинации: случайное потому и случайно, что о нем никому ничего не известно заранее (*Cicero. Div. II 5. 13; CFrM. F9*). В трактате «О дивинации» Цицерон свидетельствует, что К. предлагал мн. аргументов, направленных против дивинации как искусства предсказывать будущее, однако какие именно из приводимых Цицероном во 2-й кн. трактата аргументов принадлежат К., определить невозможно (*Görler. 1994. S. 880*). Д. Аман в фундаментальном исследовании истории античных и эллинистических философских аргументов против детерминизма и дивинации (*Amand. 1945*) возводил к К. мн. способы опровержения античных детерминистских теорий предсказания будущего и прослеживал влияние его критики дивинации на обширном фактическом материале, начиная с современников К. и заканчивая христ. писателями IV в. Хотя восстановленные Аманом «аргументы Карнеада» (см.: *Ibid. P. 571–584*) соответствуют общему стилю мышления К. и действительно могли им развиваться, в имеющихся источниках нет никакого подтверждения того, что К. предлагал именно такие







доводы, вслед. чего работа Амана и опирающиеся на нее исследования остаются историко-философской спекуляцией (Görler. 1994. S. 890–891).

**Влияние.** Оценивая рецепцию философских взглядов К., необходимо различать его непосредственное и его опосредованное влияние на философов последующих веков. Т. к. К. не оставил сочинений, его непосредственное влияние ограничивается временем его жизни. Вместе с тем оно было весьма интенсивным: учение К. было хорошо известно в Греции и в Риме, представители всех современных ему философских школ были вынуждены учитывать его аргументацию и реагировали на нее в собственных сочинениях, стремясь вывести различные положительные философские концепции из-под сокрушительной скептической критики К. После смерти К. его взгляды распространялись и развивались его учениками и определяли философское содержание академического скептицизма. Прекращение существования Третьей Академии в I в. до Р. Х. не привело к забвению К.: его философия широко обсуждалась в Риме, где одним из лучших ее знатоков стал Цицерон. В поздней эллинистической философии, напр. в сочинениях Секста Эмпирика и неоплатоников, К. включался в общую скептическую традицию как ее яркий представитель и в силу систематизирующего склада его философствования воспринимался как «образцовый» скептик. При этом его индивидуальность часто стиралась, а оригинальные взгляды искажались и смешивались со взглядами др. скептиков. В такой искаженной и смутной форме взгляды К. всегда оставались востребованными в философии; всякий раз при пробуждении у философов интереса к скептицизму аргументация К. оказывалась вновь актуальной и развивалась на новом уровне. Вплоть до XX в. К. воспринимался философами преимущественно как скептик; положительные элементы его учения привлекали мало внимания. Намеченные К. способы преодоления философского скепсиса путем перехода от концепции «абсолютной истины» к идеям «стремления к истине», «правдоподобия» и «вероятности» заинтересовали исследователей лишь в XX в.; их отзвуки прослеживаются в философии науки К. Р. Поппера (см.: Niiniluoto. 1987.

P. 160–163), в теории познания Р. Чизема (см.: Chisholm R. The Foundations of Knowing. Minneapolis, 1982) и в ряде других совр. философских концепций.

**К. в патристической литературе.** Упоминания К. в сочинениях христ. писателей эпохи патристики довольно редки; его имя обычно встречается либо в контексте общего анализа особенностей учения академиков как философской школы, либо в контексте критики взглядов языческих философов, в ходе к-рой мнения К. использовались как в качестве показательных иллюстраций, так и в качестве источника дополнительных философских аргументов. Рассуждения К., в к-рых подвергалось критике языческое представление о мн. богах, а также его антидетерминистические доводы, к-рыми опровергалась дивинация, через посредство античной философии стали известны христ. церковным писателям, использовавшим их содержание в полемике с язычеством, в подавляющем большинстве случаев без упоминания имени К. (подробный анализ косвенного влияния К. в этой области см.: Amand. 1945).

О том, что основные особенности философии К. были известны древним христианским писателям, свидетельствуют встречающиеся в их сочинениях краткие пересказы его учения, в к-рых в большинстве случаев корректно передаются философская терминология и содержательная специфика учения К. Так, автор христианского полемического соч. «Осмеяние языческих философов» (Διασυρισμός τῶν ἕξω φιλοσόφων) Ермий Философ (II–III вв.), излагая взгляды К., утверждал: «Карнеад, Клитомах и все их последователи... учили, что все вообще не может быть постигнуто (ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα) и что с истиной всегда соседствует ложное представление». Возражая на это мнение, Ермий замечал, что его принятие уничтожает всякую ценность философии: «Если ничего не может быть постигнуто, то истина зависит от людей и пресловутая философия скорее гоняется за тенью, чем держится точного знания о сущем (τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην)» (Hermias. Satire des philosophes païens. 15 // SC. 388. P. 112; = CFrW. F81). Вместе с тем часто характерные особенности философии К. для христ. авторов растворялись в общей скептической направленности

его мышления. Так, *Минуций Феликс* (II в.), *Арнобий Старший* (III–IV вв.) и блж. *Иероним Стридонский* (IV–V вв.) упоминают К. в числе академиков, учивших, «что все недостоверно (incerta)» (Hieron. Adv. Rufin. II 10; = CFrM. F14a), что «ничто не может быть постигнуто (comprehendi)» (Arnob. Adv. nat. II 9; = CFrM. F13c), что во всем следует сомневаться (Min. Fel. Octavius. 13, 38; = CFrM. F13b).

Основным источником сведений о философии К. для христ. авторов были доксографические сочинения, в т. ч. и не сохранившиеся до наст. времени, а также сочинения современных им философов, чаще всего платоников. Так, *Евсевий* (III–IV вв.), еп. Кесарии Палестинской, в трактате «Евангельское приготовление» (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή) приводит обширные выписки из несохранившегося сочинения платоника и пифагорейца *Нумения* Апамейского (II в.), касающиеся личности и учения К. (Euseb. Praep. evang. XIV 8; = CFrW. F84). Свидетельства Нумения по большей части содержат не столько передачу конкретных философских взглядов К., сколько описание особенностей его стиля философствования. По словам Нумения, К. был непревзойденным полемистом; уверенно и красноречиво развивая свои рассуждения, «он зачаровывал и поработал людские души»; «утверждая одно, отвергая другое, сталкивая противоположные суждения, разнообразно запутывая доводы», он приводил всех оппонентов к неуверенности в себе и к ошибкам, так что никто не мог победить его в споре (Ibidem). Высказывая собственную оценку философии К., еп. Евсевий называл его «основателем Третьей Академии» (τρίτην συνέστήσατο Ἀκαδημίαν — Euseb. Praep. evang. XIV 7) и отмечал, что К. в используемом им способе ведения философской дискуссии следовал Аркесилаю: он строил свои рассуждения диалектически, «с каждой из двух сторон» (εἰς ἕκαστα), и, будучи скептиком, «ниспровергал все доказательств», выстраиваемые др. философами (Ibidem). Вместе с тем, по утверждению еп. Евсевия, К. отличался от Аркесилая менее жестким отстаиванием фундаментального скептического принципа «воздержания от суждения» (ἐποχή): «Он говорил, что для смертного человека невозможно воздерживаться от





суждения относительно всех вещей (περί πάντων), и утверждал, что есть различие между неясным (ἀδήλου) и непостижимым (ἀκατάληπτου); хотя все является непостижимым, не все является неясным» (Ibidem). Т. о., еп. Евсевий корректно выделял в качестве главной особенности философского учения К. его концепцию ясного правдоподобного представления, позволяющего выносить релятивные суждения, не претендующие на абсолютную истинность. В этой связи точным и важным является замечание еп. Евсевия, что в отличие от стоиков К. в своей философии стремился «к кажущемуся убедительным для многих (τοῦ φανομένου τοῖς πολλοῖς πιθανόν), а не к истине» (Ibidem).

Из лат. христ. авторов наибольшее внимание взглядом К. уделяли Лактанций и блж. Августин. В сочинениях «Божественные установления» и «Эпитомы Божественных установлений» Лактанций, опираясь гл. обр. на сочинения Цицерона, приводит свидетельства, касающиеся этического учения К. Лактанций не соглашается с распространенным мнением, согласно к-рому К. был радикальным противником любых этических ценностей; по мнению Лактанция, хотя К. «ниспровергал покровителей справедливости Платона и Аристотеля» (Lact. Div. inst. V 14. 3), он делал это, чтобы поколебать искусственные и ложные положительные представления об этической справедливости (Idem. Epitom. 50. 8) и указать на то, что «истина глубоко сокрыта» (Idem. Div. inst. V 17. 9). В убедительности направленных против справедливости доводов К. Лактанций видел доказательство того, что вне христ. откровения вообще не могло быть истинного и неопровержимого учения о справедливости: «Легко было поколебать справедливость, не имевшую корней, поскольку не было тогда на земле никакой справедливости» (Ibid. 14. 6).

Блж. Августин рассматривал философские воззрения К., сведения о к-рых были почерпнуты им из сочинений Цицерона, в раннем диалоге «Против академиков». Целью создания этого сочинения было философско-богословское опровержение академического скепсиса; К. представлен в диалоге защитником радикальной скептической позиции и сторонником учения об отсутствии

любой объективной познаваемой истины (см.: Aug. Contr. acad. II 12). Критикуя позицию К. и др. скептиков, блж. Августин как путем обращения к эмпирическим фактам, так и посредством анализа познавательной деятельности разума обосновывал возможность наличия у человека истинного и точного знания. Академическому скепсису блж. Августин противопоставлял в диалоге неоплатоническую метафизику, в к-рой, по его мнению, было достигнуто согласие между платоновской и аристотелевской философскими системами и к-рая в силу этого является «единым истиннейшим философским учением» (una verissimae philosophiae disciplina – Ibid. III 19). Вместе с тем основание возможности существования истинной философии, не разрушающейся от скептической критики, блж. Августин видел в христ. откровении; по его словам, «Бог... низвел высоты божественного ума к человеческому телу, чтобы души, возбужденные не только заповедями, но и делами Его, могли войти в самих себя и... устремить взоры к своей отчизне» (Ibidem). Т. о., согласно блж. Августину, при стремлении достичь философской истины «доводы Платона» должны соединяться с «авторитетом Христа» (Christi auctoritatis – Ibid. 20).

Ист.: [Fragmente] // Wiśniewski. 1970. S. 15–91 [= CFrW]; Carneades von Kyrene: [Fragmente] // Mette. 1985. S. 55–109 [= CFrM]. Лит.: Mutschmann H. Die Stufen der Wahrscheinlichkeit bei Carneades // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bonn, 1911. Bd. 66. S. 190–198; Arnim H., von. Carneades // Pauly, Wissowa. 1919. Bd. 10. Hbd. 20. Col. 1964–1985; Pistelli E. Ritratto di Carneade // Pègaso. Firenze, 1929. Vol. 1. P. 3–13; Couissin P. Carnéade et Descartes // Travaux du 9 Congrès International de Philosophie: Congrès Descartes. P., 1937. T. 3. P. 9–16; idem. Les sorites de Carnéade contre le polythéisme // REG. 1941. T. 54. P. 43–57; Croissant J. La morale de Carnéade // Revue internationale de philosophie. Brux., 1939. T. 1. N 3. P. 545–570; Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque: Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles. Louvain; P., 1945. Amst., 1973; Minar E. L. The Positive Beliefs of the Sceptic Carneades // The Classical Weekly. N. Y., 1949. Vol. 43. N 5. P. 67–71; Long A. A. Carneades and the Stoic Telos // Phronesis. Leiden, 1967. Vol. 12. N 1. P. 59–90; Wiśniewski B. Carneades Fragmente: Text und Kommentar. Wrocław, 1970. (Archiwum Filologiczne; 24); Ferrary, J.-L. Le discours de Philus (Cicéron. De re publica, III, 8–31) et la philosophie de Carnéade // REL. 1977. T. 55. P. 128–156; Nonvel Pieri S. Carneade. Padova, 1978; Lévy C. Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade // Revue Belge de Philologie et d'Histoire. Brux., 1980. T. 58.

N 1. P. 30–46; Striker G. Sceptical Strategies // Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology / Ed. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. Oxf., 1980. P. 54–83; eadem. Following Nature: A Study in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1991. Vol. 9. P. 1–73; Burnyeat M. F. Gods and Heaps // Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen. Camb.; N. Y., 1982. P. 315–338; Klever W. N. A. Carneades: Reconstructie en evaluatie van zijn kennistheoretische positie. Diss. Rotterdam, 1982; Mette H. J. Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos // Lustrum. Gött., 1985. Bd. 27. S. 39–148; Long A. A., Sedley D. N. The Hellenistic Philosophers. Camb., 1987. Vol. 1. P. 448–467; Vol. 2. P. 443–457; Niiniluoto I. Truthlikeness. Dordrecht, 1987; Wilkerson K. E. Carneades at Rome: A Problem of Sceptical Rhetoric // Philosophy and Rhetoric. University Park (Penn.), 1988. Vol. 21. N 2. P. 131–144; Bett R. Carneades' Pithanon: A Reappraisal of its Role and Status // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1989. Vol. 7. P. 59–94; idem. Carneades' Distinction between Assent and Approval // The Monist. La Salle (Ill.), 1990. Vol. 73. N 1. P. 3–20; Stähli A. Die Datierung des Carneades-Bildnisses // ArchAnz. 1991. S. 219–252; Sharples R. W. Epicurus, Carneades, and the Atomic Swerve // Bull. of the Institute of Classical Studies. L., 1993. Vol. 38. N 1. P. 174–190; Görlner W. Carneades // Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike. Basel, 1994. Bd. 4: Die hellenistische Philosophie. Hbd. 2. S. 849–897; idem. Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen: «Wahrscheinliches» bei Carneades und bei Cicero // Idem. Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie. Leiden; Boston, 2004. S. 60–75; Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books / Ed. B. Inwood, J. Mansfeld. Leiden, 1997; Hahn D. E. Plato, Carneades, and Cicero's Philus (Cicero, Rep. 3. 8–31) // CQ. N. S. 1999. Vol. 49. N 1. P. 167–183; Glucker J. Carneades in Rome: Some Unsolved Problems // Bull. of the Institute of Classical Studies. 2001. Vol. 45. Suppl. 76. P. 57–82; Schofield M. Academic Epistemology // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Camb., 2005. P. 323–351; Obrzalek S. Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2006. Vol. 31. P. 243–280; Annas J. Carneades' Classification of Ethical Theories // Pyrrhonists, Praticians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC / Ed. A. M. Ioppolo, D. N. Sedley. Napoli, 2007. P. 187–224; The Cambridge Companion to Ancient Scepticism / Ed. R. Bett. Camb., 2010.

Д. В. Смирнов

**КАРНКОВСКИЙ** [польск. Karnkowski] Станислав (10.05.1520, Карново, Польша — 8.06.1603, Лович, там же), еп. Куявский (Влоцлавекский) (1567–1581), архиеп. Гнезно, примац Польши (с 1581), деятель *Контрреформации* в Польше. Род в шляхетской семье. Детство провел в бедности, в начальной школе питался за счет подаяний. По окончании школы отправился ко двору дяди Яна Карнковского, еп. Куявского. По ходатайству епископа и при финансовой поддержке Яна





Станислав Карнковский,  
архиеп. Гнезно.  
Гравюра. Нач. XIX в.

Оцеского (великий канцлер коронный с 1555) К. с 1539 г. учился в Краковской академии, продолжил обучение в Падуанском ун-те, где получил степени д-ра гражданского и канонического права, учился в Виттенберге. Был рукоположен во пресвитера. После возвращения в Польшу К. при покровительстве канцлера в 1555 г. получил должность секретаря польск. кор. *Сигизмунда II Августа*, затем королевского референдаря. В качестве великого коронного секретаря присутствовал на Петроковском (Пётркувском) сейме 1565 г., где решался вопрос об аннулировании брака Сигизмунда II Августа и Екатерины Австрийской: сначала К. выступал за аннулирование брака, но под влиянием аргументов кард. Станислава *Гозия* изменил мнение. После смерти Куявского еп. Миколая Вольского К. был назначен на Куявскую кафедру (булла папы Римского *Пиия V* от 1 окт. 1567). 25 янв. 1568 г. К. был рукоположен во епископа Гнезненским архиеп. Якубом Уханьским в сослужении Филиппа Падневского, еп. Краковского и Перемышльского.

Деятельность в еп-стве К. начал с созыва в г. Влоцлавеке епархиального синода, на к-ром духовенству были даны указания по служению мессы в соответствии с решениями *Тридентского Собора* (после одобрения в Риме постановления епархиального синода были опубликованы в 1572; предисловие к изданию составил К.). Выполняя постановления Тридентского Собора по унификации католич. богослужения, епископ строго следил за введением в литургическую практику унифицированных Римом миссала и бревиария. К. регулярно издавал пастырские послания (1568, 1569, 1570, 1577), проводил *визитации* (1574, 1575, 1577, 1578). В 1569 г. он основал во Влоцлавеке духовную семинарию для 24 учеников, выделил на ее содержание деньги из епископской казны и предоставил новому учебному заведению земельные владения и привилегии. Епископ помогал и др. епархиальным школам, за свой счет посылал подающих надежды студентов учиться в Краковскую академию. На средства епископа велись строительство и ремонт католич. храмов в тех городах, где было много протестантов, особенно в Поморье. Противостоял распространению протестантизма в Поль-

ше, участвовал в диспутах с польск. протестант. теологами Якубом Немоевским, Анджеем Пражмовским и др., активно боролся с *социнианами*, добился изгнания из Вольбужа польск. гуманиста и политического мыслителя Анджея Фрыч-Моджевского. Поддерживал деятельность *иезуитов* в Польше. В 1569 г. К. принял участие в Люблинском сейме, где была подписана *Люблинская уния* о создании Речи Посполитой.

С 1568 г. участвовал в работе «Морской комиссии», рассматривавшей права и привилегии г. Гданьска (Данцига), где широко распространилось лютеранство; 18 сент. 1572 г. возглавил комиссию. По результатам ее деятельности были подготовлены т. н. статуты Карнковского (67 статей), согласно к-рым флот и порт Гданьска были подчинены польскому королю, права городского совета сокращены. В 1569 г. К. руководил комиссией, принявшей решение о наказании гданьских мещан за сопротивление представителям королевской администрации, в т. ч. за преследование местных католиков. Недовольство т. н. статутами Карнковского стало одной из причин городского восстания в Гданьске против *Стефана Батория*, избрание к-рого на польский престол горожане не признали. В ходе восстания жители разорили и сожгли монастырь в Оливе, к-рым К. владел как *бенефицием*. По условиям мирного договора, заключенного 12 дек. 1577 г., горожане должны были восстановить монастырь и выплатить епископу контрибуцию. После смерти Стефана Батория т. н. статуты Карнковского были отменены.

К. пользовался доверием кор. Сигизмунда II Августа, а после его смерти был назначен исполнителем королевского завещания. На элекционном сейме в апр.—мае 1573 г. К. сначала поддерживал кандидатуру австр. эрцгерц. Эрнста Габсбурга, но затем присоединился к сторонникам Генриха Валуа, герц. Анжуйского (король Польши в 1573–1574, король Франции в 1574–1589), что повлияло на окончательное решение сейма. В качестве претендента на польск. престол рассматривалась также кандидатура царевича Феодора Иоанновича, сына *Иоанна IV Васильевича*. Главным требованием являлось католич. вероисповедание монарха, на чем особо настаивал К.

В письме Генриху Валуа епископ просил буд. короля скорее приехать в страну и обличал намерения польских *диссидентов* упрочить позиции в Речи Посполитой. К. одним из первых отказался подписать акт Варшавской генеральной конфедерации (8 янв. 1573), устанавливавшей религ. мир в Речи Посполитой, выступал против признания равенства католиков и протестантов в любой форме. Однако в то же время он вел переписку и неоднократно вступал в политические коалиции с представителями протестант. лагеря.

К. присутствовал на коронации Генриха Валуа и затем стал при нем одним из влиятельных гос. деятелей. После бегства Генриха во Францию (19 июня 1574) подозревали, что епископ знал о намерениях короля и не воспрепятствовал им. На следующем элекционном сейме (1575–1576) К., единственный из епископов, поддержал кандидатуру Стефана Батория; примас Польши, Гнезненский архиеп. Я. Уханьский и сенат настаивали на коронации австр. эрцгерц. Эрнста Габсбурга. По совету К. Стефан Баторий официально заявил о своем католич. вероисповедании, положив тем самым конец ходившим слухам о тайной приверженности протестантизму. Сторонникам Стефана Батория удалось одержать на сейме победу, но архиеп. Я. Уханьский не признал эти выборы законными. В письме примасу К. сообщал о своей готовности возглавить церемонии бракосочетания и коронации, если примас откажется от своих обязанностей. 1 мая 1576 г. в соборе святых Станислава и Вячеслава (Вацлава) в Вавеле (Краков) К. провел церемонию бракосочетания



Стефана Батория и Анны Ягеллонки, дочери кор. Сигизмунда II Августа, и их коронацию. К. входил в число ближайших сподвижников нового короля, принимал участие во всех важнейших делах Стефана Батория, часто замещал примаса Польши, если тот действительно или мнимо болел. В 1577 г. К. председательствовал на Петроковском синоде, где были официально признаны решения Тридентского Собора и опротестован акт Варшавской конфедерации, а также обсуждался вопрос о сборе средств для войны с Гданьском. В том же году по поручению папского нунция Винченцо Лаурео К. провел визитации мон-рей в Стшелно, Ченстохове и Лыса-Гуре, причем 2 последних подчинялись Краковскому епископу. Подготовил к изданию 5-й свод церковных законов (Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis. Cracoviae, 1579). Когда оказалось, что брак Стефана Батория и Анны Ягеллонки является неудачным, К. предложил королю рассмотреть вопрос о действительности брака под предлогом невозможности обзавестись потомством, однако тот отказался.

В нач. 1581 г. К. получил королевское назначение на должность коадьютора (помощника-преемника) Гнезненского архиеп. Я. Уханьского. После смерти последнего (5 апр. 1581) К. заявил о своих правах на Гнезненскую кафедру. 17 мая 1581 г. король и члены гнезненского капитула отправили в Рим письма, где просили утвердить кандидатуру К. 7 авг. 1581 г. папа Григорий XIII издал буллу о назначении К. В окружном послании к католич. духовенству Речи Посполитой К. писал о своей ответственности перед Богом за положение дел во вверенном ему архиеп-стве, о необходимости навести должный порядок и повысить моральный облик польск. духовенства. 4 окт. 1583 г. К. созвал синод архиеп-ства Гнезно, на к-ром обсуждались вопросы о создании и материальном обеспечении иезуитской коллегии в Калише, о выборах судей от духовенства для королевского трибунала, а также об обязательном проведении регулярных епископских визитаций. Решением синода 1593 г. в архиеп-стве стало обязательным ведение священниками метрических книг. На синоде 1602 г. были приняты решения об украшении церквей и об унификации обрядности.

Иезуитская коллегия в Калише открылась 30 апр. 1586 г. и включала монастырь, школы св. Магдалины и св. Николая, общежитие для 12 студентов и ц. святых Адальберта (Войтеха) и Станислава, построенную по проекту арх. Дж. М. Бернардони (1592–1597). Открытию коллегии в Калише противодествовало духовенство соседнего Познанского еп-ства, опасавшееся конкуренции действовавшей в Познани иезуитской коллегии, поэтому регулярный прием учеников в Калише начался с 1593 г. В 1597 г. было принято решение об организации коллегии в Гнезно, однако возникли сложности финансового характера, только на сейме 1603 г. король утвердил создание и материальное обеспечение нового учебного заведения. Предполагалось, что в коллегии будут обучаться 12 воспитанников, все хлопоты по обеспечению учебного процесса ложились на гнезненский капитул, преподавать в коллегии должны были епархиальные священники.

После смерти Стефана Батория, в период междуцарствия, К. управлял гос-вом. При рассмотрении претендентов на польск. престол выступал против кандидатов из династии Габсбургов, к-рых поддерживал папский нунций, и 19 авг. 1587 г. объявил об избрании польск. королем швед. принца Сигизмунда III Вазы (коронация состоялась 27 дек. 1587). На конвокационном и элекционном сеймах примас вместе с большинством польск. епископов уклонялся от обсуждения вопросов о веротерпимости, однако, несмотря на это, было принято решение подтвердить Варшавскую конфедерацию и обязать епископат принести присягу в соблюдении условий конфедерации. Хотя спор о веротерпимости был вновь инициирован К. во время коронации Сигизмунда III, король по указанию сената покаялся соблюдать положения Варшавской конфедерации и выступать против их нарушителей; тем не менее католич. стороне удалось добиться отсрочки в принятии законов, обеспечивающих соблюдение равенства в правах представителей различных конфессий, «до следующего сейма».

Еще во время междуцарствия появились слухи о намерении гетмана Яна Замоиского захватить польск. трон. На Ленчицком съезде шляхты (20 сент. 1588) было принято решение о сборе средств для войны

с турками. Деньги должны были поступить в распоряжение Замоиского, однако вновь стали распространяться слухи, что они будут присвоены гетманом, а кор. Сигизмунд III, выехавший в Ревель для встречи с отцом, кор. Швеции Иоанном III, тайно начал переговоры с эрцгерц. Эрнстом Габсбургом о передаче ему польской короны. 10 авг. 1590 г. К. экстренно созвал съезд всех воеводств, настоял на отмене денежных военных сборов, добился решения об ограничении власти гетмана. Сейм 1591 г. подтвердил только решение об отмене военных сборов.

К. знал о подготовке *Брестской унии*, однако не принимал в ней деятельного участия. Нек-рые исследователи видят причину в том, что первоначальный ее вариант, предложенный правосл. епископами Киевской митрополии и одобренный королем, предусматривал объединение 2 равноправных Церквей, К. считал это неприемлемым. Однако его позиция не изменилась и позднее. 13 янв. 1596 г. Владимиро-Волынский еп. Ипатий Потей и Луцкий еп. Кирилл Терлецкий отправили К. письмо, в к-ром известили его о деталях торжественного приема при папском дворе, об уступках в обрядности, им сделанных (во время богослужения можно было не произносить публично «и Сына» (Filioque), а в сугубо правосл. городах не переходить на григорианский календарь), и просили его обратиться к королю, чтобы тот успокоил узнавших о готовящейся церковной унии православных и защитил от них новоизбранных владык — Пинского еп. Иону (Гоголь-Богушевича) и Полоцкого еп. Григория (Загоровского). На открывшемся 6 окт. 1596 г. Брестском Соборе К. отсутствовал, его замещал Львовский архиеп. Ян Димитрий Соликовский.

К. считается автором более 40 проповедей (не все написаны им лично), а также приветственных речей, окружных посланий к духовенству и т. д. Он был инициатором перевода на польск. язык ВЗ, выполненного Я. Вуеком, «Истории Церкви» кард. Ц. Барония, сделанного П. Скаргой, и др. религ. сочинений.

Похоронен в иезуитской ц. святых Адальберта и Станислава в Калише; в 1798 г. его останки были перенесены в базилику Успения Пресв. Богородицы в Калише.



Соч.: *Napominania potrzebne i zbawienne, których wszyscy plebani... używać mają.* [Kraków], 1569; *Oratio... in Comitibus Varsaviensibus anno 1570 in senatu habita.* [S. l., s. a.]; *Modus et ordo electionis novi Regis.* Cracoviae, 1573; *Ad Henricum Valesium... panegyricus.* P., 1574; *Ad serenissimum Principem Henricum... de tuenda unitate fidei oratio.* Cracoviae, 1574; *Sententia albo zdanie... o odjeździe Króla Je M. do Szwecyey na Sejmie Warszawskim Roku Pańskiego 1593.* Poznań, 1593; *Exorbitancie y naprawa kola poselskiego.* [Poznań], 1596; *Kazanie... o dwojakim kościele chrześcijańskim.* Kraków, 1596; *Messiasz albo kazania o upadku i naprawie rodzaju ludzkiego.* Poznań, 1597; *Eucharistia... Kazań czterdzieści.* [Kraków], 1602; *Pisma / Wyd. K. J. Turowski.* Kraków, 1859. (Biblioteka Polska; 50); [Dwie mowy sejmowe z roku 1587, tzw. «Propozycje»] // *Scriptores Rerum Polonicarum.* Kraków, 1887. T. 11. S. 238–246.

Библиогр.: *Bibliografia Literatury Polskiej «Nowy Korbut».* Warsz., 1964. T. 2. S. 313–317. Лит.: *Damalewicz S. Vitae Vladislaviensium episcoporum.* Cracoviae, 1642; *Chmielowski A. Życiorys ks. Stanisława Karnkowskiego.* Warsz., 1884; *Gręźlikowski J. Recepcja reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego.* Włocławek, 2000.

С. С. Лукашова

**КАРО** Йосеф (Иосиф) (1488, Толедо — 24.03.1575, Цфат), евр. ученый и мистик, автор ряда сочинений по талмудическому праву, в т. ч. стандартной кодификации раввинистической традиции — «Шулхан Арух». **Жизнь.** К. род. в Толедо (Кастилия). Изгнание евреев из Испании (1492) вынудило семью К. покинуть страну. Вероятно, они эмигрировали в Португалию, где находилась иешива его дяди, Ицхака бен Йосефа Каро, а после изгнания евреев из Португалии (1497) поселились в Стамбуле. Не позже чем в 1522 г. К. покинул Стамбул, сменив несколько городов — Адрианополе (ныне Эдирне, Турция), Никополь (Неврокоп, ныне Гоце-Делчев, Болгария) и Фессалонику. Первым учителем К. был его отец Эфраим, выдающийся талмудист своего времени. После смерти Эфраима дядя Ицхак взял его к себе, чтобы продолжить образование юноши. К. был потрясен мученической кончиной Шломо Молхо (1532), с которым, вероятно, был лично знаком; с тех пор К. сам желал мученичества. В Фессалонике он познакомился с Йосефом Тайцатаком и Шломо Алькабецем (с последним К. встречался также в Никополе), духовными лидерами каббалистов Фессалоники и Адрианополя, их идеи оказали на К. большое влияние. Глубокий интерес к *каббале* К. сохранял на протяжении всей жизни, хотя

в основном он изучал и кодифицировал раввинистическое законодательство. В 1522 г., находясь в Адрианополе, К. написал кн. «Бейт Йосеф» (Дом Иосифа). Это сочинение должно было обобщить все существующие галахические постановления начиная с талмудической эпохи. Попытки такой кодификации предпринимались и раньше. Наиболее фундаментальной работой был 4-томный свод законов «Арбаа Турим» (Четыре ряда), составленный равом Яаковом бен Ашером (1270–1340). К. подверг этот свод тщательной редактуре, выявляя источники каждого из зафиксированных галахических постановлений и отмечая спорные мнения, а также свержая доступные ему рукописи «Арбаа Турим» и устраняя ошибки переписчиков. В 1536 г. К. отправился на Св. землю, в г. Цфат, где формировалась большая евр. община. По пути в Цфат К., по всей видимости, остановился в Египте и, возможно, именно там учился у известного талмудиста рава Яакова Берава, который был инициатором возрождения в Палестине института смихи — посвящения в звание раввина (см. ст. *Иудаизм раввинистический*). К. стал одним из 4 учеников, получивших от Берава смиху в 1538 г., прежде чем инициатива Берава встретила ожесточенный отпор в иерусалимской общине. В этом же году рав Яаков покинул Цфат, К. стал наиболее авторитетным ученым в городе и возглавил местную иешиву. Как знаток галахи, К. посвятил себя служению местной общине и вместе с тем постоянно поддерживал связь с диаспорой. К. в респонсах отвечал на многочисленные вопросы, к-рые получал от верующих. Новые (возникшие после изгнания евреев из Испании и Португалии) центры талмудической учености в Фессалонике, Адрианополе, Стамбуле и Каире ориентировались в своей деятельности на бейт-дин (высший орган религиозной судебной власти), заседавший в Цфате и фактически возглавляемый К. По ряду галахических вопросов К. выступил оппонентом своего соученика Моше ди Трани (1500–1580), который тоже получил смиху от Яакова Берава. Среди учеников К. были такие известные представители евр. религ. мысли, как каббалист Моше Кордоверо и галахист Моше Алшех.

К. был женат по крайней мере 3 раза: он упоминает 3 отцов своих жен, Хаима Абалага, Ицхака Сабу и Захарию Ашкенази, называя каждого своим учителем (*môri* — «мой учитель»). У К. было 5 сыновей и дочь. Двух сыновей и дочери К. лишился еще до отъезда в Цфат. По преданию, один из сыновей К., имя к-рого достоверно неизвестно (возможно, Ицхак), был помолвлен с дочерью Ицхака *Лурии*, но умер в молодом возрасте, через неск. лет после смерти отца. Два др. сына, Шломо и Йехуда, продолжили род К.

**Сочинения.** Главный труд К. «Бейт Йосеф» был завершен в Цфате в 1542 г. Во введении К. сформулировал свою основную задачу: не только проследить судьбу талмудического законодательства в дальнейшей традиции, но и разрешить противоречия между отдельными авторитетными галахистами. Стремление к однозначному ответу на галахические вопросы выгодно отличало «Бейт Йосеф» от «Арбаа Турим» и других подобных сборников, которые учитывали мнения авторитетных ришоним (см. об этом понятии в ст. *Иудаизм раввинистический*), но не разрешали противоречия между ними и потому были неудобны для практического использования. К. по каждому спорному вопросу соотносил позиции Моше *Маймонида*, Ашера бен Йехиэля (Роша) и Ицхака Альфаси, утверждая в качестве основной ту позицию, к-рую занимали по крайней мере 2 из названных ученых. Только в 1555 г. в Венеции был опубликован 1-й том «Бейт Йосеф». Полностью сочинение (в 4 т., как и «Арбаа Турим») было издано в 1559 г. Для людей, не имеющих систематического религ. образования, К. сделал извлечение из своего труда, представив последовательное изложение галахического законодательства без юридических и исторических комментариев. Новый правовой сборник, получивший название «Шулхан Арух» (*šulḥān 'ārūḥ* — «Накрытый стол»), был издан в Венеции в 1564 г. Поскольку К., ученик сефардских учителей, уделил особое внимание описанию сефардских обычаев, сложившихся после появления «Арбаа Турим», но недостаточно полно представил ашкеназскую традицию, глава польск. общины Моше Иссерлин дополнил сборник указаниями на ашкеназские обычаи.





В «Бейт Йосеф» и «Шулхан Арух» К. сохранил структуру сб. «Арбаа Турим». Весь галахический материал поделен на 4 раздела («тура», т. е. ряда). Первый раздел — «Орах хаим» (*'oraḥ ḥayuim* (Пс 15. 11) — «Жизненный путь») содержит постановления, регламентирующие повседневную жизнь человека (утренние ритуалы, порядок совершения благословений и молитв, законы ношения цицит, накладывания тфиллин (о благословениях и молитвах, а также об обрядах, связанных с богослужением в *иудаизме раввинистическом*, см. в ст. *Иудейское богослужение*), поведение еврея в субботу, праздники и будни). Второй раздел — «Йоре деа» (*yōrē dē'ā* (Ис 28. 9) — «Научит знания») включает законы ритуальной чистоты и нечистоты, в т. ч. законы приготовления разрешенной пищи (т. е. законы кашрута), а также законы, касающиеся обряда обрезания, совершения траура, отношения к идолопоклонству и некоторые законы, касающиеся евр. права. В третьем разделе — «Эвен ха-эзер» (*'ēven ḥā-ēzer* (ср.: 1 Цар 5. 1) — «Камень помощи») рассматриваются в основном вопросы семейного права. Четвертый раздел — «Хошен мишпат» (*ḥošen mišpāṭ* (Исх 28. 15) — «Наперсник судный») посвящен гражданскому и уголовному праву. Структурная единица каждого раздела — глава (*ḥeleḳ*), состоящая из симаним (*simānim* — знаки), симан в свою очередь состоит из сеифим (*sə'ifim* — параграфы). При цитировании дается указание на раздел и номера соответствующих структурных единиц; в большинстве случаев отмечаются номера главы и симана (напр.: Шулхан Арух. Орах хаим. 1. 7).

К. составил комментарий на сочинение Маймонида «Мишне Тора». Этот комментарий под названием «Кесеф Мишне» (от *kesef* — серебро) был опубликован в Венеции в 1574–1575 гг. и является дополнением к «Магид Мишне» (от *maggid* — наставник), комментарий на «Мишне Тора», подготовленному испан. галахистом XIV в. равом Видалом из Тулузы (впервые опубликован в 1509 в Стамбуле в составе «Мишне Тора»). Рав Видал написал комментарий ко всем 14 книгам «Мишне Тора», однако ко времени К. сохранился текст только к 6 книгам (3–5, 11, 12-й и 13-й). К. составил комментарии к остальным 8 книгам, а также дополнил текст рава Видала.

Наряду с «Магид Мишне» «Кесеф Мишне» стал стандартным и общепринятым комментарием к «Мишне Тора».

Респонсы К. были опубликованы его сыном Йехудой. Он распределил их по 4 разделам, соответствующим разделам «Бейт Йосеф» и «Шулхан Арух». Йехуде удалось издать только разд. «Эвен ха-эзер» в 1598 г. в Фессалонике, остальные 3 раздела были опубликованы под общим названием «Авкат Рохель» (*'avkat rokēl* (Песн 3. 6) — «Благоволия» (букв. — «порошок купца»)) там же в 1791 г. Вероятно, они были менее значительными текстами, чем основные произведения К. Респонсы, вошедшие в обе книги, были написаны К. в Никополе и Цфате. В «Авкат Рохель» были также включены респонсы Моше ди Трани, главного оппонента К., Яакова Берава, Йосефа Тайцатака, Элияху Капсали и др. галахистов, чтобы представить интеллектуальную среду, в к-рой работал К.

К. уделял много внимания вопросам каббалы. Каббалисты Шломо Алькапец и Йосеф Тайцатак, с которыми К. сблизился в юности, оказали большое влияние на его мирозерцание. К. был убежден, что к нему приходил небесный наставник магид, к-рого К. отождествлял со *Шхиной*; он не слышал голоса извне, но, находясь в ясном сознании, помимо своей воли произносил некие фразы. Подобные состояния повторялись у К. на протяжении 50 лет. Свой мистический опыт К. описал в дневнике, опубликованном частично в 1646 г. в Люблине под названием «Магид мешарим» (*maggid məšārīm* — «Наставник праведности»); 2-е издание, более полное, было осуществлено в 1649 г. в Венеции; весь текст был напечатан в 1708 г. в Амстердаме.

Соч.: Beit Yosef. Venice, 1555–1559. 4 vol. (на евр. яз.); Shulchan Arukh. Venice, 1564. 4 vol. (на евр. яз.); Kesef Mishne // *Maimonides*. Mishne Tora. Venice, 1574–1575. 4 vol. (на евр. яз.); Sefer Kelale ha-Talmud. Thessal., 1598 (на евр. яз.); Bedek ha-Bayit. Thessal., 1605 (на евр. яз.); Magid Mesharim. Lublin, 1646. Venice, 1649. Amst., 1708 (на евр. яз.); Avkat Rokhel. Thessal., 1791 (на евр. яз.); Derashot. Thessal., 1799 (на евр. яз.).

Лит.: *Greenwald J. J.* Rabbi Joseph Karo and his Time. N. Y., 1954 (иврит); *Werblowsky R. J. Z.* Joseph Karo, Lawyer and Mystic. Oxf., 1962; Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1996. Т. 4. Стб. 118–119; *Дубнов С. М.* История евреев в Европе. М., 2003. Т. 3; *EncJud*. Т. 4. P. 488–491.

М. Г. Калинин

**КАРОЛИНГИ** [франц. Carolingiens; англ. Carolingians; нем. Karolinger; итал. Carolingi], династия королей и императоров, правившая во Франкском гос-ве с 751 г., в Каролингской империи с 800 г., после распада империи — в Западнофранкском королевстве (до 987), в Восточнофранкском королевстве (до 911),



Родословное древо Каролингов.  
Миниатюра из Всемирной хроники.  
XII в. (Berolin. SB. lat. 295. Fol. 80v)

в Италии (до 888) и в ряде мелких гос. образований на территории бывш. империи. Название династии происходит от имени ее представителей — майордома *Карла Мартелла* (719–741) и имп. *Карла Великого* (768–814). В научной лит-ре ранние К. (VII–VIII вв.) называют Арнульфingами и Пипинидами, по именам прародителей династии — св. *Арнульфа*, еп. Метгиса (ныне Мец, Франция), и майордома Пипина Старшего.

**История династии.** Предки К. принадлежали 2 знатным франк. родам, которые в VII в. принимали активное участие в политической жизни гос-ва Меровингов. Их родовые земли находились в Австразии — королевстве, сложившемся во 2-й пол. VI в. в сев.-вост. части меровингской Галлии (крупнейшие города — Колония (ныне Кёльн, Германия), Метгис, Ремы (ныне Реймс, Франция), Треверы (ныне Трир, Германия)). Предки К. участвовали в междоусобной борьбе франк. королей Австразии и Нейстрии. После смерти кор. Сигиберта I (575) власть в Австразии перешла к его вдове Брунхильде, правившей сначала от име-







ни сына, Хильдеберта II (592–596), затем от имени внуков, Теодоберта II (596–612) и Теодориха II (612–613). Авторитарное правление Брунхильды и конфликты в королевской семье вызвали недовольство знати, которая оказала поддержку ее противнику, кор. Нейстрии Хлотарю II (584–629). Оппозицию, выступившую на стороне Хлотаря II, возглавили св. Арнульф и Пипин I Старший († 640). Арнульф был влиятельным сановником при дворе кор. Теодоберта II. Земли Пипина находились в среднем течении р. Маас; благодаря браку со св. *Идубергой* (Итой) Нивельской († 652) он приобрел владения в окрестностях Меттиса. В 613 г. кор. Хлотарь II вторгся в Австрию и расправился с Брунхильдой и ее внуками. Король назначил Арнульфа на епископскую кафедру Меттиса, но епископ сохранил за собой и придворные должности доместики и палатина. Под давлением знати Хлотарь II возвел на королевский престол Австрии сына, *Дагоберта I* (623–638/9, с 629 король франков), чьим воспитателем и регентом стал еп. Арнульф. Пипин Старший был назначен майордомом Австрии (обязанности майордома (*maior domus, maior palatii*) первоначально состояли в управлении гос. землями (фиском), вполн. майордом стал главным советником короля). Еп. Арнульф и майордом Пипин Старший старались удержать власть, устраняя соперников из австрийской знати (по их инициативе кор. Дагоберт I приказал казнить магната Хродоальда, родоначальника баварской правящей династии Агилольфингов) и заключая выгодные браки (Ансегизил, сын св. Арнульфа, женился на св. *Бегге* († 693), дочери Пипина Старшего). После смерти Хлотаря I Арнульф оставил епископскую кафедру и удалился в мон-рь Хабенд (ныне Ремирмон); позднее он стал отшельником, после смерти (ок. 640) его стали почитать как святого.

Дагоберт I, возглавив единое Франкское гос-во, сделал Нейстрию политическим центром державы, что вызвало недовольство знати Австрии. По настоянию аристократии королю пришлось вернуть Австрии автономию и назначить королем Австрии 3-летнего сына Сигиберта III, т. е. возобновить практику разделения гос-ва. Король пытался уменьшить влияние майордо-

ма Пипина Старшего, призвав его в Нейстрию для помощи в управлении гос-вом. Регентами при Сигиберте III стали соперники Пипина — герц. Адальгизил и св. *Куниберт*, еп. Колонии († ок. 664). Вернувшись в Австрию после смерти кор. Дагоберта I, Пипин Старший заключил соглашение со св. Кунибертом, ему была возвращена должность майордома. Однако после смерти Пипина майордомом стал не его сын Гримоальд, а Оттон, воспитатель юного короля. Вскоре Гримоальду удалось добиться расположения короля — он спас Сигиберта III во время сражения с мятежным герцогом (дуксом) Тюрингии Радульфом. Организовав убийство Оттона, Гримоальд занял должность майордома и благодаря влиянию на короля стал фактическим правителем Австрии.

Гримоальд и его родственники оказывали покровительство мон-рям. К семейству Пипинидов был близок св. *Аманд*, основатель мон-ря Эльнон (ныне Сент-Аман-лез-О). По его совету св. Идуберга, вдова Пипина Старшего, в 640 г. построила мон-рь Нивелла (ныне Нивель, Бельгия), куда удалилась вместе с дочерью, св. *Гертрудой* († 659), к-рая впосл. стала настоятельницей обители. Идуберга и Гертруда приняли в обители св. Фаэлана и др. ирл. монахов, изгнанных из Нейстрии майордомом Эрхиноальдом. Гримоальд подарил св. Фаэлану и братии землю, где был основан мон-рь Фосса (ныне Фосла-Виль). Покровительством Гримоальда пользовался также св. Ремакл, основавший мон-ри Стабул (ныне Ставло, Бельгия) и Мальмундари (ныне Мальмеди, Бельгия) и занявший епископскую кафедру Моза-Траекта (ныне Маастрихт) в 650 г., после того как св. Аманд оставил ее. Обители, к-рые возводились в Австрии представителями рода Пипинидов и на их средства, способствовали упрочению их положения и сохраняли верность семье основателей. Так, в мон-ре Нивелла преемницей св. Гертруды стала аббатиса Вульфетруда († 669), дочь Гримоальда. После его гибели, когда противникам удалось временно отстранить от власти представителей Пипинидов, мон-рь Нивелла оказал им сопротивление.

Власть над Меттисом, крупнейшим городом Австрии, удерживали сыновья св. Арнульфа и их союзники. При еп. Гоэрике мощи св. Ар-

нульфа были перенесены из мон-ря Хабенд в Меттис. Преемником Гоэрика стал Хлодульф, сын св. Арнульфа. Семейные связи потомков Пипина Старшего и св. Арнульфа способствовали укреплению отношений предстоятелей кафедры г. Меттис с духовенством Сев. Австрии. Так, св. Ремакл отправил на обучение в Меттис своего воспитанника св. Трудона; впосл. тот основал мон-рь Сархиний (ныне Синт-Трёйден, Бельгия) и завещал обитель со всем имуществом Меттисской кафедре.

Используя расположение кор. Сигиберта III, Гримоальд попытался узурпировать власть в Австрии. Король, не имевший наследников, согласился усыновить одного из детей Гримоальда, получившего имя Хильдеберт. Однако вскоре у короля род. сын Дагоберт, к-рый стал наследником (см. *Дагоберт II*). После смерти Сигиберта III (656) фактическая власть перешла к майордому Гримоальду, к-рый отстранил законного наследника от престола: Дагоберта принудили стать клириком и отправили в Ирландию, а на престол был возведен Хильдеберт, от имени к-рого правил Гримоальд. Воцарение Хильдеберта, не связанного кровным родством с Меровингами, вызвало недовольство в Нейстрии, поскольку кор. Хлотарь III и майордом Эрхиноальд рассчитывали, что ссылка Дагоберта приведет к подчинению Австрии королю Нейстрии и, т. о., к объединению Франкского гос-ва. Вскоре при неясных обстоятельствах Гримоальд и его сын были убиты.

Трон Австрии занял малолетний кор. Хильдерик II (662–675, с 673 возглавлял объединенное Франкское гос-во), направленный из Нейстрии матерью, кор. Бальхильдой (см. *Бальхильда*; † 680). В 675 г. кор. Хильдерик II был убит (возможно, в результате заговора, организованного майордомом Нейстрии Эброином). Знать Австрии организовала возвращение из Ирландии наследника королевского престола Дагоберта II (676–679). Через неск. лет он был убит сторонниками Эброина. Упрочение могущества Эброина воспринималось в Австрии как серьезная угроза, что способствовало возвращению к власти Пипинидов. Во главе рода встал Пипин II Геристальский (ок. 640–714), родителями к-рого были Ансегизил, сын св. Арнульфа, и св. Бегга, дочь Пипина





Старшего. Ок. 680 г. майордом Эброин нанес поражение Пипину, схватил и казнил его брата Мартина, но в следующем году был убит. Майордомом Нейстрии стал Вараттон, который, как и его преемник Берхарий, был противником Пипинидов. Часть аристократии, недовольная правлением Берхария, обратилась за поддержкой к Пипину II. В битве при Тертри (687) Пипин II одержал победу над войском Берхария и вскоре подчинил Нейстрию, став, т. о., майордомом объединенного Франкского гос-ва. Оплотом власти Пипинидов оставалась Австрия, где Пипину II удалось укрепить свое влияние и значительно расширить владения благодаря браку с Плектрудой († 717), происходившей из знатного рода (ее родителями были сенешал (seniscalcus) и комит дворца Хугоберт и св. *Ирмина*). Пипин II оказывал покровительство мон-рю *Эхтернах*, основанному св. *Виллибордом* на земле, к-рую подарила св. Ирмина. В 706 г. Пипин II и Плектруда даровали мон-рю крупное земельное владение, а также гарантировали насельникам право свободного избрания настоятеля при условии верности Пипинидам.

С целью упрочить власть над Нейстрией Пипин II пытался заручиться поддержкой местной знати. Однако на важнейшие должности он назначал своих ставленников. Его сын Дрогон († 708) женился на Анстуде, дочери майордома Вараттона и вдове майордома Берхария. Пипин поручил Дрогону управление Сев. Бургундией; позднее Бургундия была передана др. сыну, Гримоальду, занимавшему должность майордома Австриии. На епископскую кафедру г. Ремы был возведен св. Ригоберт, выходец из рипуарских аристократов. Аббатом мон-ря Фонтанелла (ныне Сен-Вандрий-де-Фонтенель) стал Хильдеберт, уроженец Австриии.

Пипин II контролировал Австрию, Нейстрию и Бургундию, но в периферийных областях Франкского гос-ва власть признавала только власть короля. Ее ослабление и рост могущества Пипинидов дали местным правителям (дуксам) повод вести самостоятельную политику. В отношениях с дуксами Алеманнии и правителями Баварии из рода Агилольфингов Пипин II не достиг серьезных успехов. В пограничных районах участились нападения пле-

мен васконов (басков), саксов и фризов. Занимавшие земли в дельте Рейна фризы захватили пограничную крепость в Ультраекте (ныне Утрехт, Нидерланды). Со 2-й пол. VII в. среди язычников-фризов проповедовали христианство англосакс миссионеры. Самым известным из них был св. Виллиборд, к-рый прибыл на земли фризов ок. 690 г. и действовал при поддержке Пипина II. Майордом начал военные действия против фризов и нанес поражение их правителю Радбоду, вернув под власть франков Ультраект и старую рим. границу по р. Рейн. В то же время Пипин II попытался установить с Радбодом союзнические отношения: дочь правителя фризов вышла замуж за сына франк. майордома, Гримоальда. В Ультраекте была основана епископская кафедра, к-рую занял св. Виллиборд. По настоянию Пипина II он отправился для рукоположения в Рим. Папа *Сергий I* (687–701) даровал Виллиборду титул архиепископа фризов.

В более поздней каролингской историографии, представленной, напр., Старшими Мецскими анналами (Annales Mettenses priores / Ed. B. de Simson // MGH. Script. Rer. Germ. T. 10. P. 1–98), Пипин II прославлен как мудрый и благочестивый правитель. Майордом отличался справедливостью, защищал христ. Церковь. В офиц. каролингской историографии приход к власти К. объяснялся тем, что слабые короли из династии Меровингов оказались неспособны управлять гос-вом, реальная власть сосредоточилась в руках Пипина II. Однако есть основания полагать, что на рубеже VII и VIII вв. Меровинги вовсе не были политическими марионетками, которые действовали по указанию майордома. Король управлял гос-вом, делал земельные пожалования, устанавливал внешнеполитические связи. Должностные лица приносили клятву на верность королю, и только он считался законным правителем франков.

Наследником Пипина II стал малолетний внук Теодоальд; до его совершеннолетия управление государством передавалось Плектруде. Знать Нейстрии отвергла власть Теодоальда и Плектруды и избрала майордома Рагамфреда. Действуя от имени кор. Дагоберта III (711–715), Рагамфред одержал победу над вооруженными силами Австриии. В это время бежал находившийся в

заточении по приказу Плектруды незаконный сын Пипина II, Карл Мартелл, претендовавший на должность отца. Он собрал военный отряд и разбил нейстрийцев. В Австрии он упрочил свои позиции, отстранив от власти Плектруду и Теодоальда. Покорив в 719 г. Нейстрию, он стал майордомом обоих королевств. Вероятно, в годы правления Карла Мартелла (719–741) короли из династии Меровингов окончательно утратили реальную власть. Король по-прежнему считался главой гос-ва, от его имени издавались грамоты и делались пожалования, но его власть стала номинальной. (Подробнее о внешней и внутренней политике см. ст. *Карл Мартелл*.)

Карл Мартелл был похоронен в аббатстве св. Дионисия (Сен-Дени) близ г. Паризии, в усыпальнице королей из династии Меровингов. Перед смертью он разделил Франкское гос-во между 2 законными сыновьями, св. *Карломаном* († 754) и *Пипином Коротким* († 768), и незаконно рожденным Грифоном († 753), ко-



*Пипин Короткий.*

*Миниатюра из Анонимной императорской хроники.*

*Ок. 1112–1114 гг.*

*(Cantabr. Corp. Chris. MS 373. Fol. 14)*

торый впосл. был лишен наследства. После смерти Карла Мартелла правители Аквитании, Алеманнии и Баварии попытались свергнуть власть майордомов из династии Пипинидов и добиться независимости. В 40-х гг. VIII в. Карломан и Пипин вели во-







енные действия против мятежных правителей, подавляли выступления знати, возглавляли походы против саксов и фризов. В сотрудничестве со св. *Бонифацием* Карломан инициировал церковную реформу во Франкском гос-ве. На неск. Соборах были приняты решения об упорядочении церковного управления и укреплении христ. нравственности (подробнее о Соборах и соборных постановлениях см. ст. *Карломан*). В 747 г. Карломан отказался от власти и отправился в Рим. Там он принял постриг и впосл. стал монахом Кассинского мон-ря (см. *Монте-Кассино*). Пипин Короткий отстранил от наследования сыновей Карломана и стал майордомом объединенного королевства франков. Ему удалось сместить последнего короля из династии Меровингов Хильдерика III (743–751) и получить королевский титул. Сведений о том, каким образом было подготовлено смещение короля, не сохранилось. В более поздних источниках говорится о постепенной деградации династии Меровингов, которые уступили власть Пипинидам, подчеркиваются военная удача К. и Божие покровительство. Важную роль в организации переворота сыграли св. *Хродеганг*, бывш. референдарий Карла Мартелла, епископ Меттиса (742–766), и *Фульрад*, аббат мон-ря св. Дионисия (749/50–784). Поддержку майордому оказал, вероятно, и св. Бонифаций. Пипин Короткий, стремясь придать гос. перевороту хотя бы внешнюю форму законности, обратился за помощью к папе Римскому *Захарии* (741–752). В послании, отправленном в Рим в 751 г., содержался вопрос о том, кто достоин быть королем: тот, в чьих руках сосредоточена реальная полнота власти, или тот, кто обладает ничем не значащим королевским титулом. Ответ Римского папы оказался таким, какого ожидал Пипин: королем должен быть тот, кто способен править, чтобы порядок остался неизменным (*Annales Fuldenses* // MGH. SS. T. 1. P. 346; *Annales Mettenses* // Ibid. P. 331). Вскоре Хильдерик III был лишен королевского титула и пострижен в монахи. Франк. светская и духовная знать на собрании в Свессоне (ныне Суасон) (нояб. 751) провозгласила Пипина Короткого королем франков, а св. Бонифаций от имени Римского папы помазал его на царство (с этого момента



*Коронация Людовика I Благочестивого папой Римским Стефаном IV в Реймсе в 816 г. Миниатюра из «Больших хроник Франции». XIV в. (Музей Гойи, Кастр, Франция)*

в практику коронации средневеков. правителей вошел обряд церковного благословения помазанием).

Готовность папы Захарии заключить соглашение с франками во многом была обусловлена тем, что папа нуждался в военной помощи, т. к. лангобарды, захватившие владения Равеннского Экзархата, планировали наступление на Рим. Преемник Захарии папа *Стефан II (III)* (752–757) совершил в 753–754 г. поездку во Франкское королевство, пытаясь добиться от Пипина Короткого помощи в борьбе с лангобардами. После того как согласие франков было получено, папа совершил повторную коронацию Пипина Короткого в мон-ре св. Дионисия (лето 754). Вместе с Пипином были помазаны на царство его сыновья, Карл и Карломан. Все они получили титулы рим. патрициев, что возлагало на них обязанность защищать Рим и создало предпосылки для последнего вмешательства К. в политику на Апеннинском п-ове.

Поход франков в Италию (754) завершился успешно. Кор. Айстульф дал обещание сохранять мир с папой Римским и передать ему Равенну и др. захваченные города. Однако, воспользовавшись уходом франкского войска из Италии, он возобновил наступление на Рим. В янв. 756 г. папа Стефан II (III) опять обратился к Пипину Короткому с просьбой о помощи. Франки вернулись в Италию и вновь нанесли поражение лангобардам. Выданные Айстульфом ключи от 22 городов, захвачен-

ных лангобардами на территории Равеннского Экзархата, были доставлены в Рим, где аббат Фульрад возложил их на алтарь базилики св. Петра. Впосл. города Равеннского Экзархата, Пентаполя и обл. Эмилия составили основу буд. Папского гос-ва.

В соответствии с завещанием Пипина Короткого Франкское королевство было разделено между Карломаном († 771) и Карлом Великим († 814; король франков с 768, король лангобардов с 774, император с 800). Став единоличным правителем Франкского гос-ва, Карл Великий прославился как завоеватель и реформатор, создатель Каролингской империи. В 800 г. папа Римский *Лев III* (795–816) совершил имп. коронацию Карла Великого в базилике св. Петра. (О внутренней и внешней политике подробнее см. ст. *Карл Великий*.)

Преемником Карла Великого стал его сын Людовик Благочестивый (778–840; король Аквитании с 781, король франков и император-соправитель с 813, властвовал самостоятельно с 814). Его правление было ознаменовано длительными междоусобицами. Император отказался от завоевательной политики и пытался удержать под своей властью обширные территории, покоренные при Карле Великом. Мятежи на границах империи нарушали политическую стабильность. В ранних капитуляриях Людовика Благочестивого утверждалось, что император правит не единолично, но разделяет власть с епископами, аббатами и графами и наравне с ними несет ответственность за благополучие государства. В составленных в это же время королевских «зерцалах» государю рекомендовались определенные правила поведения в соответствии с положениями церковной этики, доказывалась необходимость покровительства Церкви и защищать ее. В капитулярии «Об устройении империи» (*Ordinatio imperii*, 817) декларировалась неделимость державы К. Император должен был наследовать старший сын Людовика Благочестивого Лотарь I (795–855; император-соправитель с 817, правил самостоятельно с 840). Младшие сыновья Пипин Аквитанский (797–838) и Людовик Немецкий (806–876) получали Аквитанию и Баварию (MGH. Capit. T. 1. P. 270–273). Но после рождения







Карла Лысого (823–877; король зап. франков с 840, император с 875) император составил неск. новых завещаний, ущемлявших интересы старших сыновей. Лотарь I, Пипин Аквитанский и Людовик Немецкий восстали против отца, захватили его в плен и подвергли унижительной процедуре низложения — в присутствии церковных иерархов и магнатов император заявил, что неспособен управлять гос-вом (833). Спустя 2 года, воспользовавшись разногласиями между сыновьями, Людовик Благочестивый вернулся к власти. После его кончины началась борьба за власть. В сражении при Фонтенуа (841) имп. Лотарь I потерпел поражение от Людовика Немецкого и Карла Лысого. В 842 г. они принесли т. н. Страсбургские клятвы, обещающая совместно действовать против Лотаря. Императору пришлось согласиться на мирные переговоры. По Верденскому договору (843) империя К. была разделена на 3 части. В состав Западнофранкского королевства, к-рое получил Карл Лысый, вошли Нейстрия и Аквитания. Земли зарейнской Германии, составившие Восточнофранкское королевство, отошли Людовику Немецкому. «Срединное» королевство имп. Лотаря I состояло из Лотарингии, Сев. Италии и части Бургундии. Вплос. эти политические образования подвергались дроблению и все более обособливались, что разрушало единство империи.

Самым недолговечным оказалось «срединное» королевство имп. Лотаря I. Перед смертью император передал свои владения 3 сыновьям. Сев. Италия отошла Людовику II Добромуму (825–875), получившему имп. титул (император-соправитель с 850, правил самостоятельно с 855). Лотарь II (835–869) стал королем Лотарингии и Бургундии. Прованс, в котором правил Карл Провансальский (845–863), после его смерти был поделен между Людовиком II и Лотарем II. В Италии имп. Людовик II возглавил борьбу с арабами, отвоевал у них Капую, Салерно и Бари, но попытка подчинить герцогство Беневенто завершилась неудачей. К концу правления Людовика II Доброго его власть над Италией была ослаблена, положение дел в стране определяла местная аристократия. Внук Людовика Доброго по жен. линии, Людовик III Слепой (ок. 880–928), в 900 г. при поддерж-

ке папы Римского *Бенедикта IV* (900–903) был провозглашен королем Италии, в 901 г. состоялась его имп. коронация. Однако уже в 905 г. император был схвачен маркгр. Беренгарием I Фриульским, к-рый велел ослепить его и выслать в Прованс, что положило конец власти К. в Италии.

Поскольку у кор. Лотаря II не было законных наследников, вопрос об аннулировании его брака с кор. Теутбергой в 60-х гг. IX в. приобрел важное политическое значение; в полемике приняли участие папа Римский *Николай I* (858–867), архиеп. *Гинкмар* Реймский (845–882) и др. церковные деятели. Брак не был аннулирован. По соглашению в Мерсене (870) владения Лотаря были поделены между Карлом Лысым и Людовиком Немецким.

В Восточнофранкском королевстве К. правили до нач. X в. Людовик Немецкий стремился расширить подвластную территорию. В 858 г. он попытался захватить Западнофранкское королевство, но столкнулся с сопротивлением местного епископата. По Мерсенскому договору Людовик Немецкий получил Фризию и большую часть Лотарингии. На вост. границах своего королевства он вел активную завоевательную политику, совершил неск. походов на слав. земли. После смерти имп. Людовика II король вост. франков пытался закрепить имп. титул и власть над Италией за своими потомками, но уступил в этой борьбе Карлу Лысому. После смерти Людовика Немецкого Восточнофранкское королевство было разделено между его сыновьями: Карломану (ок. 830–880) достались Бавария, Паннония, Каринтия, Чехия и Моравия; Людовик III Юный (835–882) стал королем Франконии, Тюрингии, Саксонии и Фризии; Карл III Толстый (839–888) правил сначала лишь в Алеманнии и Реции, но после кончины братьев получил все Восточнофранкское королевство. В 879 г. Карл III Толстый был провозглашен королем Италии, в 884 г. унаследовал Лотарингию, а затем и Западнофранкское королевство. В 881 г. папа Римский *Иоанн VIII* (872–882) короновал Карла Толстого императором. Т. о., империя К. вновь была объединена под властью 1 государя. Однако Карл Толстый считался слабым правителем: он не мог осуществлять контроль над аристократией,

терпел неудачи в борьбе с норманнами, неоднократно выплачивал им выкуп. Основное внимание император уделял Западнофранкскому королевству и Италии, защищал Папский престол от притеснений магнатов. Из-за недовольства герм. знати Карл Толстый был низложен в результате восстания его племянника Арнульфа Каринтийского (887).

На трон Восточнофранкского королевства вступил Арнульф Каринтийский (887–899), незаконнорожденный сын Карломана. Арнульф с переменным успехом воевал против норманнов, славян и венгров. После неск. походов он был признан королем Италии (894), но не смог упрочить свою власть над страной. В 896 г. папа Римский *Формоз* провозгласил его императором. В конце жизни Арнульф попытался передать Восточнофранкское королевство вместе с имп. титулом незаконнорожденному сыну Цвентибольду (король Лотарингии в 895–900), но герм. знать не поддержала этот выбор. После смерти Арнульфа королем вост. франков был избран законный наследник Людовик IV Дитя (900–911). Начавшееся при нем возвышение могущественных аристократических семейств привело к междоусобицам и захвату власти в отдельных частях королевства магнатами. В Баварии и Саксонии была восстановлена власть герцогов. Во внешней политике кор. Людовик Дитя также терпел неудачи, после неск. тяжелых поражений от венгров был вынужден выплачивать им дань. С его смертью пресеклась династия К. в Восточнофранкском королевстве.

В Западнофранкском королевстве после смерти имп. Карла Лысого власть перешла к его сыну Людовику Зайке (877–879), к-рый не пользовался авторитетом среди знати. После его кратковременного правления королями зап. франков были Людовик III (879–882), Карломан II (879–884; до 882 король Бургундии и Аквитании), Карл III Простоватый (893–923). Приход к власти Карла Простоватого сопровождался длительными междоусобицами. Часть франк. аристократии избрала на королевский трон Эда, гр. Парижского, поэтому Карл Простоватый фактически получил власть только после смерти графа, не оставившего наследников (898). Королу подчинялась лишь часть королевства, расположенная между городами Лан,





Реймс и Суасон. В этой области король мог чеканить монету, собирать налоги, назначать должностных лиц, за ее пределами он делил власть с представителями местной аристократии. После 911 г. Карл Простоватый остался единственным правящим королем из рода К., на этом основании он претендовал на Лотарингию. В конце жизни, вступив в конфликт с Робертом, герц. франков, заключил договор с норманнами. В 923 г. Карл Простоватый был захвачен в плен сторонниками Роберта и умер в заточении, его жена с малолетним сыном Людовиком бежала в Англию.

В Западнофранкском королевстве с 70-х гг. IX в. власть правителей из династии К. была ослаблена, на королевский титул посягали крупные сеньоры. Последних К. контролировали члены влиятельного нейстрийского семейства Робертинов. Гуго Великий, сын герц. Роберта, организовал восхождение на трон сначала Людовика IV Заморского (936–954), сына Карла III Простоватого, затем Лотаря (954–986). Власть этих королей распространялась только на г. Лан и его окрестности, попытки расширить влияние хотя бы на Лотарингию окончились неудачей. Крупными военными успехами кор. Лотаря были победа над войсками герм. имп. *Оттона II* (967–983; правил самостоятельно с 973) и взятие Ахена (978), к-рые стали возможными благодаря помощи герц. Гуго Капета.

После смерти Лотаря западнофранк. знать присягнула его сыну Людовику V Ленивому (986–987), к-рый попытался восстановить контроль над Реймсом, вступив в конфликт с архиеп. Адалбероном Реймским. Король погиб в результате несчастного случая на охоте. О правах на корону заявил Карл, герц. Лотарингии, сын Людовика Заморского, но его кандидатура была отвергнута, т. к. он был ставленником имп. *Оттона II*. Карл Лотарингский начал военные действия, захватил Лан и Реймс, но вскоре был пленен и выдан Гуго Капету; умер в заключении ок. 993 г. В 987 г. королем зап. франков был избран герц. Гуго Капет, 1-й представитель династии Капетингов.

Лит.: *Вязигин А. С.* Идеалы «Божьего царства» и монархия Карла Великого. СПб., 1912; *Halphen L.* Charlemagne et l'empire carolingien. P., 1947; *Hlawitschka E.* Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774–962): Zum Verständnis der fränkischen Kö-

nigsherrschaft in Italien. Freiburg i. Br., 1960; *Metz W.* Das Karolingische Reichsgut. B., 1960; *Anton H. H.* Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn, 1968; *Gockel M.* Karolingische Königshöfe am Mittelrhein. Gött., 1970; *Ganshof F. L.* The Carolingians and the Frankish Monarchy. L., 1971; *Folz P.* The Coronation of Charlemagne, 25 Dec. 800. L., 1974; *McKitterick R.* The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789–895. L., 1977; *eadem.* The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987. L.; N. Y., 1983; *eadem.* Charlemagne: The Formation of a European Identity. Camb., 2008; *Brunner K.* Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich. W., 1979; *Riché P.* Les Carolingiens: Une famille qui fit l'Europe. P., 1983; *Fried J.* König Ludwig der Jüngere in seiner Zeit. Lorsch, 1984; *Gerberding R.* The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum. Oxf., 1987; *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious* / Ed. P. Godman, R. Collins. Oxf., 1990; *Bullough D.* Carolingian Renewal: Sources and Heritage. Manchester, 1991; *Nelson J. L.* Charles the Bald. L.; N. Y., 1992; *eadem.* The Frankish World, 750–900. L., 1996; *Лебек С.* Происхождение франков: V–IX вв. / Пер.: В. Павлов. М., 1993; *Теус Л.* Наследие Каролингов: IX–X вв. / Пер.: Т. А. Чеснокова. М., 1993; *Devroey J.-P.* Études sur le grand domaine carolingien. Aldershot, 1993; *Staubach N.* Rex Christianus: Hofkultur und Herrscherpropaganda im Reich Karls des Kahlen. Köln, 1993. Bd. 2: Die Grundlegung der «religion royale»; *Wood I.* The Merovingian Kingdoms, 450–751. L., 1994; *Brühl K.* Deutschland – Frankreich: Die Geburt zweier Völker. Köln; W., 1995<sup>2</sup>; *The New Cambridge Medieval History* / Ed. R. McKitterick. Camb., 1995. Vol. 2; *Boshof E.* Ludwig der Fromme. Darmstadt, 1996; *Fouracre P., Gerberding R.* Late Merovingian France: History and Hagiography, 640–720. Manchester; N. Y., 1996; *Kasten B.* Königssöhne und Königsherrschaft: Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit. Hannover, 1997; *Dutton P. E.* Charlemagne's Courtier: The Complete Einhard. Peterborough (Ont.), 1998; *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne du début du IX<sup>e</sup> siècle aux environs de 920* / Éd. R. Le Jan. Lille, 1998; *Fouracre P.* The Age of Charles Martel. Harlow, 2000; *Krah A.* Die Entstehung der «potestas regia» in Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karl II. (840–877). B., 2000; *Лот Ф.* Последние Каролинги / Пер.: Ю. Ю. Дягилева. СПб., 2001; *Bigott B.* Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im ostfränkischen Reich (826–876). Husum, 2002; *Gobry I.* Louis I<sup>er</sup>, premier successeur de Charlemagne. P., 2002. (Histoire des rois de France); *Hartmann W.* Ludwig der Deutsche. Darmstadt, 2002; *Der Dynastiewechsel von 751: Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung* / Hrsg. M. Becher, J. Jarnut. Münster, 2004; *Ludwig der Deutsche und seine Zeit* / Hrsg. W. Hartmann. Darmstadt, 2004; *Charlemagne: Empire and Society* / Ed. J. Story. Manchester; N. Y., 2005; *Goldberg E. J.* Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German, 817–876. Ithaca (N. Y.); L., 2006; *Kaschke S.* Die karolingischen Reichsteilungen bis 831: Herrschaftspraxis und Normvorstellungen in zeitgenössischen Sicht. Hamburg, 2006; *Garižanov I. H.* The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751–877). Leiden; Boston, 2008; *Costambeys M., Innes M., MacLean S.* The Carolingian World. Camb., 2011.

А. И. Сидоров

**Франкское государство при К. Общественные отношения.** К нач. IX в. К. объединили в единую политическую систему значительную часть Зап. Европы, распространили свое влияние на сканд. и слав. земли. Важными в политическом и экономическом отношении оставались области в долинах рек Луара, Маас, Мозель, Рейн и Сена, ранее составлявшие основу франк. королевств Нейстрия и Австразия. Экономика державы К. имела аграрный характер. С сер. VIII в. формируется система, при которой земельное владение (villa) делилось на господский домен и участки, распределявшиеся между крестьянами-держателями. Первоначально такой способ организации поместья был характерен для владений короля и представителей высшей аристократии, а также для церковных земель. В IX в. в описях (полиптихах) и др. документации фиксировались границы владений, число домохозяйств, обязанности держателей земли. Как правило, платежи и др. обязательства были одинаковыми для каждого держания (mansus). За пределами центральных областей империи К. (в Юж. Галлии, Каталонии) сохранялась система аллодов, к-рые к X в. начали превращаться в держания.

Города в империи К., за исключением Италии, не сильно влияли на развитие ремесла и торговли. Центрами торговли оставались рынки и ярмарки, число к-рых существенно возросло в IX в. Предметами местной торговли были продукты сельского хозяйства и ремесленные изделия, на международный рынок поступали воск, мед, лошади и рабы. В Италии возросло значение морской торговли, в к-рой после заключения договора между Карлом Великим и визант. имп. *Михаилом I Рангаве* (811–813) ведущую роль стала играть Венеция. В 840 г. она получила от имп. Лотаря I фискальные привилегии, что способствовало расширению венецианской торговли в сев. части державы. Распад средиземноморской экономической системы, унаследованной от Римской империи, привел к повышению значимости морских торговых путей между Англией, Скандинавией и регионами Вост. Европы. С упадком юж. городов — Арля, Марселя, Нарбона — в сев. областях гос-ва сложились торговые центры — эмпории (Квентовик, Дорестад и др.), как правило





не имевшие постоянного населения. Внутренние торговые пути преимущественно пролегли по крупным рекам. Через агентов, к-рыми нередко были иудеи, в торговых операциях активно участвовали короли. Торговые агенты мон-рей в основном были зависимыми людьми; среди свободных торговцев заметную роль играли фризы.

Авторы эпохи К. рассматривали империю как христ. общество, как Церковь в широком значении слова. Устройство общества должно отражать созданный Богом миропорядок. Св. Бонифаций отмечал, что Церковь состояла из членов, различающихся по должности (*officia*) и достоинству (*dignitates* — *S. Bonifatius. Sermon. IX 1 // PL. 89. Col. 860*). Подчеркивалось строгое иерархическое устройство общества, в к-ром каждый член исполнял определенные обязанности ради достижения общего блага (напр.: *Admonitio ad omnes regni ordines // MGH. Capit. T. 1. P. 303*). Общественные группы (*ordines*) в империи различались по юридическому статусу и социальным функциям, но единого представления о структуре общества в эпоху К. не было. С юридической т. зр. существовало базовое различие между свободными (*liberi, ingenui*) и несвободными (*servi*) людьми, выделялись знать (*nobiles*) и полусвободное население (*liberti, liti*). Вместе с тем в представлениях современников общество могло разделяться на властителей (*potentes*) и подданных (*pauperes*), господ (*domini*) и служителей (*servi*), воинов (*milites*) и земледельцев (*rustici*), миряне (*laici*) противопоставлялись клирикам (*clerici*), к к-рым, как правило, относили и монахов. К кон. IX в. начало формироваться представление о 3-частном делении общества: на «молящихся» (*oratores*), «воителей» (*bellatores*) и «трудящихся» (*laboratores*). Подобные построения отличались статичностью (они не учитывали развитие общественных отношений) и схематичностью.

Высший слой каролингского общества составляли знать и частично духовенство. Принадлежность к знати определялась происхождением, экономическим положением и местом в управлении гос-вом, с кон. VIII в. также обязанностью военной службы. Согласно т. н. варварским правдам и законодательным источни-

кам, основное население империи — лично свободные люди, к-рые обладали правом собственности и свободой передвижения. Участие в делах гос. управления и военная служба стали прерогативами знати, тогда как среди свободных людей наблюдалось значительное экономическое и социальное расслоение. В случае с полусвободным населением (лично зависимым, но обладавшим определенными правами) расслоение было еще более значительным: под юридическим термином «полусвободные» подразумевались разнообразные слои общества, находившиеся в социальной иерархии между свободными и несвободными (сервами). Последние имели ограниченное право собственности и могли вступать в брак без согласия господина, но в остальном их положение приближалось к рабскому. Неустойчивость социальных групп в эпоху К. определялась не только возможностью смешанных браков, но и несоответствием юридических классификаций реальному положению. Распространение поместной системы привело к тому, что под несвободными людьми могли пониматься как рабы, так и лично зависимые держатели земли. Свободные люди все чаще вступали в отношения зависимости, теряя экономическую, а иногда и личную свободу. Социальное расслоение наблюдалось и среди клириков: высшее духовенство и монахи, происходившие, как правило, из привилегированных слоев общества, по своему положению были близки к знати, среди секулярного духовенства преобладали представители лично свободного населения. Сельское духовенство в т. н. частных церквях в сеньориальных владениях нередко было представлено бывшими сервами, освобожденными для принятия сана. Расхождение юридического статуса и реального общественного положения наблюдается в случае с должностными лицами. Так, определенными привилегиями обладали служители (*ministeriales*), прежде всего управляющие поместьями (*villici*), которые нередко были сервами.

Как правило, раннесредневековые авторы не учитывали «маргинальные» общественные группы: нищих, бродяг, странников, преступников и отлученных от Церкви, проклятых и представителей низких профессий (менестрелей, проституток). В со-

став описываемого каролингским авторами общества не включались иудеи, к-рые жили преимущественно в крупных городах и занимались ремеслом и торговлей. Иудеи рассматривались как чуждый для христ. общества элемент, но не подвергались гонениям. Во главе их стоял «иудейский наставник» (*magister Iudaeorum*) — высшее должностное лицо, назначаемое королем.

Развитие общества в эпоху К. во многом определялось становлением сеньориальных отношений и вассалитета. Считалось, что землевладелец становится господином для тех, кто живет и трудится на его земле. В их числе могли быть не только крестьяне, но и слуги, ремесленники, торговцы. Отношения вассалитета складывались между представителями высших слоев общества. Они выражались в договоре господина и вассалов (*fideles, vassi, milites*), которые приносили ему клятву верности в обмен на содержание. Со временем обязательным элементом вассальных отношений стало получение вассалом *бенефиция*, особого рода земельного держания. Практика раздачи бенефициев была распространена по меньшей мере со времени правления Карла Мартелла (719–741). Развитие вассалитета привело к кризису системы гос. управления, т. к. отношения государя и подданных стали рассматриваться как связь между господином и вассалами. Королевские земельные пожалования и назначение на должности воспринимались как бенефиции. Первоначально они были пожизненными, но на протяжении IX в. знать пыталась сделать их наследственными. Кроме того, мелкие землевладельцы и зависимое население перестали рассматриваться как непосредственные подданные государя, к-рый, т. о., был вынужден управлять ими через своих вассалов. Одной из главных причин развития вассалитета была необходимость содержать сильное войско в условиях постоянной военной экспансии. В эпоху Меровингов военная служба была важнейшей обязанностью всех свободных людей, но длительные войны, которые вели К., потребовали создания постоянных, обученных и хорошо экипированных сил. Широкое применение конницы, к-рая в IX в. составляла основу франк. войска, высокая стоимость коней, вооружения и затраты на со-





держание война в походе привели к тому, что большинство свободных людей не могли нести военную службу. При имп. Карле Великом военную обязанность несли те, кто владели по меньшей мере 3 (позднее 4) фискальными земельными единицами (*mansi*), прочие должны были выставлять по 1 воину с 4 земельных единиц. К кон. IX в. военная служба для свободных людей была заменена особым налогом, тогда как войско состояло из королевских вассалов, которые возглавляли собственные конные отряды.

**Государство и власть.** Исследователи указывают на сложность и эклектичность каролингской «идеологии власти», в к-рой отдельные элементы были заимствованы из ВЗ в интерпретации отцов Церкви, ирл. и англосакс. экзегетов, политические идеи античности сочетались с «варварскими» представлениями о могущественном государе-воителе. Идеология К. разрабатывалась богословами, экзегетами, историками, канонистами из англосакс. Англии, Ирландии, Испании, Италии. Держава К. рассматривалась как христ. гос-во, поэтому важнейшая ее задача заключалась в обеспечении мирного и благополучного существования христ. Церкви. Призывался религ. и нравственный авторитет правителя (короля, императора), который был обязан развивать в обществе благочестие и христ. добродетели. Сакральный характер правителя и его власти подтверждался обрядом коронации (помазания на царство), впервые совершенным в 751 г. над Пипином Коротким. Вероятно, образцом для этой церемонии послужили аналогичные обряды, известные по вестгот., ирл. и англосакс. источникам. Однако важнейшим прообразом церемонии было ветхозаветное помазание прор. Самуилом царя Саула и затем Давида. Король, над к-рым совершался обряд, становился не просто верховным вождем и военачальником, но Божиим избранником, наделенным благодатью. В «Заметке о помазании короля Пипина» подчеркивается, что он был возведен на престол по избранию «всем народом франков», по указанию папы Римского через миропомазание, совершенное «блаженными галльскими святыми» (MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 1). В «Продолжении хроники Фредегария» указаны те же источники



*Прорицатель Валаам, остановленный ангелом и благословляющий израильтян. Миниатюра из Третьей Библии Карла Лысого. Ок. 870 г. (Roma. San Paolo fuori le Mura. S. n. Fol. 30v)*

власти короля: папское благословение, совершенный епископами обряд и «согласие всех франков» (MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 182). Церемония, проводившаяся с целью легитимировать узурпацию королевского титула Пипином Коротким, способствовала оформлению новых представлений о государе, обладающем одновременно духовной и мирской властью. При повторном помазании Пипина Короткого и его сыновей (754) папа Римский Стефан II (III) благословил не только короля, но и всех его потомков, закрепив франк. корону за династией К.

Значительный вклад в развитие представлений о христ. государе внесли Римские папы, обращавшиеся к Пипину Короткому и Карлу Великому с просьбой о защите Рима и кафедр ап. Петра от лангобардов. Наречение Пипина и его сыновей рим. патрициями в 754 г. возлагало на франков обязанность защищать Папский престол. Пипин Короткий, Карл Великий, Карл Лысый серьезно относились к этому долгу, хотя нередко его выполнение противоречило нуждам гос. управления. В 806 г. имп. Карл Великий требовал от наследников защищать Папский престол и всю христ. Церковь (MGH. Capit. T. 1. P. 129).

На протяжении неск. поколений Римские папы напоминали К. о том, что они являются христ. правителями, приводя примеры ветхозаветных царей и пророков. Так, папа Павел I

(757–767) в послании к народу франков именовал Пипина Короткого «новым Моисеем» и «новым Давидом». Франков он называл «святым народом, царским священством, избранным народом, который благословил Господь Бог Израиля» (Codex Carolinus. 39 // MGH. Epp. T. 3. P. 552). Папа Римский Захария указывал на сходные функции свя-



*Царь Давид на троне. Убиение помазанника Господня. Миниатюра из Третьей Библии Карла Лысого. Ок. 870 г. (Roma. San Paolo fuori le Mura. S. n. Fol. 130v)*

щенства и царства в достижении общего блага: молитвы понтифика в сочетании с оружием франков способны принести мир и порядок стране и «спасение, хвалу и вечную награду» обеим сторонам (Ibid. 3 // Ibid. P. 480). Тема сочетания материального и духовного оружия получила продолжение в трудах каролингских авторов об обязанностях духовенства и мирян в христ. империи.

Правитель как защитник Церкви должен заботиться о духовном благе подданных. Это нашло выражение в деятельности К. по «исправлению» (*correctio, emendatio*) нравов франкского народа, совершенствованию общественных и гос. институтов. «Правильное», упорядоченное устройство Церкви и гос-ва (в соответствии с «чином» (*ordo*)) было предметом обсуждения на Соборах и совещаниях прелатов и знати со времен майордома св. Карломана (741–747). Подобные представления легли в основу унификации



богослужения, реформы мон-рей, поощрения пастырской деятельности духовенства. К. последовательно проводили политику, направленную на христианизацию всех сфер частной и общественной жизни франков. В капитуляриях франк. королей и императоров излагались требования, связанные с христ. браком, — строгое соблюдение моногамии, отказ от внебрачных связей, запрет на брак в канонических степенях родства. Но сами К. не всегда придерживались этих требований. Так, у Карла Великого было 18 детей от 4 законных жен и 5 наложниц. В нек-рых случаях семейная жизнь правителей становилась предметом широкого обсуждения и вызывала конфликты в обществе, как, напр., в вопросе об аннулировании брака кор. Лотаря II и Теутберги. На протяжении мн. лет король пытался избавиться от бездетной супруги, обвиняя ее в нарушении верности, кровосмешении и т. д. Мн. церковные иерархи, в т. ч. Гинкмар Реймский, выступили против короля из соображений политической выгоды (после смерти Лотаря II его королевство было разделено родственниками). Римские папы Николай I и Адриан II (867–872) приняли участие в решении этого вопроса, чтобы укрепить свой авторитет в Каролингской империи.

Др. аспектом идеологии К. является представление о единстве государя и народа, о сотрудничестве всех людей ради достижения общего блага (*communis utilitas*). В капитуляриях Карла Великого подчеркивались необходимость повиновения государю (все подданные должны были принести клятву верности) и взаимные обязательства правителя и народа. Идея взаимных обязательств получила выражение в постановлении королевского собрания в Кулене (843): король должен обеспечивать защиту прав и свобод подданных, а те обязаны хранить ему верность и блюсти «честь и власть» (*honorem et potestatem*) короля и единство королевства (MGH. Capit. T. 2. P. 255). Сохранение мира и порядка в империи, защита прав и свобод всех людей рассматривались как основные задачи государя. Согласно Ахенскому капитулярию Карла Великого, любой лично зависимый человек мог покинуть своего господина, если тот посягнет на жизнь и достоинство членов его семейства или

попытается отнять его наследство (Ibid. T. 1. P. 172). В капитуляриях декларировалась необходимость защищать Церковь, заботиться о нуждающихся, соблюдать закон. Разнородное и разноязычное население империи составляло «общность» (*societas*), каждый член которой должен был исполнять присущие ему обязанности. Импер. Людовик Благочестивый указывал, что все жители империи причастны власти («служению» — *ministerium*) императора через неукоснительное исполнение своих обязанностей. Император выступал как «наставник» (*admonitor*), подданные — как его помощники (*adiutores* — Ibid. P. 303). Единение христиан ради общего блага демонстрировалось на импер. или королевских собраниях, в к-рых участвовали высшие церковные иерархи и представители знати.

В политической идеологии К. были соединены идеи христ. служения и мирской власти правителя. В капитуляриях нравственные и обрядовые предписания сочетались с элементами светского законодательства, а целью политических мер провозглашалось не только «общее благо», но и спасение всех христиан. Так, в договоре королей Людовика Заики и Людовика III Юного (878) говорилось о «сохранении святой Церкви, нашего общего достоинства и благополучия и о спасении всего христианского народа, нам порученного» (Ibid. T. 2. P. 170).

Несмотря на частые упоминания о единстве всех подданных, составляющих «общность», империя К. была неоднородным политическим образованием. В ее становлении сыграли ключевую роль личные качества и способности Карла Великого, а единство державы поддерживалось только авторитетом и властью императора. Фактически империя представляла собой конгломерат «королевств» (*regna*), границы к-рых не были постоянными. Еще в эпоху Меровингов для аристократии 3 франк. королевств — Нейстрии, Австразии и Бургундии — было характерно осознание своей региональной идентичности. Знать Аквитании, Баварии и др. «королевств» добивалась назначения «своего» короля и нередко восставала против центральной власти. В Аквитании (к нач. VIII в. эта область составляла дукат (герцогство), но Карл Великий выделил ее в качестве особого «королевства»;

позднее она вошла в состав Западнофранкского королевства) аристократия сопротивлялась намерениям Карла Лысого ограничить полномочия сыновей, носивших титул королей Аквитании. Распределив в 865г. восточнофранк. «королевства» между сыновьями, кор. Людовик Немский сохранил за собой контроль над епископскими кафедрами, графствами, управление фиском (гос. земельным фондом) и решение важнейших гос. вопросов. Местный партикуляризм поддерживался в т. ч. благодаря тому, что «королевства» сохраняли свои законы — рим. право в Аквитании, т. н. варварские правды в Алемании и Баварии, лангобардское законодательство в Италии.

До нач. X в. за представителями династии К. признавалось исключительное право на верховную власть. Однако по мере умножения членов правящего рода вспыхивали междоусобные конфликты, связанные с проблемой наследования. Напряженность нередко возникала в отношениях правителя и его сыновей, к-рые стремились закрепить право на наследство и при жизни отца получить королевство. Так, рождение Карла Лысого и попытки импер. Людовика Благочестивого обеспечить ему долю в наследстве стали одной из причин междоусобной войны. Вступив на престол, Карл Лысый попытался исключить младших сыновей из наследования, сделав их клириками. Однако мятеж его сына, аббата Карломана, показал, что принятие тонзуры не всегда приводило к удалению из гос. жизни.

Политическим центром империи был королевский двор, где постоянно присутствовали советники и родственники правителя, воспитывались юноши, в т. ч. из незнатных семей. Важным адм. органом являлась придворная капелла, объединявшая придворное духовенство и служившая канцелярией. На ключевые придворные должности (напр., камерария, к-рый контролировал казну и осуществлял выплаты от имени правителя) обычно назначали церковных иерархов или магнатов; они привлекали к службе своих клиентов и вассалов. Двор правителя служил высшей судебной инстанцией. В некоторых случаях судебное решение выносил государь (так, по свидетельству Эйнгарда, старался поступать Карл Великий). Распоряжения правителя издавали в фор-





ме капитуляриев и затем рассылали по всей империи.

Основные должностные лица в империи К. — графы (*comites*). Они занимались судопроизводством, управляли фиском и собирали войска. Графы обычно назначались из числа местных землевладельцев. В покоренных областях, напр. в Аквитании и в Италии, важнейшие должности занимали представители франк. аристократии. Они получали бенефиции, доходы от к-рых были платой за службу. Знать стремилась присвоить бенефиции и передавать должности по наследству. В IX в. должность графа фактически стала наследственной, хотя необходимо было получить утверждение государя. Графы назначали помощников — вице-графов (*виконтов*), *викариев* и др., полномочия к-рых обычно не были четко определены. Прослеживалось различие между «сильными» (*fortiores*) и «слабыми» (*mediocres*) графами, вероятно зависевшее от величины графства (MGH. Capit. T. 1. P. 52). В нек-рых случаях управление неск. графствами находилось в одних руках, а на периферии империи маркграфы (*marchiones*) распоряжались пограничными областями (марками). На окраинах империи (напр., в Бретани) широко полномочия могли передаваться крупнейшим местным магнатам, которые действовали как вице-короли. Наместники отдельных крупных областей носили звание посланника (*missus*) или герцога.

В числе гос. служащих были государевы посланники (*missi dominici*), к-рые осуществляли функции ревизоров и надзирателей, а также исполняли особые поручения правителя. Обычно они назначались из числа крупнейших аристократов и высшего духовенства. Во мн. случаях гос. должности занимали прелаты, к-рые не получали бенефиции, т. к. их служба обеспечивалась доходами с церковного имущества. Предпочтение клирикам оказывал Карл Лысый; он полагал, что прелаты в отличие от графов имели меньше возможностей для злоупотреблений и более эффективно выполняли гос. обязанности. За небрежение и злоупотребления правитель мог сместить должностное лицо, отправить в ссылку, конфисковать владения. Чаще всего таким наказаниям подвергались участники мятежей. Смертная казнь применялась редко, как правило, с одобрения прелатов и знати.

Экономической базой власти правителя оставался королевский земельный фонд (фиск), сложившийся при Меровингах и перешедший под контроль династии К. без существенных потерь. Королевские резиденции, ранее принадлежавшие Меровингам (напр., Компендий (ныне Компьень)), до X в. использовали и К. Земли фиска, сосредоточенные вокруг королевских резиденций, располагались в разных регионах государства, но основу земельного фонда составляли неотчуждаемые владения в Нейстрии и Австразии. Состав фиска постоянно обновлялся: земли приобретались путем обмена и конфискаций (на покоренных территориях, напр. в лангобардской Италии и Баварии), отчуждались при передаче в качестве бенефиции и при пожаловании представителям знати (в основном в окраинных регионах империи). Доходы от фиска направляли преимущественно на содержание войска и королевского двора. Неприкосновенность королевского земельного фонда была предметом постоянной заботы франкских правителей. Ввиду трудностей сообщения и невозможности для короля лично контролировать положение в разных регионах необходимо было принимать меры для упорядочения управления земельными владениями. В кон. IX в. переход фиска Нейстрии и Австразии в руки крупнейших магнатов стал признаком упадка правящей династии и в целом верховной гос. власти.

Наряду с фиском экономической основой власти короля были церковные земли, к-рые К. широко использовали для гос. нужд. Со времен правления Пипина Короткого практика назначения королем епископов и аббатов получила широкое распространение. Прелаты занимали важные гос. должности, принимали участие в королевских и имп. собраниях, снаряжали военные отряды. Попытки Карла Великого привлечь к гос. службе церковных иерархов Италии вызвали протесты Аквилейского патриарха *Павлина II* (MGH. Ep. T. 4. P. 525). Крупнейшие франк. мон-ри, которые имели значительные земельные владения и пользовались иммунитетом, находились под покровительством государя и составляли его достояние. Для упрочения власти франков в покоренных областях К. передавали земли крупным мон-рям. Так, после по-

корения Алеманнии владения герцогов были переданы аббатству св. Дионисия (Сен-Дени) близ Парижа, после завоевания королевства лангобардов стратегически важные земли в Валле-д'Аоста были пожалованы тому же мон-рю и аббатству св. Мартина в Туре. В кон. IX в. в Западно-франкском королевстве одним из признаков ослабления верховной власти можно считать установление контроля знати над нек-рыми аббатствами. Мон-рь св. Вестада (Сен-Ва) в Аррасе перешел под управление графов Фландрии, аббатство св. Дионисия близ Парижа было передано Одону, сыну герц. Роберта, аббатство св. Мартина в Туре пожаловано Роберту, брату Одона. Серьезным ударом для династии стала утрата контроля над Реймской архиепископской кафедрой, предстоятели к-рой традиционно поддерживали К. и были в числе важнейших сановников империи.

Функционирование гос. институтов в державе К. основывалось на сотрудничестве правителя с обладавшими широкими привилегиями представителями знати. В последние годы правления имп. Карла Великого окончание широкой военной экспансии, приносившей франкской знати существенную выгоду, привело к росту значимости гос. службы. Занятие гос. должностей было престижным и предоставляло аристократам возможность расширить политическое влияние. В отличие от Римской империи в Каролингском гос-ве знать не облагалась налогами, а была обязана государю военной службой. Способом демонстрации единства привилегированных слоев франк. общества стало проведение королевских или имп. собраний, которые являлись также важнейшим институтом гос. управления. На собраниях обсуждались и издавались законодательные акты, решались судебные дела, важные политические проблемы. Напр., на собрании знати во Франкфурте (794) рассматривались вопросы, связанные с устранением последствий мятежа 792 г. и наказанием виновных; было подтверждено низложение герц. Тассилона III Баварского; по причине голода решено установить твердые цены на продовольствие и наказывать спекулянтов; из постановлений, относившихся к вопросам христ. веры, важнейшим являлось осуждение ереси *адопцианства*. Решения собрания







обычно оформлялись в виде капитуляриев, их копии вручались участникам и рассылались через посланников по всему гос-ву. На местах созывались локальные собрания (*malus*) с участием духовенства, знати и судей, к-рых знакомили с постановлениями.

Лит.: *Odegaard C.* Vassi and Fideles in the Carolingian Empire. Camb. (Mass.), 1945; *Ullmann W.* The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. L., 1969; *Ganshof F. L.* The Carolingians and the Frankish Monarchy. L., 1971; *Magnou-Nortier M.* Foi et fidélité: Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle. Toulouse, 1976; *Werner K. F.* Missus, Marchio, Comes: Entre l'administration centrale et l'administration locale de l'empire carolingien // Histoire comparée de l'administration (IV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle) / Ed. W. Paravicini, K. F. Werner. Münch., 1980. P. 191–239; *Wemple S. F.* Women in Frankish Society. Phil., 1981; *Hodges R., Whitehouse D.* Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe. L., 1983; *Riché P.* Les Carolingiens: Une famille qui fit l'Europe. P., 1983; *Enright M. J.* Iona, Tara, Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual. B.; N. Y., 1985; *McKitterick R.* The Carolingians and the Written Word. Camb., 1989; *eadem.* Charlemagne: The Formation of a European Identity. Camb., 2008; *Nelson J. L.* Translating Images of Authority: The Christian Roman Emperors in the Carolingian World // Images of Authority: Papers Presented to J. Reynolds on Occasion of Her 70<sup>th</sup> Birthday / Ed. M. M. Mackenzie, C. Roueché. Camb., 1989. P. 194–205; *Durliat J.* Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens (284–889). Sigmaringen, 1990; *Devroey J.-P.* Études sur le grand domaine carolingien. Aldershot, 1993; *Garipzanov I. H.* The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (с. 751–877). Leiden; Boston, 2008.

**Церковная политика.** В эпоху К. существенные изменения коснулись почти всех сторон жизни Франкской Церкви — церковной организации, пастырской деятельности, богослужения, монашества. Сущность преобразований в сжатой форме изложена в письме архиеп. Лейдрата Лионского (797/8–816) имп. Карлу Великому. Подводя итоги своей деятельности, архиеп. Лейдрад напомнил императору о поручении, данном ему при рукоположении: восстановить древнюю и прославленную кафедру, пришедшую в упадок из-за небрежности предшественников. Меры, принятые архиепископом, относились гл. обр. к организации богослужения. Службы суточного круга стали проводиться по чину придворной капеллы. При кафедральном соборе были основаны школы для певчих и чтецов, воспитанники получали фундаментальное церковное образование. Певчих обучал наставник, прибывший из Меца. Епископский дворец и храмы были

восстановлены или отстроены заново. При соборной церкви построили помещения для *каноников*, которые обеспечивали совершение богослужений. Особое внимание архиеп. Лейдрад уделил восстановлению монастырей. Он подчеркивал, что инициатором этих преобразований был император.

Цель своей деятельности архиеп. Лейдрад видел в обеспечении молитвенного служения духовенства. Значение молитвы, прежде всего богослужбной, подчеркивалось еще при кор. Пипине Коротком: участники Собора в Аттиньи (762) заключили соглашение о взаимном литургическом поминовении (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 72–73). В источниках упоминается о богослужениях, по особому повелению правителя совершаемых во всех церквях и монастырях державы К. ради победы над врагом, для прекращения голода и междоусобных конфликтов и т. д. В послании Карла Великого к папе Римскому Льву III, составленном *Алкуином*, говорилось об обязанностях государя и понтифика; правитель укрепляет Церковь, оберегая правосл. веру, и защищает ее от язычников и неверных, тогда как папа Римский, подобно прор. *Моисею*, освящает молитвой его деяния (*Alcuin.* Ep. 93 // MGH. Epp. T. 4. P. 136–138).

Важность молитвы для благополучия гос-ва К. была обусловлена представлением о том, что «христианский народ» — Церковь Христова (*sancta ecclesia vel populus christianus* — *Annales regni Francorum* / Ed. F. Kurze. Hannover, 1895. P. 88. (MGH. Script. Rer. Germ.; 6)). Франки считались избранным народом, «новым Израилем», к-рый пользуется особым благоволением Бога. Во «Всеобщем увещании» Карла Великого (789; *Admonitio generalis* // MGH. Capit. T. 1. P. 53–61) о франках говорилось как о Божием народе, живущем по Его заповедям. Процветание Франкского гос-ва ставилось в прямую зависимость от сохранения правосл. веры и «правильного» служения Богу. Цель существования государства заключалась в том, чтобы весь «христианский народ» достиг спасения, и ответственность за это возлагалась на государя, к-рый должен был обеспечить благополучие Церкви и благочестие подданных. За правителями из династии К. признавался значительный религ. и нравст-

венный авторитет, их полномочия в области церковного управления были весьма широкими. При Пипине Коротком получила распространение практика назначения правителем епископов и аббатов. К. регулярно созывали церковные Соборы, как правило проходившие в рамках королевских и имп. собраний прелатов и знати. В соборных постановлениях и капитуляриях устанавливались нравственные, обрядовые, церковно-адм. нормы, напр. предписания об уплате десятины, о соблюдении воскресного дня и нравил христ. брака. Принимались меры против колдунов, знахарей и предсказателей. Подобные предписания включались в инструкции правителей должностным лицам.

При К. государь стал считаться не только защитником Церкви, но и блюстителем чистоты христ. веры. В 90-х гг. VIII в. Карл Великий принимал деятельное участие в осуждении адопцианства. По его указанию франк. епископы сформулировали ответ на постановления *Вселенского VII Собора* (в развернутой форме был изложен Теодульфом Орлеанским в «Сочинении короля Карла против Собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*; см. «*Libri Carolini*»)). При дворе Карла Великого собирались богословы, канонисты и ученые, к-рые выступали советниками правителя в управлении Церковью. В нач. IX в. руководящую роль среди них играли Алкуин и Теодульф, еп. Орлеанский.

Формирование церковного устройства государства К. стало результатом 2 процессов, протекавших одновременно: упрочения связей Франкской Церкви с Папским престолом и усиления контроля К. над Церковью. Истоки каролингской церковной политики обычно связывают с англосакс. миссионерами, которые начали приезжать на герм. земли во 2-й пол. VII в. При поддержке франк. майордомов проповедники основывали еп-ства и мон-ри во Фризии, в зарейнской Германии, в Баварии. В отличие от франк. прелатов англосакс. миссионеры придавали большое значение контактам с Папским престолом. В 696 г. майордом Пипин II отправил в Рим св. Виллиброрда для рукоположения во епископа. В 719 г. папа Григорий II возложил обязанность проповедовать язычникам на св. Бонифация, к-рый неоднократно посещал Рим.





На протяжении мн. лет св. Бонифаций добивался созыва Собора для восстановления канонической дисциплины и искоренения злоупотреблений во Франкской Церкви. В сотрудничестве с майордомом Карломаном ему удалось провести ряд Соборов (1-м стал Германский Собор (742 или 743)), на к-рых было положено начало преобразованиям в церковной жизни. После коронации Пипина Короткого инициатором церковной реформы стал св. Хродеганг, еп. Метгиса. На проведенных им Соборах были заложены основы каролингской политики, направленной на «восстановление» (resuperatio) церковной жизни, «исправление» (correctio, emendatio) нравов, церковного и гос. устройства. Контроль над проведением в жизнь соборных постановлений возлагался на короля.

В Каролингской империи кроме правителя и Собора епископов источником власти в том, что касалось Церкви, был Папский престол. Папа Римский был не только старейшим церковным иерархом, преемником ап. Петра, но и светским правителем, возглавлявшим «Римскую республику». Папский престол рассматривался как источник и хранитель правосл. учения и древних традиций христ. Церкви. Франки признавали высший духовный авторитет кафедры св. ап. Петра, которая считалась «главой всех Церквей» (MGN. Ерр. Т. 5. Р. 609). Из Рима они получили сборники канонического права («Собрание Дионисия—Адриана», 774), образцовые богослужебные книги (Сакраментарий Григория, ок. 790), нормативный монастырский устав (Устав прп. Венедикта Нурсийского, 787), а также реликвии мн. мучеников. Выходец из Италии *Павел Диакон* по просьбе Карла Великого составил *Гомиллярий*, ставший образцом для такого рода сборников. В решении важных проблем, связанных с христ. вероучением, К. запрашивали мнение Римского папы, хотя в нек-рых случаях это оставалось формальностью. При наличии расхождений между франк. епископатом и Папским престолом по тому или иному догматическому вопросу правители из династии К. обычно старались сгладить противоречия и не допустить столкновения. Характерный пример — события, связанные с франк. реакцией на т. н. второе иконоборчество в Ви-



*Сцены из жизни ап. Петра.  
Рельефные пластины. IX в.  
(Музей Барджелло, Флоренция)*

зантии (815–843), когда большинство прелатов во главе с *Ионой*, еп. Орлеанским, выступили в поддержку умеренных иконоборцев. Итоговый документ Парижского совещания франк. епископов (825), «Соборная книжица» (*Libellus synodalis*), был представлен имп. Людовику Благочестивому, чтобы тот послал его папе Римскому. При имп. дворе «Соборная книжица» была отредактирована, из нее исключили утверждения, к-рые могли вызвать негативную реакцию понтифика, поддерживавшего иконопочитателей.

Церковное главенство Папского престола в империи К. не было окончательно оформлено. Многие франк. прелаты выступали против вмешательства Рима во внутренние дела гос-ва К., а нек-рые (напр., Иона Орлеанский и Агобард Лионский) отрицали главенство папы, подчеркивая равенство всех епископов. До правления Карла Великого только Римский папа имел право даровать паллий и архиепископский сан (паллий и титул архиепископа фризов впервые получил в 719 св. Виллиборд, затем св. Бонифаций (в 732) и св. Хродеганг (в 754)). Сан архиепископа подразумевал главенствующее положение иерарха среди франкских епископов и статус постоянного папского легата. В годы правления Карла Великого архиепископский сан получили все франкские митропо-

литы (Лейдрад Лионский — в 804). К Папскому престолу по-прежнему обращались в случае основания архиеп-ств, ранее не имевших статуса митрополии. В 798 г. в Баварии была создана церковная провинция с центром в Зальцбурге, архиеп. Арнон получил паллий и архиепископский сан от папы Римского Льва III. В 822 г. Реймский архиеп. Эббон был направлен имп. Людовиком Благочестивым проповедовать данам и посетил Рим, где получил паллий и был возведен в достоинство папского легата на землях язычников. В посл. миссию на сканд. землях возглавил св. *Ансгар*. Церковью в *Великой Моравии* руководил св. равноап. *Мефодий*, получивший сан архиепископа от Римского папы.

Отношения К. с Папским престолом стали особенно тесными после покорения королевства лангобардов Карлом Великим (773–774). Король признал за Папским престолом право на земли, переданные ему Пипином Коротким, но вопрос о том, какие именно города и территории должны принадлежать «Римской республике», был урегулирован лишь в 817 г. Отношения папы и императора определялись соглашением 817 г. и «Римской конституцией» (*Constitutio Romana*, 824). Перед интронизацией избранный папа должен был поклясться в том, что будет соблюдать дружественные отношения с императором, римляне приносили клятву верности понтифику. Император обязывался поддерживать папу и защищать его от врагов, но он не мог вмешиваться во внутренние дела Рима по собственной инициативе. Т. о., «Римская республика» сохраняла широкую автономию, но К. пытались ограничить ее внешнеполитические связи, особенно с Византийской империей.

К. могли обеспечить мир и порядок в Италии, защитить папу в случае серьезных конфликтов. Формирование «Римской республики» привело к тому, что в руках разросшейся папской администрации сосредоточились значительные экономические ресурсы. В источниках регулярно сообщается об аристократических группировках, к-рые интриговали при папском дворе, устраивали вооруженные беспорядки. Междоусобные конфликты правителей Беневенто, Капуи, Сполето и др. городов угрожали безопасности Рима и не позволяли организовать оборону от







арабов, разорвавших побережье Италии. После того как арабы напали на Рим и разорили богатые пригородные базилики св. Петра и св. Павла, в городе начались восстановление старых стен Аврелиана и сооружение мощных укреплений. В этих условиях Римские папы полагались на военную помощь К., но распад империи и междоусобицы представителей династии препятствовали этому. Последним правителем из династии К., к-рый пытался оказать папе военную помощь, был Карл Лысый, но принятые им меры имели переходящий результат. Ослабление династии К. привело к тому, что со времен папы Иоанна VIII Римские понтифики самостоятельно распоряжались имп. титулом, предлагая его подходящим претендентам.

Устройство Франкской Церкви при К. было коллегиальным, важнейшие вопросы решались на совещаниях, собиравшихся по инициативе правителя, к-рый также брал на себя проведение в жизнь принятых решений. Главенствующую роль в управлении Церковью играли архиепископы. Вопросы, связанные с границами юрисдикции архиепископов и правами епископов-суффраганов, становились предметом обсуждения. Такая дискуссия, в частности, была инициирована архиеп. Гинкмаром Реймским и его суффраганами Ротадом Суасонским и Гинкмаром Ланским, которые отрицали право архиепископа судить и смещать подчиненных ему епископов. Предполагается, что со спором между Гинкмаром Реймским и его суффраганами связано появление т. н. *Лжеисидоровых декреталий*, составители к-рых защищали право Римского папы вмешиваться в дела митрополитов. Существовавшая в IX в. в ряде франк. диоцезов должность *хорепископа* впосл. исчезла. В Лионе хорепископы возглавляли капитулы коллегиальных церквей.

В IX в. в управлении диоцезом возросла роль архидиакона, к-рый фактически выполнял функции заместителя епископа. Архидиакон мог проводить визитации церквей, проверять грамотность клириков, управлять диоцезом в период, когда кафедра оставалась вакантной. Архипресвитер (декан), к-рый возглавлял сельские церковные округа, следил за совершением богослужений, состоянием церковных зданий и имущества и т. д. В IX в. ускорил-



Донатор бенедиктинской церкви.  
Роспись апсиды церкви  
в Маллесе (Италия). Ок. 800 г.

ся процесс оформления системы сельских приходов, объединенных в архипресвитерские округа. Во многих владениях возникли т. н. частные церкви, к-рые строились землевладельцами, бравшими на себя ответственность за их содержание и функционирование. Разграничение полномочий епископа и землевладельца в управлении частными церквями нередко становилось предметом споров.

Эпоха К. считается расцветом монашества. Власть оказывала особое покровительство монастырям, где насельники посвящали себя исключительно молитве и служению Богу. Уже Собор в Вере (755) подчеркивал ответственность и короля, и епископа за поддержание канонического порядка и дисциплины в монастырях. В большинстве обителей действовал строгий общежительный ус-

тав, который предусматривал освобождение насельников от мира, создание условий для молитвенного служения. Практика принятия в мон-ри *облатов* способствовала тому, что значительное большинство монахов воспитывались в обителях с детства. Главной задачей монашества была молитва за гос-во и народ. Для того чтобы обеспечить надлежащее совершение богослужений, мон-ри получали земельные владения и широкие привилегии (право свободных выборов аббата, налоговый и судебный иммунитет, сбор пошлин и организация местных рынков), крупнейшие аббатства были переданы в ведение правителя. Одним из «образцовых» мон-рей был Лорш, основанный гр. Канкором и его матерью Виллесвиндой и порученный затем попечению св. Хродеганга, к-рый направил туда монахов из аббатства *Горце*. В 761 г. Хродеганг послал в Лорш мощи мч. Назария, полученные им из Рима, а в 772 г. Карл Великий принял мон-рь под особое покровительство. С именем св. Хродеганга связано оформление института каноников, ответственных за совершение богослужений в храме. При кафедральном соборе в Меце был создан капитул каноников, которые служили по римским литургическим книгам. Наряду с придворной капеллой в Ахене Мец сыграл важную роль в распространении римского богослужения, в т. ч. церковного пения, в государстве К.

К. придавали особое значение распространению христианства. При поддержке франк. правителей действовали миссионеры во Фризии, в Зарейнской Германии, на скандинавских и славянских землях. Вопросы, связанные с проповедью среди язычников, были предметом особого

внимания советников Карла Великого. Указывая на негативные последствия насильственного крещения саксов, покоренных Карлом Великим (мяте-



Церковь Сен-Пьер-о-Ноннен  
в Меце. VII–VIII вв.

жи, массовое отступничество), Алкуин отстаивал необходимость добровольного обращения и надлежащего пастырского окормления бывших







язычников (*Alcuin*. Ep. 107, 110, 112–113). В ходе совещания Аквилейского патриарха Павлина II и Зальцбургского архиеп. Арнона (796) обсуждались вопросы, связанные с пастырским окормлением аваров и подготовкой духовенства для миссии (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 172–176). Лит.: *Lesne E.* La hiérarchie épiscopale: Provinces, métropolitains, primats en Gaule et Germanie (742–882). Lille, P., 1905; *Cabaniss A.* Agobard of Lyons: Churchman and Critic. Syracuse, 1953; *Goffart W.* The Le Mans Forgeries: A Chapter from the History of Church Property in the 9th Cent. Camb. (Mass.), 1966; *Devailly G.* La pastorale en Gaule au IX<sup>e</sup> siècle // *Revue d'histoire de l'Église de France*. P., 1973. T. 59. P. 23–54; *Devisse J.* Hincmar, archevêque de Reims (845–882). Gen., 1975–1976. 3 vol.; *McKitterick R.* The Frankish Church and the Carolingian Reforms. L., 1977; *McKeon P. R.* Hincmar of Laon and Carolingian Politics. Urbana (Ill.), 1978; *Wallace-Hadrill J. M.* The Frankish Church. Oxf., 1983; *Noble T. F. X.* The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984; *idem.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Phil., 2009; *Riché P.* The Carolingians: A Family Who Forged Europe / Transl. M. I. Allen. Phil., 1993; *Stoclet A.* Autour de Fulrad de Saint-Denis (v. 710–784). Gen.; P., 1993; *Glansdorff S.* L'évêque de Metz et archiepiscopat Drogon (801/802–855) // *Revue belge de philologie et d'histoire*. Brux., 2003. T. 81. P. 945–1014; *Jong M., de.* Sacrum palatium et ecclesia: L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790–840) // *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. P., 2003. Vol. 58. P. 1243–1269; *eadem.* Charlemagne's Church // *Charlemagne: Empire and Society* / Ed. J. Story. Manchester, 2005. P. 103–135; *Rubellin M.* Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès. Lyon, 2003; *Bullough D. A.* Alcuin: Achievement and Reputation. Leiden, 2004; *Claussen M. A.* The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the «Regula canonicorum» in the 8th Cent. Camb., 2004; *Erzbischof Arn von Salzburg* / Hrsg. M. Niederkorn-Bruck, A. Scharer. W., 2004; *Rhijn C., van.* Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period. Turnhout, 2007; *Raban Maur et son temps* / Éd. Ph. Depreux et al. Turnhout, 2010.

**А. А. Королёв**

**Литургическая реформа.** В историографии каролингской литургической реформой традиционно называют переход Франкской Церкви с галликанского обряда на римский обряд. Отдельные рим. обычаи были известны в Галлии до К. (в VI–VII вв.) благодаря паломничеству в Рим и частным инициативам ряда мон-рей и епископов, для к-рых Рим и рим. богослужение были безусловным авторитетом (благодаря древности и прямому апостольскому происхождению). Однако только при К. процесс стал централизованным и развивался при покровительстве со стороны верховной власти. Источники, касающиеся каролингской реформы богослужения, включают, с одной

стороны, отрывочные предписания капитуляриев и постановления поместных Соборов, с другой — богатую рукописную традицию каролингских литургических книг, что дает исследователям простор для интерпретаций.

Большинство ученых сходятся в том, что Карл Великий лишь продолжил (или был вынужден продолжить) то, что начал его отец Пипин Короткий. Провел ли Пипин полноценную реформу богослужения или внес лишь отдельные изменения, неизвестно. Во «Всеобщем увещании» Карл Великий отмечал, что, предписывая употреблять рим. пение, он следует примеру своего отца Пипина, к-рый заменил галликанское пение римским ради единства и согласия с Римом (*Admonitio generalis*. 80 // MGH. Capit. T. 1. P. 61; ср. т. н. *Epistola generalis* — введение к Гомилиарию Павла Диакона (786), где Карл Великий также утверждает, что следует примеру Пипина, к-рый «всю Галльскую Церковь благодаря своему усердию украсил пением римской традиции» — MGH. Capit. T. 1. P. 80–81). В «*Libri Carolini*» говорится о том, что до правления Пипина Короткого Церковь Галлии, во всем единая с Римом, лишь немного отличалась в богослужебной практике и Пипин в связи с приездом в Галлию папы Стефана II (III) (в 753–754) исправил чин псалмопения (*Libri Carolini*. I 6 // *Opus Caroli regis contra synodum* (*Libri Carolini*) / Hrsg. A. Freeman. Hannover, 1998. P. 135–136. (MGH. Conc.; 2. Suppl; 1)). *Валафрид Страбон* также связывает «исправление» пения во Франкской державе при Пипине Коротком с приездом папы Римского (ср.: *Walafrid. Strabo. Liber de exordiis*. 26). Карл Лысый в послании к равенским клирикам утверждал, что до Пипина Короткого богослужение суточного круга в Галлии и Испании отличалось от принятого в Риме и Милане (*Mansi*. T. 18V. Col. 730; высказывались сомнения в подлинности этого послания, см.: *Jacob A.* Une lettre de Charles le Chauve au clergé de Ravenne? // *RNE*. 1972. Vol. 67. P. 409–422).

Известно, что локальные попытки ввести рим. пение предпринимались независимо от инициатив верховной власти св. Хродегангом, еп. Метгиса, и Ремигием, еп. Ротомага (ныне Руан) (см., напр.: MGH. SS. T. 2. P. 268). Из послания папы Пав-

ла I (757–767) следует, что на франк. землях по решению Пипина были учреждены школы певцов с рим. учителями во главе (*Pauli I Ep. ad Pippinum regem* // MGH. Ep. T. 3. P. 553–554). На основании этих сведений С. Фогель построил гипотезу, согласно которой все сообщения о реформе галликанского пения при Пипине Коротком надо понимать шире — как свидетельства крупной литургической реформы (*Vogel*. 1960). По мнению исследователя, основной чертой литургических преобразований на франк. землях во 2-й пол. VIII в. была тотальная романизация всех сторон богослужебной жизни. При этом Фогель считал, что Римские папы не были инициаторами этого процесса. Романизация, по его мнению, воспринималась франк. правителями как средство защиты от вост. (визант.) влияния. Однако реформы Пипина Короткого привели к литургической анархии, так что Карл Великий был вынужден их продолжить и провести более централизованно. Ф. Бернар настаивала на решающей роли в проведении литургической реформы Римских пап, к-рые стремились с ее помощью навязать франкам новую модель королевской власти, основанную на ветхозаветных образцах; при этом политический подтекст реформы Бернар отрицала (см.: *Bernard*. 1996). Обе т. зр. подверглись критике со стороны Й. Хена, по мнению к-рого значение перечисленных свидетельств преувеличено в историографии. Пипин Короткий не проводил глобальных реформ. Во всех источниках, несмотря на различие в терминологии, речь идет лишь о введении во Франкском гос-ве пения по рим. образцу. К тому же сведения о реформе Пипина относятся к более позднему времени и отмечены влиянием политической идеологии. Карл Великий и его придворные богословы стремились подчеркнуть преемственность; согласие с Римом в вопросах веры и богослужения воспринималось как черта, присущая хорошему правителю). В целом Пипин Короткий продолжал меровингскую традицию покровительства Церкви (в т. ч. «украшая» ее богослужение). Введение им рим. пения произошло не только из-за приезда папы Римского Стефана II (III), но и под влиянием своих советников, епископов Хродеганга и Ремигия (*Hep*. 2001; *Idem*. 2011).





Тем не менее именно при Пипине Коротком началось активное распространение рим. литургических книг. В послании 758 г. папа Павел I упоминает, что отправил Пипину наряду с др. книгами Антифонарий и Градуал (*antiphonale et responsale*) (MGH. Err. T. 3. P. 529), очевидно в качестве образцов для копирования. К сер. VIII в. относится появление в Галлии смешанной редакции *Геласия Сакраментария*, в котором соединились традиции старогеласианского Сакраментария и *Григория Сакраментария* (падуанского типа). На то, что появление этой редакции связано с Пипином Коротким, косвенно указывает наличие в рукописях этой редакции Сакраментария памяти св. Христогона (24 нояб.), которого Пипин считал своим покровителем (см.: *Ibidem*). Все рукописи имеют следы бенедиктинского влияния; смешанная редакция могла быть создана в одном из бенедиктинских монастырей, скорее всего во Флавиньи, куда были перенесены мощи мч. Прейекта, память которого указана в этом Сакраментарии. Возможно, ко времени правления Пипина Короткого также относится составление в Галлии 2 сборников «*Ordines Romani*» (типов А и В по классификации М. Андриё).

Реформа литургических книг была продолжена при Карле Великом. Предписание об исправлении всех книг (*libros catholicos bene emendate*), в т. ч. литургических, содержится во «Всеобщем увещании» (789) в связи с организацией епископских и монастырских школ (*Admonitio generalis*. 72 // MGH. Capit. T. 1. P. 59–60). Еще раньше, в 774 г., Карл Великий получил от папы Римского *Адриана I* (772–795) каноническое «Собрание Дионисия—Адриана» (*Collectio Dionysio—Hadriana*), а в 787 г., во время посещения аббатства Монте-Кассино, заказал точную копию Устава прп. Венедикта Нурсийского. В 80-х гг. VIII в. он поручил Павлу Дякону составить новый Гомилиарий (самые ранние рукописные свидетельства относятся к IX в.: Karlsruhe. BLV. Aug. XIV, XV, XIX, XXIX; Monac. Clm. 4533 и 4534; Paris. Nouv. acq. lat. 2322). Центральное место в литургической реформе Карла Великого занимает исправление Сакраментария. Павлу Дякону было поручено посетить папу Адриана I и попросить у него подлинный (*immixtum*, букв.— не-

смешанный) Сакраментарий Григория. Спустя некоторое время аббат Иоанн из Равенны доставил книгу к франк. двору с сопроводительным письмом папы Адриана I (*Codex Carolinus*. 89 // MGH. Err. T. 3. P. 626; по мнению Фогеля, наиболее вероятная дата получения Сакраментария Карлом — 785 или нач. 786; однако совр. исследователи склоняются к более поздней датировке: поскольку письмо было отнесено к 786/7, следов., книга была получена Карлом ближе к 791, см.: *Bullough D. A. Ethnic History and the Carolingians: An Alternative Reading of Paul the Deacon's «Historia Langobardorum»* // *Idem. Carolingian Renewal: Sources and Heritage*. Manchester, 1991. P. 97–122). Сакраментарий был помещен в придворную б-ку в Ахене и получил название «*authenticum*» (образец для копирования). Впосл. рукопись была утеряна, но сохранилось неск. копий (подробнее см. ст. *Григория Сакраментарий*).

Вскоре выяснилось, что Сакраментарий Адриана («*Nadrianum*») не оригинал Сакраментария Григория, а одна из его редакций (как установили совр. исследователи, создана, вероятно, при папе Римском *Гонории I* (625–638) и содержит дополнения, внесенные при папах Сергии I и Григории II). Присланный Сакраментарий по количеству служб и в целом по качеству уступал тем рукописям Сакраментария, к-рые были в распоряжении франк. богословов и литургистов. По этой причине в 810–815 гг. (по Фогелю — в 801–804) скорее всего в Септимании он был дополнен. Молитвам и чинам в приложении предшествует небольшое вступление, называемое по 1-му лат. слову «*Hucusque*», в котором объясняются причины их включения в Сакраментарий. Ранее автором вступления и всех дополнений считался Алкуин, поскольку его имя упомянуто в каталоге б-ки аббатства Сен-Рикье (*Missalis gregorianus et gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus* — см.: *Chronicon Centulense*. III 3 // *Hariulf. Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier* (V<sup>e</sup> siècle — 1104) / Éd. F. Lot. P., 1894. P. 93). Но Ж. Дезюс доказал, что текст и дополнения были составлены Бенедиктом Анианским (см.: *Deshusses J. Le supplément au sacramentaire grégorien: Alcuin ou Saint Benoît d'Aniane?* // *AfLW*. 1965. Bd. 9. S. 48–71) (хотя Ж. Декрео считал создателем «Hu-

cusque» Элизахара, аббата Сен-Рикье и канцлера имп. Людовика Благочестивого (*Décrouaux J. Le Sacramentaire de Marmoutier* (Autun 19bis) dans l'histoire des sacramentaires carolingiens du IX<sup>e</sup> siècle. Vat., 1985. Vol. 1. P. 193–234), а Бернар вернулась к прежней гипотезе об авторстве Алкуина (*Bernard Ph. Benoît*



Сакраментарий Григория из Лорша.  
2-я пол. IX в.  
(Augsburg. Universitätsbibliothek.  
Cod. I.2.4.1. Fol. 1v)

d'Aniane est-t-il un auteur de l'avertissement «*Hucusque*» et du Supplément au sacramentaire «*Nadrianum*»? // *Studi Medievali*. Spoleto, 1998. Vol. 39. P. 1–120), но обе теории не получили поддержки; см.: *Palazzo É. La liturgie carolingienne: Vieux débats, nouvelles questions* // *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches* / Éd. W. Falkowski, J. Sassié. Turnhout, 2009. P. 219–241). Алкуин были составлены только отдельные дополнительные молитвословия (вотивные мессы, молитвы для праздника Всех святых и проч.: подробнее см.: *Bullough D. A. Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology, and the Carolingian Age* // *Idem. Carolingian Renewal: Sources and Heritage*. Manchester, 1991. P. 161–240). При этом сам Алкуин, вероятно, предпочитал следовать старым Сакраментариям (см.: *Alcuin*. Ep. 226; Дезюс доказал, что 2 Сакраментария из Тура кон. IX в. (Tours. Bibl. municip. 184; Paris. lat. 9430; Paris. Nouv. acq. lat. 1589) являются копиями того Сакраментария, к-рым пользовался Алкуин в аббатстве св. Мартина, см.: *Deshusses J. Les anciens sacramentaires de Tours* // *RBened*. 1979. Vol. 89. P. 281–302). Св. *Бенедикт Анианский* как редактор Сакраментария проделал огромную работу, выделив и отметив элементы, к-рые восходили,







Патена из аббатства Сен-Дени  
(Лувер, Париж)

по его мнению, к «чистому» (оригинальному) Сакраментария Григория (возможно, для этого он сравнил «Nadrianum» с более архаичными Сакраментариями, привезенными из Англии), поздние наслоения и дополнения в «Nadrianum», лакуны и грамматические ошибки. Дополнительный материал для приложения был заимствован им в основном из Сакраментария Геласия VIII в., что привело к появлению смешанных (геласианско-григорианских) типов Сакраментария. С сер. IX в. материал из приложения стали распределять по основному тексту книги. Копии Сакраментария Адриана в чистом или смешанном виде доминировали среди франк. литургических книг на протяжении IX в.

Несмотря на столь значимую редакторскую работу, нет сведений об имп. эдикте, предписывающем использование конкретного текста Сакраментария (полученного от папы или уже исправленного). По мнению Фогеля, Дезюса и тех ученых, к-рые видят в действиях Карла Великого осуществление продуманного плана, такой документ обязательно должен был существовать. По мнению Хена, отсутствие эдикта является аргументом в пользу того, что Карл Великий не планировал полной замены литургических книг. Рим. книги продолжали копировать даже в разгар реформы. Напр., бóльшая часть рукописей смешанного Сакраментария Геласия датируется кон. VIII — нач. IX в. Желлонский Сакраментарий считается наиболее близким к оригиналу Сакраментария Геласия; он был переписан, вероятно, в аббатстве Св. Креста в Мо для собора в Камбре при еп. Хильдоарде (790–816), по поручению которого чуть позже была сделана самая ранняя и точная копия Сакраментария Адриана (Cambrai. Bibl. municip. 164. Fol. 35v — 203; 811–812 гг.).

В капитуляриях Карла Великого и в решениях Соборов отмечены лишь некие изменения в чине мессы. В частности, со ссылкой на декреты Римского еп. (папы) *Иннокентия I* (401–417) предписывалось следовать рим. практике совершения обряда целования мира и чтения диптихов (Admonitio generalis. 53–54 // MGH. Capit. T. 1. P. 57; ср.: Concilium Francofurtense. 50–51 // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 171).

В источниках часто отмечается, что Карл Великий распространял

римское пение (или рим. чин псалмопения) (Admonitio generalis. 80 // MGH. Capit. T. 1. P. 61; Capitula de examinandis ecclesiasticis. 2 // Ibid. P. 110; Capitulare missorum in Theodonis villa. 2 // Ibid. P. 121; ср. в хронике мон-ря Муасак под 802 г.: PL. 98. Col. 1429). Однако его деятельность в этом направлении не привела к тотальной романизации, а скорее увеличила различия в богослужении на местах. Видимо, по этой причине в период правления имп. Людовика Благочестивого были предприняты попытки исправить ситуацию на местном уровне (реформы аббата Элизахара в придворной капелле в Ахене и исправление Антифонария Амаларием Мецским), что, однако, вызвало критику и противодействие сторонников сохранения прежних традиций (прежде всего архиеп. *Агобарда* Лионского и диак. *Флора* Лионского).

Особое внимание Карл Великий уделял проблеме совершения таинства Крещения (о том, что оно также должно совершаться по рим. чину, сообщается в: Duplex legationis edictum. 23 // MGH. Capit. T. 1. P. 64; ср.: Concilium Moguntinense. 4 // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 261).

В дополнениях к канонам Соборов в Риспаке, во Фрайзинге и в Зальцбурге (800) говорится о введении во Франкском гос-ве 4 рим. праздников в честь Пресв. Девы Марии (Purificatio, Conceptio, Assumptio, Nativitas), а также Пепельной среды в качестве начала Великого поста и рим. обрядов Страстной седмицы (Statuta Rispacense, Frisigense, Salisburgense. 41–43 // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 212). Эти изменения отражены в OR XXII и OR XXIV. Майнцский Собор (813) постановил совершать великую литанию 25 марта по римскому обычаю (наряду с 3 днями «рогаций» (rogationes), принятыми

в Галлии) (Concilium Moguntinense. 33 // Ibid. P. 269). Чин литании излагается в OR XXI, но неизвестно, была ли она введена повсеместно, поскольку Ахенский Собор (836) повторяет это предписание (Concilium Aquisgranense. 22 // Ibid. P. 710). Тот же Майнцский Собор говорит о введении поста Четырех времен года по рим. обычаю (Concilium Moguntinense. 34 // Ibid. P. 269).

Сторонники теории централизованной тотальной романизации галликанского богослужения особо указывают на внимание Карла Великого к способу распространения нововведений. Еще в 742 г., при майордоме Карломане, был учрежден экзамен для приходских клириков, во время к-рого епископ спрашивал их о чине Крещения, Символе веры и молитвах и чине мессы (Capitulare. 3 // MGH. Capit. T. 1. P. 25; повторяется в 8-м каноне капитулярия 769 г. — Ibid. P. 45). Вероятно, Карл Великий мог использовать экзамен для централизованного введения рим. обычаев (в 15-м каноне капитулярия 769 г. говорится, что священники, не знавшие чина богослужения, лишались места — Ibid. P. 46). Во всяком случае в вопросах, которые задавались на этом экзамене (803), делался акцент на следовании рим. традициям (MGH. Capit. T. 1. P. 234–235). На епископов возлагалась обязанность проверять, соответствует ли содержание Сакраментариев принятому чину, следить за тем, чтобы по рим. чину совершались месса, Крещение, службы суточного круга, а также создавать школы певцов по рим. образцу (Concilium Rispacense. 4–5, 8 // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 198–199).

Интерес верховной власти к упорядочению богослужения привел к появлению множества новых толкований чинов мессы, Крещения и служб всего церковного года, написанных каролингскими богословами и литургистами (Алкуин, Лейдрад Лионский, аббат Сен-Рикье Ангильберт, Магн Санский, Теодульф Орлеанский, Максенций Аквилейский, Иессей Амьенский, Гинкмар Реймский, Амаларий Мецкий, Агобард Лионский, Рабан Мавр, Валафрид Страбон, Флор Лионский, Ремигий Осерский; ср. также анонимные и псевдоэпиграфические сочинения, напр.: *Wilmart A. Expositio missae* // DACL. Vol. 5. Col. 1014–1027). Однако, по мнению Хена, единства с Римом в области богослужения К.





достичь не удалось, т. к. литургическое творчество на франкских землях продолжалось параллельно с романизацией на протяжении IX в. (Hen. 2001).

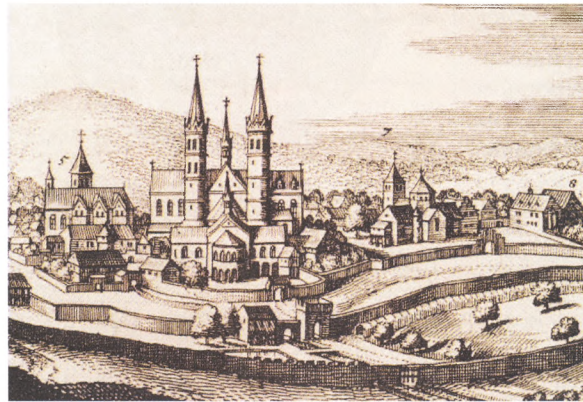
Лит.: *Krieg C.* Die liturgischen Bestrebungen im karolingischen Zeitalter. Freiburg i. Br., 1888; *Netzer H.* L'introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens. P., 1910. Farnborough, 1968; *Cabrol F.* Charlemagne et la liturgie // DACL. Vol. 3. Col. 807–825; *Bishop E.* The Liturgical Reform of Charlemagne, Their Meaning and Value // The Downside Rev. Bath, 1919. Vol. 38. P. 1–16; *Bishop E., Wilmart A.* La réforme liturgique de Charlemagne // EphLit. 1931. Vol. 45. P. 186–207; *Klauser Th.* Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom VIII. bis zum XI. Jh. // Hist. Jb. Münch., 1933. Bd. 53. S. 169–189; *Ellard G.* Master Alcuin, Liturgist. Chicago, 1956; *Vogel C.* Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne // Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale. Spoleto, 1960. T. 1. P. 185–295. (Settimane di studio sull'alto medioevo; 7); *idem.* La réforme liturgique sous Charlemagne // Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben // Hrsg. W. Braunsfels. Düsseldorf, 1965. Bd. 2: Das geistige Leben. S. 217–232; *Bernard Ph.* Du chant romain au chant grégorien (IV<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle). P., 1996; *Hen Y.* The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877). L., 2001. (H. Bradshaw Society. Subs.; 3); *idem.* The Romanization of the Frankish Liturgy: Ideal, Reality, and the Rhetoric of Reform // Rome Across Time and Space: Cultural Transmission and the Exchange of Ideas, c. 500–1400 / Ed. C. Bolgia, R. McKitterick, J. Osborne. Camb.; N. Y., 2011. P. 111–123.

**Монастырская реформа.** В истории франкского монашества эпоха К. характеризуется умножением и укреплением монастырей, находящихся под прямым королевским покровительством, распространением бенедиктинского устава и попытками введения его в качестве единого для всех монастырей на франкских землях.

В VIII в. продолжало действовать правило (закреплено, в частности, 2-м каноном Арелатского Собора (554)), согласно к-рому все мон-ри находились в ведении епископов. Однако часть мон-рей стала искать защиты и покровительства королевской власти от произвола местных епископов. Уже на Соборе в Вере (755) отмечено разделение монастырей на королевские (regales) и епископские (episcopales) (Concilium Vernense. 20 // MGH. Capit. T. 1. P. 36). Крупные монастыри, получившие покровительство К., стали одной из опор их финансово-экономической политики.

Во 2-й пол. VIII в. и особенно в 1-й пол. IX в. власти попытались провести четкую границу между раз-

ными группами аскетов — собственно монахами и канониками, т. е. клириками, которые вели общинный образ жизни в соответствии со своими уставами. Поскольку и те, и другие в этот период занимались как мо-



Базилка Спасителя в Фульде, построенная аббатом Ратгером в 791–819 гг. Гравюра. 1655 г.

литвенными практиками, так и пастырством, единственным отличием каноников было разрешение членам общины владеть личной собственностью и не следовать принципу постоянства места служения (stabilitas loci). Большинство монастырей при Меровингах и К. существовало по своим уставам, которые часто представляли собой смешение нескольких монашеских правил (т. н. regulae mixtae). Введение бенедиктинского устава изначально было инициативой отдельных епископов. Напр., известно, что св. Хродеганг организовывал монастыри, которые должны были следовать только Уставу прп. Венедикта Нурсийского (напр., Горце). За пределами Италии этот устав многими воспринимался как «римский», что придавало ему дополнительный авторитет среди тех, кто ориентировался на Рим. Наибольшего успеха сторонники бенедиктинского устава добились в Аквитании, Септимании и Испанской марке, где начиная с 80-х гг. VIII в. Бенедикт Анианский организовал множество монастырей и ввел в них Устав прп. Венедикта Нурсийского. Поскольку франкские власти были заинтересованы в упорядочении правового положения монастырей, уже при Карломане всем аббатам и монахам предписывалось переходить на этот устав (743; MGH. Capit. T. 1. P. 28). Карл Великий после посещения Монте-Кассино заказал точную копию Устава прп. Венедикта Нурсийского, которую доставили в Ахен в качестве образца. На рубеже VIII и IX вв. следование Уставу прп. Венедикта Нурсийского

стало тем признаком, к-рый позволял отличать мон-ри от каноников. Для унификации монастырской жизни в 813 г. было созвано 5 Соборов — в Реймсе, Арле, Туре, Майнце и Шалон-сюр-Сон. 25-й канон Турского Собора (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 290) и 11-й канон Майнского Собора (Ibid. P. 263) пред-

писывали всем монастырям перейти на Устав прп. Венедикта Нурсийского (9-й канон Реймского Собора вводил обя-

зательное чтение устава для тех аббатов, к-рые были с ним плохо знакомы — Ibid. P. 255).

Людовик Благочестивый, еще будучи королем Аквитании, направил св. Бенедикта Анианского реформировать мон-ри в Аквитании (Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone. 29 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 211). Став императором, он решил провести монастырскую реформу во всей империи и в 814 г. вызвал Бенедикта Анианского в Мармутье. Вскоре святой основал мон-рь *Инден* (позднее Корнелимюнстер) (Ibid. 35 // Ibid. P. 215; Chronicon Moissiacense. Anno 814 // MGH. SS. T. 1. P. 311). Согласно свидетельству Ардона, Людовик Благочестивый наделил Бенедикта Анианского властью над всеми мон-рями империи. Однако, по мнению совр. историков, это была не формальная должность генерального настоятеля, а скорее функции координатора реформ (*Geuenich.* 1989). Ардон сообщает, что Бенедикт Анианский вместе с другими аббатами и монахами принял ряд постановлений, которые затем были представлены императору (Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone. 36 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 215). Вероятно, эти предложения были рассмотрены Ахенскими Соборами (авг.—сент. 816 и июль 817), которые приняли решение о том, что все монашеские общины должны следовать не только единому монашескому уставу (una regula), но и единым обычаям (una consuetudo), тогда как каноники, канониссы и члены других немонашеских об-





щин могут руководствоваться собственными уставами (в частности, были приняты «*Institutio canonico-rum*» и «*Institutio sanctimonialium*» — MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 308–456).

Сохранились список вопросов, рассматривавшихся на Ахенском Соборе 816 г. (*Statuta Murbacensia*), и частная запись его решений (т. н. Руанский документ) (изд.: *Corpus Consuetudinum Monasticarum*. Siegburg, 1963. Vol. 1. P. 435–436, 441–450). Капитулярый Людовика Благочестивого, изданный после синода 816 г., сохранился в 3 рукописях IX–XII вв. (изд.: *Ibid.* P. 457–468). Постановления Ахенского Собора 817 г. изложены в капитулярии Людовика Благочестивого (изд.: *Ibid.* P. 473–481). Решения обоих Соборов представлены в капитулярии, известном как «*Collectio capitularis*», или «Правила Бенедикта Анианского», который в средние века неоднократно копировался и рассматривался как основной документ ахенской реформы (изд.: *Ibid.* P. 515–536). При этом в *Анналах королевства франков* нет упоминаний об этих Соборах. В них говорится лишь об Ахенском Соборе 818 г., на котором были рассмотрены некие вопросы, относящиеся к Церкви и монашеству (*Annales regni Francorum*. A. 819 // MGH. Script. Ser. Germ. T. 6. P. 150). О Соборе 817 г. упоминается в 2 хрониках (*Chronicon Laurissense breve*. A. 816 // MGH. SS. T. 1. P. 122; *Chronicon Moissiacense*. A. 815 // *Ibid.* P. 311–312) в связи с предписанием всем монахам об обязательном следовании Уставу прп. Бенедикта Нурсийского. Еще один документ, связанный с ахенской реформой, «Записка о служениях монастырей» (*Notitia de servitio monasteriorum*), представляет собой список налогов и служений, к-рыми мон-ри были обязаны императору (изд.: *Corpus Consuetudinum Monasticarum*. Vol. 1. P. 493–499; см.: *Kettemann*. 1999). Для проведения ахенской реформы имп. Людовик Благочестивый назначил посланников (*missi*), которые должны были объезжать мон-ри и контролировать соблюдение имп. предписаний (ср. более ранние постановления: 20-й канон Майнцского Собора — MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 266–267).

Роль св. Бенедикта Анианского в проведении реформы до конца неясна. Согласно Ардону, Бенедикт Ани-

анский составил дополнения к Уставу прп. Бенедикта Нурсийского для его применения на практике (*Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone*. 36–38 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 215–217). Однозначно можно сказать только, что Бенедикт Анианский развивал идею единого устава для всех мон-рей (*forma unitatis* — *Ibid.* 36 // *Ibid.* P. 215–216), к-рую, видимо, от него воспринял имп. Людовик Благочестивый. Дабы доказать превосходство Устава прп. Бенедикта Нурсийского над др. монашескими уставами, Бенедикт Анианский составил компиляцию всех известных ему уставов (*Ibid.* 38 //



Аббатство Корвей.  
Основано в 815 или 816 г.

*Ibid.* P. 216–217), сравнив их с Уставом прп. Бенедикта. Его труд сохранился в 2 редакциях — «*Concordia regularum*» (старое изд.: PL. 103. Col. 701–1380; новое изд.: *Concordia regularum* / Ed. P. Bonnerue. Turnhout, 1999. 2 Vde. (CCCM; 168, 168A)) и «*Codex regularum*» из аббатства св. Максимиана в Трире (Монах. lat. 28118, IX в.; изд.: PL. 103. Col. 393–665).

В 817 г. Бенедикт Анианский вместе со своим сторонником Арнульфом, аббатом Нуармутье, отправился в монастырь св. Мартина в Туре для разрешения спора между монахами, большая часть которых решила перейти в разряд каноников. Вероятно, позиция Бенедикта Анианского была недостаточно гибкой: монастырь был ненадолго преобразован в каноникат (имп. Людовик Благочестивый в грамоте 832 г., данной монахам Сен-Дени, тоже решившим вернуться от канониката к статусу монастыря, называл св. Бенедикта Анианского и аббата Арнульфа добрыми и благочестивыми людьми, но «очень простыми» (*simplicissimi*) — *Monuments historiques* / Ed. J. Tardif. P., 1866. P. 88).

Роль Анианского мон-ря в ахенской реформе минимальна (в отличие от Ключни или Горце в по-

следующую эпоху). Реформированные монастыри не были связаны между собой и продолжали самостоятельно поставлять своих аббатов. Хотя единый устав (*regula*) был введен, но обычаи (*consuetudines*) в мон-рях бенедиктинской традиции остались разные. Наряду с Бенедиктом Анианским в этот период были известны и другие реформаторы монашеской жизни — архиеп. Лейдрад Лионский, аббат Сен-Дени Гилдуин.

Несмотря на право свободных выборов, которое получили монастыри согласно «*Capitulare ecclesiasticum*» (818/9), многих аббатов назначал король (император) (MGH. Capit. T. 2. Pars 1. P. 276). В каролингскую эпоху появляются титу-

лярные аббаты, одновременно возглавлявшие несколько мон-рей (напр., Гилдуин с 825 носил титул архикапеллана, а в

награду за службу он был назначен аббатом 5 крупных мон-рей — Сен-Дени, Сен-Медар в Суасоне, Сен-Жермен-де-Пре, Сен-Уан в Руане и мон-ря в Салоне (Лотарингия)). При К. распространяется практика назначения мирян аббатами (*abbas laicus*) (напр., Эйнгарт получил аббатство св. Петра в Генте). Чтобы предотвратить разграбление монастырских земель аббатами-мирянами, было введено разделение имущества обителей на *mensa abbatis* (букв. — стол аббата) и *mensa fratrum* (букв. — стол братии). Часто короли становились титулярными аббатами монастырей.

Наряду с монастырями, реформированными Бенедиктом Анианским или под его влиянием (Желлон, Флери, Муасак, Лерен, Конк, Савиньи и др.), существовали монастыри, к-рые находились в ведении местных епископов (часть из них перешла в разряд каноникатов (Сен-Дени, Сент-Илер-ле-Гран в Пуатье, Сент-Омер, Сен-Пьер-ле-Виф и Сент-Коломб в Сансе, Сент-Аньян (Сент-Эньян) в Орлеане, Сен-Бенинь в Дижоне, Сен-Марсель близ Шалонсюр-Сон, Сен-Марсель в Лиможе, Сен-Сибар в Ангулеме, Сент-Обен в Анже, Сен-Сальви в Альби и, вероятно, Сен-Виктор в Марселе),







в других братия продолжала вести монашеский образ жизни (Сен-Жермен в Осере, Сен-Медар в Суассоне, Сен-Жермен-де-Пре, Сен-Фарон в Мо, Сен-Люсьен в Бове, Сен-Ва в Аррасе, Сен-Пер в Шартре и Санкт-Максимин в Трире)), мон-ри в сельской местности (Сен-Морис-д'Агон, Сен-Вандрий-де-Фонтенель, Ферьер, Без, Монтье-ан-Дер, Сен-Мор-де-Фоссе, Лобб, Эльнон (Сент-Аман-лез-О), Эхтернах, Синт-Трейден, Корби, Санкт-Галлен, Фульда, Райхенау и др.), в основном перешедшие на бенедиктинский устав, и жен. мон-ри (Фармутье, Жуар, Шель, Ремирмон, Нотр-Дам в Суассоне), многие из к-рых были преобразованы в каноникулы.

Лит.: Lesne E. Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la Notitia de servitio monasteriorum // Revue d'histoire de l'Église de France. P., 1920. Vol. 6. N 31. P. 161–175; N 32. P. 321–338; N 33. P. 449–493; Semmler J. Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen // ZKG. 1960. Bd. 71. S. 37–65; idem. Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // Ibid. 1963. Bd. 74. S. 15–82; idem. Karl der Grosse und das fränkische Mönchtum // Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben / Hrsg. W. Braunsfeld. Düsseldorf, 1965. Bd. 2. S. 255–289; idem. Benedictus II: Una regula — una consuetudo // Benedictine Culture: 750–1050 / Ed. W. Lourdaux, D. Verhelst. Louvain, 1983. S. 1–49; idem. Benediktinische Reform und kaiserliches Privileg: Zur Frage des institutionellen Zusammenschlusses der Klöster um Benedikt von Aniane // Institutionen und Geschichte: Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde / Hrsg. G. Melville. Köln, 1992. S. 259–293; Geuenich D. Gebetsgedenken und anianische Reform: Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Abte im Reich Ludwigs des Frommen // Monastische Reformen im 9. und 10. Jh. / Hrsg. R. Kottje, H. Maurer. Sigmaringen, 1989. S. 79–106; idem. Kritische Anmerkungen zur sogenannten «anianischen Reform» // Mönchtum — Kirche — Herrschaft (750–1000): [FS für J. Semmler] / Hrsg. D. R. Bauer et al. Sigmaringen, 1998. S. 99–112; Engelbert P. Benedikt von Aniane und die karolingische Reichsidee // Cultura e spiritualità nella tradizione monastica / A cura di G. Penco. R., 1990. S. 67–103. (StAnselm; 103); Helvétius A.-M. Abbayes, évêques et laïques, une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle). Brux., 1994; Jong M., de. Carolingian Monasticism: The Power of Prayer // The New Cambridge Medieval History. Camb., 1995. Vol. 2. P. 622–659; Kettmann W. Subsidia Anianensia: Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten «anianischen Reform»: Mit kommentierten Editionen der «Vita Benedicti Anianensis», «Notitia de servitio monasteriorum», des «Chronicon Moissiacense/Anianense» sowie zweier Lokaltraditionen aus Aniane. Diss. Duisburg, 1999; Gaillard M. D'une réforme à l'autre (816–934): Les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne. P., 2006.

А. А. Ткаченко

**КАРОЛИНГСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ** [Каролингский ренессанс; англ. Carolingian Renaissance; нем. Karolingische Renaissance; франц. renaissance carolingienne], период культурного подъема в Зап. Европе в кон. VIII — кон. IX в., в правление франк. королей и императоров из династии *Каролингов*. В основе К. в. лежал интерес к дохрист. и раннехрист. наследию *Древнего Рима*. К. в. было непосредственно связано с политической кор. *Карла Великого*, направленной на повышение образовательного уровня франк. духовенства, и проявилось в развитии литературы, философии, богословия, охватывало изобразительное искусство и архитектуру, в меньшей степени музыку.

Идею «возрождения до Возрождения» выдвинул в 1-й трети XIX в. франц. историк лит-ры Ж. Ж. Ампер; согласно его т. зр., до эпохи итал. Ренессанса было еще 2 средневека. Возрождения — Каролингское и т. н. ренессанс XII в. Широкое распространение термин «Каролингское возрождение» получил в 1-й пол. XX в., когда началось системное исследование культурного подъема IX в. (Э. Патцель, П. Леманн, Ф. Л. Гансхоф). В сер.— 2-й пол. XX в. К. в. стали рассматривать в контексте общей истории культуры раннесредневеков. Европы и трактовать как естественный этап ее эволюции (Г. фон Фихтенау, П. Рише, П. Шрамм, Д. Тромпф). Постепенно в оценке культурных реформ каролингской эпохи особое значение стали придавать их религиозной составляющей (В. Ульманн, К. Ф. Морриссон, Й. Флеккенштайн). Т. о., культурный подъем IX в. исследователи связывали прежде всего с христианизацией и укреплением Церкви. Историки отмечали такие черты К. в., как кумулятивность, способность собирать, концентрировать и транслировать духовное (прежде всего литературное) наследие предшествующих эпох (Ж. Ле Гофф). Современные исследователи (Дж. Контрени, Р. Мак-Киттерик) предпочитают говорить о неоднозначности культурных процессов IX в. Они считают, что основной целью франк. правителей являлось укрепление христианства на подвластных территориях. Отечественные исследователи, в целом позитивно оценивая культурные процессы IX в. во Франкском гос-ве, видят в них прежде всего возрождение лат. словесности, а главные достижения

эпохи связывают с появлением оригинальной лат. лит-ры (М. Л. Гаспаров, М. Л. Андреев, Б. И. Ярхо).

К кон. VIII в. в результате завоеваний Каролингов в Зап. Европе возникла обширная Франкская держава. Стержнем политики франк. правителей, начиная с сыновей *Карла Мартелла* — *Карломана* и *Пипина Короткого*, но особенно при Карле Великом и имп. *Людовике Благодетелем*, было стремление к всесто-



Карл Великий. 2-я пол. IX в.  
(Луэр, Париж)

ронному «исправлению» (correctio) народа франков, к-рый воспринимался как наследник Римской империи. Поскольку, согласно принятому в христ. историософии делению мировой истории на 6 веков (aetates), последний, 6-й век, начало к-рого соответствовало правлению имп. Августа Октавиана и земной жизни Иисуса Христа (*Aug. De civ. Dei. XXII 30*), вскоре, как ожидалось, должен был завершиться, существование Франкского государства имело эсхатологический смысл. В соответствии с каролингской концепцией королевской власти, разработанной в кон. VIII в. *Алкуином* и его ближайшим окружением, на короля франков возлагалась особая задача — сделать все необходимое, чтобы подготовить подданных к будущему спасению через распространение и укрепление христианства. В таком контексте опорой королевской власти оказывалась Церковь.

Правители из династии Каролингов установили тесные отношения с Римскими понтификами, поддерживали миссионеров, которые проповедовали христианство в населенных язычниками приграничных







областях Франкской державы, создавали новые еп-ства на подчиненных территориях, жестоко подавляли мятежи, жаловали земли и привилегии храмам и монахам, принимали их под королевское покровительство. В VIII в. во Франкском королевстве появились тысячи мон-рей и церквей, причем далеко не всегда это было следствием усилий со стороны королевской власти или миссионеров; часто храмы и монашеские обители возводились по инициативе представителей местной знати также и на территории зарейнской Германии. Важным направлением церковных реформ стала унификация богослужения; была организована работа по исправлению литургических книг (о церковной политике, литургической и монастырской реформах см. ст. *Каролинги*).

**Образование.** Проводя реформы, королевская власть столкнулась с отсутствием достаточного количества грамотных клириков, владеющих латынью, способных совершать богослужения, следуя каноническим предписаниям, читать проповеди, наставлять прихожан в христианской вере и бороться с язычеством, что обусловило внимание правителей к проблеме школьного образования. В послании Карла Великого «О попечении над образованием» (784/5 (?)) (*Karoli Epistola de litteris colendis* // MGH. Capit. T. 1. P. 78–79), первоначально адресованном Баугульфу, настоятелю монастыря Фульда, а затем разосланном всем епископам и аббатам Франкского королевства, содержался призыв не пренебрегать изучением словесности, без которого невозможно понимание текстов Свящ. Писания, и предписывалось привлекать в качестве наставников людей, к этому пригодных. Капитулярием «Всеобщее увещание» (789) (*Admonitio generalis* // MGH. Capit. T. 1. P. 53–61) король обязывал епископов и аббатов открывать школы при мон-рях и кафедральных соборах, где могли бы учиться не только клирики, но и миряне. Уровень образования в таких школах был немногим выше начального, в них изучали грамматику, риторику и арифметику, а также основы музыки.

Центром просветительской деятельности стал королевский двор. В Ахене была учреждена придворная школа (*schola palatina*); представителям знати предписывалось

посылать в нее своих сыновей. Каролингам удалось собрать при дворе самых образованных людей того времени. В нач. 80-х гг. VIII в. ко двору Карла Великого из Италии прибыли грамматик Петр Пизанский, богослов Павлин Аквилейский, бывш. придворный учитель короля лангобардов, поэт и историк *Павел Диакон*. Спасаясь от арабов, во 2-й пол. VIII в. из Испании переселились многие представители образованной вестгот. элиты. Заметную роль при дворе Карла Великого в эпоху К. в. сыграли церковные деятели и богословы Лейдрад Лионский, *Агобард* Лионский, *Клавдий Туринский*, *Бенедикт Анианский*, *Теодульф Орлеанский*. Среди англосаксов при дворе Карла Великого наиболее значительным деятелем был богослов и поэт Алкуин. Неск. лет он возглавлял придворную школу в Ахене. Алкуин разработал программу обучения, включавшую изучение латыни, «свободных искусств» (см. *Artes liberales*) и затем богословия. Ему принадлежат многочисленные и разнообразные по жанру сочинения: учебники по грамматике, риторике, диалектике и орфографии, комментарии на Свящ. Писание, богословские и литургические труды, агиографические произведения, поэмы. Впосл., удалившись от двора и став в 796 г. аббатом мон-ря св. Мартина в Туре, Алкуин поддерживал связь с дворцовой школой, исполнял обязанности наставника. По-видимому, Алкуина на посту руководителя школы сменил прибывший из Ирландии Климент, к-рый также составил учебник по грамматике, постепенно заменивший учебник Петра Пизанского. Дикуил был автором географического трактата, в котором к сведениям о провинциях Римской империи была добавлена информация об Ирландии, о Фарерских о-вах и об Исландии. Дунгал, подписывавший свои поэтические произведения как «ирландский изгнанник», получил известность благодаря широким познаниям в науках, а также в христианской поэзии и греческом языке. Выходцы с Британских о-вов — Фридуниз, Мартин Скот, *Седулий Скот*, Иоанн Скот *Эриугена* — оказали значительное влияние на культурное развитие Франкской империи.

Сподвижники Карла Великого составляли придворный кружок ученых, «придворную академию», на ее

заседаниях велись богословские диспуты, читались лекции, обсуждались сочинения членов «академии», толковались произведения античных авторов и тексты Свящ. Писания. При дворе была создана б-ка с произведениями древних авторов — Лукиана, Теренция, Горация, Ювенала, Марциала, Цицерона, имелся «Тимей» Платона в переводе Халкидия (в этом переводе сочинение было известно до XII в.). Каждый член «академии» носил псевдоним, связанный с античной или библейской историей: Алкуин был Флакком (имелся в виду рим. поэт Квинт Гораций Флакк), поэты Модоин и Ангильберт — Овидием и Гомером, *Эйнгарт* именовался Веселиилом, Карл Великий — Давидом. Античная культура служила источником и примером в том, что касалось нормы лит. стиля и жанра сочинений (так, *Эйнгарт*, работая над жизнеописанием Карла Великого, вдохновлялся историческими сочинениями Светония). Обращение к античным авторам как к культурным и лит. образцам, расширение круга известных античных текстов были главными заслугами членов «придворной академии». Возрождение античной культуры на новой, христ. основе было общим идеалом современников Карла Великого: от древних авторов следовало взять лит. формы, христианство должно было дать новой лит-ре истинность содержания.

К нач. IX в. сформировалось собственное франк. поколение деятелей К. в. Среди них наиболее заметны богослов *Амаларий Симфозий*, архиеп. Трирский, впервые предпринявший попытку аллегорического толкования богослужения, *Смарагд*, аббат мон-ря Сен-Мийель, комментатор «Искусства грамматики» Элия Доната (IV в.) и автор трактата «Царский путь» (*Via regia*), богослов *Рабан Мавр*, *Эйнгарт*, автор жизнеописания Карла Великого. Их ученики продолжали развивать традиции каролингской культуры. *Валафрид Страбон* прославился как богослов и один из наиболее ярких христ. поэтов IX в. *Луп из Ферьера* прослыл эрудитом и собирателем рукописей, знатоком малоизвестных античных авторов и лучшим стилистом своего времени. *Ремигий* Осерский собирал произведения античных и раннесредневековых авторов, составлял к ним обширные комментарии.



Представители франк. знати от- правляли к королевскому двору де- тей, чтобы они могли получить не- обходимое образование, войти в ко- ролевское окружение, подготоить- ся к будущей политической или церковной карьере. Те, кто учились и преподавали в придворной шко- ле, активно участвовали в политиче- ской жизни в качестве королевских советников и дипломатов, занимали важные должности в церковной и светской иерархии: Алкуин был аб- батом мон-ря св. Мартина в Туре, Рабан Мавр — настоятелем мон-ря Фульда, Валафрид Страбон — абба- том Райхенау; Теодульф до 818 г. за- нимал Орлеанскую кафедру, Пруден- ций был епископом Труа, Агобард — архиепископом Лиона; Фридугиз, Рабан Мавр, Валафрид Страбон воз- главляли королевскую канцелярию; Эйнгарду, Лупу и др. поручались сложные дипломатические миссии. Их деятельность на королевской службе способствовала распростра- нению придворной культуры за пре- делами двора — в мон-рях и при епископских кафедрах.

Традиционно воспитательную функ- цию выполняли мон-ри: юноши под руководством опытного наставника из числа монахов готовились к мо- нашеской жизни, постигали устав, участвовали в богослужении, зани- мались физическими и интеллекту- альными упражнениями. В VIII в., по мере углубления христианизации франк. общества, монашеская педа- гогика стала пользоваться большой популярностью среди мирян. Мн. де- ти из знатных семей получали в мо- настырских школах начальное обра- зование, причем такая практика не всегда была непосредственно связа- на с «пожертвованием» (oblatio) ре- бенка обители (см. *Облаты*). К нач. IX в. присутствие в мон-рях боль- шого числа мирян оказывало замет- ное влияние на образ жизни мона- шествующих, способствовало про- никновению за монастырские стены мирских обычаев. Ахенский Собор 817 г., созданный имп. Людовиком Благочестивым по инициативе Бене- дикта Анианского, постановил, что в монастырские школы должны за- числяться только те, кто в дальней- шем намерены принести монашес- кие обеты или в юном возрасте были «пожертвованы» мон-рю родителями; всем прочим предписывалось полу- чать образование в др. школах. Это решение было негативно встречено



Церковь  
в аббатстве Центула (Сен-Рикье),  
построенная Ангильбертом.  
Кон. VIII — нач. IX в. Гравюра. 1673 г.

как франк. знатью, так и монашест- вом (мн. мон-ри получали плату за обучение). Вероятно, после 817 г. в нек-рых крупных мон-рях появи- лись отдельные школы для мирян и буд. монахов, напр. в Санкт-Гал- лене: в монастырской хронике Пат- берта (*Ratpert. St. Galler Klosterge- schichte (Casus sancti Galli)* / Ed. H. Steiner // MGH. Script. Rer. Germ. T. 75. P. 136–239) упоминается о мо- настырской школе (schola claustrī) и сторонних учениках (canonici), проходивших обучение в аббатст- ве, а на плане «идеального» мон-ря (ок. 825), к-рый сохранился в б-ке аббатства Санкт-Галлен (St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 1092), но был создан, по-видимому, в Райхенау, обозначе- на школа, отделенная от квартала новичиев. Очевидно, что решение Ахенского Собора выполнялось не



езде, поскольку даже в крупном им- перском мон-ре Сен-Рикье по-преж- нему действовала общая школа.

С 20-х гг. IX в. двор перестает быть средоточием образования и культу- ры во Франкской империи. Интел- лектуальными и духовными цент- рами становятся мон-ри (Сен-Дени, Сен-Рикье, Сен-Вандрий-де-Фонте- нель, Корби, Сен-Мартен в Туре, Эльнон (Сент-Аман-лез-О), Ферьер, Лорш, Фульда, Райхенау, Санкт-Гал- лен) и епископские города (Реймс, Лион, Санс, Безансон, Кёльн и Трир). Известность получили епископские школы в Орлеане, Меце, Реймсе, Ла- не, Льеже и Утрехте. С нач. IX в. наблюдается культурный подъем в Италии — в Павии, Вероне, Милане, Риме.

Реформы Каролингов в сфере об- разования сначала имели скорее ко- личество, нежели качествен- ный характер. Предполагалось уве- личить число школ, ученики к-рых получали начальное образование: основы лат. грамматики, элемен- тарные правила чтения и письма, счета и песнопения, знание нек-рых священных текстов и молитв. Оп- ределяющей была ориентация на тексты Свящ. Писания. Едва на- учившись читать, ученик приступал к изучению Псалтири; следовало за- учить все 150 псалмов, для чего ис- пользовались самые разные методы: копирование отдельных стихов на таблички, постоянное цитирование вслух, пение. К VIII в. обнаружилось существенное расхождение в уст- ном и письменном языке, поскольку на протяжении мерovingского вре- мени авторы сознательно отказыва- лись от традиций античной лит-ры, к-рая постепенно становилась до- стоянием культурного меньшинства, чтобы иметь возможность обратит- ся к более широкой ауди- тории, терявшей способ- ность понимать правиль- ную латынь. В период К. в. стали отказываться от

Псалтирь Карла Великого.  
795–800 гг.  
(Paris. lat. 13159.  
Fol. 118v — 119)

этой практики во имя со- хранения знания класси- ческой латыни как языка Библии. Латынь стано- вится языком культуры и образования, недоступ-





ным для большинства населения. Соборы 813 г. в Реймсе и Майнце предписывали проповедникам обращаться к слушателям на «народном» языке, были выполнены переводы основных молитв. Составлялись глоссарии лат. лексики, в к-рых значения слов устанавливались на классической и «народной» латыни. Для германского населения Франкской империи создавались двуязычные словари, а также учебники грамматики. Первый глоссарий на древненем. языке был составлен в Санкт-Галлене в сер. VIII в.; во 2-й пол. VIII – IX в. он часто переписывался и сохранился в 3 рукописях IX в. Во 2-й пол. VIII в. появляется довольно большое количество пособий по грамматике. В придворной школе в Ахене использовались учебники, составленные Петром Пизанским, Климентом, Алкуином. В епископских и монастырских школах учились по грамматике Элия Доната (IV в.).

Из произведений античных авторов обращались прежде всего к творчеству поэтов (Вергилий, Гораций, Овидий), поскольку обучение стихосложению считалось важной частью грамматических штудий, но также читали труды древнерим. философов, риторов и историков — Плиния, Сенеки, Цицерона, Светония, Саллюстия, Тита Ливия, Юстина и др. Рим. писатели были известны гл. обр. по фрагментам через посредство глоссаторов и грамматиков. Алкуин и его ученик Кандид адаптировали для нужд школьного преподавания сочинения *Клавдиана Мамерта*, блж. *Августина* и *Боэция*. Седулий Скот составил сборник выдержек и цитат из «Истории Августов» (*Historia Augusta*; IV в.), «Комментариев на «Сон Сципиона»» (*Commentarium in Ciceronis Somnium Scipionis*) *Макробия* (V в.), военных трактатов Вегеция и Фронтинна, сочинений Цицерона и Валерия Максима. Библиотекарь аббатства Корби пресв. Хадоард подготовил тематический сборник, где собрал выписки на сюжеты из сочинений Цицерона, Саллюстия, трактата *Марциана Капеллы*, комментариев Сервия к «Энеиде» и Макробия на «Сон Сципиона». В каталоге б-ки мон-ря Райхенау упомянут сборник, куда вошли тексты по истории, грамматике (включая раздел о стихосложении с немногочисленными выдержками из античных поэтов), арифме-

тике, музыке, астрономии, геометрии, риторике, диалектике, географии, трактат Фавентия об архитектуре, а также трактат Псевдо-Апулея о целебных травах. Др. сборник из той же б-ки включал фрагменты сочинений Боэция «Наставления в арифметике», Псевдо-Боэция «О геометрии», Алкуина о диалектике и риторике, по-



«Бернский Физиолог».

Ок. 825–850 гг.

(Bern. Burgesbibliothek.

Codex Bongarsianus. 318. Fol. 75)

эма об астрономии «Явления» древнегреч. поэта Арата из Сол, трактат о медицине и др. Круг учебных текстов был более или менее ограничен, поэтому во мн. сочинениях каролингской эпохи, написанных в разное время и в разных местах, нередко встречаются одни и те же цитаты из древних авторов.

Реформы королевской власти, направленные на развитие системы образования, дали результаты. Для IX в. можно констатировать достаточно высокий уровень грамотности, по крайней мере в среде аристократии, связанной с королевским двором или др. центрами каролингской культуры. Клирики и монахи владели латынью значительно лучше своих предшественников VII – 1-й пол. VIII в., их язык отличался правильным употреблением грамматических конструкций и относительным богатством лексики. Авторы кон. VIII – IX в. широко пользовались лексикой, почерпнутой из сочинений античных писателей.

**Библиотеки, скриптории.** К. в. характеризуются формированием и укрупнением б-к при кафедральных соборах, мон-рях, появлении частных книжных собраний, а также зарож-

дение масштабной системы копирования, обмена и продажи рукописей. В VIII–X вв. в державу Каролингов было привезено множество рукописей из Италии, Испании, с Британских о-вов. Постепенно развивалось производство книг и на франк. территориях. В книжных собраниях были представлены библейские и богослужебные книги, сочинения отцов Церкви и др. церковных писателей, жития святых, сборники королевских капитуляриев, варварские правды, труды по грамматике, риторике, арифметике, астрономии, музыке, истории, географии, трактаты по архитектуре, медицине и военному делу, поэтические сборники, бестиарии и многое другое. В монастырских б-ках собирали и переписывали ветхие рукописи, что способствовало сохранению античного наследия (самые ранние известные рукописи с произведениями рим. писателей относятся в основном к каролингскому времени).

Согласно сохранившимся описаниям (вероятно, неполным), в монастыре Райхенау в 822 г. было собрано 415, в Сен-Рикье в 831 г. — 256 кодексов. Во 2-й пол. IX в. в аббатстве Санкт-Галлен насчитывалось не менее 428, в мон-ре Лорш — 590 рукописей. В X в. в Боббио хранилось 666, в Санкт-Эммераме в Регенсбурге — 513 кодексов. Сведений о составе б-к аббатств Флёри, Ферьер, Сен-Дени, Сен-Мартен в Туре, Сен-Реми в Реймсе, Корби, Фульда в наст. время нет, но их фонды вряд ли сильно уступали собраниям др. крупных монастырей и скорее всего несущественно отличались по составу. Большинство б-к кафедральных соборов были меньше монастырских. В IX в. в Кельне насчитывалось примерно 107 книг, в Пассау — 40. В Реймсе их было ок. 100. Выделялась б-ка кафедрального собора Вюрцбурга (не менее 209 книг).

Известно о довольно обширных персональных книжных собраниях представителей светской аристократии. Крупные собрания книг находились в распоряжении Карла Великого и Людовика Благочестивого. Одно из лучших «светских» книжных собраний IX в. принадлежало Карлу Лысому; оно включало неск. десятков сочинений по богословию, истории, агиографии и «свободным искусствам». Более 200 книг насчитывала коллекция Ангильберта, позднее подаренная им







мон-рю Сен-Рикье. Луп Ферьерский восхищался б-кой Эйнгарда, созданной еще до того, как тот стал аббатом мон-ря Зелигенштадт. Графы Вильгельм и Ротхарий, основавшие аббатства Желлон и Шарру соответственно, передали в библиотечные собрания свои книжные коллекции. Личными экземплярами Евангелий, гомиляриев, антифонариев, Псалтирей, сборниками проповедей, агиографическими сочинениями, покаянными, постановлениями церковных синодов часто владели и простые клирики.

Одним из главных способов пополнения книжных собраний было получение в дар. Вручение книги (как правило, Библии) королю монахами той или иной обители стало в IX в. частым сюжетом каролингской книжной миниатюры. Правители в свою очередь нередко жаловали аббатствам дорогие и роскошно украшенные кодексы, выделяли мон-рям материальную помощь для поддержания рукописных фондов в надлежащем состоянии. Аббаты мон-ря Сен-Вандрий-де-Фонтенель передали в собрание обители десятки рукописей. Так же поступали аббаты и монахи Санкт-Галлена, Боббио и Санкт-Эммерама. Архиеп. Гинкмар Реймский даровал кафедральной б-ке Реймса свое книжное собрание; хореп. Мадальвин завещал книги еп-ству Пассау, диакон Ландон — мон-рю Санта-Мария-ди-Альбането, а некий пресв. Вальгарий — мон-рю Сизуэн. Большое значение имел обмен рукописями между скрипториями при различных церквях и мон-рях. Нередко собрания пополнялись личными фондами монахов и ученых. В составе б-ки мон-ря Райхенау хранились десятки томов, переписанных для собственных нужд мон. Регинбертом. Луп Ферьерский переписал множество рукописей для себя и своих учеников. В случае опасности коллекции крупных мон-рей нередко укрывали в др. обителях. Так, монахи Санкт-Галлена временно передали свои книги в Райхенау, а братия мон-ря Сен-Ва в Аррасе перевезла книжное собрание в Бове.

Обычно книги хранились в т. н. армариях — сундуках или шкафах, запиравшихся на замок; для обширных книжных собраний нередко отводились целые комнаты. Не все манускрипты находились в одном месте: книги, используемые в

богослужении, как правило, держали отдельно — в церкви, вместе с литургическими одеяниями и утварью. Учебные книги почти не выносились из монастырских или соборных школ. Рост потребности в книжной продукции способствовал формированию практики передачи книг во временное пользование частным лицам — клирикам и мирянам. Эта практика была характерна прежде всего для церковных б-к и зафиксирована в книжных инвентарях. Монастырские собрания, напротив, оставались в целом закрытыми; некоторые книги иногда могли на время выдаваться епископам, пресвитерам или настоятелям других обителей, и лишь в исключительных случаях



Орнаментальный инициал перед началом чтений в Евангелие Карла Великого (Евангелие Годескалька). 781–783 гг. (Paris. Nouv. acq. lat. 1203. Fol. 4)

заимствовать книгу из монастырской б-ки могли миряне.

Рукописи изготавливались на заказ в монастырских или епископских скрипториях. Существенные изменения произошли в культуре письма. На смену меровингскому письму (полуунциал) пришел каролингский минускул, сформировавшийся в скрипториях Сев. Франции во 2-й пол. VIII в. В IX в. унификация богослужебных книг в ходе литургической реформы Каролингов способствовала распространению нового стиля письма по территории Франкской державы. К лучшим образцам каролингских рукописей от-

носятся Евангелие Карла Великого (Евангелие Годескалька; придворная школа, 781–783), Евангелие из Сен-Медара (придворная школа, ок. 800), Первая Библия Карла Лысого (Библия Вивиана; Сен-Мартен в Туре, 845–846), Вторая Библия Карла Лысого (Эльнон, 871–877), Псалтирь Карла Лысого (придворная школа, до 869), Сакраментарий Карла Лысого (придворная школа, 869–870), Евангелие Луазеля (Реймс, 1-я пол. IX в.), Евангелие Эббона (Овиллер, 20–30-е гг. IX в.), Сакраментарий Дрогона (Мец, 844–855) и др.

**Античная традиция и каролингская литература.** Формальное возрождение империи, потребность в новом идеологическом обосновании власти и ее церемониальном оформлении, унификация богослужения и богослужебной лит-ры способствовали росту интереса к наследию рим. культуры. С кон. VIII в. поиск, копирование и тиражирование памятников античной лит-ры стали целенаправленной гос. политикой. Ряд произведений античных авторов являлся обязательным для изучения в школах («Энеида», «Георгики» и «Буколики» Вергилия, стихотворения Горация, прозаические и поэтические произведения Овидия, речи Цицерона, пьесы Теренция, эпическая поэма «Фарсалия» Аннея Лукана, «Сатиры» Ювенала и проч.); в IX в. эти сочинения во многих экземплярах встречаются на всей территории державы Каролингов. В кон. VIII – IX в. активно переписывались исторические труды многих античных и раннесредневековых авторов, как христианских, так и языческих. Популярностью пользовались сочинения Евсевия Кесарийского «Церковная история» (в переводе Руфина Аквилейского) и «Хроника» (в переводе блж. Иеронима Стридонского), «Трехчастная история» Сократа, Созомена и Феодорита Кирского (переведенная по поручению Кассиодора), «История против язычников» Павла Орозия, «Хроника» Исидора Севильского, «Иудейская война» и «Иудейские древности» Иосифа Флавия и *Liber Pontificalis*. Среди памятников нехрист. лит-ры большое значение имели «Записки о галльской войне» Юлия Цезаря, «О заговоре Катилины» и «Югуртинская война» Саллюстия, «История Рима от основания города» Тита Ливия, «Эпитама Помпея Трога» Юстина, «Бревиарий» Евтропия, а также со-





чинения троянского цикла — «История о разрушении Трои» Псевдо-Дарета Фригийского и «Дневник Троянской войны» Псевдо-Диктиса Критского. В эпоху Каролингов были известны также труды *Аммиана Марцеллина*, *Тацита*, Фронтин или Квинта Курция Руфа.

Авторы поэтических сочинений X в. (Валафрид Страбон, Седулий



Рабан Маур  
преподносит соч. «Похвала Кресту»  
папе Римскому Григорию IV.  
Миниатюра. До 840 г. (Vindob. 652)

Скот, Вандальберт Прюмский, Луп Ферьерский, Хейрик Осерский, Ратбод Утрехтский, Диккул, *Ноткер Заика* и *Готшалк*) следовали больше канонам античной метрики, чем образцам раннесредневеков. христ. поэзии. Наиболее массово в каролингской поэзии были представлены панегирики, стихотворные жизнеописания святых, религ. лирика и дидактические произведения. Жанр исторической поэмы получил развитие в соч. «Об осаде Парижа» Аббона из монастыря Сен-Жермен-де-Пре (*Abbonis De bello Parisiaco libri III* // MGH. Script. Rer. Germ. T. 1), которое отличается вычурным стилем и сложной лексикой. Возрождается жанр исторической биографии. В кон. 20-х гг. IX в. Эйнгард, взяв за основу «Жизнеописания двенадцати цезарей» Светония, составил «Жизнь Карла Великого» (*Einhardi Vita Karoli Magni* / Ed. O. Holder-Egger // Ibid. T. 25. P. 1–41). Это небольшое сочинение написано изящным слогом и является самым известным памятником каролингской лит-ры. Биографии императора, составленные в кон. 30-х — нач. 40-х гг. IX в. Астрономом и Теганом, отходят от античных образцов и демонстрируют развитие жанра *житийной литературы* (*Theganus. Ge-*

*sta Hludovici imperatoris. Astronomus. Vita Hludovici imperatoris* / Ed. E. Tremp // MGH. Script. Rer. Germ. T. 64. P. 167–555). В сер. 80-х гг. IX в. Ноткер Заика написал «Деяния Карла Великого» (*Notker Balbulus. Gesta Karoli Magni imperatoris* / Ed. H. F. Haefele // MGH. Script. Rer. Germ. NS. T. 12. P. 1–93), представив биографию императора в виде небольших рассказов с использованием традиц. сюжетов агиографической лит-ры и герм. эпоса.

К жанрам исторической прозы, получившим развитие в эпоху К. в., относятся *анналы* и *деяния* (*gesta*). Анналы возникли в VIII в. в виде кратких записей меморативного характера и предназначались для учета времени, оставшегося до Страшного Суда (малые, или хронологические, анналы). Однако в сер. 80-х гг. VIII в. они превращаются в развернутое и сложно организованное историческое повествование (большие, или нарративные, анналы). К числу выдающихся памятников эпохи относятся Анналы королевства франков (*Annales regni Francorum* / Ed. F. Kurze // MGH. Script. Rer. Germ. T. 6. P. 1–178), Фульдские анналы (*Annales Fuldenses* // MGH. SS. T. 1. P. 343–415), Сен-Бертенские анналы (*Annales Bertiniani* // Ibid. P. 423–515). Их содержание, характер подбора и интерпретации материала указывают на то, что эти тексты создавались в тесной связи с королевским двором и отражали офиц. т. зр. Свидетельством расширения культурного кругозора в эпоху К. в. были всемирные хроники. Компильтивные по структуре, такие хроники опирались на широкую лит. традицию: сочинения античных и христ. историков, анналы, агиографические произведения. В эпоху К. в. появились «Муасакская хроника» (*Chronicon Moissiacense* // Ibid. P. 280–313), «Хроника» Фрекульфа, еп. Лизьё (*Freculphi episcopi Lexoviensis. Chroniconum tomi duo* // PL. 106. Col. 917–1258), «Хроника» Регинона Прюмского (*Reginonis abbatis Prumensis Chronicon* // MGH. Script. Rer. Germ. T. 50. P. 1–153) и др.

Жанр *деяний* — история монаршей или еп-ств, представленная через жизнеописания их предстоятелей, — сложился во Франкском королевстве к кон. VIII в. Самым ранним памятником является написанное Павлом Диаконом в сер. 80-х гг. VIII в. соч. «Деяния епископов Меца» (*Pauli*

*Warnefridi Liber de episcopis Mettensibus* // MGH. SS. T. 2. P. 260–268). В IX в. были составлены «Деяния аббатов Фонтенельского монастыря» (*Gesta abbatum Fontanellensium* // Ibid. P. 270–300), «Деяния епископов Осепа» (*De gestis episcoporum Autissiodorensium* // PL. 138. Col. 219–394) и др.

Одним из лучших исторических сочинений К. в. считается «История в четырех книгах» Нитхарда (нач. 40-х гг. IX в.; *Nithardi Historiarum libri IV* / Ed. E. Müller // MGH. Script. Rer. Germ. T. 44. P. 1–50). В «Истории...» повествуется о междоусобных войнах сыновей имп. Людовика Благочестивого. Форма и стиль изложения свидетельствуют о знакомстве Нитхарда с античной историографической традицией.

Лит.: *Lehmann P. J. G. Das Problem der karolingischen Renaissance* // *Idem. Erforschung des Mittelalters*. Stuttgart., 1959. Bd. 2. S. 109–138; *Panofsky E. Renaissance and Renascence in Western Art*. Stockholm, 1960. P. 42–113; *Patzelt E. Die karolingische Renaissance*. Graz, 1965; *Ullmann W. The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. L., 1969; *Trompf G. W. The Concept of the Carolingian Renaissance* // *J. of the History of Ideas*. Baltimore, 1973. Vol. 34. N 1. P. 3–26; *McKitterick R. The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789–895*. L., 1977; *eadem. The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987*. L.; N. Y., 1983; *eadem. Charlemagne: The Formation of a European Identity*. Camb., 2008; *Nelson J. L. On the Limits of the Carolingian Renaissance* // *Renaissance and Renewal in Christian History* / Ed. D. Baker. Oxf., 1977. P. 51–69; *Guerreau-Jalabert A. La «Renaissance carolingienne»: Modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales* // *Bibliothèque de l'École des Chartes*. P., 1981. T. 139. P. 5–35; *Contreni J. J. The Carolingian Renaissance* // *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*. Stanford, 1984. P. 59–74; *Культура аббатства Санкт-Галлен* / Ред.: В. Фоглер; пер. с нем.: Н. Ф. Усков. Цюрих, 1993; *Тейс Л. Наследие Каролингов: IX–X вв.* / Пер.: Т. А. Чеснокова. М., 1993; *Brown G. The Carolingian Renaissance* // *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Camb., 1994. P. 1–51; *The New Cambridge Medieval History* / Ed. R. McKitterick. Camb., 1995. Vol. 2; *Buck Th. M. Admonitio und Praedicatio: Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)*. Fr./M., 1997; *Андреев М. Л. Возрождения средневековые* // *Словарь средневеков. культуры* / Ред.: А. Я. Гуревич. М., 2003. С. 91–96; *Гаспаров М. Л. Каролингское Возрождение (VIII–IX вв.)* // *ПСЛЛ, VIII–IX вв.* 2006. С. 3–21; *Сидоров А. И. Отзвук настоящего: Историческая мысль в эпоху каролингского возрождения*. СПб., 2006; *он же. Сочинения античных, раннехристианских и «варварских» историков в культурном пространстве каролингской эпохи* // *СВ*. 2008. Вып. 69(3). С. 46–80; *Ярхо Б. И. Поэзия Каролингского Возрождения*. М., 2010; *Дубровский И. В. Западная Европа времен Каролингской империи* // *Всемирная история*.







М., 2012. Т. 2: Средневековые цивилизации Запада и Востока / Отв. ред.: П. Ю. Уваров. С. 164–183.

А. И. Сидоров

**Право** в эпоху К. в. см. в ст. *Каноническое право*.

**Философия.** Развитие философской мысли в эпоху К. в. имело важное значение: логика заняла центральное место, к-рое она будет удерживать на протяжении средневековья; богословы К. в. предпринимали попытки согласовать идеи, высказанные в позднеантичных неоплатонических лат. текстах, с христианским вероучением; полемика о том или об ином христ. догмате стимулировала разработки по схожим философским проблемам (напр., спор о характере Божественного предопределения в IX в. способствовал обсуждению вопросов о детерминизме/индетерминизме).

В период К. в. логика была основным предметом в системе образования: ученые этого времени помимо кропотливого изучения лат. грамматики пытались решать семантические проблемы, поставленные Присцианом в «Грамматических наставлениях» (*Institutiones grammaticae*). Подлинное Возрождение логики начинается с Алкуина. Ок. 790 г. Алкуин ввел в практику преподавания изучение неск. логических трактатов: лат. пересказа «Категорий» Аристотеля под названием «Десять категорий» (*Categoriae decem*; авторство приписано блж. Августину), «Введения к «Категориям» Аристотеля» неоплатоника Порфирия, «Об истолковании» Псевдо-Апулея, 1-го комментария Боэция на соч. «Об истолковании» Аристотеля. Трактат «Десять категорий» стал самым популярным учебником логики в IX в. Алкуину принадлежит специальное сочинение по логике — «О диалектике» (*De dialectica*), представляющее собой компиляцию из позднеантичных христианских энциклопедий («Этимологии» Исидора Севильского, «Наставления в науках божественных и человеческих» Кассиодора) и из «Десяти категорий». Согласно Алкуину, логика является одной из частей философии; диалектика и риторика — части логики. Диалектика представляет собой «рациональную дисциплину исследования, определения и рассуждения, а также различения истинного от ложного» (*Alcuinus. De grammatica* // PL. 101. Col. 952–953). Диалекти-

ка отлична от риторики так же, как «сжатый кулак от раскрытой ладони» (*Ibid. Col. 953*): с помощью диалектики формулируется аргументация, с помощью риторики она применяется. Основное внимание в этой работе Алкуин уделил доказательствам (их формулированию и применению), а также определению категорий, поскольку они составляют основу, без к-рой сложные вопросы (напр., богословские проблемы) не могут быть прояснены.

Участники научного кружка Алкуина — Кандид, Лейдрад Лионский и др. — продолжили развитие его логических идей. Из сочинений Кандида сохранились параграфы, «Изречения Кандида» (*Dicta Candidi*), в которых содержатся как оригинальные идеи, так и компиляции античных и патристических текстов. Основные затрагиваемые в них темы — образ Троицы в душе человека, условия приложения категорий к Богу. В одном из параграфов приводится составленное в форме диалога доказательство бытия Божия, которое, хотя и основано гл. обр. на рассуждениях блж. Августина, содержит и оригинальные ходы.

С 50-х гг. IX в. интерес к логике возрос. Так, *Ратрамн* из Корби рассматривал некоторые богословские вопросы исключительно в их логическом аспекте. Авторы глосс на «Десять категорий» использовали логику для развития идей Иоанна Скота Эриугены. Т. о., со 2-й пол. IX в. началось кропотливое изучение античных логических сочинений, что привело в конечном счете к высокой квалификации в логике, отличавшей мн. средневек. философов.

Одной из самых интересных в IX в. была полемика о природе человеческой души, ее отношениях с др. индивидуальными душами и мировой душой, связи с телом. Источником спора стали поставленные блж. Августином в своих сочинениях вопросы, главный из к-рых касался соотношения индивидуальной и мировой души («О количестве души», гл. XXXII; «О свободном решении», кн. III). Блж. Августин выдвинул 3 гипотезы: все души индивидуальны, все души суть одна душа, все души являются и индивидуальными и одной, но удовлетворительного ответа на поставленный им вопрос не предложил. Среди философов эпохи К. в. первым данную проблематику затронул Алкуин в трак-

тате «О природе души» (*De animae ratione*). Большой вклад в поиск приемлемого ответа на поставленный блж. Августином вопрос внес Ратрамн из Корби. В трактате «О душе» (*De anima*) (853) он пытался определить отношения души, которая лишена телесности, и пространства, которое окружает телесные вещи. Обращаясь прежде всего к творениям блж. Августина, он доказывает, что мнение о телесности души не согласуется с учением отцов Церкви.

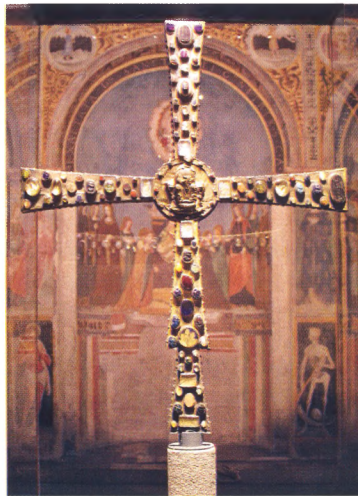
В нач. 60-х гг. IX в. полемика по вопросу о природе человеческой души разгорелась с новой силой, на этот раз между Ратрамном из Корби и неизвестным монахом аббатства Сен-Жерме-де-Фли, отстаивавшим т. зр. своего учителя Макария Скота. Содержание полемики изложено в работе Ратрамна «Книга о душе», посвященной Одону из Бове (*Liber de anima ad Odonem Bellocensem*; 863). В основе спора лежали неоплатонические представления о мировой душе. Макарий Скот, ссылаясь на трактат блж. Августина «О количестве души» (*De quantitate animae*), утверждал, что отдельные человеческие души представляют собой как одну единую душу, так и многие индивидуальные. Ответ Ратрамна заключался в том, что мировая душа является скорее абстракцией, подобно тому как универсалии есть произведения разума. Т. о., в споре оказался поднят вопрос об онтологическом статусе общего (универсалий). Ратрамн из Корби в отличие от Макария Скота в онтологическом плане отдавал первенство индивидуальным вещам, а не универсалиям, утверждая, что последним ничего не соответствует в реальных вещах (*in rebus*) и в действительности существуют только индивидуальные вещи. Возвращаясь к исходной проблеме, Ратрамн указывает, что если все люди едины по своей субстанции, то, строго говоря, существует лишь один человек и одна душа, что абсурдно. А потому когда блж. Августин говорит об индивидуальной душе, то под «душой» он подразумевает вид. Для объяснения этого тезиса Ратрамн из Корби обращается к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» (*Liber contra Eutychem et Nestorium*) и доказывает, что монах из Сен-Жерме-де-Фли ошибается в своей интерпретации мысли блж. Августина. Согласно Боэцию, всё, подлежащее предикации, яв-





ляется субстанцией, включая «ничто» (nihil), поскольку даже «ничто» должно обозначать «нечто» (aliquid). Однако Ратрамн идет дальше и проводит различие между субстанцией (substantia) и природой (natura), а также между субстанцией и субсистенцией (subsistentia). Далее он утверждает, что любая предикация возможна в отношении природы, но не каждая природа является субстанцией; кроме того, индивидуальные вещи должно называть субстанциями, тогда как универсалии (роды и виды) лучше именовать субсистенциями (*Ratramnus Corbeiensis. Liber de anima ad Odonem Bellovacensem / Ed. C. Lambot. Namur; Lille, 1952. P. 52–67*).

**Богословие.** Период К. в. характеризуется богословскими спорами, в к-рых приняли участие все выдающиеся мыслители той эпохи. Исследователи называют это время «открытием учений отцов Церкви» (*Gemeinhardt. 2002*), поскольку отличительной чертой дискуссий нередко были интерпретация учения того или иного признанного автора или составление богословами собственного учения на основе святоотеческого наследия. Другой важной особенностью богословских дискуссий эпохи К. в. была тема соотношения христологии и экклезиологии. Наиболее ярко это проявилось в борьбе с *адопцианством*. Так, для Алкуина вера в воплощение как в мистическую связь между человеком и Богом способствует принятию благодати и соединению их в Церкви как в Телe Христовом. В полемике об иконопочитании поклонение Богу, а не изображениям святых было одной из главных тем «*Libri Carolini*» (между 789 и 791) Теодульфа Орлеанского. Более того, поскольку люди созданы по образу Божию и падшая человеческая природа была восстановлена жертвой Христа, следует использовать только символ креста, дабы подчеркнуть зависимость всех христиан от Спасителя. Вслед. осознания этой зависимости Церковь рассматривается уже не просто как Тело Христово, но и как Его невеста. Жертва Христа была одной из тем полемики о сущности таинства Евхаристии между *Пасхазием Радбертом* и Ратрамном из Корби. В развернувшейся в эпоху К. в. полемике о Божественном предопределении главный вопрос касался проблемы свободы



Крест кор. Дезидерия.  
Кон. VIII в.  
(Музей Санта-Джулия, Брешиа)

человеческой воли.

Др. отличительной чертой богословских споров периода К. в. был их политический аспект: полемика, касавшаяся той или иной богословской проблемы, нередко была вписана в политический контекст. Всё большее отдаление раннесредневеков-в Зап. Европы от Византийской империи, Зап. Церкви от Восточной, образование Франкской империи, стремление Карла Великого проводить самостоятельную церковную политику сказались на содержании и внешнем оформлении богословских споров.

**Борьба с адопцианством.** В кон. VIII — нач. IX в. в Испании и во Франкском королевстве получила распространение одна из разновидностей адопцианской ереси. Ее возникновение связано с учением *Элипанда*, еп. Толедского († 802), и *Феликса*, еп. Уржельского († 818). Элипанд проводил различие между Божественной и человеческой природами Христа, утверждая, что Христос является Сыном Божиим по природе, но, как Человек, Он Сын Божий только по благодати. Для подтверждения своей позиции Элипанд использовал отдельные места Свящ. Писания, по-своему истолковывая их: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 14), «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8. 29). Элипанд, т. о., считал, что двум рождениям Госпо-

да Иисуса Христа соответствует два Его сыновства: первое — природное Рождение пречечного Слова Божия, второе — благодатное рождение человека Иисуса. Феликс и др. испан. епископы в обоснование адопцианства выбирали из Свящ. Писания те места, к-рые могли трактоваться ими как подтверждающие подчинение Христа Богу Отцу, ссылались на отцов Церкви, а также на литургические тексты вестготов. Главным оппонентом адопциан был Алкуин, утверждавший, что Бог усыновил человеческую природу (*Alcuinus. Libellus adversos Felicis haeresim // PL. 101. Col. 87–120*). Адопцианство было осуждено Соборами в Регенсбурге (792), во Франкфурте (794), в Риме (799). В 800 г. на Ахенском Соборе состоялся диспут между Феликсом Уржельским и Алкуином, в результате к-рого Феликс отрекся от своего учения.

**Пolemika об иконопочитании.** В 787 г. *Вселенский VII Собор* догматически утвердил иконопочитание и осудил политику *иконоборчества*, к-рая проводилась до этого в Византийской империи. На VII Вселенском Соборе присутствовали 2 папских легата, с к-рыми папа Римский *Адриан I* (772–795) отправил приветственное письмо участникам Собора. Придворные богословы кор. Карла Великого, к-рые придерживались иконоборческих позиций, получив соборные постановления в сокращенном и не вполне качественном переводе, составили ответ, известный как «Капитулярий против синода» (*Capitulare adversus synodum*). Папа Адриан I в ответном послании Карлу Великому выразил несогласие с составленным документом. По получении ответа от папы, где тот защищал решения VII Вселенского Собора, король поручил придворным богословам составить обоснование своей позиции. Между 789 и 791 гг. Теодульф Орлеанский написал «Сочинение короля Карла против синода» (*Opus Caroli regis contra synodum*), более известное как «*Libri Carolini*». В своем сочинении Теодульф использовал многоуровневую аргументацию: наибольшее значение для него имели свидетельства из Свящ. Писания, их он считал более важными, чем выдержки из творений отцов Церкви; в ряде случаев Теодульф обращался к святоотеческому наследию, источником которого является Свящ.



Писание, а продолжением — решения Соборов, а в других местах апеллировал к конкретным авторам и сочинениям, ссылаясь при выборе книг на «Декрет о принимаемых и непринимаемых книгах» (*Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*) папы Римского *Геласия I* (492–496). Поскольку люди созданы по подобию Божию, Теодульф считал изображения избыточными. Христос Своей любовью преодолел образовавшееся некогда расхождение между Богом и людьми, и потому поклоняться Богу необходимо через Христа, следовательно, изображения святых не нужны. Теодульф отрицал равенство между иконами и Св. Дарами. Он полагал, что Тело и Кровь Христовы, получаемые в таинстве, и вера воспринимających их важнее икон, поскольку Св. Дары преисполнены Самим Христом. В заключение Теодульф отмечал, что Собор в Никее не может считаться Вселенским, ведь им было принято много нового, не согласующегося с творениями отцов Церкви (*Libri Carolini*. IV 28 // *Opus Caroli regis contra synodum* (*Libri Carolini*) / Hrsg. A. Freeman. Hannover, 1998. P. 557–558. (MGH. Conc.; 2. Suppl; 1)).

В 794 г. на Соборе во Франкфурте рассматривались вопросы, связанные с осуждением адопцианства и отказом признавать постановления VII Вселенского Собора. Однако визант. учение «об образе» осуждено не было, а аргументы Теодульфа Орлеанского не упоминались. На Парижском Соборе 825 г. было принято решение о запрете поклонения (*adoratio*) изображениям и одобрена политика умеренного иконоборчества, однако эти постановления не были утверждены Папским престолом.

**Пolemика об исхождении Святого Духа** затрагивала вопрос об источнике исхождения Св. Духа: исходит ли Он только от Бога Отца или от Отца и от Сына (см. *Filioque*). Первое свидетельство появления формулировки *Filioque* в Зап. Церкви восходит к *Афанасиеву Символу веры* нач. V в. (*Symbolum Quicumque*), авторство к-рого приписывается свт. *Афанасию I Великому*, еп. Александрийскому, однако его автором мог быть св. *Викентий Леринский*. В VI в. Афанасиев Символ веры был провозглашен в Испании, где велась борьба с *арианством*. Вероятно, именно в силу этого факта доктрина об исхождении Св. Духа от Отца

и от Сына была принята на III Соборе в Толете (ныне Толедо) (589; см. *Толедские Соборы*). При дворе Карла Великого догмат о *Filioque* защищали Теодульф Орлеанский в соч. «О Святом Духе» (*De Spiritu Sancto*), Арнон Зальцбургский в «Свидетельствах, собранных из священных томов» (*Testimonia ex sacris voluminibus collecta*), Смарагд в «Послании об исхождении Святого Духа» (*Epistola de processione Spiritus Sancti*), Адалвин Регенбургский в «Свидетельствах о равенстве Святого Духа с Отцом и Сыном и Его происхождении от Обоих» (*Testimonia de aequalitate Spiritus Sancti*), а также анонимный автор в «Книжице об исхождении Святого Духа» (*Libellus de processione Spiritus Sancti*). По инициативе имп. Карла Великого вопрос был рассмотрен на Ахенском Соборе (809), который принял формулу *Filioque*. После Собора франк. император в посланиях к папе Римскому *Льву III* (795–816) настаивал на включении этой формулы в Символ веры. Защитником учения об исхождении Св. Духа от Отца и от Сына в эпоху К. в. был и Ратрамн из Корби, написавший трактат в 4 книгах «Против возражений позорных греков в адрес Римской Церкви» (*Contra graecorum oppositio Romanam Ecclesiam infamantium libri IV*). В этом произведении Ратрамн выступил в защиту лат. литургии и догматики от обвинений, выдвинутых К-польским патриархом *Фотием I* в «Окружном послании» (867).

**Пolemика о Божественном предопределении.** Особое место в богословских спорах IX в. занимал вопрос о соотношении Божественного предопределения, благодати и свободы воли человека. Эта полемика восходит к спорам блж. Августина с *Пелагием* и его последователями, а также к «полупелагианским» спорам V — нач. VI в.

Главной фигурой, участвовавшей в споре IX в., был Готшалк из Орбе. Согласно его учению, в отношении людей имеет место двойное Божественное предопределение (*gemina praedestinatio*): «Я верю и признаю, что всемогущий и неизменный Бог провидел и предопределил святых ангелов и избранных людей к вечной жизни. А самого диавола, главу всего демонического, со всеми отступниками и с ними осужденных людей, подданных диавола, равным образом (*pariter*) предопределил Сво-

им справедливейшим судом к заслуженной вечной погибели на основании провидения их дурных поступков» (*Gotteschalchus Orbacensis. Confessio* // PL. 121. Col. 347). Двойное предопределение не означает, что есть 2 разных предопределения. Напротив, предопределение одно, но имеет как положительную, так и отрицательную сторону: «Что говорит и святой Исидор [Севильский]: «Двойное означает предопределение избранных к покою (*requiem*) и осужденных к смерти»» (*Ibid.* Col. 350). Т. о., грешники никак не могут исправиться, а Христос умер только за предопределенных к вечной жизни.

Против учения Готшалка выступил Рабан Мавр. Его возражения можно свести к следующему: взгляды Готшалка несправедливы к Богу; они противоречат Свящ. Писанию, в к-ром обещана награда тем, кто ведут добродетельную жизнь; Готшалк, т. о., ошибочно утверждает, что Христос напрасно пролил кровь за тех, кто не спасутся, и что Бог является источником греховных поступков. Рабан Мавр обвинял Готшалка в том, что, согласно его учению, грешник предопределен совершать дурные поступки, из чего следует, что источником такого действия является Бог: «[Готшалк говорит], что Божественное предопределение есть как к добру, так и ко злу; и такие есть в этом мире, которые вследствие Божественного предопределения пойдут к смерти и не смогут от ошибок и греха себя исправить...» (*Rabanus Maurus. Epistola ad Hincmarum Remensem* // *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* / Éd. D. C. Lambot. Louvain, 1945. P. 6). Однако на основании сохранившихся сочинений Готшалка такого вывода сделать нельзя. Кроме того, Готшалк был обвинен в неуважении к Церкви, поскольку спасение, по его мнению, не зависит от деятельности Церкви, в неуважении к таинствам, т. к. он ограничивал действенность таинств Крещения и Евхаристии только для избранных ко спасению. В 848 г. Готшалк предстал перед участниками Собора в Майнце, где присутствовал кор. Людовик Немецкий. Председательствовал на Соборе Рабан Мавр, изложивший свои возражения против учения Готшалка. После Собора Готшалк был отдан под надзор архиеп. Гинкмара





Реймского. В 849 г. по инициативе архиеп. Гинкмара Реймского Готшалк был осужден Собором в Кьерзи, подвергнут бичеванию и пожизненно заточен в аббатство Овиллер близ Реймса.

В 849 г. Гинкмар Реймский написал трактат «О предопределении Божиим и свободном решении» (*De predestinatione Dei et libero arbitrio*), дополнив его в 859/60 г. соч. «Последующее исследование о предопределении Божиим и свободном решении против Готшалка и других, придерживающихся доктрины двойного предопределения» (*De predestinatione Dei et libero arbitrio posterior dissertatio adversus Gothescalcum et caeteros praedestinianos*). Согласно Гинкмару Реймскому, предвидение относится к Божественному всеведению, предопределение — к Божественному всемогуществу. Предвидение имеет место в отношении как доброго, так и дурного, тогда как предопределение, существующее исключительно вместе с предвидением, относится к доброму. Т. о., предопределение имеет место только в отношении спасения, совпадает с избранием к вечной жизни и следует за Божественным предвидением: «Но не всех, кого [Бог] предвидел, предопределил. Дурное ведь только предвидит, а благое и предвидит и предопределяет» (*Hincmari archiepiscopi Rhemensis De Praedestinatione Dei et libero arbitrio posterior dissertatio adversus Gothescalcum et caeteros Praedestinianos. Epilogi caput III // PL. 125. Col. 426*). Бог желает, чтобы спаслись все, и Христос умер за всех, а не только за избранных. Поэтому осужденный к гибели должен винить в этом одного себя. В защиту позиции Готшалка выступили Ратрамн из Корби, Пруденций из Труа, Флор Лионский, Ремигий Лионский и др., что побудило архиеп. Гинкмара Реймского и еп. Пардула Ланского обратиться к Иоанну Скоту Эриугене с просьбой опровергнуть учение Готшалка.

Ок. 851 г. Эриугена представил трактат «О предопределении» (*De predestinatione liber*). Согласно Эриугене, Бог не предопределяет людей к осуждению, а, поскольку Он абсолютно благ, желает, чтобы все люди спаслись. Люди, неверно используя свою свободную волю, сами себя обрекают на вечное осуждение: «Следовательно, надлежит

твердо держаться того, что никакое прегрешение (например, злодеяние) и никакие наказания за них не порождаются ничем иным, как собственной человеческой волей, дурно примененным свободным выбором» (*Ioannes Scotus Erigena. De predestinatione liber // PL. 122. Col. 390*). Поскольку Бог вневременен, невозможно утверждать, что Он что-то предвидит или предопределяет: «Каким же образом атрибутируется Ему предвидение, которому не соответствует никакое будущее? Как не атрибутируется Ему в собственном смысле память, которой не соответствует никакое прошлое, так нет никакого предвидения, поскольку нет никакого будущего» (*Ibid. Col. 392*). Бог не обладает знанием о зле, поскольку зло, будучи недостатком (умалением) блага, не субстанциально, а акцидентально для всякой сотворенной Богом природы. Поэтому Бог не может предопределять ко злу, и, следовательно, есть только предопределение к благу (*Ibid. Col. 369–375*). Согласно Эриугене, Бог никого и не наказывает за грехи: «Никакая природа не наказывается другой, и поэтому наказание не накладывается Богом» (*Ibid. Col. 423*). Злая воля, будь то человека или падшего ангела, казнит сама себя изнутри: «Начье изыскание блаженный Августин отвечает, говоря в изложении седьмого псалма [так]: «Нам известно, что постигающая каждого человека кара проистекает из его собственных грехов, и его проступок оборачивается в наказание. Так что мы не можем предположить, что та безмятежность и невыразимый свет Божий порождают наказание греха, но упорядочивает сам грех так, что то, что было утехой для согрешившего человека, становится средством Божественной кары»» (*Ibid. Col. 423 = Aug. In Ps. 7. 16 // PL. 36. Col. 107*). Наказание состоит в отсутствии счастья, блаженства: «Итак, в большом жаре вечного огня карающее горе есть не что иное, как отсутствие блаженного счастья» (*Ioannes Scotus Erigena. De predestinatione liber // PL. 122. Col. 417*). Трактат Эриугены «О предопределении» интересен рационалистическим подходом к анализу теологических понятий и проблем, а также опорой в рассуждениях больше на логику, чем на Свящ. Писание. Пруденций из Труа, обвинивший Эриугену в том, что его позиция не основана на Свящ. Писании, и Флор

Лионский снова выступили в защиту учения Готшалка.

В 853 г. созванный по инициативе архиеп. Гинкмара Реймского Собор в Кьерзи принял следующие положения: 1) Бог создал человека свободным от греха и наделенным свободной волей; человек согрешил, и последствия грехопадения распространяются на всех людей; 2) вслед за грехопадением люди потеряли свободу воли, но Христос восстановил ее; 3) неких людей Бог избрал к вечной жизни, наградив их даром благодати, и хотя для осужденных Бог установил справедливое наказание за грех, Он не предопределил их ко греху; 4) Бог желает, чтобы все люди спаслись, но в действительности спасется только часть; спасение является даром благодати, наказание наступит тех, кто останутся во грехе; 5) Христос умер за всех людей, хотя не все они избавятся от греха. В 855 г. Собор южногалльских епископов в Валансе осудил принятые Собором в Кьерзи положения и учение Иоанна Скота Эриугены. Лангрский Собор (859) подтвердил постановления Собора в Валансе, за исключением осуждения тех 5 пунктов, к-рые выражали позицию Гинкмара Реймского. Решения Лангрского Собора поддержал папа Римский *Николай I* (858–867). Принятые в 859 г. положения представляли собой некий компромисс сторонников Гинкмара Реймского и Готшалка.

**Полемика о сущности таинства Евхаристии.** В ходе дискуссии Пасхазий Радберт, аббат мон-ря Корби, и Ратрамн из Корби предложили 2 толкования таинства. В 831–833 гг. Пасхазий Радберт изложил свое учение о таинстве Евхаристии в трактате «О Телѣ и Крови Господних» (*Liber de corpore et sanguine Domini*). В 843–844 гг. он отредактировал текст и посвятил его кор. Карлу Лысому. В этом трактате Пасхазий Радберт утверждает, что в Св. Дарах Христос присутствует реально: верующий, вкушая евхаристический Хлеб, приобщается Телу Христову, Которое приумножается в каждом таинстве Евхаристии. Согласно Пасхазию, евхаристическое Тело Христово идентично «историческому», Которым Христос обладал по воплощении (*Paschas. Radb. De corp. et sang. // PL. 120. Col. 1269*). Ключевое значение в аргументации Пасхазия имело обращение к церковному







Преданию, отраженному в т. ч. в рассказах о евхаристических чудесах (Ibid. Col. 1316–1321).

Главным оппонентом Пасхазия стал Ратрамн из Корби, к-рый, отвечая на вопросы кор. Карла Лысого, написал в 859 г. одноименный трактат «О Телѣ и Крови Христовых» (De corpore et sanguine Domini). Согласно Ратрамну, хлеб и вино («телесное») суть «образы» (figurae), скрывающие Тело и Кровь Христовы («духовное»). Евхаристическое Тело Христово не идентично «историческому», поскольку «историческое» Тело было ощущаемо и видимо, а евхаристическое — неощущаемо и невидимо. Оно ощущается лишь духовно (Ratramnus Corbeienlis. De corpore et sanguine Domini. 60 // PL. 121. Col. 152). Оно — Тело Хри-



Распятие.

Миниатюра из Штутгартской Псалтири. 20-е гг. IX в. (Stuttg. fol. 23. Fol. 27r)

стово, но не телесно (corporealiter). Месса — это образ Страстей, в к-ром вспоминается историческое принесение Христом Себя в Жертву. Субстанция хлеба и вина в Евхаристии сохраняется и после освящения (Ibid. 54 // PL. 121. Col. 152), хлеб и вино призваны напоминать нам об искупительной Жертве Христа. После спасения, когда люди будут непосредственно лицезреть Бога, подобное напоминание станет избыточным. Позицию Ратрамна из Корби поддержали Рабан Мавр, Валафрид Страбон, Флор Лионский. На стороне Пасхазия Радберта выступили архиеп. Гинкмар Реймский, свт. Гаймон, еп. Хальберштадтский, Ремигий, еп. Осерский.

**Полемика о зачатии и рождении Христа Пресв. Девой Марией** развивалась вокруг вопроса о том, произошло ли рождение Христа Божией Матерью чудесным образом или же

совершенно естественным физиологическим путем. В трактате «О родах Пресвятой Девы» (Opusculum de partu Virginis; 846) Пасхазий Ратберт доказывал, что девственность Богоматери чудесным образом сохранилась даже после родов. Желая опровергнуть т. зр. Пасхазия, Ратрамн из Корби в трактате «Книга о том, каким образом Христос родился от Пресвятой Девы» (Liber de eo quod Christus ex Virgine natus est; ок. 853) доказывал, что чудесным образом произошло только зачатие, а рождение Христа было естественным.

**Глоссы.** Философские и богословские идеи, относящиеся ко времени К. в., излагались не только в трактатах, но и в специальных комментариях — глоссах. Различают несколько типов глосс: написанные на полях сочинений, а также между строками; собранные глоссы (glossa collecta), существующие отдельно от того произведения, к которому они были составлены, хотя порядок комментария еще соответствовал комментируемому тексту; глоссарии, т. е. глоссы к разным текстам, расположенные в алфавитном порядке. Большинство глосс анонимны, хотя в отдельных случаях возможно установление авторства. Глоссарии дают представление об интеллектуальной жизни эпохи К. в., поскольку они отражают развитие научных идей, а не предлагают законченного результата как трактаты и др. завершённые сочинения (Петров. 1999). Выдающимся автором глосс был Ремигий Осерский. Им или мыслителями его круга были составлены комментарии на богословские, грамматические и классические произведения. Тематика каролингских глосс разнообразна: это пояснения к Свящ. Писанию и творениям отцов Церкви, к учебникам логики и грамматики, к сохранившимся произведениям античных авторов, к греч. словам. Важнейшими являются глоссы на «Сатирикон, или О бракосочетании Филологии и Меркурия» (Satyricon sive de nuptiis Philologiae et Mercurii) Марциана Капеллы, на приписываемые блж. Августину «Десять категорий», на «Введение к «Категориям» Аристотеля» Порфирия, на «Малые теологические трактаты» (Opuscula sacra), на соч. «Об утешении философией» (De consolatione philosophiae) Боэция и на «Комментарии на «Сон Сципиона» Макробия.

Наиболее интересны глоссы на «Сатирикон, или О бракосочетании Филологии и Меркурия», энциклопедию V в., оказавшую влияние на формирование цикла «свободных искусств». Эти глоссы использовались в преподавании Иоанн Скот Эригена. Сохранились 2 рукописи с глоссами на «Десять категорий». Глоссы из первой рукописи связаны с учением Иоанна Скота Эриугены и слабо соотносятся по смыслу с логическим содержанием трактата. Составитель глосс во 2-й рукописи, очевидно, был знаком с комментарием Боэция на «Категории» Аристотеля и активно использовал его в своей работе. Глоссы на «Малые теологические трактаты» Боэция были составлены в IX в. Попытки атрибутировать их Эриугене или Ремигию Осерскому ненадежны. Поднимаемые в трактатах Боэция темы давали возможность богословам эпохи К. в. обращаться к важным метафизическим вопросам (напр., к проблеме принципа индивидуации) и соотносить их с богословской проблематикой. Богатая традиция составления глосс связана с сочинением Боэция «Об утешении философией». Его трактат ставил перед комментаторами эпохи К. в. сложную задачу: с одной стороны, автор был христианином и авторитетным богословом, с другой стороны, в соч. «Об утешении философией» нет явных ссылок на христ. учение, а некоторые тезисы явно с ним не согласуются. Это затруднение часто решалось т. о.: Философия, дарующая утешение, рассматривалась как олицетворение Мудрости, а места, противоречащие христ. вероучению, трактовались аллегорически, так, чтобы в них появлялся христ. смысл. При мером данного подхода может служить глосса, составленная Бовоном из Корвея. Используя «Комментарии на «Сон Сципиона» Макробия, Бовон дает интерпретацию всех сложных моментов, опровергая при этом языческие учения.

Лит.: Bach J. Die Dogmengeschichte des Mittelalters. W., 1873. Bd. 1; Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. М., 1998; Малицкий Н. В. Евхаристический спор на Западе в IX в. Серг. II, 1917. Ч. 1–2; Lehmann P. Cassiodorstudien: Cassiodor—Isidor—Beda—Alchuine // Philologus. B., 1917. Bd. 74. S. 357–383; Carpuyns M. Le plus ancien commentaire des «Opuscula sacra» et son origine // RTAM. 1931. Vol. 3. P. 237–272; Delhaye P. Une controverse sur l'âme universelle au IX<sup>e</sup> siècle. Namur, 1950; Jolivet J.





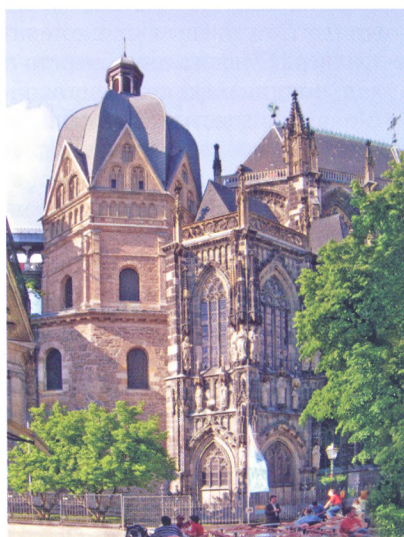


Godescalc d'Orbais et la Trinité: La méthode de la théologie à l'époque carolingienne. P., 1958; *Weisweiler H.* Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der Karolingischen Renaissance in den Mattäuskomentaren des Kreises um Anselm von Laon // *Scholastik*. Freiburg i. Br., 1960. Bd. 35. S. 363–402, 503–536; *Courcelle P.* La «Consolation de Philosophie» dans la tradition littéraire. P., 1967; *Devisée J.* Hincmar, archevêque de Reims, 845–882. Gen., 1975–1976. 3 vol.; *Jeaneau E.* Quatres thèmes érigeniens. Montreal, 1978; *Lies L.* Origines und die Eucharistiekontroverse zwieschen Paschasius Radbertus und Ratramnus // *ZKTh*. 1979. Bd. 101. S. 426–441; *Schrimpf G.* Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre // *Hrabanus Maurus und seine Schule* / Hrsg. W. Böhne. Fulda, 1980. S. 164–174; *Marenbon J.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Camb., 1981; *idem.* Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West. Aldershot, 2000; *idem.* Carolingian Renaissance // *Encyclopedia of Medieval Philosophy* / Ed. H. Lagerlund. L.; N. Y., 2011. P. 191–197; *Troncarelli F.* Tradizioni perdute: La «Consolazione Philosophiae» nell'alto medioevo. Padova, 1981; *Nineham D. E.* Gottschalk of Orbais: Reactionary or Presursor of the Reformation? // *JEcclH*. 1989. Vol. 40. N 1. P. 1–18; *Ganz D.* Corbie in the Carolingian Renaissance. Sigmaringen, 1990; *Bullough D. A.* Carolingian Renewal: Sources and Heritage. Manchester; N. Y., 1991; *idem.* Alcuin before Frankfurt // *Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur* / Ed. R. Berndt. Mainz, 1997. Bd. 2. S. 571–585; *idem.* Alcuin: Achievement and Reputation: Being Part of the Ford lectures delivered in Oxford in Hilary Term 1980. Leiden, 2003; *Jeady C.* L'Œuvre de Remi d'Auxerre: État de la question // *L'École carolingienne d'Auxerre: De Murethach à Rémi, 830–908* / Éd. D. Iogna-Prat, C. Jeady, G. Lobrichon. P., 1991. P. 373–397, 457–500; *Carolingian Culture: Emulation and Innovation* / Ed. R. McKitterick. Camb., 1994; *Петров В. В.* Accessus Iohannis // *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна*. М., 1995; *он же.* Логика в системе каролингской науки // *Вестн. Междунар. слав. ун-та*. М., 1998. № 4. С. 27–31; *он же.* Парадоксальная логика Эриугены в Перифюсеон // *Философия природы в Античности и в Средние века* / Отв. ред.: П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 1998. Ч. 1. С. 167–217; *он же.* Каролингские школьные тексты: Глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // *Там же*. 1999. Ч. 2. С. 233–292; *Dolbeau F.* Le «Liber XIX Sententiarum» // *RechAug*. 1997. Vol. 30. P. 113–165; *Хомяков М. Б.* Иоанн Скотт Эриугена и рождение схоластики // *ВФ*. 2000. № 1. С. 142–146; *Freeman A., Meyvaert P.* The Meaning of Theodulf's Apse Mosaic at Gernigny-des-Prés // *Gesta*. N. Y., 2001. Vol. 40. N 2. P. 125–139; *Otten W.* Carolingian Theology // *The Medieval Theologians* / Ed. G. R. Evans. Oxf., 2001. P. 65–84; *Gemeinhardt P.* Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. B.; N. Y., 2002; *Шушков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С. 19–43; *Freeman A.* Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea. Aldershot etc., 2003; *Godden M.* The Latin Commentary Tradition and the Old English Boethius: The Present State of the Question // *First Annual*

Symposium of The Alfredian Boethius Project. Oxf., 2003. (Электр. ресурс: [www.english.ox.ac.uk/boethius/Symposium2003.html](http://www.english.ox.ac.uk/boethius/Symposium2003.html)); *Perger M., von.* Eriugenas Adaptation der Aristotelischen Kategorienlehre // *Logik und Theologie: Das Organon in arabischen und lateinischen Mittelalter* / Hrsg. D. Perler, U. Rudolph. Leiden, 2005. S. 239–304; *Jayatilaka R.* Work on the Latin Commentaries // *Fourth Annual Symposium of The Alfredian Boethius Project*. Oxf., 2006. (Электр. ресурс: [www.english.ox.ac.uk/boethius/Symposium2006.html](http://www.english.ox.ac.uk/boethius/Symposium2006.html)); *Lebeck M., McEvoy J., Flood J.* De dignitate conditionis humanae: Translation, Commentary, and Reception History of the Dicta Albinii and the Dicta Candidi // *Viator*. Turnhout, 2009. Vol. 40. N 2. P. 1–34; *Erismann C.* L'Homme commun: La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge. P., 2010.

**К. В. Карпов**

**Архитектура.** Период активного строительства в империи франков продолжался с 780 по 845 г. Размах строительной деятельности был вызван упорядочением монастырской жизни и стремлением к единому типу церковной постройки — «по римскому образцу». В IX в. трактат Витрувия «Десять книг об архитектуре» не только копировали в скрипториях IX в., но и применяли содержащиеся в нем идеи на практике. Однако в эпоху К. в. образцами становились все-таки не здания Древнего Рима, а постройки эпохи раннего христианства. По словам Р. Краутхаймера (*Krautheimer*. 1942. P. 24), для Карла



Дворцовая капелла в Ахене.  
Освящена в 805 г.

Великого базилика эпохи имп. Константина Великого была в большей степени «классической», нежели Пантеон или театр Марцелла.

В Ахене Карл Великий предпринял строительство грандиозного дворцового комплекса, к-рому предстояло стать главной резиденцией короля.

Частью комплекса, включавшего дворец, церемониальный зал (устроенный по образцу базилики в Трире, IV в.) и галерею длиной 120 м, была дворцовая капелла (capella palatina). При строительстве дворцовой капеллы архит. Одон из Меца ориентировался на ряд раннехрист. цент-



Дворцовая капелла в Ахене.  
Интерьер

рических построек — от ротонды Воскресения в Иерусалиме (IV в.) до ц. Сан-Витале в Равенне (сер. VI в.). Строительные работы велись в 796–800 гг.; в 805 г. капеллу освятил папа Лев III. Ансамбль включал обширный атриум с фонтаном по образцу рим. раннехрист. базилик. В плане капелла представляет собой восьмигранник, вписанный в шестигранник, с квадратной апсидой (позднее перестроена в готическом стиле). От своего непосредственного образца — ц. Сан-Витале в Равенне — капелла отличается организацией внутреннего пространства: в отличие от визант. атектонического образца, где опоры замаскированы под участки стен, здесь 8 мощных многогранных столбов открыты взгляду, арки подчеркнуты 2-цветным декором в виде полос. Капелла была облицована мрамором, а ее купол украшен мозаикой со сценой «Поклонение Агнцу» (утрачена в XVI в.). На западе вход в капеллу оформлен 2-этажной пристройкой, которую Э. Панофский сравнивает с рим. городскими воротами (*Панофский*. 1998. С. 45). Это вестверк (зап. пристройка) с 2 лестничными башнями для подъема на верхний ярус, где находилась имп. ложа с мраморным тронем, открытая в капеллу. На 2-м ярусе на фасаде была ниша, как во







дворце остгот. кор. *Теодориха Великого* в Равенне, чтобы император мог обращаться к народу по окончании службы. Оформление лестничными башнями западного фасада впоследствии станет традиционным для романской архитектуры. Помимо атриума и нартекса к храму примыкали 2 пристройки — с севера и юга, видимо служившие библиотекой и ризницей. Благодаря им ансамбль имел форму латинского креста. Снаружи здание было облицовано мрамором и украшено коринфскими пилястрами классических пропорций. В 814 г. в капелле был похоронен имп. Карл Великий.

В 806 г. по заказу еп. Теодульфа Орлеанского был возведен ораторий в Жерминьи-де-Пре близ Орлеана. Ораторий, в плане которого лежит греческий крест, входил в комплекс загородной резиденции еп. Теодульфа и соединялся переходом с дворцом. Средокрестие увенчано куполом, скрытым в квадратной башне. Арки — подковообразной формы (мусульм. мотивы, принесенные с Пиренейского п-ова).

К рим. образцам восходят ворота в Лорше (посл. четв. VIII в. — 3-пролетная арка, оформляющая вход в атриум мон-ря с «солариумом», надвратным залом, видимо служившим для аудиенций аббата. «Варварский» полихромный декор стен сочетается с грамотно использован-



Западный фасад церкви мон-ря Корвей. 844 г.

ные в 816–818 гг. св. Бенедиктом Анианским, предписывали замкнутую планировку мон-ря с расположением всех служб внутри монастырских стен. В б-ке мон-ря Санкт-Галлен сохранился план «идеального» мон-ря (ок. 825) с регулярной застройкой, включавшей базилику, боковой двор — клуатр, dormitorio (спальню), refectory (трапезную) и склад. Остальные постройки (кухня, школа, б-ка, дом аббата и т. д.) предполагалось выполнить в технике фахверка (каркасная конструкция). Отдельно стоящий баптистерий, характерный для раннехристианской и меровингской архитектуры, уже не возводили. В архитектуре ба-

Ворота с надвратным залом в Лорше. Посл. четв. VIII в.



ним композитным ордером — в виде полуколонн и пилястр на фасаде и в виде живописной имитации пилястр в интерьере.

О строительстве базилик в эпоху Карла Великого известно лишь из описаний и археологических данных, т. к. практически все базилики того времени были впоследствии перестроены. Соборы, созван-

ных базилик — на колоннах с плоским стропильным перекрытием — проявляются и специфические для той эпохи особенности: 2-сторонняя ориентация храма, 2 апсиды, из которых главная — западная (рим. базилика нач. IV в., подобно храму Соломона, имели вход на востоке, чтобы священник, молясь на восход, оборачивался лицом к народу), многоалтарность (в связи с увеличением количества ежедневно отправляемых месс и соответственно ростом числа клириков, а также с растущей популярностью реликвий),

наличие вестверка с башнями, световых башен над средокрестием, обхода вокруг алтаря — деамбулатория, по которому можно обойти здание церкви по периметру, не нарушая богослужения у главного алтаря. Под главным алтарем часто находилась крипта — единственное сводчатое помещение в базилике; она служила местом погребения и имела собственный алтарь. Над амвоном размещалось деревянное позолоченное Распятие (самое раннее из сохранившихся — Распятие архиеп. Герона Кёльнского (970)). Эта новая схема базилики появилась, видимо, уже в кон. VIII в. и известна по главной церкви аббатства Сен-Рикье близ Амьена; по аббатству Фульда (792–819); по аббатству Корвей (базилика заложена в 822), где сохранились вестверк (873–885) с башнями и 3 дополнительные капеллы, отходящие от деамбулатория. Двойная ориентация возникает первоначально из традиции устраивать дополнительную апсиду над криптой: так, в базилике аббатства Сен-Рикье — вост. апсида (VII в.) над могилой основателя мон-ря и западная, к-рая посвящена Спасителю; в Фульде выстроены дополнительный трансепт и апсида для мощей св. Бонифация. Многоалтарность следует, вероятно, связывать с распространением практики поклонения реликвиям. В Сен-Рикье первоначально были построены 3 церкви, посвященные Лицам Св. Троицы, позднее появились дополнительные капеллы в здании базилики; на 2-м ярусе вестверка хранятся реликвии, привезенные со Св. земли, там совершаются службы на все главные *Господские праздники*.

Эти нововведения, изменившие структуру образца (раннехрист. базилики), отражают «цитатный» характер культуры К. в. — цитирование в эпоху К. в. всегда фрагментарно, детали могут быть заимствованы из разных областей. Складывавшаяся новая схема церковного здания во многом превзошла план романской базилики.

**Монументальная живопись.** Из постановлений Ахенского капитула 807 г. следует, что имп. Карл Великий внимательно относился к украшению церковных зданий и требовал от подданных отчета о состоянии монументального убранства базилик (MGH. Capit. T. 1. P. 136). Особое внимание уделялось сопро-







вождению сцен пояснительными надписями (*tituli*), имеющими аналоги в книжной миниатюре Каролингов (особенно в Библиях турского скриптория, где составление надписей приписывается Алкуину). Из-за многочисленных перестроек каролингских зданий большинство ансамблей монументальной живописи не дошло до наст. времени. Из



Вид на главную апсиду церкви мона-ря св. Иоанна Предтечи в Мюстаире, Швейцария

хорошо сохранившихся живописных циклов — ансамбль ц. св. Иоанна Предтечи в Мюстаире (Швейцария): 62 сцены новозаветного цикла в нефах, «Вознесение Господне» на восточной стене, композиция «Страшный Суд» на западной. В 3 зап. апсидах — сцены из Житий св. Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Павла, первомч. Стефана. Эту стенопись трудно точно датировать из-за отсутствия сравнительного материала, можно говорить лишь в целом о ее принадлежности к каролингскому периоду. На территории Франции сохранился фрагмент цикла, посвященного первомч. Стефану, в крипте ц. Сен-Жермен в Осере; стиль этих росписей можно срав-



Ковчег завета.  
Мозаика в апсиде оратория Теодульфа в Жерминьи-де-Пре. 806 г.

ная копия рим. триумфальной арки. Над алтарями каролингских базилик часто помещались

нить с книжной миниатюрой эпохи кор. Карла Лысого (840–877).

Украшались и светские постройки. В жизнеописании имп. Карла Великого, составленном Эйнгардом, содержатся сведения об украшении стен имп. дворца изображениями 7 «свободных искусств» (*Schlosser*. 1892. N 1023). Эрмольд Нигелл приводит также описание дворца и церкви в Ингельхайме (*Ibid*. N 1007) с аналогичной церковной программой и фресками на светские сюжеты — там в приемном зале представлены знаменитые римляне и христ. правители. Видимо, существовали и донаторские изображения, подобные фигурам клирика и воина, фланкирующим апсиды ц. Сан-Бенедетто в Маллес-Веноста (обл. Трентино-Альго-Адижде, Италия).

Единственная сохранившаяся мозаика времени Карла Великого — композиция в апсиде оратория в Жерминьи-де-Пре (806), сделанная по заказу еп. Теодульфа Орлеанского. Ее сюжет — «Поклонение ковчегу завета» — близок к содержанию «*Libri Carolini*», написанных, видимо, им самим. На мозаике представлены антропоморфные, но не человеческие изображения — 2 золотых херувима, украшающие крышку ковчега, и 2 поклоняющихся ковчегу завета ангела. После эпохи К. в. искусство мозаики к северу от Альп возобновилось лишь в сер. XII в.

**Декоративно-прикладное искусство.** Памятники декоративно-прикладного искусства эпохи К. в. можно разделить на 2 большие группы: предметы, связанные с убранством церкви и богослужением, и произведения, восходящие непосредственно к античным образцам и часто не предназначавшиеся для церковного интерьера. К 1-й группе относятся оклады богослужебных книг, переносные алтари, антепендиумы, реликварии, ситутлы, литургические гребни и проч., ко 2-й — конная статуэтка Карла Великого, хрустальные шары-геммы, миниатюр-

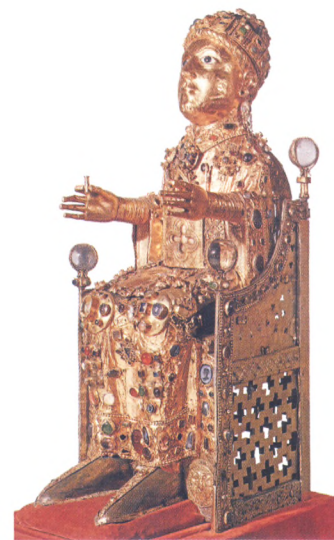
деревянные резные Распятия (не сохр.).

Больше всего сохранилось окладов из слоновой кости (их ок. 180). Стилистически они связаны с про-



Сцены из жизни царя Давида и блж. Иеронима Стридонского.  
Рельефные пластины  
оклада Псалтири Дагульфа.  
Ок. 790 г. (Лувр, Париж)

изведениями книжной миниатюры, вышедшими из разных скрипториев. Так, композиции придворной школы восходят к античным и раннехрист.



Св. Вера из Конка.  
Реликварий. Кон. IX–X в.  
(сокровищница аббатства Конк)

консульским диптихам (оклад Евангелия из Лорша с изображением воскресшего Иисуса Христа, попирающего льва и змия, с предстоящими ангелами; Ватиканская 6-ка (Vat. Palat. lat. 50), ок. 830). Часть окладов придворной школы восходит к повествовательным сценам в римском историческом рельефе-панно (напр., оклад Псалтири Дагульфа с 4 сценами из жизни прор. Давида и блж. Иеронима Стридонского; Лувр,





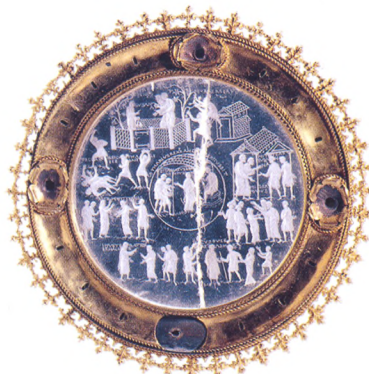


ок. 795). Дж. Бекуит (*Beckwith*, 1974) сравнивает оба типа окладов с рельефами трона еп. Максимиана из Равенны (Архиепископский музей в Равенне, сер. VI в.). Для произведений реймской школы были характерны многофигурные композиции со сценами, размещенными в гористом пейзаже, наподобие миниатюр из Утрехтской Псалтири, к-рые восходят в свою очередь через посредство раннехрист. рукописей к аналогичным пейзажам в рим. монументальной живописи (оклад с Распятием (ок. 870), позднее украсил «Книгу перикопов» герм. имп. Генриха II; Монас. Clm 4452). К кон. IX в. относятся оклады работы мастера Туотилона из Санкт-Галлена, в к-рых наряду с фигуративными композициями широко используются орнаменты рим. типа в виде завитков аканфа (оклад со сценами из Жития св. Галла, орнаментальный диптих; сокровищница монастыря Санкт-Галлен, ок. 900). Встречаются и золотые рельефные оклады, украшенные жемчугом и драгоценными камнями (оклад «Золотого кодекса» из аббатства Санкт-Эммерам в Регенсбурге; Монас. Clm. 14000, ок. 870).

К предметам литургического обихода можно отнести золотой переносной алтарь с киворием из Реймса, принадлежавший кор. Арнульфу Каринтийскому (сокровищница Мюнхенской резиденции, 870–890). Несколько проще устроен переносной алтарь из Фульды (порфиновая плита, обрамленная серебряным листом с чеканкой; Музей Клюни, Париж, 70-е гг. IX в.).

Среди первых образцов статуи-реликвариев можно назвать сильно переделанную в посл. статую св. Веры из Конка (сокровищница аббатства Конк, кон. IX–X в.), при изготовлении к-рой использовались в т. ч. монтированные на деревянное основание фрагменты золотой статуи имп. Диоклетиана, античные геммы и камни.

Во 2-ю группу входят произведения, представляющие собой вариации на тему древнерим. памятников, связанных в первую очередь с имп. культом. Таков миниатюрный бронзовый позолоченный конный памятник Карлу Великому, образцом которого, возможно, стала перевезенная из Равенны в Ахен статуя остгот. кор. Теодориха Великого (2-я пол. IX в., Лувр, Париж). В своеобразной



История Сусанны.  
«Хрусталь Лотаря». Сер. IX в.  
(Британский музей, Лондон)

антикизирующей форме реликвария была выполнена миниатюрная серебряная триумфальная арка, украшенная изображениями ангелов и св. воинов в основании; она была подарена Эйнгардом церкви в Маастрихте (не сохр.).

К позднеимперским и раннехристианским образцам резьбы по камню восходят памятники резьбы по горному хрусталу — вклады поздних Каролингов в монастырские сокровищницы: хрустальный эллипс с изображением Распятия, переданный Карлом Лысым в сокровищницу аббатства Сен-Дени (Британский музей, Лондон, 50–70-е гг. IX в.), и принадлежавший кор. Лотарю II хрустальный шар с 8 сценами истории *Сусанны*, расположенными по окружности и снабженными, как в книжной миниатюре, подписями-титлами (Британский музей, Лондон, сер. IX в.). Хрустальная гемма с портретом Лотаря II вошла в т. н. крест Лотаря, изготовленный ок. 1000 г. Лит.: *Schlosser J., von. Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst. W., 1892; Krautheimer R. The Carolingian Revival of Early Christian Architecture // The Art Bull. N. Y., 1942. Vol. 24. N 1. P. 2–38; Grabar A., Nordenfalk C. Le haut Moyen Âge du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Lausanne, 1957; Conant K. J. Carolingian and Romanesque Architecture, 800–1200. Baltimore etc., 1959; Hubert J., Porcher J., Volbach W. F. L'Empire carolingien. P., 1968; Dodwell C. R. Painting in Europe, 800–1200. Harmondsworth, 1971; Beckwith J. Early Medieval Art: Carolingian, Ottonian, Romanesque. N. Y., 1974; Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер.: А. Г. Габричевский. М., 1998. С. 42–51; Нессельштраус Ц. Г. Искусство раннего Средневековья. СПб., 2000.*

А. В. Пожидаева

**Книжная миниатюра.** Термин «каролингская книжная миниатюра» используется применительно к иллюстрированным рукописям, выполненным в скрипториях, к-рые располагались на территории импе-

рии Каролингов в 80-х гг. VIII в.—кон. IX в. Их стиль представляет собой сплав традиций нортумбрийско-ирл. школы, позднеантичного и визант. искусства. Одна из особенностей производства рукописей в эпоху К. в. — участие придворных и приближенных Карла Великого в их изготовлении. Поэтому помимо монастырских скрипториев при Каролингах важную роль играли «личные» скрип-



Иисус Христос.  
Миниатюра из Евангелия  
Годескалька. 781–783 гг.  
(Paris. Nouv. acq. lat. 1203)

тории императора и его родственников. В рукописях эпохи К. в. заметно влияние античной традиции, связанное с копированием древних рукописей, а также с присутствием при дворе Карла Великого греч. мастеров, один из к-рых, вероятно, выполнил иллюстрации Венского коронационного Евангелия. В каролингских рукописях использовался новый тип письма, получивший название «каролингский минускул». Первая датированная рукопись, выполненная этим письмом, — Евангелие Годескалька (781–783). Каролингский минускул употреблялся в европ. скрипториях до XII в., на смену ему постепенно пришло готическое письмо.

**Придворный скрипторий, группа рукописей аббатисы Ады и группа Венского коронационного Евангелия.** Скрипторий при дворе Карла Великого связан с именем сестры Карла Великого аббатисы Ады. В Трирском Евангелии сохранилась надпись: «Ada ancilla Dei». Этот скрипторий просуществовал ок. 30 лет (80-е гг. VIII в. — 10-е гг. IX в.); его деятельность постепенно прекратилась после смерти Карла Вели-







Евангелист Иоанн.  
Миниатюра Евангелия  
из аббатства Сен-Медар в Суассоне.  
До 827 г. (Paris. lat. 8850. Fol. 180v)

кого. К группе рукописей аббатисы Ады относят Евангелие Годескалька (Paris. Nouv. acq. lat. 1203; 781–783 гг.); Трирское Евангелие аббатисы Ады (Trier. Stadtbibliothek. Ms. 22; кон. VIII — нач. IX в.); Евангелие Харли (Lond. Brit. Lib. Harl. 2788; кон. VIII в.); Евангелие из Лорша (ок. 810), части к-рого хранятся в 2 б-ках: Евангелия от Матфея и от Марка (Alba Iulia. Biblioteca Documenta Batthyaneum. S. n.) и Евангелия от Луки и от Иоанна (Vat. Palat. lat. 50); Евангелия из Сен-Мартен-де-Шан (Paris. Bibliothèque de l' Arsenal. 599; 90-е гг. VIII в.) и Евангелие из Сен-Медара (Paris. lat. 8850; ок. 800 г.); Псалтирь Дагульфа (Vindob. 1861; 784–795 гг.) и Евангелие из Абвиля (Abbeville. Bibl. municip. 4 (I); 790–814 гг.).

Чаще всего иллюстрировали Евангелия; их декор состоит из таблиц канонов в начале рукописи, полностраничных инициалов и полностраничных образов евангелистов перед каждым из Евангелий. Иногда появляются дополнительные миниатюры, напр. на тему «Источник жизни» (см.: Underwood. 1950). Стиль рукописей этой группы эклектичный, орнаменты и инициалы близки к произведениям нортумбрийско-ирл. и франко-саксонских школ, а изображения (таблицы канонов, образы евангелистов и Иисуса Христа), по мнению исследователей (Dodwell. 1971. P. 52), ближе всего к мозаикам и фрескам Рима и Равенны. В декорации обильно использованы золото и серебро. В ми-

ниатюрах рукописей этой группы можно проследить стилистическую эволюцию — от плоскостных и орнаментальных изображений в Евангелии Годескалька к более объемным и пространственным в Трирском Евангелии. Со временем античное влияние стало заметнее и вытеснило островное. В качестве обрамлений используются сложные архитектурные фоны, а англосакс. плетенки и орнаменты сменяют античные камеи и мраморные колонны.

В особую группу выделяют рукописи, созданные в ахенском скриптор-



Евангелист Марк.  
Миниатюра из Венского коронационного  
Евангелия. Ок. 800 г. (Wien. Weltliche  
Schatzkammer der Hofburg. Fol. 76)

рии в самом кон. VIII — нач. IX в. и, вероятно, связанные с деятельностью Эйнгарда. Из рукописей этой группы сохранилось 4 Евангелия; все, кроме Венского, — нач. IX в.: Венское коронационное Евангелие (Wien. Weltliche Schatzkammer der Hofburg, до 800), Ахенское Евангелие (Ахен, сокровищница собора), Евангелия из Брешиа (Brescia. Biblioteca Civica Queriniana. E. II. 9) и из Брюсселя (Brux. 18723). Рукописи этой группы стилистически связаны с визант. искусством; присутствие греч. мастеров при дворе Карла Великого косвенно подтверждается надписью: «Demetrius presbyter» — на поле 1-го листа Евангелия от Луки в коронационном Евангелии. Декорация всех Евангелий состоит из таблиц канонов и изображений евангелистов. Классическая традиция в этих рукописях преобладает: в них использованы простые инициалы и пергамен почти квадратного формата. Обрамления иллюстраций представляют собой имитацию драгоценных рам.

Самая роскошная из рукописей — Венское коронационное Евангелие — написана на пурпурном пергамене и украшена 4 полностраничными образами евангелистов, сидящих на тронах. Иллюзионистические пейзажные фоны, точная передача объема и пространства, легкая, пастозная, текучая живопись, «античный импрессионизм», живые белильные мазки и блики — черты, присущие рукописям этой группы. После смерти Карла Великого скрипторий, видимо, прекратил свое существование; продолжение античной традиции можно видеть в рукописях реймского скриптория.

**Реймский скрипторий.** Его расцвет был связан с деятельностью Эббона, архиеп. Реймского (816–835), и ознаменован собиранием и копированием древних рукописей. Самый знаменитый памятник, Утрехтская Псалтирь (Utrecht. Bibliothek der Rijksuniversiteit. Hs. 32; 820–835 гг.), возможно, восходит к утраченному прототипу IV–V вв. Иллюстративный цикл Утрехтской Псалтири состоит из неск. сотен рисунков, выполненных пером и чернилами и размещающихся между фрагментами текста, написанного на листе в 3 колонки. Подобный тип изображений (рисунки пером в тексте), вероятно, берет начало в поздней античности, когда таким способом, по-видимому, делали иллюстрации в свитках. К произведениям поздней античности восходят и композиционные схемы, изображения архитектурных сооружений, пейзажные фоны и, возможно, трактовка сюжетов. Часть рисунков буквально иллюстрирует текст, часть — представляет собой его аллегорическую трактовку. Иногда наглядное воплощение получают отдельные метафоры и фразы. Стиль этих рисунков очень экспрессивный: дрожащие контуры, нервные линии, предельно выразительные жесты насыщают динамикой каждую страницу рукописи. Две др. Псалтири из Реймса (Bodl. Douce. 59; Troyes. Trésor de la cathédrale. 12) обнаруживают сходство с Утрехтской Псалтирью по стилю и иконографии и были созданы, по мнению исследователей, на основе того же древнего, но в посл. утраченного прототипа (Dodwell. 1971. P. 66).

Напряженный, экстагический стиль иллюстраций Утрехтской Псалтири нашел отражение и в др. рукописях







реймского скриптория, наиболее важной из которых является Евангелие архиеп. Эббона (Epernay. Bibl. municip. 1; 20–30-е гг. IX в.). Полностраничные образы евангелистов из этой рукописи близки по иконографии к изображениям евангелистов из Венского коронационного Евангелия, а вибрирующие контуры выказывают влияние реймской стилистики. Увлечение архиеп. Эббона античным и раннехрист. искусством и копирование древних образцов нашли отражение и в миниатюрах др. рукописей этого скриптория, напр. «Физиолог» из Берна (Bern. Burgesbibliothek. Cod. Bongarsianus. 318; 2-я четв. IX в.) и «Комедии» Теренция (Paris. lat. 7899; сер. IX в.).

Реймскому скрипторию исследователи в последнее время приписывают создание Библии из рим. ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (866–875). Она содержит один из самых полных библейских иллюстративных циклов (из 25 полностраничных иллюстраций сохр. 24). По типологии, иконографии миниатюр и составу иллюстративного цикла она похожа на т. н. турецкие Библии и, по-видимому, является копией одной из них, ныне утраченной. Анализ палеографии и стиля миниатюр, а также некоторые особенности их иконографии дали исследователям (Gaehde. 1971; Dodwell. 1971. P. 67) основания полагать, что послужившая образцом турецкая Библия была скопирована в мастерских Реймса. Исследователи выделяют 3 группы миниатюр, принадлежащие соответственно 3 мастерам: «мастеру св. Павла», «мастеру евангелистов» и «мастеру тронных изображений» (стиль последнего обнаруживает наибольшее сходство со стилем произведений реймской школы).

Стиль реймской школы оказал влияние не только на работы мастеров из ближайших скрипториев, но и на произведения художников из Сев. Франции и Англии и стал основным источником стиля англосакс. ренессанса. Ок. 1000 г. Утрехтская Псалтирь попала в Англию и сыграла важную роль в сложении особой стилистики, связанной с использованием выразительных возможностей рисунка пером. Там с нее было сделано неск. копий; среди них — Псалтирь Харли (Lond. Brit. Lib. Harl. 603; 10–30-е гг. XII в.), Псалтирь Эадвина (Cantabr. S. Trin. R. 17.1; NY Morgan. M. 724; Lond. V&A

Mus., 661; 50–70-е гг. XII в.) и Парижская Псалтирь (Paris. lat. 8846; 70–90 гг. XII в.).

**Скрипторий епископа Дрогона в Меце.** Из произведений, созданных в этом скриптории, сохранились 3 рукописи: 2 Евангелия (Paris. lat. 9383; 845–855 гг.; 9388; 840–855 гг.) и Сакраментарий еп. Дрогона (Paris. lat. 9428; 844–855 гг.). В Сакраментарии в качестве основной декорации использованы историзованные инициалы, некоторые из них — со сложной символической программой. Историзованные инициалы получают широкое распространение в эпоху готики, но для раннего средневековья такое их количество (38) необычно. В 29 инициалах фигурируют библейские сюжеты, в 6 — литургические сцены, в 3 — сюжеты из житий святых. Канон мессы (см.: Suntrup. 1980) предвдвывает инициал «Te igitur» с уникальной и со сложной иконографией. Рукопись не закончена, по мнению исследователей, из-за смерти еп. Дрогона в 855 г. (Ibidem). Сохранился оклад Сакраментария из слоновой кости с 18 сценами литургического характера, по 9 на каждой створке.

**Турский скрипторий.** Создание скриптория в мон-ре Сен-Мартен в Туре связано с деятельностью Алкуина, аббата этого мон-ря в 796–804 гг. Алкуин долгое время работал над редактированием Вульгаты, и перед ним стояла задача распространить «правильный», пересмотренный лат. текст Библии по всей территории империи. Поэтому основной продукцией турецкого скриптория являются Библии, однако при Алкуине они практически не иллюстрировались. Из 200 сохранившихся книг времени Алкуина иллюстрированы 6, их декорация восходит к англосакс. образцам. При аббате Фридугизе декорация Библий становится роскошнее (Евангелия из Штутгарта (Stuttg. Württembergische Landesbibliothek. НВ. II 40) и Лондона (Lond. Brit. Lib. Add. 10546)); но расцвет турецкого скриптория пришелся на сер. IX в. При аббате Вивиане (845–851) были созданы знаменитые иллюстрированные Библии: Библия из Бамберга (Bamberg. Staatsbibliothek. Ms. bibl. I), Библия из монастыря Мутье-Гранваль (Lond. Brit. Lib. Add. 10546; 834–843 гг.) и Первая Библия Карла Лысого (Библия Вивиана; Paris. lat. 1; 845–846 гг.). По полностраничным

иллюстрациям этих Библий исследователи пытаются составить представление о более древних иллюстративных циклах, напр. Пентатехов или рим. Библий IV–V вв. (см.: Kessler. 1977; Koehler. 1930–2009. Bd. 1. S. 110, 193–212).

Помимо Библий мастера турецкого скриптория выполнили неск. Евангелий (Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 733; Paris. lat. 9385). Одно из лучших по качеству исполнения — Евангелие, предназначавшееся для имп. Лотаря I (Paris. lat. 266, 849–851 гг.) с его изображением на троне (Fol. 1v). После разрушения Тура норманнами в 853 г. скрипторий прекратил свое существование, но его традиции нашли продолжение в позднекаролингских рукописях, в особенности в манускриптах, вышедших из скриптория Карла Лысого.

**Рукописи 2-й пол. IX в.** Начиная с сер. IX в. богато украшенные рукописи создавались в придворных скрипториях Лотаря I и Карла Лысого. В миниатюрах, украшающих рукописи того времени, усложняется иконография, появляются новые, более подробные иконографические схемы. Особое внимание уделялось изображениям правителя; в поисках образцов мастера, очевидно, обращались к изображениям рим. императоров.

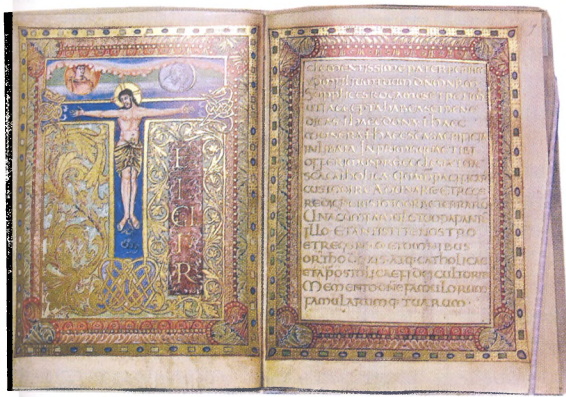
Скрипторий Лотаря I, по мнению исследователей, находился между Ахеном и Льежем. Созданные там рукописи относятся к 40–50-м гг. IX в.: Псалтирь Лотаря (Lond. Brit. Lib. Add. 37768); Сакраментарий (Padova. Biblioteca Capitolare. D. 47); Евангелие из аббатства Прюм (Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 260), подаренное Лотарем этой обители в 852 г.; и еще 2 Евангелия (Vat. Urb. lat. 3; Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 3).

При дворе Карла Лысого в 853–877 гг. также существовала мастерская по изготовлению рукописей. Она могла находиться в Реймсе, Сен-Дени, Корби, Суасоне или Компьене (Koehler. 1930–2009. Bd. 5. S. 70–71). Сохранилось 12 изготовленных там рукописей — Евангелия и литургические книги, похожие друг на друга по стилю исполнения. Главный писец — Лиутард — был также и миниатюристом. Об этом свидетельствует надпись в Дармштадтском Евангелии (Hessische Landesbibliothek. 746) — «Liutardus ornavit» (Лиутард украсил). Самые известные рукописи, вышедшие из этой





мастерской: «Золотой кодекс» (Codex Aueus) из мон-ря Санкт-Эммерам в Регенсбурге (Монах. Clm. 14000; 870 г.), незаконченный коронационный Сакраментарий (Paris.



lat. 1141; 869–870 гг.), молитвенник (München. Schatzkammer der Residenz), Псалтирь (Paris. lat. 1152) и Евангелия (Paris. lat. 323, 324; Paris. Bibliothèque de l' Arsenal. 1171).

Рукописи этого скриптория были необычайно роскошными: во многих есть страницы, написанные золотом, многочисленны золотые инициалы и полностраничные иллюстрации. Переплеты представляли собой великолепные произведения ювелирного искусства; для их украшения использовали золотые и серебряные пластины, драгоценные камни и геммы, рельефы из слоновой кости. «Золотой кодекс» из аббатства Санкт-Эммерам в кон. IX в. был подарен в Регенсбург и через полвека послужил образцом для оттоновских мастеров. Особенностью рукописей, изготовленных в этом скриптории, является разработанная иконография тронных изображений императора, к-рые восходят к позднеантичным моделям, в частности известным по рукописи «Notitia dignitatum», сохранившейся в более поздних копиях. Такие изображения Карла Лысого на троне, благословляемого или коронуемого десницей Божией, встречаются в 3 рукописях, созданных в этом скриптории. Этот сюжет будет особенно важен для правителей династии Оттонов и получит распространение в оттоновских рукописях.

Особое явление в эпоху К. в. представляют рукописи из скрипториев Сев. Франции, основанных в VII–VIII вв. ирл. миссионерами. Традиции нортумбрийско-ирландской школы перенимались на континенте, где под их влиянием сложилась «фран-

ко-саксонская школа». Декор рукописей восходит к орнаментальному искусству островного типа; основное внимание мастера уделяли украшению инициалов. Наиболее значительные скриптории в IX в. находились в мон-рях Сен-Ва в Аррасе и Эльнон (Сент-Аман-лез-О). Вторую Библию

*Сакраментарий*  
кор. Карла Лысого. 869–870 гг.  
(Paris. lat. 1141. Fol. 6v – 7)

Карла Лысого (Paris. lat. 2; 871–877 гг.), выполненную в скриптории Эльнона, украшают полностраничные инициалы,

в к-рых можно видеть все орнаментальные мотивы островного искусства: плетенки, спирали, зооморфные элементы. Эти же черты отличают и Евангелие из Сен-Ва (Aras. Bibl. municip. 233).

Расцвет скриптория монастыря Санкт-Галлен пришелся на рубеж IX и X вв. Среди произведений этого скриптория — Псалтирь Фольхарда (St. Gallen. Stiftsbibl. 23; 883–888 гг.) и «Золотая псалтирь» (Ibid. 22; 890–900 гг.). Полностраничные сложные инициалы из рукописей скриптория аббатства Санкт-Галлен будут впосл. востребованы оттоновским искусством.

В эпоху К. в. продолжают работать старые скриптории, связанные с местными традициями — нортумбрийско-ирландскими, франко-саксонскими.

Лит.: Landsberger F. Der St. Galler Folchart-Psalter. St. Gallen, 1912; Omont H. Manuscrits illustrés de l'Apocalypse aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles // Bull. de la Société française de reproduction des manuscrits à peintures. P., 1922. Vol. 6. P. 62–65; Goldschmidt A. German Illumination. Firenze; P., 1928. 2 vol.; idem. An Illustrated Evangelistary of the Ada School and its Model // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1952. Vol. 15. N 1/2. P. 48–66; Koehler W., Hrsg. Die karolingischen Miniaturen. B., 1930–2009. 7 Bde; Carey F. M. The Scriptorium of Reims During the Archbishopric of Hincmar (845–882 A. D.) // Classical and Mediaeval Studies in Honor of E. K. Rand. N. Y., 1938. P. 41–60; Boutémy A. Le style franco-saxon, style de Saint-Amand // Scriptorium. Brux. etc., 1949. Vol. 3. N 2. P. 260–264; Underwood P. A. The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels // DOP. 1950. Vol. 5. P. 41–138; Boeckler A. Die Evangelistenbilder der Adagruppe // Münchner Jb. d. bildenden Kunst. F. 3. 1952/1953. Bd. 3/4. S. 121–144; Les Manuscrits à peintures en France du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle: Cat. P., 1954; Homburger O. Eine spätkarolingische Schule von Corbie // Karolingische und Ottonische Kunst. Wiesbaden, 1957. S. 412–426; Platelle H. Le temporel de

l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340. P., 1962. P. 53–69; Mühlerich F. Observations sur l'enluminure de Metz // Gazette des beaux-arts. Ser. 6. P., 1963. Vol. 62. P. 47–62; eadem. Die Buchmalerei am Hofe Karls des Grossen // Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben. Düsseldorf, 1965. Bd. 3. S. 9–53; eadem. Studies in Carolingian Manuscript Illumination. L., 2004; Bischoff B. Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen // Karl der Grosse. Düsseldorf, 1965. Bd. 2. S. 233–254; idem. Frühkarolingische Handschriften und ihre Heimat // Scriptorium. 1968. Vol. 22. P. 306–314; idem. Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne. Camb.; N. Y., 1994; Charlemagne: Euvre, rayonnement et survivances: Cat. Aix-la-Chapelle, 1965; Gaehde J. E. The Bible of San Paolo Fuori le Mura in Rome: Its Date and Its Relation to Charles the Bald // Gesta. N. Y., 1966. Vol. 5. P. 9–21; idem. The Touronian Sources of the Bible of San Paolo Fuori le Mura in Rome // Frühmittelalterliche Studien. B., 1971. Bd. 5. S. 359–400; Guilmain J. The Illuminations of the Second Bible of Charles the Bald // Speculum. Camb. (Mass.), 1966. Vol. 41. N 2. P. 246–260; Hubert J., Porcher J., Volbach W. F. L'Empire carolingien. P., 1968; Dodwell C. R. Painting in Europe, 800–1200. Harmondsworth, 1971; Mühlerich F., Gaehde J. Karolingische Buchmalerei. Münch., 1976 (пер. на англ.: eadem. Carolingian Painting. L., 1977); Kessler H. L. The Illustrated Bibles from Tours. Princeton, 1977; Suntrup R. Te Igitur-Initialen und Kanonbilder in mittelalterlichen Sacramentarschriften // Text und Bild. Wiesbaden, 1980. S. 278–382; Dethman R. The Exalted Servant: The Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald // Viator. Turnhout, 1980. Vol. 11. P. 385–417; La Neustrie: Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VII–IX siècle): Cat. Rouen, 1985; Eggenberger C. Psalterium aureum Sancti Galli. Sigmaringen, 1987; Illumierte Handschriften der Agilolfinger- und frühen Karolingerzeit: Cat. Münch., 1989; McKitterick R. Manuscripts and Scriptoria in the Reign of Charles the Bald, 840–877 // Giovanni Scoto nel suo tempo: L'organizzazione del sapere in età carolingia: Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Spoleto, 1989. P. 201–232; eadem. The Carolingians and the Written World. Camb., 1989; eadem. Carolingian Book Production: Some Problems // The Library. Ser. 6. L., 1990. Vol. 12. P. 1–33; eadem. The Palace School of Charles the Bald // Charles the Bald: Court and Kingdom. Aldershot, 1990<sup>2</sup>. P. 326–339; Metz enluminée: Cat. Metz, 1989; Dion M.-P. Le scriptorium et la bibliothèque de Saint-Amand au IX<sup>e</sup> siècle // La cantilène de Sainte-Eulalie: Actes du colloque de Valenciennes, 21 mars 1989. Lille, 1990. P. 35–52; Euv A., von. Evangéliaires carolingiens enluminés: Cat. La Haye, 1990; Saint Germain d'Auxerre: Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne: IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles: Cat. Auxerre, 1990; Gasparri F. Le scriptorium de Corbie // Scrittura e civiltà. Firenze, 1991. Vol. 15. P. 289–305; The Early Medieval Bible: Its Production, Decoration and Use. Camb., 1994; The Utrecht Psalter in Medieval Art: Picturing the Psalms of David. Tuurdijk; L., 1996; Chazelle C. M. Archbishops Ebo and Hincmar of Reims and the Utrecht Psalter // Speculum. 1997. Vol. 72. N 4. P. 1055–1077; Reudenbach B. Das Godescalc-Evangelistar. Fr./M., 1998; Kunst und Kultur in der Karolingerzeit: Kat. Mainz, 1999. 2 Bde; Denzinger G. Die Handschriften der Hofschule Karls des Grossen: Studien zu ihrer Ornamentik.







Langwaden, 2001; *Caillet J.-P.* L'art carolingien. P., 2005; Trésors carolingiens: Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve: Cat. P., 2007.

**С. В. Ковалевская**

**Развитие музыки** в эпоху К. в. вписывается в общую картину историко-культурных и религиозно-политических тенденций в империи Каролингов. Стремление франкских правителей унифицировать богослужение сказалось и на распеве, к-рый воспринимался как органичная часть общественной молитвы. Благодаря этому установлению неск. поколений франк. и рим. музыкантов и литургистов (взаимосвязь галльской и рим. устных традиций остается нерешенной проблемой музыковедения), по большей части безвестных, сумели разработать универсальный и одновременно чрезвычайно гибкий стиль, связывающий тексты лат. молитв с мелодией прежде всего в базовом (для богослужения) наборе *псалмовых тонов*, а затем и в др. жанрах (формах) распева. В результате предпринятой унификации в период К. в. сложилась ладовая система, определяемая совр. музыковедами как монодико-модальная, в полном объеме присущих ей категорий, из которых ранее всего были зафиксированы типовые мелодические формулы (NOEANE, NOEAGIS, NONENOANE и подобные). Распев, сформировавшийся между 750 и 850 гг. в еп-ствах Руан и Мец, в монастырских школах Сен-Дени и Прюма и в др. центрах каролингской духовной культуры, распространился по всему христ. Западу под названием *григорианское пение* (cantus Gregorianus), позднее «плавный распев» (cantus planus; по К. Пейджу, «франко-римский распев»).

От эпохи К. в. сохранились *тонарии* (самый древний VIII в. — из мон-ря Сен-Рикье; IX в. — из Сен-Дени, Компьеня, Корби, Меца и др.) и певч. рукописи — нотированные («Антифонии мессы», т. е. *Градуалы*, IX в., из Монцы, Райнау, Компьеня, Корби, Санлиса, Гента и др.) и нотированные (из Санкт-Галлена, Айнзидельна, Лана, Шартра). Хотя наиболее ранние, полностью снабженные *невмами* певч. книги датируются X в., нотированный *Антифонари* (по К. Ливи, «архетип Карла Великого»), возможно, был составлен уже ок. 800 г. Изобретение невменной нотации как системы символической записи музыки (вначале в меньшей степени звуковысотности

и ритма, в большей — агогики, динамики, орнаментики и всего другого, необходимого для «правильного» звучания коллективной молитвы) — великое культурное достижение К. в. Общие принципы и конкретные графемы выработанной в эту эпоху системы заложили основу кодификации музыки в Европе на столетия вперед, вплоть до наст. времени.

В кон. IX в. был составлен «Учебник музыки» («Musica enchiriadis»; предполагаемый автор — Хогер, аббат мон-ря в Вердене; ранее автором этого труда считался Хуквальд из мон-ря Эльнон; см. также ст. *Анонимы*), содержащий первые известные истории образцы многоголосной музыки (музыка в жанре *органума* записана в особой, «дидактической», форме *дасийной нотации*). Истоки средневек. муз. театра — *литургической драмы* — в наст. время также связываются с К. в.; прототипы — плач «A solis ortu» на смерть Карла Великого в рукописи X в. из аббатства Сен-Марсьяль в Лиможе (Paris. lat. 1154) и диалогический пасхальный *трон* «Quem quaeritis» из санкт-галленской рукописи X в. (St. Gallen. Stiftsbibl. 381). Из обычной тропировать мелизмы *аллилуиария* мессы в период К. в. возник лат. гимнографический жанр *секвенции*; одним из первых сочинителей секвенций считается санкт-галленский мон. Ноткер Заика (сб. «Liber hymnorum», между 881 и 887). В письменных источниках К. в. встречается первое в европ. истории иллюстрированное описание муз. инструментов (древнейшая рукопись с миниатюрами, т. н. Псалтирь из Анже (Angers. Bibl. municip. 8), относится к сер. IX в.; полный текст компиляции, известной под названием «Послание к Дардану», без иллюстраций, был помещен в энциклопедии «О Вселенной» (De universo. XVIII. 4) Рабана Мавра в 843 г. В бенедик-

тинском аббатстве Корби с помощью каролингского минускула были выполнены самые ранние из сохранившихся списков труда «Основы музыки» (Institutio musica) Боэция (Paris. lat. 13955; 14080; 13020; возможно, также Paris. lat. 7200; 7181; все — IX в.). Из галльских скрипториев (в Корби, Сент-Амане, Флэри и др.) этот основополагающий учебник музыки распространился по всему западохрист. миру, связав варварскую Европу с научной и дидактической традициями античности. Лит.: *Hammerstein R.* Instrumenta Hieronymi // Archiv für Musikwissenschaft. Stuttgart, 1959. Bd. 16. S. 117–134; *Huglo M.* Les tonaires: Inventaire, analyse, comparaison. P., 1971; *Page C.* Biblical Instruments in Medieval Manuscript Illustration // Early Music. L., 1977. Vol. 5. P. 299–309; *Stevens J.* Words and Music in the Middle Ages. Camb., 1986; *Levy K.* Charlemagne's Archetype of Gregorian Chant // JAMS. 1987. Vol. 40. P. 1–30; *idem.* Gregorian Chant and the Carolingians. Princeton (N. J.), 1998; *Hiley D.* Western Plainchant: A Handbook. Oxf., 1993; *Grier J.* Adémar de Chabannes, Carolingian Musical Practices, and «Nota Romana» // JAMS. 2003. Vol. 56. P. 43–98; *Ефимова Н. И.* Раннехристианское пение в Зап. Европе VIII–X ст.: К проблеме эволюции модальной системы средневековья. М., 2004; The Cambridge Companion to Medieval Music / Ed. M. Everist. Camb., 2011; *Боэций.* Основы музыки / Подгот. текста, пер. с лат. и коммент.: С. Н. Лебедев. М., 2012.

**С. Н. Лебедев**

«КАРОЛИНСКИЕ КНИГИ», памятник лат. церковной письменности, составленный в поддержку иконоборчества, кон. VIII в. — см. «*Libri Carolini*».

**КАРП** [греч. *Κάρπος*] (I в.), ап. от 70 (пам. 26 мая, 4 янв. — в Соборе апостолов от 70; пам. визант. 26 мая и 30 июня; пам. зап. 13 окт.). Во 2-м Послании к Тимофею, написанном ап. Павлом в темнице в Риме (между 64 и 68), он просит его принести фелюнь и «книги, особенно кожаные», оставленные в доме К. в Троаде (2 Тим 4. 13). Из этого следует, что

К. входил в число учеников или доверенных лиц ап. Павла, к-рый, видимо,



**Ап. Карп.**  
Роспись наоса  
ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

останавливался в его доме. Возможно, именно там произошел случай с Евтихом (*Gillman.* 1992.







Р. 876), который заснул и выпал из окна 3-го этажа, но чудесным образом не пострадал (Деян 20. 7–12). Т. к. имя Карп упоминается в НЗ только однажды, поэтому большинство комментаторов лишь вскользь упоминают о нем, уделяя основное внимание вслед за древними комментаторами (напр.: *Ioan. Chrysost.* In 2 Tim. 10. 1) упомянутым в Послании фелони и книгам (см., напр.: *Dibelius, Conzelmann.* 1972; *Guthrie.* 1990; *Marshall.* 1999; *Mounce.* 2000; *Johnson.* 2001; *Towner.* 2006; *Fiore, Harrington.* 2007; *Twomey.* 2009). Историю с оставленным у К. плащом Павла Тертуллиан приводит, чтобы обличить суеверный обычай язычников, которые должны были молиться перед статуями богов, сняв верхние одежды, что, по его мнению, было одним из элементов ненужной для христиан обрядности (*Tertull.* De orat. 15). Блж. Иероним использует этот стих в качестве предостережения от крайностей аллегорического толкования, указывая, что здесь апостол не подразумевал никаких духовных тайн, а в его словах речь шла об обычных немощах плоти (*Hieron.* Dial. contr. Pelag. III 4).

Церковная традиция относит К. к числу 70 апостолов. В каталогах учеников Псевдо-Елифания (V–VI вв.) и Псевдо-Дорофея (VII–VIII вв.) К. назван епископом Веррии Фракийской (Бероя, ныне Стара-Загора, Болгария) (*Vitae prophetarum.* 1907. S. 125, 142), в каталоге Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.) — ошибочно епископом Берита во Фракии (PG. 10. Col. 957). Синаксарь К-польской ц. (архетип кон. X в.) повторяет информацию о епископстве в Веррии Фракийской (SynCP. Col. 709, 787). Кроме того, в кратком синаксарном Житии говорится, что К. служил ап. Павлу во время его проповеди, разносил его послания, в посл. обратился ко Христу мн. язычников в Троаде и в др. местах, был убит иудеями, которых он обличал и поучал, и от его мощей происходили исцеления (в наст. время их местонахождение неизв.). Согласно Минологии имп. Василия II и ряду Синаксарей, К. скончался мирно (*MenolGraec.* // PG. 117. Col. 476). Из-за разногласия визант. источников противоречия присутствуют и в более поздних памятниках: напр., в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четых Миней свт. Димитрия Ростовского» под 26 мая гово-



Ап. Карп.  
Фрагмент иконы  
«Миней годовая».  
1-я пол. XVI в.  
(Музей икон,  
Реклингхаузен)

рится, что К. был «с жестокостью убиен иудеями» (ЖСв. Май. С. 722), а под 4 янв. — он «окончил жизнь в мире» (Там же. Янв. Ч. 1. С. 168).

Болландисты, исходя из того что ап. Павел проповедовал не в Веррии Фракийской, а в одноименном городе *Веррии* в Македонии (Деян 17. 10–14), предполагали, что К. был епископом именно там. Веррийская, Наусская и Камбанийская митрополия почитает К. как одного из своих епископов. Хотя совр. исследователи склоняются к мнению, что этот апостол скорее занимал кафедру в Веррии Фракийской, тем не менее они не исключают, что К. мог быть предшественником или преемником ап. *Онисима*, еп. Веррии Македонской (*Χιονίδης Γ. Χ.* *Ἱστορία τῆς Βέροιας.* Βέροια, 1960. Т. 1. Σ. 171–172; *Idem.* *Σύντομη ἱστορία τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν περιοχή τῆς Βέροιας.* Βέροια, 1961. Σ. 17; *Fedalto.* *Hierarchia.* Vol. 1. P. 431).

Свт. Димитрий Ростовский, прп. Никодим Святогорец, архиеп. Димитрий (Самбикин) и нек-рые другие отождествляли К. с Карпом, к-рый просил Христа в молитве наказать 2 грешников (рассказ о нем содер-

жится в составе «*Ареопагитик*», в 9-м письме, адресованном мон. Демофилу (*Areop.* Ep. 8), и приводится *Нилом Анкирским* в послании к еп. Олимпию (*Nil.* Epist. 2. 190 // PG. 79. Col. 297–300)). В письме Дионисия он назван «священном мужем», а у Нила — «епископом, современником апостолов», однако болландисты и большинство совр. исследователей считают ап. К. и Карпа, жившего на Крите, разными лицами.

В лат. Мартирологах память К. указывается под 13 окт., за исключением «Каталога святых» Петра Наталиса, в к-ром она отмечена под 26 мая (*Petr. Natal.* CatSS. IX 56).

Ист.: *Vitae prophetarum.* 1907; *Νικόδημος.* *Συναξαριστής.* 1998<sup>4</sup>. Т. 5. Σ. 136–137; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 168; Май. С. 720–722; *Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Т. 2. P. 480.

Лит.: *ActaSS.* Mai. Т. 6. P. 356; Oct. Т. 6. P. 164–165; *BHL.* Т. 1. P. 246; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 4, 156; Т. 3. С. 197; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор святых 70 Апостолов. Каз., 1907<sup>2</sup>. С. 176–180; *Boyd W. F.* *Carpus* // *Dictionary of the Apostolic Church* / Ed. J. Hastings. N. Y., 1916. Vol. 1. P. 170; *Doren R., van.* *Carpus* // *DHGE.* 1949. Т. 11. Col. 1122; *Trentham C. A.* *Studies in Timothy.* Nashville, 1959. [Whitefish (Mont.)], 2007. P. 138–139; *Orbisio T. G., de.* *Carpo* // *BiblSS.* 1963. Т. 3. Col. 876–877; *Παπαδόπουλος* Σ. Γ. *Κάρπος* // *ΟΗΕ.* 1965. Т. 7. Σ. 370–371; *Dibelius M., Conzelmann H.* *The Pastoral Epistles.* Phil., 1972. P. 126; *Dosker H. E.* *Carpus* // *ISBE.* 1979. Vol. 1. P. 619; *Skeat T. C.* «Especially the Parchments»: A Note on 2 Timothy IV. 13 // *JThSt.* 1979. Vol. 30. P. 173–177; *Hanson A. T.* *The Pastoral Epistles.* Grand Rapids (Mich.); L., 1982. P. 158–159. (NCBC); *Guthrie D.* *The Pastoral Epistles: An Introd. and Comment.* Grand Rapids (Mich.), 1990<sup>2</sup>. P. 24, 26, 28, 185; *Gillman F. M.* *Carpus* // *ABD.* 1992. Vol. 1. P. 876–877; *Knight G. W.* *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text.* Grand Rapids (Mich.), 1992. P. 466–467; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* *Ἀγριολόγιον.* Σ. 247–248; *Marshall I. H.* *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles.* Edinb., 1999. P. 818–819; *Mounce W. D.* *Pastoral Epistles.* Nashville, 2000. P. 591–592. (WBC; 46); *Johnson L. T.* *First and Second Letters to Timothy.* N. Y., 2001. P. 10, 319. (The Anchor Bible; 35A); *Karpus* // *DHGE.* 2003. Т. 28. Col. 993; *Towner P. H.* *The Letters to Timothy and Titus.* Grand Rapids (Mich.), 2006. P. 627, 629. (NICNT); *Fiore B., Harrington D. J.* *The Pastoral Epistles: 1st Timothy, 2nd Timothy, Titus.* Collegeville (Minn.), 2007. P. 184–185; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν.* *Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας.* Ἀθήναι, 2007. Т. 9: Μάιος. Σ. 287; *Twomey J.* *The Pastoral Epistles through the Centuries.* Chichester; Oxf., 2009. P. 187–189.

О. В. Л.

**Иконография.** Одно из наиболее ранних изображений К. сохранилось на миниатюре месяцеслова Евангелия на сент.—авг. 3-й четв. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 310v). Под 27 мая он представлен стоящим в рост. Полуфигурное изображение К. находится в настенном календаре





ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320) под 26 мая. Святой изображен средовеком, облаченным в розовый хитон с клавом и фиолетовый гиматий; левой рукой, скрытой в складках гиматия, он придерживает свиток, перстами правой полуопущенной руки благословляет; борода и волосы апостола короткие, слегка волнистые, коричневые с легкой проседью, у него высокий лоб с залысинами, как у ап. Павла. В афонской книге образцов кон. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 115 об.) К. представлен старцем с длинными, откинутыми назад седыми волосами и окладистой седой бородой, закрывающей шею; облачен в голубой хитон и розовый гиматий; правой рукой благословляет.

В эпоху позднего средневековья в иконографии К. стал преобладать облик старца, кроме того, его апостольские одежды и атрибуты сменились облачением епископа. Возможной причиной изменений в изображении облика святого было влияние на него иконографии мч. Карпа Фиатирского (см. ст. *Карп, Папила, Агафодор и Агафоника*), к-рый изображался старцем. Так, в Строгановском иконописном подлиннике кон. XVI — нач. XVII в. о внешности К. сказано так: «Сед, плешив, брада Власиева пошире (длинной до середины груди, внизу разделенная на пряди.— Ю. У.), на плечах амфор, риза празелень, испод лазорь» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 102), ср. описание внешности мч. Карпа под 13 окт.: «Поп, сед, брада аки Власиева, на конце раздвоилася» (Там же. С. 38). В соответствии с приведенным описанием К. представлен на майской иконе-минее нач. XVII в. (ЦАК МДА), а также на поле пядничной иконы «Ангел-хранитель» сер. XVII в. из ц. Успения на Апухтинке в Москве (ГТГ; *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 2. С. 281. Кат. 734). Ерминия иером. Дионисия Фурнаграфюта (ок. 1730—1733) также предписывает изображать К. как «старца с раздвоенной бородою» (Ерминия ДФ. С. 157). На гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ) К. представлен в рост, в хитоне и гиматии, с широким омофором на плечах, в левой руке раскрытый кодекс Евангелия, на страницы к-рого он указывает перстом правой руки. Волосы короткие, пышные, кудрявые; широкая длинная борода ниже груди (*Ермакова, Хромов*. 2004. С. 48. Кат. 34.9). На святцах И. К. Любецкого 1730 г. святой изображен в редком для этой эпохи облике средовека, с короткими волосами и бородой до середины груди, облачен в хитон и гиматий (без омофора), левой рукой придерживает закрытый кодекс Евангелия (Там же. Кат. 35.8). В изданном в 1910 г. «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» В. Д. Фартусов рекомендует изображать К. так: «Сед, плешив, борода широкая и длин-

ная, немного выше пояса; типом грек, в фелони и омофоре» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 138).

Лит: *Милювий*. Менолог. С. 195, 301; *Евсеева*. Афонская книга. С. 306; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. М., 2004.

Ю. В. Устинова

**КАРП** († после 1631), прп. (пам. в воскресенье перед 26 авг.— в Соборе Московских святых), Московский. Упомянут в «Описании о российских святых» (в списке Погодина XVIII в.), где сказано, что преподобный погребен в *московском в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. мон-ре*. Дата основания обители — 1631 г.— позволяет примерно установить время жизни святого. Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен при подготовке к изданию богослужебных Миней в кон. 70-х — 80-х гг. XX в. Имя К. вошло в Собор Московских святых, празднование к-рому было установлено в 1997 г. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 563; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 359; Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 375.

**КАРП** Карпович Эльб (5.02.1869, дер. Оло Феллинского у. Лифляндской губ.— 24.09.1937, Ленинград), сщмч. (пам. 11 сент., в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе Эстонской земли святых), прот. Из семьи правосл. крестьян-эстонцев. После окончания Прибалтийской учительской семинарии в Гольдингене (ныне Кулдига, Латвия) 3 окт. 1889 г. назначен псаломщиком к Георгиевской ц. в г. Балтийский Порт (ныне Палдиски, Эстония). Одновременно преподавал Закон Божий в церковноприходском уч-ще и русский язык в мөреходном уч-ще Балтийского Порта. 14 янв. 1896 г. рукоположен во диакона. 28 июня того же года переведен на диаконскую должность в *Пюхтицкий в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*. Преподавал Закон Божий в Пюхтицком 2-классном церковноприходском училище. 14 дек. 1899 г. переведен в С.-Петербург диаконом правосл. эст. прихода, к-рый тогда размещался в малоколоменском Воскресенском храме. Стал ближайшим помощником настоятеля прихода свящ. Павла Кулбуша (впосл. Ревельский еп. сщмч. *Платон*). Одновременно с этим был



Сщмч. Карп Эльб.  
Фотография. Нач. XX в.

законоучителем в эст. церковноприходской школе на Екатерининском канале. С 1900 г. также преподавал Закон Божий в 4-классном Коломенском жен. начальном училище С.-Петербурга, а с 1902 г.— в Коломенском 2-классном уч-ще. Участвовал в деятельности эст. Исидоровского братства. Читал лекции для взрослых прихожан по житиям святых, разъяснению догматов веры, истории Российского гос-ва, описанию земель и народов, трезвому образу жизни, воспитанию детей. С 25 февр. 1903 г. был делопроизводителем и членом комиссии по построению для эст. прихода С.-Петербурга храма во имя св. Исидора Юрьевского, фактически являлся главным распорядителем всех строительных работ. После освящения Исидоровского храма в 1907 г. служил там диаконом. В 1911 г. награжден орденом св. Анны 3-й степени. В 1914 г. получил приглашение быть преподавателем в образцовом приюте барона Штиглица.

8 янв. 1918 г. рукоположен во иерея Петроградским митр. сщмч. *Вениамином (Казанским)*. Служил 2-м священником в Исидоровской ц. Петрограда, был организатором и руководителем действовавшего при храме в нач. 20-х гг. детского кружка (Детский Союз), устраивал рождественские елки, паломнические поездки, проводил религиозно-нравственные беседы, создал при кружке детский хор для участия в богослужениях. В это время, в связи с тем что эстонцы составляли уже меньшинство прихожан, приход стал русско-эстонским. В 1922—1923 гг. причт храма во имя св. Исидора Юрьев-





ского один из немногих в Петрограде не признавал власть обновленческого *Высшего церковного управления*, сохраняя верность патриарху свт. Тихону. 4 авг. 1923 г. К. был арестован за поддержку Патриаршей Церкви вместе с настоятелем прот. Александром Пакляром, но вскоре освобожден. В 1924 г. К. был возведен в сан протоиерея. В 1925 г. назначен экономом (казначеем) *Высших богословских курсов*, размещенных в церковном доме при Исидоровском храме (действовали до 1928).

В февр. 1935 г. К. перешел из закрытого Исидоровского храма в Князь-Владимирский собор, а в конце того же года был определен настоятелем храма в честь Казанской иконы Божией Матери на Красненьком кладбище Ленинграда. Арестован в ночь на 25 авг. 1937 г. по обвинению в «контрреволюционной пропаганде». Отказался признать себя виновным. Казнен по приговору Особой тройки при УНКВД по Ленинградской обл. от 21 сент. того же года. Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Свящ. Синода от 22 февр. 2001 г.

Арх.: ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 2. Д. 3; Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-77389.

Лит.: Чуков Н., прот. Один год моей жизни: Страницы из дневника // Минувшее. СПб., 1994. Вып. 15. С. 521–620; Ленингр. мартиролог. 1995. Т. 1. С. 648; Синодик СПб епархии. С. 121; *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики С.-Петербургской епархии. СПб., 2003. С. 163–181.

*Игумен Нестор (Кумыш)*

**КАРП** (XVII в. (?), Медушский погост (ныне Ковровского р-на Владимирской обл.)), прав. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), Медушский, Ковровский. Время и обстоятельства жизни святого неизвестны. Согласно местному преданию, он был прихожанином ц. Рождества Пресв. Богородицы на Медушском погосте. Место его погребения в XIX в. почиталось окрестными жителями, здесь служили панихиды, земля с могилы праведника считалась целебной. В 1854 г. на погосте вместо деревянной церкви был построен каменный храм, один из приделов которого освятили во имя св. мучеников Карпа и Папилы. 13 окт., в день памяти св. мучеников, храм посещало множество паломников. В 1941 г. церковь закрыли. В 2006 г. началось возрождение храма ино-

ками *мстёрского в честь Богоявления муж. мон-ря*; ныне храм является подворьем монастырского Свято-Казанского скита близ Мстёры. Канонизация К. совершилась включением его имени в Собор Владимирских святых, празднование которому было установлено в 1982 г.

Лит.: *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Окт. С. 88; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 563; Миняя (МП). Май. Ч. 3. С. 380.

**КАРП**, епископ, **ПАПИЛ(А)**, диакон, **АГАФОДОР** И **АГАФОНИКА** [греч. *Κάρπος, Πάπυλος, Ἀγαθόδωρος καὶ Ἀγαθονίκη*] († 161–169?/249–250?), мученики Пергамские (пам. 13 окт.; пам. зап. 13 апр.).

**Источники.** Евсевий Кесарийский, возможно, располагал копией судебного протокола допроса К., П. и Агафоники, пострадавших в Пергаме. Он упоминает о святых в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. IV 15. 48*) вслед за сщмч. Поликарпом, еп. Смирны, и сщмч. Пионием, время страданий к-рых историк отнес к периоду правления имп. Марка



*Сщмч. Карп.  
Роспись ц. Благовещения  
мон-ря Грааница. Ок. 1320 г.*

Аврелия (161–180). Древние Акты мучеников не сохранились, однако известны неск. греч. и 1 лат. переработки данного текста. В 1675 г. болландисты опубликовали самую позднюю греч. редакцию Актов (М; ВHG, N 295), вошедшую в состав Четых-Миней при Симеоне Метафраста. Греч. редакция, ближе всего отстоящая от утраченного оригинала и сохранившаяся в рукописи Paris. gr. 1468, XI в. (А; ВHG, N 293), была впервые издана Б. Обе в 1881 г.

В 1920 г. П. Франки де Кавальери обнаружил в рукописи Bergomensis Bibl. S. Alex. 4 (227), XI в. (г. Бергамо, б-ка св. Александра, ныне находится там же, в б-ке им. архиеп. Дж. Радина Тедески) и опубликовал лат. текст Актов (В), к-рый, по мнению исследователей, является более точной копией изначальной версии Актов в отличие от греч. редакции А. Версии А и В имеют много общего между собой, однако в наиболее важных местах они не совпадают, из чего следует вывод, что В нельзя рассматривать как перевод А.

3-я греч. редакция (V; ВHG, N 294), обнаруженная Ж. де Гибером в рукописи Vat. gr. 797, X в., была впервые издана в 1940 г. И. Делеэ. По мнению болландиста, версия М весьма близка к данной редакции и является ее переработкой. Оба текста содержат признаки, характерные для эпического жанра: пространные речи, чудеса, определенную последовательность событий. Именно в версиях V и М появляется 4-й мученик — Агафодор, история к-рого была вставлена в рассказ о К. и его спутниках. Вполне вероятно, что Агафодор является дублетом Агафоники: искажение имени этой святой привело к появлению 4-го мученика.

В 1964 г. Ф. Алькен обнаружил в рукописи Ochrid. 4, X в., еще один вариант Актов К., П. и Агафоники на греч. языке, к-рый восходит к редакции V, однако несколько отличается от нее и, по мнению исследователя, является более полным ее вариантом.

Слав. перевод Актов К., П. и Агафоники содержится в Четых-Минях (РГБ. Вол. 591. Л. 106 об.—108, XV в.) и в ВМЧ (ВМЧ. Окт., дни 4–18. Стб. 952–956).

**Мученичество.** Лат. редакция В написана в форме офиц. судебного протокола, однако по сути она не является его копией. Причина ареста мучеников не уточняется. Повествование начинается с указаний времени событий — при имп. Деции (249–251), имен и социального положения подсудимых — К., еп. из г. Гурд (лат. Gurdos, Gordas; пров. Лидия), П. (названного Памфилом; Pamphilus), диак. из Фиатиры (пров. Лидия), и Агафоники. Также сообщается имя проконсула, допрашивавшего подсудимых, — Оптим. Далее следует диалог между судьей и К. Согласно приказу императора, Оптим потребовал от арестованных совершить



жертвоприношение. К. отказался выполнить это повеление и порицал языческих богов, называя их безжизненными, неподвижными и бесчувственными статуями. Не сумев убедить епископа, проконсул приказал подвесить его на древо и пытать железными когтями. К. исповедовал Христа и оставался непреклонным. Тогда Оптим повелел увести его и доставить П. В начале допроса проконсул спросил у диакона о его социальном положении, богатстве, а также о наличии детей. Когда П. ответил, что у него много сыновей, некто из толпы выкрикнул, что диакон имел в виду своих духовных чад. Т. о., П. исповедал христ. веру, отказался принести жертву идолам, за что проконсул повелел подвергнуть его тем же пыткам, что и К. Видя стойкость мучеников, Оптим испытывал сострадание к ним и уговаривал их не упорствовать в своем решении. Однако, убедившись, что епископ и диакон остаются непреклонными, проконсул вынес приговор сжечь их заживо в амфитеатре. Первым был казнен П., который даже на костре принимал страдания с улыбкой на лице и увещевал язычников отворотиться от идолопоклонства. Вслед за ним был сожжен К. Тогда к проконсулу привели Агафонику. Оптим убеждал ее совершить жертвоприношение и угрожал ей в случае отказа казнить ее так же, как К. и П. Агафоника сказала, что она христианка и с радостью последует за своими духовными наставниками. Несмотря на крики толпы, просившей ее пожалеть себя и своих сыновей, Агафоника не отступила от веры и также была сожжена на костре. В конце повествования указано, что мученики пострадали в пров. Асия 13 апр. Упоминание в начале повествования Деция позволяет сделать предположение, что данная редакция Актов была составлена после сер. III в.

Наиболее ранняя греч. редакция (А), так же как и лат. текст, имеет форму судебного протокола, однако в ней не указаны время событий, имя проконсула и священный сан К. и П.; местом суда назван г. Пергам. Описание допроса, пыток и казни мучеников в редакции А несколько отличается от описания в редакции В (напр., П. назван жителем Фиатиры), при этом речи П., приведенные в лат. тексте, греч. редактор с нек-рыми изменениями приписал



Мученичество Агафодора и Агафоники.

Роспись кафоликона

мон-ря Дионисиат, Афон. 1547 г.

Мастер Зорзис Критянин

К. Более значительные разночтения касаются Агафоники. Согласно редакции А, она выразила готовность последовать за К. и П. и вошла на костер добровольно. Как следует из криков толпы, у Агафоники был один, а не неск. сыновей. Фразу: «Страшный суд, несправедливые постановления», к-рую повторяли присутствующие, вероятно, можно истолковать как намек на то, что мученица также была допрошена проконсулом, однако в тексте об этом не говорится (Delehaye. 1940. P. 147–148). По мнению нек-рых исследователей, различия в описании кончины Агафоники в греч. и лат. редакциях могут быть связаны с возникшим во 2-й пол. II в. во Фригии (пров. Асия) еретическим учением монтанизм, частью к-рого была пропаганда добровольного мученичества (Harnack. 1888. S. 451–452. Nt. 42; Lietzmann. 1958. S. 247), однако др. агиографы отвергают наличие элементов монтанизма в греч. редакции (Franchi de' Cavalieri. 1920. P. 26).

В греч. редакции V, представляющей собой более позднюю переработку изначального текста, содержатся многочисленные детали, отсутствующие в редакции А: время событий относится к периоду правления имп. Деция; К. назван сыном языческого жреца, он уверовал во Христа и был назначен епископом в Фиатири; П., сына рим. чиновника, К. рукоположил во диакона. Далее в тексте рассказывается, как Деций после донесения о том, что К. и П. являются христианами, отправил

в Асию Валерия (Οὐαλέριος, далее в тексте Валлериан, Οὐαλλεριονός) в качестве проконсула вместе с помощником Коккианом, поручив им подвергнуть К. и П. пыткам в случае отказа совершить жертвоприношение. Придя в Фиатиру, проконсул призвал жителей города в храм Зевса для совместного поклонения божеству. К. и П. не захотели войти в святилище, после чего случилось землетрясение и храм рухнул. Тогда мучеников заковали в цепи и привели в преторий. Там они снова отказались подчиниться приказу императора, обличили языческих богов и исповедовали Христа. Проконсул повелел привязать К. и П. к коням и т. о. тащить в Сарды. За мучениками следовали их слуги, в числе к-рых был Агафодор. Ночью К. и П. явился ангел и укреплял их. В Сардах К. и П. заключили в темницу, а на следующий день доставили в преторий. Проконсул пытался склонить мучеников принести жертву богам, обещая им почести и славу. Т. к. К. и П. оставались непреклонными, их вновь бросили в темницу, а Агафодора били воловьими жилами и мучили до тех пор, пока он не скончался. Жители Сард похоронили останки святого в пещере. На следующий день проконсул вызвал К. и П. на допрос, но мученики вновь отказались выполнить имп. повеление. Тогда проконсул приказал привязать их к коням и тащить т. о. в Пергам. Во время следующего допроса Коккиан, узнав, что К. — сын языческого жреца, предложил епископу последовать примеру отца, но он не согласился. Тогда его подвергли страшным мучениям: истязали крюками, опаляли свечками, раны посыпали солью, а затем бросили в темницу. После этого на допрос привели П. Он сказал, что родом из Фиатиры и по профессии врач. Проконсул стал убеждать П. поклониться Асклепию, Гиппократу и Галену — покровителям медицины. На это мученик предложил Валлериану, чтобы языческие врачеватели исцелили его советника Коккиана, слепого на один глаз. Однако все их попытки оказались тщетными, тогда П. сотворил чудо: по его молитве невидящий глаз советника прозрел, и многие уверовали во Христа. В тот же день П. исцелил мн. др. тяжелобольных, а Коккиан крестился и остался в Пергаме среди христиан. Через 3 дня П. был подвергнут страшным пыткам.

кам: его жгли горящими светильниками и бросали в него камни, однако мученик оставался непреклонен. Ночью в темницу к нему явился ангел и исцелил его раны. На следующее утро проконсул снова приказал пытать К. и П.: святых бросили на железные шипы, содрали с них кожу, а затем привели на стадион. Там на них выпустили медведя и льва, к-рые не тронули К. и П. Валериан распорядился, чтобы на ноги святым надели сапоги с железными шипами, и заставил их бежать вслед за конями. Наконец, проконсул повелел бросить К. и П. в огонь. В это время пришла Агафоника и добровольно взошла на костер, желая принять мученическую кончину вместе с епископом и диаконом. Пламя не причинило святым вреда, их заключили в темницу, на следующий день проконсул повелел отрубить К., П. и Агафонике головы. Останки мучеников с честью похоронили христиане.

В поздней греч. редакции (М) родиной К. назван г. Пергам, родиной П. — Фиатиры, где впосл. К. стал епископом; имя проконсула передается как Валерий; Агафоника названа сестрой П. Мученическая кончина К., П. и Агафоники датирована 13 окт.

Среди исследователей нет единого мнения относительно времени кончины святых: нек-рые, как де Гибер, относили ее к периоду правления имп. Деция; другие, как А. фон Гарнак, основываясь на сообщении Евсевия Кесарийского, полагали, что К., П. и Агафоника жили при имп. Марке Аврелии.

Также невозможно с точностью определить, какую епископскую кафедру занимал К.: в лат. редакции он назван «епископом из Гурда» (*episcopus a Gurdo*), Делеэ понимал эту фразу как указание на родину К., а не на место его служения (*Delehaye*. 1940. P. 146); в наиболее ранней греч. редакции (А) обозначено лишь место страданий святых — г. Пергам, только в поздних греч. версиях Актов (V и М) и в Минологии имп. Василия II (кон. IX — нач. X в.) появляется указание, что К. являлся епископом Фиатиры (PG. 117. Col. 108.), тогда как, согласно Синаксарию К-польской ц. (архетип X в.), К. возглавлял пергамскую церковь (*SynCP*. Col. 134). В совр. агиографической традиции К. называется епископом Фиатиры.

**Почитание.** Наиболее древнее свидетельство церковного почитания К. и П. зафиксировано в сир. Мартирологе 411 г., где память мучеников К., П. (имена даны в искаженной



Сщмч. Папила.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца  
мон-ря Ставроникита, Афон. 1546 г.  
Мастера Феофан Критский и Симеон

форме: вместо К.— Кирилл, названный епископом, вместо П.— Павел) и Агафоника приводятся под 13 апр.

В Мартирологе блж. Иеронима память мучеников без Агафодора встречается трижды: 12 марта, 12 и 13 апр., каждый раз с искажением имен: 12 марта вместо П. указан Павел (*Paulus*), вместо Агафоника дана форма муж. рода (*Agathonus*) с указанием, что они пострадали в пров. Асия. Под 12 апр. П. вновь назван Павлом, далее следует имя Исаак (*Isaac*), к-рое Делеэ предложил считать искажением слова «диако́н» (*diaconus*), Агафоника названа здесь Агафоном (*Agathonis*). Под 13 апр. К. назван еп. Поликарпом (*Poliscarpus*), П.— Павлом диаконом, Агафоника не упоминается. По мнению болландистов, дата 12 марта возникла на основе того, что в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского святые упоминаются после рассказа о сщмч. Пионии, память к-рого обозначена в Иеронимовом Мартирологе под этим же числом (*MartHieron. Comment.* P. 140).

В Мартирологах Флора Лионского (сер. IX в.; *Quentin*. 1908. P. 292, 379), Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.; *Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 246; *Quentin*. 1908. P. 481) и *Узуарда* (2-я пол. IX в.; *MartUsuard* // PL. 123. Col. 929) П. назван Паприем (*Papirius*), память мучеников (без Агафодора), но с до-

бавлением памяти мч. *Иустина Философа* приводится под 13 апр.

В Римском Мартирологе (60-е гг. XVI в.) кард. Цезаря *Барония* под 13 апр. содержится память Карпа, еп. Фиатиры, Папила, диакона, его сестры Агафоника, их слуги Агафодора и мн. других.

В Синаксаре К-польской ц. память К., П., Агафодора и Агафоника содержится под 13 окт. В краткой заметке говорится, что мученики по-



Сщмч. Карп.  
Фрагмент иконы  
«Минея годовая».  
1-я пол. XVI в.  
(Музей икон,  
Рекслингхаузен)

страдали при имп. Деции и проконсуле Асии Валериане, по профессии они были врачами. К., ставший епископом Пергама после ухода ап. Иоанна Богослова, рукоположил П. во диакона. Агафодор назван рабом П., Агафоника — его сестрой. В нек-рых визант. синаксарных сказаниях (напр., *Laurent. S. Marco*. 787, 1050 г.; *Paris. gr.* 1589, XII в.) добавлены детали: К. назван сыном языческого жреца, жившего в месте, называемом Гордас (*Γορδᾶς*). Он был назначен епископом Пергама в преклонном возрасте. Слепой на один глаз сопровитель проконсула назван Кулькианом. Лев, к-рого выпустили на святых, заговорил человеческим





голосом и воспрепятствовал жестокости гонителей.

В слав. церковных календарях и Минеях память мучеников закреплена под 13 окт. В проложной заметке ВМЧ ошибочно говорится, что святые пострадали при имп. Диоклегиане (284–305) (ВМЧ. Окт., дни 4–18. Стб. 950). Имя Папил в посл. трансформировалось в Папила (Петков Г. Стихия Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 264).

Согласно Синаксарю К-польской ц., служба святым совершалась в их мартрии в К-поле (SynCP. Col. 135). Вероятно, мартрий располагался на территории мон-ря, посвященного К. и П., основание к-рого приписывалось равноап. Елене (Patria CP. T. 3. P. 245). По мнению Р. Жанена, мартрий действительно является древней постройкой, тогда как монастырь возник в посл., но не позднее X в. (Janin. Églises et monastères. P. 279). Обитель существовала еще в XIII в., о чем свидетельствует рус. паломник Антоний Новгородец, который в 1200 г. видел там мощи К. и П., лежащие в одном гробу; строительство церкви Антоний приписывает имп. равноап. Константину I Великому (Книга Паломни. С. 25, 56, 85). В 1935 г. нем. византист-археолог А. М. Шнайдер обнаружил развалины мартрия К. и П. на юге р-на Эксакионий, в Ксилорофе (в наст. время помещение занимает мастерская), и датировал постройку IV–V вв. Мартрий, выполненный по образцу храма Гроба Господня в Иерусалиме в форме ротонды, имеет диаметр 12 м, высоту 5,7 м и окружен коридором шириной 2,5 м и длиной 7,5 м; на своде сохранились фрагменты визант. фрески Христа Вседержителя и надписи (см. также: Иванов С. А. В поисках Константинополя: Путеводитель по визант. Стамбулу и окрестностям. М., 2011. С. 391–392).

Частицы мощей К. и П. хранятся в ц. Воскресения в Иерусалиме, в мон-ре Ставроникита на Афоне, в мон-ре прор. Или на о-ве Самос (Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 153–154).

Ист.: BHG, N 293–295; ActaSS. Apr. T. 2. P. 120–125, 968–973 [греч. редакция М]; MartHieron. P. 139, 184, 187; MartRom. P. 136; PG. 115. Col. 105–126 [греч. редакция М]; PG.

117. Col. 108 [Минологий Василия II]; Euseb. Hist. eccl. IV 15. 48; PG. 115. P. 105–126; Aubé B. Un texte inédit d'actes de martyrs du III<sup>e</sup> siècle // RA. 1881. Vol. 42. P. 348–360 [греч. редакция А]; Hamack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike // Aphrahat's des persischen weisen Homilien; Hamack A., von. Die Akten des Karpus, des Papyrus und der Agathonike Lpz., 1888. S. 440–454. (TU; Bd. 3. H. 3–4); Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908. P. 292, 379, 424, 481; Franchi de' Cavalieri P. Di una nuova recensione del martirio dei SS. Carpo, Papilo e Agatonice // Idem. Note agiografiche. Vat., 1920. Fasc. 6. P. 1–40, 43–45. (ST; 33) [лат. редакция В]; Un Martyrologe et douze Ménologies syriaque / Éd. F. Nau // PO. T. 10. Fasc. 1. P. 15; Delehaye H. Les Actes des martyrs de Pergame // AnBoll. 1940. Vol. 58. P. 142–176 [лат. редакция В, греч. редакция А и В]; SynCP. Col. 133–135; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 337–339; ЖСв. Окт. С. 312–326; The Acts of the Christian Martyrs / Introd., texts and transl. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XV–XVI, 22–37 [лат. редакция В и греч. редакция А]; Lazzati G. Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Mil., 1956. P. 131–137 [греч. редакция А, лат. редакция В]; Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Mil., 1973. P. 109–116; Atti e Passioni dei Martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen. Mil., 2007<sup>e</sup>. P. 33–45 [лат. текст], 384–390 [коммент.]; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2009. Т. 2. Ὀκτώβριος. Σ. 153–154; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий (Симонопетрский). М., 2011. Т. 1: Сент.—Окт. С. 649–651. Лит.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 120–126; Серагий (Спаский). Месяцеслов. Т. 1. С. 622; Т. 2. С. 317; Т. 3. С. 425; Guibert J. de. La date du martyre des saints Carpos, Papylos et Agathonicé // Revue des questions historiques. 1908. Vol. 83. P. 5–23; Delehaye. Passions. P. 99–102, 293–299; Lietzmann H. Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices // Festgabe von Fachgenossen und Freunden K. Müller zum 70. Geburtstag dargebracht. Tüb., 1922. S. 46–57 (Ibid. // Idem. Kleine Schriften. B., 1958. Bd. 1. S. 239–250. (TU; 67)); Leclercq H. Karpos, Papyrus et Agathonicé // DACL. 1928. T. 8. Pt. 1. Col. 680–685; MartHieron. Comment. P. 140, 185; MartRom. Comment. P. 137; Van Doren R. Carpos (1) // DHGE. T. 11. Col. 1121; Brandi M. V. Carpo, Papilo, Agatonice e Agatodoro // BiblSS. Vol. 3. Col. 878–880; Barnes T. D. Pre-Decian Acta Martyrum // JThSt. N.S. 1968. T. 19. P. 514–515; Halkin F. Une nouvelle passion des martyrs de Pergame // Idem. Recherches et documents d'hagiographie byzantine. Brux., 1971. P. 246–250. (SH; 51); Συρρβνιος (Εὐσεβίου). Ἀγιολόγιον. Σ. 247; Aubert R. Karpos, Papylos et Agathoniké // DHGE. T. 28. Col. 993–994.

А. Н. Крюкова

**Иконография.** Страдание мучеников К., П. и Агафодора изображено на миниатюре Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 112, 1-я четв. XI в.). К. изображен лишь в набедренной повязке, он за руки и ноги прикован к столбу, под к-рым разожжен огонь; молодой палач, взвалив на плечи тело П., подвергает его в горящее пламя. Их слуга, Агафодор, в окровавленных одеждах, с раной на го-

лове, припадает в молении к К. и П. У левого края миниатюры — Агафоника, молитвенно сложив руки на груди, смотрит на страдания брата и его сподвижников. К. представлен седовласым старцем с кудрявой бородой средней длины; возраст П. трудно определить (изображен со спины), Агафодор — средовек с короткими курчавыми волосами и черной бородой, обрамляющей подбородок. Агафоника в светло-розовой тунике, с непокрытой головой, коричневые волнистые волосы разделены на прямой пробор и убраны назад. Действие происходит в ландшафте с 2 горками и неск. стилизованными кустами. К. и П., стоящие в рост, представлены на миниатюрах Евангелия с месяцесловом на сент.—авг. из собрания Ватикана (Vat. gr. 1156. Fol. 260r, 3-я четв. XI в.), из Минология за окт. по Метафрасту (Vindob. Hist. gr. 6



Сицмч. Папила.

Роспись ц. Благовещения мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

Fol. 2v, 2-я пол. XI в.). В Четых-Минях за окт. из мон-ря Кутлумуш на Афоне (ГИМ. Син. греч. № 175, 2-я пол. XI в.) К., П. и Агафоника представлены дважды: фронтально в рост (Л. 68) и в мучении (Л. 79 об.) — К. отсекают голову мечом, рядом стоят, простирая в молении руки, П. и Агафоника. В настенных минологиях святые изображены единолично или в мучении: поясные изображения. П. и К. — в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320); сцена мучения святых — К. и П., привязанных к ногам коней, влекнут по камням, Агафоника отсекают мечом голову — в ц. Пантократора мон-ря Дечаны (ок. 1338); полуфигуры К., П. и Агафодора в цветочном ботоне на одном из побегов райского дерева составленного из образов христ. святых, в Марковом мон-ре вмч. Димитрия Солунского в Македонии (ок. 1376–1381)







из греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книги образцов — РНБ. О.1.58. Л. 81 об., кон. XV в.); на

*Мученичество Карпа, Папилы, Агафодора и Агафоники. Миниатюра из Миналогия Василия II. 1-я четв. XI в.*

фреске мон-ря Дионисиат (1547)). В Строгановском иконописном подлиннике (кон. XVI — нач. XVII в.)

отмечено, что «Папила диакон сед, аки Мина мученик» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 38). Этому описанию соответствуют изображения П. на фреске Феофана Критского и Симеона в ц. свт. Николая Чудотворца в мон-ре Ставропикита на Афоне (1546) и на октябрьской иконе-минее (нач. XVII в., ЦАК МДА): святой представлен в визант. придворных одеждах (далматике и плаще), с крестом в руке, с пышными, несколько взлохмаченными, седыми волосами и окладистой седой бородой.

На фреске в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) К. и П. изображены на сев.-вост. столбе, оба в драгоценных придворных далматиках, с крестами в руках. Возможно, из-за ошибки при написании имен святых средовек со слегка тронутыми сединой темными, не доходящими до плеч кудрями, недлинной бородой, заостренной книзу (как у вмч. Феодора Стратилата), назван здесь К., а седовласый старец с волнистой бородой до груди — П.

В XVI–XVII вв. П. был включен в чин св. диаконов, изображавшихся на боковых столбиках царских врат (см., напр., иконка (XVI в.), находившаяся на столбике царских врат в ц. Благовещения Соловецкого мон-ря, ныне в ГММК), подобно архидиаконам Стефану и Лаврентию, П. представлен юношей. Еще на одной соловецкой иконке П.-диакон изображен в рост в белом стихаре, с кадиллом и ладаницей в руках, безбородым юношей с короткими коричневыми волосами и тонзурой (*Бродовая Ю. В.* «Малый иконостас» надвратной Благовещенской церкви Соловецкого мон-ря: Докл. на XII Ежегодной богосл. конф. ПСТБИ. 2002. Не опублик.).

На гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722, лист на октябрь, ИЗО РГБ) изображены только К. и П.: К. — старец с длинной бородой до пояса, в священнических одеждах, в митре, с посохом в руке, П. в диаконском стихаре, с орарем и ладаницей (*Ермакова, Хромов*. 2004. С. 38. Кат. 33.2. Илл. 33.2). На святцах И. К. Любецкого (1730, на месяц октябрь) К., старец с седой бородой до середины груди, в священнических одеждах благословляет правой ру-

кой, левой придерживает Евангелие; П. в диаконском стихаре, с кадиллом и ладаницей (Там же. С. 47. Кат. 35.2.). В «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) В. Д. Фартусов рекомендует изображать фиатирских святых следующим образом: «Св. Карп стар, типа греческого, с большой, на конце раздвоенной бородой. Как епископ, в фелони и омофоре. Ему можно писать хартию с изречением: «Не подобает нам, о судие, Бога нашего прогневати и небла-



*Сщмч. Карп.*

*Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 81 об.)*

годарными за благодеяния Его являтися: ибо самые скоти неблагодарствия нашего были бы обличители» (тексты на хартиях заимствованы из Жития святых в изложении свт. Димитрия Ростовского.— Ю. У.). Св. Папила диакон — типа греческого, сед, с небольшой бородой, в стихаре и ораре. На хартии: «Имам хитрость врачевства, не еже бывает от зелий, растущих на земли, но еже от Бога свыше подавается, которое врачевство не точию исцеляет тело, но и душевныя исцеляет болезни». Св. мч. Агафодор — слуга мучеников Карпа и Папилы, средних лет, с небольшою бородою, в простой тунике и грубом плаще. Св. мч. Агафоники — сестра св. Папилы, преклонных лет, в тунике и епанче, на главе покрывало» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 138).

Лит.: *Милован*. Менолог. С. 112, 194, 198, 199, 293, 322, 347, 351, 363; *Евсеева*. Афонская книга. С. 242; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. М., 2004.

**Ю. В. Устинова**



*Мученичество Карпа и Папилы. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат, Афон. 1547 г. Мастер Зорзис Критянин*

чительских одеждах. П. чаще изображался как средовек с короткими пышными каштановыми волосами (иногда с тонзурой) и слегка пробивающейся бородой (как, напр., на фреске в ц. Успения Пресв. Богородицы в Грачанице; на миниатюре



**КАРПАСИЙСКАЯ ЕПИСКОПИЯ** [греч. Ἐπίσκοπὴ Καρπασίας], епархия *Кипрской Православной Церкви*.

**История епархии.** Античная Карпασία, Карпас или Карпасий (Καρπασία, Καρπασεία, Κάρπασος, Καρπάσιον), находилась на одноименном полуострове в 5 км к северу от совр. г. Ризокарпасо (Сев. Кипр). Точное время основания К. е. неизвестно. Первый упоминаемый в источниках епископ — церковный писатель свт. Филон — был рукоположен свт. Епифанием Кипрским до 382 г. (Vita S. Epirhanii. 49, 57 // PG. 41. Col. 85, 96). Однако нек-рые исследователи считают, что из текста Жития свт. Епифания Кипрского не следует, что до этого Карпасийская кафедра не существовала (*Σπυριδάκης*. 1947. Σ. 19 (1-я pag.); *Γεωργίου*. 2010. Σ. 128–129). Неофит Родинос в соч. «О героях, полководцах, философах, святых и других именитых людях, которые произошли с острова Кипра» (Рим, 1659) и архим. Киприан (Курюкуритис) в «Хронологической истории острова Кипр» (Венеция, 1788) пишут, что во *Вселенском I Соборе* в Никее (325) принимал участие Карпасийский еп. Сосикрат (*Κυπριανός*. 1902. Σ. 532; *Βαλέτας*. 1979. Σ. 197–198). Хотя источник их сведений неизвестен, возможность участия Сосикрата в I Вселенском Соборе не отвергали историки Дж. Хакетт и Н. Каппейнс (*Hackett*. 1901. P. 7; *Cappuyns*. 1935. P. 501). В числе 12 кипрских епископов, присутствовавших на Сардикийском Соборе (343), назван еп. Сосикрат (*Mansi*. T. 3. P. 69), но не указана кафедра, к-рую он занимал. В перечнях святых кипрских епископов в рукописи Lond. Brit. Mus. Add. MS 34554 (XVI в., прототип XIII в.), в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) и в Синодиках Сосикрат упоминается после Карпасийских епископов Филона и Синесия (время жизни последнего также неизвестно) (*Leont. Makhair*. Chronicle. T. 1. P. 28; *Cappuyns*. 1935. P. 500).

Нек-рые историки предполагают, что преемником еп. Филона был Феопроп (*Χατζηϊωάννου Κ. Π. Ἡ ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς ἐλληνικὰς πηγὰς*. Λευκωσία, 1983. T. 5. Σ. 266), о котором упоминает свт. Епифаний Кипрский в письме к Иерусалимскому еп. Иоанну II (394). Свт. Епифаний писал, что он «побуждал блаженной памяти епископа Филона и святого



Свт. Филон.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца «тис Стегис» близ Какопетрии. XI в.

Феопропа совершать хиротонии пресвитеров в храмах Кипра, которые были рядом с ними, но принадлежали моему округу, по причине что епархия является большой и обширной» (это письмо сохр. в составе сочинений блж. Иеронима Стридонского: *Hieron*. Ep. 51. 2 // PL. 22. Col. 519; *Eriph*. Ep. Ioan. Hieros. 2 // PG. 43. Col. 382). Однако из этого текста прямо не следует, что Феопроп, как и Филон, был епископом Карпасийским, хотя такой вывод сделал историк Стефан Лузиньян (*Lusignano S. Chorograffia, et Breve Historia Universale dell'isola de Cipro*. Bologna, 1573. Fol. 25a). Тем более известен живший в это время Тримифунтский еп. Феопроп, участник *Вселенского II Собора* 381 г. (*Mansi*. T. 6. P. 1178).

Карпасийский еп. Олимпий был среди иерархов, сопровождавших на *Вселенский III Собор* (431) Антиохийского еп. *Иоанна I*, и принял участие в «соборике» вост. епископов и сторонников Нестория (АСО. T. 1. Vol. 4(2). P. 38, 45). На IV Вселенском Соборе (451) епископ Констанции Кипрской подписал документы за неск. отсутствующих епископов, в т. ч. за Ермолая Кар-



Церковь свт. Синесия  
в Ризокарпасо.  
XII в., 1865–1871 гг.

родов в небольшие, видимо, было принято решение о слиянии К. е. с Фамагустской епископией, кафедрой к-рой должен был стать Ризокарпасо-

териопольского (АСО. T. 2. Vol. 1(2). P. 153), которого М. Лекьен отождествил с епископом Карпасийским (*Le Quien*. OC. T. 2. Col. 1068). Однако отождествление Картериополя с Карпасией весьма сомнительно (*Γεωργίου*. 2010. Σ. 138). Неизвестно время жизни местночтимого святого свт. *Фурса* (пам. кипр. 23 июля). К визант. периоду относится моливодул с именем Епифания, еп. Карпасийского. Д. М. Меткаф датирует его VII–VIII вв. (*Metcalf D. M. Byzantine Lead Seals from Cyprus*. Nicosia, 2004. N 248).

Согласно «Синекдиму» Иерокла (528–535), Карпασία занимала 12-е место среди 15 городов Кипра (*Hieroclis*. 1866. P. 39), а в «Описании Восточно-римского государства» *Георгия Кипрского* (нач. VII в. в составе компиляции IX в.) — последнее место из 13 кипрских городов (*Ibid*. P. 93–94). В нач. VIII в. Карпασία была разрушена арабами. Новый город с таким же названием был основан на месте совр. Ризокарпасо, туда была перенесена и епископия. К. е. продолжала существовать на протяжении всего визант. периода. Кафедральным собором К. е. являлась ц. свт. Синесия, еп. Карпасийского.

Согласно Тактикону имп. Льва III Исавра (717–741), К. е. занимала 7-е место среди 14 епископий, подчиненных архиепископу Констанции, согласно 10-й нотиции (X в.) — 12-е место (*Darrouzès*. Notitiae. P. 234, 338. N 3, 10). В соч. «Порядок Патриарших престолов» *Нила Доксопатра* (сер. XII в.) К. е. поставлена на последнее место среди 12 епископий (*Hieroclis*. 1866. P. 285).

В период правления на Кипре французской династии Лузиньянов (1192–1489) начались притеснения правосл. Церкви. На Соборе 1222 г. в Фамагусте, постановившем сократить число правосл. епархий и перенести их кафедры из крупных го-



(Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241) / Ed. A. L. Tautu. R., 1950. P. 47. N 108). Однако не ясно, как быстро было реализовано это решение. О перенесении кафедры правосл. архиерея из Фамагусты снова говорится в 1260 г. в Кипрской булле (Bulla Sorgia). В этом документе в числе лиц, сопровождавших в Рим Кипрского архиеп. *Германа I Писмандра*, назван еп. Иоаким Карпасийский (*Σάθας*. МВ. 1877. Т. 6. С. 505–506). К. Киррис считал, что Иоаким возглавлял К. е. в ее прежних границах, и датировал слияние К. е. с Фамагустской епископией 1260 г. (*Κύρρης*. 1960. С. 281–282; *Idem*. *Αμύχωστος πόλη: Ιστορία της πόλης* // МКЕ. 1985. Т. 2. С. 81). По мнению Х. Н. Таусианиса, Иоаким являлся епископом объединенной епископии и именовался Карпасийским по местонахождению кафедры, подобно др. члену свиты — Матфею, еп. Лэфкарскому (*Ταουσιάνης*. 1996. С. 28).

В соборном акте 1295 г. фигурирует Марин (или Марк), «епископ Карпасийский и церковной общины Фамагусты Констанцийской митрополии и архиепископ Кипрский» (*Darrouzès*. 1979. P. 87). По мнению Ж. Даррузеса, подлинность этого документа вызывает сомнения, в частности последняя часть титула, где Марин (Марк) именуется архиепископом.

В письме папы Римского Иоанна XXII (1321) упоминаются 2 «епископа Карпасии Фамагустского диоцеза»: недавно умерший Иларион и действовавший Лев (Acta Ioannis XXII / Ed. A. L. Tautu. R., 1952. P. 73–74. N 36). Михаил, еп. «Карпасийский и Фамагустский», участвовал в лат. Соборе 1340 г. в Никосии (*Mansi*. Т. 26. P. 371–372). Сохранилось письмо бывш. визант. имп. *Иоанна Кантакузина* (1369 или 1371) Иоанну, «епископу Карпасийскому, проедру Констанции и Фамагусты» (*Darrouzès*. 1956. С. 60; *Idem*. 1959. P. 15). Видимо, он являлся одним лицом с Фамагустским епископом «господином Матзой», к-рый 6 мая 1370 (или 1371) г. участвовал в хиротонии еп. Арсинойского и Пафосского Григория, о чем говорится в Cod. Vat. Barber. gr. 537 (*Idem*. 1956. С. 58–59).

Архиерейский Евхологий (ныне принадлежит Китийской митрополии), написанный в палеологовский период, упоминает «блаженной па-

мяти во епископах Карпасийских господина Макария». Видимо, речь идет о Макарии, еп. Фамагустском, о к-ром говорится в одном из писем *Иосифа Вриенния*, написанных вскоре после 1406 г. (*Βούλαρις Έ. Γωσήφ μοναχού του Βρυεννίου τὰ εὐρεθέντα*. Λειψία, 1768. Θεσσαλονίκη, 1991<sup>2</sup>. Т. 3. С. 155–157).

Мн. исследователи считали, что кафедра Карпасийского и Фамагустского епископа была возвращена в Фамагусту после тур. завоевания острова (Хакетт, Дж. Хилл, Ф. Георгиу), но из документов следует, что это произошло еще во 2-й пол. XV в. В условиях сдачи Фамагусты генуэзцами кор. Жаку II Лузиньяну (1464) упоминаются лат. и правосл. епископы этого города (*Hill*. 1972. Vol. 3. P. 1093). Присутствие правосл. епископов в Никосии, Фамагусте, Пафосе и Лимассоле зафиксировано путешественником М. Баумгартемом (1508), генеральными провекторами Кипра Ф. Аттаром (1540) и Б. Сагрето (1562) (*Mas Latrie*. 1855. P. 530–531, 542; *Excerpta Sorgia*. 1969. P. 54). Таусианис предполагает, что возвращение греческих епископов в крупные города произошло благодаря жене Жана II Лузиньяна Елене Палеологине (1441–1458), покровительствовавшей православным.

Попытка восстановления К. е. была предпринята после османского завоевания Кипра (1570–1571). К. е. упомянута в «Записке», переданной в 1600 г. Кипрским архиеп. Вениамином агенту Савойского герц. Карла Эммануила I (*Mas Latrie*. 1855. P. 567). Попытка возрождения самостоятельной К. е. не удалась, по экономическим причинам Кипрский архиеп. *Никифор* (1641–1674) ограничил число епархий четырьмя, Фамагустская епископия и К. е. вошли в состав архиепископского округа.

**Современное состояние К. е.** После тур. оккупации 1974 г. часть греч. населения не покинула свои деревни. На протяжении неск. десятилетий они оказались в полной изоляции. Так, в 1975 г. на территории К. е. насчитывалось 7931 греков (*Εγκλωβισμένοι* // МКЕ. 1986. Т. 4. С. 325), в одном Ризокарпасо проживало 1966 чел. (*Παυλίδης* А. *Ριζοκάρπασον* // МКЕ. 1990. Т. 12. С. 92). В 1985 г. число греков в селах Карпасии сократилось до 720 чел., кроме того, 6 монахов проживали в монастыре ап. Андрея Первозванного

и 4 монахини — в мон-ре вмч. Георгия Победоносца Саккаса. В наст. время осталось 590 чел., большинство из которых проживают в Ризокарпасо и Ялусе, а также по неск. человек в селениях Айос-Тирсос, Леонарисо и Айос-Андроникос.

Решением Свящ. Синода Кипрской Православной Церкви (22 мая 2007) К. е. была первоначально восстановлена как хореепископия (с 2010 — епископия). Хиротонисанный 3 июня 2007 г. еп. Христофор — один из викариев архиепископа.

Перед тур. оккупацией 1974 г. на территории К. е. действовало 48 приходов. В наст. время 5 храмов п-ова Карпасия имеют постоянную паству из числа греков, оставшихся на оккупированной территории в анклавах: церкви прп. Фотинии Карпасийской в с. Айос-Андроникос, свт. Фирса и Св. Троицы в Ялусе, свт. Синесия и Св. Троицы в Ризокарпасо. Для паломников открыт мон-рь ап. Андрея Первозванного, за которым в течение мн. лет присматривал свящ. Захария (Георгиу). В мон-ре вмч. Георгия Победоносца Саккаса (примерно в 5 км от Ялусы) проживает 1 монахиня.

**Местные святые.** Помимо упомянутых выше Карпасийских епископов Филона, Синесия и Фирса на п-ове Карпасия особо почитаются: прп. *Авксентий Чудотворец* (пам. 28 сент.), к-рый подвизался в кон. VII в. близ совр. с. Коми-Кебир; его современник прп. *Созомен* (пам. кипр. 20 нояб.), живший отшельником в окрестностях деревень Тавру, Галатия и Ливадия (ошибочно назван епископом Карпасийским в службе, составленной ему в 1733 мон. Акакием); прп. *Фотиния* или Фоту († ранее XV в.; пам. кипр. 2 авг.), которая в юном возрасте решила вести монашеский образ жизни и удалась в пещеру близ совр. с. Айос-Андроникос; прп. *Полихроний* († ранее XI в.; пам. кипр. 7 окт.), во имя к-рого построена церковь в с. Меланарга; прп. *Соломония* (пам. кипр. 1 авг.), чья могила находится в ц. прп. Соломонии в Кома-ту-Ялу; а также святые, к-рым не установлены дни празднования, но в их честь сооружены церкви — прп. Павла (сестра прп. Фотинии), прп. Сотира (мать прп. Полихрония), прп. Василики (Васила) и прп. Микалос (*Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης)*. 1999. С. 130–132, 135–136, 140, 144–145; *Χατζηχριστοδούλου*. 2010).





**Епископы Карпасийские:** свт. Филон (до 382 — не позднее 394), Феопроп (кон. IV — нач. V в.) (?), свт. Синесий, свт. Сосикрат, Олимпий (упом. в 431), Ермолай (упом. в 451) (?), свт. Фирс, Епифаний, Иоаким (упом. в 1260).

**Епископы Карпасийские и Фамагустские:** Марин или Марк (упом. в 1295), Иларион († до 1321), Лев (упом. в 1321), Михаил (упом. в 1340), Иоанн (упом. в 1369 или 1371), Макарий (упом. вскоре после 1406).

**Епископ Карпасийский:** Христофор (с 2007 по наст. время).

Ист.: *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum* / Ed. G. Parthey. Berolini, 1866; *Κυπριανός, αρχιμ. Ιστορία χρονολογική τῆς νήσου Κύπρου*. Λευκωσία, 1902<sup>2</sup>; *Carpuyus N. Le Synodicon de Chypre au XII<sup>e</sup> siècle* // *Byz.* 1935. Vol. 10. P. 489–504; *Darrouzès J. Notes pour servir à l'histoire de Chypre* // *Κυπριακά Σπουδαία*. Λευκωσία, 1956. Т. 20. С. 31–73; *idem. Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite* // *REB*. 1959. Vol. 17. P. 7–27; *idem. Textes synodaux Chypriotes* // *Ibid*. 1979. Vol. 37. P. 5–122; *Excerpta Cypria* / Transl. C. D. Cobham. N. Y., 1969<sup>2</sup>; *Βαλέτας Γ. Νεόφυτος Ροδινός: Κυπριακή δημοτική πεζογραφία: Λόγοι, δοκίμια, συναξάρια*. Ἀθήνα, 1979. Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 1067–1068; *Mas Latrie L., de. Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*. P., 1855. Т. 3; *Hackett J. A History of the Orthodox Church of Cyprus*. L., 1901. N. Y., 1972<sup>2</sup>; *Σπυριδάκης Κ. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργον τῶν Ἁγίων Καρπασίας* // *Κυπριακά Σπουδαία*. Λευκωσία, 1947. Т. 11. С. 1–32 (1-я пар.), 1–112 (2-я пар.); *Janin R. Carpasia* // *DHGE*. 1949. Т. 11. Col. 1110–1111; *Κύρρης Κ. Ἡ ἑλληνικὴ ἐπισκοπὴ Ἀμμοχώστου ἐπὶ λατινοκρατίας* // *Actes des XI. Intern. Byzantinisten Kongresses. Münch.*, 1960. S. 278–288; *Μισσιδης Ἀ. Καρπασίας, Ἐπισκοπὴ* // *ΟΠΕ*. 1965. Т. 7. С. 369; *Hill G. A History of Cyprus*. Camb., 1972. 4 vol.; *Fedalto. Hierarchia*. Vol. 2. P. 879; *Ταουσιάνης Χ. Ν. Ἡ Ἐπισκοπὴ Καρπασίας*. Λευκωσία, 1996; *Βλάσιος (Σταυροβουνιάτης), μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου*. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>2</sup>; *Γεωργίου Σ. Γ. Ἡ Ἐπισκοπὴ Καρπασίας ἀπὸ τὴν ἰδρυσὴ τῆς ἕως τὰ μέσα τοῦ ΙΓ' αἰῶνα* // *Καρπασία: Πρακτικὰ Α' ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου «Εἰς γῆν τῶν Ἁγίων καὶ τῶν Ἠρώων»* / Επ. Π. Παπαγεωργίου. Λεμεσός, 2010. С. 128–146; *Χατζηχριστοδούλου Χ. Α. Οἱ ἅγιοι τῆς Καρπασίας στὴν τέχνη* // *Ibid*. С. 403–420.

**О. В. Л.**

**Христианские памятники.** На п-ове Карпασία сосредоточено большое число раннехрист. и визант. храмов, некоторые из них украшены уникальными мозаиками и фресками. Из-за оккупации Сев. Кипра тур. войсками археологические раскопки и реставрационные работы прекратились. Нек-рые памятники уничтожены или повреждены, другие разрушаются без реставрации. Мозаики и часть фресок сняты со стен, мн. иконы похищены.

На месте древней Карпασии, примерно в 5 км к северу от Ризокарпасо, сохранились руины 3-нефной

раннехрист. **базилики свт. Филона** нач. V в. с нартексом и атриумом. Видимо, она являлась кафедральным собором Карпασии. Центральная апсида была соединена с боковыми маленькими арочными проемами, как у базилик свт. Епифания в Саламине (Констанции), Пресв. Богородицы и Бесплотных сил в Афендрике, а также у сир. базилик. Отсутствие таких проемов в базилике Св. Троицы, построенной ок. 425 г., позволило предположить, что



Базилика свт. Филона (нач. V в.) и ц. свт. Филона (IX–X или XII в.) близ Ризокарпасо

базилика свт. Филона воздвигнута раньше (*Taylor, Megaw*. 1981. P. 233–235). Об этом также свидетельствует найденная под мраморными плитками пола монета имп. Аркадия (395–408) (*Ibid*. P. 216). В алтаре, возможно, находился синтрон. В сев. нефе были обнаружены остатки терракотового саркофага, однако нет достоверных сведений для того, чтобы считать его гробницей свт. Филона. Колонны изготовлены, по мнению Папагеоргиу, из местного мрамора (*Παπαγεωργίου Α. Φίλωνος Αγίου βασιλική, Ριζοκάρπασου* // *ΜΚΕ*. 1990. Т. 13. С. 252), тогда как А. Миго считал, что этот розовый мрамор привезен из М. Азии (*Megaw*. 1974. P. 64). Небольшой интерколумний (2,2 м) свидетельствует о том, что на колонны опирались не арки, а эпистиль (архитрав). Пол выложен разноцветными мраморными плитками в технике opus sectile, к-рая была широко распространена в М. Азии. Д. Михайлидис относит полы к VI в. (*Michaëliides*. 1992. P. 112), Ф. Хадзихристофи уточняет их датировку 2-й пол. VI в. и отмечает их сходство с мозаиками ц. вмч. Прокопия в Синграсисе близ Фамагусты (*Χατζηχριστοφῆ*. 2010. С. 160). Обнаруженные археологами тессеры указывают на существование настенных мозаик. Возможно, вдоль сев. стены были устроены хоры.

К вост. краю юж. стены базилики было пристроено маленькое помещение с апсидой (по мнению Дж. дю Плат Тейлор и А. Миго, диаконалик (*Taylor, Megaw*. 1981. P. 238)), имевшее в юж. стене дверь в коридор, который вел в разные комнаты, располагавшиеся южнее, и к 2-этажному портику. Здесь, по предположению археологов, могла находиться резиденция епископа (*Ibidem*).

К западу от помещения с апсидой находилась большая прямоугольная комната, под полом к-рой была устроена цистерна для сбора дождевой воды. Коридор вдоль зап. половины юж. стены базили-

ки был соединен с нартексом и атриумом, часть к-рого была разрушена волнами. От вост. конца коридора к югу шел др.

длинный коридор ко 2-му атриуму, к-рый был окружен, видимо, 4 портиками, а в центре располагался 6-угольный бассейн фонтана. Предполагают, что 2-й атриум был сооружен из-за того, что пространство к западу от базилики было ограничено морем. Между 2 коридорами и 2-м атриумом расположен баптистерий, современный базилике, к-рый состоял из неск. помещений, в т. ч. для миропомазания — консигнаторий (к востоку от купели).

Над центральным и юж. нефами раннехрист. базилики в IX–X вв. (согласно А. Папагеоргиу — *Papageorghiou*. 1965. P. 38) или в XII в. (по мнению дю Плат Тейлор и Миго — *Taylor, Megaw*. 1981. P. 250; *Megaw*. 1974. P. 64) из старых квадров без применения плинфы была построена крестово-купольная **церковь свт. Филона**, к-рая в наст. время находится в полуразрушенном состоянии (сохр. апсиды, юж. стена, паруса, основание барабана, а также нижние части др. стен). У нее удлиненная зап. часть, 3 граненые апсиды на цоколе. Опоры — квадратные в плане, на стенах пилястры. Вост. часть приподнята над наосом на 3 ступеньки. В отличие от большинства средневизант. кипрских храмов, внешняя сторона стен к-рых оставалась нерасчлененной, сев. и юж. фасады





д. свт. Филона элегантно разделены плоскими частично ступенчатыми нишами, апсиды украшены рядом декоративных нишек; плоские ниши имеются и на боковых стенах пастофориев. Окна двойные, в боковых апсидах — одинарные; 3 входа: с запада, юга и севера, еще одна зап. дверь заложена.

Небольшую 3-нефную **базилику Св. Троицы близ Ялусы** с нартексом и атриумом датируют нач. V в. или ок. 425 г. (*Taylor, Megaw. 1981. P. 233*), поскольку под мозаичным полом была найдена монета имп. Гонория (395–423). Нефы разделены 2 рядами из 5 колонн, вытесанных из туфа. Капители сделаны из известняка (*Παλαεωρυγίου. 1965/1966. Σ. 159*). Пол вимы на 2 ступени выше пола нефа. Вима выступает в центральный неф западнее 1-й пары колонн. Особенностью этой базилики является длинная солея почти во всю длину центрального нефа. Она была сооружена после укладки мозаичного пола и, видимо, соединяла с алтарем также вторичный, расположенный по центральной оси храма амвон из мягкого известняка (*Megaw. 1974. P. 67*). Пол вимы разрушен, поэтому неясно, был ли в алтаре синтрон.

Мозаичные полы выкладывали в 2 этапа: мозаики сев. и юж. нефа, нартекса и диаконника датируются нач. V в. и имеют много общих черт с мозаиками Антиохии и Апамеи кон. IV в. (*Χατζηχριστοφύ. 2010. Σ. 155*). Они также сходны с мозаиками дома Евстолия в Курионе. По мнению археологов, они могли быть созданы одной артелью (*Michaelides. 1992. P. 78–79*). Мозаики центрального нефа выполнены в сер. V в., они украшены геометрическим орнаментом высокого качества. Имена жертвователей Аетия, Евфалия и Евтихиана выложены у зап. входа, а перед центральной апсидой сохранилась надпись с упоминанием диак. Ираклия, на средства которого был сделан мозаичный пол в центральной части храма. В сев. нефе помимо геометрического орнамента и крестов встречаются изображения плодов граната и пар сандалий — раннехрист. символов, широко распространенных на Ближ. Востоке и в Сев. Африке.

С севера к базилике был пристроен небольшой парекклисион.

Из нартекса 3 входа вели в базилику и 3 входа — в атриум. К нартек-



конце прохода, к-рый вел в баптистерий, и это помещение было превращено в парекклисион. Пер-

*Базилика Св. Троицы  
близ Ялусы.  
Нач. V в. или ок. 425 г.*

су с юга был пристроен зал, видимо служивший диаконником-скевофилакием (*Παλαεωρυγίου Α. Τριάδος Αγίας Βασιλική // ΜΚΕ. 1990. Τ. 13. Σ. 155*). Из него проход вел вдоль юж. стены базилики в баптистерий, расположенный к юго-востоку от базилики. Он имел неск. помещений (4-колонное помещение для раздевания, зал с купелью, консигнаторий и др.). Выложенная мрамором крестообразная купель — самая большая на Кипре. Образцом кипрских баптистериев служили сиро-палестинские баптистерии процессионного типа, а не центрические к-польские и малоазийские.

Атриум в форме удлиненного прямоугольника имел 3 портика, каждый из к-рых поддерживали 2 колонны и Т-образный квадратный столб (*Idem. 1965/1966. Σ. 160*). К зап.

воначально парекклисион имел деревянную крышу, а затем был сооружен свод. Для св. престола была приспособлена перевернутая база одной из колонн базилики. При устройстве темплона были использованы фрагменты темплона разрушенной базилики. Парекклисион действовал до IX в., а затем был заброшен.

Возведенная из крупных квадров 3-нефная **базилика Пресв. Богородицы Канакарии** кон. V в. (см. подробнее в ст. *Κανακαρίας Πρεσβ. Богородицы церкви*) перестраивалась неск. раз: ок. 526–530 гг. здание отремонтировано после землетрясения, неф отделен от вимы триумфальной аркой; в нач. VIII в. колоннады были заменены аркадами на столбах с пилястрами, над вимой было возведено высокое перекрытие — либо стропильное, либо купольное; в XII в. был пристроен нартекс, 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; в кон. XV — нач. XVI в.



*Церковь  
Пресв. Богородицы Канакарии.  
Кон. V в., кон. XV — нач. XVI в.*

перделаны главный купол, барабан и подпружные арки; в 1779 г. возведен новый купол, заштукатурены части стен и отремонтирована зап.

и юж. портикам были пристроены комнаты. В середине зап. портика находился вход, оформленный 2 каменными колоннами. Др. вход был устроен в вост. углу юж. портика.

К югу от диаконника началась лестница, к-рая вела на хора.

Базилика была разрушена во время араб. набегов в сер. VII в. После этого была воздвигнута апсида в вост.

стена с главным порталом (*Megaw, Hawkins. 1977. P. 11–36*). В результате церковь приобрела форму кресто-купольного храма с 3-сторонним обходом, перекрытым цилиндрическими сводами, крыльцом с южной стороны и маленькой звонницей над сев.-зап. углом.

Эта церковь знаменита мозаикой (ок. 526–530) в конхе, от которой







частично сохранилось изображение Богоматери с Младенцем и предстоящего архангела и орнаментальный пояс с погрудными образами апостолов (Ibid. P. 37–145). В 1979 г. мозаика была сбита турками и вывезена, в посл. ее фрагменты возвращены в Византийский музей им. архиеп. Макария III в Никосии. До 1974 г. сохранялись фрагменты фресок XII в. (вмц. Варвара на зап. стороне 2-го с запада столба сев. аркады и арх. Гавриил в юж. нефе на 4-м столбе с запада юж. колоннады), XIII в. (вмч. Георгий Победоносец на юж. стене), XIV в. (фрагменты композиции «Страшный Суд» в сев. части центральной купольной ячейки главного нефа) и кон. XV — нач. XVI в. (в куполе над вимой — Пантократор в окружении ангелов с Пресв. Богородицей и св. Иоанном Предтечей перед Этимасией, в парусах — евангелисты, на юж. стене вимы — «Вознесение Господне», на триумфальной арке — «Благовещение», на коротком цилиндрическом своде, перекрывающем вост. часть центрального нефа, — фрагменты сцен Страстного цикла, в люнете юж. портала — Божия Матерь «Канакария» с коленопреклоненными ктиторами, на юж. стене поверх фрески XIII в. — вмч. Георгий Победоносец, на столбах и арках — фрагменты фигур святых, в т. ч. равноап. Елены и мч. Маманта (Ibid. 1977. P. 147–159)). И. А. Илиадис датирует фрески последнего слоя более поздним временем — 1-й пол. XVI в. (Иλιάδης. 2010. Σ. 471–472).

В местности Афендрика, расположенной примерно в 9 км к северо-востоку от Ризокарпасо на месте античного г. Урания, находятся 3 храма: Пресв. Богородицы Афендрики, вмч. Георгия Победоносца и Бесплотных сил. Лучше всех из этих храмов сохранилась **церковь Бесплотных сил (Асоматон или Асомату)** —

сложенная из крупных квадратов 3-нефная базилика V–VI вв., перестроенная в VIII в. (Παλαεωρογίου Α. Αφέντρικα // ΜΚΕ. 1985. Τ. 3. Σ. 79) или в X в. (Μεγαλ. 1946. Ρ. 54, 56). При перестройке деревянная крыша была заменена полуциркульными сводами, поддерживаемыми вместо колонн 2 рядами массивных столбов, поперечные арки свода опирались на пилястры с простыми капителями, к сев. и юж. стенам были добавлены глухие пристенные арки. Как и в ц. Пресв. Богородицы Афендрики, центральный неф был выше боковых, но не имел окон. Целиком сохранился юж. неф с полуциркульным сводом, юж. аркада, частично — центральная апсида, большая часть сев. аркады, часть зап. стены, нижние ряды кладки сев. стены и сев. апсиды. Эта базилика, как и базилика свт. Филона и Пресв. Богородицы Афендрики, имела арочные проемы между 3 апсидами, которые были сохранены после ремонта церкви. Алтарь выступает в центральный наос на одну травею; от алтарной преграды сохранились остатки колонн.

Полуразрушенная однонефная **церковь Пресв. Богородицы Афендрики, или Хрисиотиссы**, франко-визант. стиля XVI в. с остроконечным цилиндрическим сводом воздвигнута над зап. частью центрального нефа 3-нефной базилики VI в., перестроенной в VIII в. (согласно Папагеоргиу — Παλαεωρογίου Α. Αφέντρικα // ΜΚΕ. 1985. Τ. 3. Σ. 79) или в кон. X в. (по мнению Миго — Μεγαλ. 1946. Ρ. 54, 56). От первоначальной постройки до времени тур. вторжения на Сев. Кипр (1974) сохранялись части апсиды, зап. и юж. стены, зап. полуколонна и 1-я с запада колонна юж. колоннады. Колонны были вытесаны из туфа. Центральная и боковые апсиды базилики VI в.

были соединены между собой проемами. В центральной апсиде был устроен полукруглый синтрон. Обнаружены фраг-

Церковь Бесплотных сил  
в Афендрике.  
V–VI вв., VIII или X в.

менты мраморного амвона. В VIII (X?) в. сев. и юж. стены базилики были укреплены пристенными арками, колонны

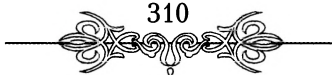
заменены столбами, а деревянная крыша — каменным сводом.

В руинированном состоянии находится 3-нефная **церковь Пресв. Богородицы Сики (или Сикады)** (Συκά, Συκάδα) в местности Сикада. Как и в двух вышеупомянутых базиликах, после реконструкции в VIII в. (или в кон. X в., согласно Миго — Ibid. P. 56) 3-нефной базилики VI в. с колоннами и деревянной крышей в ней появились столбы и полуциркульные своды. От первоначальной постройки сохранились зап. стена и нижняя часть апсид. Хотя данная базилика меньше по размеру, чем базилика Афендрики, у нее в отличие от них есть нартекс, но отсутствуют арочные ниши в юж. и сев. стенах, в нефах использованы кронштейны для поддержки поперечных арок. В центральной апсиде был устроен простой синтрон. Найдены фрагменты мраморного амвона и иконостаса. Незначительные остатки фресок на сев. стене и на некоторых столбах не поддаются датировке (Ibid. 1946. P. 52–53).

**Церковь Пресв. Богородицы Киры** близ дер. Ливадия. В средневизант. постройку (X–XI вв. — Παπαγεωργίου. 1965. P. 40; XII в. — Μεγαλ. Hawkins. 1974. P. 364) типа свободного креста включена апсида ранневизант. базилики (VII в.?) с фрагментарно сохранившейся мозаикой (до 1982). Купол отличается необычной яйцевидной формой. Высокий барабан с 4 окнами имеет квадратную форму с закругленными углами и сужается сверху вниз. В кладке стен использованы мраморные колонки раннехристианского темплогна. Позднее с юж. стороны к церкви была сделана пристройка для паломников.

На мозаике на золотом фоне была изображена Богоматерь «Оранта» (без Предвечного Младенца на лоне). Голова, левая рука и плечо утрачены (местные жители разбирали тессеры, считая, что они обладают целительными свойствами). В юж. части апсиды остался фрагмент нижней части фигуры архангела. Хитон выполнен тессерами 4 оттенков синего цвета, а омофор — неск. оттенков пурпурного. Белые и розовые мраморные тессеры, к-рыми выложены ладонь и фрагменты щеки и шеи, такие же мелкие, как и в мозаике ц. Ангелоктисты.

Миго датирует эту мозаику 1-й пол. VII в. (Μεγαλ. 1974. Ρ. 76; Μεγαλ.





ния Кипра от арабов (1965) (Megas. 1946. P. 56). Кроме этого храма на Кипре известна еще одна

Церковь  
Пресв. Богородицы Киры  
близ дер. Ливадия.  
VII (?), X–XII вв.

церковь с двойной апсидой — вмч. Георгия Победоносца в Хулу (Pargiorghiou. L'architecture de la période byzantine. 1985.

Hawkins. 1974. P. 366; с ним согласны С. Софоклеус (Sophocleous S. Icons of Cyprus, 7<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Cent. Nicosia, 1994. P. 12), Н. Гиолес (Γκιολές. 2003. Σ. 35) и др.); Папагеоргию — нач. VII в. (Παπαγεωργίου] Α. Κυράς Παυλίνας εκκλησία // Ibid. 1988. Τ. 8. Σ. 113–114). А. и Дж. Стилиану, Н. Хадзидаки и ряд др. исследователей считают ее более древней и относят к VI в. (Stylianou. 1997. P. 52; Χατζηδάκη Ν. Βυζαντινά ψηφιδωτά. Αθήνα, 1994. Σ. 17).

До 1974 г. в куполе сохранялся фрагмент изображения Христа Пантократора. Остатки фресок (голова свт. Василия Великого в апсиде, ап. Лука в сев.-вост. парусе, фрагменты 2 ангелов в барабане) были частично уничтожены турками в 1982 г. Миго, Хокинс и Стилиану относят их к XIII в. (Megas, Hawkins. 1974. P. 364; Stylianou. 1997. P. 52), Илиадис датирует изображения ангелов XIV в., а ап. Луки — 1-й пол. XVI в. (Ηλιάδης. 2010. Σ. 468).

Полуобрушившуюся однефную купольную церковь вмч. Георгия Победоносца в Афендрике с 2 апси-

Р. 331–332). Сохранились сев. стена и сев. апсида, часть барабана, юж. стены и юж. апсиды. Храм имеет достаточно специфическое устройство: это купольный зал, укороченный по оси «запад–восток», к к-рому примыкают 2 апсиды. Купол с барабаном подквадратной формы опирается через ступенчато повышающиеся подпружные арки на 4 далеко выступающие пилястры с простыми капителями; под конхой и сводом вимы имеются карнизы. Ее кладка сходна с кладкой близлежащих базилик Афендрики. Купол, как и в базиликах, поддерживают поперечные арки. От пристроенного в более позднее время нартекса с 2 апсидами остался только фундамент.

Визант. церковь свт. Фотия, патриарха Константинопольского, между Ялусой и Ризокарпасо, построена на месте раннехрист. базилики VI в., от к-рой сохранились колонны из туфа, базы колонн, колонки темплона и часть эпистилия с рельефным изображением виноградной лозы. Датировка однефного храма с куполом на тропях остается спорной. Папагеоргию относит его к началу средневизант. периода (Idem. Φωτίου Αγίου εκ-

Церковь  
вмч. Георгия Победоносца  
в Афендрике.  
2-я пол. VII–VIII или кон. X в.

κλησία, Γιαλούσα // ΜΚΕ. 1990. Τ. 13. Σ. 335), Департамент древностей Кипра — к X в. (www.mcw.gov.cy/mcw/da/da.nsf/All/AC88DB54A8592DABC2257273003AC138?OpenDocument), А. Павлидис — к XII в. (Παυλίδης Α. Η Καρπασία ως χριστιανικός χώρος // Ενατηνέσις. Λευκωσία, 2010. Ν 12. Σ. 94).

Две глухие арки в середине сев. и юж. стен вместе со сводом поддерживают купол. Кубический постамент у барабана отсутствует; стены завершаются сложнопрофилированным карнизом. Более поздний сев. парекклисион с деревянной крышей разрушен. Для сообщения с ним в сев. стене храма были сделаны небольшая дверь (в виме) и 3 проема разной ширины и высоты в сев. стене.

Церковь была украшена фресками кон. XV — нач. XVI в., к-рые в наст. время сняты турками. К 1974 г. сохранялись изображения Богоматери «Знамение» с предстоящими архангелами в конхе апсиды, ниже — композиция «Служба св. отцов» (в число которых включен кипрский святой — еп. Синесий Карпасийский), на юж. стене — арх. Михаил, всадник на красном коне и ростовая фигура неизвестного святого, на сев. стене — вмч. Георгий Победоносец со сценами жития, всадник на белом коне, ниже преподобные Андроник и Афанасия. Илиадис датирует изображения арх. Михаила и вмч. Георгия 1-й пол. XVI в. (Ηλιάδης. 2010. Σ. 473).

Трехнефная церковь вмч. Варвары близ дер. Коровия с полуцилиндрическим сводом была построена в VIII в. на месте более ранней базилики. Центральный неф был выше боковых, нефы разделены 2 рядами мощных 4-гранных столбов. К столбам примыкали пилястры, поддерживавшие поперечные арки. В качестве строительного материала использовались необработанные камни, а для кладки арок — хорошо отесанный туф. До 1956 г. сохранялся сев. неф со сводом. В 1974 г. от него осталась большая часть сев. стены, 2 арки сев. колоннады и апсида (Παπαγεωργίου] Α. Βαρβάρας Αγίας βασιλική, Κορόβια // ΜΚΕ. 1985. Τ. 3. Σ. 145). От росписей в одной из арок уцелел фрагмент фрески декоративного характера (VIII в.). По мнению Х. Ходзакоглу, он напоминает орнаментацию иконоборческого периода в вост. куполе ц. прмц. Параскевы в Героскиту (Ероскипу) (Χοτζάκογλου. 2010. Σ. 426).

Небольшая однефная с полуциркульным сводом церковь прп. Соломонии близ с. Кома-ту-Ялу расположена на месте некрополя рим. периода. Внутри церкви есть вход в гробницу, погребальная камера которой находится к северу



дами Папагеоргию датировал началом средневизант. периода, т. е. 2-й пол. VII–VIII в. (Παπαγεωργίου] Α. Αφένδρικας // ΜΚΕ. 1985. Τ. 3. Σ. 79), Миго — временем вскоре после освобожде-



от церкви. Юж. часть зап. стены обрушилась в нач. XX в. и была заново построена местными жителями.

Фрески ц. прп. Соломонии Миго характеризовал как «очень провинциальные, если не сказать варварские» и датировал IX–X вв. (*Megas*. 1974. P. 80), а Папагеоргиу — IX в. (*Papageorghiou A. Recently Discovered Wall-Paintings in 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Cent. Churches of Cyprus // Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès Intern. des Études Byzantines. Bucarest, 1976. T. 3. P. 412; Idem. Σολωμονής ή Σολομωνής Αγίας εκκλησία // ΜΚΕ. 1990. T. 12. Σ. 259*). Схематичностью, жирными черными контурами, небогатой цветовой гаммой и неяркими красками они напоминают, по мнению Папагеоргиу, каппадокийские фрески (*Idem.*



Церковь Пресв. Богородицы  
Пергаминиотиссы  
близ с. Аканту. XI в.

1969. Σ. 288). Перед тур. оккупацией 1974 г. фрагменты фресок оставались на своде, сев. и юж. стенах, а также на сев. половине зап. стены. Их сюжеты можно определить лишь приблизительно. Росписи на сев. и юж. стенах и своде размещались в 3 зонах. На юж. стене в верхней зоне находится фрагмент неизвестной композиции, в средней зоне — погрудные образы святых, в нижней зоне сохранились лишь незначительные фрагменты росписей. На сев. стене в верхней зоне изображены святые в рост и 2 евангельские сцены (одна из них, возможно, «Воскресение Христово» или «Жены мироносицы у гроба»), в средней зоне — бюсты святых, в нижней зоне — «Распятие» и ростовые фигуры. В верхней зоне зап. стены помещены 5 фронтально стоящих апостолов, в средней зоне — 2 погрудных образа в медальонах и 2 без медальонов, ниже — композиция «Встреча Иоакима и Анны» (?), к востоку от к-рой по крещатому нимбу можно определить, что это было изображе-

ние Христа. После 1974 г. фрески были сняты турками, нек-рые из них в 1997 г. обнаружены в Мюнхене и переданы в Византийский музей им. архиеп. Макария III в Никосии.

**Церковь Пресв. Богородицы Дафнонты**, руина однонефной базилики средневизант. периода, цилиндрический свод к-рой несли 3 поперечные арки, опиравшиеся на пристенные столбы. В наст. время обрушились апсида, зап. стена и свод с 2 поперечными арками (*Idem. Δαφνώντας Παναγίας εκκλησία // ΜΚΕ. 1986. T. 4. Σ. 203*).

**Церковь Пресв. Богородицы Пергаминиотиссы близ с. Аканту** построена в XI в. на руинах 3-нефной раннехрист. базилики, у к-рой, как и у нек-рых др. базилик Карпасии, между апсидами были устроены небольшие проходы (*Idem. L'architecture paléochrétienne. 1985. P. 303,*

311). Это крестово-купольный храм без вимы и с одной апсидой; угловые ячейки удлинены и открыты полуцилиндрическими сводами, из-за

чего малые подпружные арки расположены на разной высоте. Купол и паруса опираются на 4 прямоугольных в плане столба с простыми капителями. В центральном нефе со-



Прав. Анна.  
Фрагмент сцены  
«Моление прав. Анны»  
из ц. Пресв. Богородицы  
Пергаминиотиссы  
близ с. Аканту. XII в.

хранилась нижняя часть алтарной преграды из каменных блоков.

В апсиде под конхой видны 2 слоя росписей: сильно поврежденное изображение архангела (?) и вмч. Георгия Победоносца (древнейший слой); Богоматерь «Оранта» без Предвечного Младенца с 4 предстоящими

архангелами (верхний слой). Нижний слой Папагеоргиу датирует XI в., а верхний — XII в. (*Idem. L'architecture de la période byzantine. 1985. P. 328–329; Idem. Περαγομήνητισσας Παναγίας εκκλησία // ΜΚΕ. 1989. T. 11. Σ. 266–267*). Изображения вмч. Георгия в апсиде и Богоматери «Оранты» не в конхе, а под ней являются архаичными чертами (*Χοτζάκογλου. 2010. Σ. 434–435*).

Над аркой, соединяющей юго-вост. столб с вост. стеной, помещены сцены богородичного цикла «Моление прав. Анны», «Встреча Иоакима и Анны», «Прав. Анна перед священником» (?) (или «Обсуждение закона Иоакимом и Анной»); над аркой, соединяющей сев.-вост. столб с вост. стеной, — «Приношение даров Иоакимом и Анной» и «Молитва прав. Иоакима». На сев.-вост. и юго-вост. столбах и на внутренних сторонах арок, соединяющих эти столбы с вост. стеной, частично сохранились изображения святых. Часть фресок была вывезена в Германию, некоторые из них обнаружены в коллекции А. Дикмана в Мюнхене, 2 возвращены в Византийский музей им. архиеп. Макария III в Никосии.

Значительно перестроенную однонефную сводчатую **церковь вмч. Феодора в с. Ватилакас** традиционно датируют XIV в. (*Φ. Σ. Μ. Βαθλόκας // ΜΚΕ. 1985. T. 3. Σ. 122*). Однако, по мнению Ходзакоглу, она относится к средневизантийскому периоду (*Χοτζάκογλου. 2010. Σ. 438–439*). Свод поддерживают 2 поперечные подковообразные арки. В наст. время визант. свод заменен 2-скатной цементной крышей, храм оштукату-

рен цементным раствором. В апсиде сохранились фронтальные фигуры святителей. Ходза-

коглу датирует их не позднее кон. XI в. (*Ibid. Σ. 438–439*).

**Церковь вмч. Георгия Победоносца Саккаса** (ὁ Σακκάς) близ Ялусы представляет собой маленькую однонефную постройку кон. XI – нач. XII в. с цилиндрическим сводом, который поддерживает попе-





речная арка. В период правления династии Лузиньянов западная стена была разобрана и пристроен нартекс кубической формы с полукруглым куполом без барабана (*Παπαγεωργίου Α. Γεωργίου Αγίου του Σακκά εκκλησία, Γιαλούσα // ΜΚΕ. 1986. Τ. 4. Σ. 54–55*). К древнейшему слою росписей кон. XI — нач. XII в. принадлежит изображение неизвестного святителя на сев. стене и свт. Фирса, еп. Карпасийского, на юж. стене (*Παναγιωτίδη Μ. Οι τοιχογραφίες του Αγίου Γεωργίου του Σακκά στο Ριζοκάρπασο // Τέταρτο Διεθνές Κυπριολογικό Συνέδριο: Περίληψεις, Λευκωσία, 2008. Ρ. 127*). Рядом со свт. Фирсом изображены вмц. Варвара (XIII в.) и неизвестная святая (более поздняя фреска, которую Илиадис датирует 1-й пол. XVI в. (*Ηλιάδης. 2010. Σ. 473*)). При визант. храме в 40-х гг. XX в. возник жен. мон-рь и вокруг церкви были построены кельи.

**Церковь Пресв. Богородицы в Трикомо** нач. XII в. представляет собой синтез «купольного зала» и храма типа «компактно вписанного креста». Для сооружения древнейшей части храма использовались блоки туфа от саламинского водопровода с небольшим добавлением плинфы, что является редкостью для этого региона. Северная и южная стены снабжены 3 пристенными арками, средняя имитирует рукав креста; арки разделены опорами, имеющими не прямоугольную, а круглую форму. В высоком барабане прорезаны 12 окон, как и в построенном в кон. XI — нач. XII в. парекклисионе Св. Троицы *Иоанна Златоуста мон-ря близ Куцовендиса*. Все окна, включая апсидные, снаружи окружены плоскими нишами.

В XV в. был добавлен северный придел с полуциркульным сводом, имеющим остроконечное завершение. При этом сев. стена первоначальной церкви была разобрана и заменена 2 готическими арками. Поскольку сев. придел был длиннее, то, видимо, в то же время была разрушена зап. стена и первоначальное здание было продлено к западу. Одновременно с этим была пристроена верхняя часть северной центральной арки, которая поддерживает купол.

В 1804 г. зап. стена была снесена и храм снова расширен к западу. Наос и придел разделяет островерхая



неизвестны) и в нижней зоне (Сергий и Вахх?), на своде арки — погрудные образы мучеников Анемподиста, Елпиди-

*Иисус Христос Пантократор. Роспись купола ц. Пресв. Богородицы в Трикомо. Нач. XII в.*

фора и неизвестного святого, а на внутренних сторонах арки — фрески XV в. с изображением мч. Мины (или мч. Виктора,

согласно Ходзакоглу) и прп. Андроника. Тогда же замуровали вход в сев. придел и сделали новую дверь западнее. В 1925 г. к юж. стене была прикреплена зап. пристенная арка и растесаны новые двери в юж. стене и в зап. части сев. стены. В кладку совр. колокольни, примыкающей к сев.-вост. углу здания, включен фрагмент мраморного темплона визант. церкви.

Сохранились изображения Пантократора в куполе (поновлено) в окружении ангельских сил и с предстоящими перед Престолом угото-

согласно Ходзакоглу) и прп. Андроника.

Фрески ц. Пресв. Богородицы в Трикомо наряду с росписями *Асину Панагии церкви (1105/06)* и *Иоанна Златоуста монастыря близ Куцовендиса* относятся к лучшим произведениям раннекомниновского искусства на Кипре. Стилиану и Папагеоргиу считают, что в этих храмах работал один художник (*Παπαγεωργίου Α. Θεοτόκου εκκλησία, Τρίκομο // ΜΚΕ. 1987. Τ. 6. Σ. 21–22; Stylianou. 1997. Ρ. 488*). Д. Уинфилд предполо-



жил, что церкви Панагии Асину и Пресв. Богородицы в Трикомо украсил фресками ученик мастеров, работавших в Куцо-

*Богоматерь «Оранта». Роспись конхи апсиды ц. Пресв. Богородицы в Трикомо. Нач. XII в.*

вендисе (*Winfield D. C. Hagios Chrysostomos, Trikomo, Asinou: Byzantine Painters at Work // Πρακτικά τοῦ Πρώτου Διεθνούς*

Κυπριολογικό Συνεδρίου. Λευκωσία, 1972. Τ. 2. Ρ. 289

ванным Богородицей и св. Иоанном Предтечей, Богоматери «Оранты» — в конхе апсиды, 6 сцен Богородичного цикла, в т. ч. с сюжетами апокрифических Евангелий («Благовещение», «Принесение даров Иоакимом и Анной», «Моление прав. Иоакима», «Моление прав. Анны», «Встреча Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы») — в подпружных арках, «Вознесение Господне» — на своде вимы. Кроме того, в сев. арке изображена частично утраченная композиция «Рождество Христово». Сильно поврежденные фрески были раскрыты в зап. пристенной арке юж. стены: фигуры мучеников в рост по 2 пары в верхней (имена

Κυπριολογικό Συνεδρίου. Λευκωσία, 1972. Τ. 2. Ρ. 289).

Однако помимо ставшей традицией датировки этих росписей нач. XII в. высказывались мнения о более позднем времени их создания, основанные на изображении в куполе вокруг Пантократора служащих ангелов. Этот иконографический извод появился в сер. XII в. (самый ранний случай — ц. Санта-Мария-дель-Амиральо (Марторана), Палермо, Сицилия, 1143–1148 или ок. 1146–1151). В 1-м издании исследования «Расписанные церкви Кипра» Стилиану датировали фрески ц. Пресв. Богородицы в Трикомо сер. XII в. (*Stylianou. 1964. Ρ. 150*). Т. Вельманс







предположила, что эти росписи были выполнены ок. 1170 г. (*Velmans T. Quelques programmes iconographiques de coupoles chypriotes du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle // Cah. Arch. 1984. Vol. 32. P. 143*), и эта гипотеза была принята рядом исследователей (напр.: *Folgero P. O. The Iconography of the Cupola of the Panaghia Theotokos in Trikomo (Cyprus c. 1170) as seen in the Light of Daniel 7,10 and the Development of the Middle Byzantine System in Church Painting // Τέταρτο Διεθνές Κυπριολογικό Συνέδριο: Περίληψεις, Λευκωσία, 2008. P. 156–159*). А. Вейл-Карр считает эту датировку слишком поздней и относит создание фресок к 30-м гг. XII в. (*Carr A., Morocco L. J. A Byzantine Masterpiece Recovered the 13<sup>th</sup> Cent. Murals of Lysi, Cyprus. Austin, 1991. P. 55, 61*), того же мнения придерживается О. Е. Этинггоф (*Этинггоф О. Е. К вопросу о датировке росписей Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове // Древнерусское искусство: Русь и страны Византийского мира XII в.: Мат-лы конф. СПб., 2002. С. 422, 426, 440*). Н. Гиолес полагает, что росписи Трикомо были созданы в 20-х гг. XII в. (*Γκιολές. 2003. Σ. 92*).

В сев. приделе на своде сохранились фрески с изображением Христа в мандорле (возможно, фрагмент «Вознесения»), царей Давида и Соломона. Стилиану датируют их XV в. (*Stylianou. 1997. P. 488*), Папагеоргиу — кон. XV — нач. XVI в. (*Παπαγεωργίου Α. Θεοτόκου εκκλησία, Τρίκομο // ΜΚΕ. 1987. Τ. 6. Σ. 22*), Илиадис — 1-й пол. XVI в. (*Ηλιάδης. 2010. Σ. 467*).

Однонефная **церковь мц. Мавры близ Ризокарпассо** построена в XII в. Каждая из боковых стен имеет по 3 пристенные арки. Над полуциркулярным сводом в 1967 г. реставраторами была сооружена 2-скатная черепичная крыша. Декоративный орнаментальный пояс из кирпича на зап. фасаде — единственный на Кипре. От позднейшего нартекса остались руины.

Фрески 2-й четв. XII в. покрыты слоем солей от протечек дождевой воды. Сохранились изображения Богоматери «Оранта» с предстоящими архангелами в конхе апсиды, ниже — фрагменты композиции «Служба святых отцов», на сев. и юж. завершениях апсидной арки — 2 столпника, в вост. части свода — «Вознесение Господне», в сев. половине цент-

ральной части свода — «Благовещение» (фрагменты), в юж. половине — «Успение Пресв. Богородицы», в юж. половине зап. части свода — «Сретение Господне» (фрагменты), на зап. стене — «Сошествие Св. Духа», под этой композицией — неизвестная святая (плохо сохр.). На вост. поперечной арке изображены цари Давид и Соломон, в зените зап. поперечной арки — сщмч. Фока. По мнению Папагеоргиу, эти фрески напоминают росписи ц. Пресв. Богородицы в Трикомо и ц. Панагии Асиону, но более схематичные и упрощенные (*Παπαγεωργίου Α. Μαύρης Αγίας εκκλησία // ΜΚΕ. 1988. Τ. 9. Σ. 355–356*). В XIII или XIV в. в зап. пристенной арке южной стены был изображен вмч. Георгий Победоносец на коне, в центральной пристенной арке сев. стены — арх. Михаил.

Миниатюрная однонефная **церковь вмц. Марины** (примерно в 8 км к юго-востоку от Ялусы в **местности Пургос**) была построена в XII в. Большая часть апсиды и зап. стены разрушена. Полуциркулярный свод поддерживает поперечная арка, опирающаяся на 2 пристенные опоры. В XIV–XV вв. с сев. стороны церкви был воздвигнут парекклисион, а в посл. к ним был пристроен общий нартекс. От парекклисиона и нартекса сохранились только фундаменты.

Первоначально вся церковь была расписана фресками, к-рые Папагеоргиу датирует сер.— посл. четв. XII в. Он отмечает, что художник искусно передал пропорции и объемность фигур, а моделировка одежд с развивающимися складками свойственна комниновскому маньеризму (*Idem. Μαρίας Αγίας εκκλησία, Γιαλούσα // ΜΚΕ. 1988. Τ. 9. Σ. 319*). Ходзакоглу датирует эти росписи XIII в. (*Χοτζάκογλου. 2010. Σ. 453–454*). На юж. склоне свода вимы 4 фигуры (3 апостола и, возможно, архангел), видимо, относятся к композиции «Вознесение Господне». Фрагменты нимбов святых сохранились на внутренней стороне укрепляющей алтарной арки. На юж. стене к западу от пристенной опоры видны остатки композиции «Видение вмч. Евстафия Плакиды».

Маленькую однонефную сводчатую **церковь вмц. Марины близ Ризокарпассо** предположительно относят к XII в. Вост. стена с апсидой и части сев. и юж. стен были разрушены и построены заново в поздней-

шее время. Храм покрыт 2-скатной черепичной крышей.

На сев. стене помещены сильно поврежденное изображение Богоматери на лирообразном престоле и рядом фигура с нимбом («Благовещение»? — *Χοτζάκογλου. 2010. Σ. 450*), на юж. стене — образы 4 святых. Расположение композиции «Благовещение» на стене нетипично для визант. искусства, одно из исключений встречается в ц. Пресв. Богородицы Прототрони на Наксосе (слой кон. XII — нач. XIII в.). Моделировка ликов и трактовка одежд имеют черты позднекомниновского стиля, в связи с чем росписи датированы Ходзакоглу XIII в. (*Ibid. Σ. 451*). Папагеоргиу относит фрески на сев. стене к нач. XIII в., а отличающиеся схематичностью изображения на юж. стене — к более позднему времени (*Παπαγεωργίου Α. Μαρίας Αγίας εκκλησία, Ριζοκάρπασο // ΜΚΕ. 1988. Τ. 9. Σ. 321*).

Однонефная с полуциркулярным сводом **церковь свт. Филона в местности Агридия** (примерно в 10 км к востоку от Ризокарпассо, к югу от Афендрики) была возведена в XII в. В период правления династии Лузиньянов с юга к ней был пристроен разрушенный в наст. время сводчатый парекклисион такого же размера, как и церковь. Затем к церкви и парекклисиону был добавлен общий нартекс, который также не сохранился. В зап. части юж. стены находилась гробница (видимо, ктитора).

До тур. вторжения в 1974 г. сохранились фрагменты фресок на юж. и зап. стенах, на юж. части зап. стены и в юж. части свода, относящиеся к 2 слоям живописи: XII в. и кон. XII — нач. XIII в. На фресках кон. XII — нач. XIII в., находившихся в пристенной арке юж. стены, изображен мч. Христофор, над этой аркой — фронтальные фигуры свт. Иоанна Златоуста и вмч. Георгия Победоносца. Над зап. пристенной аркой юж. стены помещены изображения св. Иоанна Предтечи и равноапостольных Константина и Елены, над вост. пристенной аркой — фрагменты композиции «Распятие». В юж. углу верхней части зап. стены на нижнем слое XII в. представлена фигура иерарха в  $\frac{3}{4}$ -ном развороте, а на верхнем слое кон. XII — нач. XIII в. изображен неизвестный святой. Ниже сохранилась часть фронтальной фигуры иерарха, выпол-





ненная в более крупном масштабе. В сев. стене храма в пристенной арке устроен выгесанный из камня проскинитарий с фреской XVI в., изображающей свт. Фирса и ктиторов. Фрески были сняты и вывезены (местонахождение неизвестно). В наст. время церковь используется как загон для скота (*Idem. Φίλωνος Αγίου εκκλησία, Αγρίδια Ριζοκάρπασου* // МКЕ. 1990. Т. 13. Σ. 253–254).

**Церковь арх. Михаила в Ялусе** состоит из примыкающих друг к



Церковь арх. Михаила в Ялусе.  
XII, XVIII (?) вв.

другу разновременных построек: сев. храм относится к визант. периоду, южный, со стрельчатым сводом, — к более позднему времени (XVIII в.?). К однефному крестово-купольному храму XII в. с одной апсидой добавлен (возможно, в кон. XII в.) чуть более высокий нартекс с куполом, имитирующий снаружи крестово-купольный храм. Сев. стена наоса декорирована 3 плоскими нишами, а сев. стена нартекса — 5 плоскими ступенчатыми нишками. К юж. храму с юга пристроена открытая галерея с аркадой (Αρχαγγέλου Εκκλησία, Γαλόβσα // МКЕ. 1985. Т. 2. Σ. 338–339). Стены завершаются сложнопрофилированными карнизами, а апсида — зубчатым карнизом. В нартексе сохранились 2 фрагмента росписей: гигантская фигура арх. Михаила в пристенной арке юж. стены и голова др. архангела над дверью в сев. стене. Ходзакоглу датирует эти фрески периодом династии Лузиньянов (Χοτζάκογλου. 2010. Σ. 454).

Восточный 3-нефный 4-столпный крестово-купольный **храм свт. Сиснесия в Ризокартасо** построен в XII в. Между 1865 и 1871 гг. была разрушена зап. стена и пристроен др. крестово-купольный храм. Строительными работами руководил архит. Христодулос Михаил. Барабан над вост. частью цилиндрический, а над зап. частью 8-гранный снаружи и цилиндрический внутри. Зап. купол

завершает lanterna. В цилиндрических сводах, перекрывающих вытянутую зап. часть центрального и боковых нефов, устроены распалубки. Сев. и юж. стены и апсиды декорированы пристенными арками. Зап. фасад имеет килевидное завершение, а зап. и центральный юж. порталы — килевидные архивольты. Кроме того, зап. портал украшен вимпергом с фиалами, тимпан имеет ажурное наполнение. В фасадах стен, расчлененных высокими плоскими арочными нишами, устроены окулусы. В нач. XX в. при сооружении колокольни с богатым псевдоготическим деко-

ром (архит. Христодулос Псорис, точный год постройки неизв.) была разобрана юж. апсида (Παπαγεωργίου] Α. Συνεσίου Αγίου εκκλησία, Ριζοκάρπασου // МКЕ. 1990. Т. 12. Σ. 359–360).

Деревянный резной иконостас сделан в 1918 г. мастерами Софронием и Харалампием из Ларнаки. В 1859 г. были написаны 8 икон местного ряда (Ταουσιάνης. 1996. Σ. 114–125).

Время основания **монастыря Пресв. Богородицы «ту Тохниу»** близ с. Мандрес неизвестно. Обычно считается, что собор построен не позднее кон. XII в., однако легкое заострение арок, сложнопрофилированные подпружные арки и окнороза в зап. стене свидетельствуют, что здание относится к эпохе Лузиньянов. Это однефный «купольный зал» с имитацией рукавов креста, сложнопрофилированные арки к-рого поддерживают пристенные столбы цилиндрической формы, как в ц. Пресв. Богородицы в Трикомо. К 1974 г. сохранились незначительные фрагменты фресок, которые Илиадис сравнивает с последним

слоем росписей ц. Пресв. Богородицы Канакарии и датирует 1-й пол. XVI в. (Ηλιάδης. 2010. Σ. 469–470): в конхе жертвенника — «Спас во гробе», в барабане — изображения ангела и серафима, в пристенных арках — Нерукотворный образ Спасителя на чрепии (Керамион), фигуры св. воина, равноапостольных Константина и Елены. Деревянный резной иконостас (без позолоты) был

изготовлен мастером Петром Анагностом в 1751 г. по заказу игум. Дионисия. После оккупации турками Сев. Кипра иконостас был сломан, но еще до 1974 г. образ Спасителя из местного ряда (XVI в.) и «Распятие» (кон. XVI в.) были увезены в Никосию на реставрацию. В наст. время они хранятся в Византийском музее им. архиеп. Макария III в Никосии (Παπαγεωργίου] Α. Τοχτίου Παναγίας μοναστήρι // Ibid. 1990. Т. 13. Σ. 136). В здания монастырских корпусов, построенные не ранее XVIII в., включены фрагменты раннехрист. и средневизант. храмов (колонки темплона, капители колонн).

Однефная **церковь мучеников Сергия и Вакха** близ с. Нета с цилиндрическим сводом, к-рый поддерживается 2 поперечными арками, относится к средневизант. периоду. Часть свода и половина апсиды обрушились. Сев. и юж. стены укреплены 3 пристенными арками. К 1974 г. от фресок XIII в. сохранились фрагменты изображений 2 всадников в центральных арках юж. и сев. стен (*Idem. Σεργίου και Βάκχου εκκλησία, Νέτα* // МКЕ. 1990. Т. 12. Σ. 189–190).

Время возникновения **монастыря Пресв. Богородицы Кантариотиссы** в окрестностях замка Кантара точно неизвестно. Впервые он упоминается в сказаниях о *Кантарских преподобномучениках*, к-рые в 20-х гг. XIII в. поселились в этой обители, но скорее всего мон-рь существовал и ранее. В 1777 г. по инициативе Кипрского архиеп. Хрисанфа были заново отстроены небольшой сводчатый собор и др. монастырские здания. В 1783 г. был позолочен иконостас и написаны для него иконы худож. Лаврентием. Однако икона Божией Матери Кантариотиссы была создана ранее, Папагеоргиу относит ее к нач. XVII в. (*Idem. Καντάρας Παναγίας μοναστήρι* // МКЕ. 1987. Т. 6. Σ. 249). В 1826 г. в мон-ре подвизались 10 монахов, в нач. XX в. он был закрыт.

**Монастырь ап. Андрея Первозванного** на оконечности п-ова Карпасия южнее мыса Апостолос-Андреас построен на месте, где, по кипрскому преданию, пристал корабль, на к-ром плыл ап. Андрей Первозванный, и по его молитве забил чудотворный источник, существующий до сих пор. О времени основания мон-ря не сохранилось точных сведений. Гавань Св. Андрея упоминается англ. паломником Зевульфом







рическим сводом, укрепленным 6 поперечными арками. Двери сделаны в сев. и юж. стенах. В зап.

*Мон-рь  
ап. Андрея Первозванного.  
1855–1867 гг.*

части собора была устроена крещальня, а над ней хоры для женщин. С юга к собору пристроена галерея-портик, над ней в

ческие своды имеют заостренные завершения. В юж. стене юж. неф устроен главный вход с перспективным порталом, архивольты которого украшены орнаментом. Декорация арок принадлежит тем же мастерам, что строили храм в Ахериту неподалеку отсюда.

С зап. стороны перпендикулярно к ц. Пресв. Богородицы Елеусы построена поствизант. однефная церковь с каменной 2-скатной крышей. В мон-ре хранились иконы арх. Михаила (XV в.?, ныне в Византийском музее им. архиеп. Макария III в Никосии) и ап. Фомы (XVI в.?) (*Παπαγεωργίου*] Α. Ελεούσας Πατριάρχου εκκλησία, Ριζοκάρπασο // ΜΚΕ 1986. Τ. 5. Σ. 45–46).

Однефную купольную *церковь ап. Иакова, брата Господня, в Трикомо* типа компактно вписанного креста Н. Гиолес датирует XIII в. (*Γκιολές*, 2003. Σ. 145, 156), Стилиану предположительно относят к XV в. (*Stylianou*, 1997. Ρ. 486), а Папагеоргиу — к XV–XVI вв. (*Idem*. Ιακώβου Αγίου εκκλησία, Τρίκομο // ΜΚΕ 1987. Τ. 6. Σ. 58–59). Верхние части фасадов и торцов храма завершаются необычно острыми шипцами, двери и окна имеют слегка остроконечные завершения. Росписи утрачены. В османский период стены были украшены фарфоровыми тарелками. Иконы «Христос Великий Архидерей с предстоящим св. Иоанном Предтечей» и «Богоматерь с Младенцем на престоле с предстоящим ап.

в 1102–1103 гг. (Путешествие Зевульфа в Св. Землю, 1102–1103 гг. // ППС. 1885. Вып. 9. С. 289). О хорошо укрепленном мон-ре ап. Андрея впервые упоминается под 1191 г. в хронике «Деяния Генриха II и деяния короля Ричарда» Роджера Ховеденского (ранее приписывалась Бенедикту, аббату Питерборо), к-рый рассказывает о победе Ричарда I Львиное Сердце над правителем Кипра Исааком Комнином (*Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis* = *The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I*, A. D. 1169–1192, known commonly under the name of *Benedict of Peterborough*. L., 1867. Vol. 2. Ρ. 167). Хотя монастырь продолжал существовать в периоды франц., венецианского и османского господства, сведений о нем до XVIII в. практически не сохранилось. В 1738 г. Ричард Покок упоминает, что в нем подвизались всего 2–3 монаха.

Небольшой храм XV в. с элементами готического стиля, в к-ром находится чудотворный источник, расположен за алтарем на 3,5 м ниже нового большого собора. Он квадратный в плане (6,42×6,42 м), 2-нефный, апсидное завершение имеет только сев. неф. На столб в центре храма опираются пятами 4 свода: восточный и западный представляют собой типичные готические нервюрные крестовые своды, а южный и северный являются частями цилиндрического свода. Такая комбинация сводов разных типов встречается во франц. архитектуре XII–XIV вв. (*Enlart*, 1987. Ρ. 311). Вход сделан в юж. стене и имеет стрельчатое завершение. На пересечении нервюр перед апсидой имеется рельефное украшение — высеченная в низком рельефе 6-лепестковая розетка.

Новый храм, воздвигнутый в 1855–1867 гг., представляет собой однефную постройку с цилиндри-

1930 г.— кельи с балконами. В нач. XX в. и в 1914 г. к зданию сделаны пристройки с запада и востока, в которых размещались исповедальня, ризница, комнаты для иереев, кладовые. Т. о., колокольня в юго-вост. углу собора оказалась застроенной со всех сторон.

Рядом расположены гостиница в стиле неоренессанс (1919), 2-этажные покои архиепископа (ок. 1970), трапезная, поварня и др. вспомогательные помещения (*Κουφόπουλος Π.* Το οικδομικό χρονικό της Μονής Αποστόλου Ανδρέα στο Ριζοκάρπασο // *Τέταρτο Διεθνές Κυπριολογικό Συνέδριο: Περίληψεις. Λευκωσία*, 2008. Σ. 113–114). В 1960 г. были построены корпуса в форме буквы Г, в к-рых размещался синодикон и резиденция эконома монастыря. Монастырский комплекс находится в аварийном состоянии.

**Монастырь Пресв. Богородицы Елеусы** близ Ризокарпасо был по-



Иоанном Богословом» из местного ряда иконостаса кисти критского (!) худож. Мелетия (1620) были похищены после

*Мон-рь  
Пресв. Богородицы Елеусы  
близ Ризокарпасо. XV в.*

дворьем *Екатерины великомученицы мон-ря* на Синае. В 60-х гг. XX в. его выкупил мон-рь ап. Андрея Первозванного. Церковь с 2 нефами и 2 апсидами, сочетающая элементы визант. и готического стилей, предположительно построена в XV в. Меньший по размеру и более узкий сев. неф отделен от главного нефа 2 стрельчатыми арками. Цилиндри-

тур. оккупации, но обнаружены в Швейцарии и в 2009 г. переданы Кипрской Православной Церкви. В наст. время в здании церкви размещено туристическое бюро.

Однефную сводчатую *церковь свт. Николая Чудотворца близ Кома-ту-Ялу* Р. Ганнис датировал XVI в. (*Gunnis R.* *Historic Cyprus. A Guide to its Towns and Villages, Monasteries and Castles*. L., 1936. Not. 43), а Ходзакотлу относит к визант. периоду (*Χοτζάκογλου*, 2010).





Σ. 439–442). В посл. здание было расширено к западу. Свод поддерживают 4 поперечные арки. В конхе изображены Богоматерь «Оранта» с архангелами, ниже — «Служба святых отцов» (до 1974 сохранились голова свт. Спиридона Тримифунтского и нимб еще одного иерарха), в сев. части фронтона апсидной арки — фигура арх. Гавриила из композиции «Благовещение», на сев. опоре апсидной арки — диакон (первомч. Стефан?), на юж. склоне свода вимы — «Крещение Господне», на сев. склоне — «Рождество Христово», под «Крещением» — фигуры 2 святых, под «Рождеством Христовым» — «Жертвоприношение Авраама», ниже — 2 погрудных образа святых. На внутренней поверхности 1-й поперечной арки помещены фигуры святых, читается только имя мч. Вахка. Под сев. консолью был изображен патрональный святой храма — свт. Николай Чудотворец, на северной стене — арх. Михаил. Мн. фрески повреждены или сняты турками (Ibid. Σ. 439–442).

Старая и новая **церкви свт. Фирса** построены примерно в 7 км к северо-востоку от Ялусы. Старая однефная церковь XVI–XVII вв. (ранее датировалась XIV–XV вв.) с 2-скатной крышей находится на берегу, у скалы, где в древности была пещера святого (*Παπαγεωργίου*) Α. Θύρουσιν ή Θέρισσιν Αγίου εκκλησία // ΜΚΕ. 1987. Т. 6. Σ. 46). От каменного иконостаса остались нижние части. Юж. фасад оформлен 3 плоскими арочными нишами, в средней расположен вход. В сев. стене изнутри сделаны 2 глубокие стрельчатые ниши. У церкви находится чудотворный источник, вода которого вылечивает кожные и глазные заболевания. Выше по склону в 1911 г. был построен новый однефный храм во имя этого святого (архит. Н. Георгалис). Наос перекрыт цилиндрическим сводом с распалубками, а вима — крестовым нервюрным сводом. Боковые стены расчленены плоскими арочными нишами, апсида — арочными нишами и пилястрами. К юго-вост. углу апсиды пристроена колокольня. Юж. портал с вимпергом декорирован в готическом стиле.

**Монастырь свт. Николая Чудотворца близ с. Давлос** впервые упоминается в источниках во 2-й пол. XVIII в. Однефный с полцилиндрическим сводом собор был по-

строен в 1777 г. Нартекс перекрыт крестовым сводом (*Idem. Νικολάου Αγίου του Δαυλού μοναστήρι* // ΜΚΕ. 1989. Т. 10. Σ. 252).

Лит.: *Megaw A. H. S. Three Vaulted Basilicas in Cyprus* // JHS. 1946. Vol. 66. P. 48–56; *idem. Byzantine Architecture and Decoration in Cyprus: Metropolitan or Provincial* // DOP. 1974. Vol. 28. P. 57–88; *Stylianiou A. and J. The Painted Churches of Cyprus. Cyprus, 1964. L., 1985. Nicosia, 1997*; *Papageorgiou A. Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus. Nicosia, 1965; idem. (Παπαγεωργίου Α.). Η Παλαιοχριστιανική και Βυζαντινή Τέχνη της Κύπρου* // Ἀπόστολος Βαρνάβας. Λευκωσία, 1965/1966. Т. 26/27. N 5/6. Σ. 159–160; *idem. Η Παλαιοχριστιανική και Βυζαντινή Ἀρχαιολογία και Τέχνη ἐν Κύπρῳ κατὰ τὰ ἔτη 1965–1966* // Ibid. 1968. Т. 29. N 5/6. Σ. 153–158; N 7/8. Σ. 231, 235; *idem. Η Παλαιοχριστιανική και Βυζαντινή Ἀρχαιολογία και Τέχνη ἐν Κύπρῳ κατὰ τὰ ἔτη 1967–1968* // Ibid. 1969. Т. 30. N 5/6. Σ. 153–156; N 9/10. Σ. 280–288; *idem. L'architecture paléochrétienne de Chypre* // Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1985. Vol. 32. P. 299–324; *idem. L'architecture de la période byzantine à Chypre* // Ibid. P. 325–335; *Megaw A. H. S., Hawkins E. J. W. A Fragmentary Mosaic of the Orant Virgin in Cyprus* // Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès Intern. des Études Byzantines. Bucarest, 1976. Т. 3. P. 363–366; *idem. The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus: Its Mosaics and Frescoes. Wash., 1977. (DOS; 14); Taylor J., Megaw A. H. S. Excavations at Ayos Philon, the Ancient Carpasia. Pt. 2: The Early Christian Buildings* // Report of the Department of Antiquities, Cyprus. Nicosia, 1981. P. 209–250; *Enlart C. Gothic Art and the Renaissance in Cyprus. L., 1987. P. 304–314; Michaelides D. Cypriot Mosaics. Nicosia, 1992*; *Κοκκινόφτας Κ. Κυκλώπικα μελετήματα. Λευκωσία, 1997. Σ. 205; idem. Η Ἱερά Μονή Ἀποστόλου Ἀνδρέα Καρπασίας. Λευκωσία, 2009; Γκιολές Ν. Η χριστιανική τέχνη στην Κύπρο. Λευκωσία, 2003; Ηλιάδης Ι. Α. Η Κυπριοαναγεννησιακή ζωγραφική στη χερσόνησο της Καρπασίας* // Καρπασία: Πρακτικά Ἀ' ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου «Ἐς γῆν των Ἁγίων και των Ηρώων» / Επ. Π. Παπαγεωργίου. Λεμεσός, 2010. Σ. 461–476; *Παπαγιάννης Τ., Σμάγας Α. Εκκλησίες και εξωκλήσια Καρπασίας* // Ibid. Σ. 163–178; *Χατζηχριστοφί Φ. Τα ψηφιδωτά δάπεδα των Προτοβυζαντινών Βασιλικών της Καρπασίας* // Ibid. Σ. 147–162; *Χοτζάκογλου Χ. Γ. Η εντοίχια μνημειακή διακόσμηση στους ναούς της Καρπασίας* // Ibid. Σ. 421–460.

О. В. Лосева, А. Ю. Виноградов

**КАРПАТОРУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЕПАРХИЯ АМЕРИКИ** [American Carpatho-Russian Orthodox Diocese of the USA (ACROD)], самоуправляемая епархия на территории США и Канады в составе Американской архиепископии К-польского Патриархата, подчиняющаяся непосредственно К-польскому патриарху; изначально состояла из карпаторус. общин в США, перешедших из униатства в Православие в 1936–1937 гг.

В сер. 30-х гг. XX в. вслед политики латинизации, к-рую проводила католич. Церковь в отношении униатов, и бескомпромиссной позиции в этом вопросе окормлявшего русинов в США униат. Зельского еп. Василия Такача среди карпаторус. духовенства в Сев. Америке возник конфликт по поводу прежде всего вопроса о celibate священников. По просьбе римско-католич. епископов США Конгрегация по делам вост. церквей в 1929 г. издала «Декрет о духовном управлении греко-русинскими ординариатами в Соединенных Штатах Северной Америки» (во многом повторявший папскую буллу «Ea semper» 1907 г.), по к-рой католич. священники вост. обряда, приезжающие для служения в США, должны соблюдать celibat. В 1929 г. было запрещено принимать в США женатых униат. священников, прибывших из Галичины и Закарпатья, одновременно был поднят вопрос о переходе униат. храмов на григорианский календарь в богослужении. Протестуя против латинизаторской деятельности Такача, нек-рые представители карпаторус. клира США отказались ему подчиняться, после чего епископ начал увольнять их с приходов. Первым пострадал активный организатор приходской жизни русинов в США свящ. Орест Чернок, неск. раз выступавший в прессе против латинизации униатов. Указом Такача от 11 дек. 1930 г. священник был смещен с должности настоятеля собора св. Иоанна Богослова в Бриджпорте (шт. Коннектикут) и переведен в небольшой приход в сел. Роблинг (шт. Нью-Джерси). Был уволен за штат настоятель ц. св. Михаила в Ранкине (шт. Пенсильвания) свящ. Стефан Варзалий, к-рый через редактируемый им «Американский русский вестник» выступал за независимость карпаторусских приходов от латинских епископов и за создание в Сев. Америке независимой Карпаторусской униат. епархии (с 1924 русины-униаты имели в США Подкарпатский (Карпаторусский) экзархат с центром в Питтсбурге, епископ-экзарх подчинялся местному римско-католич. митрополиту как суффраган).

В июле 1935 г. настоятели 37 карпаторус. приходов США написали петицию, в к-рой просили Такача о проведении епархиального съезда духовенства для решения проблемы







целибата клириков и латинизации богослужения. Епископ ответил отказом. 4 февр. 1936 г. оппозиционные клирики созвали совещание, на котором образовали «Карпаторусинскую церковную администрацию» из 7 священников: Ореста Чернока, Петра Молчания, Стефана Варзалия, Ириней Долгого, Александра Коссея, Иоанна Сороки и Константина Авророва. Несмотря на попытку Такача урегулировать конфликт (письмо от 3 авг. 1936 с обещанием уступок оппозиции), раскол в Карпаторусском экзархате стал свершившимся фактом. Этому немало способствовала жесткая политика Ватикана, к-рый применил репрессии в отношении протестовавшего духовенства. 17 дек. 1936 г. римско-католич. Хартфордский еп. Морис Мак-Олиф объявил во всех храмах своей епархии о том, что настоятель карпаторус. униат. церкви Бриджпорта свящ. Орест Чернок и 5 др. священников «карпато-рутенского восточного обряда» по распоряжению папы отлучены от причастия.

В ответ «Карпаторусская церковная администрация» 23 февр. 1937 г. созвала в Питтсбурге Собор карпаторус. духовенства Америки, на который приехали клирики почти из 30 приходов, представлявшие более 40 тыс. верующих (в США тогда имелось ок. 130 карпаторус. униат. церквей). Собор подтвердил разрыв с еп. Такачем и объявил о создании независимой правосл. Американской Карпаторусской епархии. Под редакцией свящ. Стефана Варзалия начал издаваться печатный орган новой епархии — ж. «Вестник». О юрисдикционной принадлежности диоцеза были начаты переговоры с К-польским и с Александрийским Патриархатами.

Лидерами движения за возвращение русинов в Православие стали выпускники Прешовской греко-католич. семинарии священники Стефан Варзалий и Орест Чернок. Свящ. Орест на 2-м Соборе карпаторус. духовенства Америки 23 нояб. 1937 г. был избран главой новой епархии, вскоре он принял монашеский постриг с сохранением имени. 19 сент. 1938 г. К-польский патриарх *Вениамин I* утвердил К. п. е. А., хиротонисал архим. Ореста (Чернока) во епископа Агафоникейского и назначил его главой самоуправляющейся Американской Карпаторусской правосл. греко-кафолической Церкви

(епархии), насчитывавшей в то время 37 приходов и ок. 50 тыс. прихожан. Настолование еп. Ореста состоялось 24 нояб. 1938 г. в храме св. Иоанна Богослова в Бриджпорте при участии архиепископа К-польской Американской архиепископии архиеп. *Афинагора I (Стиру)*. В 1936 г. в США также была учреждена Украинская епархия в составе Американской архиепископии К-польского Патриархата, объединившая вернувшихся в Православие униатов — выходцев из Галичины. В 1939 г. в К. п. е. А. было организовано молодежное движение, в 1940 г. открылось ДУ, вскоре преобразованное в семинарию. Возвращение русинов-униатов в Православие и переход их в юрисдикцию еп. Ореста (Чернока), сопровождавшиеся столкновениями с униатами за храмы и судебными процессами, продолжались до нач. 40-х гг. XX в.

В сер. 40-х гг. К. п. е. А. пережила нестроения. В 1944 г. вернулся в униатство храм св. Иоанна Богослова в Бриджпорте — кафедра главы Карпаторусской епархии, крупнейший русинский приход в США. В том же году сторонники еп. Ореста построили в Бриджпорте новый кафедральный храм св. Иоанна Богослова. В 1946–1947 гг. среди духовенства епархии продолжался конфликт в связи с позицией свящ. Стефана Варзалия, выступавшего за очищение церковной жизни от всех следов латинизации, за «чистую форму восточной литургии». В этом конфликте имелась и политическая составляющая. В 1946 г. руководство отделившегося от РПЦ *Митрополичьего округа в Сев. Америке* обратилось к К. п. е. А. с призывом к объединению. Свящ. Стефан принял предложение, еп. Орест его отверг, пытаясь, по мнению исследователей, подчеркнуть свою лояльность США в расчете на поддержку властей в борьбе с униатами. В 1947 г. к Митрополичьему округу присоединились 14 карпаторус. приходов во главе со свящ. Стефаном Варзалием, в т. ч. община кафедрального собора св. Иоанна Богослова в Бриджпорте, после чего сторонники еп. Ореста при поддержке властей построили в городе небольшой кафедральный храм. В 1949 г. от Карпаторусской епархии еп. Ореста отделился свящ. Андрей Слепецкий, в 1951 г. также присоединившийся к Митрополичьему округу. Вероят-

но, именно в связи с лояльностью еп. Ореста Карпаторусская епархия в 1950 г. была официально признана администрацией шт. Пенсильвания. В том же году противник еп. Ореста свящ. Стефан Варзалий предстал перед судом по обвинению в просоветской деятельности, в посл. обвинение было снято.

В связи с малой вместительностью нового кафедрального храма в Бриджпорте кафедра К. и. е. А. в 1950 г. была перенесена в собор Христа Спасителя в Джонстауне (шт. Пенсильвания), туда же в следующем году перевели епархиальную ДС, существовавшую с 1940 г. при Никольской карпаторус. ц. в Нью-Йорке.

В 40-х гг. еп. Орест тесно сотрудничал с главой Украинской епархии в Сев. Америке К-польского Патриархата Евкарпийским еп. Богданом (Шпилькой), хиротонисанным в 1937 г. для укр. правосл. приходов США и Канады. Архиереи решили объединиться с переселившимся в Канаду Холмским митр. *Иларионом (Огиенко)* (состоял в *Польской автокефальной Православной Церкви*), к-рый выступал за создание автономной церковной структуры для правосл. украинцев и русинов в США и Канаде под омофором К-поля. Встреча епископов Ореста и Богдана с митр. Иларионом состоялась 17 февр. 1949 г., было принято решение объединиться в «Православную митрополию Украинской и Карпаторусской Церкви в Северной и Южной Америке» в юрисдикции К-польского патриарха. Митрополитом объединенной Церкви был избран Иларион с титулом «митрополит Нью-Йоркский», Богдан (Шпилька) стал Украинским архиепископом Америки и Канады, Орест (Чернок) — Карпаторусским архиепископом Сев. и Юж. Америки. Интронизация митр. Илариона (Огиенко) в качестве главы новой юрисдикции состоялась в апр. 1949 г. в Нью-Йорке при участии еп. Ореста. Однако уже к авг. 1951 г. митр. Иларион покинул данную церковную структуру и примкнул к Украинской греко-православной церкви в Канаде. Украинско-Карпаторусская митрополия Америки прекратила существование. Хотя епископы Богдан и Орест, создавая вместе с митр. Иларионом эту структуру, действовали самостоятельно, формально они не выходили из юрисдикции К-польского патриарха, который не успел ни





осудить, ни утвердить это деяние. В 1965 г. Синод К-польской Церкви присвоил Оресту титул митрополита Агафоникейского, возведение в сан состоялось 20 марта 1966 г., К. п. е. А. получила статус митрополии. Митр. Орест скончался в 1975 г., похоронен в Бриджпорте.

Его преемником стал Иоанн (Мартин), хиротонисанный 6 окт. 1966 г. во епископа Нисского, викария Карпаторусской митрополии. Управляя К. п. е. А. в 1977–1984 гг., еп. Иоанн учредил мужской монастырь, открыл близ Мерсера (шт. Пенсильвания) благотворительный «Лагерь Назарет» и молодежный центр при нем, разработал программу подготовки псаломщиков для карпаторус. храмов, которая была успешно реализована. 4 окт. 1984 г. еп. Иоанн скончался. После его смерти К-польский Патриархат попытался лишить К. п. е. А. самоуправляемого статуса. Архим. Николай (Смишко), вероятный преемник еп. Иоанна, 13 марта 1983 г. был хиротонисан во епископа Амисосского, викария Евкарпийской митрополии, к-рой руководил глава Украинской епархии в США митр. Андрей (Кушак). Речь шла об объединении Украинского и Карпаторусского диоцезов. Лишь 20 марта 1985 г., через полгода после смерти еп. Иоанна, Синод К-польской Церкви назначил Амисосского еп. Николая (Смишко) главой К. п. е. А. В 1998 г. еп. Николай был возведен в сан митрополита, скончался в 2011 г. 30 авг. 2012 г. Синод К-польской Церкви утвердил его преемником греч. архим. Григория (Тациса) с титулом «епископ Нисский», наречение во епископа состоялось 31 окт. 2012 г.

В 70–90-х гг. XX в. в К. п. е. А. существовали 2 муж. мон-ря: Благовещенский в Таксидо-Парке (шт. Нью-Йорк), основанный в 1978 г. и закрытый в 1992 г. из-за недостатка монашествующих, и Крестовоздвиженский в Билсвилле (шт. Мэриленд), основанный в 1971 г. и в 1997 г. перешедший в униатство. Наряду с утратами в 90-х гг. XX в. у К. п. е. А. были и приобретения. В начале десятилетия к епархии присоединились белорус. общины, отделившиеся от раскольнической Белорусской автокефальной правосл. церкви (см. в ст. *Беларусь*): прп. Евфросинии Полоцкой в г. Саут-Ривер (шт. Нью-Йорк), свт. Кирилла Туровского в квартале Ричмонд-Хилл в Нью-Йор-

ке, прп. Евфросинии Полоцкой в Торонто (Канада). В 90-х гг. епархия организовала миссионерские центры в США и Канаде: Св. Креста в Колумбусе (шт. Огайо), св. Жен-мироносиц в Мойоке (шт. Сев. Каролина), свт. Николая в Мерфи (шт. Сев. Каролина), св. Алексия в Лафайетте (шт. Индиана), Преображенскую миссию в Крофордсвилле (шт. Индиана), миссии св. Елисаветы в Атланте (шт. Джорджия), свт. Нектария в Лейкленде (шт. Флорида), св. Иоанна Милостивого и прп. Силуана Афонского в Торонто (Канада), миссию Христа Спасителя в Оттаве (Канада). Отдельные миссии в своей деятельности руководствуются уставами мон-рей. Миссионерские приходы К. п. е. А. привели к Православию мн. католиков и протестантов.

В отличие от карпаторус. униат. диоцеза в США (см. *Русинская греко-католическая Церковь*), к наст. времени полностью американизировавшегося и утратившего русинскую идентичность, К. п. е. А. стремится сохранять свои этно-конфессиональные особенности, несмотря на значительную ассимиляцию потомков карпаторусских эмигрантов в США и Канаде. В К. п. е. А. особо почитаются святые, связанные с Карпатской Русью. В 1970 г. К. п. е. А. канонизировала преподобноисп. *Алексия (Кабалюка)*, что впоследствии послужило одной из предпосылок его канонизации в 2001 г. Архиерейским Собором УПЦ. 25 июня 2006 г. митр. Николай (Смишко) впервые совершил празднование памяти Собора Карпаторусских святых, установленное по благословению К-польского Патриарха *Варфоломея I* во 2-е воскресенье после Пятидесятницы; 22 нояб. 2006 г. местное празднование Собора Карпаторусских святых было установлено Синодом УПЦ. Новые храмы К. п. е. А. строятся по образцу карпаторус. церквей, популяризируется церковное пение русинов, хоры епархиального собора и семинарии выступают с концертами по стране.

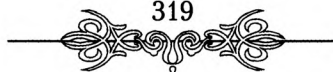
В наст. время К. п. е. А. объединяет 81 приход в США и Канаде (в т. ч. 10 миссионерских центров), в клире состоит 91 священнослужитель. Число верующих – свыше 12 тыс. чел., из них более 8 тыс. чел. живут в США (Handbook of Denominations in the United States / Ed. C. D. Atwood, S. S. Hill, F. S. Mead. Nashville, 2010<sup>13</sup>. P. 20). С 1946 г. издается епар-

хиальный ж. «Church Messenger», в наст. время выпускается в г. Ровей (шт. Нью-Джерси). Ранее журнал выходил частично на русинском языке, теперь только на английском. Лит.: Golden Jubilee of the Most Reverend Orestes P. Chornock, 1906–1956. Johnstown (Penn.), 1956; American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese of USA: Silver Anniversary, 1938–1963. Johnstown, 1963; *Roman J.* The Establishment of the American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese in 1938: A Major Carpatho-Russian Return to Orthodoxy // SVTQ. 1976. Vol. 20. N 3. P. 132–160; *Barriger L.* Good Victory: Metropolitan Orestes Chornock and the American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese. Brookline (Mass.), 1985; *idem.* The American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese: A History and Chronology. San Bernardino (Calif.), 1999; *idem.* Glory to Jesus Christ: History of the American Carpatho-Russian Orthodox Church. Brookline, 2000; American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese in USA: 50<sup>th</sup> Golden Anniversary, 1938–1988 / Commemorative Jubilee Journal. Johnstown, 1988; Archons of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople / Ed. A. Smith. N. Y., 2001. P. 60–61; *Hovrilka R. F.* From Uzhorod to Johnstown: Past, Present and Future of the Carpatho-Russian Orthodox Church and Its People: Diss. / St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Crestwood (N. Y.), 2002; Carpatho-Rusyns and Their Neighbors: Essays in Honor of P. R. Magosci. Fairfax (Virginia), 2006. P. 379–403; *Ferencz N.* American Orthodoxy and Parish Congregationalism. Piscataway (N. J.), 2006.

В. Г. Пидгайко

**КАРПАФСКАЯ И КАСОССКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Μητρόπολις Καρπάθου καὶ Κάσου], епархия Константинопольской Православной Церкви, одна из Додеканесских митрополий, охватывает острова юж. части архипелага Додеканес – Карпатос, Касос, Сарья, Сирна и неск. небольших островков. Кафедра находится в Аперии (до 1892 адм. центр о-ва Карпатос). Митрополичий собор, построенный в 1780 г., освящен в честь Успения Пресв. Богородицы.

Первые поселения на Карпатосе (Карпафе) относятся к концу неолитической эпохи (4000–3000 гг. до Р. Х.). Древнейшее население скорее всего было родственным карийцам из М. Азии, но не исключено и их происхождение с догреческого Крита. В период «новых дворцов» (ок. 1700–1450 гг. до Р. Х.) остров испытал сильное влияние минойской культуры. Впоследствии на Карпатосе появились колонисты-микенцы, возглавляемые Иоклом, сыном Демолеонта, из Агроса (*Diodor. Sic. Bibliotheca. V 54 4*). Карпатос и Касос впервые упоминаются Гомером







рова. На Касосе в г. Эмборьо под ц. Панагии сохранился фундамент базилики с баптистерием

*Базилика св. Фотинии.  
Кон. V — нач. VI в.*

и фрагменты мозаичного пола, а между Фри и Эмборьо близ парекклисиона арх. Михаила — остатки мозаичного пола базилики. На о-ве Сарья,

(Homer. II. II 676). После дорийского вторжения в Грецию на Карпатосе преобладает дорийское население. В архаический период на Карпатосе существовало 4 города (*Strabo. Geogr. X 5 17*) — Нисир, Брикунт (Βρυκοῦνς), Аркесия (близ совр. Аркасы) и Посейдоний (Ποσειδών). После рим. завоевания (42 г. до Р. Х.) оба острова были включены в пров. Асия, при рим. имп. Диоклетиане (284–305) — в состав Островной пров. (Provincia Insularum), при визант. имп. Ираклии (610–641) — в фему Крит.

На Карпатосе рано распространилось христианство, 1-й известный по имени Карпафский епископ Васс участвовал в Сардикийском Соборе



*Пол базилики св. Анастасии  
из Аркасы. V, VI вв.  
(Археологический музей, Родос)*

(347). Карпатос и Касос входили в состав Родосской митрополии. На Карпатосе сохранились руины 18 раннехрист. базилик, наиболее известными из к-рых являются 3 базилики V–VI вв. на месте древнего Брикунта, базилика VI в. с баптистерием в г. Карпатос, базилика св. Фотинии кон. V — нач. VI в. к северу от Карпатоса, базилики св. Анастасии (V в., восстановлена в VI в. еп. Киром), пресв. Евхариста и арх. Михаила близ Аркасы, базилики Эфтамбатуса и Панагии Ялохорафитиссы (V–VI вв.) в центре ост-

который в древности был частью о-ва Карпатос, в местности Палатъя обнаружены руины базилики V в., а в ц. Св. Софии находится раннехрист. синтрон.

С VI в. в источниках фигурирует Карпафская архиепископия, непосредственно подчиненная К-польскому патриарху. Согласно одной из гипотез, церковный писатель прп. *Иоанн Карпафийский* (живший между V и VII вв.) отождествляется с участником *Вселенского VI Собора* (680–681) Иоанном, архиеп. Карпафским.

Об истории Карпатоса и Касоса в средневизантийский период известно крайне мало. Вероятно, эти острова были захвачены арабами после завоевания Крита (824). Приморские города были разрушены арабами (так, напр., жители Брикунта переселились на место нынешнего с. Олимбос). В 961 г., во время военной кампании по освобождению Крита, на Карпатосе останавливался полководец Никифор Фока (в посл. визант. имп. Никифор II Фока). На



*Церковь Св. Софии  
на развалинах  
раннехрист. базилики  
в Аркасе*

острове сохранились визант. церкви мч. Мамантоса X–XI вв. с фрагментами фресок 1300 г. близ с. Менетес, прп. Онуфрия Великого, прав. Анны (Кафолики) и 40 мучеников близ с. Олимбос XIII в., ап. Луки с фресками 2-й пол. XIII в. близ Апе-

лы, прп. Антония Великого XIII–XIV вв. в с. Менетес, Панагии Мармарини и вмч. Георгия в окрестностях Аркасы; на Касосе — прп. Онуфрия Великого XII в. в с. Поли. Фрески апсиды ц. св. Апостолов (XIV в.) в Месохори на о-ве Карпатос перемещены в Археологический музей Карпатоса.

После захвата К-поля крестоносцами (1204) Карпатос и Касос вошли во владения правителя Киклада и Родоса Льва Гавалы и затем его брата Иоанна, а в 1249 г. — в состав Никейской империи (с 1261 восстановленной Византийской империи). В 1304 г. Родос, Карпатос и Касос были пожалованы имп. Андроником II находившимся у него на службе генуэзцам братьям Андреа и Лодовико Мореско, но в 1306 г. 2 последние острова были захвачены венецианцем Андреа Корнаро. Семья Корнаро правила ими до завоевания турками в 1537 г. (кроме 1312–1316, когда этими островами овладели рыцари-иоанниты).

В XIII–XV вв. Карпафская кафедра или не замещалась, или была урезана. Сохранились лишь отрывочные сведения, что в XIV в. Карпатосом управлял Теофилакт, митр. Атталийский, а в 1460 г. — Матфей митр. Мирлийский. Карпафская архиепископия снова упоминается в источниках с 1562 г.

В 1418 г. пришедший в запустение Касос был заселен, как и о-в Атипалея, албанцами. В этот период остров стал независимым от Карпатоса в церковном отношении, получив статус патриаршей экзархии. Касос снова был оставлен жителям в 1577–1599 гг. и в 1622 г. опять заселен и объединен

с Карпафской архиепископией. В 1622 г. архиеп. Иерофей описал К-польскому патриарху Кириллу I Лукарису бе-

ственное материальное положение епархии. В XVIII в. благодаря морской торговле Касос, к-рый получил от турок нек-рые привилегии и внутреннее самоуправление. Моряки Касоса участвовали в национально-



вободительной борьбе, за что остров был razoren в мае 1824 г. В 1869 г. Карпафская архиепископия преобразована в К. и К. м. В 1912 г. Карпатос и Касос вместе с др. Додеканесскими о-вами отошли к Италии (в 1922–1924 генерал Амелио сослал митр. Германа на Кастелоризон), в 1943 г. были оккупированы немцами, в 1944 г. заняты британскими войсками, 31 марта 1947 г. освобождены греками, с 7 марта 1948 г. официально считаются частью гос-ва Греция.

Управляющий епархией с 1983 г. митр. Амвросий (Лавриот, Панайотидис) ведет активную общественную и просветительскую деятельность, в т. ч. открыл 9 лекционных аудиторий в приходах, музей церковного искусства, собрал богатую церковную б-ку. В настоящее время строится духовно-просветительский центр «Святой Иоанн Карпафийский» в г. Карпатос. В епархии действуют приходские молодежные центры, касса помощи неимущим, школа изготовления ковров, 5 маслобоек.

В наст. время в епархии насчитывается 20 приходских храмов, 318 парекклисионов, 25 экзоклисионов, 17 кладбищенских храмов, 4 монастырских храма (Δίπτυχα. 2013. Σ. 990). Действуют 5 муж. мон-рей: на Карпатосе — вмч. Георгия Победоносца в местности Васес (ставропигиальный и патриарший, основан в 1-й пол. XVII в., собор построен в 1857, обитель возрождена в 1985), Кира-Панагия (основан в XVII в.), исихастерий Пресв. Богородицы близ с. Миртонас (основан в 1978); на Касосе — вмч. Георгия Победоносца (основан в 1690, отремонтирован в 1902) и мч. Маманта (основан в нач. XVII в.).

**Особо почитаемые святые и святые:** на Карпатосе — вмч. Мина, прп. Иоанн Карпафийский, икона Божией Матери Врисиани в Месохори; на Касосе под именем прп. Кассиани читается поэтесса и невеста имп. Феофила *Кассия* (Икассия).

**Епископы Карпафские:** Васс (упом. в 347), Филон (383–400), Зотик (упом. в 518–520), Мина (упом. в 533).

**Архиепископы Карпафские:** Иоанн (упом. в 680–681), Лев (упом. в 783–787), Филипп (упом. в 879–880), Иоанн (упом. в 1170), Иоанникий (1562–1576), Макарий (1576–1583), Иоасаф Авурис (1583–1590), Феодул (1590–1601), Иерофей (1601–1622), вдовство кафедры (1622–1636), Дамаскин (Агапитос) (1636–1643), Афанасий (1643–1665), Леонтий (1665–

1674), Макарий (1674–1679), Неофит (Гриманис) (1680–1723), Никифор (1736–1744), Парфений (1744–1755), Макарий (1755–1760), Паисий (1760–1764), Даниил Синаит (1764–1780), Парфений (1780–1821), Неофит (1822–1832), Мефодий (Сапундзакис) (1832–1864), Никифор Критянин (1865–1869).

**Митрополиты Карпафские и Касосские:** Игнатий (1869–1875), Герасим (Пигас) (1875–1885), Нил (Смирниотопулос) (1886–1889), Софроний (Аргиропулос) (1889–1897), Агафангел (Архитас) (1897–1908), Евгений (Масторакис) (1908–1912), Герман (Монодиадис) (1912–1940), Апостол (Папаиоанну) (1950–1975), Георгий (Орфанидис) (1975–1980), Нектарий (Хадзимихалис) (1980–1983), Амвросий (Лавриот) (с 1983 — по наст. время).

Ист.: *Le Quien*. OC. T. 1. Col. 947–948; *Darrouzès*. Notitiae. N 1–5, 7–8, 11–12, 14–16, 18, 21; P. 206, 218, 232, 250, 266, 273, 294, 345, 352, 377, 385, 389, 408, 420.

Лит.: Βολίδης Θ. Π. 14 πατριαρχικά έγγραφα τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Καρπάθου καὶ Κάσου (τῶν ἐτῶν 1762–1792) εὑρισκόμενα ἐν τῇ Μονῇ τοῦ Σινᾶ // *ΕΕΒΕ*. 1937. Т. 13. Σ. 211–223; *Janin R.* Carpathos // *DHGE*. 1949. Vol. 11. P. 1111–1112; *Γρηγόριος Τ.* Ἁ. Καρπάθου καὶ Κάσου, Μητρόπολις // *ΟΕ*. 1965. Т. 7. Σ. 366–369; *Μουτσόπουλος Ν.* Κάρπαθος: Σημειώσεις ιστορικῆς τοπογραφίας καὶ ἀρχαιολογίας. Θεσσαλονίκη, 1978; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 207–208; *Kiminas D.* The Ecumenical Patriarchate: A History of Its Metropolitanates with Annotated Hierarch Catalogs. S. l., 2009. P. 111. (Orthodox Christianity; Vol. 1); *Δίπτυχα*. 2013. Σ. 990–992.

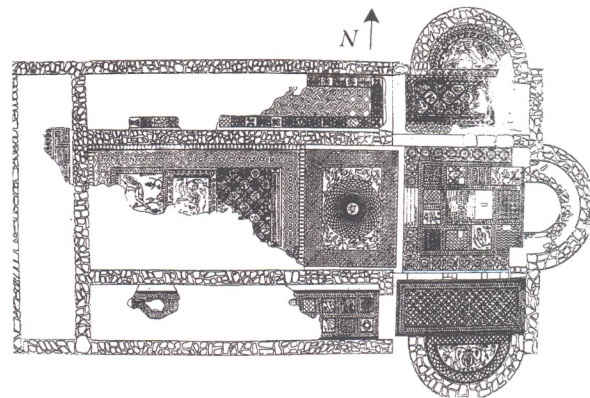
**КАРПЕНИСИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερά Μητρόπολις Καρπενησιῶν], епархия Элладской Православной Церкви на территории нома Эвритания; кафедра в г. Карпениси, с 1842 г. кафедральным собором служит храм Св. Троицы, построенный в 1645 г. прп. Евгением Этолийским (Яннулисом), к-рый основал рядом с ним школу, действовавшую в 1645–1814 гг. Собор неоднократно перестраивался, в т. ч. в 1838 г. В период османского господства кафедральным собором являлась ц. св. Параскевы Панагии.

О существовании в раннехрист. период епископии на территории

К. м. свидетельствуют раскопки в с. Клафси (в 9 км к югу от Карпениси) базилики кон. V в., посвященной св. Леониду; в надписях ее мозаичных полов упоминается еп. Эмилиан. В визант. период на территории К. м. существовала Лицкая епископия (Λιτζά, Λιτζάς), подчиненная Ларисской митрополии. Предполагают, что эта епископия возникла в IX в. (*Βασιλείου*. 1962. Σ. 304), хотя впервые она упоминается в нотиции (списке епархий), составленной в правление имп. Михаила VIII Палеолога (1261–1282) (*Darrouzès*. Notitiae. N 10. P. 339). В более поздних нотициях эта епархия называется Лицкой и Аграфской епископией (*Ibid.* N 13, 21. P. 363, 421). Если в XIII в. она занимала 24-е место среди епископий, подчиненных Ларисскому митрополиту, то в поствизант. период — 2-е место (*Ibid.* N 10, 21. P. 339, 421). В визант. период кафедра находилась в сел. Эпископи, к-рая вместе с одноименной церковью, освященной в честь Рождества Пресв. Богородицы (X в.), была затоплена при сооружении в 1965 г. водохранилища Кремаста, фрески X–XIII вв. были сняты и хранятся в Византийском музее в Афинах. До XVI в. кафедра переносилась в Рендину, Эмоковон, Аграфу, Клисос (ныне Клисто) и Фурну. С нач. XVI в. местом пребывания епископа становится Карпенисион (ныне Карпениси).

Границы епархии в византийский период неизвестны, в османский период (до XVII в.) она охватывала не только территорию совр. нома Эвритания, но и села исторической обл. Аграфы в Фессалии, впол. вошедшие в Фанарийскую и Неохорийскую епископию.

Первый известный по имени Лицский и Аграфский епископ, Макарий, упомянут в надписи 1518 г. в верхней части южной двери парекклисиона мо-



План базилики св. Леонида в с. Клафси со схемой расположения мозаичных полов. Кон. V в.

настыря *Прусу*. В период тур. господства в границы епархии входили Аграфская (80 деревень, из которых 40 называются

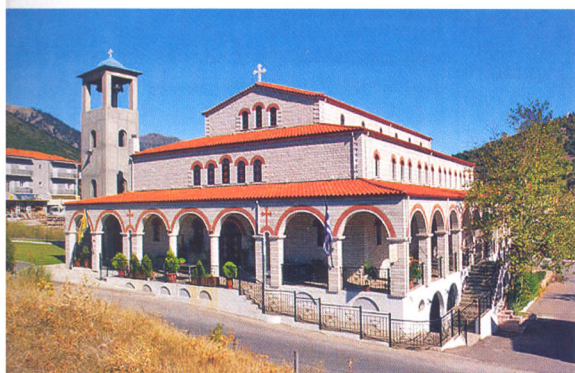




фессалийскими, а 40 — эвританийскими) и Карпенсийская (86 деревень) области.

В 1600–1601 гг. в районе горного массива Аграфа вспыхнуло антитур. восстание под рук. *Дионисия Скилософа*, во время которого погиб сщмч. *Серафим*, еп. Фанарийский и Неохорийский.

В 1645 г. ученый иером. Евгений (Яннулис), сподвижник патриарха *Кирилла I Лукариса*, основал в Кар-



Церковь во имя  
Всех Эвританских святых  
в Карпениси. 1989–2002 гг.

пенисионе школу, в которой преподавал в течение 16 лет, а затем в 1661 г. по просьбе жителей обл. Аграфа открыл школу при ц. св. Параскевы близ совр. сел. Врангиана в номе Эвритания. В 1673 г. эту школу возглавил ученик иером. Евгения — иером. Анастасий (Гордиос); она просуществовала до 1770 г.

Фурна в обл. Аграфа была родиной знаменитого иконописца иером. *Дионисия Фурноаграфота* (1670 — после 1744(?)). Долгое время он жил на Афоне, по возвращении в Фурну распisał ц. Преображения Господня (1734), которая была впоследствии сожжена турками. Иером. Дионисий основал в Фурне мон-рь в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник», где открыл иконописную школу. В наст. время в Фурне сохранилось 6 икон кисти иером. Дионисия Фурноаграфота.

В Эвритании во время миссионерских путешествий в 60–70-х гг. XVIII в. проповедовал равноап. *Косма Этолийский*. Лицкий и Аграфский еп. Досифей (Панайотидис) был активным участником греческого национально-освободительной революции 1821–1829 гг.

В 1833 г. Лицкая и Аграфская епископия была переименована в Каллидромскую епископию (кафедра в Карпенисионе) и выведены из подчинения Ларисского митрополита. Во время церковных реформ, проводимых при греческом кор.

тоне, в епархии было закрыто 18 монастырей.

После смерти в 1842 г. еп. Досифея епархия была присоединена к Акарнанийской епископии до 1852 г. (в состав которой в 1833–1852 также была включена и Нафпактийская епархия, названная в отличие от предшествовавшей ей Навпактской епархии не по городу Навпакту (ныне Нафпактос), а по административно-территориальной единице Нафпактия). Это образование получило наименование Этолийской и Акарнанийской архиепископии.

В 1852 г. она была разделена на 2 епископии — Нафпактийскую и Эвританийскую (с зимней кафедрой в Нафпактосе

и летней в Карпенисионе) и Акарнанийскую. Из Нафпактийской и Эвританийской епископии в 1899 г. была выделена Эвританийская епископия (с кафедрой в Карпенисионе), а Нафпактийская епархия присоединена к Акарнанийской епископии, в результате чего образовалась Акарнанийская и Нафпактийская епископия с кафедрой в Месолонгионе. В 1909 г. Эвританийская и Нафпактийская епархия снова объединились. В 1923 г. Нафпактийская и Эвританийская епископия возведена в ранг митрополии. В 1932 г. эта митрополия была упразднена, Нафпактия была присоединена к Фокидской митрополии, а Эвритания разделена между митрополией Этолийской и Акарнанийской и митрополией Фанарийской и Фессалиотидской. Однако из-за протестов жителей уже через год Нафпактийская и Эвританийская митрополия была восстановлена. Зимняя резиденция митрополита находилась в Нафпактосе, а летняя — в Карпенисионе. В 1978 г. на территории Эвритании была образована К. м., а в Нафпактии — Нафпактская и Аиос-Власийская митрополия. 28 янв. 1979 г. хиротонисан 1-й митрополит К. м. Николай (Дросос), возглавляющий епархию до наст. времени.

В 1982 г. по инициативе К. м. и обва «Евгений Этолийский» К-польским Патриархатом был канонизи-

рован прп. Евгений Этолийский (Яннулис). В 1989 г. был заложен храм во имя Всех Эвританийских святых, освящен в 2002 г.

В 2013 г. в епархии насчитывалось 97 приходских храмов, 1 домашняя церковь и 15 монастырских храмов (Δίλττοχα. 2013. Σ. 603). Действуют 2 муж. мон-ря — Прусу и *Татарны Пресв. Богородицы мон-рь* (основан в 1111, возрожден на новом месте в 1969). 2 подворья мон-ря Пресв. Богородицы Татарны — свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, на окраине Карпениси (1971–1974) и прп. Марии Египетской близ Микро-Хорью (1973), а также кафизма прп. Саввы Освященного в Трипто-тамо заселены женскими монашескими общинами. Кроме того, в епархии сохранилось 8 недействующих монастырей, в т. ч. монастырь Преображения Господня близ с. Враха (основан в XVII в., собор построен в 1745, фрески 2-й пол. XVIII в.).

Открыты школа визант. музыки «Димитриос Кифиотис», духовно-просветительский центр при храме Всех Эвританийских святых, музей и б-ка при митрополичьем соборе.

**Святые, особо чтимые в К. м.:** прп. *Андрей*, отшельник и чудотворец (XIII в.; пам. греч. 15 мая), по местному преданию, род. в дер. Сивиста в Эвритании, а затем переселился в Монодэндри в Эпире; нмч. *Михаил* († 1544; пам. греч. 21 марта) из сел. Граница в обл. Аграфа, пострадал в Фессалонике; прмч. *Дамиан* († 1568; пам. греч. 23 февр.) из сел. Риховон в обл. Аграфа, пострадал в Лариссе; сщмч. *Серафим*, еп. Фанарийский и Неохорийский († 1601; пам. греч. 4 дек.) из сел. Безула (Пезула) в обл. Аграфа; нмч. *Николай* († 1672; пам. греч. 23 сент.) из Карпенисиона, пострадал в К-поле; сщмч. *Кириан* († 1679; пам. греч. 5 июля) из Клицоца в обл. Аграфа, пострадал в К-поле; прп. Евгений Этолийский (Яннулис; † 1682; пам. греч. 5 авг.); прмч. Роман († 1694; пам. греч. 16 февр.) из сел. Андранова (ныне Аспропиргос) в Эвритании, пострадал в К-поле; прп. *Акакий Новый Кавсокаливит* († 1730; пам. греч. 12 апр.) из сел. Голица (ныне Аиос-Акакиос) в обл. Аграфа; равноап. *Косма Этолийский* († 1779; пам. греч. 24 авг.); прмч. *Герасим* († 1812; пам. греч. 3 июля) из с. Мегалон-Хорион близ Карпенисиона, пострадал в К-поле; нмч. *Иоанн* († 1814; пам. греч. 23 сент.), мощи





которого были перенесены из Врехориона в Этолии в мон-рь Прусу. В последнее воскресенье августа в К. м. празднуется память всех Эвританийских святых.

**Лицкие и Аграфские епископы:** Макарий (упом. в 1518), Иоаким (упом. в 1542), Лука (1544–1560), аноним (упом. в 1564), Феофил (упом. в 1565), Афанасий (упом. в 1600), Дионисий (упом. ок. 1600), Гавриил (?), Анания (?), Никифор (упом. в 1609), Акакий (1609–1611), Арсений (?–1623), Дорофей (1624–?), Даниил (1641–?), Дионисий (1644–?), Григорий (?–1647), Анфим (1647–1657), Иаков (1657–1678), Тарасий (1680–?), Неофит (?), Дамаскин (?–1690), Григорий (1690–1693), Дионисий Хиосец (1693–1730), Иосиф (упом. в 1721), Дионисий из Янины (1730–1739), Константин Митилинец (1739–1748), Нектарий (1749–1763), Дионисий из Лариссы (1765–1793), Досифей (Панайотидис) (1793–1842).

**Епископы Акарнанийские:** Иерофей (1841–1847), епископская комиссия (1847–1852).

**Епископы Нафпактийские и Эвританийские:** Анфим (1852–1881), епископская комиссия (1881–1884), Давид (Толмидис) (1884–1896), епископская комиссия (1896–1899).

**Епископ Акарнанийский и Нафпактийский:** Парфений (Акилас) (1899–1909).

**Епископы Нафпактийские и Эвританийские:** Серафим (Домвоитис) (1909–1914), Амвросий (Николаидис) (1914–1923).

**Митрополит Нафпактийский и Эвританийский:** Амвросий (Николаидис) (1923–1932).

**Митрополит Фокидский:** Иоаким (Алексопулос) (1932–1933).

**Митрополиты Нафпактийские и Эвританийские:** Герман (Гумас) (1936–1945), Христофор (Александропулос) (1945–1958), Дамаскин (Кодзиас) (1958–1978).

**Митрополит Карпенисийский:** Николай (Дросос) (1979 — по наст. время). Ист.: *Le Quien*. OC. T. 2. P. 129–130; *Darroutzès*. Notitiae. N 10, 13, 21. P. 339, 363, 421.

Лит.: Βασιλείου Π. Γ. Ἡ ἐπισκοπή Λιτζῆς καὶ Ἀγραφῶν ἐπὶ Τουρκοκρατίας. Ἀθήνα, 1960; *idem*. Ἀγραφῶν, ἐπισκοπή // ОНЕ. 1962. Т. 1. С. 304–309; *idem*. Εὐρυτανίας, ἐπισκοπή // Ibid. 1964. Т. 5. С. 1073; Χριστόπουλος Γ. Θ. Ναφπακτός // Ibid. 1966. Т. 9. С. 326–328; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 465–466; Βαστάκης Κ., *πρωτοπρεσβύτερος*. Εὐρυτανικὸν Ἀγιολόγιον. Ἀθήνα, 2006; Δίπτωχα. 2013. С. 603–606.

О. В. Л.

**КАРПИНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** [македон. Карпински манастир], в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, Полошско-Кумановской епархии не признанной правосл. миром Македонской Православной Церкви. Находится на склонах гор

Градиштанска-Планина близ г. Куманово (Республика Македония).

В кон. XIX — 1-й пол. XX в. исследователи считали, что К. м. — это известный по средневек. источникам мон-рь, к-рый был основан зятем серб. царя Стефана Душана IV севастократором Деяном в месте Архилевица близ Жеглигова. Одни предполагали, что Архилевица — это искаженное название с. Алинце (*Иванов Й.* Северна Македонија. София, 1906. С. 111; *Хаџи-Васильевић Ј.* 1909. С. 459), другие отождествляли обитель с мон-рем *Матейче* или выдвигали иные версии его локализации (*Рајчић М.* Основно језгро државе Дејановића: Прилози нашој историјској географији // ИЧ. 1954. Књ. 4. С. 231; *Стојановски А.* Каде треба да се бара ман-рот (и селото) Архилевица? Скопје, 1985. С. 71–82; *Он же.* Где треба тражити ман-р (и село) Архилевицу? // ЗЛУ. 1986. Књ. 22. С. 213–221). В 1354/55 г. цар Стефан Душан дал этому мон-рю грамоту, подтвердив его владения (*Monumenta serbica Spectantia Historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii* / Ed. F. Miklošić. Vienna, 1858. S. 142–145; *Законски споменици српских држава средњега века* / Уред.: С. Новаковић. Београд, 1912. С. 738–740). После 1381 г. вдова Деяна Феодора с сыном Константином передали обитель афонскому мон-рю Хиландар (*Monumenta serbica Spectantia Historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*. S. 191), а после турецкого завоевания мон-рь опустел. В наст. время отождествление обители в Архилевице с К. м. считается необоснованным, а ее местонахождение неизвестным (*Поп-Атанасов, Велев, Јакимовска-Тошиќ.* 1997. С. 90–91).

«Пресвета Богородица в Карпино» впервые упоминается (как место создания) писцом Евангелия-тетр 1592 г. (Черногория, мон-рь Николац, № 8 — см.: *Стојановић.* Записи. Књ. 3. Бр. 5628). Вероятно, более ранним упоминанием обители является запись на *Карпинском Евангелии*, но она не имеет точной датировки. Наименование обители восходит к слову «карпа», обозначающему острые вершины гор, среди к-рых она расположена (*Karpara* // *Stanojević S.* Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. Zagreb, 1927. Knj. 2. S. 281). Надпись XIX в. на алтарной стене сообщает, что К. м. был основан в 1100 г., но скорее эта дата взята из местных легенд, утверж-

дающих, что обитель является древнейшей в области. В 1806 г. 3 месяца в мон-ре пребывал тетовский паша Реджеб. В том же году и в 1812 г. К. м. посетил игум. *Кирилл (Пейчинович)*. Согласно Кондике Кюстендилской митрополии 1846 г., составленной по распоряжению владыки Дионисия игум. Хрисанфом, в тот период К. м. имел 12 пахотных полей, поместье в Старо-Нагоричино, огород и сад, 4 луга, на его скотном дворе было 6 лошадей, 15 коров, 3 вола, 200 овец, 76 коз и 25 свиней, а в ризнице хранилось большое число серебряных вещей, сосудов и древних книг (*Иванов.* 1970. С. 139–140). Во 2-й пол. XIX в. долгое время в монастыре проживал лишь поп Бойко из с. Орах. В 1876–1878 гг. во время военных выступлений сербов и черногорцев за независимость от Османской империи о. Бойко укрывал в обители повстанцев, за что после подавления восстания в Приштине был осужден на пожизненное заключение. В 1900 г. в мон-ре жил 1 насельник. 30 июня 1944 г., во время второй мировой войны, нем. солдаты подожгли часть братских корпусов, к-рые до сих пор не восстановлены.

Трехапсидный каменный храм с вытянутым притвором, колокольня, 2 братских и игуменский корпуса датируются XVI–XVII вв. и составляют скромный комплекс, характерный для периода османского владычества. Из росписей в храме на зап. стене нартекса сохранились фрески с изображением Богоматери Оранты, святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата (XVI–XVII вв.) и фрески 1892 г., выполненные при реставрации обители Петром и Атанасом Николовым из Велеса и Иосифом Радевичем из Лазарополе. Сохранилось 7 икон и «Распятие» из старого иконостаса церкви (1606–1607; Скопье, Музей Македонии; *Радојчић С.* Старине Црквеног музеја у Скопљу. Скопље, 1941. С. 70–71; *Поповска-Коробар В.* Икони од Музејот на Македонија. Скопје, 2004. Бр. 53–55). В 1892 г. был вырезан новый иконостас, в к-ром было поставлено неск. икон из прежнего иконостаса, а также образы, написанные в 1813–1814 гг. основоположником самоковской художественной школы Христо Димитровым (см.: *Машиќ.* 2011).

В нескольких пергаменных рукописях сохранились записи о вкладе их в К. м. или хранении там, что является основанием для утверждений,



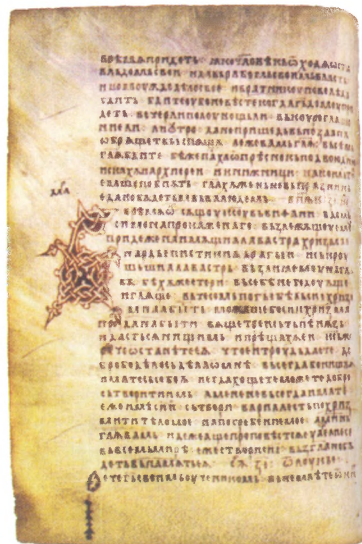




что в обители мог существовать скрипторий, а в XIX в. действовало килийное уч-ще. Согласно упомянутой Кондике Кюстендилской митрополии, в 1846 г. в б-ке К. м. было 11 древних пергаменных рукописей, 12 миней, Октоих, Триодь, Ирмологий, Евангелие учительное (возможно, на греч. языке), 2 Апостола и «большая» Псалтирь (Иванов. 1970. С. 139). Рус. путешественница М. Ф. Карлова, к-рая, вероятно, сопровождала А. Ф. Гильфердинга в поездке по Македонии в 1868–1869 гг., сообщила о богатой б-ке К. м. и о том, что поп Бойко подарил им 3 древние славянские пергаменные рукописи (Карлова М. Ф. Путешествие по Македонии и Албании // ВЕ. 1870. № 7. С. 168). В 1880 г. в б-ке обители хранилось ок. 60 рукописей (Хаџи-Васильев. 1909. С. 460). Совр. местонахождение большей части собрания неизвестно. Неск. пергаменных рукописей сейчас хранятся в собраниях Софии, Белграда и Москвы. Самой древней из них является Карпинское Евангелие, вложенное в мон-рь в XVI в. Дмитрием из с. Канарево и подаренное в 1868–1869 гг. рус. гостям. Из К. м. также происходят: Евангелие с записью, впервые упоминающей обитель, к-рое было здесь переписано в 1592 г. по заказу проигум. Иоанникия (ныне хранится в б-ке мон-ря Николая (№ 8) близ г. Бело-Поле в Черногории; см.: Иванов. 1970. С. 138–139; Поп-Атанасов, Велев, Якимовска-Тошиќ. 1997. С. 95), Триодь Постная с поучениями (в т. ч. Климента Охридского) 2-й пол. XIII в. (ГИМ. Хлуд. № 138; см.: Николова и др. 1999. С. 54–55. № 49), Октоих 2-й пол. XIV в. (ГИМ. Хлуд. № 129; см.: Там же. С. 53. № 47), серб. Карпинская Триодь XV в. (НБКМ. № 581; см.: Цонев Б. Опис на слав. ръкописи в Софийската Народна Б-ка. София, 1923. Т. 2. С. 85–86), Месяцеслов 2-й пол. XV в. (София. НБКМ. № 982 – см.: Стоянов М., Кодов Х. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна б-ка. София, 1964. Т. 3. С. 136) и лист из Сборника (?) кон. XV – нач. XVI в. с записями 1806 г. о пребывании в мон-ре Реджеб-паши и о посещении мон-ря игум. Кириллом (Пейчиновичем) (НБС. Нова збирка. Рс 13; см.: Иванов. 1970. С. 139; Штавьанин-Борђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л. Опис ћирилских рукописа Народне б-ке Србије. Београд, 1986. Књ. 1. С. 25).

Лит.: Хаџи-Васильев. 1909. Књ. 1: Кумановска област. С. 459–462; Снегаров И. История на Охридската архиепископия. София, 1932, 1995. Т. 2. С. 470–471; Трайчев Г. Манастирите в Македония. София, 1933. С. 86; Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970. С. 138–140; Угринова-Скаловска Р. За запишите во еден ракопис од манастирот Карпино // Македонски јазик. Скопје, 1974. Т. 25. С. 71–79; Расолжоска-Николовска З. Иконостас Карпинског ман-ра // ЗЛУ. 1980. Књ. 16. С. 281–289; Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М. Скрипторски центри во средновеков. Македонија. Скопје, 1997. С. 89–97; Николова С., Йовчева М., Попова Т., Тасева Л. Българското средновековно културно наследство в сбирката на А. Хлудов в Държавния исторически музей в Москва: Каталог. София, 1999; Марковић В. Православно монаштво и ман-ри у средњевек. Србији. Горњи Милановац, 2002. С. 110; Машиќ М. М. Сидното сликарство од Карпинскиот манастир Воведение на Богородица и неговите тематско-иконографски особености // Patrimonium. Мк. Скопје, 2010. Бр. 7/8. С. 305–329; она же. Икони од самоковски зограф на новиот иконостас од Карпинскиот манастир Воведение на Богородица // Там же. 2011. Бр. 9. С. 253–266.

**КАРПИНСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ** [болг. и македон. Карпинско Евангелие], пергаменная рукопись западноболг. происхождения (ГИМ. Хлуд. № 28), содержащая Евангелие-апракос полный (Л. 1–168, 2-я пол. (?) XIII в.) и Апостол-апракос полный (Л. 169 об.–302; нач. XIV в.). Рукопись (23,2×16,5; 312 листов) с утратами (нет начала, нек-рых листов в середине и конца), в переплете XV в., украшена киноварными заставками балканского и старовизант. типа и инициалами старовизант. (в Евангелии) тератологического стиля хорошей работы. «Техническая» тератология, возможно, отражает влияние древнерус. образца, хотя, вероятно, опосредованное Евангелие написано одним писцом, Апостол – двумя. К. Е. было написано в сев. районах Македонии, по православным нормам (двуусовая и одноеровая (Ъ) орфография) его связывают с Кратовской школой. К лексическим особенностям этой рукописи относится использование в тексте перевода греч. имени София как Премудрость (Л. 142 об.). Письмо и оформление евангельской части К. Е. имеют ближайшую аналогию (возможно,ходящую до уровня тождества) в среднеболгарском Норовском Евангелии-апракос кратком 2-й пол. (?) XIII в. (ГИМ. Муз. № 178 + Увар. 289-Q). В состав кодекса входят евангельские чтения на весь год (Л. 1–138);



Лист из Карпинского Евангелия.  
XIII в. (ГИМ. Хлуд. 28.I.101. Л. 100)

месяцеслов (Л. 139–165), евангельские воскресные чтения (Л. 165–168; текст обрывается в начале 11-го чтения), апостольские чтения на год (Л. 169 об.–273), месяцеслов (Л. 273–301), апостольские чтения на разные случаи (напр., черноризицу, на бездожде: Л. 301 об.) и указатель прокимнов с аллилуриями 2–8 глав и блаженны 8 гласов (Л. 303–313). В месяцеслове Евангелия содержится память мученикам Борису и Глебу, «иже в Руси» (л. 162), в месяцеслове Апостола – память



Лист из Карпинского Апостола.  
Нач. XIII в.  
(ГИМ. Хлуд. 28.I.101. Л. 169 об.)

равноап. Кирилла Философа с тропарем (л. 292). На л. 26 об. серб. полууставом с элементами канцелярского письма XI–XV вв. приписаны молитва над 5-ю хлебами (молитва



на благословение еля и хлебов) и молитва на литии «на все праздники Господни».

Название кодексу дал П. А. Лавров (*Лавров П. А. Обзор звуковых и формальных особенностей болг. языка. М., 1893; он же. Палеографическое обозрение кирилловско-го письма. Пг., 1915. С. 98–99*) по вкладной записи XV–XVI вв., сообщающей о вкладе Апостола Дмитрием (?) «Дмия» «от Канарева Богородице Карпынске» (Л. 302). На этом же листе находится болг. вкладная запись 1-й пол. XIV в. мон. Иоанникия, по прозвищу Калоян Пасарель, в ц. св. Георгия. Село Канарево находится близ г. Куманово (Республика Македония), храм из записи Иоанникия исследователи идентифицируют с ц. вмч. Георгия Победоносца в *Старо-Нагоричино (Угринава-Скаловска. 1974. С. 74)*.

Судя по младшей вкладной записи, К. Е. хранилось в *Карпинском мон-ре*, где его в 1868 г. нашел А. Ф. Гильфердинг. Между 1869 и 1872 гг. кодекс вместе с др. рукописями, привезенными Гильфердингом, поступил в собрание А. И. Хлудова, к-рое, согласно завещанию владельца, после его смерти (1882) поступило в б-ку Никольского единоверческого мон-ря на Преображенском кладбище в Москве, и в ее составе в 1917–1923 гг. было передано в ГИМ. Время объединения Евангелия и Апостола в один кодекс не установлено: возможно, это произошло не ранее XV–XVI вв. – в старшей вкладной записи книга не охарактеризована, а в младшей упоминается лишь Апостол.

Лит. *Попов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церк. печати б-ки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 22–25; *Амфилохий (Сергиевский), архим.* Древле-славянский Карпинский апостол XIII в. М., 1885–1888. 4 т.; *Соболевский А. И.* Среднеболгарская вкладная XIV в. // РФВ. 1890. Т. 35. № 3. С. 152–153; *Мошин В.* Палеографски албум на јужнословенското кирилско писмо. Скопје, 1966. С. 84. Сн. 81; *Тихомиров М. Н.* Исторические связи России со слав. странами и Византией. М., 1969. С. 301; *Угринава-Скаловска Р.* За записите во еден ракопис од манастирот Карпино // Македонски јазик. Скопје, 1974. Т. 25. С. 71–79; *она же.* Еден македонски ирмологиј од 13–14 в. // 36. во чест на Б. Конески по повод 60-годишнината. Скопје, 1984. С. 227–231; *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших слав. памятников. М., 1976 (по указ.); *Бицеева К.* Карпинскиот апостол // Македонски јазик. Скопје, 1984. Бр. 6. С. 24–26; *Рибарова З.* Карпинско евангелие // Културен живот. Скопје, 1984. Бр. 6. С. 24–26; СКСРК, XI–XIII. С. 246–247. № 236; *Десподова В.* Карпинското евангелие и неговото место меѓу словенските полни апракоси // Slovo. Zagreb, 1986. Бр. 36. С. 171–184; *Кувек К.* Съдбата на

старобългарската ръкописна книга през вековете. София, 1986<sup>2</sup>. С. 48, 86–88. Вклейка между с. 144 и 145. Табл. 15–17; *Десподова В., Славева Л.* Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 228–229 (№ 70), 234–235 (№ 72); *Десподова В., Бицеева К., Пандев Д., Митревски Љ.* Карпинско евангелие. Скопје; Прилеп, 1995. (Македонски средновековни ракописи; Кн. 4); *Николова С., Йовчева М., Попова Т., Тасева Л.* Българското средновековно културно наследство в сбирката на А. Хлудов в Държавния исторически музей в Москва: Каталог. София, 1999. С. 19–20 (№ 7). Табл. 1–20, 59; *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновеков. Македонија. Скопје, 1997. С. 93–96; *Лосева О. В.* Русские месящесловы XI–XIV вв. М., 2000. С. 94; СКСРК, XIV. Прил. 1. С. 572; *Христова И., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на българските книжовници X–XVIII в. София, 2003. Т. 1: X–XV в. С. 36, 96, 152 (№ 35); *Христова-Шомова И.* Службеният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004. Т. 1. С. 168–169; Македонски споменици со глаголско и со кирилско писмо / Сост.: И. Велев, Л. Макаријоска, Е. Црвенковска. Скопје, 2008. С. 68–69, 76–77. № 28, 32.

**КАРПОВ** Георгий Григорьевич (7.06.1898, Кронштадт С.-Петербургской губ. – 18.12.1967, Москва), советский гос. деятель, председатель *Совета по делам РПЦ* при Прави-



Г. Г. Карпов.  
Фотография. 1940-е гг.

тельстве СССР в 1943–1960 гг. Из рабочей семьи. Окончил начальную городскую школу (1911) и школу ремесленных учеников (1915) в Кронштадте. В 1915–1918 гг. работал слесарем на Электромеханическом заводе Кронштадтского военного порта. С февр. 1918 г. служил на красном Балтийском флоте, был машинистом на военном транспорте «Аргунь». С янв. 1920 г. член РКП(б). В июле 1921 г. стал комиссаром на транспорте «Борго», затем председателем

парткома канонерки «Хивинец». Поступил в Петроградский ун-т, но не закончил учебу.

С июля 1922 г. на службе в органах госбезопасности. В 1922–1933 гг. помощник уполномоченного, уполномоченный, старший уполномоченный, оперуполномоченный, помощник начальника отделения Постоянного представительства ОГПУ в Ленинградском военном окр. В 1933–1935 гг. помощник начальника, зам. начальника УНКВД Карельской АССР. В 1935–1938 гг. помощник начальника отделения, зам. начальника отделения, начальник отделения УГБ НКВД по Ленинградской обл. Капитан госбезопасности (март 1936). В 1938–1939 гг. начальник Псковского окружного отдела НКВД. Был переведен в Москву для работы в центральном аппарате органов госбезопасности. В 1939–1941 гг. зам. начальника отделения, начальник отделения, зам. начальника отдела НКВД (февр.–авг. 1941 НКГБ). Майор госбезопасности (май 1941). В дек. 1941 г. назначен начальником 4-го отдела («по борьбе с церковной и сектантской контрреволюцией») Секретно-политического управления НКГБ. С мая 1943 г. начальник 5-го отдела («по борьбе с духовенством всех конфессий») 2-го управления НКГБ. Полковник госбезопасности (февр. 1943).

Занимался организацией встречи И. В. Сталина и наркома иностранных дел В. М. Молотова с патриаршим местоблюстителем митр. *Сергием (Страгородским)*; патриарх Московский и всея Руси в 1943–1944), митр. Алексием (Симанским; с 1945 патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) и митр. *Николаем (Ярушевичем)* и принимал в ней участие 4 сент. 1943 г. Эта встреча положила начало новому этапу государственно-церковных отношений в СССР. Церкви были предоставлены определенные права и возможности для возрождения в стране религ. жизни, но под строгим контролем Советского гос-ва. Накануне встречи К. был вызван к Сталину для консультаций о положении РПЦ и др. Поместных Православных Церквей. В ходе беседы Сталин высказался за создание специального гос. органа для осуществления связи между правительством и Московским Патриархатом. Постановлением Совета народных комиссаров (СНК) СССР от 14 сент. 1943 г. был организован Совет по делам РПЦ при СНК СССР





(с 1946 при Совете Министров СССР). Председателем Совета стал К., сохранивший также пост начальника 5-го отдела НКГБ (с 1946 отдел «О» по «оперативной работе среди духовенства» МГБ).

Под рук. К. в короткий срок в условиях военного времени была создана принципиально новая гос. структура с аппаратом уполномоченных на местах. Как глава Совета по делам РПЦ, К. рассматривал вопросы об открытии храмов и молельных домов, учебной и издательской деятельности Русской Церкви, решал финансовые и юридические проблемы церковных орг-ций и духовенства; проводил рабочие совещания с уполномоченными Совета, часто выезжал в регионы для проверки их работы. Во время служебных командировок принимал решения по ходатайствам верующих; встречался с епархиальными архиереями, со священнослужителями и с представителями местных властей, разъяснял принципы новой церковной политики.

С 1945 г. под особым контролем К. находилась международная деятельность Русской Церкви. Он занимался организацией визитов делегаций Московского Патриархата в зарубежные страны, обсуждал с патриархом Алексием I приоритеты внешнеполитических мероприятий Церкви, конкретные задачи, к-рые необходимо было решить во время визитов, согласовывал состав делегаций, кандидатуры их руководителей. В 1945–1946 гг. К. внес значительный вклад в урегулирование взаимоотношений между СССР и новыми правительствами стран Вост. Европы, с одной стороны, и Болгарской, Румынской и Сербской Православными Церквями — с другой. Деятельность К. в это время получила высокую оценку советского руководства. В февр. 1945 г. он был награжден орденом Ленина, в июле того же года ему было присвоено звание генерал-майора НКГБ. Кроме того, К. был награжден орденами Красной Звезды (1937), «Знак Почёта» (1943), Красного Знамени (1944), Трудового Красного Знамени (1946).

С 1946 г. в СССР происходит ужесточение политики властей, в т. ч. в религ. сфере. Ослабевает влияние партийных руководителей, выступавших за более гибкую политику, в частности Молотова, курировавшего работу К. в правительстве.

В июле 1947 г. по ходатайству министра госбезопасности В. С. Абакумова К. был освобожден от должности начальника отдела «О» и зачислен в запас МГБ СССР «по состоянию здоровья». Деятельность Совета по делам РПЦ стала объектом критики со стороны влиятельных сил в партийном руководстве. В кон. 1948 — нач. 1949 г. в Отделе пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) был подготовлен проект постановления «О неправильной работе Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР», в котором на



*Патриарх Алексий I  
и Г. Г. Карпов  
с деятелями культуры.  
Фотография. 50-е гг. XX в.  
(Архив ЦНЦ  
«Православная энциклопедия»)*

Совет возлагалась ответственность за «оживление деятельности церковников и религиозной идеологии»; было предложено вынести К. выговор «за грубое нарушение директив» и «превышение предоставленных прав».

В этих условиях К. неоднократно обращался с письмами к Сталину, а 24 февр. 1949 г. добился личной встречи с главой партии и др. членами Политбюро. Сталин не поддержал начало новой антирелиг. кампании и выступил против внесения проекта постановления о Совете по делам РПЦ на утверждение Политбюро. Однако не были поддержаны и предложения К. по реформированию работы Совета, в результате чего контроль за его деятельностью был передан Отделу пропаганды и агитации ЦК. Изменение фактического статуса Совета по делам РПЦ отразилось на государственно-церковных отношениях. С 1949 г. К. последовательно выдвигал предложения по ограничению деятельности Церкви. Назначения и перемещения высших иерархов уже не обсуждались с церковным руководством, а диктовались патриарху. К. в приказном порядке рекомендовал Алексию I воздержаться от но-

вых архиерейских хиротоний, а пустующие епископские кафедры поручать управлению архипастырей соседних епархий. Также патриарху было указано на нежелательность расширения сети духовных учебных заведений. Отказ К. в предоставлении отсрочки от военной службы студентам духовных академий и семинарий создавал проблемы для духовных учебных заведений.

Однако К. и в этот период продолжал отстаивать необходимость удовлетворения хотя бы части ходатайств верующих, открывать церкви «с учетом целесообразности», остро реагировал на многочисленные факты нарушения

законодательства о культурах со стороны местных органов власти. К. критиковал методы атеистической работы партийного актива

на местах за продолжение традиций воинствующего безбожия 30-х гг. XX в. В качестве одного из основных аргументов в пользу сохранения сбалансированных отношений с РПЦ К. выдвигал важность международной деятельности Московского Патриархата. Несмотря на то что в целом внешнеполитическая активность РПЦ в 1948–1953 гг. неск. снизилась, партийное руководство вынуждено было считаться с безусловным значением церковной работы в международном движении за мир, в развитии отношений с правосл. Церквями стран Вост. Европы.

После смерти Сталина и с приходом к руководству коммунистической партией Н. С. Хрущёва в 1953 г. для К. настал сложный период. В марте 1955 г. он был уволен из резерва КГБ «по фактам дискредитации». В 1956 г. Комиссией партийного контроля при ЦК КПСС ему были предъявлены обвинения в нарушении законности во время работы в органах госбезопасности в 1929–1938 гг. («...производил массовые аресты ни в чем не повинных граждан, применял извращенные методы ведения следствия, а также фальсифицировал протоколы до-





проса арестованных»). Поднимался вопрос об исключении К. из партии, но наказание ограничилось строгим выговором с занесением в учетную карточку.

В этот период К. продолжал отстаивать свои позиции о необходимости сохранения прежней политики в отношениях с Церковью. Между тем после появления постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» в стране была развернута очередная антирелиг. кампания. На протяжении лета—осени 1954 г. К. и от своего имени, и совместно с председателем *Совета по делам религиозных культов* И. В. Полянским информировал ЦК КПСС об «ошибках и извращениях» в публикации на антирелиг. тему, о фактах «грубого нарушения законодательства о религиозных культах», «грубого администрирования по отношению к церкви и верующим». Позиция, занятая К., повлияла на принятие 10 нояб. 1954 г. постановления ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором были учтены замечания и рекомендации председателя Совета по делам РПЦ.

В 1955–1957 гг. наметилось некоторое улучшение во взаимоотношениях Церкви и гос-ва. К. поддерживал большинство ходатайств и просьб, с к-рыми обращались к правительству патриарх и Свящ. Синод. К. отстаивал мнение, к-рое неоднократно высказывал в письмах в вышестоящие инстанции, что, «прежде чем предъявлять руководству церкви требования об улучшении внешней работы, надо удовлетворять некоторые просьбы патриарха, которые не нашли до сих пор положительного решения, что не способствует укреплению установившихся взаимоотношений между церковью и государством и мешает проведению через церковь нужных нам мероприятий». В течение длительного времени в правительстве рассматривался вопрос о передаче под резиденцию патриарха помещений Новодевичьего или Донского мон-ря, т. к. выделенный в 1943 г. Патриархии особняк в Чистом пер. мало подходил для встреч с главами др. правосл. Церквей. К. поддерживал просьбы митр. Николая (Ярушевича) о выделении участка земли под строительство здания

для Отдела внешних церковных сношений. В этот период К. выдвигал предложения об отмене постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г. и о разработке нового Закона о религиозных культах, о необходимости принятия новых положений о Совете по делам РПЦ и Совете по делам религиозных культов и об их объединении в один гос. орган. Однако все эти предложения были отклонены ЦК КПСС «за нецелесообразность» как способствующие укреплению положения Церкви. В это время в ЦК КПСС, с одной стороны, нарастало беспокойство из-за роста авторитета Русской Церкви на международной арене, с другой — выразилось недовольство, что Московский Патриархат «не прилагал достаточных усилий» для того, чтобы побудить Поместные Православные Церкви к изменению отношения к экуменизму и войти во Всемирный Совет Церквей «в целях оказания влияния на его характер и направление деятельности». В том, что эта задача не была реализована, ЦК видел недоработку Совета по делам РПЦ и лично К.

С лета 1957 г. в партийном руководстве усиливается тенденция к пересмотру прежнего курса религ. политики и усилению давления на Церковь. В 1957–1958 гг. ЦК КПСС произвел замену практически всего руководящего состава Совета по делам РПЦ. Были уволены и отправлены на пенсию И. И. Иванов, Г. Т. Уткин, к-рые работали с К. с момента основания Совета, зам. председателя Совета с 1945 г. С. К. Бельшев. С 1957 г. К. трижды ставил вопрос о своей отставке, однако каждый раз в ЦК находили это «нецелесообразным», поскольку глава Совета пользовался уважением и авторитетом среди епископата, имел определенное влияние на патриарха Алексея I. Кроме того, отстранение К. могло вызвать нежелательные отклики в заграничных церковных и политических кругах. До определенного времени сохранение К. на его посту должно было маскировать фактическое изменение гос. политики по отношению к Церкви.

Осенью 1958 г. Совет Министров СССР принял ряд постановлений, резко ограничивавших деятельность религ. орг-ций. К. обязан был претворять новый правительственный курс в жизнь. Однако деятельность

главы Совета приобретает в этот период двойственный характер. Одновременно с рапортами в ЦК КПСС о дальнейших мерах по ограничению влияния Церкви в обществе, К. составляет инструкцию уполномоченным, в к-рой осуждает практику проведения собраний трудящихся о закрытии церквей, участие уполномоченных в индивидуальной работе с верующими, в работе по «выявлению детей и молодежи в церквях». Наряду с материалами о «незаконной деятельности церковников» К. регулярно представлял в правительство и ЦК КПСС информацию о фактах «грубого администрирования» со стороны местных органов власти. Резко негативной была реакция К. на методы, с помощью к-рых выполнялось постановление о закрытии мон-рей на Украине, в Молдавии и в республиках Прибалтики. К., привыкший действовать исходя не из идеологических догм, а из конкретных гос. интересов, выражал непонимание необходимости наступления на Церковь.

Попытки К. осторожно сдерживать антицерковную политику не могли серьезно повлиять на ситуацию, поскольку новый курс проводился с одобрения высшего партийного руководства. На протяжении 1959 г. К. вместе с патриархом тщательно добивался приема у Хрущёва. Передавая Хрущёву просьбы Алексея I о личной встрече, К. сопровождал их докладными записками, в к-рых он, принимая линию на ограничение деятельности религ. орг-ций, продолжал настаивать на сохранении прежнего курса в отношениях с РПЦ с целью ее «использования в государственных интересах». В этом он убеждал Хрущёва и в последнем своем письме в качестве председателя Совета по делам РПЦ в янв. 1960 г.

13 янв. 1960 г. было принято постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах». Практически все направления работы Совета по делам РПЦ получили в постановлении негативную оценку. В нем также содержалась критика лично К. После этого дальнейшая его работа в качестве главы Совета по делам РПЦ была уже невозможна. 25 янв. Комиссия партийного контроля при ЦК КПСС приняла решение об исключении К. из партии, что, однако,





не было утверждено Секретариатом ЦК. 6 февр. 1960 г. было подписано постановление Совета Министров СССР об освобождении К. от должности председателя Совета по делам РПЦ, 12 апр. того же года назначенный на эту должность В. А. Куродов на совещании уполномоченных по делам РПЦ указал на основные ошибки Совета при своем предшественнике. По мнению партийного руководства, «он непоследовательно проводил линию партии и государства в отношении церкви и скатывался зачастую на позиции обслуживания церковных организаций. Занимая защитнические позиции по отношению к церкви, совет вел линию не на борьбу с нарушениями духовенством законодательства о культах, а на ограждение церковных интересов». (Письма и диалоги. 1994. С. 62). Отставка К., т. о., стала этапом перехода руководства СССР к более решительным и жестким действиям против Церкви.

На пенсии К. проживал в Москве. Был похоронен на Новодевичьем кладбище.

Соч.: Православная церковь у Советском Савезу. Београд, 1947 (также изд. на болг., чеш., словац. и румын. языках).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1-2212; Оп. 2. Д. 1-604; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 116. Д. 134, 318-330; Оп. 117. Д. 912, 946; Оп. 125. Д. 188, 235, 261, 313, 407, 430, 503, 506, 593; Оп. 132. Д. 6-10, 285, 286, 101, 109-111, 250, 285, 497, 569; РГАНИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 542, 642, 650, 664, 665, 669, 670, 704, 743, 753, 754; Оп. 33. Д. 22, 53-55, 59, 90, 91, 100, 125-127, 137, 162, 190, 215, 217, 233, 427; Оп. 55. Д. 10, 34, 58-61, 72, 80, 83, 125.

Лит.: Из «Справки о работе Комитета партийного контроля при ЦК КПСС за период с 1 марта 1956 г. по 1 марта 1957 г.» // Реабилитация: Полит. процессы 30-50-х гг.: [Сб.]. М., 1991. С. 80; Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели»: (Десять лет из жизни Патриарха Алексия) / Публ.: М. И. Одинцов // Отеч. архивы. 1994. № 5. С. 25-83; Посетители кремлевского кабинета И. В. Сталина // ИА. 1996. № 4. С. 87; № 5/6. С. 49; Цытин. История РПЦ. С. 293, 302-303, 322-323, 381, 384, 386; Лубянка: Органы ВЧК-ОГПУ-НКВД-НКГБ-МВД-КГБ, 1917-1991 гг.: Справ. / Авт.-сост.: А. И. Кокурин, Н. В. Петров. М., 2003. С. 140, 208, 227, 228; Документальная публикация «Деятельность Совета по делам РПЦ в 1943-1958 гг.» / Публ.: М. И. Одинцов // Власть и Церковь в СССР и странах Вост. Европы, 1939-1958: Дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 256-373; Васильева О. Ю. РПЦ и Второй Ватиканский Собор. М., 2004. С. 34, 106, 108-112, 120; Одинцов М. И. Власть и религия в годы войны: (Гос-во и религ. организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг.). М., 2005. С. 77-81; Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Вост. Европа: Власть и Церковь в период обществ. трансформаций 40-50-х гг. XX в.: Очерки истории. М., 2008. С. 70-71; Чумаченко Т. А.

К вопросу об отставке Г. Г. Карпова с должности председателя Совета по делам РПЦ при СМ СССР // Вестн. Челябинского гос. ун-та. Сер.: История. 2008. Вып. 25. № 18. С. 138-144; Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР, 1945-1970 гг. / Отв. сост.: Ю. Г. Орлова. М., 2009. Т. 1; 2010. Т. 2; Петров Н. В. Кто руководил органами безопасности, 1941-1954: Справ. М., 2010. С. 444-445; Шкаровский М. В. РПЦ в XX в. М., 2010. С. 213-214, 334, 356, 364-365, 368.

Т. А. Чумаченко

**КАРПОВ** Михаил Васильевич (18.11.1872, с. Васильевское Дмитровского у. Московской губ. – 15.03.1962, Москва), регент, учитель пения, хормейстер, автор духовно-муз. сочинений и переложений. Род. в крестьянской семье, до 6 лет жил



М. В. Карпов с женой.  
Фотография. Нач. XX в.

в родительском доме. В 1875 г. умер отец К., мать, забрав с собой сына, уехала в Москву на заработки. Когда мальчику исполнилось 8 лет, она определила его в сиротский приют, в котором он жил и воспитывался в течение 10 лет. Здесь К. получил начальное образование в 6-классном городском уч-ще и приобрел навыки столярного ремесла. Пение в хоре приюта стало любимым занятием для музыкально одаренного ребенка. Специально для буд. профессии регента он самостоятельно выучился игре на скрипке. В период мутации голоса у К. учитель пения и регент хора А. Т. Белов доверил ему занятия с маленькими певцами. В 18 лет юноша покинул приют и по предложению Белова поступил его помощником и учителем пения малолетних певчих в один из старейших частных московских хоров – хор В. Н. Постникова. В 1894 г. К. переехал в С.-Петербург, чтобы получить законченное муз. образование на курсах для посторонних лиц при Придворной певческой капелле. Все годы, проведенные в С.-Петербурге, он реген-

товал в ц. Смоленской иконы Божией Матери при Военно-медицинской академии, преподавал пение в неск. городских начальных училищах и в гимназии Человечколюбивога об-ва, также пел в капелле партию тенора. В 1899 г. экстерном сдал экзамены за первые 3 года обучения на курсах, после чего поступил на высшее отд-ние (4-й и 5-й годы обучения), где изучал контрапункт и фугу у А. К. Лядова. Получив от капеллы аттестат 1-го разряда на звание учителя церковного пения и теории музыки в 1901 г., К. участвовал в конкурсе на должность регента в московский храм Христа Спасителя. Святейший Синод ввел новую статью расходов для этого храма на содержание собственного хора в количестве 50 чел., а также регента и его помощника. Со дня освящения храма в 1883 г. и до лета 1901 г. на служ-

бах в храме постоянно пел Чудовский хор. К. получил приглашение занять место регента, ему же было поручено провести 1-й набор мальчиков и взрослых певцов. Акустика храма требовала большого хора певчих с сильными звучными голосами. Несмотря на то что хор К. пел в храме Христа Спасителя, он не пользовался особой популярностью среди любителей церковного пения, в духовных концертах выступал редко. Тем не менее с кон. 1900-х по 1914 г. К. с хором записал большое количество грампластинок (ок. 50) с церковным репертуаром, часто с участием протоиерея, собора А. И. Эдиковского. Судя по записям, у хора был достаточно пестрый, не претендующий на строгость или приверженность к-л. направлению репертуар, преимущественно в русле Придворной певч. капеллы – от произведений Д. С. Бортнянского, С. А. Дегтярева, прот. П. Турчанинова, иером. Виктора (Высоцкого), архим. Феофана (Александрова) до сочинений П. И. Чайковского, А. А. Архангельского, Е. С. Азеева, А. Д. Кастальского, П. Г. Чеснокова, К. Н. Шведова. К. преподавал в начальной школе при хоре, также регулярно проводил занятия с певчими



хора. Регент и певчие жили в доме рядом с храмом (Лесной проезд, 7). Стремление усовершенствовать свое вокальное мастерство привело К. в 1903 г. в Музыкально-драматическое уч-ще московского Филармонического об-ва в класс сольного пения. В эти же годы К. брал уроки по постановке голоса и пению у К. И. Крыжановского и Н. П. Миллера. К. начал выступать как солист в концертах и даже принимал участие в оперных постановках. Работу с хором храма Христа Спасителя К. прекратил в марте 1917 г.

20–40-е гг. XX в., когда появились новые формы музыкального исполнительства, хоровой самодеятельности и клубной работы, К. провел в провинции (Покров, Владимир, Богородск, Клинцы, Наро-Фоминск) в новом для себя амплуа — хормейстера-инструктора и методиста в домах народного творчества. Он также преподавал пение и вел хоровую работу в общеобразовательных и муз. школах, педагогических техникумах и учительских ин-тах, составил программы по муз. воспитанию в школе I и II ступени. В 1936 г. был удостоен почетного звания «заслуженный учитель». В 1925 г. вступил в секцию духовных композиторов при Драмосоюзе, что позволило в тяжелые времена получать авторские гонорары за исполняемые духовные и светские хоровые сочинения и обработки народных песен. В анкете члена Драмосоюза К. указал 50 духовно-муз. сочинений, среди к-рых есть авторские произведения, переложения и редакции. Изданных сочинений К. немного: «Милость мира» (на Литургии св. Василия Великого). М.: Юргенсон, 1904; «Блажен муж», «Спаси, Господи, люди Твоя». М., 1911; «Воскресение Христово» (литографированное изд. П. Киреева 20-х гг. XX в.). В нач. 50-х гг. XX в. К. недолго регентовал в ц. прп. Пимена Великого в Москве. Похоронен на Головинском кладбище.

*А. А. Наумов*

**КАРПОВ** Сергей Павлович (род. 1.01.1948, Ставрополь), российский историк-византист и медиевист, академик РАН (с 2011). В 1971 г. с отличием окончил исторический фак-т МГУ (кафедра истории средних веков; научный руководитель З. В. Удальцова). Основные научные интересы К. определились уже в студенческие годы: история Трапезунд-

ской империи и черноморской торговли итал. морских республик (Генуя и Венеция). В 1974 г. К. защитил канд. дис. «Трапезундская империя и государства Европы в XIII–XV вв.». Чрезвычайно важной для становления К. как ученого стала работа в российских и зарубежных архивах Италии, Франции и США, позволявшая ему вводить в научный оборот еще не опубликованные материалы по истории Трапезундской империи, итал. торговых факторий (прежде всего Таны и Кафы), а также по смежным проблемам, в т. ч. по историко-церковной проблематике. Широкое использование архивных материалов в исследовании — отличительная черта работ К. Результатом архивного поиска стала докт. дис. «Торговля итальянских морских республик в Южном Причерноморье в XIII–XV вв.» (1986). Монографические исследования К. по истории черноморской (прежде всего итальянской) торговли и Трапезунда опубликованы на рус., итал. и англ. языках (Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII–XV вв. М., 1981; *L'impero di Trebisonda, Venezia, Genova e Roma, 1204–1461: Rapporti politici, diplomatici e commerciali*. Р., 1986; Итальянские морские республики и Южное Причерноморье в XIII–XV вв.: Проблемы торговли. М., 1990; Путиями средневековых мореходов: Черноморская навигация Венецианской республики в XIII–XV вв. М., 1994 (пер. на итал.: *La Navigazione Veneziana nel Mar Nero XIII–XV sec. Ravenna, 2000*); Латинская Романия. СПб., 2000; Средневековый Понт. Lewinston; Queenston; Lamparter, 2001; История Трапезундской империи. СПб., 2007). Автор более 450 научных статей, к-рые были напечатаны в различных изданиях в СССР и России, в Италии, в Великобритании, в США, во Франции, в Греции и др. странах. К. также является крупным специалистом по истории средних веков, в частности Италии и Причерноморья, а также по ряду вспомогательных исторических дисциплин: архивоведению, палеографии, кодикологии, дипломатике, фалеристике, нумизматике. В работах К. раскрывается многообразный мир средневеков. Средиземноморья и Причерноморья. С помощью широкого охвата различных источников исследование показывает экономические, общественные,

культурные и религ. связи Византии, Трапезунда, Руси, стран Балканского п-ова, Кавказа, крестоносных гос-в Лат. Романии.

Научные достижения К. получили высокую оценку в России и за рубежом. С 2003 г. он член-корреспондент, а с 2011 г. — действительный член РАН. Он также является членом-корреспондентом Академий наук Генуи и Александрии (Италия), научного об-ва Лейбница (Берлин), членом-корреспондентом Венецианской делегации отечественной истории (Италия). В 1992 г. лауреат Ломоносовской премии 1-й степени, а в 1996 г. — Гос. премии РФ. В 2009 г. его монография «История Трапезундской империи» удостоена золотой медали им. С. М. Соловьёва РАН.

Преподавательская деятельность К. связана с историческим фак-том МГУ и кафедрой истории средних веков. Начав преподавать в 1974 г. как ассистент, К. занимал должности старшего преподавателя (1975), доцента (1985) и профессора (1989); с 1986 г. К. — заведующий кафедрой истории средних веков, с 1995 г. — декан исторического фак-та. Среди его учеников — 14 кандидатов и 3 доктора исторических наук. В качестве приглашенного профессора К. читал курсы лекций в Италии, в США, во Франции, в Германии, в Греции, на Кипре, в Испании, в Канаде, в Польше, в Китае и Юж. Корее.

С научными достижениями К. связано его высокое положение в научном сообществе. Он председатель Национального комитета византистов РФ, член ученых советов МГУ и исторического фак-та МГУ, член бюро отд-ния историко-филологических наук РАН, председатель правления Русского исторического ин-та, президент Об-ва медиевистов и историков раннего Нового времени, председатель Учебно-методического совета по истории и искусствоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию, научный руководитель Лаборатории истории Византии и Причерноморья исторического фак-та МГУ, ответственный редактор ежегодника «Византийский временник», «Трудов исторического факультета МГУ», сб. «Причерноморье в средние века», учебника «История средних веков» в 2 томах для вузов (6 изданий), член редколлегии изданий «Средние века», «Вестник МГУ» (серия







исторических наук), «Мир истории», «Свободная мысль», «Вестник церковной истории», а также иностранных научных органов «Mésogeios» (Париж), «Bizantinistica» (Сполето), «Il Mar Nero» (Рим, Париж), «Зборник Радова Византолошког института» (Белград), «Bulgaria Mediaevalis» (София), «GAMER» (Анкара).

Значительны заслуги К. и перед РПЦ. Благодаря его усилиям на историческом фак-те МГУ в 2007 г. была создана первая в России кафедра истории Церкви. К. — член Межсоборного Присутствия, член Совета ИППО, председатель экспертного совета Макариевского фонда РПЦ, РАН и правительства Москвы. Заслуги К. в деле развития сотрудничества между академической и вузовской наукой с одной стороны и РПЦ — с другой были отмечены рядом наград РПЦ: орденами св. кн. Даниила Московского 3-й степени (1997), 2-й степени (2002), свт. Макария, митр. Московского и всея Руси, 2-й степени (2004), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2007).

К. имеет также ряд гос., иностранных, академических и иных наград: орден Дружбы (2005), орден Почета (2009), орден св. Анны 3-й степени (Российский Императорский Дом, 2011), орден Академических пальм (Франция, 2004), медаль им. акад. С. И. Вавилова (фонд «Знание» им. С. И. Вавилова, 2008), звания почетного работника высшего профессионального образования РФ (1998), заслуженного профессора МГУ (2005), почетного профессора Цзилиньского ун-та (КНР, 2006), почетного профессора Национальной АН Азербайджана (2011).

Лит.: Лауреаты Ломоносовских премий 1944–1994 гг.: Биограф. слов. М., 1996. С. 109–110; Профессора и доктора наук Моск. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова: Биограф. слов., 1997. М., 1998. С. 226–227; *Скулачева Е.* Наследие Византийской цивилизации // Московский университет: Газ. 2000. № 16 (3904). Апр. С. 2; *Аникеев А. А., Егорова Н. И., Родионов О. А.* Историки России: Кто есть кто в изучении зарубежной истории. Ставрополь, 2004. С. 90–91; Ученые Московского ун-та — действительные члены и члены-корреспонденты Российской Академии наук (1755–2004): Биограф. слов. М., 2004. С. 600; Энциклопедический словарь Моск. ун-та: Исторический факультет. М., 2004. С. 225–227; Профессора Московского университета, 1755–2004: Биограф. слов. М., 2005. Т. 1: А–Л. С. 549; *Чернобаев А. А.* Историки России XX в.: Биобиблиогр. слов. Саратов, 2005. Т. 1. С. 405; Contemporary Who's Who of Professionals, 2004–2005 / American Biographical Institute. Raleigh (N. Car.), 2005; Who's Who in Russia 2008: Gold Edition. Moscow; Mil., 2008. P. 293; Море и берега:

К 60-летию С. П. Карпова от коллег и учеников. М., 2009; *Γιαννιόπουλος Ν.* Βιο-εργογραφικά στοιχεία Sergei Karpov // Προσεγγίσεις στην ιστορία του Πόντου: Πρακτικά 2ου Διεθνούς Συνεδρίου Ποντιακών Ερευνών, Δράμα 27–29 Σεπτεμβρίου 2008 / Επιμ. Θ. Α. Κυριακίδης, Κ. Στ. Χατζηκυριακίδης. Θεσσαλονίκη, 2011. Σ. 17–22.

М. В. Грацианский

**КАРПОВ** Федор Иванович († между 1539 и 1545), рус. дипломат, окольничий, писатель-публицист, автор послания митр. Московскому и всея Руси *Даниилу* и 2 посланий прп. *Максиму Греку*, адресат 7 посланий преподобного. Принадлежал к роду тверских бояр, основатель к-рого Карп происходил от смоленских князей, чьи потомки (в т. ч. Карповы) потеряли княжеский титул. Трое сыновей Карпа («Карповичей», среди к-рых — Иван, отец К.) перешли на московскую службу вместе с группой др. лиц в 1475 г. (Родословная книга князей и бояр российских и выезжих: Бархатная книга. М., 1787. Ч. 2. С. 211; *Зимин*. 1988. С. 261–265).

Первое упоминание о К. относится к окт. 1495 г., когда он принимал участие в поездке вел. кн. *Иоанна III Васильевича* в Новгород в качестве одного из «постельников» (незначительная придворная должность), составлявших штат при «постельничих» (Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966. С. 26). На рубеже XV и XVI вв. К. участвовал в большом гос. мероприятии — описании и размежевании земель с последующим составлением писцовых книг. В правой грамоте 1521 г. упомянуты «книги писменные писма Федора Ивановича Карпова», великокняжеского писца по Муромскому у., «суд» и межование которого происходили за 20 лет до того (АРГ, 1505–1526 гг. С. 193–197, 326).

Начало дипломатической карьеры К. было положено благодаря знанию им татар. языка. В 1508 г. в качестве переводчика он принимал участие в переговорах с послами Ногайской Орды, в составлении шертных грамот (присяга на верность), в церемонии их подписания. Составление шертных грамот происходило «у Феодора на подворье», к-рое выполняло функцию административного помещения — предшественника Посольского приказа; «подворье» К. будет упоминаться в документах в 1516 г., в 30-х гг. XVI в. В 1514–1515 гг. К. принимал участие в переговорах с 1-м тур. послом в России

Феодоритом Камалом, в 1522, 1524, 1526 и 1529 гг. — с тур. послом Искандером (Скиндером).

Особенно активной была роль К. в развитии юж., крымского, направления российской политики. К 1516 г. относится 1-е известие о связи К. с крымской «московской партией» — группой сторонников Русского гос-ва в Крыму. Когда в апр. 1516 г. в Москву прибыли посланцы «от крымского царя и царицы», один из них, Аппак, кроме официальной отправил отдельную грамоту К. Московское правительство поддерживало с Аппаком тайные связи. В 20-х гг. XVI в. крымский хан Седаат-Гирей отправлял К. грамоты с просьбой оказывать содействие. В 30-х гг. XVI в. К. сохранял ведущую роль в сношениях с Крымом, постоянно был участником и главой переговоров с крымскими посланцами.

Как знаток вост. вопроса К. привлекался к переговорам с послами Священной Римской империи *С. Гербштейном* (1517 и 1526), Франческо да Колло и Антонио да Конти (1518). В ходе переговоров помимо условий перемирия с Польско-Литовским гос-вом обсуждалось участие России в антитур. коалиции. В июле 1518 г. в кремлевской Набережной палате К. давал ответ на пространную речь Франческо да Колло о мире. Для участия в вооруженной борьбе в составе коалиции Россия в тот период не располагала достаточными силами, но в ответе рус. дипломата выражено осознание миссии России в деле борьбы с Османской империей. В 1526 и 1529 гг. К. принимал участие в переговорах с литов. послами.

В 1527 г. К. был одним из поручителей за кн. М. Л. Глинского (СПД Ч. 1. № 155. С. 429). Долгое время дипломат не имел думного чина. Лишь в авг. 1538 г. он впервые упомянут в «Крымских делах» с думным чином окольничего, и далее он неизменно называется с этим чином вплоть до последнего упоминания 20 окт. 1539 г. (РГАДА. Крымские дела. Кн. 8. Л. 525, 650 об., 654 об.). После смерти в 1537 г. брата *Никиты Ивановича К.* получил также дворцовый чин оружничего. По предположению А. А. *Зиминой*, К. владел землями в Старицком у. (*Зимин*. 1988. С. 265–266).

С дипломатической деятельностью К. связаны знакомство и начало пе-





реписки с прп. Максимом Греком. Предложения о вхождении России в антитур. коалицию сопровождалась призывами со стороны Рима к возобновлению Флорентийской унии (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*). К. обращался к прп. Максиму как к опытному правосл. богослову за информацией и консультациями по поводу различий между Православием и католичеством. Сохранились 7 посланий прп. Максима к К. и 2 послания рус. дипломата к прп. Максиму (1518–1519), хотя число их было значительно больше; сведения о них имеются в ответных посланиях афонского монаха, к-рый был инициатором их знакомства.

Непосредственным поводом к переписке К. и прп. Максима Грека послужила католич. пропаганда немца Николая Булева (Бюлова), к-рую он вел в Москве и в др. рус. городах, сопрягая ее с распространением астрологических воззрений. С деятельностью Булева связано 1-е послание К. прп. Максиму Греку (ок. 1520–1521), а также 2 пространных полемических трактата прп. Максима против латинян (1521–1523) — «Слово на латинов...», «Слово второе, разоряющее главы латыньскаго мудрования...», первоначально принадлежавшие к эпистолярному жанру (послания к К.), но распространившиеся в рукописной книжности как сочинения риторического жанра. Известно, каков был объем вопросов, обращенных К. к ученому афонскому монаху, но автор ответа ограничился догматической аргументацией, излагая учение об исхождении Св. Духа от Отца и обличая Filioque. Еще 2 пространных послания прп. Максима к К. посвящены полемике с адептами предсказательной астрологии; фатализму и детерминизму астрологов противопоставлено христ. учение о свободе воли («самовластии человеческого»). Из текстов прп. Максима видно, что К. не согласился со ссылками ученого грека на отцов Церкви и доказывал, что астрология нужна царям. Поэтому прп. Максим написал 2-е послание. Письмо К. «О Левиафане» и ответ прп. Максима посвящены толкованию фрагмента 3-й Книги Ездры, в к-рой К. усмотрел несоответствия с др. библейскими текстами.

Послание К. митр. Даниилу известно в единственном списке 60-х гг. XVI в. (РНБ. Q.I.439), оно может быть датировано временем пребывания

Даниила на митрополичьей кафедре (1522–1539). Написано в ответ на послание митрополита, к-рый призывал к терпению К., пребывавшего «во скорбех и противствех». К. переводит вопрос из личной сферы в сферу социальную, политическую и правовую, противопоставляя «терпению» порядки, основанные на «законе» и «правде». Он признает «терпение» как духовную категорию, «добродетель евангельскую и свершенных и святых человек», необходимую апостолам, проповедникам, избранным, монахам. Однако в гражданском обществе («во всяком гражданстве»), в «мирском начальстве» необходимы справедливость и законы, «суд» и «судьи», вознаграждение по заслугам, делам и достоинству. К. руководствуется античным политическим идеалом, цитирует большой фрагмент «Этики» (к Никомаху) *Аристотеля* («10-й книги нравов») о необходимости гармонического сочетания «правды» и «милости»: «Милость бо без справды малодушество есть, а правда без милости мучительство есть, и сия два разрушают царство и всяко градосожителство. Но милость, правдою пострекаема, а правда, милостью укрошаема, сохраняют царя царство в многоденстве». Идеал К. — общественное согласие, «дело народное» (перевод лат. *res publica*) и общественное благо («общества добро»); царям и начальникам каждого народа необходимо уподобляться играющему на гусях псалмопевцу Давиду, который направляет струны к согласному звучанию: грешников и нарушителей необходимо принуждать к согласию «грозою закона и правды», «добрых подвластных» жаловать за добрые дела, злых наказывать и обличать, тех же, кто не поддается исправлению и не хотят любить Бога, «отнюдь истребити». В послании митр. Даниилу обнаружены также цитаты из «Метаморфоз» и «Искусства любви» Овидия; однако неясно, из каких источников заимствованы фрагменты текстов античных авторов, в древнерус. переводах они неизвестны. Послания К., как сохранившиеся, так и те, о к-рых можно судить по пространным ответам на них прп. Максима, свидетельствуют о высокой образованности автора и его гуманистических интересах.

К. принадлежит краткое послание старцу псковского Елеазарова монастыря *Филофею*, в к-ром он восхва-

ляет ученого монаха за то, что его писания «Омировым (гомеровским. — Н. С.) бо словом и риторским разумом пригодно сложени» (*Зимин*. 1956. С. 173). Вероятно, К. является автором Похвального слова вел. кн. Василию III Иоанновичу (*Розов Н. Н.* Похвальное слово вел. кн. Василию III // АЕ за 1964 г. М., 1965. С. 278–289) и 3 посланий неизвестным, опубликованных Д. М. Буланиным по рукописи РНБ. Q.XVII.50 (*Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской лит-ре XI–XVI вв. Münch., 1991. С. 367–369).

К. умер ранее 1545 г. В описи Иосифова Волоколамского монастыря 1545 г. упомянута «книга «Сава Сербьской»», к-рую «по Феодоре по Карпове дали» (Опись книг Иосифо-Волоколамского мон-ря 1545 г. / Публ.: Р. П. Дмитриева // КЦДР: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности. Л., 1991. С. 32).

Арх.: РГАДА. Ф. 123. Сношения России с Крымом. Кн. 6–8.

Изд.: *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. дух. письменности // ХЧ. 1909. № 8/9. С. 1119–1125; *Дружинин В. Г.* Несколько неизв. лит. памятников из сб. XVI в. // ЛЗАК. 1909. Вып. 21. С. 106–113 [Послание митр. Даниилу]; *Зимин А. А.* Общественно-политические взгляды Федора Карпова // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 172–173 [Послание старцу Филофею]; Сочинения *Ф. И. Карпова* // ПЛДР: Кон. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984. С. 494–519; То же // БЛДР. 2000. Т. 9. С. 338–359; *Максим Грек, прп.* Соч. М., 2008. Т. 1. С. 141–142, 337–339.

Ист.: Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. СПб., 1851. Т. 1: Памятники дипломатических сношений с империей Римской (с 1488 по 1594 г.) (по указ.); Памятники дипломатических сношений Московского гос-ва с Крымской и Ногайской ордями и Турцией. СПб., 1895. Т. 2. 1508–1521 гг. (С6РЮ; Т. 95) (по указ.); *Максим Грек, прп.* Соч. М., 2008. Т. 1. С. 139–140, 143–144, 171–242, 255–294, 311–336.

Лит.: *Савва В. И.* О Посольском приказе в XVI в. Х., 1917. Вып. 1; *Ржига В. Ф.* Боярин-западник XVI в.: Ф. И. Карпов // УЗ РАНИОН. М., 1929. Т. 4. С. 39–48; *Зимин А. А.* Федор Карпов, рус. гуманист XVI в. // Прометей. М., 1968. Сб. 5. С. 364–370; *он же.* Россия на пороге Нового времени. М., 1972 (по указ.); *он же.* Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV — 1-й трети XVI в. М., 1987 (по указ.); *Freydank D.* Zu Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus // ZfS. 1968. Bd. 13. S. 98–108; *Клибанов А. И.* «Правда» Федора Карпова // Об-во и гос-во феод. России. М., 1975. С. 141–150; *он же.* «Государство правды» Федора Карпова // *Он же.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 207–218; *Синицына Н. В.* Федор Иванович Карпов — дипломат, публицист XVI в.: АКД. М., 1966; *она же.* Прп. Максим Грек о свободе воли («самовластии человеческого») // Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М., 2008. С. 75–88;







она же. Максим Грек. М., 2008. С. 106–110, 124–128; Буланин Д. М. Карпов Ф. И. // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 459–461 [Библиогр.]; *Maniscalco Basile G. Astrology and Politics in XVI<sup>th</sup> Century Muscovy: Fedor Karpov and the Scrutable God* // Московская Русь (1359–1584): Культура и историческое самосознание = Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584. М., 1997. Р. 417–430; *Ольшевская Л. А., Ранчин А. М., Травников С. Н. Карпов Ф. И.* // БРЭ. 2009. Т. 13. С. 211 [Библиогр.].

Н. В. Симицына

**КАРПОВЫ** (Поповы), Феодор и Иван, кормовые иконописцы Оружейной палаты Московского Кремля. Сыновья Карпа Трофимова, свящ. ц. святых Космы и Дамиана в Ярославле.

**Феодор** (род. в 1639), впервые упоминается в переписной книге Ярославля 1646 г. (*Брюсова*. 1984. С. 318). Вместе с братом Иваном и сыновьями отмечен также в переписных книгах 1669 г.: «Во дворе Федор Карпов з братом иконописцы, у Федора детей сын Федор 5 лет, Леонтей 4 лет, бою бердыш» (ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. № 355. Л. 303) — и 1671 г. (РГАДА. Ф. 210. Д. 13. Л. 52). Отец ярославского знаменщика Федора Федорова. Его имя встречается в документах архива Оружейной палаты 1660–1679 гг., он часто вызывался из Ярославля в Москву для иконописных дел. В 1660 и 1666 гг. он участвовал в росписи Архангельского собора Московского Кремля (Там же. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 6. № 6867), в документах значится в 3-й статье. В 1661 г. работал в Кремле «в набережном терему, у государевых знамен и в Золотой палате» (Там же. № 7588), в июне того же года был «у государева дворцового успенского и у черниговских иконописного починочного дела» (Там же. № 7715). В 1665 г. продолжил работу в Золотой палате. В 1666 г. «был у стеного письма» в Новодевичьем мон-ре, в дворцовой ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя и «у починки» зап. дверей Успенского собора в Московском Кремле. В документах иконописец значится уже во 2-й статье.

По мнению В. Г. Брюсовой, наиболее характерным сохранившимся произведением братьев Карповых является иконостас Преображенского собора Спасо-Евфимиевского монастыря в Суздале (1666, ЦМиАР), хотя она и отмечает, что в его создании участвовали и др. ярославские иконописцы (*Брюсова*. 1984. С. 121). В 1668 г. вместе с братом Иваном Феодор писал иконы для ц. свт. Гри-



*Единородный Сыне.*  
Икона. После 1668 г.  
Иконописцы Феодор  
и Иван Карповы (?). (ГТГ)

гория Неокесарийского на Полянке в Москве (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 9. № 11829). К. приписывается икона «Единородный Сыне», к-рая находилась на правом клиросе придела свт. Тихона Амафунтского этой церкви (ныне в ГТГ, см.: *Антонова, Мневва*. Т. 2. С. 434–435).

В 1670 г., после болезни, Феодор был вызван в Москву для создания местных икон в дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасителя (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 9. № 12585). В 1671 г. в Ярославле он вместе с Василием и Константином Ананьевыми написал неск. икон, отосланных царю во дворец, среди к-рых были «Сошествие Святого Духа, Страшный Суд, Неделя святых отец, пред ней Спасителей образ, а по сторонам святых отец» (Там же. Ч. 10. № 13236). В 1674 г. вместе с др. ярославскими иконописцами расписывал ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) в Ярославле по заказу ярославского купца Семена Лузина. В том году мастера не успели закончить роспись, и заказчик просил царя задержать их в Ярославле до завершения работ, но в 1675 г. они были отправлены в Ростов к митр. Ионе для иконного письма. Феодора неоднократно вызывали в Москву в 1674–1676 гг. (Там же. Ч. 11а. Т. 2. № 15474, 16069). В 1675 г. с братом Иваном, с Дмитрием Григорьевым и со свящ. Тимофеем расписывал ц. Спаса на Сенях в Ростове (*Брюсова*. 1982. С. 87). Нек-рые исследователи предполагают, что в этой церкви работали др. мастера, но К. также могли принимать участие в росписи (*Шилов*. 1994). С 8 февр. по 30 марта 1678 г. Феодор в составе большой группы

мастеров работал над иллюстрациями к Евангелию для дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасителя (РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. Д. 1874. Л. 43). Последнее упоминание об иконописце относится к июлю 1679 г., когда он был вновь вызван в Москву для создания местных икон для ц. Покрова в Измайлове.

**Иван** впервые упоминается в 1669 г. вместе с братом в связи с написанием местных икон в ц. свт. Григория Неокесарийского в Москве (Там же. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 9. № 13002). В 1670 г. участвовал в росписи ростовского Успенского собора (Там же. № 12585), а также поручился за Ф. Карпова и Петра Федотова при вызове последних в Москву. Вместе с др. ярославскими иконописцами в 1671 г. написал 7 икон, отосланных царю во дворец, среди которых — Казанская икона Божией Матери «в чудесах, как явилась в Казани и в Московское разорение, Воскресение Христова, Уверение Фомы, Образ святых жен-мироносиц, Преполовение, О самаряныни, Вознесение Христова, Св. Троица» (Там же. Ч. 10. № 13650, 13557). В июле 1679 г. в Москве вместе с др. ярославскими иконописцами писал местные иконы для Покровской ц. в Измайлове. В окт. 1679 г. участвовал в росписи дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасителя, в документах отнесен ко 2-й статье, где указан на 1-м месте (Там же. Ч. 12. Т. 2. № 18637).

Лит.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописи // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 31, 66, 68, 70, 71, 75, 104, 117–118, 128; *он же.* Перечень иконописных и живописных работ моск. дворцовых и городских мастеров XVII ст. // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 3. С. 173–174; *Ровинский Д. А.* История рус. школ иконописания до кон. XVII в. // ЗРАО. 1856. Т. 8. С. 153; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. Т. 1. С. 177; Т. 2. С. 135, 220, 317; Т. 4. С. 149–156, 363–364, 453; *Антонова, Мневва*. Каталог. Т. 2. С. 434–435. Кат. 940; *Брюсова В. Г.* Гурин Никитин. М., 1982. С. 87, 244; *она же.* Рус. живопись XVII в. М., 1984. С. 120–121, 318–319, 322; *Шилов В. С.* Об одной «утерянной» рукописи и атрибуции стенописи ростовской ц. Спаса на Сенях // «Охраняется государством»: 3-я науч.-практ. конф. С.-Петербургский фонд культуры: Программы «Храм»: Сб. мат-лов. СПб., 1994. Вып. 4. С. 148–157; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 317–319.

**КАРПОЗИЛОС** [греч. Καρπόζιλος] Апостолос (род. в сент. 1942, Кесариане (пригород Афин), Греция), греч. византист, историк и филолог. В 1962–1965 гг. обучался в ун-те г. Андерсон (Юж. Каролина, США), в 1965–1967 гг. — в Иллинойском ун-те (магистр искусств





в 1966), в 1967–1971 гг. – в Йельском ун-те (магистр филологии; доктор философии в 1971, дис. «Церковные споры между Никейской империей и Эпирским деспотом: 1217–1233»). В 1972–1975 гг. как стипендиат фонда А. фон Гумбольдта вел под рук. Х. Г. Бека исследовательскую работу в Ин-те византистики в Мюнхене. В 1974–1976 гг. сотрудник Центра визант. исследований при ун-те им. Аристотеля в г. Салоники (Фессалоника). С 1976 г. начал преподавание в ун-те г. Янина; в 1988–2009 гг. профессор визант. филологии этого ун-та.

Основными направлениями исследований К. являются политическая и церковная история Эпирского деспотата, визант. хронография (в наст. время издано 3 тома обобщающего труда «Византийские историки и хронисты», посвященного проблемам развития визант. историографии в IV–XII вв.), эпистолярное наследие различных деятелей визант. культуры (Иоанна Мавропода, Михаила Пселла, прп. Неофита Затворника, Григория Акиндина, Феодора Иртакина). К. занимается изучением и публикацией малоизвестных лит. произведений эпохи Палеологов (апологетические и полемические сочинения против ислама, энкомий патриарху Герману II К-польскому Феодора еп. Аланского, медицинский трактат Иоанна Актуария и др.). К. принимал деятельное участие в составлении «Оксфордского словаря Византии» (ODB), будучи автором статей по просопографии, визант. материальной культуре и быту. Особое место в творчестве К. занимают исследования истории и культуры греков-понтийцев, проживающих на территории бывш. СССР. Соч.: Byzantine Apologetic and Polemic Writings of the Palaiologian Epoch against Islam // GOTR. 1970. Vol. 15. P. 213–248; The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233). Θεσσαλονίκη, 1973; An Unpublished Encomium by Theodore Bishop of Alanis // Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη, 1974. Т. 6. С. 227–266; Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ιωάννη Μαυρόποδος. Ιωάννινα, 1979, 1982; Η φρονιματική έριδα και η Κύπρος // Ελετηρικές Κέντρου επιστημονικών έρευνών Κύπρου. Λευκωσία, 1981/1982. Т. 11. С. 491–498; Realia in Byzant. Epistolography 10–12<sup>th</sup> Cent. // BZ. 1984. Bd. 77. S. 20–37; Οι Έλληνες της Μαρσιπούλης (Ζντάνοφ) και η διάλεκτός τους // Αρχαίον Πόντου. 1985. Т. 40. С. 97–112; Рос-Дромиты и проблема похода Олега против Константинополя // ВВ. 1988. Т. 49. С. 112–118; Books and Bookmen in the 14<sup>th</sup> Cent.: The Epistolographic Evidence // JÖB. 1991. Bd. 41. S. 255–276; Pontic Culture in the USSR

between the Wars // J. of Refugee Studies. Oxf., 1991. Vol. 4. N 4. P. 364–371; «Н "Άλωση της Θεσσαλονίκης» Иоанна Каминиата: Размышления о подлинности текста // ВВ. 1994. Т. 55. № 1. С. 62–68; The Biography of Ioannes Mauropous Again // Ελληνικά. 1994. Т. 44. С. 51–60; Realia in Byzant. Epistolography 13–14<sup>th</sup> Cent. // BZ. 1995. Bd. 88. S. 68–84; The Greeks in Russia: Pages from the Political and Cultural History of Pontian and Mariupol Greeks in Southern Russia // Αρχαίον Πόντου. 1996/1997. Т. 47. С. 16–40; Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονόγραφοι. Αθήνα, 1997. Т. 1: 4<sup>ος</sup>–7<sup>ος</sup> αι.; 2002. Т. 2: 8<sup>ος</sup>–10<sup>ος</sup> αι.; 2009. Т. 3: 11<sup>ος</sup>–12<sup>ος</sup> αι.; When did Michael Psellos Die?: The Evidence of the Dioptra // BZ. 2003. Bd. 96. S. 671–678; La cronografia // Lo spazio letterario del medioevo / Ed. G. Cavallo. Ser. 3. R., 2004. Vol. 1. P. 379–406; Suicide in Byzantium // Ελληνικά. 2007. Т. 57. N 1. С. 79–104; Церковь и доктрина в визант. хронографии // ЕжеБК ПСТГУ. 2008. Т. 1. С. 113–117; Some Excerpts from Paulos Aiginetes in the «De Diagonosi» of Ioannes Aktouarios // HYPERMACHOS: Studien zur Byzantinistik, Armenologie und Geogistik: FS für W. Seibt zum 65. Geburtstag / Hrsg. Chr. Stavrakos, A.-K. Wassiliou, M. K. Krikorian. Wiesbaden, 2008. S. 133–138.

Изд.: Seventeen Letters of Gregorios Akindynos (Cod. Monac. Gr. 223) // Collectanea Byzantina. R., 1977. P. 65–117; Δύο ανέκδοτες έπιστολές του Μιχαήλ Ψελλου // Δωδώνη. 1980. Т. 9. С. 299–310; The Correspondence of Theodoros Hirtakenos // JÖB. 1990. Bd. 40. S. 275–294; The Letters of Ioannes Mauropous, Metropolitan of Euchaita: Greek Text, Transl. and Comment. Θεσσαλονίκη, 1990; Άγιου Νεοφύτου του Έγκλείστου έπιστολές // Άγιου Νεοφύτου του Έγκλείστου Συγγράμματα. Πάφος, 2005. Т. 5. С. 389–470.

Лит.: Kotzabassi S., Mavromatis G. Vorwort // Realia Byzantina / Hrsg. S. Kotzabassi, G. Mavromatis. В., 2009. С. IX–X; Apostolos Karpozilos: Schriftenverzeichnis der Jahre 1970–2009 // Ibid. S. 321–326.

О. В. Л.

**КАРПОКРАТ** [греч. Καρποκράτης, Καρποκράς; лат. Carpoocrates] (II в.), гностик, философ-платоник, преподавал в Александрии в нач. II в. Включил в свою философскую систему элементы христианства и создал гностическое направление, в к-ром положения античной философии превалировали над христианскими.

Взгляды К. известны исключительно по опровержениям полемизировавших с ним авторов: сщмч. Иринея Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Ипполита Римского, Оригена, а также из ересологических трактатов IV в. свт. Епифания Кипрского и Филастрия, еп. Бриксийского. К. упомянут в самом раннем списке еретиков у Егесиппа (II в.), цитируемого Евсевием, еп. Кесарии Палестинской (Hist. eccl. IV 22). Сщмч. Ириной сообщает, что К. первым стал называть свою философскую систему гносисом, а последователей — гностиками (см. ст.

Гностицизм). Климент Александрийский характеризует взгляды К. как «монадический гносис» (Strom. III 2. 5. 3) в противовес доктринам Валентина и др. гностиков, поскольку идея единственного первоначала у него превалирует над другими. К. учил, что Бог — единственная неизреченная сущность, из к-рой путем эманации произошли др. высшие сущности: ангелы и силы небесные, а от них путем уже вторичной эманации — более низшие сущности, образовавшие мироздание, где души держатся в плену плоти. Цель человеческих душ — освободиться от власти этих миронаачальников (архонтов) и вернуться к истинному божественному началу, к-рое выше ангелов, архонтов или судей, сотворивших материальный мир. Прямой или косвенной эманацией божества является только душа. Телесный мир — это темница души, в которую архонты заключают недовольные их правлением души в качестве наказания. Они устанавливают законы, в т. ч. и религиозные, для заключенных в плоть душ, чтобы держать их в своей власти. Одним из этих архонтов является диавол, роль к-рого в системе К. не имеет ярко выраженной негативной характеристики, он лишь один из проч. ангелов, творцов и миронаачальников. Одна из основных функций диавола — надзирать за душами, чтобы они вели себя в соответствии с принципами, заданными ангелами-миронаачальниками, а также за душами, заключенными в темницу плоти. Т. о., все религ. и социальные установления этого мира являются его изобретением.

Этими взглядами определяется и социология К. Заключенные в плоть человеческие души — те, кто недовольны правлением архонтов, они стремятся вернуться в прежнее состояние в Боге и помнят свою изначальную вечную неизменяемую сущность. Иисус Христос является обычным человеком, и Его рождение ничем не отлично от рождения др. людей. Однако пребывающая в Нем душа была абсолютно чистой и помнила созерцание истинного нерожденного Бога, Который наделил ее такой силой, что она могла прийти в мир, избежав власти архонтов. Иисус Христос отверг законы (в частности, иудейские религиозные), которые архонты предписали человечеству, за что и был уничтожен в соответствии с этими законами. Однако







это не делает Его исключительным и отличным от др. людей. Душа любого человека может не только сравниться с душой Христа, но и превзойти ее, отвергнув мир и его законы с еще большей силой, если она вспомнит о своем изначальном состоянии в Боге и захочет вернуться в него, освободившись от мира. Данное возвращение возможно посредством череды перевоплощений и преобразований в более высокие сущности. Если в 1-й части учения о возникновении мира в результате вторичной эманации божества К. соглашается с проч. гностиками, в особенности с *Сатурнином*, то его учение о спасении как о возвращении к созерцанию божества, к-рое и есть единственная истинно существующая сущность, а не вторичное отражение, скорее заимствовано из диалога «Федр» Платона. Учение о переселении душ также гармонировало со взглядами Платона и было дополнено идеей, что душа, вспомнившая свое истинное изначальное состояние и пребывание в Боге, выходит из власти архонтов посредством более высокого перевоплощения. Сотериология К. определяла этот процесс как неизбежный, т. е. в конечном счете все души вернутся в изначальное состояние. Эта т. зр. близка к позднему учению Оригена об *апокатастасисе*, но Ориген придал этому учению скорее христ. оттенок, нежели платонический. Спасение для К.— это спасение только души, ни о каком воскресении тела, бесчувственной темницы души, речи идти не может. В системе К. тело само по себе не зло, не следствие вошедшего в мир зла и не его источник, а скорее вторичный продукт мироздания, к-рое само по себе вторично, и не имеет никакой самодостаточной ценности — ни положительной, ни отрицательной.

К. считал, что основным средством к спасению является познание (гносис) душой своей истинной сущности. Это познание является не узнаванием чего-то нового, но воспоминанием об изначальной неизменяемой сути вещей. Мн. полемисты обвиняли последователей К. в аморализме и анонизме, к-рые логически следуют из его учения, т. к. все законы установлены архонтами, в частности диаволом, для порабощения душ. Т. о., души, стремящиеся к единению с Богом, непременно должны находиться в конфликте с этими

законами, как это делал Христос в отношении к иудейскому закону.

По мнению Тертуллиана и ряда др. авторов, аморализм карпократов, которые иногда ассоциировались с христианами, стал причиной обвинений, выдвигаемых язычниками против христиан в целом. Евсевий Кесарийский со ссылкой на сщмч. Иринея говорит о ереси К. как о воздвигнутой сатаной, чтобы оклеветать христиан (Hist. eccl. IV 7). Карпократы в своих претензиях творить чудеса, подобные чудесам Христа, увлекались различными магическими практиками (*Iren. Adv. haer. II 32*). Согласно Оригену, подобные практики были известны его оппоненту *Цельсу*, к-рый воспринимал их как христианские. Последователи К. почитали Христа как великого учителя и образец для подражания, имели Его статуи наряду с изображениями античных философов. К. считал себя, видимо, основателем скорее философской, нежели религ. школы. В любом случае всякая традиц. религиозность претила ему, как произведение вторичных сотворивших мир сущностей, а не истинное почитание предвечного «Бога в себе». Из числа обрядов карпократов известно огненное крещение, заключавшееся в прижигании мочки правого уха, что должно было символизировать открытие слуха для восприятия истинного учения (*Eph. Adv. haer. 30*). В качестве источника своего учения К. ссылался на некую тайную доктрину, к-рую Иисус Христос не проповедовал открыто, а якобы передал приватно ученикам.

История последователей К. не выходит за пределы II в. В середине столетия некая Марцеллина проповедовала это учение в Риме при свт. *Аникете*. Сын К. Епифан призывал своих последователей к общности имущества по апостольскому образцу. К IV в. имя К. превратилось в нарицательное для обозначения аморалиста, прикрывающегося религиозным учением. В анонимном соч. V в. «*Praedestinatus*» (I 7 — PL. 53. Col. 590), приписываемом современными исследователями *Юлиану*, еп. Экланскому, пелагианскому богослову V в., приводится легендарный сюжет об обличении и осуждении К. ап. *Варнавой* при их встрече на Кипре.

Ист.: *Iren. Adv. haer. I 25; Clem. Alex. Strom. III 2; Tertull. De anima. 23–27; Hipp. Refut. VII 32;*

*Euseb. Hist. eccl. IV 7, 9; Orig. Contr. Cels. V 62; Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 27–30. Лит.: Salmon G. Carpocrates // DCB. Vol. I. P. 407–409; Liboron H. Die Karpokratianische Gnosis: Diss. Lpz., 1938; Kraft H. Gab es einen Gnostiker Karpokrates? // ThZ. 1952. Bd. 8. S. 434–443; Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Camb. (Mass.), 1973; Monaci Castagno A. Carpocrates // EEC. Vol. 1. P. 145.*

Д. В. Зайцев

**КАРПОФОР И АБУНДИЙ** [лат. *Carpophorus et Abundius*; итал. *Carpoforo e Abbondio*], мученики (пам. зап. 10 дек.), пострадали в г. Сполетий (ныне Сполето, Италия) и в г. Фульгиния (ныне Фолиньо, Италия). Сказание о К. и об А. сохранилось в составе Мученичества и обращения св. Анастасия и 11 братьев, или Мученичества 12 святых (ВНЛ, N 1620–1622), — пространной агнографической повести о мучениках, пострадавших в обл. Умбрия. Мученичество 12 святых содержится в 2 легендариях, происходящих из аббатства Сан-Феличе-ди-Нарко (1194) и из ц. Сан-Брицио (нач. XIII в.), к-рые с XVI в. хранились в 6-ке кафедрального собора в Сполето. Рукописи были использованы болландистом Кунрадом Яннингом, к-рый опубликовал Мученичество в сер. «*Acta Sanctorum*». Др. версия сказания под заглавием «Мученичество святых мучеников Абундия и Карпофора» издана Бонино Момбрицио (ВНЛ, N 1622).

В Мученичестве повествуется о святых, живших в разное время, к-рые, однако, представлены как современники и родственники. Согласно Мученичеству, св. Анастасий его сыновья Евтихий и Бриций, племянники Иоанн, Теудила, Вахк, А. К., Лаврентий, Прокл, Геркулан и Бараттал прибыли в Рим из Сирии в годы правления имп. *Юлиана Отступника* (361–363). Они остановились в доме Римского еп. (папы) *Урбана I* (222–230), который рукоположил Бриция и К. во пресвитеров, а Лаврентия и А. — во диаконов. О прибытии из Сирии христиан, которые присоединились к рим. клирикам и проповедовали свою веру, донесли имп. Юлиану, и он велел их арестовать. Мучеников схватили и привели к императору, после краткого допроса их избili палками и бросили в темницу, где морили голодом. Через нек-рое время Анастасий бежать из Рима и скрыться в др. городах. Бриций, К. и А. прибыли в Сполето.





летий, где находились проконсулы (наместники) Тургий, Леонтий и Марциан, жестокие гонители христиан. Мученики усердно проповедовали христ. веру, обратили множество язычников, устроили церковь и начали уничтожать языческие храмы и священные рощи. Узнав об этом, Тургий и Леонтий велели схватить мучеников, к-рые скрывались в доме благочестивой христианки Синклеты. На допросе К. и А. заявили, что поклоняться следует не ложным языческим богам, к-рые суть рукотворные идолы, а истинному Богу христиан. Наместники велели избить К. и А. палками, бросить в темницу и запечатать дверь, чтобы заморить мучеников голодом. После рассказа о пресв. Бриции, к-рому удалось спастись от гонителей, сообщается о том, как К. и А. были освобождены из темницы ангелом и укрылись в «крипте», расположенной за пределами города, где совершали богослужения и проповедовали.

Сполетийские наместники (здесь Тургий и Леонтий названы военачальниками (*magistri militum*), а Марциан — проконсулом) донесли императорам *Диоклетиану* (284–305) и *Максимиану* (286–305) о распространении христианства усилиями проповедников, прибывших из Сирии. Императоры издали декрет (датируемый, согласно Мученичеству 23 июля) о розыске христиан и об их осуждении в экстраординарном порядке (*sine auditione*). После получения декрета загородная «крипта» в Сполетии, служившая местом собраний христиан, была захвачена воинами, к-рые арестовали всех находившихся там христиан и привели их к Тургию, Леонтию и Марциану (в этом месте наместники названы консулами). Консул Марциан предложил им принести жертвы богам в соответствии с имп. указом, но К. и А. от лица всех христиан отказались и были отведены в темницу. Марциан велел казнить всех проч. христиан. Синклета похоронила их тела в своей усыпальнице на кладбище Понтиана (на месте совр. ц. Сан-Понциано). Вскоре Марциан устроил на городском форуме перед храмом Юпитера суд над К. и А., где присутствовали все видные горожане. Когда мучеников вели на форум, они пели псалмы и славословили Бога. Указывая на храм, Марциан велел К. и А. подчиниться имп. указу и принести жертвы богам, но му-



Фасад собора Сан-Модеранно в Бенчето. XII в.

ченики отказались и были подвергнуты пыткам. Увидев твердую решимость христиан не поклоняться ложным богам, мучитель вернул их в тюрьму, а затем приказал военачальнику Леонтию отвести их в г. Фульгиния и там казнить. Воины под командованием Леонтия доставили К. и А. в Фульгинию и обезглавили их неподалеку от городских стен (мученики были казнены 10 дек.). Когда Леонтий возвращался в Сполетий, чтобы доложить Марциану об исполнении приговора, на него напал медведь, и Леонтий погиб. Ночью благочестивой матроне Евстахии, жившей в Фульгинии, явился ангел, возвестивший, что в миле от города, в месте, именуемом Танаритан, лежат тела казненных мучеников. Евстахия забрала останки К. и А. и похоронила в саркофаге в собственной усыпальнице, где покоились тела др. мучеников. В дальнейшем повествовании сообщается о подвигах др. святых, преимущественно св. Бриция.

Мученичество, к-рое И. *Делез* назвал «исключительно недостоверным» (*MartRom. Comment. P. 576*), содержит повествования о святых, живших в разное время в различных городах Италии. Этим объясняется наличие хронологических и фактических противоречий, к-рые не были устранены агиографом. В начале Мученичества утверждается, что описанные события происходили при имп. Юлиане, тогда как история К. и А. отнесена ко времени правления Диоклетиана и Максимиана. Современниками мучеников названы св. Геркулан, еп. Перузии (ныне Перу-

джа), погибший после взятия города остгот. кор. Тотилой (542–552) (*Greg. Magn. Dial. III 13*), и др. лица, жившие в VI в. (см.: *Dufourcq. 1907. P. 69–75*).

По мнению А. Дюфурка, самый поздний по времени жизни исторический деятель, упомянутый в Мученичестве, — Римский папа *Евгений I* (654–657). Мученичество 12 святых было составлено во 2-й пол. VII в. на основе сказаний об отдельных мучениках, созданных, возможно, в VI в. Согласно Ф. Ланцони, прообразом св. Анастасия, о к-ром говорится в Мученичестве, был прмч. *Анастасий Персиянин* († 628), чья глава с 713 г. хранилась в рим. монастыре святых Винцентия и Анастасия у Трех источников (ныне Тре-Фонтане). Исследователь предположил, что агиографическая легенда, главным персонажем к-рой был св. Бриций, была составлена в VIII в. монахом обители св. Бриция близ Сполетия (*Lanzoni. Diocesi. P. 427–428*). Совр. исследователи считают, что Мученичество 12 святых было создано в аббатстве Фарфа между 773 г. и сер. IX в. (*Paoli. 1997; Idem. 2001; Vocino. 2009. P. 298–299, 304–307*).

О том, что агиографическая легенда о К., об А. и о Бриции сложилась ранее IX в., свидетельствует наличие кратких сказаний о мучениках во франк. «исторических» мартирологах IX в. (*Dufourcq. 1907. P. 72–73*). В Мартирологе, составленном в 1-й пол. IX в. *Флором Лионским*, память К. и А. указана 10 дек. Здесь сообщается, что мученики пострадали в Сполетии (*apud Hispolitanam civitatem*) в гонение Диоклетиана. По указанию судьи Марциана они были избиты палками и брошены в темницу, где их морили голодом. Мучеников освободил ангел, они продолжили проповедовать Христа, но были вновь схвачены, подвергнуты пыткам и казнены (*Quentin. 1908. P. 254*). Во 2-й пол. IX в. это сказание было включено в Мартиролог Адона Вьеннского (PL. 123. Col. 412), в сокращенном виде — в Мартиролог Узуарда (PL. 124. Col. 785–786). Кард. Цезарь *Бароний* внес память К. и А. в Римский Мартиролог.

По преданию, на месте погребения К. и А. находится ц. Санта-Мария-ин-Кампис в г. Фолиньо. Храм, о существовании которого известно с XII в., расположен на территории рим. пригородного некрополя. В церкви







находился саркофаг VI–VII вв., в к-ром предположительно хранились мощи мучеников. Впосл. саркофаг был помещен в археологический музей, расположенный в Палаццо-Тринчи, где в 1944 г. был уничтожен во время бомбардировки.

Согласно Л. Якобилли, на месте погребения мучеников находилось аббатство Сасовиво, основанное ок. 1080 г. блж. Майнардом. По благословению св. Бонфилия, еп. Фолиньо (до 1072–1110), монастырская церковь была освящена во имя Св. Троицы, святых К. и А. и в честь Св. Креста, в храм были перенесены мощи обоих мучеников. По сведениям Якобилли, в 1555 г. мощи К. и А. после освидетельствования были помещены в главном алтаре церкви, при этом была обнаружена древняя рукопись сказания о мучениках (*Iacobilli*. 1628. P. 383).

Яннинг опубликовал повесть о перенесении мощей А. в мон-рь Берчето (BHL, N 19), датировав это событие 850 г. Согласно повести, мощи мученика были подарены епископом Фолиньо аббату Тиберию, их перенесение в Берчето сопровождалось множеством чудес. В наст. время реликварий с мощами А. и св. Модерана хранится в главном алтаре собора Сан-Модерано в сел. Берчето.

По свидетельству Ф. Феррари, в XVII в. мощи К. и А. почитались в Сполето, в ц. св. Григория (вероятно, в ц. Сан-Грегорио-Маджоре — *Ferrarius*. 1613. P. 766).

Ист.: BHL, N 19, 1620–1622; *Tractatus prae-liminaris de sanctis duodecim sociis* // *ActaSS*. Iul. T. 1. P. 1–72; *MartRom*. Comment. P. 575–576. Лит.: *Ferrarius Ph.* *Catalogus Sanctorum Italiae*. Mediolani, 1613. P. 766; *Iacobilli L.* *Vite de' santi e beati di Foligno*. Foligno, 1628. P. 373–384; *Dufourcq A.* *Étude sur les Gesta martyrum romains*. P., 1907. T. 3: *Le mouvement légendaire grégorien*. P. 66–81; *Quentin H.* *Les martyrologues historiques du Moyen Âge*. P., 1908. P. 254–255, 449, 483; *Lanzoni*. *Diocesi*. P. 407, 427–434, 442, 447; *Antonelli G.* *Le più antiche carte* (sec. XI) del monastero di Sassovivo // *Benedictina*. R., 1948. Vol. 2. N 1/2. P. 95–158; *Gaiffier B., de.* *Les légendiers de Spolète* // *AnBoll*. 1956. T. 74. P. 313–348; *Fusconi G. M.* *Carpofo e Abbondio* // *BiblSS*. Vol. 3. Col. 880–881; *Grégoire R.* *Lagiografia spoletina antica: Tra storia e tipologia* // *Atti del IX Congr. intern. di studi sull'alto medioevo* (Spoleto, 27 settembre — 2 ottobre 1982). Spoleto, 1983. P. 335–365; *Paoli E.* *I santi siri dell'Umbria e della Sabina* // *Idem*. *Agiografia e strategie politico-religiose: Alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*. Spoleto, 1997. P. 3–50; *idem*. *L'agiografia umbra altomedievale* // *Umbria Cristiana: Dalla diffusione del culto al culto dei santi* (sec. IV–X): *Atti del XV Congr. intern. di studi sull'alto medioevo* (Spoleto, 23–28 ottobre 2000). Spoleto, 2001. P. 479–529; *Cordella R., Invernì A.* *San*

*Brizio di Spoleto, la Pieve e il Santo: Storia, Arte, Territorio*. Spoleto, 2000; *Vicino G.* *Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774–877): Vitae e Passiones del regno italico nel contesto europeo*: *Diss. Venezia*, 2009. P. 294–307.

А. А. Королёв

**КАРРИЛЬО ДЕ АКУНЬЯ** [испан. Carrillo de Acuña] Альфонсо (Алонсо) (11.08.1413 (по др. данным, 1410 или 1412), Карраскоса-дель-Кампо, Кастилия — 1.07.1482, Алькала-де-Энарес, там же), еп. Сигуэнсы (с 1436), архиеп. Толедо (1446–1482). Принадлежал к роду де Акунья португ. происхождения. Родственные связи по материнской линии (мать — Тереса Каррильо де Альборнос, сестра Альфонсо Каррильо де Альборноса, т. н. псевдокардинала рим. диаконии св. Евстахия, сторонника антипапы *Бенедикта XIII*) способствовали быстрому продвижению К. де А. в церковной иерархии. В возрасте 11 лет он был отправлен в Рим под опеку дяди, к-рый к тому времени был возведен в достоинство кардинала и занимал должность папского протонотария; после его смерти (1434) К. де А. унаследовал эту должность по воле папы Римского *Евгения IV*. В Риме К. де А. вступил в орден францисканцев. В 1436 г. он вернулся в Кастилию, где вошел в круг приближенных кор. Хуана II. В 1436 г. стал епископом Сигуэнсы, в 1446 г. — архиепископом Толедо. В этот период он являлся влиятельной фигурой при королевском дворе, исполняя должность канцлера, и входил в одну из аристократических партий, образовавшуюся вокруг рода де Луна. После восшествия в 1454 г. на престол кор. Энрике IV архиепископ сохранил свое положение при дворе, поддерживая фаворита короля Хуана Пачеко, маркиза де Вильена. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XV в. в результате разногласий короля с маркизом де Вильена в Алькала-де-Энарес сложилась аристократическая Лига, целью к-рой было провозгласить наследником престола Альфонсо, сводного брата Энрике IV. К. де А. стал одним из лидеров Лиги, к-рая пользовалась поддержкой короля Наварры и Арагона Хуана II. В июне 1465 г. участники Лиги объявили о смещении Энрике IV и провозгласили королем Альфонсо. В организации церемонии низложения, получившей впосл. название «Авильский фарс» (по месту проведения), одну из ведущих ролей сыграл архи-

епископ Толедо. Волнения, вызванные попыткой переворота, продолжались до смерти Альфонсо в 1468 г. Стремясь не допустить наследования королевства дочерью Энрике IV Хуаной, К. де А. стал готовить возведение на кастильский трон сестры короля Изабеллы (впосл. кор. *Изабелла I* (1474–1504)). С целью укрепить ее позиции архиепископ сподобствовал заключению брака Изабеллы с сыном и наследником короля Наварры и Арагона Хуана II принцем Фердинандом (Фернандо) (впосл. кор. *Фердинанд V (II)* (1479–1516)). Брак был заключен в Вальядолиде в 1469 г. К. де А. добился папской буллы, признававшей законным союз между троюродными братом и сестрой (1471).

При дворе Изабеллы и Фердинанда с нач. 70-х гг. XV в. росло влияние рода Мендоса, в частности Педро Гонсалеса де Мендосы, архиеп. Севильи, представителя партии, враждебной К. де А. Он потерял доверие инфанты, поскольку в переговорах об условиях брака, ведущего к унии 2 королевств, отстаивал передачу трона Кастилии в случае кончины Изабеллы соправителю Фердинанду, а не ее буд. детям.

В 1473 г., удалившись от двора и оставив на время политику, К. де А. стал больше внимания уделять архиепископскому служению. Он провел провинциальный Собор в Аранда-де-Дуэро, 1-й в Испании после почти 100-летнего перерыва. Постановления Собора стали отправной точкой для начала реформ католич. Церкви в Испании, к-рые были завершены при преемниках К. де А. Толедских архиепископах Педро Гонсалесе де Мендосе и Франциске *Хименесе де Сиснеросе*. Реформы касались повышения уровня образования католич. клира, ужесточения контроля за соблюдением церковных канонов в частной жизни священнослужителей, регулярности созыва провинциальных Соборов, порядка распределения доходов с церковных бенефициев. Особое внимание было уделено положению епископата: строжайше запрещался конкубинат, вменялось в обязанность служить мессу не менее 3 раз в год, совершать регулярные *визитации* приходо-в. На 2 съездах духовенства архиеп-ства, к-рые К. де А. провел в Алькала-де-Энарес в 1480 и 1481 гг., эти положения были подтверждены и дополнены. Архиепископ также постарался





Каррильо де Акунья, архиеп. Толедо.  
Фрагмент картины. Нач. XVI в.  
(Зал капитула в кафедральном соборе  
Толедо)

улучшить состояние 6 приходов Толедо, где богослужения совершались по *испано-мосарабскому обряду*: отныне там должны были служить только клирики местного происхождения, знавшие мосарабский чин. К. де А. был противником учреждения в Испании *инквизиции* (1478–1483) и воспрепятствовал тому, чтобы трибунал находился в Толедо (действовал в Сьюдад-Реале и перемещен в Толедо после смерти К. де А.).

Иза-за нерешенности вопроса о наследовании трона после смерти Энрике IV началась гражданская война (1474–1479), во время которой К. де А. сделал попытку вернуть себе политическое влияние. Он присоединился к лагерю противников Изабеллы I и Фердинанда V (II) и поддержал коронацию Хуаны. Во главе этого лагеря стоял Афонсу V, кор. Португалии, к-рый заключил брак с Хуаной. Готовясь к войне с Португалией, кор. Изабелла I пыталась примириться с К. де А., чтобы воспользоваться значительными материальными ресурсами Толедской кафедры при снаряжении войска, но архиепископ отказался с ней встречаться. Королеве удалось заручиться поддержкой городов провинции, в т. ч. и Толедо. 1 марта 1476 г. состоялось сражение при Торо, в к-ром К. де А. принял участие. Армия португ. короля понесла тяжелые потери и вынуждена была отступить. К. де А. продолжал военные действия самостоятельно до конца весны, после чего сложил оружие и примирился с Изабеллой и Фердинандом. В наказание за мятеж у него были конфискованы все владения, он был ли-

шен привилегий и смещен с должности королевского канцлера. Вмешательство папы привело к частичному восстановлению его владельческих прав, но поскольку К. де А. снова попытался организовать вооруженное выступление против королей, в 1479 г. все имущество архиепископа перешло в казну, а ему было запрещено покидать резиденцию в Алькала-де-Энарес, где он и оставался до своей смерти.

К. де А., обладая значительным состоянием, прославился как меценат. При нем была начата перестройка собора в Сигуэнсе (1440–1446), на его средства достроена Большая капелла (1460–1470) и сооружены Львиные ворота (работами руководили фламанд. мастера) в кафедральном соборе Толедо. К. де А. принадлежала значительная б-ка, в состав к-рой входили и многочисленные иллюминированные рукописи, изготовленные по его заказу. В жизнеописании К. де А. в «Книге о знаменитых мужах Кастилии» (*Libro de los claros varones de Castilla*, 1486) Ф. дель Пулгара приводятся сведения об увлечении архиепископа алхимией. Известно, что К. де А. покровительствовал алхимику Фернандо де Аларкону, к-рый был казнен после того, как стало известно о его злоупотреблении средствами, выделяемыми на опыты.

Лит.: *Esteve Barba F.* Alfonso Carrillo de Acuña: Autor de la unidad de España. Barcelona, 1943; *Cooper E., Mirete Mayo S.* La mitra y la roca: Inereses de Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, en la Ribera del Ebro. Toledo, 1969, 2001<sup>2</sup>; *Rivera Recio J. F.* Los Arzobispos de Toledo en la Baja Edad Media (siglos XII–XV). Toledo, 1969. P. 119–122; *López Martínez N.* El arzobispo Carrillo y la política de su tiempo // *Miscelánea José Zunzunegui* (1911–1974). Vitoria, 1975. T. 1: Estudios históricos I. P. 247–267; *Meseguer Fernández J.* El Arzobispo Carrillo y el Cardenal Cisneros // *Archivo Iberoamericano*. Madrid, 1985. Vol. 45. N 177–178. P. 167–188; *Mirecki Quintero G.* Apuntes genealógicos y biográficos de don Alfonso Carrillo de Acuña, Arzobispo de Toledo // *Anales Toledanos*. Toledo, 1991. T. 28. P. 55–76; *Marchamalo Sánchez A.* Tres arzobispos para una reina: Carrillo, Mendoza y Cisneros // *Isabel la Católica: Conferencias*, 2004. Madrid, 2004. P. 69–86.

Г. А. Попова

**КАРС** [арм. Կարս], крепость и город на Армянском нагорье, в исторической обл. Вананд, древняя епархия *Армянской Апостольской Церкви* и *Грузинской Православной Церкви*; в Армении эпохи Багратидов 2-й по значению город после столицы *Ани* и главный город царства Вананд;

ныне центр тур. иля Карс (Сев.-Вост. Турция), населен турками и курдами.

**История.** К. основан в древности; в «Географии» Страбона (I в. до Р. Х.) упоминается область Армении под названием Хорзена (Χορζηνή; *Strabo. Geogr. XI 14*), вероятно имеющая отношение к К. Название К. происходит скорее всего от арм. термина «крепкий город». О древнейшей истории К. надежных сведений



Церковь св. апостолов в Карсе.  
30-е гг. X в.

нет. Возможно, в эпоху поздней античности здесь правила фамилия нахараров, владевшая обл. Вананд. С распространением христианства в Армении в К. была создана Карская (Ванандская) епархия Армянской Апостольской Церкви. В средние века К. — крупный торговый центр на пути между Ани и *Феодосиополем* (арм. Карин, впол. Эрзурум), в регионе, к-рый связывал торговыми путями Анатолию и Причерноморье с Закавказьем и Ираном. В 888 г. вместе со всем Ванандом К. был присоединен к владениям арм. царя Ашота I Багратуни и вошел в состав Армянского царства Багратидов. В X в. значение К. постепенно росло. Когда на арм. трон взошел царь Абас (928–953), ранее владевший Ванандом и К. как своим уделом, в К. была перенесена царская резиденция. Здесь были построены цитадель, царский дворец, кафедральный собор св. Апостолов. По сообщению арм. историка Степаноса Таронечи, ок. 937 г. князь Абхазии Бер предпринял поход против Армении и через своего посла передал Абасу требование не освящать собор в К., пока он не захватит город, желая освятить храм по обычаю своей, халкидонской (православной), веры. Князь вскоре был взят в плен и казнен в К. В 961 г. преемник Абаса Ашот III (953–977) перенес столицу





из К. в Ани. При этом на территории Армении сохранялась и развивалась система уделов под властью различных представителей правящего дома, и с 962 г. в К. также складывается Карсское (Ванандское) царство, находившееся в вассальной зависимости от Ани. В 962 г. Ашот III передал Вананд своему брату Мушегу, основателю в К. отдельную ветвь династии Багратидов. В XII–XIII вв. население города составляло ок. 50 тыс. чел., он был одним из крупнейших центров ремесла, торговли и культуры в Закавказье. Наибольшего политического значения К. достиг в годы правления царя Гагика Авасяна (1029–1064). В 1045 г., после захвата Ани византийцами, титул «царя царей», верховного правителя в системе гос-в Багратидов, перешел к царю К. В 1053 г. К. подвергся неожиданному нападению тюрок-сельджуков, был захвачен и сожжен, часть жителей уведена в плен. В 1064 г. войско арм. царя Гагика не допустило повторного нападения сельджуков на К., нанеся им поражение. В 1064/65 г., в условиях нарастающей угрозы захвата страны сельджуками, Гагик передал К. и др. свои владения Византии в обмен на поместья в Каппадокии. Царство Вананд было включено в состав визант. фемы Ивирия. Византийцы не успели установить здесь контроль, в том же году Гагик в К. был вынужден заявить о своей покорности сельджукскому султану Алп-Арслану, войско которого заняло город. Тюрки образовали Карсский эмират в составе своей державы. В кон. XII в. Грузинское царство проводило политику активной военно-политической экспансии, стремясь освободить от тюрок груз. и арм. земли Закавказья. В 1206 г. грузино-армянские войска вошли в К., после того как жители города обратились к ним с просьбой о покровительстве, а сельджукский эмир бежал из города. Правителем К. был избран наследник груз. престола Георгий IV Лаша, ставший позднее царем Грузии. Возрождение закавказских гос-в было прервано вторжением монголов в 30-х гг. XIII в. В 1236 г., после захвата Ани и избиения его жителей монголами, К. пытался сдать сельджукскому войску Чармагана без сопротивления, но также был разграблен. С этого момента начался упадок средневеков. К., город уже никогда не достигал прежнего уровня экономичес-

кого процветания и политического значения. В период позднего средневековья и Нового времени К. превратился в одну из крепостей региона, которая была центром небольшой области и время от времени оспаривалась различными державами. В 1386 г. К., как и мн. др. города Закавказья, был разграблен войском Тимура. В XVI в. в ходе неск. войн между Османской империей и Ира-



Карс.  
Гравюра, Турция. 1900 г.

ном К. в числе др. земель Закавказья перешел под контроль тюрок. На основной части территории Вананда был образован Карсский эйалет. В 1734–1735 гг. иранский хан Надир одержал ряд побед над османами и ненадолго вернул К. под контроль Ирана. К этому времени в результате регулярных разорений обл. Вананд была почти безлюдной. В нач. XIX в. в К. насчитывалось 850 домов, в т. ч. 600 армянских. К 1828 г. во всем Карсском эйалете проживало 22 тыс. чел., в т. ч. 14,7 тыс. армян (1842 семьи).

В XIX – нач. XX в. К. и его окрестности стали одним из главных районов противостояния в ходе серии войн между Россией и Османской империей (1806–1812; 1828–1829; 1853–1856; 1877–1878; 1914–1918).



Карс.  
Фотография. Нач. XX в.

Военные действия нередко сопровождались актами насилия со стороны тур. войск и ополчения в отношении мирного арм. населения и др. христиан. Русские впервые подо-

шли к стенам К. в 1807 г., но осадить город не решились. Летом 1828 г. рус. Кавказский корпус И. Ф. Паскевича предпринял поход вглубь Армянского нагорья и в кон. июня захватил К. В кон. весны и летом 1829 г. турки пытались отбить К. и ряд др. крепостей, однако 19–20 июня близ урочищ Каинлы и Миллидюз Паскевич разбил главные силы тур. армии Гакки-паши и Гаджи-Салеха.

Перехватив инициативу, русские 27 июня принудили к капитуляции Эрзурум. Свидетелем этих

событий стал А. С. Пушкин, находившийся в то время при рус. армии. По условиям Адрианопольского мирного договора

(2(14) сент. 1829) русские оставили К. и др. крепости.

В период Крымской войны (1853–1856) русские войска в Закавказье, располагая ограниченными ресурсами, действовали осторожно. Летом 1854 г. корпус В. О. Бебутова продвинулся от русско-тур. границы до К., 24 июля (5 авг.) разбил тюрок у сел. Кюрюк-Дара, но осаду К. не начал из-за сохранявшегося численного превосходства тур. сил в районе крепости. В июне 1855 г. новый командующий рус. корпусом Н. Н. Муравьев начал осаду К. Получив сведения о подходе тур. подкреплений, 17(29) сент. Муравьев предпринял штурм К., который закончился неудачей, потери составили 6,5 тыс. рус. солдат. Тем не менее в результате блокады К., к-рую русские продолжали, 16(28) нояб. 1855 г. гарнизон К. сдался. Согласно Парижскому мирному договору, заключенному 13(25) февр.

1856 г., после окончания Крымской войны Россия вернула К. Османской империи в обмен на захваченный союзниками в 1855 г. Севастополь. Вслед вынужденной эмиграции армян в 1829–1830 и 1854–1855 гг. в пределы российского Закавказья численность армянского населения К. значительно



сократилась. Тур. правительство начало активно заселять город турками и курдами.

В ходе русско-тур. (Балканской) войны (1877–1878) Закавказье вновь воспринималось рус. командованием как второстепенный театр военных действий, что в конечном счете не позволило России кардинальным образом улучшить стратегическое положение в этом регионе. 24 мая (5 июня) 1877 г. Кавказский корпус М. Т. Лорис-Меликова начал осаду К., но спустя полтора месяца отступил из-за подхода тур. подкреплений. 20 сент. (2 окт.) – 3(15) окт. 1877 г. в сражении в районе горы Аладжа, восточнее К., русские разгромили главные силы турок Мухтар-паши. 13(25) окт. – 6(18) нояб. русские провели 2-ю осаду К. и во главе с ген. И. Д. Лазаревым овладели им. По условиям Сан-Стефанского мирного договора в марте 1878 г. России в Закавказье были переданы К., Ардаган, Батум и Баязет.

В ходе активного развития К. после присоединения к России к 1913 г. численность населения города достигла 12,2 тыс. чел., из которых 10,3 тыс. составляли армяне.

В начале первой мировой войны (1914–1918) К. находился в ближнем тылу рус. Кавказской армии (командующий А. З. Мышлаевский; с янв. 1915 Н. Н. Юденич) и нападениям не подвергался. В кон. 1914 г. турки попытались вторгнуться на рус. территорию в районе Сарыкамыш, юго-западнее К., и, угрожая перерезать коммуникации основных сил русских, наступали на К. В Сарыкамышском сражении (9(22) дек. 1914 – 5(18) янв. 1915) тур. группировка потерпела поражение и отступила. В 1915–1916 гг. рус. войска продвинулись далеко на запад и юг от К. В кон. 1917 г. деморализованная в результате революции рус. армия заключила Эрзинджанское перемирие с турками, начала самораспускаться и отходить на рус. территорию. По условиям Брестского мира (3 марта 1918) правительство Советской России уступало Турции области, отторгнутые у нее в 1878 г., в т. ч. К. Население Закавказья, а затем и правительство Закавказского комиссариата в Тифлисе отказались признавать эти условия и попытались организовать вооруженное сопротивление туркам. С нач. 1918 г. арм. добровольческий корпус ген. Ф. И. Назарбекова своими силами

сдерживал продвижение турок. К. был захвачен турками 25 апр. 1918 г.; отступление военных сил, в т. ч. и армянских, в Закавказье сопровождалось массовым исходом местного, преимущественно армянского, населения из К. Ок. 10 тыс. оставшихся армян были перебиты. 22–28 мая 1918 г. продвижение турок было остановлено в результате Сардарпатского сражения. В нояб. 1918 г. потерпевшая поражение в первой мировой войне Турция начала вывод войск из Закавказья на линию, предусмотренную Брестским миром. Не признававшее его правительство Республики Армении, поддержанное Антантой, в апр.–мае 1919 г. вновь заняло район городов К., Ольты и Кагызман, почти восстановив границы 1914 г. Часть арм. беженцев предыдущих лет вернулась в К. В парламент Армении были дополнительно избраны депутаты – представители вновь воссоединенных с нею земель. В мае 1920 г. местная ячейка партии большевиков подняла восстание в К., к-рое не было поддержано большинством населения и потерпело поражение. Согласно Севрскому мирному договору (10 авг.

гибели христ. население эмигрировало. Совр. армяно-тур. граница утверждена советско-тур. договором, подписанным в Москве 16 марта 1921 г., и Карсским мирным договором Турции и советских республик Закавказья при участии РСФСР от 13 окт. 1921 г. В 1945 г. на Потсдамской конференции СССР предпринял безуспешную попытку поднять вопрос о возвращении области К. Совр. Армения и Грузия не признают Карсский договор.

Лит.: *О[преус] И. [И.] Карс // ЭС. Т. 14А. С. 606–608; Арутюнова-Фиданян В. А. Армяне-халкидониты на вост. границах Визант. империи, XI в. Ереван, 1980; G[arsoian] N. G. Kars // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1108; Barthold W., Heywood C. J. Kars // EI. 1997. Vol. 4. P. 669–671; Тер-Саркисянц А. История и культура арм. народа. М., 2008. С. 250–252, 259–261.*

**И. Н. Попов**

**Архитектура.** Город-крепость К. состоит из цитадели, шахастана (высота над уровнем моря 1848–1880 м) и пригородов. С севера он примыкает к высокой скале длиной ок. 800 м, на вершине к-рой находится цитадель с дворцовыми сооружениями и церквями. С юга город обращен к долине и окружен двойными стенами с башнями. Прямоугольные и округлые башни внутренней стены стояли на расстоянии всего 10–12 м друг от друга. В центре города находится ц. св. Апостолов (посвящение



*Церковь  
св. Александра Невского  
(Казацкая). 1908 г.*

1920), Антанта и ее союзники готовы были признать права Армении на К. в составе обширного региона исторической Зап. Армении. Однако в действительности ход событий определили соглашения кемалистской Турции и Советской России, которые весной и летом 1920 г. активизировали военное давление на Закавказье. В сент. 1920 г. началась новая армяно-тур. война, 30 окт. К. был захвачен турками. Арм. войска отошли за р. Ахурян (Арпачай); ок. 12 тыс. армян в К. и окрестностях были истреблены; все избежавшее

упом. с XIX в., ранее именовалась собором), заложена царем Абасом в 931 г. Композиционно она восходит к церкви 40-х гг. VII в. в сел. Мастара (отсюда происходит название «архитектурный тип Мастары»): тетраконх с особо широким купольным квадратом и более узкими экседрами, выраженными снаружи 5-гранными объемами; по сторонам апсиды – 2 низких пастофория. В отличие от своего прототипа ц. св. Апостолов имеет не троповый, а комбинированный, тропово-парусный подкупольный переход, завершенный кольцевым карнизом, и внешне выявленный 12-гранный барабан, украшенный аркатурой на сдвоенных полуколоннах. Между аркадами размещены рельефные





фигуры, вероятно апостолов, т. о. создатели церкви в новых формах воспроизвели идею купола Эчмиадзинского собора. Среди рельефов представлены также образы Пресв. Богородицы и свт. Григория Просветителя. К этому же архитектурному типу принадлежит и церковь XI в., именуемая Кюмбет-килисе, в 6 км к юго-востоку от К., по дороге в Эрзурум. Еще одна церковь, типа сводчатого зала, Бешик-килисе (XI–XIII вв.), сохранилась на скале К., близ цитадели. Архитектурное развитие средневекового К. практически прекратилось после захвата его сельджуками в 1064/65 г.

Ок. 40 лет рус. правления в К. (1877–1918) стали периодом его 2-го расцвета. Разрушительный пожар 1878 г. способствовал быстрому созданию нового генплана К. (1881). Городские власти вскоре начали его реализацию, несмотря на многолетнее отсутствие его утверждения в российских ведомствах. Новый город, до сих пор именуемый «русским», разросся на равнине неподалеку от старого центра с ц. св. Апостолов. В основу генерального плана города был положен принцип прямоугольной сети улиц, которые застраивались 2–3-этажными домами из местного туфа. Основные улицы – Лорис-Меликовская, Александровская и Михайловская, направленные с востока на запад, выходили к набережной р. Каруц (Карс) у подножия крепости. Здесь располагались адм. здания, торговые дома и особняки. В городе были построены школы, гимназии, реальное уч-ще, кинотеатры. Большую площадь занимает застройка военного городка с казармами и ц. св. Александра Невского (Казацкой) 1908 г. в неорус. стиле. Она имела купол на широком барабане, 2 меньшие главы в зап. части и высокую звонницу. Были также сооружены арм. (завершена в 1915) и греч. (основана в 1887) церкви. Европ. облик городу придавала стилевая общность. При постройке зданий использовались рус. архитектурные стили кон. XIX – нач. XX в. – от эклектичного классицизма до модерна, в их своеобразном арм. исполнении, которое заключалось во введении традиц. элементов планировки домов, ornamentации и строительстве из местного туфа.

Учитывая стратегическое расположение К., он застраивался как главный военный форпост России

в Закавказье. Укреплялась цитадель, сооружались военные объекты. Из Александрополя в 1899 г. была проведена железная дорога, в 1915 г. была построена ветка между К. и Сарыкамышем. Население многократно увеличилось, вокруг центра К. было основано ок. 10 крупных пригородов. Размеры одного из них, Орта-Капу (Ортакапы), превышали площадь городской крепости. Активное развитие К. стало причиной разрушения его древних оборонительных стен.

Сразу после создания Карской обл. России была возрождена епархия Армянской Апостольской Церкви; ц. св. Апостолов, переоборудованная в 1579 г. османами в мечеть Гумбад-джамиси, не была ей передана. В 1878 г. храм был передан РПЦ и стал соборным. По проекту акад. Д. И. Гримма (сост. в 1885) церковь была отремонтирована, внутри устроены деревянные хоры, перед 3 входами сооружены сводчатые портики. Оштукатуренные стены были расписаны худож. А. Д. Кившенко. В те же годы была построена колокольня по образцу колокольни XIII в. в мон-ре *Ахнат*.

При турецком владычестве все церкви К. были закрыты и здания долгие десятилетия не функционировали. В 50-х гг. XX в. в ц. св. Апостолов разместили музей, затем после длительного бездействия храм в 1999 г. был переоборудован в мечеть. В 2007 г. проведен ремонт. В хозяйственных целях использовалось здание ц. св. Александра Невского, главы к-рой были снесены. В 80-х гг. XX в. она стала мечетью, был пристроен минарет; казармы в наст. время используются турецкой армией.

Лит.: *Арутюнян В. М., Сафарян С. А.* Памятники арм. зодчества. М., 1951; *Thierry J.-M.* À propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars (Turquie) // REArm. 1966. Vol. 3. P. 73–90; *idem.* La cathédrale des Saints-Apôtres de Kars (930–943). Louvain, 1978; *он же.* (Тьерри Ж.-М.). Скульптурный декор собора Св. Апостолов в Карсе: Докл. Ереван, 1978; *Зарян А.* Очерки по истории древнего и средневеков. градостроительства Армении. Ереван, 1986. С. 126 (на арм. яз.); *Lala Cottoneo M. A.* Kars // *Cuneo P.* Architettura Armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. Vol. 1. P. 686–689; *Арутюнян В.* История армянской архитектуры. Ереван, 1992. С. 192, 236, 472–477, 505, 507 (на арм. яз.); *Armenian Kars and Ani* / Ed. R. G. Hovannisian. Costa Mesa (CA), 2011; *The Cathedral of Kars: Holy Apostles Church (Surb Arak'elots)* // [www.virtualani.org/karscathedral/index.htm](http://www.virtualani.org/karscathedral/index.htm) [Электр. ресурс].

А. Ю. Казарян

**КАРСАВИН** Лев Платонович (30 нояб. (в нек-рых источниках 1 дек.) 1882, С.-Петербург – 20 июля 1952, пос. Абезь, Коми АССР), религ. философ, историк.

**Биография и эволюция взглядов.** Жизнь К. можно подразделить на несколько периодов: петербургский (1882–1922), берлинский (1922–1926), парижский (1926–1927), литовский (Каунас – Вильнюс, 1927–1949) и лагерный (Абезь, 1949–1952). При всей целостности научного творчества К. каждый из периодов характеризуется определенными интеллектуальными приоритетами, неотъемлемыми от его творческой биографии.

**Петербургский период.** К. происходил из семьи балетного танцовщика Платона Константиновича Карсавина и Анны Иосифовны (урожд. Хомяковой; внучатой племянницы А. С. Хомякова); был родным братом балерины Т. П. Карсавиной (о детстве К. см.: *Карсавина*. 1971). В 1892 г. поступил в с.-петербургскую 5-ю гимназию, которую окончил в 1901 г. с золотой медалью, затем поступил на историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та. В 1906 г. окончил ун-т с золотой медалью (тема дипломного сочинения: «Аполлинарий Сидоний как представитель падающей Римской империи и как исторический источник»), был оставлен при кафедре всеобщей истории (занимался у И. М. Гревса). С этого же года преподавал в гимназии Императорского Человеколюбивого об-ва, в частной жен. гимназии А. П. Никифоровой и в Центральном уч-ще технического рисования А. Л. Штигилица. 11 окт. 1908 г. избран на должность преподавателя всеобщей истории на Высших жен. курсах сроком на 1 год; руководил работой семинара по истории францисканства (см. *Францисканцы*), в 1909 г. избран секретарем секции всеобщей истории Исторического об-ва, начал преподавать в Филологическом ин-те и Политехникуме и получил место постоянного преподавателя на Высших жен. курсах. В 1910 г. был послан за границу (Париж, Рим, Портофино, Флоренция) для написания магистерской диссертации. По возвращении в Россию в июне 1912 г. назначен в июле того же года приват-доцентом С.-Петербургского ун-та (вел просеминарий по истории ересей XII–XIII вв.). В этом же году опу-

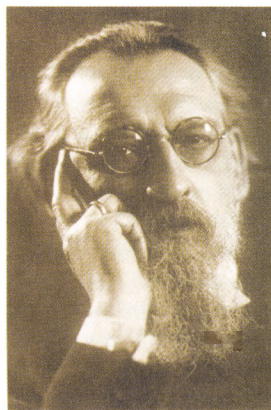




ликована магистерская диссертация К. «Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII веках», к-рая была защищена 12 мая 1913 г.

1913–1915 гг.— расцвет профессорско-преподавательской деятельности К.: он был назначен профессором Историко-филологического института (читал «Историю средних веков» и «Новую историю»), преподавал на Высших жен. курсах («Историю папства», вел семинар «Религиозная жизнь XII–XIII веков»), Высших историко-литературных курсах Н. П. Раева и Высших курсах П. Ф. Лесгафта (курсы по истории средних веков), в 1914 г. назначен инспектором Историко-филологического ин-та. В 1915 г. опубликовал, а 27 марта 1916 г. защитил докт. дис. «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии». Диссертация вызвала острую дискуссию, чему способствовали в т. ч. сложные отношения К. с Гревсом (история их описана в: *Свешников. 2009*; *Российская ист. мысль. 1994*; см. также: *Скржинская Е. Ч. Иван Михайлович Гревс: Биограф. очерк // Гревс И. М. Тацит. М.; Л., 1946. С. 223–248*; *Человек с открытым сердцем: Автобиограф. и эпистолярное наследие И. М. Гревса (1860–1941) / Сост.: О. Б. Вахромеева. СПб., 2004*).

Первые публикации К.— краткие статьи в «Русском биографическом словаре» под ред. А. А. Половцова («Орловский А. О.», «Орловский Б. И.», «Орлов П. Н.», все статьи опубликованы в 1905). Последующие, значительно более серьезные и глубокие публикации преимущественно в научных академических журналах касаются темы его научных занятий медиэвистикой под рук. Гревса: «Из истории духовной культуры падающей Римской империи: (Политические взгляды Сидония Аполлинария)» (1908); «Римская церковь и папство до половины II века» (1910), «Монашество в средние века» (1912), «Мистика и ее значение в религиозности средневековья» (1913), «Вальденсы до 1218 года: (Развитие организации иерархического принципа в секте по новым исследованиям и источникам)» (1914) и др. В это же время в научной печати появился цикл статей, фактически предвещающих магистерскую и докторскую диссертации К. и посвященных источникам по истории францисканства:



Л. П. Карсавин.  
Фотография.  
Кон. 30-х гг. XX в.

«Speculum Perfectionis и его источники (Speculum Perfectionis, Scripta Leonis и Speculum Лемменса)» (1908); «Speculum Perfectionis и его источники («Speculum» и легенды Челано)» (1909); «К вопросу о Speculum Perfectionis (Списки Speculi и Legenda Antiqua)» (1909); «Speculum Perfectionis и его источники (Speculum, Actus и Leggenda antica)» (1910). В 1911 г. статья К. «Магнаты конца Римской империи: Быт и религия» открыла сборник статей, посвященных Гревсу. С 1911 по 1916 г. К. написал ок. 70 статей в «Русском биографическом словаре» и «Новом энциклопедическом словаре» под ред. К. К. Арсеньева, посвященных истории средневеков. Европы.

В период с 1917 по 1922 г. (до высылки) вышла серия статей и монографий К. в изданиях не узконаучного, но общего характера. Из числа статей выделяется цикл, написанный для «Ежемесячного журнала» (Журнал для Всех), редактируемого и издаваемого В. С. Миролюбовым: «О Любви и Браке» (1917), «Анжела из Фолиньо и ее откровения» (1917). Сотрудничество К. с Миролюбовым было продолжено в ж. «Артельное дело» (1921), где в небольшой ст. «Федор Михайлович Достоевский (30 окт. 1821 — 28 янв. 1881)» он отчетливо сформулировал идеи и поставил вопросы, ставшие для него центральными в эмиграции. Это проблема личности и, шире, проблема специфического «карсавинского» персонализма: «...любить несчастных не так еще трудно, любовь Достоевского знает больше: любить человека в самом его падении, улавливая свет в душе такого «насекомого», как Федор Павлович

Карамазов, постигая смертный ужас равнодушно и холодно кончающего с собой Свидригайлова или бесильного при всей своей воле и всем своем уме Ставрогина. У Достоевского есть своя святыня, безусловно и непрерываемо ценная,— человеческая личность,— индивидуальность. Ее красоту внутреннюю и правду, ее неповторимое значение он всегда сумеет оценить своею любовью, как бы она ни падала» (С. 2). Здесь же поднимается славянофильская проблема, к-рая позднее перерастет в евразийскую проблематику (см. *Евразийство*): «Русскому народу и предстоит в полноте выразить христианский общественный идеал в противоположность противоречивому внутренне романскому и католическому идеалу земного атеистического блаженства. И во главе братского единения всех членов славянской семьи народов русские положат начало христианской жизни на земле» (С. 3). Наконец, тема цели, смысла и конца истории: «...в каком отношении стоит земная цель и земной христианский идеал к жизни бессмертной? Как в общественном идеале Достоевского решаются поднятые им же проклятые вопросы.? И как, принимая жизнь, не принять зла; если же надо принять зло, то как это сделать? — Мы сами должны искать ответов на эти вопросы» (С. 4). За 4 с небольшим года К. написал ряд работ: «Католичество», «Культура средних веков» (1918), «Saligia» (1919), «Введение в историю: Теория истории» (1920), «Noctes Petropolitanae» (1922), «Восток, Запад и русская идея» (1922). Среди др. произведений 1922 г. выделяются статьи в ж. «Мысль» (Пг.): «О свободе», «О добре и зле»; работа «Достоевский и католичество»; псевдонимические сочинения: «Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)», «София земная и горная».

В этот период К. входил в редколлегия Полного собрания творений Платона в 15 т. (Пг., 1923–1929, изд. не завершено) и принимал активное участие в деятельности Вольной Философской Академии (Вольфила, ВФА). Наиболее заметным в рамках деятельности ВФА был доклад К. на 50-м (юбилейном) заседании Академии, состоявшемся 7 нояб. 1920 г. и посвященном годовщине со дня ее основания. Как отмечалось в «Отчете о деятельности ВФА за 1920–1921 год», «празднование







годовщины В.Ф.А. было не случайно приурочено к празднованию памяти Платона, этим В.Ф.А. создала свою деятельность как явление в сфере систематической философии во всех проявлениях культуры и свою связь <с> традициями Флорентийской Академии» (цит. по: Белоус В. Г. Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. М., 2005. Кн. 2: Хроника. Портреты. С. 185). Эта фраза из отчета представляет собой скорректированное изложение доклада К., иллюстрирующее его философскую и общественную позицию в конце петроградского периода творчества. К. считала, что Платон является вечным первоисточником, к которому возвращается научная мысль: «Все основы христианской догматики разработаны в средневековье и главный свой философский источник имели в Платоне, а не в Аристотеле, как принято думать. Флорентийская Академия целиком выросла из средневековья. Это есть момент расцвета синтеза живой мысли, не следующей за мертвой буквой учителя. Здесь сходились философы и не философы, мистики и рационалисты, поэты, художники и просто любители свободных искусств... Там и расцвела та платоновская метафизика, которая проникнула всю позднейшую философию, но, кроме того, это был подъем любви к истине, знанию и жизни — то, за чем позднейшее европейское сознание не сумело пойти. На метафизике Платона — основаны мысли об Абсолюте, об Единстве Сущего, проникающего Вселенную, о сияющем мире царства идей, которого мы только слабый отблеск... Давно нам пора вернуться от тени к свету, вернуться к сияющему царству идей» (Там же. С. 392–394). Тема Платоновской академии, подъема «любви к истине, знанию и жизни» была актуальна для К. вплоть до последнего, лагерного периода его жизни (см.: Ванеев. 1990).

16 нояб. 1922 г. вместе с группой из 45 деятелей культуры на пароходе «Preussen» К. был выслан из Советской России.

**Берлинский и парижский периоды. Сближение с евразийским движением.** 21 нояб. 1922 г. К. прибыл в Берлин, где присутствовал при открытии Религиозно-философской академии, основанной Н. А. Бердяевым; 11 дек. 1922 г. в рамках дея-

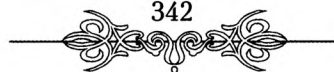
тельности Религиозно-философской академии прочитал лекцию на тему «Средневековая культура». 1 дек. 1922 г. К. вместе с В. И. Ясинским, В. Э. Сеземаном, А. А. Боголеповым, С. Л. Франком вошел в Бюро Русской академической группы в Берлине (председатель — А. И. Каминка). В 1923 — 1-й пол. 1926 г. К. был активным членом рус. академического философского сообщества в Берлине; постоянным докладчиком в Религиозно-философской академии (доклады «Христианский догмат как основа жизни» (29 апр. 1923, ответчики — Бердяев и Б. П. Вышеславцев); «Христианство и социализм» (13 мая 1923, совместно с Бердяевым, Вышеславцевым, Франком); «О чуде» и «О русском духовном характере» (18 янв. и 1 марта 1925, совместно с Франком); заседание, посвященное памяти свт. Тихона, патриарха Московского и всея Руси (17 мая, совместно с Франком)). К. читал специальные курсы в рамках образовательной программы Религиозно-философской академии (с 1 нояб. 1923 — «Основы православного мирозерцания», с 15 окт. 1924 — «Патристика»). С 1923 по 1925 г. К. постоянно принимал участие в диспутах и обсуждениях докладов др. членов Академии: публичное обсуждение темы «Христианство и социализм» между Бердяевым, Вышеславцевым, К., Сеземаном и Франком (13 мая 1923); обсуждение доклада Д. Н. Койгена «Религиозно-исторический путь еврейства» и последующий диспут (16 марта 1924, участники: Бердяев, Вышеславцев, К., Франк и др.; диспут, по-видимому, был продолжен и на следующем заседании Академии, состоявшемся 23 марта); обсуждение доклада Л. И. Шестова «Библия в науке» (23 апр. 1925, вместе с Франком и С. И. Гессеном), участие в дискуссии «О консерватизме истинном и ложном: (Кризис мирозерцания и современные политические течения)» (25 мая 1925, вместе с Франком, Вышеславцевым, Бердяевым, С. П. Мельгуновым) и др.

В 1923 г. К. стал соучредителем изд-ва «Обелиск», в котором вышли его ключевые работы берлинского периода: «Джордано Бруно» (1923), «Философия истории» (1923), «Диалоги» (1923), «О началах» (1925, 1-й том задуманной «Метафизики христианства»; 2-й и 3-й тома вышли в Литве в 1928 в сокращении на нем. языке под греч. заглавием «ΠΕΡΙ

ΑΡΧΩΝ»). В этих сочинениях были впервые наиболее отчетливо представлены его онтология, антропология и историософия. В нояб.—дек. 1923 г. К. ездил в Италию; поездка была связана с выходом в свет итал. перевода «Католичества».

В 1923 г. произошло знакомство (через П. П. Сувчинского), а в 1924 г. — сближение К. с евразийцами. Это сближение не было простым. Причиной тому — репутация самого К. По свидетельству мемуариста, «Лев Платонович был нелюбим из-за того, что резал «правду-матку»» (Штейнберг. 1994. С. 481). 29 апр. 1924 г. Н. С. Трубецкой писал Сувчинскому: «Ваш план привлечения (к евразийскому движению. — А. Р.) Карсавина мне очень не нравится. Верю, что он учен, умен и, м<sup>ожет</sup> б<sup>ыть</sup>, талантливее многих. Но нравственно он подмочен и скомпрометирован... «Старшие братья» все поголовно нравственно выше его, хотя умственно, м<sup>ожет</sup> б<sup>ыть</sup>, и не могут с ним равняться... Если он искренне очистился от розановщины и «идеологии Федора Карамазова», то пусть сначала основательно реабилитируется вне наших сборников: тогда можно будет подумать... Историк Средних веков, знаток схоластики и средневековых мистиков нам сейчас вовсе не так необходим, чтобы ради его приобретения закрывать глаза на его репутацию и нравственные качества» (Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому. М., 2008. С. 90). Однако сближение состоялось. В авг.—сент. 1925 г. К. ездил в Париж по заданию евразийского движения. Основными статьями этого периода являются: «Европа и Евразия» (1923), «Путь православия» (1923), «Религиозный социализм в Германии» (1923), «Уроки отреченной веры» (1925); «Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах»» (1926), «Апологетический этюд» (1926), многочисленные статьи в евразийских («Евразия», «Евразийский временник», «Евразийская хроника») и околоевразийских («Версты») изданиях.

Именно в Берлине в мировоззрении К. произошел поворот от анализа европ. христ. культуры, прежде всего католич. историко-культурного и философского наследия, к интерпретации Православия, к-рая была характерна для представителей раннего евразийства: «Евразийство исходит из понимания православия,





как единственной непорочной Церкви, рядом с которой католичество и протестантство определяются как разные степени еретических уклонов... Евразийство утверждает, что в православии корень и душа национально-русской и евразийской, идущей к православию, но частью еще не христианской, культуры. Конечно, утверждение равноправности и равноценности всех христианских исповеданий для нас неприемлемо» (Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах». 1926. С. 125). Из проблематики основных философских сочинений, из тем читаемых курсов и публичных докладов видно, что К. претендовал на роль апологета Православия в специфически понятии евразийской его интерпретации: Православие и есть единственное подлинное христианство, а евразийская идеология (именно идеология, а не философия и богословие) — «свободно становящаяся система, определенная своими основными идеями, но не исключающая индивидуального многообразия ее пониманий... Евразийство дорожит соборным началом и им проникнуто. Соборное же начало требует индивидуальной свободы» (Там же. С. 124).

Эта тема была продолжена в статье К. с характерным названием «Апологетический этюд». В ней, в частности, говорится: «...всякая личность, коллективная не меньше, чем индивидуальная, является особым Божиим творением» (Апологетический этюд. 1926. С. 34). Поворот К. от медиевистики к выработке собственной философской модели, произошедший в Берлине, отмечали и философы-неевразийцы, консолидовавшиеся в эмиграции вокруг нового ж. «Путь» (об участии К. в «Пути» см.: *Аржаковский*. 2000) и Русского научного ин-та в Берлине. 1 мая 1926 г. Франк писал прот. Сергию *Булгакову* о том, что Русский научный ин-т, имеющий главной целью ознакомление немцев с русской культурой, задумал выпустить сборник на немецком языке, в котором были бы представлены все совр. рус. философы, «приобретшие имя и выступившие в литературе с своим собственным мировоззрением». Наряду с прот. С. Булгаковым, Бердяевым, Шестовым и Франком предполагалось участие К. (Архив С. Н. Булгакова // ССПБИ. Коробка 13. Папка 69. Ед. хр. 18). Сборник не вышел в свет.

К 1926 г. К. становится теоретиком евразийства («...вполне четкой историсофской формулы у нас не было. Впервые такая формула была найдена Кошицем [Карсавиным Л. П.] в его проектированной и устно изложенной нам в Париже статье «Феноменология революции». Эта формула Кошица так великолепна, что я теперь без нее обходиться не могу. Я уже много раз утилизировал ее в разговорах... и каждый раз с большим успехом» (Письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому от 28 апр. 1926 г. // *Трубецкой*. Письма к П. П. Сувчинскому. 2008. С. 198)), хотя форма изложения его идей признавалась далеко не всеми евразийцами. Евразийская проблематика нашла отражение в докладе К. 1925–1926 гг.: 1 мая 1925 г.— «Французская революция» (Русский научный институт), 6 дек. 1926 г.— «Историсофская концепция евразийства и понимание революции», 10 дек.— «Проблема православной догматики» (Евразийский семинар, Париж). В дек. 1926 г. К. стал постоянным участником евразийского семинара (цикл лекций «Россия и Европа»); в этом же году напечатал брошюру «Евразийство», а в 1927 г., т. е. уже во время пребывания в Париже, — «Церковь, личность и государство».

20 июля 1926 г. (по др. данным — 16 июля или 1 авг.) Карсавины переехали из Берлина в Париж, поселились в Кламаре. Среди причин переезда не последнюю роль играли сложные отношения К. с рус. академической средой в Берлине, обусловленные как своеобразием личности, так и особенностями философского стиля мыслителя и парадоксами его системы. Однако и в Париже присутствие К. было воспринято неоднозначно, хотя и признавались его достоинства как ученого. Основные работы, опубликованные К. в парижский период, а также доклады этого времени теснейшим образом связаны с евразийским движением, — либо тематически, либо институционально. Это статьи 1927 г.: «Основы политики», «Феноменология революции», «Без догмата», «По поводу трудов Отмара Шпана», «Евразийская идея в материалистической оболочке» (1927); доклады «Историсофская концепция евразийства и понимание революции» (6 дек. 1926), «Проблема православной догматики» (10 дек. 1926, Евразийский семинар, Париж), вступительное слово

к докладу Вышеславцева «Культура, политика и право» (17 янв. 1927, Евразийский семинар, Париж), «Церковь и государство» (8 февр. 1927), «Государство и право» (14 февр. 1927, Евразийский семинар, Париж), «Евразийская идеология в России» (23 мая 1927, Политический евразийский клуб, Берлин) и др. Евразийской проблематикой в эти годы интересы К. не ограничивались: в Париже вышла его работа по патристике «Святые Отцы и Учители Церкви: Раскрытие Православия в их творениях».

**Литовский период.** В 1927 г., предварительно отвергнув предложение принять профессию в Оксфорде (инициированное Сувчинским, зятем К., единомышленником по евразийскому движению), К. принял приглашение преподавать в Каунаском ун-те (формально приглашение исходило от премьер-министра Литовской республики А. Вольдемараса, однако его подлинным инициатором был коллега К., философ Сеземан).

В Каунасе К. вызывал неприязнь как нелитовец, человек, не являющийся носителем литовского языка, и не католик, позволивший себе в статьях прот. 20-х гг. XX в. резкие выпады против католицизма, что вызвало еще до переезда К. в Литву бурную дискуссию на страницах газет «Lietuva» и «Rytas». Прелат, преподаватель ун-та в Каунасе и крупный деятель национального возрождения Адомас Якштас-Домбраускас резко отреагировал на приглашение К. (см.: *Рус. философы в Литве*. 2005. С. 82–83). Неприязню католиков к К. и желанием защитить его от нападков обусловлен апологетический тон письма коллеги К., проф. В. С. Шилкарского (*Шилкарский В. С.* Кто такой профессор Лев Карсавин?: Открытое письмо профессору-прелату Якштасу-Домбровскому (от 14.12.1927) // Там же. С. 84–93; наиболее полно контекст дискуссии реконструирован в: *Ласинкас*. 2011. Прил. С. 94–110). Решив сгладить острые углы, Шилкарский полностью обходит стороной участие К. в евразийском движении и его основные философские сочинения петербургского, берлинского и парижского периодов, т. е. «Восток, Запад и русская идея», «Философия истории», «Евразийство», «Церковь, личность и государство», отмечая преимущественно деятельность К.-историка,







специалиста по европ. средневековью (из философских работ упомянута только работа о Дж. Бруно). С т. зр. Шилкарского, «этот крупный историк и превосходный преподаватель неприемлем для них как человек, и с кафедры, и в печати открыто исповедующий, что между учением Христа и положительным научным знанием не только нет противоречия, но существует глубокая и полная гармония» (Там же. С. 88).

Результатом дискуссии стало итоговое письмо К. к Якштас-Домбраускасу, где он объясняет свою позицию по отношению к православию и католицизму после того, как Якштас-Домбраускас ознакомился с рекомендациями ему трудами К. «Моя точка зрения такова, — писал К., — наше православное мировоззрение для нас, православных, в себе самом содержит противоядие против того, что со стороны кажется, грубо говоря, пантеизмом. Равным образом, думаю, и католическое мирозерцание для католика чуждо формального и внешнего подхода к вопросам веры. Но, если католик, оставаясь католиком, старается понять православие, для него оказывается «вредным» дух свободы и «пантеистический уклон». ...Здесь два разных религиозных типа, однако ценных и нужных в полном христианстве, но друг с другом не сводимые» (цит. по: Ласинскас. 2011. Прил. 2. С. 108–109).

Избрание К. ординарным профессором по кафедре всеобщей истории Гуманитарного фак-та состоялось в ноябре 1927 г. тайным голосованием Совета фак-та. 26 янв. 1928 г. К. прочитал в Каунасе публичную лекцию, посвященную теории истории.

В первый же год овладев литов. языком, К. стал одним из наиболее ярких преподавателей Каунасского ун-та; читал как общие («История средних веков», «История XIX века», «История Нового времени»), так и специальные курсы («История Римской империи», «Ренессанс и Реформация», «История XVIII–XIX веков: революция и империя», «Теория государства» и др.). Вместе с Сеземаном принял участие в создании Каунасского религиозно-философского кружка. В 1928–1929 гг. вышли 2 важнейшие работы К. по онтологии и по философии истории: «ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ» (в Мемеле, на нем. языке) и «Istorijos teorija» (Тео-

рия истории) (в Каунасе, на литов. языке). Последняя работа представляет собой дополненный и переработанный вариант «Теории истории» 1920 г. с дописанной главой о литов. истории. Эти труды дополняет кн. «О личности» (1929) — наиболее отчетливое изложение персонализма К. В 1931 г. вышел журнальный вариант, а в 1932 г. — отдельное издание «Поэмы о смерти», в к-рой нашли завершение темы, поставленные в «Saligia» и «Noctes Petropolitanae», в частности учение о Божественной смерти.

Сотрудничество с евразийскими изданиями продлилось и в литовский период творчества К. вплоть до 1929 г. (статьи «О смысле революции», «Оценка и задание», «Социализм и Россия. 1», «Три подхода» и др. (1928); «Евразийство и проблема класса», «Идеализм и реализм в Евразийстве», «Идеократия и проблема универсализма», «Политические заметки», «Социализм и Россия. 2», «Философия и В.К.П.» (1929)). В 1930 г. К. окончательно расстался с евразийством и начал работу над «Историей европейской культуры» на литов. языке (работа продолжалась до 1938, 1-й т. вышел в 1931; см.: *Ивинский. 2001; Повилайтис. 2004. С. 168–179*). До 1932 г. К. ежегодно летом приезжал в Париж и участвовал в интеллектуальной жизни рус. эмиграции (последний раз 21 янв. 1932, присутствовал на докладе М. И. Цветаевой «Поэт и время»); с 1933 г., после переезда жены и младшей дочери в Каунас, ежегодные приезды К. в Париж прекратились. С 1932 г. он активно участвовал в работе Литовского философского об-ва, с 1933 по 1942 г. — в Литовской энциклопедии (статья на литов. языке: «Афганистан», «Албания», «Англия», «Армения», «Биконсфильд», «Бисмарк», «Византия», «Бонапарт», «Цезарь», «Калигула», «Дантон», «Домициан», «Диоклетиан», «Европа», «Феодализм», «Готика» и мн. др. — всего 68 статей; наиболее плодотворным был для К. 1941 г. — 19 статей). К. участвовал в работе Литовского исторического об-ва, с 1936 по 1938 г. редактировал научный исторический журнал Каунасского ун-та «Senove» (Старина), с 1938 г. сделался попечителем студенческой корпорации «Ruthenia».

Несмотря на то что К. возглавлял кафедру всеобщей истории, с 1936 г. он начал вести исторический семи-

нар, к-рый имел свою б-ку (с 1936 по весну 1941) со сложной судьбой и полемикой вокруг нее (см. *Ласинскас. 2011. Прил. С. 115–129*) и фактически инициировал занятия литовской палеографией в Каунасском ун-те. Его концепция теории истории и значения исторического источника, а также его деятельность как преподавателя сыграли важную роль в том, что за период работы исторического семинара «была создана коллекция фотокопий документов, отражающих прошлое Польско-Литовского государства XV–XVIII веков. Особенно ценными были фотокопии документов великого князя Витаутаса, найденных в архивах Вильнюса, Варшавы, Кракова, Риги, Кёнигсберга и Вены. Коллекция насчитывала около 1000 фотографий» (*Он же. 2005. С. 403*).

В 1940 г. К. вместе с ун-том переехал в Вильнюс, где в 1942–1944 гг., т. е. в период нем. оккупации, создал итоговое сочинение литов. периода, — 519 страниц машинописи с рукописной правкой автора, не имеющее в оригинале заглавия; в лит-ре о К. этот текст известен как «Метафизика истории». Согласно совр. исследователям, «главная тема книги — отношение исторического процесса, религии и самосознания человека. Карсавин, анализируя и отбрасывая различные социологические схемы, сжато излагает принципы своей философии всеединства... «Метафизика...» в полемике с гегельянством, марксизмом, позитивизмом, не только «расширяет «Историю европейской культуры» в пространстве и времени, но и придает последней статус работы по философии культуры» (*Повилайтис. 2004. С. 179–180*; ср.: *Raudeliunas. 1990. P. 53*).

Переезд в Вильнюс и «советизация» ун-та негативно сказались на положении К., к-рый воспринимался не как желательный, а лишь как терпимый преподаватель ун-та (см. *Ласинскас. 2005*); он не читал больше курсов по истории Европы, но лишь курсы по истории Востока и Египта, а с 1945 г. — только курс эстетики; докторскую степень и профессорское звание, полученные в 1916 г. в С.-Петербурге, ему пришлось заново подтверждать, однако после подтверждения степени он покинул ун-т. С 1944 г. К. — сотрудник Художественного музея в Вильнюсе, с 1947 г. — его директор, работал здесь до ареста 9 июля 1949 г. (Там же).





К. содержался под стражей в тюрьме № 1 в Вильнюсе; архив мыслителя был изъят и в значительной части уничтожен. 4 марта 1950 г. особым совещанием при МГБ СССР К. был осужден по статьям 58-4 и 58-10 части I УК РСФСР за связь с евразийским движением и попытку свержения советской власти и приговорен к 10 годам лагерей. 21 марта местом отбытия наказания был назначен Минеральный лагерь (пос. Абезь, Коми АССР). 20 апр. 1950 г. произошло объявление приговора.

**Лагерный период.** Наиболее известным и достоверным источником по истории жизни и творчества К. этого времени являются мемуары его ученика А. А. Ванеева «Два года в Абези». «Карсавин устраивался полудуши в кровати, — вспоминал Ванеев. — Согнутые в коленах ноги и кусок фанеры на них служили ему как бы попугаем. Осколком стекла он оттачивал карандаш, неторопливо расчерчивал линиями лист бумаги и писал — прямым, тонким, слегка дрожащим почерком. Писал он почти без поправок, прерывая работу лишь для того, чтобы подточить карандаш или разлиновать очередной лист бумаги. Прежде всего был записан Венок сонетов, сочиненный на память в следственной тюрьме... Закончив работу над сонетами, Карсавин продолжил стихотворное выражение своих идей в терцинах, после чего написал комментарий к своим стихам. Это была любопытная авторская находка: через самокомментирование происходит как бы встреча с самим собой, открываются необычные возможности для выражения мысли. Затем Карсавин написал ряд статей» (Ванеев. 1990. С. 10–11). Последовательность текстов, написанных К. в заключении, в настоящее время реконструирована, однако часть из них утрачена. Это «Венок Сонетов», «Терцины», «Комментарий к Сонетам и Терцинам», «О Молитве Господней», «О Символе веры» (текст не сохранился), «О бессмертии души», «Об апогее человечества» (текст сохранился частично), «Когда Курбе и Милле...», «По поводу рефлексологии и споров о ней», «Об искусстве», «Душа и тело» (по-литовски), «О совершенстве» (по-литовски), «Молитва» (авторство под сомнением) (см.: Хоружий. 2004. С. 270; Повилайтис. 2004. С. 182). Несмотря на трагический контекст создания, эти работы

знаменуют отдельный, итоговый этап творчества: именно в Абези для К. происходит поворот от философии культуры и философии истории — к «чистой» философии, к онтологии и метафизике субъекта («О совершенстве»).

К. умер от миллеарного туберкулеза. Похоронен на лагерном кладбище пос. Абезь.

**Общая характеристика философии.** К. принадлежит к поколению русских философов «периода систем», чье творчество сформировалось под влиянием тем, идей, проблематики и сюжетов, заданных в XIX в. Вл. С. Соловьёвым. Однако собственная система К. начала складываться в тот момент, когда основные парадоксы соловьевской модели (диалектика Лиц внутри Троицы; теократическая доктрина; позднеромантическая интерпретация Софии — Премудрости Божией как «вечной женственности»; проблема соотношения мира горнего и Божия творения; и др.) нуждались в переосмыслении. Кроме того, философская и историческая ситуация первых 2 десятилетий XX в. поставила перед мыслителями этого периода ряд проблем, к-рые не могли быть решены в терминах философии XIX в. Это прежде всего проблема плоти/твари/тела и онтологического статуса субстрата твари (и связываемая с ней метафизика пола и, шире, метафизика любви). По точному наблюдению современника К., прот. Георгия Флоровского, столкнувшегося с этими же проблемами и сумевшего их переосмыслить в терминах правосл. богословия, рубеж в рус. философии XIX и XX вв. — это «рубеж и начало, перевал сознания. Изменяется самое чувство жизни... В самом себе человек находит вдруг неожиданные глубины, и часто темные бездны. И мир уже кажется иным. Ибо утончается зрение. В мире тоже открывается глубина» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 452). Традиц. философские проблемы — проблема субъекта (Я), проблема свободы, проблема смысла истории, проблема зла — решаются уже иначе. Эти темы становятся центральными в системе К.

Анализ корпуса сохранившихся текстов К. демонстрирует, с одной стороны, статичность философской конструкции К., а с другой — взаимосвязанность ее компонентов. Основные положения системы К. (ос-

нования метафизики всеединства; философия свободы, личности, начала гносеологии, теория истории, концепция Любви-Смерти) сформировались еще во 2-й пол. 10-х гг. XX в. в С.-Петербурге. Однако на протяжении последующих 30 лет коренного их переосмысления не происходило, как это было в системах прот. С. Булгакова или Франка. Возвращаясь к своим темам в разные периоды жизни, К. лишь уточнял собственные позиции, старался выразить их более непротиворечиво.

Эта необходимость уточнений была продиктована философским стилем К. «Захлебывающееся многословие, неряшливость стиля и мысли, невоздержанность в образах» ему вменяли критики (Бахтин Н. [Рец. на: Карсавин Л. П. «О началах»] // Карсавин Л. П. О началах. СПб., 1994. С. 350), да и сам К. осознавал необходимость для себя дисциплины мышления: «Неточность и неясность многих своих формулировок я заранее признаю и отстаиваю лишь основные интуиции» (Переписка с А. Веттером. 1994. С. 132. Письмо от 3 марта 1940). Стилистика текстов К. чрезвычайно разнообразна. Наряду с традиц. формами философских сочинений (трактат, памфлет, философский диалог) он использует такие в целом нехарактерные для рус. философского языка XIX в. приемы, как стилизация преимущественно под средневек. европ. тексты («Saligia») или тексты немецких романтиков («Noctes Petropolitanae») и пародия. В подавляющем большинстве случаев смысловую нагрузку несут на себе такие маргинальные для традиционного философского трактата или диалога элементы, как оглавления и автокомментарии (особенно показательны в этом смысле комментарии к «Венку Сонетов» и «Терцинам»). Строгая поэтическая форма сонетов и терцин, равно как и большая лаконичность текстов лагерного периода, позволяет К. без качественного изменения основных элементов философской модели добиться большей ясности изложения.

Почти во всех крупных сочинениях К. в той или иной форме присутствуют все элементы его системы: онтология (учение о всеединстве, в т. ч. о Божественном Всеединстве, которое неразрывно связано с учением о Троице), антропология (учение о личности), метафизика истории.







Мыслители, оказавшие на К. наибольшее влияние, — блж. *Августин*, богословы *каппадокийской школы*, Иоанн Скот *Эриугена*, прп. *Максим Исповедник*, *Ансельм Кентерберийский*, *Николай Кузанский*. Система К. складывалась в постоянной полемике (зачастую без упоминания имен) с философами-современниками, принадлежащими к рус. философской традиции (Бердяев, прот. С. Булгаков, Франк), с учетом достижений совр. или непосредственно предшествующей К. философии Запада (Л. Леви-Брюль, Г. Тард, неокантианская методология истории, философия У. Джеймса и А. Л. Бергсона; М. Хайдеггер). К. ставил перед собой задачу — создание универсальной философской системы, лишённой тех недостатков, которые отмечались им у предшественников и современников: «Единственно возможным и правильным путем является принятие апории во всей ее полноте, т. е. признание исходным и высшим религиозным фактом Богочеловеческого двуединства. Эта христианская концепция предполагает не меньший дуализм, чем самая последовательная дуалистическая система, и единство человека с Богом, не менее реальное и не меньшее, чем в самом последовательном пантеизме» (О началах. 1994. С. 28–29). Концепция К. в своих основаниях не лишена имманентных парадоксов, а выводы из этих оснований зачастую противоречат основным посылкам.

**Онтология (метафизика всеединства).** Уже в текстах петербургского периода К. постулирует несомненный для себя тезис: «Всякая более или менее продуманная и глубокая философская система приводит нас к идее абсолютного бытия или Бога и мыслит это бытие как абсолютное, простое всеединство» (О свободе. 1994. С. 209; ср.: «Бога любить возможно только любя всеединство, т. е. любя и единство и все, а во всем и всяческое, каждое по-особому» — *Noctes Petropolitanae*. 1994. С. 161). Детальная разработка этого тезиса и его формулировок происходит в «*Метафизике христианства*», работе, 1-й том к-рой («О началах») имеет подзаголовок «Бог и тварный мир», а тома 2 и 3 («ПΕΡΙ ΑΡΧΩΝ») в рус. оригинале — «Бог и мир, в Богочеловеке вечный ад порождающий».

Конструирование системы К. начинается с прояснения 2 важных мо-

ментов: двуединства и триединства. Вводимые в более ранних работах ad hoc (напр.: «Единство истинное может быть только двуединством в триединстве Любви» — *Noctes petropolitanae*. 1994. С. 122), в «*Метафизике христианства*» эти понятия приобретают отчетливые формулировки. Двуединство, по К., появляется тогда, когда мы пытаемся описать самый первичный, «абсолютный и единственный дуализм человека с Богом». При этом для большей ясности своей мысли К. использует математические символы и переменные, а точкой отсчета этого конструирования является вводимое здесь аксиоматически понятие «я», важное и для карсавинского учения о личности: «Мы... должны установить понятия: 1) нашего «я» в нем самом и 2) Бога, к которому оно стремится... Так как мы уже признали полную нашу разъединенность с Божьим инобытием, т. е. ограничили наше «я» только им самим, мы обязаны признать Бога тоже лишь этим «я». Отсюда следует, что «я» шире, чем «я в нем самом»... оно — и «я в нем самом», вне Бога (1), и я, как Бог (2),  $E = e + d$ . Если же так, то оказывается. — Наше «я» (E) есть и «я» собственно (e), которое абсолютно вне Бога, и наш «воображаемый» Бог, который абсолютно вне «я» (e), и единство «я» с этим Богом, т. е.  $e + d$ . Переноса всю религиозную проблему внутрь нашего «сознания» или «я», мы пытаемся превозмочь непримиримость дуализма с единством тем, что допускаем наше «большое я» (E). Но оно — или единство e и d, что является отрицанием дуализма и делает его невозможным, или — разъединенность e и d, что ничего не объясняет, или — сразу и единство и двойство e и d. Последнее, единственно остающееся нам утверждение, схематически можно выразить так: 1)  $E = e + d$ , 2)  $E = e$ , 3)  $E = d$ , но 4)  $e \neq d$ . Это отношение мы называем двуединством, причем под E не мыслим чего-либо третьего, выходящего за грани e и d» (О началах. 1994. С. 23). Формула триединства, также описываемая К. с помощью переменных и уравнений/неравенств, близка по своему выражению к формуле двуединства: триединство понимается как единство «актуальности, становления и потенциальности, как — воспользуемся термином Николая Кузанского — «*poss-e-st*», причем ни актуальность, ни потен-

циальность, ни становление не существуют отдельно друг от друга, но суть моменты момента. Назовем момент — M, потенциальность его... — p, становление — f, актуальность — a. Тогда 1)  $M = p + f + a$ , 2)  $M = a$ ,  $M = p$ ,  $M = f$ ; но 3)  $a \neq p$ ,  $a \neq f$ ,  $f \neq p$ . Это и будет формулою триединства» (Там же. С. 26–27). Эта формула, согласно К., характеризует каждый отдельно взятый момент всеединства.

**Первое всеединство.** Концепция всеединства у К. (как и у Соловьёва) неразрывно связана с учением о Троице и базируется на нем. Фундаментом первого всеединства, или идеальным, подлинным, Божественным Всеединством, по К., является Вторая Ипостась, Логос, трактуемая как «Полнота Божества, Божественная Плирома. В Нем и чрез Него Божественное Триединство есть Божественное Всеединство... Божественный Умный Мир, «*Kosmos Noetos*»» (О началах. 1994. С. 166). Для того чтобы пояснить свою концепцию, К. опять прибегает к математическим символам и схемам (Там же. С. 167–170). Эта схема всеединства является ключевой, к ней К. будет потом неоднократно обращаться, ссылая на «непередаваемость словами графического мышления» и вместе с тем поясняя, что и эта схема, как и любая другая, есть не более чем неизбежное упрощение. «Итак Логос, — утверждает К., — Совершенное Всеединство, от которого бесконечно удалено, к нему стремясь, всякое наше понятие всеединства. Логос — единство и бесконечное множество Своих моментов, все они и каждый из них. Каждый из них — (1) единственен, как особый, неповторимый «аспект», «модус» или «ипостась» (личность) Логоса, — (2) есть весь Всеединный Логос, — (3) есть в себе самом всеединство (триединство) своих моментов, которые, как особая «группа», именно его в нижеследующем ряду индивидуализируют». Для объяснения этой модели К. использует не столько неоплатонический, сколько гностический (точнее, псевдо-гностический) образ отражения в зеркальной глади: «Словно ослепленные сиянием Светила, отвернулись мы от него и смотрим пред собою на бесконечную водную поверхность, его отражающую. Но отражение ли видим? — Нет, не отражение, а — в отражении само Светило, его ослепившее». По-





ясняя свою модель уже в применении к понятию Логоса как Всеединной Личности, или Совершенного Всеединства Личностей, К. прямо апеллирует к гностику Марку: «Каждый из иерархически нисходящих «эонов» (для нас же — моментов-личностей) Божественной Плиромы произносит один лишь звук, одну букву Божьего Имени. Но все они вместе произносят все Имя, звучащее, как многоголосное «Аминь» церковной общины. И всякому «эону» слышно все единое Имя; и, произнося одну лишь букву, он вместе со всеми произносит все Имя, единое и нераздельное в своем звучании. Так и многие светильники сливают свои лучи в их едином нераздельном свете, им возженные» (Там же. С. 168). Этот образ согласного многоголосия является ключом к пониманию специфической концепции «симфонической личности», столь важной для К.

Божественное Всеединство строго иерархично; каждый его элемент занимает свое определенное место в более «высоком», т. е. приближенном к центру, или низком, т. е. удаленном от центра, ряду; при этом Божественное Всеединство и прерывно (в своей актуализации) и непрерывно; едино и множественно.

Графическим образом Божественного Всеединства является правосл. 8-конечный крест, «причем линия, идущая вниз, утверждает в Боге совершенство твари». «Только отрицая бесконечность, т. е. умаляя Божественность Всеединства, мы можем умалять верхнюю вертикальную линию креста — делать его латинским крестом *Filioque*» (Там же. С. 171). Раскрытие Логоса как Божественного Всеединства есть Премудрость, или нетварная София. Для пояснения способа возникновения этого важного онтологического элемента своей системы К. переходит от языка математических переменных и графических схем на поэтический язык образов, заодно полемизируя с современной ему булгаковской софиологической моделью: «Чрез Божественную Жертвенную Смерть Логоса и в Смерти Логоса, который есть Путь Жизни, возникает и жив Логос — сияющий Духом святым Умный Мир... И не в почитании «тварного» или «четвертого», но в почитании Логоса, как Божественного Умного Мира, — смысл почитания Софии» (Там же. С. 175).

**Второе всеединство.** Если София как раскрытие Божественного Логоса есть ближайший к миру момент Божественного Всеединства, то всеединство второе, тварное базируется на приятии тварным субстратом полноты Умного Мира. Так, по К., возникает вторая, тварная София, «которая именуется так лишь по благодати» (О началах. 1994. С. 179). Тварность есть не-божественное. «Творимость и образуемость из ничто» есть женственность как извечное рецептивное, приемлющее начало — как категория отношения твари к Богу, но не сама тварь. Мир же тварный противостоит Божественному Всеединству как его подобие и повторение в тварном, телесном субстрате: «каждому моменту Первого противостоит соответственный момент второго». Это однозначное соответствие элементов Первого и второго всеединства обеспечивает второму всеединству, или миру, известную онтологическую устойчивость: «полнота Премудрости Божьей в твари или тварная София» есть ангел Божий, тело Христово; основание иерархии ангельских чинов. Однако, пишет далее К., «само по себе «человеческое» безлично, неопределимо, женственно... ничтожно. Нет личности или лица у Софии: оно сгорает в пламени Божественного Лица и является нам, как Лик Христов... или — в наивысшем тварно-конечном своем выражении — как Лик Богородицы» (Там же. С. 183–184). Бытие тварное есть недостаточное бытие. Тварь не всеедина — это уже система множеств, где подлинное всеединство заменяется «стяженным» единством (о значении понятия «стяженное» см.: *Мелих*. 2002).

**Гносеология («учение о вере, делах и знании»).** Постановка гносеологических проблем встречается уже в работах К. 10-х гг. XX в., формально относящихся к медиэвистике. Особенно актуален для К. в этот период статус мистического знания по отношению к др. видам знания. «Мистическое умозрение не только обещает знание: оно его дает, — утверждает К. — И если мистики теоретически ограничивают возможность полного познания Божества, если даже практически они чувствуют что-то неведомое, непонятное в самом объекте их мистического восприятия, они все же уверены, что в мистическом акте человек познаёт более всего, и чувствуют реальное

богатство своего познания» (Мистика и ее значение в религиозности средневековья. 1994. С. 16). Но только с детальной проработкой метафизики всеединства, на к-рой базируется гносеология К., становится возможным ее построение, и само определение знания дается К. в терминах метафизики всеединства: «Знание — момент во всеединстве наших моментов-качественных, и поэтому пронизывает каждое из них, содержит в себе их и всеми ими содержимо, с ними не сливаясь» (О началах. 1994. С. 59).

Категория «познавательности» для К. — одна из категорий бытия, но не как качество или свойство, а как «причастие»: познание «причастно» бытию, как и др. «качественности» бытия. Поэтому характеристики познания обусловлены характеристиками бытия и могут быть описаны с помощью тех же терминов — двуединства и триединства — что и бытие. Краткую формулировку своей гносеологической модели К. дает уже в содержании 2-й гл. «О началах»: «Критерий познавательной достоверности заключается в двуединстве субъекта и объекта знания... и кажется осуществленным в Декартовском «*cogito ergo sum*». Однако при ближайшем рассмотрении тезис Декарта оказывается производною основной религиозной апории... и нуждается в более тщательном описании.. Это описание раскрывает его, как процесс и как триединство бытия-разъединения-воссоединения... И таким образом наше сознающее себя бытие уясняется как триединство, а сама апория триединства возвращает нас к уже установленным в первой главе положениям и делает возможным «метафизическое сомнение» в «*cogito ergo sum*»» (Там же. С. 5). Конструирование же этой модели, вслед за совр. и предшествующей ему с.-петербургской философской школой, начинается у К. с определения понятий достоверности, которое он мыслит более широким по отношению к понятию обоснованности, и данного (данности).

К. апеллирует к понятию данности, однако трактует его нетипичным образом (ср.: «Данность — это то бытие, к которому мы еще ничего не успели присоединить от себя и которое осталось в том виде, в каком оно непосредственно существует» — *Габрилович Л. Е.* О крайнем солипсизме:







(К уяснению понятия данности) // ВФиП. 1912. Кн. 112(2). 2-я паг. С. 215; То же / Публ., предисл. и прим. А. И. Резниченко // Ежег. по феноменологической философии. М., 2008. С. 390). Согласно К., «Рациональному противостоит, как не удостоверяемая рационально, но все же обоснованная чистая данность, «иррациональное». Это иррациональное постигается именно как данность. Оно рационально символизируемо, но рационально не удостоверяемо, не доказуемо... Оно обосновано не рационально» (О началах. 1994. С. 60). В дальнейшем рассуждении К. использует уже рассмотренный выше механизм двуединства: для полной обоснованности необходимо двуединство рационального и иррационального. Для осуществления познавательного акта, с одной стороны, необходимо, чтобы «субъект знания стал совершенно единым с предстоящим ему «иррациональным» объектом»; с другой — «чтобы при этом «иррациональное» стало еще и рациональным. А такое преодоление разъединенности эмпирии возможно только чрез преодоление разъединенности нашей с Богом, ибо вторая является началом первой» (Там же. С. 60–61). Вслед за Декартом К. апеллирует к «метафизическому сомнению», однако трактует его не по-картезиански, различая первое и второе сомнения.

Первое сомнение — это первичное, гносеологическое, или «познавательное», сомнение: знание «сомнительно», «потому что никогда эмпирически не бывает завершенным». Это — «знание незнания», к-рое упирается не в «предмет знания», как у Франка, а в «познавательное еще не удостоверяемое», т. е. в не-данное. Однако в границах, определенных «не удостоверяемым», т. е. таким, где акт первичной достоверности завершён, по мнению К., в «довольно скромных границах» знание может быть познавательное-несомненным. Для того чтобы перейти к знанию второго, высшего порядка, к знанию того, что лежит за границами непосредственно-данного, необходимо «второе сомнение».

Это — своего рода «пределы гносеологии», когда понятие собственно «знания» сталкивается с понятием «деятельности», необходимой для цельного, т. е. подлинного знания в карсавинской его интерпретации. «Второе сомнение» есть органи-

ческий, присущий любому тварному субъекту паралич воли к знанию, обусловленный ущербностью тварного бытия по сравнению с Божественной полнотой. «Знаю,— пишет К.,— что могу помыслить все мыслимое; но знаю также, что моя мысль, как моя ограниченная, не обладает действительностью божественной и не творит инобытия; она — только мысль, только слабое причастие Божественной мысли, только отражение или рефлексия. Она — как бы «воспоминание» об Истине или, может быть, «забывание» о ней. Я разъединен с Богом, и эта разъединенность, будучи всеединою, выражается в каждом акте моего знания, как недостаток единства субъекта (меня) с объектом, т. е. недостаток Божественного единства во мне» (Там же. С. 66). «Второе сомнение» фактически «снимается» sola fide (только верой), — вернее, и это очень характерно для К., еще одним двуединством: двуединством веры и дел, где познание понимается тоже как «дело», как вид человеческой деятельности.

Подлинным предметом познания для К. является Истина. В 3-й гл. «О началах» К. дает свое определение Истины, также базирующееся на понятии двуединства: «Истина — Всеединое Сущее, которое определяет себя чрез Саморазъединение на Первое и Второе, чрез раздвоение и распределение Себя во Втором и в качестве Второго и чрез совершенное воссоединение разъединяемого. Истина — Всеединое Сущее в качестве постигаемого Им Самим, а потому — и Самопостигающего. Истина — Всеединое Сущее, постигающее Себя Самого. Истина есть Пресвятая Троица, и Пресвятая Троица есть Истина», и далее в сноске: «...мною сознательно не устраняется двузначность понятия «Истины». Истина есть (1) вся Троица и (2) по преимуществу Логос, Вторая Ипостась» (Там же. С. 129). Но частица истины есть и в нас самих, и мы ее опознаём, опять-таки, через важный для К. механизм «причастности». «Познавая истину,— утверждает К.,— или причастуя к объективной истине, я познаю, при-знаю или у-знаю ее лишь в том случае, если уже обладаю критерием истины. А этот критерий должен быть во мне не в качестве какого-то инородного тела... но в качестве меня самого... Мой критерий истинности может быть лишь тем, что истинно,

самую объективную истиную, всеединою, так как она реально содержит в себе все истинное, в том числе и истинность меня самого. Но он — мой и я сам. Следовательно, объективная истина есть я, ее признающий, хотя она и не я» (Там же. С. 65). Т. о., поскольку для обоснования собственной гносеологической модели традиц. рационального дискурса уже недостаточно, формой аргументации становится метафорическая речь. Этим способом К. пользуется и для конечного обоснования достоверности знания: «Вера шире знания и несомненное его. Знание, самое большее, может стать лишь «достоверным», т. е. по несомненности (лишенным уже как «первого», так и «второго» сомнения.— А. Р.) своей стать достойным веры. И вера — основа знания, наличная в каждом акте его, наличная и в признании чего-либо истинным, каковое признание часто и ошибочно с верою и отождествляют. Вера же является источником вероятия, доверия, уверенности, тоже часто с нею смешиваемых. И даже в суеверии и доверии ко лжи всегда есть хоть крупица истинной веры, ибо ложь и суета — нечто Истины в недостаточной Истине. Конечно, и эта вера неполна, даруя Истину лишь «зерцалом в гадании». Но она — высшее и наиболее полное из возможных для несовершенного человека причастие Истине, «упраздняемое», т. е. восполняемое до совершенства, которое уже не есть вера, только в полноте Богочеловечества» (Там же. С. 67). Метафора «причастности» при традиц. для русской философии 1-й трети XX в. различении веры-уверенности и веры-достоверности позволяет К. отказаться и от модели конституирования предмета знания самим познавательным актом (как, напр., у Франка), и от концепции «цельного знания», предложенного ранними славянофилами и развитой Соловьёвым.

*А. И. Резниченко*

**Философия истории.** После ряда исторических работ, по преимуществу посвященных истории средних веков и католичества, К. обращается к философскому анализу истории, полагая необходимым исследовать в кн. «Философия истории» основные предпосылки истории; границы истории, понятие исторического субъекта и значение личности в истории; теорию прогресса, законы раз-





вития, общее направление истории, и ее обусловленность «абсолютным Бытием», Богом. Несмотря на то что в «Философии истории» просматриваются следы влияний учений Николая Кузанского, Г. В. Ф. Гегеля, Я. Буркхардта, В. Дильтея, О. Шпенглера, подход К. к решению поставленных задач определялся 2 основными темами его философствования — с одной стороны, концепцией всеединства и Абсолюта, с другой, концепцией души (личности), связь которой с историей составляла определяющее для истории значение.

Незавершенный характер этих концепций, предполагающих дополнение и даже их трансформацию (о чем свидетельствуют поздние сочинения К. «О началах» и «О личности»), отразился не только на используемой им терминологии, в особенности в рассуждениях об антропологическом подходе к истории, но и на общем понимании смысла истории, постановке и решении вопросов о Промысле Божиим, о душе и личности, о предопределении и свободе человека и др.

Сложившийся еще в исторических произведениях антропологический подход К. претерпевал изменения, веками которых были «психическая стихия», «дух», «душа», «субъект», «сознание и самосознание», «личность» («коллективная» и «симфоническая»). Это, впрочем, не мешало К. утверждать, что «предмет истории может быть ближайшим образом определен как социально-психическое развитие всеединого человечества» (Философия истории. 1923. С. 95). Однако ясному изложению основных начал философии истории не способствовал применяемый К. и в данном сочинении, как и ранее при обсуждении религ. и философско-антропологической проблематики, диалектико-антиномический метод, лишь внешне похожий на метод Гегеля (или свящ. Павла Флоренского), но принципиально отличающийся по направленности и разрушительным последствиям, которые нередко превращали всякое осмысленное понятие в ничто. Эта диалектика ничто, заимствованная К. из трудов нем. мистиков средних веков, уместная в их сочинениях, плохо согласовывалась с притязавшей на научность и христ. толкование «Философией истории».

Не лишена была внутренних противоречий и постановка вопроса о спо-

собах рассмотрения истории и философии истории. Согласно К., в философии истории существуют 3 способа рассмотрения исторического бытия: теория истории и исторического знания — «исследует первоначала исторического бытия» и основные начала исторического знания; философия истории (в узком смысле) — рассматривает «основначала в единстве бытия и знания, и в отношении к абсолютному Бытию»; метафизика истории — «заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в его целом, в раскрытии смысла этого процесса» (Там же. С. 5).

Займствуя и переосмысляя противопоставление «исторического» и «метафизического» из статьи В. Ф. Эрнста об А. фон Гарнаке, К. под метафизикой истории подразумевал конкретное исследование истории человечества на основе «метафизических идей». Такое исследование, по мнению К., должно было составить содержание отдельного и самостоятельного труда. По этой причине в «Философии истории» история с ее разделением на эпохи и их характеристиками присутствует только в кратких замечаниях. Однако это разделение на философию и метафизику истории с т. зр. терминологии было неточным. Утверждение, что метафизика истории в отличие от философии истории исследует историю с т. зр. религ. идей было плохо обосновано; тем более что сам К. опровергал его истинность, рассматривая историю и культуру в «Философии истории» под углом зрения учений о всеединстве, триединстве в Боге и двуединстве Бога и человека.

Фундаментом и руководящей идеей общего построения философии истории была идея всеединства. Эта идея, родоначальником которой в русской философии был Соловьев, приобрела в учении К. особый смысл в связи с его приверженностью к концепции Гегеля о взаимообусловленности Бога и человека. Все без исключения исторические образования — человек, семья, род, народ, хозяйство, культура и нравственность, право, государство, человечество как исторический субъект и Церковь — рассматривались К., с одной стороны, как типы всеединства, обусловленные Абсолютным, которое представляло собой полноту всеединства; с другой, — понимание и познание самого

Абсолютного было обусловлено и ограничено типами всеединства, присутствующим различным историческим образованиям — от человека до Церкви. Характерно, что и само Абсолютное К. понимал близко к Гегелю как идею и, отождествляя Абсолютное с идеей, различал ее как теофанию Абсолютного (см.: Там же. С. 172).

В теоретическом учении об истории К. исходил из двузначности ее определения, включающего историческое бытие и знание о нем, и относил к важнейшим историческим понятиям «развитие» и «изменение». Различению этих понятий большое значение придавал Гегель, для которого развитие в отличие от изменения носило диалектический характер и обозначало «прогресс». К. к учению об историческом прогрессе относился критически, полагал, что представлениям о прогрессе противостоят исторические факты. Он писал о «недоказуемости» прогресса и разделял сложившееся в философских учениях рубежа XIX и XX вв. понимание прогресса как жертвующего прошлым и настоящим ради будущего.

По мнению К., «изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов» (Там же. С. 10); тогда как развитие немислимо без субъекта развития, и оно должно пониматься в качестве «развивающегося субъекта». К итоговой, обобщающей характеристике развития, выводимой из понятия развивающегося субъекта, относится следующее ее толкование: «Становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном сосуществовании и последовательности всех ее моментов и будет тем, что мы называем развитием» (Там же. С. 49). С этим представлением о развитии связана мысль К. о том, что душа, развивая себя, познает через всеединство сущего Абсолютное (см.: Там же. С. 53). Тем самым основополагающий принцип своего исследования истории — развитие — К. рассматривал как имеющий источник в познающем и действующем на основе познания историческом субъекте в его разных модификациях — душе, сознании, личности.

Др. важнейшим понятием философии истории К. была проблема причинности. Не вдаваясь в историко-философские аспекты этой проблемы и опираясь на свое понимание







предмета истории как исследования «социально-психического», К. выделял в историческом процессе 2 стороны — «внешнюю» (объективную) и «внутреннюю» (субъективную), связанную с душой. «Внешнее, — писал К., — для историка является лишь знаком внутреннего, символом или, лучше сказать, аббревиатурой, которая применима в очень ограниченной сфере» (Там же. С. 21). Наличие этих сторон, — когда внешний мир объясняется как причинно обусловленный из внутреннего и возможны принципиально противоположные объяснения, а тем самым и предполагаются разные причины, — по мнению К., дискредитирует причинный подход. Констатируя кризис традиц. причинно-следственного толкования явлений, К. за невозможностью обосновать другой тип причинности довольствуется отрицанием принципа причинности вообще, значение к-рого, по его мнению, для историка ничтожно. Однако остается вопрос: как возможна философия истории в качестве науки, лишенной причинных объяснений, тем более что, согласно К., ее невозможно свести к одним фактам?

В учении о методе истории К. исходил из критики возникшего в *неокантианстве* В. Виндельбанда и Г. Риккерта разделения методов на «генерализующий» (науки о природе) и «индивидуализирующий» (науки о культуре); считал, что историческое исследование как имеющее отношение к всемирной истории, а вместе с тем и к личностям, должно пользоваться как одним, так и другим методом в зависимости от поставленных целей и предмета исследования. В размышлениях о границах истории К. не затрагивал вопроса о начале и конце истории и считал, что «границы истории определяются различием между социально-психическим и пространственно-материальным» (Там же. С. 344). В этой формулировке К. нашло выражение как противопоставление и единство истории (человека) и природы, так и их соподчинение «объемлющему Природе и Человека всеединому тварному бытию» — Адаму, или Адаму Кадмону (Там же. С. 345), т. е. первоначальному человеку, в каблистических мистических учениях рассматриваемому как соединяющего человечество и мир с Богом.

Уже в 1-й гл. «Философии истории» центральное место занимают

метафизические темы, по признанию К., «появившиеся... неожиданно». Одна из этих тем — концепция индивидуальной всеединой души, другая — Абсолютное (§ 8, 13, 29–31 и др.). Основные характеристики описания жизни души и ее состояний («качествований») с выделением развивающегося субъекта как некоего единого центра душевной жизни и разделением на сознаваемое и сознающее, «стяженность» (как ограниченность определенного типа всеединства) и потенциальность, за исключением новой терминологии, не представляли ничего нового для современной философии и психологии; более того, единство и множественность душевной жизни были описаны в древности уже *Платином* в учении о Едином, а в современной русской философии глубоко разработаны в книге Франка «Душа человека» (1917).

Лейтмотив и одновременно результат этого описания у К. — подчинение «всевременной» и соответственно всеединой души «высшей индивидуальности» — свидетельствовали о непреодоленных гностических и пантеистических мотивах его творчества. «Наша душа, — писал К., — есть индивидуализация высшей; а так как весь мир есть всеединство и становление в нем Абсолютной Индивидуальности, то весь мир и наша душа — индивидуализация всех высших и самой Абсолютной» (Там же. С. 53). Через эту опосредованность Абсолютным (или «отвлеченно-общим») К. пытался выразить причастность индивидуальной души к истине, различные степени понимания к-рой служили мерой ее отличия от заблуждений и необходимым условием не только познавательной, но и нравственной и исторической деятельности.

Разработанные таким способом учения о душе и истине делали возможным объяснение одной из главных задач, стоящих перед философией истории, — каким образом знание о развитии, или знание «развивающегося субъекта», обусловленного данным «моментом», т. е. временем и местом его пребывания, претворяется в само историческое развитие, поскольку «знание «конструирует» развитие» (Там же. С. 57). Решая эту проблему, К. руководствовался весьма своеобразной идеей, согласно к-рой развивающийся субъект был источником развития, а само

развитие превращало развивающийся субъект в субъект истории.

Вместе с тем логика знания предполагала преодоление своего индивидуального характера и возвышение знания до необходимой всеобщности. Следуя этой логике, К. сначала рассматривал отношение между одной и другой душой как двуединство, и из этого их диалектического отражения друг в друге выводил понятие индивидуальности, или личности, поскольку «субъективно личность определяется сознанием «своего» в противопоставлении «чужому»» (Там же. С. 67); затем последовательно переходил к идее много-единства как необходимой предпосылки «коллективной личности» (или личности «симфонической», понятие употребляемое Дильтеем). Однако развиваемое в «Философии истории» учение о личности, в т. ч. коллективной, хотя и использовалось эпизодически для характеристики отдельных исторических эпох, по преимуществу разрабатывалось в связи с типами «коллективного» всеединства — такими как личность культуры, личность человечества и т. д. Это позволяло К. утверждать, что «объектом истории являются не индивидуумы, а коллективные личности, вернее же — коллективная личность человечества» (Там же. С. 280).

Основная черта учения К. о всеединстве — его целостность и неразрывность — определила характер всего исторического бытия как непрерывного, неразрывного и единого, несмотря на то что оно было представлено различными типами всеединства или всеми личностями. Понимаемое в таком смысле всеединство как личностей, так и отношений между ними делает невозможным, по мнению К., существование во всеединстве «разрывов» (о к-рых писал и свящ. П. Флоренский) и приводит его к мысли, что признание «разрывов» выражается в «попытках усмотреть моменты вмешательства Абсолютного в эмпирический процесс истории, в наивных учениях о чуде, воздействии Промысла, Божественном плане истории и т. п.» (Там же. С. 171).

Учение о типах всеединства как восходящей иерархической «лестницы» — от единичной индивидуальной личности до коллективных индивидуализированных личностей, обусловленных Высшей Личностью, — несмотря на то что оно





не было систематически и подробно разработано, подчиняло личность коллективной личности и ставило под вопрос проблему свободы воли. Характерное для учения К. уподобление мира человеку и расширение личности до отождествления с народом или Церковью лишало смысла само понятие личности и делало персонализм К. проблематическим, если не сказать мнимым. Рассматривая учение о личности в ее отношении к Церкви, К. писал: «Мы в состоянии исторически определить Церковь как эмпирически наиболее совершенную личность потому, что критерий совершенства всякой личности дан в Иисусе. Чем совершеннее личность, тем ближе она к Христу, тем более она — сам Христос. И Церковь по содержанию своему и есть всеединый человек Христос, отличаясь от него только как человеческая личность, как «второй субъект» обоженного человечества» (Там же. С. 287).

Поскольку вся обсуждаемая К. в «Философии истории» религиозно-метафизическая проблематика имела непосредственное отношение к иерархии типов всеединства и личностей как субъектов истории, одной из основных проблем взаимоотношения между Абсолютным бытием и тварным миром была проблема наделения твари свойствами Божества. Согласно рассуждениям К., если вдуматься «в понятие абсолютного Бытия или Божества — Абсолютное Бытие есть и абсолютная Благодать», к-рая «все (т. е. самое себя) всему дает» и, «будучи абсолютным Бытием, есть абсолютное совершенное Всеединство. Следовательно, совершенным абсолютизированным (обоженным) всеединством должна быть и всеединая тварь и всякий момент ее, т. е. моя душа» (Там же. С. 48).

Детализируя свое рассуждение, К. писал, что «созидаемый из ничто космос получает от Творца полноту Его бытия, Его самого... Бог его делает Собою», а «он собою делает Бога» (Там же. С. 72). И далее, — «космос (и человек) может стать и становится Богом или Абсолютным. В Боге и для Бога он — возможность-становление-действительность второго Бога, сущего через изливание в него и гибель в нем Бога Творца, не сущего в свободной самоотдаче себя Богу Истинному и гибели в Нем, когда не сущий Бог есть и Бог Творец, как

не сущий. Он Бог и вне творения Им мира» (Там же). Диалектика мысли К., несмотря на кажущуюся ориентацию на христ. традицию, вольно или невольно изначально содержала инородные элементы, как якобы принадлежащие христ. догматике, а на самом деле искажающие ее дух и смысл. Попытки К. наполнить догматику метафизикой для того, чтобы придать христ. богословию свободу поиска и новый смысл, обернулись разрушением как догматики, так и метафизики, к-рая не обосновывалась, а постулировалась.

В разрабатываемом в общих чертах учении о культуре, к-рое не получило систематического характера, К. исходил из понимания культуры как определенного типа всеединства, выраженного в той или иной форме индивидуализации человечества. К. подчеркивал личностный характер культуры, составляющий основную идею данной культуры; разделяя воззрения Шпенглера о гибели культуры, он вместе с тем не считал, что между культурами нет никакой преемственности, и указывал на существующие различия между пониманием культуры из нее самой и ее восприятием в др. культуре. К. полагал, что субъектом культуры является человечество, и рассматривал «культуру человечества» в качестве общего идеала — некоего аналога абсолютной и всеединой истины; утверждал, что каждая из исторических культур пыгается по мере заключенных в ней возможностей осуществить этот идеал. По мнению К., каждая культура в своем развитии стремится к расширению и экспансии, к завоеванию др. культур и господству над ними. Он писал о возможности перерождения культуры, причиной к-рого могли быть внедрение в культуру чуждых начал или демографические изменения в первоначальном этносе, составляющем основу данной культуры. Вместе с тем он был убежден, что «не этнологический акт определяет личность народа, а личность народа при достаточно напряженной жизни выражается и в создании этнологического типа» (Там же. С. 180).

К. полагал, что в основу классификации культур могут быть положены разные принципы, из к-рых главным является религ. критерий, но отнюдь не этнический или государственный. Отмечая, что религ. культура «индивидуализируется в культурах», он спе-

циально не рассматривал, каким образом возможно объединение культур, классифицируемых по разным основаниям. Перечисляя ряд исторических культур — египетскую, еврейскую, античную, индийскую, европейскую, русскую, К. разделял их, не включая в европ. культуру античную и рус. культуры. В европ. культуре он выделял 4 этапа — средние века, Возрождение, Новое и новейшее время, считал, что европ. культура переживает период старости и гибели. Основную, но не единственную причину гибели культур К. усматривал в утрате ею единства.

Называя отношение между Абсолютным и относительным (или тварью) «основной религиозной апорией», К. полагал, что только на ее основе в общих чертах можно классифицировать религ. культуры, и разделял их на пантеистические в Индии и Передней Азии и дуалистическую в Иране; теистические в Китае, политеизм в Др. Греции, монотеизм в иудаизме и исламе; в качестве особого типа выделял христианскую религию. К. считал, что «учение о внутренней природе божества (о триединстве, как истинно Абсолютном) отличает христианство и является основанием индивидуализаций его в культурах древне-христианской, западно-христианской и русской» (Там же. С. 174).

Не умаляя значения и ценности др. религ. культур, К. был убежден, что именно с христианством связано высшее развитие религиозности. Это убеждение основывалось на определяющей роли христианства в истории. В характерных для себя выражениях К. писал: «История человечества не что иное, как эмпирическое становление и погибание земной Христовой Церкви (следует говорить и о смерти Церкви, раз умер Иисус Христос)» (Там же. С. 214). Вместе с тем К. утверждал, что только правосл. Церковь в отличие от католической и протестантской в полной мере выражает истинно-личностный характер и полноту Всеединой Церкви и потому является Всеединой Церковью.

Тема христ. Церкви обсуждалась К. в ряде работ, написанных в 1926–1927 гг. В «Апологетическом этюде» К. с позиций своей религ. философии критиковал попытки отождествления учения *Филона Александрийского* о Логосе и принципа триединства Плотина с христ. учениями





о Логосе и Св. Троице; он писал: «...мы решительно отвергаем выведение христианства из иудейства или язычества, ибо отрицаем способность твари творить что-либо из ничего, ибо считаем Церковь Христову особою и единственною личностью, сотворенною Богом чрез Логос и чрез Иисуса же Христа причастною Божественно-Личному Бытию» (Апологетический этюд. 1926. С. 38).

Учение К. о противоположности мира, свободно возрастающего в Тело Христово, Церковь, и «мира сего», руководимого диаволом, в котором получила отражение центральная идея блж. Августина о «двух Градах», было изложено в его ст. «Церковь, личность и государство» (1927). К. отмечал, что христианство — это единственная религия личности, что Церковь «свята и непорочна», ибо она — «совершенство и полнота спасенного Сыном Божиим мира, и не только спасенного, но спасаемого» (Церковь, личность и государство. 1994. С. 414). Утверждая принцип единства в качестве главного и определяющего Церковь, ее кафоличность и соборность, К. обосновывал его спорным аргументом от «симфонической личности»; он считал, что «истина Церкви едина как лобовная согласованность или симфония всех ее индивидуальных выражений, как — в идеале и совершенном бытии — их всеединство. Эта истина не полна, пока нет всех ее выражений, пока хоть одно из них остается только возможностью» (Там же. С. 417).

В той же статье К. разрабатывал особое понимание Церкви как «всеединой личности» и приводил исторические и метафизические обоснования. Он писал, что «если во Христе и чрез Христа все множество спасаемых Им человек становится Его телом и, причаствуя Его Божественной Ипостаси, делается ипостасным или личным, это множество или Церковь есть единая ипостась или личность... И потому мы называем Церковь всеединою личностью (по причастию ее всеединой Ипостаси Логоса)» (Там же. С. 419). В «преложении в Тело Христово» индивидуальных людей и в становлении «личным по благодати» К. усматривал как факт существования множества индивидуальных личностей, так и «личностей», к-рые объединяют множество индивидуумов и по-

лучают наименование «соборных», или «симфонических», личностей (напр., Церковь, поместная Церковь, культура, гос-во, семья и др.— Там же).

Обсуждая тему личности, или ипостаси, К. руководствовался своим особым толкованием христ. богословия, к-рое с неизбежностью приводило к противоречиям. С одной стороны, он утверждал, что тварь безлична и безипостасна (имея в виду в т. ч. и индивидуальность человека), с другой, разделяя учение Церкви о восприятии Ипостасью Логоса всего человека, а не его части, отмечал, что «Ипостась Логоса может быть и Ипостасью индивидуального человека Иисуса и Ипостасью Всеединого Христа, тело коего все спасенные им человеки, и — по причастию — ипостасью каждого единичного человека». При этом К. подчеркивал, что по отношению к твари он говорил «о ее личности или ипостаси в смысле переносном» или «тварном причастию к Божественной Ипостаси и Личности» (Там же). Однако это утверждение не мешало К. постоянно писать о человеке как о личности, что «Бог создает свободную личность» (Там же. С. 429).

Наиболее близкой к христ. вероучению по содержанию была работа К. «Святые Отцы и Учители Церкви» (1927), имевшая пропедевтический характер, рассчитанная на широкий круг читателей, возможно, предназначенная для преподавания в качестве краткого изложения основных этапов развития христ. богословия. Во Введении вопрос о христ. вере К. сводил к необходимости признания истины, понимал эту истину как Истину Иисуса Христа. В соединении с Живой Истиной К. видел единственно возможный путь праведной жизни для христианина, путь, указанный Словом Божиим, Свящ. Преданием, Церковью, св. отцами и учителями Церкви. В основной части книги К. рассматривал воззрения Филона Александрийского, гностиков различных направлений, в т. ч. Валентина, Василида, Маркиона, труды *мужей апостольских* и сщмч. *Ириней* Лионского, *Климента Александрийского*, *Оригена*, богословские споры о «*единосущии*», труды свт. *Афанасия I Великого*, каппадокийцев о Троице, учения свт. *Григория Нисского*, «*Ареопагитик*», прп. Максима Исповедника и др. Книга представляла интерес не столько с научной т. зр., сколько

в личном плане. Она должна была дать ответ об отношении К. к гностицизму. В неск. его трудах, в т. ч. в стилизованном под древность и использующем древние источники трактате «София земная и горная» (1922), его симпатии к гностическим учениям не вызвали никаких сомнений. В первых главах кн. «Святые Отцы и Учители Церкви» критика гностицизма присутствовала, но носила умеренный характер.

**Учение о личности.** Книга К. «О личности» в соответствии с названием и модными для европ. и рус. философии XX в. тенденциями делала основной темой философской антропологии исследование личности, отодвинув на периферию философской мысли тему души. В статьях 1921–1922 гг. К. постоянно обращался к понятию души и писал о ней как об «относительном всеединстве» (О свободе. 1994. С. 220), как самой по себе ничто, остающейся ничто даже через акт творения, но восходящей до Абсолютного, до познания истины, или до познания души в истине через Всеединое Благо (Там же. С. 238), и становящейся благодаря Ему носителем добра (см.: О добре и зле. 1994. С. 250). Но уже в «Философии истории» душа, которая принималась как определенный и ограниченный тип всеединства, как «момент» Абсолютного, постигаемый и определяемый из него, была подчинена личности. В кн. «О личности» тема души и вся связанная с ней проблематика становятся окончательно второстепенными. Хотя К., используя выражение «душевно-телесное», иногда отождествлял его с «личностью», он не только противопоставлял душе личность как тварное божественному, но и относил душу к традиц. и устаревшим представлениям (см.: О личности. 1992. С. 158).

В учении о методе исследования личности К. исходил из существования 2 противоположных философских методов: одного — присущего феноменализму, к-рый отождествлял «познающего (субъекта) с познаваемым» (или «внутренним») бытием; другого — присущего интуитивизму, к-рый различал познающее сознание и познаваемое как существование («внешнего») объективного бытия. К. считал недостатком феноменализма его ограниченность, замкнутость в себе, невозможность от знания перейти к внешнему бы-







тию, а недостатком интуитивизма — его игнорирование деятельной стороны познавательного процесса и утрату субъектом свободы. Оставляя в стороне вопросы, почему именно эти методы были им выбраны, соединимы ли они без учета существующих между ними противоречий и не ведет ли такое соединение к эклектике, К. полагал, что необходимо пользоваться и тем и др. методом.

Однако совместное использование преимуществ этих методов, без к.-л. соединения их на др. онтологической основе, стало одной из причин недостатков и неясностей в обосновании и развитии основных положений его философии. Так, попытка построить теорию познания на концепции индивидуальной или симфонической личности в тесной связи с проблематикой бытия и познания обернулась в исследовании познавательных актов подменой их психологическими актами. Важнейшие проблемы теории познания, связанные с формой и содержанием знания, учением о соотношении чувственного и рационального познания, категориями и значением опыта, К. не обсуждались. Более того, сама проблема единства и разработанности используемого им метода оказалась для него малосущественной. И стал предметом специального обоснования и используемый К. основной принцип построения учения о личности, согласно к-рому в изложении проблем постоянно пересекались 2 линии исследования — философское учение о личности индивидуальной и симфонической и богословское («метафизическое») учение о личности Божественной и о Св. Троице, — как следствие, философское исследование было подчинено богословскому. В книге не обсуждалась тема соотношения философии и богословия. Богословские проблемы, имеющие большое значение для учения о личности, рассматривались не систематически, а эпизодически, при этом их понимание имело первостепенное и определяющее значение для всей проблематики личности. Это стало причиной того, что произвольное и ошибочное истолкование правосл. богословия в трудах К. отразилось на решении широкого круга задач, имевших отношение к вопросу о человеке вообще, творении мира и человека.

В этой связи характерно примечание К. к его ст. «Пролегомены к уче-

нию о личности», к-рая (за исключением примечания, использованного в др. месте) составила 1-ю главу Введения к кн. «О личности». Идея, высказанная в этом примечании, стала основополагающей для концепции человеческой личности, ее отношения к Богу, ее состава, толкования духа и телесности. К. писал: «С признанием Божьей Ипостаси за единственную истинную личность связывается весьма важный вопрос. — Можно ли считать Божью Личность «чистым» Духом? Если под телом и телесностью, как это не без основания делается и даже с трудом устранимо из мысли, разумеется тварность, так, конечно, нельзя. Но если под телом и телесностью мы разумеем соотносительную единству множественность этого единства, и притом множественность не такую, как наша, т. е. не несовершенную, а доведенную до своего конца и не только сущую, а и преодоленную, — всеединую Личность Логоса, несомненно, духовно-телесна. Логос можно тогда даже назвать совершенным и Духовным «Телом Божиим», рождающимся, умирающим и воскресающим, т. е. живым и присносущным Отцу». Далее К. писал, что т. о. «уразумевается, почему Бог Отец творит духовно-телесный мир чрез Сына и почему Сын воплощается, приемля тело, как тварность и несовершенство... И уже не можем мы после этого говорить о бессмертии духа, но обязаны утверждать христианскую истину о воскресении и вечной чрез смерть в смерти Христа жизни всего человека, т. е. человека, как «лицетворенного» или «обоженного» духовно-телесного существа» (*Карсавин Л. П. Пролегомены к учению о личности* // *Путь*. 1928. № 12. С. 45).

Книга К. «О личности» включала, кроме Введения, 3 главы, посвященные индивидуальной личности, симфонической личности и совершенству и несовершенству личности. Определение личности К. начинал с различий между лицом как субстанциальным, «существенным», и видом как акцидентальным, приводящим; делал из этого различия вывод, что личность есть «конкретно-духовное... или телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное» (*О личности*. 1992. С. 19). Взаимосвязь духовного и телесного, невозможность свести личность к духу или телу, по мнению К., составляет суть личности.

К главным характеристикам личности вообще К. относил ее единство (или многоединство) как соединение разъединенных пространственно-временных моментов; дух, который является «синонимом единства», бесконечен по своему существу и тождественен свободе; телесность, которая имеет начало и конец и является выражением необходимости; антиномию духовности и телесности как различие и противоречие между единством и множеством, свободой и необходимостью, покоем и движением; самосознание; всеединство или совершенное, нравственно-истинное единство, присущее высшей Личности; Ипостась Божественную (как истинную личность).

Наряду с предварительными определениями личности, образующими фундамент учения о ней, К. рассматривал ряд важнейших проблем, необходимых для ее понимания и требующих исследования самой личности. К ним он относил проблемы различения личности, личины и «лика», совершенной (Божественной) и несовершенной (человеческой) личности, подлинной и неподлинной (и соответственно типов бытия или существования); возможность понимания «лика» в качестве собирательного множества индивидуальностей как «симфонической личности» (см.: Там же. С. 24) и толкование лика человека как образа Божия в человеке (см.: Там же. С. 27); отождествление личности с бытием, а также в соответствии с феноменалистскими установками понимание личности (человеческого существования) как самого бытия и «образа бытия», «сопринадлежности» их друг к другу; необходимость анализа «строения» личности как «строения» самого бытия, а вместе с тем благодаря установкам интуитивизма понимание инобытия как «внешнего бытия», мира; динамический характер личности (она «возникает, развивается и погибает») (Там же. С. 30).

Учение о бытии как тождестве личности и бытия и инобытия как мире К. объяснял из самого строения личности и писал, что личность составляют 3 момента: «1) я есмь бытие, 2) познаю себя в соотношении с «инобытием»... и 3) познаю себя источником и средоточием моего познающего себя бытия» (Там же. С. 28).

Во Введении К. в характерной для него терминологии высказывал свою главную мысль о человеческой





личности — она лишена личности без Бога и получает Личность только по причастности к Богу. Обосновывая это положение «богословскими рассуждениями», К. писал: «...в человечестве Своем Богочеловек личен лишь потому, что Он в Божьей Ипостаси, причастует Божьей Ипостаси и Богу, обладает Божьей Ипостасью и Богом, как самим Собою. Но, так как Богочеловек есть совершенный человек, невозможно допустить, чтобы в нем не было чего-нибудь присущего человеку, а в человеке было что-нибудь сверх присущего Ему. Следовательно, строго говоря, нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси или Личности; если мы говорим о человеческой личности, так только в смысле обладаемой и причастуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности» (Там же. С. 26).

Продолжая рассуждения, К. писал о Триипостасном Боге, «ипостасное бытие» Которого «не вне усии и ей не противостоит, будучи образом существования ее» (Там же); считал, что необходимо избавиться от привычных и иллюзорных представлений об индивидуальной личности как единственно конкретно-личном бытии, которому противопоставлял реальное симфоническо-личное бытие. Конечный вывод К.: «Мы должны понять человеческую и вообще тварную личность как причастуемую человеком Божью Ипостась или обладаемое человеком имя Божие. Отсюда вытекает необходимость по-особому понять человека... как тварный безличный субстрат» (Там же).

Развивая концепцию теофании как становления Бога в созидаемой Им твари (см.: Saligia. 1919. С. 7), К. толковал тварь в качестве некой лишней определенной материи Божества, как «неопределенный и непостижимый субстрат того же Божественного «содержания», т. е. самой Божественности, — субстрат, который свободно из ничего возникает и, освоив полноту Божественности, свободно перестает быть, которого Бог создает из небытия и обожает, делая его Собою и всегда держа его в единстве с Собою как Богочеловека» (О личности. 1992. С. 99–100). Не менее важным было и др. характерное для К. понимание твари как ограничивающей абсолютность Бога, как «второго бога», которое с неизбежностью вело его

мысль к утверждению, что «если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь — то нет Бога»; и далее: «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении — погибает: она есть в Его небытии» (Там же. С. 185)

Для фундаментальной характеристики индивидуальной личности К. использовал разработанное в нем. идеализме учение о рефлексии, которая получила у него формальный и по существу беспредметный характер и не называлась рефлексией. Исходя из положения, что индивидуальная личность тождественна бытию, а самопознание личности тождественно познанию бытия, К. описывал процесс познающего мышления как развивающийся от первоначального единства в себе, через разведение его к множеству, которое, для того чтобы было осознано в качестве множества, с диалектической необходимостью предполагает отношение к своему единству и далее к воссоединению этого множества со своим единством, образующим новое единство, не тождественное первому. Из этой диалектики разведения единства на множество и следующего за ним воссоединения в новом единстве К. выводил 2 важных положения об индивидуальной личности — одно, касающееся ее внутренней структуры, другое — о несовершенстве индивидуальной личности.

Определение личности как первоединого, а структуры индивидуальной личности как «самоединства-саморазъединения-самовоссоединения», к-рая рассматривалась одновременно и в качестве структуры самого бытия, было обусловлено особой трактовкой К. догматических положений учения Церкви об Ипостасях Св. Троицы. Он считал, с одной стороны, что эти положения составляют основания доказательств, с другой — имеют «эвристическое значение» (см.: Там же. С. 66). По мнению К., первоединству соответствует «усия» Бога, «определенному первоединству — Отец, саморазъединяющемуся — Сын, самовоссоединяющемуся — Дух Святой» (Там же. С. 54). Мысль о «единстве, саморазъединении и самовоссоединении» в Пресв. Троице была подробно изложена им еще в 5-й гл. неизданного продолжения 1-го т. «О началах» (см.: О началах. 1994. С. 174–175). Не исключено, что эта мысль своим происхождением была обязана ин-

тересу к философии и социологии О. Конта и привлекла внимание К. возможностью объяснения истории как развивающейся из первоначального религ. единства к многообразию метафизических систем и, наконец, ко второму единству на основе позитивного знания с переходом к «религии человечества».

По новому учению К. о всеединстве, каждый его тип — от индивидуальной и симфонической личности до самого Бога — включает тройственную структуру, предполагающую соответствующие данному типу способность самопознания и знание истины, и должен быть отнесен, согласно этим критериям, к несовершенному либо совершенному типу личности. В истолковании Божественных Ипостасей К. называл «самознанием» саморазъединение-самовоссоединение Логоса, «знанием» — разъединение-воссоединение Логоса с Отцом и Духом (см.: Там же. С. 100) и считал Бога Троицу совершенной личностью, поскольку в Боге истинно само первоединство.

Индивидуальную личность человека, призванную Богом к существованию, К. определял как «триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы» (Там же. С. 62); вместе с тем отмечал, что в человеке образ и подобие несовершенны. Понимая индивидуальную личность как несовершенное многоединство, К. воспроизводил известные умозрительные схемы новоевропейской философии и полагал, что личность о собственном несовершенстве знает потому, что сравнивает себя с совершенным многоединством и совершенной личностью.

Тройственный характер структуры личности, равно как и самого бытия, позволял, по представлению К., дедуцировать из понятия и структуры личности как единства во множестве изменение, движение, развитие, покой, гибель, а также пространство и время. Согласно К., личность выступает в качестве условия пространства и времени, а пространство и время суть не только представления личности о них, но и инобытие, т. е. реальный мир. Отмечая взаимосвязь временности и пространства, невозможность существования их друг без друга, К. писал, что «временность личности делает возможной пространственность», и наоборот (Там же. С. 85). Однако эти положения о всевременности и всепро-





странственности личности имели отношение только к совершенной, но отнюдь не к несовершенной индивидуальной личности, не только ограниченной пространством и временем, но и, по определению, умирающей обычной несовершенной смертью.

В учении о смерти К., хотя и отталкивался от христ. понимания телесной и духовной смерти, «первой смерти» и «второй смерти» (ср.: Откр 20. 10–15), но уклонялся от него в произвольных утверждениях. Одной из причин этого было иное понимание состава человека, в частности души и тела. По убеждениям К., поскольку жизнь любой несовершенной индивидуальной личности неразрывно связана со смертью и раскрывается через смерть, а сама смерть понимается как конец эмпирического существования, то «трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии» (Там же. С. 87), т. е. в ложной смерти несовершенного существования, — в формуле жизни как «дурной бесконечности умирания».

Различия между подлинной и неподлинной смертью были обусловлены различием в типах всеединства и их метафизическом статусе. Подлинной смертью, по мнению К., умирает тело совершенной личности, поскольку оно «возникает», «действительно есть и действительно не есть», тогда как тело человека не возникает, а уже дано. «Оно — частично умирает и частично воскресает... Оно — «тело смерти» или «тело душевное»». (Там же. С. 89).

Полагая, что всякая личность в развитии проходит различные этапы, К. утверждал, что они включают рождение, расцвет и смерть, однако несовершенная личность «не знает настоящих начала, апогея и конца» (Там же. С. 170).

Учение К. о симфонической личности в той форме, в какой оно было изложено в кн. «О личности», относится скорее к попыткам построения теоретической социологии (в духе Конта с системой и подсистемами в виде семьи, гос-ва, религии), нежели к философии. Опираясь на свое учение об индивидуальной личности, к к-рому он постоянно возвращался, К. пытался построить общую теорию функционирования социальных организмов. Однако построения К., притязавшие на системно-структурный анализ социальной

жизни, были ограничены рядом тем: анализом пространственной субъективности, статики и динамики социальной жизни, констатацией деления личностей на «самодовлеющие и функциональные» и превращения хаоса в мир и обратно; к тому же они одновременно включали общие философские проблемы бытия и метафизическое истолкование христианской догматики. Эта эклектичность самого предмета исследования предопределила ценность отдельных идей и неудачу исследования в целом.

Генезис социальной и симфонической личности у К. был связан с личностью индивидуальной (понимаемой как первоединство и носитель социального «я») и ее единством с другими личностями (или «инобытными личностями»). Как и в случае отношения личности к инобытию как миру, данному не только в представлении, но и существующему вне представления, «инобытные личности» — это др. реально существующие личности. Более того, по К., именно из социальности следует понимать индивидуальную личность, поскольку она является «свободной самоиндивидуацией» социальной личности. Обе они — социальная личность и личность симфоническая (отличаемая от социальной, как выражающая несовершенный мир) — выступали в качестве определенного единства индивидуальных личностей и определяли характер их существования в тот или иной отрезок исторического бытия.

Это подчинение индивидуальной личности симфонической представляло собой необходимое следствие из концепции всеединства, к-рую развивал К., и означало разложение самой идеи персонализма и переоценку значения связанных с ней тем о свободе воли и ответственности человека.

Рассматривая несовершенную личность (как определенный тип «стяженного единства») с т. зр. совокупности неких предметно-содержательных «моментов», из к-рых один выступает на первый план, заслоняя собой другие, а тем самым и их конкретное единство, К. называл эту объективацию момента «качествованием». К признакам социальной и симфонической личности К. относил общность «качествования», к-рая могла иметь чувственный, познавательный, этический или пра-

вовой характер. Особенностью этого «качествования», по К., является то, что, несмотря на многообразие индивидуумов, составляющих социальную или симфоническую личность, — оно одно и (независимо от того, правильно оно или ошибочно) выражает ведущую тенденцию исторического развития. К. писал: «Если более или менее значительная группа людей «охвачена» «одним» чувством, познает один и тот же предмет, утверждает «одну» этическую или правовую норму, перед нами — симфоническое и социальное качество» (Там же. С. 113).

Это «качествование» оформляется, по мнению К., в виде относительно самостоятельных горизонтальных слоев реальности, иерархически устроенных и подчиненных по вертикали высшим симфоническим личностям. К., т. о., пытался описать «место» и положение отдельного человека (индивидуальной личности) в мире, определенном научными и донаучными представлениями, нравственными ценностями, социальными структурами и религиозными воззрениями.

Весь этот мир, рассматриваемый как многообразие разного уровня и разной сложности «симфонических личностей», связанных между собой и подчиненных друг другу, по мнению К., движется в своем развитии «как если бы тварь чрез отъединение от Бога и саморазъединение ниспадала от первозданной своей полноты к границе небытия, но, не достигнув ее, чрез самовоссоединение и воссоединение с Богом возвращалась назад» (Там же. С. 184; ср.: То же. С. 203). В прохождении мира через смерть, аналогичную крестной смерти Богочеловека, К. видел залог буд. возрождения человечества, преодоления зла как греха и возвращения твари к Богу, воссоединения с Ним, и тем самым усматривал в истории тот принцип единства, разъединения и воссоединения, который считал основополагающим в своем «метафизическом» толковании Пресв. Троицы.

Понимая свою концепцию всеединства как учение об «истинном и совершенном двуединстве Бога и человека» — Богочеловечестве, К. писал «Единая Божья Ипостась есть 1) Божество, все Божество, и только Божество, 2) все человечество, и только человечество, 3) Божество и человечество в их самоотдаче,





согласовании и сосуществовании»; 4) умирание, небытие и воскресение Бога, 5) возникновение, умирание, небытие и воскресение человечества, 6) полнота и непостижимое единство всего этого как неизменность и покой своего движения» (Там же. С. 202).

Кн. «О личности» была завершением формировавшейся на протяжении длительного времени теоретической системы К., включающей метафизику всеединства и Божественной Личности (учения о Троице, мире и человеке), экклезиологию (учение о Церкви как Софии и «Личности»); религиозную философию, связанную с теоретическим учением о человеке, индивидуальной и симфонических личностях в их нисходящих и восходящих порядках; рационалистическое учение о бытии и познании, опирающееся на поверхностно воспринятые принципы феноменализма и интуитивизма, мистическую и гностическую диалектику; практическую философию — учение о нравственности, государстве, истории человечества и культуре. Система К., вобравшая в себя разнородные элементы из христианского богословия и философских учений, начиная от Плотина и гностиков до современности, стала предметом критических оценок в работах свящ. П. Флоренского, Бердяева, прот. Г. Флоровского, Н. О. Лосского, Ф. А. Степуна и др.

**А. Т. Казарян**

Соч.: Из истории духовной культуры падающей Римской империи: (Политические взгляды Сидония Аполлинария) // ЖМНП. Н. с. 1908. Т. 13. № 2. С. 285–336 (отд. отт.: СПб., 1908); *Speculum Perfectionis* и его источники: (*Speculum Perfectionis*, *Scripta Leonis* и *Speculum Lemmensa*) // Там же. Т. 16. № 7. С. 103–141; То же: («*Speculum*» и легенды Челано) // Там же. 1909. Т. 21. № 5. С. 22–56; То же: (*Speculum*, *Actus* и *Leggenda antica*) // Там же. 1910. Т. 25. № 1. С. 92–120; К вопросу о *Speculum Perfectionis*: (Списки *Speculi* и *Leggenda Antiqua*) // Ист. обозрение. СПб., 1909. Т. 15. Отд. 1. С. 1–21; Римская церковь и папство до половины II века // ЖМНП. Н. с. 1910. Т. 30. № 11. С. 73–97; Магнаты конца Римской империи: Быт и религия // К 25-летию учено-пед. деятельности Ивана Михайловича Гревса, 1884–1909: Сб. ст. его учеников. СПб., 1911. С. 1–62; Монашество в средние века. СПб., 1912. М., 1992, 2012; То же // Символ. 1991. № 25. С. 34–155; Очерки религиозной жизни в Италии в XII–XIII вв. СПб., 1912; Мистика и ее значение в религиозности средневековья // ВЕ. 1913. № 8. С. 118–135; То же // Малые сочинения. 1994. С. 9–23; Вальденсы до 1218 года: (Развитие организации иерархического принципа в секте по новым исследованиям и источникам) // Ист. обозрение. 1914. Т. 19. С. 109–173; Символизм

мышления и идея миропорядка в средние века // Науч. ист. журнал / Ред.: Н. И. Кареев. СПб., 1914. Т. 1. Вып. 2. № 2. С. 10–28; То же // Российская ист. мысль: Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: Письма И. М. Гревсу. М., 1994. С. 148–172; Основы средневеков. религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915; То же // Сочинения. СПб., 1997. Т. 2; Италия и тройственное согласие [союз] России и ее союзники в борьбе за цивилизацию. М., [1916]. Т. 1. Вып. 2. С. 153–162; То же // Европа и война: Россия и ее союзники в борьбе за цивилизацию. М., 1917. Т. 2. Вып. 3. С. 163–172; Мистика во фландрской агиографии XIII в. // ЖМНП. Н. с. 1916. Т. 65. № 9. Отд. 2. С. 1–24; Ответ Д. Н. Егорову // Ист. известия. М., 1916. № 3/4. С. 139–146; Анджеля из Фолиньо и ее откровения // Ежемесячный журнал. Пг., 1917. № 2/3. С. 152–163; № 4/5/6. С. 153–164; О Любви и Браке // Там же. № 1. С. 120–129; Католичество. Пг., 1918. Вгуч., 1974; Культура средних веков. Пг., 1918. К., 1995. М., 2003; Откровения блаж. Анжелы / Пер., вступ. ст.: Л. П. Карсавин. М., 1918. К., 1996 (переизд.: Католичество; Откровения блаж. Анжелы. Томск, 1997); *Saligia*, или Восьмая краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Пг., 1919. Р., 1978; То же // Малые сочинения. 1994. С. 24–57; Введение в историю: Теория истории. Пг., 1920; Федор Михайлович Достоевский (30 окт. 1821 – 28 янв. 1881) // Артельное дело. Пг., 1921. № 17/20. С. 2–4; Восход, Запад и русская идея. Пг., 1922; То же // *Ястребицкая А.* Историк-медиевист — Л. П. Карсавин (1882–1952): Аналитический обзор. М., 1991. С. 61–130; Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 95–113; То же // Сочинения. 1993. С. 73–94; Достоевский и католичество // Достоевский / Ст. и мат-лы под ред. А. С. Долинина. Пг., 1922. Сб. 1. С. 35–67; То же // Сочинения. 1993. С. 120–156; О добре и зле // Мысль. Пг., 1922. № 3. С. 3–35; То же // Малые сочинения. 1994. С. 250–284; О свободе // Мысль. 1922. № 1. С. 55–88; То же // Малые сочинения. 1994. С. 204–249; София земная и горняя // Стрелец. Пг., 1922. Вып. 3. С. 70–94; То же // Сочинения. 1993. С. 95–119; *Noctes Petropolitanae*. Пг., 1923; То же // Малые сочинения. 1994. С. 99–202; Джордано Бруно. Берлин, 1923; Диалоги. Берлин, 1923; То же // Малые сочинения. 1994. С. 285–342; Европа и Евразия // СЗ. 1923. Кн. 15(2). С. 297–314; Путь православия // София: Проблемы духовной культуры и религ. философии / Ред.: Н. А. Бердяев. Берлин, 1923. С. 47–62 (отд. отт.: М.; Х., 2003); Религиозный социализм в Германии // Там же. С. 147–154; Философия истории. Берлин, 1923. СПб., 1993. М., 2007; О началах: Опыт христ. метафизики. Берлин, 1925. СПб., 1994; О сомнениях, науке и вере. Берлин, 1925; То же // Сочинения. 1993. С. 288–336; Уроки отреченной веры // Евразийский временник: [Утверждение евразийцев]. П., 1925. Кн. 4. С. 82–154; [А. С. Хомяков: Предисл.] // Хомяков А. С. О Церкви. П., 1926. С. 3–19; То же // Малые сочинения. 1994. С. 361–376; Апологетический этюд // Путь. 1926. № 3. С. 29–45; То же // Малые сочинения. 1994. С. 377–394; Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах» // Путь. 1926. № 2. С. 124–127; Без догмата // Версты. П., 1927. № 2. С. 129–144; То же // Сочинения. 1993. С. 443–458; Евразийская идея в материалистической оболочке // Евразийская хроника. П., 1927. Вып. 8.

С. 65–86; Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь. 1927. № 6. С. 32–49; То же // Малые сочинения. 1994. С. 395–413; Основы политики // Евразийский временник. 1927. Кн. 5. С. 185–239; То же // Евразийство: Мысли о России. Тверь, 1992. С. 7–63; По поводу трудов Отмара Шпана // Евразийская хроника. 1927. Вып. 7. С. 53; Святые Отцы и Учители церкви: (Раскрытые Православия в их творениях). Р., 1927. М., 1994; Феноменология революции // Евразийский временник. 1927. Кн. 5. С. 28–74; То же // Русский узел евразийства: Восток в рус. мысли: Сб. тр. евразийцев. М., 1997. С. 141–201; Церковь, личность и государство. П., 1927; То же // Малые сочинения. 1994. С. 414–446; ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ: (Ideen zur christlichen Metaphysik). Memel, 1928; О личности. Kaunas, 1929; То же // Религиозно-философские сочинения. 1992. С. 3–232; Поэма о смерти // Epanos. Kaunas. 1931. Кн. 2. С. 231–310 (отд. отт.: Kaunas, 1932); То же // Религиозно-философские сочинения. 1992. С. 235–305; *Europos kulturos istorija*. Kaunas, 1931–1938. Vilnius, 1991–1998. Т. 1–5 (рус. пер. (частично): История европейской культуры: Библиография. СПб., 1995; История европейской культуры. СПб., 2003. Т. 1: Римская империя, христианство и варвары); Жозеф де Местр // ВФ. 1989. № 3. С. 93–115; Венок сонетов // *Ванев А. А.* Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине. Вгуч., 1990. С. 270–284; Комментарий к венку сонетов и терциям // Там же. С. 299–327; О бессмертии души // Там же. С. 231–269; О молитве Господней // Там же. С. 216–230; Терцины // Там же. С. 285–298; Религиозно-философские сочинения // Сост., вступ. ст.: С. С. Хоружий. М., 1992. Т. 1; Святой Августин и наша эпоха // Символ. 1992. № 28. С. 233–241; Сочинения / Сост., предисл., примеч.: С. С. Хоружий. М., 1993; Малые сочинения / Сост., науч. подгот. и коммент.: С. С. Хоружий. СПб., 1994; О началах // Символ. 1994. № 31. С. 177–350; Переписка с А. Веттером // Там же. С. 104–169; Проблема учения об ангелах (ангелология) // Там же. С. 357–365; Российская историческая мысль: Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: Письма И. М. Гревсу (1906–1916) / Подгот.: А. К. Клементьев, С. А. Клементьева; под ред. А. Л. Ястребицкой. М., 1994; О времени // Архив Л. П. Карсавина. Вильнюс, 2002. Вып. 1. С. 132–185; [Когда Курбе и Милле...] // Исслед. по истории рус. мысли. Сер. 6: Ежег. 2003 / Ред.: М. А. Колеров. М., 2004. С. 204–218; [О Вл. Соловьёве] // Там же. С. 182–188; [О Достоевском] // Там же. С. 188–204; По поводу рефлексологии и споров о ней // Там же. С. 218–231; О совершенстве // БТ. 2004. Кн. 39. С. 273–295; Беседа автора с позитивистом и скептиком по поводу «духа и тела» // Рус. философы в Литве: Карсавин, Сеземан, Шилкарский. Калининград, 2005. С. 19–30; Избранное / Сост.: Е. Л. Петренко. М., 2010.

Библиогр.: Лев Платонович Карсавин: Библиография / Сост. А. К. Клементьев, предисл. Н. А. Струве. П., 1994.

Лит.: *Добиаш-Рожественская О. А.* [Рец. на *Карсавин Л. П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII вв. СПб., 1912] // ВЕ. 1914. № 8. С. 366–369; *она же.* Религиозная психология средневековья в исследовании рус. ученого // РМ. 1916. № 4. С. 22–28; *Егоров Д. Н.* Средневековая религиозность и новый труд Л. П. Карсавина // Ист. известия. М., 1916. № 2. С. 85–106; *он же.* Ответ Л. П. Карсавин



ну // Там же. № 3/4. С. 139–146; *Кареев Н. И.* [Рец. на: *Карсавин Л. П.* Введение в историю. Пг., 1920] // Педагогическая мысль. Пг., 1921. № 1/4. С. 105–106; *Гревс И. М.* Лик и душа средневековья (по поводу вновь вышедших рус. трудов) // Анналы. Пг., 1922. № 1/2. С. 21–41; *Преображенский П. Ф.* Философия как служанка богословия // Печать и революция. М., 1922. Кн. 6. С. 64–73; *Баммель Г.* Сумерки идеалистической философии // Там же. Кн. 7. С. 22–37; *Ильин И. А.* [Рец. на: *Карсавин Л. П.* Диалоги. Берлин, 1923] // РМ. 1923. № 3/5. С. 406–408; *Стетун Ф. А.* [Рец. на: *Карсавин Л. П.* Диалоги. Берлин, 1923] // СЗ. 1923. Кн. 15(2). С. 419–420; *Sergius [Тессен С. И.]* [Рец. на: *Карсавин Л. П.* Философия истории. Берлин, 1923] // Там же. 1925. Кн. 23. С. 479–489; *Флоровский Г. В.* [Рец. на: *Карсавин Л. П.* Философия истории. Берлин, 1923] // Russische Gedanke. Bonn, 1929. Н. 2. С. 221–222; *Бузескул В.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и нач. XX в. Л., 1931. Ч. 2. С. 87–89; *Wetter G. A. L. P.* Karsawins Ontologie der Dreieinheit // OCP. 1943. Vol. 9. N 3/4. P. 366–405; *idem.* Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens: Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L. P. Karsawin // Scholastik. Freiburg, 1949. Jahrg. 20/24. N. 3. S. 345–366; *Sommer E. F.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers // OCP. 1958. Vol. 24/25. N 1/2. P. 129–141; *Карташев А. В. Л. П. Карсавин (1882–1952)* // ВРСХД. 1960. № 58/59. С. 72–78; То же // *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 471–477; *Поляков А. Карсавин* // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 465; *Карсавина Т. П.* Театральная улица. Л., 1971; *Л. П. Карсавин (1882 – 1952): К 20-летию со дня смерти / Подгот.: А. А. Ванеев, Е. В. Барбанов* // ВРСХД. 1972. № 104/105. С. 249–318; *Хоружий С. С.* Карсавин и де Местр // ВФ. 1989. № 3. С. 79–92; *он же.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. V–LXXXIII; *он же.* Карсавин, евразийство и ВКП // ВФ. 1992. № 2. С. 78–84; *он же.* Двоящийся текст // Символ. 1994. № 31. С. 351–356; *он же.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Он же.* После перерыва: Пути развития рус. философии. СПб., 1994. С. 131–188; *он же.* Карсавин // НФЭ. 2001. Т. 2. С. 224–225; *он же.* Метафизика совершенства в трактате христианина-узника // БТ. 2004. Кн. 39. С. 269–272; *он же.* Философия Л. П. Карсавина в судьбах европейской мысли о личности // Историко-философский альманах. М., 2010. Вып. 3. С. 169–186; *Raudeliunas T.* Levas Karsavinas sir Lietuva // Kulturos barai. [Vilna], 1990. № 12. S. 50–53; *Ванеев А. А.* Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине. Влх., 1990; *он же.* Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Там же. С. 337–366; *Штейнберг А. З.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). П., 1991; *он же.* Л. П. Карсавин // *Карсавин.* Малые сочинения. 1994. С. 478–498; *он же.* Литературный архипелаг / Сост., подгот. текста и коммент.: Н. Портнова, В. Хазан. М., 2009. С. 208–229; *Соболев А. В.* Своя своих не познаша: Евразийство: Л. П. Карсавин и другие // Начала. М., 1992. № 4. С. 49–58; *Клементьев А. К., Клементьева С. А.* Марина Ивановна Цветаева и семья Карсавиных // Вестн. РХД. 1992. № 165. С. 187–195; *Савкин И. А.* Неизвестный Карсавин // Логос: Санкт-Петербургские чт. по философии культуры. СПб., 1992. Кн. 2: Российский духовный опыт. С. 165–168; *Клементьев А. К.* Дела и дни Л. П. Карсавина // Вестн. РХД. 1993. № 167.

С. 89–108; *он же.* Л. П. Карсавин в евразийской организации: Хронология событий // Зарубежная Россия, 1917–1939: Сб. ст. СПб., 2003. Кн. 2. С. 46–52; *он же.* Возвращение к работе историка: (Приглашение Л. П. Карсавина в Литовский ун-т в Каунасе, 1927–1928 гг.) // Ист. записки. М., 2006. Вып. 9(127). С. 345–363; *Кулешов В. И.* Неожиданная встреча с Л. П. Карсавиным // ВФ. 1993. № 5. С. 173–178; *Гаврошкин Н. К.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. № 31. С. 97–102; *Мосин А.* «Реальный собеседник» // Там же. С. 171–176; *Сорочкин Г.* Из дневника: (К истории Каунасского религ.-филос. кружка) / Публ. И. А. Савкина // *Карсавин.* Малые сочинения. 1994. С. 499–521; *Стенанов Б. Е.* Становление теоретической культурологии в трудах Л. П. Карсавина: Канд. дис. М., 1998; *он же.* Проблема достоверности в методологии истории культуры Л. П. Карсавина // Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М., 2002. Кн. 2. С. 183–214; *он же.* Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исслед. по истории рус. мысли. Сер. 5: Ежег., 2001–2002 / Ред.: М. А. Колеров. М., 2002. С. 74–174; *Повилайтис В. И.* Проблема единства и многообразия культур в религиозно-философском учении Л. П. Карсавина // Проблемы рус. философии и культуры. Калининград, 1999. С. 68–76; *он же.* Карсавин в Литве // Культурный слой: Исслед. по истории европ. культуры: Сб. науч. тр. / Отв. ред.: В. И. Повилайтис. Калининград, 2001. Вып. 2. С. 36–55; *он же.* Неизвестные статьи Л. П. Карсавина из 6-ки Вильнюсского ун-та (1927–1952) // Исслед. по истории рус. мысли. Сер. 6: Ежег., 2003 / Ред.: М. А. Колеров. М., 2004. С. 163–182; *Аржаковский А. С.* Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение рус. религ. мыслителей в эмиграции. К., 2000. С. 93, 626–627; *Арефьева И.* «Алхимик» // Православная Москва. 2001. № 2(236). Янв. С. 11; *Ивinskий П. И.* К реизданию «Истории европ. культуры» Л. П. Карсавина. Вильнюс, 2001; *он же.* Междунар. науч. конференция «Наследие Л. П. Карсавина и самосознание европ. культуры в XX в.» // Literatura. 2002. № 44 (2). С. 164–170; *Мелих Ю. Б.* Персоналистское содержание философии Л. П. Карсавина: Докт. дис. М., 2001; *она же.* Значение понятия «стяженное» Н. Кузанского и его интерпретация в учении Л. П. Карсавина // Историко-философский ежегодник–2000. М., 2002. С. 263–277; *она же.* Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М., 2003; *она же.* О личности Л. П. Карсавина: К 125-летию юбилею // Вестн. МГТУ. М., 2007. Т. 10. № 3. С. 409–417; *она же.* Сущее личности и личностность единсущего: К вопросу о спорности персонализма у Л. П. Карсавина и Н. А. Бердяева // ВФ. 2008. № 8. С. 145–157; *она же.* Ж. Маритен и Л. П. Карсавин: Исход к Ф. Аквинскому и Н. Кузанскому // Вестн. МГТУ. 2010. Т. 13. № 2. С. 273–277; *она же.* Отталкиваясь от Г. В. Ф. Гегеля: Понятие ист. субъекта у Л. П. Карсавина // Историко-философский альманах. М., 2010. Вып. 3. С. 254–264; *Ястребицкая А. Л.* Лев Платонович Карсавин: Творчество историка и историогр. процесс // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2001. Вып. 6. С. 80–117; *она же.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // Портреты историков: Время и судьбы. М., 2004. Вып. 3. С. 441–473; *Архив Л. П. Карсавина / Сост., вступ. ст., коммент.: П. И. Ивinskий.* Вильнюс, 2002–2003.

Вып. 1: Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды; Вып. 2: Неопубликованные труды. Рукописи; *Ендольцев Ю. А.* «Он любил ниспровергать принятое либеральной наукой»: Л. П. Карсавин // Знаменитые университеты: Очерки о питомцах СПб. ун-та. СПб., 2002. Т. 1. С. 397–411; *Kovtun A. Levo Karsavino skaitymai* // Darbai ir dienos. Vilnius, 2003. [Кн.] 33. P. 244–245; *Ласинскас П.* Литовский период жизни и деятельности Л. П. Карсавина // Диаспора: Новые мат-лы / Отв. ред.: О. Коростелев. СПб., 2004. Вып. 6. С. 591–619; *он же.* Русские историки-эмигранты в Литве: Л. П. Карсавин // Балтийский архив. Вильнюс, 2005. Вып. 10. С. 385–418; *он же.* Лев Карсавин: Универсальная личность в контексте европ. культуры. М., 2011; *Русские философы в Литве: Карсавин, Сеземан, Шилкарский / Сост., подгот. к публ., вступ. ст.: В. И. Повилайтис.* Калининград, 2005; *Свешиников А. В.* Как поссорился Лев Платонович с Иваном Михайловичем: (История одного профессорского конфликта) // Новое лит. обозрение. М., 2009. № 96. С. 42–72; *Ермишина К. Б.* Роль Л. П. Карсавина в евразийском движении: (По арх. мат-лам) // Историко-философский альманах. М., 2010. Вып. 3. С. 290–298; *Исупов К. Г. Л. П. Карсавин: Всеединство как жертва логического насилия* // Там же. С. 187–196; *Лесур Ф.* Значение франц. мистики XVII в. в творчестве Карсавина // Там же. С. 226–234; *Половинкин С. М.* Нигилистический персонализм Л. П. Карсавина // Там же. С. 203–217; *Сиклари А. Д.* Символ и миф в мышлении Л. П. Карсавина // Там же. С. 235–243.

А. И. Резниченко

**КАРСКИЙ** Евфимий Федорович (20.12.1860, с. Лаша Гродненского у. Гродненской губ. (ныне деревня Гродненской обл., Белоруссия) – 29.04.1931, Ленинград), славист (диалектолог, палеограф, литературовед, фольклорист, этнолог, историк культуры, библиограф), академик Российской АН, основоположник белорусоведения. Отец К. Федор Николаевич Новицкий ко времени рождения первенца Евфимия служил причетником (дьячком) в Николаевской ц. в Лаше и учительствовал в местной приходской школе, позднее являлся церковно- и священнослужителем в приходах белорус. сел. Мать К. – Магдалина Онуфриевна Карская, дочь причетника Николаевской ц. в Лаше. Евфимий был записан с фамилией матери, т. к. он родился вне официально зарегистрированного брака (Ф. Новицкий на тот момент еще не достиг 18 лет – минимального брачного возраста в большинстве губерний Российской империи).

Евфимий учился в церковноприходской школе в с. Ятра Новогрудского у. Минской губ., где служил его отец. В 1871 г. поступил в Минское уездное ДУ (с фамилией Новицкий). С отличием окончив уч-ще,





в 1877 г. стал студентом Минской ДС, в 1881 г. — студентом Нежинского историко-филологического ин-та кн. Безбородко (при поступлении в ин-т взял девичью фамилию матери). Первые курсовые работы в ин-те («Объяснение 3-й гл. Евангелия от Иоанна по Остромировскому списку» и «Особенности правописания и языка Супрасльской рукописи») К. подготовил под рук. проф. Р. Ф. Брандта. В студенческие годы К. также начал сотрудничать с П. В. Шейном; они собирали и исследовали белорус. фольклор (Белорусские песни с. Берёзовца, Новогрудского у. Минской губ. // РФВ. 1884. Т. 12. № 3. С. 124–135; 1885. Т. 13. № 2. С. 266–283; Белорусские песни дер. Новоселок-Затрокских, Виленской губ. Трокского у. // Там же. 1889. Т. 21. № 1/2. С. 243–259; см. также рецензии на отдельные тома «Материалов для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранных и приведенных в порядок П. В. Шейном» (ЖМНП. 1887. Окт. С. 320–330; 1890. Нояб. С. 175–190; 1894. Апр. С. 434–450) и др. Эту работу К. продолжил в 90-х гг. XIX в.; в 1895, 1896, 1898–1900, 1903 гг. он ездил в экспедиции по Гродненской, Минской, Могилёвской, Виленской, Витебской, Смоленской губерниям для сбора лингвистического, фольклорного и этнографического материала. В 1897 г. ученый составил «Программу для собирания особенностей белорусского наречия» (Пг., 1916<sup>2</sup>).

По окончании ин-та в 1885 г. К. был распределен во 2-ю муж. гимназию Вильны, где до кон. 1893 г. преподавал русский язык и словесность и церковнославянский язык («штатные» студенты Нежинского ин-та по окончании курса были обязаны прослужить не менее 6 лет в системе просвещения). Получил признание как автор научно-исследовательских и учебно-методических публикаций, входил в комитет по подготовке и проведению IX Археологического съезда. В 1887 г. К. женился на С. Н. Сцепуржинской, дочери настоятеля Спасо-Преображенской ц. в мест. Циринов Новогрудского у. Минской губ. У супругов родились сыновья Евгений (1888) и Сергей (1893), дочь Наталья (1894).

17 сент. 1891 г. К. выдержал магистерский экзамен на историко-филологическом фак-те Варшавского ун-та на степень магистра рус. словесности, 24 окт. 1893 г. защитил ма-



Е. Ф. Карский.  
Фотография. Нач. XX в.

гистерскую диссертацию, основанную на своих ранее опубликованных трудах («Обзор звуков и форм белорусской речи» (1886) и «К истории звуков и форм белорусской речи» (1893)). Это была 1-я диссертация по белорусистике, ее высоко оценили оппоненты П. В. Владимиров и Т. Д. Флоринский. В февр. 1893 г. К. был назначен лектором рус. языка на историко-филологическом фак-те Варшавского ун-та, 26 июня следующего года утвержден в звании экстраординарного профессора кафедры рус. и церковнослав. языков и истории рус. лит-ры. 9 нояб. 1896 г. в Московском ун-те К. защитил диссертацию на соискание степени доктора рус. словесности «Западнорусские переводы Псалтири в XV–XVII вв.». 14 февр. следующего года ученому было присвоено звание ординарного профессора Варшавского ун-та, к этому времени он преподавал в ун-те историю рус. языка, историю народной рус. словесности, слав. грамматику и палеографию. В 1901 г. К. был избран членом-корреспондентом Отд-ния рус. языка и словесности Имп. АН, в 1916 г. — действительным членом Российской АН. В 1902 г. ученый был назначен деканом историко-филологического фак-та Варшавского ун-та, в 1905 г. стал 1-м избранным ректором ун-та, переизбран на эту должность в 1908 г. Через 2 года К. подал в отставку, но продолжил преподавать в ун-те, выполнял также обязанности редактора-издателя «Русского филологического вестника». В 1915 г. вместе с преподавателями Варшавского ун-та К. эвакуировался в Ростов-на-Дону, в 1916 г., после избрания академиком, поселился в Петрограде.

С 1896 г. К. входил в Археологическую комиссию Московского архео-

логического об-ва, с 1898 г. являлся членом-корреспондентом *Об-ва любителей древней письменности*, с 1914 г. — почетным членом Историко-филологического об-ва при Новороссийском ун-те. О значимости его научной работы свидетельствуют награды: большая золотая медаль Русского географического об-ва «за ученые труды в области белорусской этнографии» (1894), малая Ломоносовская премия Российской АН (1901), полная премия им. П. Н. Батюшкова за 1-й т. и 1-ю книгу 2-го т. исследования «Белорусы» (1903, 1908), малая премия им. М. Н. Ахматова Отд-ния русского языка и словесности АН за 2-ю и 3-ю книги 2-го т. того же исследования (1911, 1912) и др. К. был удостоен орденов св. Станислава 3-й и 2-й степени (1889, 1899), св. Анны 3-й и 2-й степени (1895, 1903), св. кн. Владимира 4-й степени (1911), медалей «В память царствования императора Александра III» (1896) и «В память 300-летия царствования Дома Романовых» (1913). В 1907 г. он получил чин действительного статского советника.

В революционный период К. оказался вовлечен в процесс культурно-политического самоопределения белорус. народа. Ученый был избран почетным председателем I Всебелорусского съезда, состоявшегося 7–18 дек. 1917 г. в Минске. Постановлением коллегии Народного комиссариата просвещения Литовско-Белорусской ССР в 1919 г. К. был уволен с должности профессора Минского педагогического ин-та, к-рую занимал с сент. 1918 г. 22 апр. 1919 г. К. арестовали, через день отпустили под подписку о невыезде. Летом того же года поляки оккупировали Минск, в этих условиях ученый отказался устраиваться на службу и в кон. авг. 1920 г. вернулся в Петроград.

К. активно включился в организацию российской науки в новых условиях, являлся членом правления и Президиума АН, председателем словарной комиссии, председателем комиссии по русскому языку, редактором «Известий Отделения русского языка и словесности Российской академии наук» (с 1920), директором Музея антропологии и этнографии (с 1921), редактором и издателем 1-го т. «Полного собрания русских летописей» (Л., 1926–1928. 3 вып.), сотрудником Научно-исследовательского ин-та сравнительной истории литератур и языков Запада







и Востока, профессором Петроградского ун-та (с 1924 ЛГУ). Совместно с В. И. Пичетой (Москва) и О. Л. Дыло (Минск) К. разработывал устав Ин-та белорусской культуры (Инбелкульт), позднее преобразованного в Белорусскую АН, в 1922 г. стал действительным членом Инбелкульт. К. возглавлял комиссию по созданию Белорусского гос. ун-та, после открытия ун-та передал в 1922 г. ему в дар свою б-ку. В 1924 г. К. участвовал в I Международном съезде славянских географов и этнографов в Праге, в 1925 г. стал почетным членом Об-ва любителей российской словесности, в 1927 г. — почетным членом Об-ва любителей письменности и искусства, в 1929 г. — почетным членом Чешского королевского научного об-ва. С 15 мая по 1 сент. 1926 г. находился в научной командировке в южнославянских странах. Во 2-й пол. 20-х гг. К. стал подвергаться травле в белорус. и в центральной советской прессе как «осколок царского режима», проводник политики «насиленного обрусения», «шовинист», «черносотенец». В 1929 г. он был уволен с должности директора Музея антропологии и этнографии. Похоронен на Смоленском кладбище Ленинграда.

Часть архива К. была утрачена в 1915 г., при эвакуации Варшавского ун-та, сохранившиеся материалы находятся в С.-Петербургском филиале Архива РАН. Б-ка К. хранится в Национальной б-ке Республики Беларусь. На родине ученого, при школе в дер. Лаша, 19 дек. 1964 г. был открыт мемориальный музей К. Имя К. носят Гродненская обл. научная б-ка (1-я в Белоруссии публичная б-ка), лашанская школа и гродненская гимназия № 1, улица в Гродно. В 1996 г. в Белоруссии для студентов-филологов была учреждена стипендия им. Е. Ф. Карского.

**Наследие К.** включает более 1050 работ и ок. 20 публикаций в соавторстве. Его исследования характеризуются энциклопедичностью, широтой фактологической базы, выверенностью методологии, основательностью научных результатов. К. внес значительный вклад в изучение восточнослав. книжности, он исследовал древнейшие памятники восточнослав. письменности (*Архангельское*, *Галицкое*, *Добромирово*, *Миро-славово*, *Молканово*, *Мстиславово*, *Остромирово*, *Реймское*, *Юрьевское* Евангелия, Минеи 1096 и 1097 гг.

и др.), западнорус. Псалтири. К. работал в архивах и книгохранилищах Варшавы, Вильны, Киева, Москвы, С.-Петербурга, Слуцка, исследовал документы Троице-Сергиевой лавры, изучал собрания рукописей за пределами Российской империи. Велики его заслуги в издании памятников письменности и летописей. Результаты археографических исследований К. нашли отражение в докт. дис. «Западнорусские переводы Псалтири в XV–XVII вв.», в монографии «Очерк славянской кирилловской палеографии» (1901, 1915<sup>5</sup>) и в обобщающей работе «Славянская кирилловская палеография» (1928).

В главном труде К. — «Белорусы» (1903–1922. 3 т.) — исследованы особенности языка, устного народного творчества и письменности, лит-ры и духовной культуры белорус. народа. Представленная в сочинении общая концепция истории белорус. народности, равно как и частные положения труда, служат методологической основой для работ ученых-белорусистов. В 1-м т. исследования («Введение в изучение языка и народной словесности») на основе исторических, географических, антропологических, археологических, этнологических, филологических данных освещается формирование белорус. этноса. История белорус. языка и письменности рассматривается в сопоставлении с данными по истории языков и литератур рус., укр., польск. и других народов. Первый том также включает обзор трудов, посвященных белорус. языку, фольклору и письменности. Второй том («Язык белорусского племени») состоит из 3 книг: «Исторический очерк звуков белорусского наречия» (1908), «Исторический очерк словообразования и словоизменения в белорусском наречии» (1911), «Очерк синтаксиса белорусского наречия» (1912). Третий том («Очерки словесности белорусского племени») также включает 3 книги: «Народная поэзия» (1916), «Старая западнорусская письменность» (1921) и «Художественная литература на народном языке» (1922). Труд К. заложил основу для изучения истории словесности на белорус. землях и становления белорус. национальной лит-ры.

Соч.: Обзор звуков и форм белорусской речи. М., 1886; О так называемых барбаризмах в рус. яз. Вильна, 1886; Грамматика древнего церковнослав. языка сравнительно с русским. Вильна, 1888, 1917<sup>10</sup>; К вопросу о разработке старого западнорус. наречия. Вильна, 1893;

К истории звуков и форм белорус. речи. Варшава, 1893; Что такое древнее западнорус. наречие. М., 1893; Православные святые г. Вильны. СПб., 1893; О языке т. н. литовских летописей. Варшава, 1894; Особенности письма и языка Мстиславова Евангелия. Варшава, 1895; Западнорус. переводы Псалтири в XV–XVII вв. Варшава, 1896; Западнорус. сб. XV в., принадлежащий Имп. Публичной б-ке Q.1. № 391: Палеогр. особенности, состав и язык рукописи. Варшава, 1897; Мат-лы для изучения северномалорусских говоров, а также переходных от белорусских к малорусским. СПб., 1898. Вып. 1; 1903. Вып. 2; Образцы слав. кирилловского письма с X по XVIII в. Варшава, 1901, 1912<sup>3</sup>; Очерк слав. кирилловской палеографии: Из лекций, чит. в имп. Варшавском ун-те. Варшава, 1901, 1915<sup>5</sup>; К вопросу об этнографической карте белорус. племени. СПб., 1902; Белорусы. Варшава, 1903. Т. 1; 1908. Т. 2. Кн. 1; 1911. Т. 2. Кн. 2; 1912. Т. 2. Кн. 3; М., 1916. Т. 3. Кн. 1; Пг., 1921. Т. 3. Кн. 2; 1922. Т. 3. Кн. 3; М., 1955–1956. 3 вып.; Минск, 2006–2007. 3 т.; Очерки по синтаксису древнецерковнослав. и рус. языков: Курс лекций. Варшава, 1913; История рус. языка: Лекции, читанные в 1912/13 акад. г. Варшава, 1913; Этнографическая карта белорус. племени. Пг., 1917; Белорусская речь: Очерки народного языка с ист. освещением. Пг., 1918; Беларускі народ і яго мова. Менск, 1920, 1992<sup>2</sup>; Что предстоит сделать по белорус. яз. и лит-ре? М., 1921; Русская диалектология: Очерк лит. рус. произношения и народной речи великорус. (южновеликорус. и северновеликорус. говоров), белорус. и малорус. (укр. яз.). Л., 1924; Die weissrussische Philologie in den letzten zehn Jahren // ZSP. 1925. Bd. 1. H. 3/4. S. 429–432; Очерк науч. разработки рус. яз. в пределах СССР. Л., 1926; Geschichte der weissrussischen Volksdichtung und Literatur. B.; Lpz., 1926; Deux points de phonétique blanc-russe // RES. 1927. T. 7. N 1/2. P. 22–26; Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. Lpz., 1972. М., 1979; Наблюдения в области синтаксиса Лаврентьевского списка летописи. Л., 1929; Stan obecny etnograficznych badań na Białorusi // Ruch Słowiański. 1930. R. 3. N 4/5; Очерки синтаксиса белорус. яз. М., 1956; Труды по белорус. и др. слав. языкам. М., 1962.

Изд.: Западнорус. сказание о Сивилле прочие по рукописи XVI в. Варшава, 1898; Два древнейших рус. документа Главного архива Царства Польского в Варшаве. М., 1899; Малорусский Луцидарий по рукописи XVII в.: Текст, состав памятника и язык. Варшава, 1906; «Русская правда» по древнейшему списку: Введ., текст, снимки, объяснения, указатели авторов и словарного состава. Л., 1930.

Лит.: Лятунов Б. Очерк жизни и деятельности акад. Е. Ф. Карского. Л., 1932; *Борковский В. И.* Акад. Е. Ф. Карский (1861–1931) // Изв. Ярославского пед. ин-та. Ярославль, 1945. Вып. 5. С. 3–44; *Вольский В.* Акад. Е. Ф. Карский как историк белорус. лит-ры // Изв. АН БССР. Минск, 1951. № 4. С. 42–54; *Гринблат М. Я.* Е. Ф. Карский как белорус. этнограф // Там же. С. 55–63; *Жидович М. А.* Е. Ф. Карский как историк белорус. яз. // Там же. С. 13–25; *Сцяшковиц Т., Луцыбо О.* Е. Ф. Карский (1861–1931). Гродна, 1958; *Романович Я. М., Юрвич А. К.* Библиография прац Я. Ф. Карскага // Працы Ін-та мовазнаўства АН БССР. Мінск, 1961. Вып. 8. С. 18–88; *Леончиков В. Е.* Библиогр. деятельности акад. Е. Ф. Карского (1861–1931) // Сов. библиография. 1968. № 16. С. 58–61; *Булахов М. Г.*





Евфимий Федорович Карский: Жизнь, науч. и обществ. деятельность. Минск, 1981; *Цыхун А. П.* Академік з вёскі Лаша Я. Ф. Карскі. Гродна, 1992; Шануючы спадчыну Я. Карскага: Трэція навуковыя чытанні. Гродна, 1992; *Досталь М. Ю.* Е. Ф. Карский в годы советизации Академии наук // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1995. Т. 54. № 3. С. 77–82; *Белая А. С.* Евфимий Федорович Карский: Арх. материалы г. Нежин. Нежин, 2000; *Карский А. А.* Отец академика // Неман. 2009. № 9. С. 154–169; Карский Е. Ф.: К 150-летию со дня рождения: Библиогр. обзор / Авт.-сост.: А. А. Карский. Гродно, 2010; *Лабынцев Ю., Щавинская Л.* Из плеяды нежинских знаменитостей: 125 лет назад Нежинский ин-т окончил всемирно известный славист Е. Ф. Карский. М., 2010.

*И. А. Чарота*

**КАРССКАЯ ЕПАРХИЯ** Грузинской Православной Церкви — см. *Карийская (Карсская) епархия* Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата Грузинской Православной Церкви.

**КАРСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ** [арм. *Չորսի անվանքի*], арм. рукопись Четвероевангелия царя Гагика Карсского, созданная ок. 1064 г., хранится в собрании арм. мон-ря св. Иакова в Иерусалиме (№ 2556). Содержит 481 лист, размер 46×35 см, толстый пергамен, текст написан еркатагиром (вид унциала) в 2 столбца по 15 строк. До 1703 г. с манускриптом обращались варварски: значительное число его листов было частично вырезано или полностью утрачено. Не сохранилось начало главного колофона (Л. 135) с указанием даты создания и имен писца и миниатюриста. В рукописи есть записи (на Л. 5 об., 135 об., 222 об., 371 об.), в к-рых упоминаются арм. царь Гагик, его жена царица Гурандухт и дочь Марем. В рукописи, вероятно, было 4 портрета царской семьи, располагавшиеся в конце каждого Евангелия, сохранился только один из них (Л. 135 об.). В центре изображена Марем, по сторонам от нее — Гагик и Гурандухт; все они в дорогих шелковых одеяниях, украшенных орнаментом в сасанидском стиле и медальонами со зверями и с птицами; такие же медальоны имеются на ковре, представленном в нижней части миниатюры. Стиль миниатюры и ее детали отличаются ярко выраженным восточным характером: образы фронтальны и статичны; персонажи изображены сидящими, с поджатыми под себя ногами. По мнению Т. Мэтьюса, этот портрет происходит из др. рукописи.

Принято считать, что К. Е. создано после 1064 г., когда Гагик в условиях сельджукских завоеваний, уступив свое царство Византии, переселился в визант. владения. Скорее всего Евангелие было написано и украшено миниатюрами на территории исторической Армении, возможно в *Карсе*, а позже перенесено



*Портрет царской семьи.  
Миниатюра  
из Карсского Евангелия  
(мон-рь св. Иакова, Иерусалим.  
№ 2556. Л. 135 об.)*

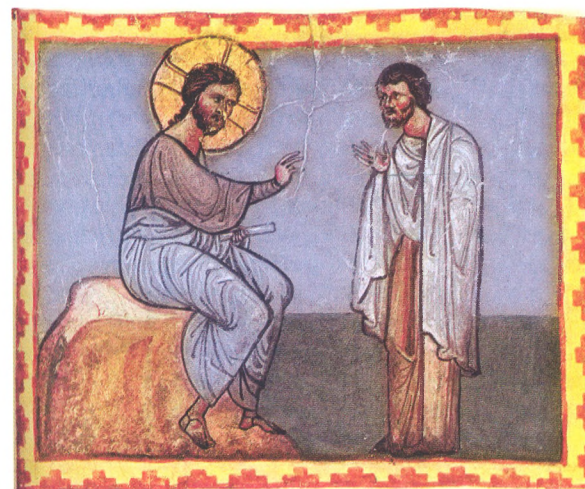
в Византию дочерью царя Марем. Некоторые исследователи считают, что до кон. XIII в. К. Е. находилось в Киликийской Армении, а затем — в Иерусалиме.

К. Е. входит в группу т. н. византизирующих армянских рукописей (В. Н. Лазарев), т. к. стиль и иконография его миниатюр (кроме царского портрета) тесно связаны с визант. художественной традицией. В то

же заставки к евангельским текстам (Л. 9, 137, 223, 372), где начальные строки написаны золотом, а простые по оформлению инициалы вытянуты во всю страницу. Титульные листы К. Е. — ранние и наиболее развитые примеры оформления начала Евангелий в арм. кодексах; включение

золота в их цветовую палитру создает ощущение праздничности. В канонах согласия колонны стройные, слегка вытя-

нутые, коринфские капители иногда фланкируют изображения пар птиц. На полочках заставок появляются изображения подсвечников со свечами, а у баз колонн — крупные растительные мотивы. Заставки украшены визант. цветочным орнаментом, к-рый плотно заполняет все поле и уподобляет их богатому вост. ковру. Впечатление усиливается благодаря проходящему по внешнему краю заставки мелкому растительному мотиву; он неизвестен в греч. рукописях, но встречается в ряде армянских. Каноны согласия К. Е. наиболее близки к канонам другого «византизирующего» кодекса — Трапезундского



*Христос и богатый юноша.  
Миниатюра  
из Карсского Евангелия  
(мон-рь св. Иакова,  
Иерусалим. № 2556. Л. 330)*

же время в оформлении таблиц канонов и заглавных листов заметен вост. художественный вкус с характерным для него богатством и насыщенностью декоративных элементов, а местами — с имитациями араб. надписей. В К. Е. имеются украшенные орнаментами Послание Евсевия к Карпиану (Л. 5–5 об.) и таблицы

армянского Евангелия (Венеция. Сан-Ладзаро. № 1400, сер. XI в.). В устройстве таблиц канонов с К. Е. сходно и созданное в М. Азии Четвероевангелие (Матен. № 275, 1071–1078), в памятной записи к-рого также упоминается Марем, дочь царя Гагика.

К. Е. относится к богато иллюстрированным рукописям с обширным евангельским циклом (180 миниатюр), что является редкостью в армянской книжной традиции. Сюжетные миниатюры занимают около





трети площади листа, представлены как в прямоугольных обрамлениях, так и без них и гармонично сочетаются с блоком текста. Кроме сцен двенадцатых праздников в К. Е. представлены композиции «Нагорная проповедь» и «Явление Христа ученикам» (Л. 21 об., 134 об.), сцены искушения Христа (Л. 18, 18 об., 19, 244, 244 об.), «Исцеление расслабленного» (Л. 143 об.), «Христос и богатый юноша» (Л. 330), «Христос перед Пилатом» (Л. 125), «Поругание Христа» (Л. 127) и др. Стиль миниатюр в основе классический: фигуры правильных пропорций пластичны, достаточно объемны, представлены в разных ракурсах, композиции построены симметрично, моделировка ликов и одеяний отличается живописностью. Но все же миниатюры К. Е. далеки от рафинированности визант. живописи. Мастер, бесспорно, ориентировался на визант. образцы, но дал им несколько иную художественную интерпретацию. Так, необычен колорит миниатюр: вместо тонких цветовых и тональных сочетаний, характерных для греч. живописи, здесь использованы темноватые, тусклые краски, большие цветовые пятна контрастируют друг с другом. В К. Е., как и в др. «византизирующих» арм. рукописях, переплелись разные художественные традиции и представления, благодаря чему рождается новый тип образности. Наиболее близкие стилистические и иконографические параллели изображениям из К. Е. можно видеть в миниатюрах Трапезундского Евангелия и особенно Синаксаря Захарии Валахертского, украшенного в К-поле, где миниатюры не очень большого формата также располагаются на разных листах (Кекел. А648; ок. 1030). В К. Е. есть также маргиналии, украшающие как поля страниц, так и пространство между столбцами (Л. 332, 338, 340); они представляют собой быстро и тонко исполненные рисунки. Это стилизованные изображения птиц, бычьей головы, цветов, ваз с фруктами и т. п.

В контексте арм. искусства К. Е. является примером подчеркнута визант. влияния в живописи. В рамках же визант. традиции оно отражает вост. тенденции и относится к провинциальным памятникам.

Лит.: Месрон Маштоц, еп. Евангелие царя Гагика, Иерусалим, № 2556, 1028–1064 гг. // Арапат. Эчмиадзин, 1910. Апр. С. 332–341 (на

арм. яз.); он же. Портрет царя Гагика Карского // Арапат. 1911. Апр. С. 683–687 (на арм. яз.); *Mekhitarian A.* Treasures of the Armenian Patriarchate of Jerusalem: Catalogue. Jerusalem, 1969. Т. 1. Р. 20; Главный кат. рукописей монастыря св. Иакова / Сост. Н. Погарин. Иерусалим, 1977. Т. 8. С. 245–248 (на арм. яз.); *Измайлова Т.* Армянская миниатюра XI в. М., 1979. С. 192–208; *Narkiss B., Stone M.* Armenian Art Treasures of Jerusalem. New Rochelle (N. Y.), 1979. Р. 32–33; *Der-Nersessian S.* L'Évangile du Roi Gagik de Kars: Jérusalem, N 2556 // REArm. 1984. Т. 18. Р. 85–107; *idem.* L'art Arménien. P., 1989. Р. 108–112; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 84; *Манукян С. С.* Формирование титульного листа в армянской рукописной книге // ВОН. 1991. № 4. С. 99–107; *Mathews Th., Daskalakis A.-Ch.* The Portrait of Princess Maren of Kars, Jerusalem 2556, fol. 135b // From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoian / Ed.: J.-P. Mahé, R. Thomson. Atlanta, 1997. Р. 475–484; *Акопян З. А.* Группы арм. иллюстрированных рукописей XI в. и проблема визант. худож. влияния // ВВ. 2008. Т. 67. С. 201–203.

З. А. Акопян

**КАРСТЭРС** [англ. Carstares, также Carstairs] Уильям (11.02.1649, Каткарт (ныне район г. Глазго), Шотландия — 28.12.1715, Эдинбург), представитель шотл. протестантизма, сторонник пресвитерианства, один из идейных руководителей Церкви Шотландии; политический деятель, советник кор. Англии Вильгельма III (1689–1702).

**Детство и образование (1649–1672).** К. происходил из семьи Джона Карстэрса (1623–1686), приходского протестантского проповедника, жившего в пригороде Глазго, и Джанет (1625–1685), дочери Уильяма Мьюира. Будучи убежденным и твердым пресвитерианином, Дж. Карстэрс подвергался гонениям в ходе обострения борьбы между епископалами (см. ст. Шотландская епископальная церковь) и пресвитерианами: в 1662 г. он был лишен прихода, в 1664 г. был вынужден на некоторое время бежать в Ирландию, в 1666 г. поддерживал восстание *ковантепров*, которое завершилось неудачей. Несмотря на это, отец К. и впосл. принимал участие в политической деятельности, направленной на «защиту гражданских и религиозных свобод своей страны» (*McCormick*. 1774. Р. 4; ср.: *Clarke*. 2004. Р. 317; подробнее см.: *Dunlop*. 1967. Р. 15–34).

Начальное образование К. дал друг его отца, протестант. проповедник из Ормистона (ныне в обл. Вост. Лотиан, Шотландия) Джон Синклер. Увлекавшийся классической культурой Синклер требовал от учеников не только изучать латынь в школе, но и общаться на ней дома, благо-

даря чему К. прекрасно освоил лат. язык. В окт. 1663 г. К. был зачислен в Эдинбургский ун-т, к-рый успешно окончил в июле 1667 г. (*Dunlop*. 1967. Р. 35). Борьба между епископалами и пресвитерианами повлияла на его дальнейшую научную карьеру: не имея возможности свободно продолжать образование в Шотландии, он, как и мн. др. пресвитериане, отправился в Нидерланды, куда к этому времени эмигрировал из Шотландии его отец с семьей. В 1669 г. К. был внесен в списки студентов Утрехтского ун-та. К.-л. подробности о годах его обучения в Утрехте неизвестны. 9 июня 1681 г. он был рукоположен голл. пресвитерианами и стал протестант. проповедником; сохранилось подписанное 8 голл. и шотл. проповедниками свидетельство о рукоположении К. в «служители Евангелия» (*minister of the Gospel* — *Ibid.* Р. 36). Хотя К. собирался стать пастором, это намерение осталось не осуществленным вслед. смещения его интересов в область церковной и светской политики.

**Политическая деятельность и участие в заговорах (1672–1685).** Ок. 1672 г. К. познакомился с принцем Вильгельмом Оранским через его врача. Оценив личные качества К., принц предложил ему стать тайным агентом в Англии и Шотландии и передавать информацию о политической обстановке. Наибольший интерес для принца представляли сведения о ходе переговоров кор. Англии Карла II (1660–1685) относительно союза с Францией, а также о ситуации в Шотландии. Сохранились неск. тайных донесений К. из Англии, которые относятся к 1672–1674 гг. К. регулярно ездил из Нидерландов в Англию и обратно, исполняя тайные поручения принца. 19 сент. 1674 г. он был арестован в Англии, допрошен и обвинен в заговоре против короля. После отказа признать свою вину К. был направлен в Эдинбург и заключен под стражу; он пробыл в тюрьме до 29 июля 1679 г. После освобождения К. посетил родственников в Ирландии, побывал в Лондоне, в течение нескольких месяцев был проповедником в Хартфордшире. 6 июня 1682 г. он вступил в брак с Элизабет Кекуич († 1724), ставшей спутницей К. до конца его жизни.

В 1681 г. К. вернулся к агентурной деятельности и принял участие в заговоре против кор. Карла II,







помогая заговорщикам в Нидерландах, Англии и Шотландии поддерживать связь друг с другом (см.: *Ibid.* P. 40–43). После раскрытия заговора англ. властями 21 июля 1683 г. К. был схвачен в Тентердене (графство Кент) и обвинен в планировании покушения на жизнь короля и участия в подготовке военного восстания (*Ibid.* P. 43). После отказа дать показания и назвать имена сообщников К. был отправлен для продолжения расследования его деятельности в Эдинбург. Здесь в ходе допросов К. был подвергнут жестоким пыткам (*Ibid.* P. 46–47), после которых согласился дать показания при условии, что сведения не будут использованы против к.-л. из названных им лиц в суде; следователи заключили с К. письменный договор (опубл.: *Story.* 1874. P. 96). В сент. 1684 г. К. признал свое участие в заговоре; в ходе допроса он не сообщил к.-л. новой информации, а лишь повторил уже известные следователям сведения о заговорщиках.

27 сент. 1684 г. вышел офиц. указ об освобождении К. из тюрьмы и о снятии с него всех обвинений; он был помещен под надзор в замок Стерлинг, где пользовался относительной свободой (*Ibid.* P. 100–101). Шотландские власти нарушили данное К. обещание: в ходе процесса по делу Роберта Бейли из Джервисвуда, отказавшегося признавать участие в заговоре, показания К., к-рый упомянул его имя среди заговорщиков, были привлечены в качестве улики обвинения. В кон. 1684 г. Бейли был признан виновным и казнен (*Ibid.* P. 102–106; *Dunlop.* 1967. P. 49). Вскоре показания К. были опубликованы в Эдинбурге и Лондоне как свидетельство его раскаяния в преступной деятельности (*The Deposition of Mr. William Carstares.* 1684). Возмущенный К. обратился к шотл. властям, обвинив их в нарушении договора; признав это, лорд-канцлер Шотландии в качестве извинения даровал К. свободу. Однако уже после того, как К. покинул Шотландию, его показания были использованы еще в 2 процессах (*Dunlop.* 1967. P. 50). После освобождения К. отправился сперва в Англию, а затем в Нидерланды, куда он прибыл в мае 1685 г. Тюремное заключение и плохо отразившаяся на репутации К. история с дачей показаний и казнью Бейли привели к тому, что он утратил интерес к агентурной и по-

литической деятельности, отдалившись от заговорщиков и сторонников вооруженных восстаний; он вновь задумался о том, чтобы стать протестант. пастором в к.-л. приходе. Летом 1685 г. К. совершил путешествие по неск. городам Нидерландов и Германии, желая лучше познакомиться с организацией церковной жизни местных протестант. общин; сохранился краткий дневник, к-рый он вел во время поездки (его фрагменты опубл.: *Story.* 1874. P. 111–127; ср.: *Dunlop.* 1967. P. 51–52). В авг. 1685 г. К. поселился в Клеве, где проводил время за чтением Свящ. Писания, а также за изучением философии и теологии; здесь его застало известие о смерти отца в февр. 1686 г.

**Советник Вильгельма Оранского (1686–1702).** Осенью 1686 г. К. переселился в Лейден; вскоре в расположенной неподалеку Гааге он стал исполнять обязанности придворного проповедника и религ. советника принца Вильгельма Оранского, который был уверен в личной преданности К. и считал его одним из наиболее твердых в вере протестант. проповедников. Как и принц Вильгельм, К. был сторонником классического протестант. богословия Жана Кальвина (1509–1564) и его учеников (ортодоксального *кальвинизма*) и с осторожностью относился к специфическим религ. идеям шотл. ковенантеров. В нач. 1688 г. при содействии принца Вильгельма К. получил постоянную должность 2-го проповедника в шотл. протестант. общине Лейдена. Из воспоминаний современников известно, что К. регулярно произносил проповеди, имевшие успех у городских жителей. В них К. предлагал евангельское учение об Иисусе Христе как Искупителе и Спасителе, опираясь преимущественно на Послания ап. Павла (*Dunlop.* 1967. P. 53–54).

Проводя значительную часть времени при дворе принца Вильгельма в Гааге, К. регулярно консультировал его по различным вопросам политической жизни Англии и Шотландии, сообщал сведения, почерпнутые им из переписки с многочисленными друзьями, участвовал в обсуждении планов поддержки англ. и шотл. пресвитериан (см.: *Story.* 1874. P. 141–156). Ситуация в Англии была одним из основных объектов внимания принца Вильгельма с сер. 80-х гг. XVII в., когда по-

сле смерти кор. Карла II на престол вступил его брат *Яков II* (1685–1688), убежденный сторонник *католицизма*. Направленная на восстановление влияния католич. Церкви политика короля вызывала неудовольствие как у исповедовавшего протестантизм простого англ. народа, так и у мн. представителей знати, в т. ч. у англикан. епископов и аристократов. Вместе с тем, надеясь, что после смерти не имевшего сыновей кор. Якова принц Вильгельм, бывший мужем его дочери, сможет вместе с ней законно занять престол, англ. и шотл. противники короля воздерживались от активных действий против него. Ситуация изменилась, когда 10 июня 1688 г. было объявлено о рождении у кор. Якова во 2-м браке с Марией Моденской (1658–1718) сына Якова Стюарта (1688–1766), ставшего претендентом на англ. корону. В ходе интенсивных письменных переговоров, в к-рых К. принимал участие как посредник, англ. влиятельные протестанты, пообещав принцу Вильгельму поддержку широких слоев общества, убедили его начать активные действия против кор. Якова, впсл. получившие у историков название «Славная революция».

К. был с принцем Вильгельмом, когда тот во главе 20-тысячной армии 5 нояб. 1688 г. высадился на территории Англии близ Бриксема (графство Девон); он возглавил благодарственное богослужение, совершенное сразу после высадки (*Dunlop.* 1967. P. 60). В нояб.—дек. 1688 г. войска принца постепенно приближались к Лондону, почти не встречая сопротивления и без боя занимая мн. города; после серии небольших боевых стычек кор. Яков убедился в отсутствии у него широкой поддержки как в войсках, так и среди знати, мн. представители к-рой перебежали в лагерь принца. Сочтя дальнейшее сопротивление бесполезным, он с женой и сыном с дозволения принца Вильгельма бежал во Францию. В дек. 1688 г. войска принца заняли Лондон; в янв. 1689 г. принц Вильгельм и его супруга принцесса Мария были признаны парламентом королем и королевой Англии на равных правах. Во время событий «Славной революции» К. неизменно находился рядом с принцем Вильгельмом; по просьбе принца он формально отказался от должности проповедника в Лейдене (см.: *Story.*





1874. P. 158–159) и остался при его дворе, выполняя обязанности проповедника и религ. советника.

Вскоре после вступления на престол кор. Вильгельм вынужден был заняться решением вопросов, связанных с религ. жизнью Шотландии. Еще находясь в Нидерландах, 10 окт. 1688 г. он при участии К. составил письмо шотл. протестантам, известное как «Декларация» (опубл.: *Wodrow*. 1835. P. 470–472). В нем принц заверял их в том, что в обмен на поддержку он предоставит народу Шотландии религ. свободу и будет способствовать прекращению любых религ. преследований (*Story*. 1874. P. 161). Практическая реализация этих обещаний оказалась весьма затруднительной: мирное сосуществование шотл. протестантов в рамках одной церковной орг-ции было идеалом, который едва ли мог быть осуществлен на практике. Учитывая сложность ситуации, кор. Вильгельм принял решение предоставить свою поддержку той церковной орг-ции, к-рая согласится пообещать ему полную политическую лояльность, тогда как по отношению ко всем прочим он намеревался вести политику «терпимости», т. е. не запрещать их и не устраивать религ. преследований, однако ограничить в правах в сравнении с «официальной церковью». К неудовольствию К., кор. Вильгельм активно вел переговоры с епископами, заверявшими его, что бóльшая часть населения Шотландии находится на их стороне. Однако эти переговоры зашли в тупик, т. к. предводитель епископалов еп. Эдинбурга Александр Роуз († 1720) и его коллеги-епископы отказались гарантировать королю полную политическую поддержку и втайне надеялись на возвращение к власти кор. Якова.

Участвуя в беседах кор. Вильгельма с епископами и пресвитерианами, К. предпринимал значительные усилия, направленные на формирование у короля отрицательного образа епископалов и положительного — пресвитериан. Так, в записке, составленной для кор. Вильгельма, он отмечал, что почти все епископалы являются противниками «Славной революции»; что они тайно или явно поддерживают кор. Якова; что епископы привыкли опираться на сильную власть короля и насильно насаждать свои взгляды, а это несовместимо с объявленной кор. Виль-

гельмом политикой религ. терпимости; что пресвитериане неизменно с начала «Славной революции» выступали в ее поддержку; что учреждение пресвитерианской церкви будет способствовать восстановлению церковного мира в Англии, т. к. протестант. общины, не желавшие присоединяться к Церкви Англии (см. в статьях *Англиканская Церковь, Нонконформисты*), получают возможность войти в состав Церкви Шотландии и существовать законно. Помимо этого К. призывал кор. Вильгельма обратить внимание на состояние церковного образования в Шотландии, к-рое в период правления епископалов пришло в упадок, и поддержать пресвитерианские инициативы, направленные на его улучшение. Выступая в защиту пресвитериан, К. вместе с тем предостерегал короля, сообщая о наличии в их среде опасных радикалов, готовых устроить гонения на епископалов, как только это будет возможно. К. полагал, что всем епископалам, согласившимся присягнуть кор. Вильгельму и кор. Марии, должна быть дарована свобода богослужения (см.: *McCormick*. 1774. P. 39–40; ср.: *Dunlop*. 1967. P. 68).

Убедившись в том, что он не получит безоговорочной поддержки со стороны епископалов, кор. Вильгельм отказался от продолжения переговоров с ними и, опираясь на рекомендации и связи К., заручился поддержкой шотл. пресвитериан, которым он пообещал упразднить епископства в Шотландии и даровать пресвитерианским общинам статус офиц. Церкви Шотландии. На заседании шотл. парламента в марте 1689 г. пресвитериане взяли верх над епископалами и избрали Вильгельма королем Шотландии; формально он принял шотл. корону в мае того же года. После этого политика кор. Вильгельма была направлена на усиление роли пресвитериан в органах власти Шотландии и одновременно на создание наиболее благоприятных условий для пресвитерианской церковной орг-ции. 24 мая 1689 г. английским парламентом был принят предложенный кор. Вильгельмом *Акт о веротерпимости*, в к-ром все неконформисты освобождались от преследований и получали право на совершение богослужений, хотя и со значительными ограничениями по сравнению с англиканами. В соответствии с замыслом кор. Вильгель-

ма те преимущества, которые в Англии имела Церковь Англии, в Шотландии должна была получить пресвитерианская Церковь Шотландии. В 1689–1690 гг. парламент Шотландии принял ряд актов, направленных на восстановление пресвитериан в их правах: 22 июля 1689 г. было отменено епископство и указано, что любая церковная должность выше пресвитерской отныне является незаконной (текст акта см.: *Wodrow*. 1835. P. 484–485); 25 апр. 1690 г. был принят акт, разрешавший всем пресвитерам, изгнанным епископалами, вернуться в свои приходы (*Ibid*. P. 485; ср.: *Story*. 1874. P. 174–175, 187).

Проект основного законодательного акта, закреплявшего первенствующее положение шотл. пресвитериан, был составлен другом К., лордом-адвокатом Шотландии пресвитерианином Джеймсом Стюартом (1635–1715) и направлен для ознакомления кор. Вильгельму (*Story*. 1874. P. 188). Король внимательно изучил текст вместе с К.; сохранились написанные рукой К. замечания короля, к-рые адресованы членам шотл. парламента. Из текста замечаний (опубл.: *McCormick*. 1774. P. 44–46) видно, что кор. Вильгельм и К. желали смягчить наиболее жесткие выражения документа и не допустить радикальной пресвитерианской реакции, в ходе к-рой епископалы оказались бы вне закона. Так, вместо слов о том, что «пресвитерианское церковное управление является единственным управлением Христовой церкви (the only government of Christ's church) в этом королевстве (т. е. в Шотландии.— Д. С.)» кор. Вильгельм и К. предлагали использовать формулировку «законно установленное управление церкви (government of the church established by law) этого королевства», в к-рой снималось указание на «единственность» пресвитериан как христианской церковной организации (*Ibid*. P. 44). Кроме того, король предлагал, чтобы в акт было включено обязательство всякий раз уведомлять его о готовящемся заседании церковного синода или генеральной ассамблеи и получать его согласие на это. Кор. Вильгельм и К. предлагали также текст специальной присяги для пресвитеров, к-рая свидетельствовала бы об их коронности новому порядку управления, а также об их готовности «искоренять нечестие, поддерживать благочестие





и способствовать очищению церкви от всех служителей, вводящих народ в заблуждение и в соблазн» (Ibid. P. 45–46).

Несмотря на усилия кор. Вильгельма, К. и представившего интересы короля в Шотландии гос. секретаря лорда Джорджа Мелвилла (1636–1707), члены шотл. парламента не стали менять первоначальный текст и не учли предложенные замечания. 7 июня 1690 г. документ был официально принят парламентом Шотландии под названием «Акт, утверждающий исповедание веры и устанавливающий пресвитерианское церковное управление» (Act ratifying the Confession of Faith and settleing presbyterian church government // APScot. 1822. Vol. 9. P. 133–134). В ходе заседания парламента было оглашено и утверждено в качестве общеобязательного *Вестминстерское исповедание веры*. Объявляя пресвитерианскую церковную орг-цию единственной «установленной» (established), т. е. государственной, церковью, члены парламента отменяли все направленные против пресвитериан постановления, принятые парламентами при королях Карле II и Якове II. В соответствии с актом, пресвитерианская церковь с своей деятельности должна руководствоваться Вестминстерским исповеданием, а также др. документами, относящимися к т. н. Вестминстерским стандартам (см. в ст. *Вестминстерская ассамблея*). Все общецерковные вопросы предписывалось решать коллегиально, «на церковных собраниях, пресвитериях, провинциальных синодах и генеральной ассамблее» (kirke sessions, presbyteries, provincial synods and general assemblies — Ibid. P. 133). В соответствии с распоряжком, утвержденным при кор. Якове I (1603–1625).

Вскоре после принятия акта парламент начал обсуждение еще одного церковного законоположения, направленного против *патроната*, т. е. права аристократов, участвовавших в организации прихода или обеспечивающих содержание к.-л. приходского храма, назначать туда пресвитеров. Радикальные пресвитериане полагали, что эта практика противоречит кальвинистскому принципу избрания пресвитера общиной и вслед. этого должна быть упразднена. Напротив, К. убеждал кор. Вильгельма в том, что патронат не затрагивает свободу церкви и вполне

может быть сохранен, т. к. является отражением законных прав аристократии; лишь в посл., в 10-х гг. XVIII в., К. отказался от этой т. зр. Несмотря на недовольство кор. Вильгельма, акт был принят шотландским парламентом; в нем упразднился патронат и устанавливалось избрание пресвитеров церковными старейшинами с согласия общины верующих (текст см.: APScot. 1822. Vol. 9. P. 196–197).

Предписанный актом от 7 июня 1690 г. созыв генеральной ассамблеи Церкви Шотландии был осуществлен в окт. 1690 г.; всего в заседаниях участвовало ок. 180 протестант. проповедников и пресвитеров Шотландии (Story. 1874. P. 196). К., не являясь формально членом ассамблеи вслед. того, что он не исполнил церковных обязанностей в Шотландии, был направлен кор. Вильгельмом с офиц. письмом к участникам ассамблеи и неофициально участвовал в ее заседаниях (акты опубл.: ActsGA. P. 221–235). В письме, написанном при участии К., кор. Вильгельм призывал участников ассамблеи сохранять церковный мир и не допускать никакого насилия: «Мы никогда не считали, что насилие может способствовать успеху истинной религии, и у Нас нет намерения делать Нашу власть орудием неумеренных страстей какой-либо [церковной] партии. Умеренность (moderation) — это то, в чем находит удовлетворение религия; то, чего ждут от вас другие церкви; то, что Мы советуем вам» (Ibidem). Желая обеспечить реализацию этого пожелания короля, К. в ходе заседания ассамблеи вел в Эдинбурге кулуарные переговоры со многими влиятельными пресвитерианами, убеждая их проявить терпимость и не начинать гонений на епископалов. Его усилия имели относительный успех: в актах ассамблеи было указано, что любой церковный служитель, подписавший исповедание веры и признавший пресвитерианское церковное управление, мог продолжать служение; вместе с тем была учреждена особая комиссия для проведения визитаций с целью «очищения» церкви от всех служителей, к-рые окажутся «небрежными в исполнении своих обязанностей, а также сеющими соблазн и заблуждения» (Ibid. P. 197). На практике деятельность комиссии часто сводилась к извержению из сана пресвитеров-епископалов, что вызывало возму-

щение в народе и недовольство кор. Вильгельма, опасавшегося формирования в Шотландии мощной оппозиции вокруг епископалов.

Оставаясь постоянным собеседником и близким советником кор. Вильгельма в 90-е гг. XVII в., К. направлял усилия на то, чтобы сохранить хрупкий церковный мир, установившийся в Шотландии после восстановления пресвитерианства. С одной стороны, этому перемирию угрожали стремления радикальных пресвитериан полностью запретить деятельность епископалов и принудить их к капитуляции; с другой стороны, епископалы не оставляли попыток вернуть первенствующее положение в Шотландии путем интриг при дворе короля и тайных переговоров с влиятельными сторонниками в Англии и за ее пределами. Действуя в интересах пресвитериан, К. вместе с тем склонял короля к умеренности в исполнении их требований, считая, что королевская власть должна выступать фактором стабильности, а не провоцировать раздоры.

Влияние К. на кор. Вильгельма во всех вопросах, относившихся к церковной жизни Шотландии, было огромным, ни одно решение не принималось без его участия. Вслед. его особого положения недоброжелатели дали ему насмешливое для пресвитерианина прозвище Кардинал (Dunlop. 1967. P. 92). Наиболее значимым и показательным примером церковной миротворческой деятельности К. является его роль в сложной ситуации 1693–1694 гг., когда недовольный самостоятельностью генеральной ассамблеи Церкви Шотландии кор. Вильгельм издал распоряжение, предписывавшее всем пресвитерам перед началом заседания ассамблеи принести ему клятву верности, признав его не только «фактическим», но и «законным» королем (Story. 1874. P. 235–236). Понимая, что это требование вызовет раскол в церкви, мн. служители к-рой считали недопустимым присягать светскому властителю в такой форме, К. в ходе личной беседы убедил кор. Вильгельма отозвать уже выпущенное распоряжение (подробнее см.: McCormick. 1774. P. 51–61; ср.: Dunlop. 1967. P. 87–89).

Влиятельность К. приводила в ярость его религ. и политических противников, прежде всего англ. и шотл. епископалов; они неодно-







кратно писали на него доносы кор. Вильгельму, но не имели успеха. Автор анонимного памфлета, епископал, оценивая особое положение К. при дворе, отмечал: «Карстэрс... имеет доступ к королю Вильгельму и дома, и за рубежом, следуя за ним как серьга в его ухе. Пока мы служим в капелле, он исполняет обязанности исповедника в опочивальне» (*Dunlop*. 1967. P. 89). Сопровождая короля, К. посещал мн. города Англии; неск. раз ездил в Нидерланды, был свидетелем ряда сражений в ходе войны с Францией, которую кор. Вильгельм вел без особого успеха в 1693–1697 гг.

По заданиям короля К. регулярно совершал поездки между Лондоном и Эдинбургом, передавая королевские распоряжения и оценивая на месте ситуацию в Шотландии. Почти вся переписка кор. Вильгельма с офиц. лицами Шотландии также проходила через руки К.; нередко он составлял письма, к-рые король лишь подписывал (см.: *Story*. 1874. P. 203–221). К. состоял в переписке со мн. знатными особами Англии и Шотландии; часть писем сохранилась и опубликована (*State-Papers and Letters Addressed to William Carstares*. 1774). Из писем видно, что гос. деятели и аристократы часто обращались к К. за советами, высоко оценивая его рекомендации и поддержку (*Dunlop*. 1967. P. 95; ср.: *Story*. 1874. P. 245). Выполняя поручения кор. Вильгельма, К. вынужден был тесно взаимодействовать с представителями короля в Эдинбурге, занимавшими в разные годы пост гос. секретаря Шотландии: Джорджем Мелвиллом, Джеймсом Джонстоном (1655–1737), Джоном Далримплом (1648–1707), Джоном Мюрре-ем (1660–1724). Его отношения с ними складывались сложно: нередко К. и гос. секретари по-разному оценивали церковную ситуацию в Шотландии и имели разные политические цели, что приводило к взаимному недоверию, разногласиям и интригам (*Clarke*. 2004. P. 321). Активно участвуя в придворных интригах, К. использовал свое политическое влияние для достижения результатов, к-рые казались ему способствующими благу Шотландии и пресвитерианской церкви. Кор. Вильгельм высоко ценил К. за его честность и преданность; незадолго до своей кончины он говорил о К.: «Я знаю его давно, знаю насквозь и знаю, что

он действительно честный человек» (*Story*. 1874. P. 270; *Dunlop*. 1967. P. 99).

**Поздние годы жизни (1702–1715).** После смерти кор. Вильгельма 8 марта 1702 г. К. утратил влиятельное положение при дворе и вскоре переселился в Эдинбург. Еще при жизни короля К. прилагал усилия, направленные на развитие шотландских ун-тов: в частности, он выхлопотал у короля специальную стипендию для 4 ун-тов Шотландии, которая значительно упрочила их материальное положение. 12 мая 1703 г. городской совет избрал К. ректором Эдинбургского ун-та; вскоре К. начал осуществлять постепенное реформирование учебного процесса с целью его приближения к европейским научным стандартам, ориентируясь гл. обр. на учебные заведения Нидерландов (*Dunlop*. 1967. P. 105). В период его управления университетом была отменена практика «регентства», т. е. преподавания многих предметов в одном классе одним человеком, и введена система преподавания предметов профессорами с узкой специализацией; созданы кафедры анатомии и химии; модернизировано преподавание естествознания, которое стало осуществляться по сочинениям Фрэнсиса Бэкона и Исаака Ньютона (*Clarke*. 2004. P. 322; ср.: *Dunlop*. 1967. P. 120).

В сент. 1704 г. К. получил должность проповедника в ц. Грейфраерс; с этого времени он совмещал регулярное произнесение проповедей с чтением богословских лекций и выполнением адм. обязанностей в ун-те. Пользуясь уважением шотл. пресвитериан, К. принимал участие в решении мн. церковных вопросов. В 1704 г. он впервые присутствовал на заседаниях генеральной ассамблеи Церкви Шотландии в качестве полноправного члена (*Dunlop*. 1967. P. 107). Под влиянием К. было принято решение о том, чтобы генеральная ассамблея собиралась регулярно, раз в год; он был включен в состав комиссии, занимавшейся разработкой положения о церковном суде (*Ibid*. P. 108). Результатом работы комиссии стал созданный при непосредственном участии К. документ «Предложения относительно дисциплины и способа производства в области церковной юрисдикции Церкви Шотландии» (*Overtures concerning the discipline and method of proceeding in the ecclesiastical judicatories of the Church of Scotland //*

*ActsGA*. P. 337–381), который неск. раз предлагался пресвитерам для рассмотрения на генеральной ассамблее, однако так и не был принят в первоначальном виде и остался лишь историческим памятником (*Dunlop*. 1967. P. 109–110). На следующем собрании генеральной ассамблеи, весной 1705 г., К. был избран пресвитерами модератором заседаний. Во многом благодаря его убедительным аргументам ассамблея не стала выступать против инициированного кор. Анной (1702–1714) объединения Англии и Шотландии в Великобританию, заняв нейтральную позицию. Осознавая связанную с объединением опасность того, что Церковь Шотландии лишится ее прав и окажется подчиненной Церкви Англии, К. стал одним из инициаторов требования включить в Договор об объединении (*Treaty of Union*) особый раздел, в котором подтверждалось бы преимущественное положение пресвитерианской Церкви Шотландии и гарантировалась бы гос. защита ее «учения, богослужения, церковной дисциплины, управления, прав и привилегий» (*Story*. 1874. P. 299; подробнее см.: *Dunlop*. 1967. P. 111–114). Это условие было выполнено: к Договору был присоединен «Акт, гарантирующий безопасность протестантской религии и пресвитерианского церковного управления» (*Act for Securing the Protestant Religion and Presbyterian Church Government // APScot*. 1824. Vol. 11. P. 402–404), ратифицированный парламентами Англии и Шотландии и подписанный кор. Анной. Летом 1707 г. К. посетил Лондон, где был принят кор. Анной, выразившей ему благодарность за усилия, направленные на мирное проведение объединения в Шотландии, и вручившей ему памятную «Медаль объединения» (*Story*. 1874. P. 301). Коллеги К., по-видимому, в это время были вполне согласны с ним в одобрении объединения: на генеральной ассамблее 1708 г. он был во 2-й раз избран модератором; объединение было одобрено без к.-л. протестов всеми пресвитерами (*Dunlop*. 1967. P. 118).

Негативным для Церкви Шотландии следствием объединения Англии и Шотландии стало резкое снижение политической роли генеральной ассамблеи, которая не могла влиять на парламент Великобритании так, как она влияла на парламент





Шотландии. Этим немедленно воспользовались епископалы, которые, используя связи своих покровителей при дворе кор. Анны и благосклонность к ним парламента Великобритании, прилагали усилия к тому, чтобы добиться свободы совершения богослужения и др. прав, что уравнило бы их по статусу с пресвитерианской Церковью Шотландии. В нач. 10-х гг. XVIII в. К. участвовал в продолжительной полемике с епископалами и издал неск. памфлетов (*Some queries humbly propos'd*. 1712; *The case of the Church of Scotland*. 1712; *The Scottish toleration argued*. 1712). В них К. разъяснял позицию Церкви Шотландии и критиковал законопроекты, к-рые епископалы пытались провести через парламент, — «Билль о терпимости» и «Билль о патронате». Аргументация К. в памфлетах сводилась к указанию, что в гос-ве может существовать лишь одна законная церковь; не призывая к запрету епископальных общин, он вместе с тем считал, что епископалы не должны быть наделены равными правами с Церковью Шотландии и должны быть подчинены ее суду и «цензуре» (*Story*. 1874. P. 329). Во многом К. выражал взгляды своих коллег, т. к. сам занимал более умеренную позицию. Вместе с тем он был убежденным противником искусственного «слияния» епископальной и пресвитерианской церковей, считая, что даже в случае предоставления свободы богослужения епископалам они должны оставаться отделенными от пресвитериан, имеющих собственную законную церковную орг-цию.

К. входил в состав посольства, отправленного в кон. 1711 г. генеральной ассамблеей пресвитериан в Лондон для защиты интересов Церкви Шотландии. Деятельность посольства оказалась малоуспешной: друзья К. и сторонники пресвитериан из числа членов парламента не смогли воспрепятствовать одобрению выгодного для епископалов документа. 3 марта 1712 г. кор. Анна утвердила принятый парламентом «Акт, служащий упразднению препятствий для членов епископальной общины, находящейся в части Великобритании, именуемой Шотландия, в отпращивании ими их религиозного богослужения и в использовании литургии Церкви Англии» (*An Act to prevent the disturbing of those of the Episcopal Communion in that part*

of Great Britain called Scotland in the Exercise of their Religious Worship and in the Use of the Liturgy of the Church of England // *The Statutes of the Realm*. [L.,] 1822. Vol. 9. P. 557–559). Акт разрешал епископалам свободно собираться для совершения богослужения в принадлежащих им храмах; использовать литургические чинопоследования, содержащиеся в англикан. *Книге общих молитв*; поставлять пресвитеров; совершать в своих приходах крещение и свидетельствовать о заключении брака (*Ibid*. P. 557–558). Наиболее неприятным и оскорбительным для пресвитериан был 3-й пункт акта, в к-ром каждому пресвитеру предписывалось приносить особую присягу в верности кор. Анне и ее наследникам (текст см.: *Ibid*. P. 558); при этом текст присяги был одинаковым для пресвитериан и епископалов. Т. о., вслед фактического уравнивания церковных прав епископалов и пресвитериан в документе *de facto* отменялся статус Церкви Шотландии как единственной законной церковной орг-ции на территории Шотландии, хотя *de jure* дававший ей этот статус акт от 7 июня 1690 г. не был отменен. В апр. 1712 г. через парламент был проведен еще один выгодный для епископалов документ — «Акт, служащий восстановлению патронов в их древних правах представлять служителей для свободных церковей в Шотландии» (*An Act to restore the Patrons to their ancient Rights of presenting Ministers to the Churches vacant in that Part of Great Britain called Scotland*), в к-ром полностью восстанавливалась отмененная кор. Вильгельмом практика патроната (см.: *Story*. 1874. P. 335–341).

Хотя К. был огорчен содержанием принятых актов и выражал свое негодование в письмах друзьям, он осознавал, что отказ пресвитериан выполнить предписания актов может привести к еще большему усилению епископалов и к возобновлению гонений на пресвитериан со стороны гос-ва. Более того, как показывают заметки К. и кор. Вильгельма к акту от 7 июня 1690 г., сам К. не был сторонником «эксклюзивности» Церкви Шотландии и занимал более умеренную позицию, допуская религиозную свободу при условии сохранения всех прав Церкви Шотландии. Из этих соображений на заседании генеральной ассамблеи

в мае 1712 г. К. призывал пресвитериан проявить умеренность и уступить светской власти (*Ibid*. P. 345). В окт. 1712 г. К. и большинство пресвитеров принесли требуемую от них присягу кор. Анне, оговорив при этом, что присяга является исключительно светской и не может связывать их совесть в церковных вопросах. Кор. Анна была вынуждена удовлетвориться принесением присяги с этой оговоркой (*Dunlop*. 1967. P. 137–138; ср.: *Story*. 1874. P. 346–348). Компромиссная политика К. способствовала сохранению единства пресвитериан; лишь некоторые пресвитеры, следовавшие религ. принципам ковенантеров, решительно отказались приносить присягу и отделились от Церкви Шотландии. К. стремился устранить раскол между присягнувшими и неприсягнувшими; в 1713 г. он добился принятия генеральной ассамблеей постановления, согласно к-рому присягнувшие пресвитеры отказывались выносить церковный суд в отношении неприсягнувших, объявляя присягу относящейся к юрисдикции светских властей (*Story*. 1874. P. 349). Гораздо более жесткую позицию К. занимал в отношении патроната; смирившись с фактом восстановления этой практики, он вместе с тем продолжал считать ее порочной, видел в ней опасность «возникновения симонии между патронами и представляемыми им кандидатами» (*Ibid*. P. 340) и не оставял надежд, что при более благоприятном для пресвитериан положении дел при дворе патронат будет отменен. Время доказало справедливость критического отношения К. к патронату: эта практика впоследствии стала одним из основных источников раздоров и расколов среди шотл. пресвитериан (ср.: *Dunlop*. 1967. P. 135–136).

Несмотря на ухудшение состояния здоровья после 1712 г., К. продолжал исполнять все возложенные на него обязанности. В 1714 г. он входил в состав делегации Церкви Шотландии, направленной в Лондон для поздравления взшедшего на престол Великобритании кор. Георга I (1714–1727); в 1715 г. в 4-й раз исполнял обязанности модератора генеральной ассамблеи пресвитериан. В авг. 1715 г. у К. случился апоплексический удар; через неск. месяцев он скончался. 2 янв. 1716 г. К. был погребен рядом со своим отцом на кладбище при ц. Грейфраерс, где его





прах покоится и ныне (*Story*. 1874. P. 365–366; *Dunlop*. 1967. P. 145).

**Значение.** Оценивая результаты деятельности К., исследователи отмечали, что в период Славной революции и в ближайшие годы после нее во многом именно благодаря способности К. находить компромиссы и его дипломатическим талантам шотландскому народу удалось избежать ожесточенных религиозных противостояний, омрачавших церковную жизнь Шотландии с сер. XVI в. (*Story*. 1874. P. 367–368; *Clarke*. 2004. P. 323). Направляя усилия на сохранение мира между светскими и церковными властями, между умеренными пресвитерианами, радикальными пресвитерианами и епископалами, К. действовал в духе объявленной кор. Вильгельмом политики религ. терпимости и способствовал формированию в англ. и шотл. обществе представления о необходимости взаимоуважения между христианами различных исповеданий (*Dunlop*. 1967. P. 146–147).

Соч.: Some queries humbly propos'd, upon the Bill now depending before the honourable House of commons, for a toleration to the Episcopal dissenters in Scotland. [Edinb., 1712]; The case of the Church of Scotland with relation to the Bill for a toleration to the Episcopal dissenters to set up meeting-houses, and use the English Service in Scotland. [L., 1712]; The Scottish toleration argued: Or, an account of all the laws about the Church of Scotland ratified by the Union-Act. L., 1712.

Ист.: The Deposition of Mr. William Carstares, when he was Examined before the Lords of Secret Committee, given in by him, and renewed upon Oath, upon the 22 of December 1684, in presence of the Lords of His Majesty's Privy Council. Edinb., 1684. L., 1684; State-Papers and Letters Addressed to William Carstares. Edinb., 1774; The Acts of the Parliament of Scotland. [Edinb.,] 1814–1875. 12 vol. [= APScot.]; Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, 1638–1842. Edinb., 1843 [= ActsGA.].

Лит.: *McCormick J.* The Life of Mr. William Carstares // State-Papers and Letters Addressed to William Carstares. 1774. P. 1–91; *Wodrow R.* The History of the Sufferings of the Church of Scotland from the Restauration to the Revolution. Glasgow, 1835. Vol. 4; *Story R. H.* William Carstares: A Character and Career of the Revolutionary Epoch (1649–1715). L., 1874; *Bulloch J. B. P.* William Carstares, 1649–1715 // Fathers of the Kirk: Some Leaders of the Church in Scotland from the Reformation to the Reunion / Ed. R. S. Wright. Oxf., 1960. P. 94–105; *Dunlop A. I.* William Carstares and the Kirk by Law Established. Edinb., 1967; *Riley P. W. J.* King William and the Scottish Politicians. Edinb., 1979; *Gardner G.* The Scottish Exile Community in the United Provinces, 1660–1690: Diss. Oxf., 1998; *Clarke T.* Carstares, William (1649–1715) // ODNB. 2004. Vol. 10. P. 317–323.

Д. В. Смирнов

**КАРТАЛИНО-КАХЕТИНСКАЯ (ГРУЗИНСКАЯ) ЕПАРХИЯ** [груз. ქართლ-კახეთის (საქართველოს) ეპარქია] *Грузинского Экзархата РПЦ* (28 дек. 1818 – сент. 1917), охватывала восточногрузинские историче-



Кафедральный  
Успенский собор  
(Тифлисская Сиони).  
Фотография.  
Кон. XIX – нач. XX в.

ские провинции *Картли*, *Кахети* (территория совр. Грузии), *Саингило* (территория совр. Азербайджана), южногруз. княжество Самцхе-Саатабаго (территория совр. Грузии), а также груз. историческую пров. Лоре-Ташири (территория совр. Армении), Карсскую обл. (территория совр. Турции), Эриванскую (территория совр. Армении), Бакинскую и Елизаветпольскую (территория совр. Азербайджана) губернии Российской империи (см. карту к ст. *Грузинский Экзархат РПЦ*).

**Образование и географическое положение.** В кон. XVIII – нач. XIX в. на территории царства Картли-Кахети в юрисдикции *Грузинской Православной Церкви* (ГПЦ) существовало 13 епархий: Самтавская, Руисская, Цилканская, Бодбийско-Сигнахская, Ниноцминдская (управлялись митрополитами), Манглисская,



Руставская (управлялись архиепископами), Урбнисская, Никозская, Самтавская, Некресская, Харчашинская (управлялись епископами) и Алавердская (управлялась католикосом-патриархом Вост. Грузии (Мцхетским) *Антонием II* (*Багратиони*)). Из-за тяжелого политичес-

кого и экономического положения, послужившего причиной значительного сокращения числа прихожан, нек-рые епархии (напр., Цилканская, Харчашинская) оказались на грани исчезновения. В Вост. Грузии действовали 9 монастырей-архимандритий: в Картли – *Кватахеви*, *Шиомгвие*, *Икорта*,

Ларгвиси, Тори; в Кахети – Давидгареджи и Натлисмцемели (св. Иоанна Крестителя) в пуст. *Пареджи*, Кахети (Алавердский) и *Шуамта*.

Открытыми оставались приписанные к архимандритиям малочисленные и практически опустевшие из-за нападения внешних врагов мон-ри *Ананури*, *Джвари* в Мцхете, *Хоби*, *Улumbo*, Бочорма, *Хирса* и свт. Саввы близ Хирсы. На территории Саингило, в XVII в. отторгнутой от Грузии Ираном, к XVIII в. не оставалось ни одной действующей епархии: в регионе жили переселенцы-мусульмане и грузины, принявшие ислам. Малочисленное правосл. население тайно посещало церкви в Кахети (Отзыв католикоса Антония // АКАвАк. 1866. Т. 1. С. 530).

После упразднения автокефалии ГПЦ (30 июня 1811) был образован Грузинский Экзархат РПЦ, до 1815 г. включавший территории только Вост. Грузии. Епархии были укрупнены. В Картли сформирована Мцхетско-Карталинская (Мцхетско-Тифлиско-Карталинская) епархия,

Русская  
ц. во имя ап. Иоанна Богослова  
в Тифлисе. Фотография.  
Кон. XIX – нач. XX в.

включившая территории Мцхетской, Тбилисской, Горийской, Самтавской, Самтависской, Руисской, Цилканской, Урбниской и Никозской епархий. Ею управлял экзарх Грузии митр. *Варлаам* (*Эристави*) (с 1 июля 1811). В Кахети на основе Руставской, Некресской, Бодбийско-Сигнахской, Алавердской и Ниноцминдской епархий была образована



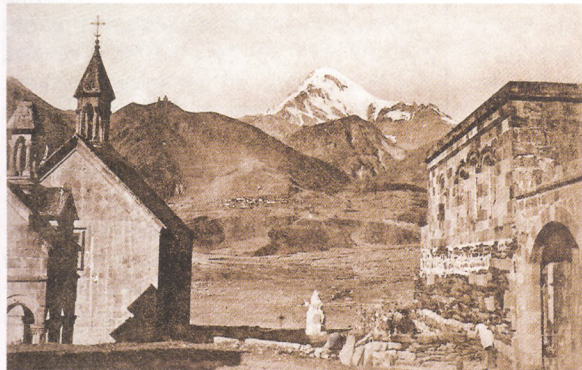




Алавердско-Кахетинская (Алавердско-Телавская) епархия, к-рой управлял архиеп. *Иоанн (Макашвили)* (с 14 июля 1811).

Согласно указу российского имп. Александра I от 30 авг. 1814 г., вместо 2 епархий в Вост. Грузии было образовано 3: Карталинская (управлял экзарх Грузии митр. Мцхетский, Тифлиссский и Карталинский Варлаам, с 14 мая 1817 — экзарх Грузии архиеп. *Феофилакт (Русанов)*), Телавская и Грузинско-Кавказская (Осетинская) (управлял архиеп. Досифей (Пицхелаури)), Сигнахская и Кизикская (управлял митр. Иоанн (Макашвили)) (Ведение [Извещение] Свят. Правительствующего Синода Правительствующему Сенату от 17 окт. 1814 г. // АКАвАК. 1873. Т. 5. С. 408).

28 дек. 1818 г. на основании представления нового экзарха Грузии архиеп. *Феофилакта (Русанова)* (14 мая 1817 — 19 июля 1821) все 3 епархии



Церковь  
во имя арх. Михаила (слева)  
в с. Степанимида (Казбеги).  
Фотография Э. Клера.  
Кон. XIX — нач. XX в.

были преобразованы в К.-К. е., которую возглавил экзарх. В рус. источниках К.-К. е. часто упоминается как Грузинская епархия.

В 1829 г. в состав Российской империи вошло княжество Самцхе-Саатабаго в Юж. Грузии, в 1830 г. — груз. историческая пров. Саингило; т. о., в К.-К. е. были включены Ахалкалакский и Ахалцихский уезды Тифлисской губ. и Джаро-Белоканская обл. До 1837 г. в Вост. Грузии оставалась действующей Бодбийско-Сигнахская епархия, к-рая после кончины правящего митр. Иоанна (Макашвили) также вошла в К.-К. е. Среди епархий Экзархата по величине территории и по количеству прихожан К.-К. е. была самой крупной.

**Викариатства.** Первоначально викариатства К.-К. е. были образованы на территории Грузии; в обязанности викариев входила помощь экзарху — правящему архиерею К.-К. е. 30 янв. 1812 г. на территории Мцхетско-Карталинской епархии было ос-

новано *Горийское викариатство*. Викарием (хорепископом) Горийским был назначен еп. Горийский Досифей (Пицхелаури). 28 дек. 1818 г. в К.-К. е. было основано 2-е, Кизикское викариатство, которое после кончины (1837) правящего митр. Иоанна (Макашвили) было упразднено. В 1886–1912 гг. в К.-К. е. существовало *Алавердское викариатство*, которое включало территории Кахети (Телавский и Сигнахский уезды Тифлисской губ.), Саингило (Закатальский окр. Тифлисской губ.) и частично Шида-Картли (Тионетский у. Тифлисской губ.).

В 1801 г. в состав России вошла историческая пров. Лоре-Ташири, правосл. население к-рой (сначала российские войска и члены семей военных, рус. поселенцы и крестьяне) 21 июня 1811 г. было включено в юрисдикцию Мцхетско-Карталинской епархии. В 1878 г., согласно Сан-Стефанскому мирному договору, Россия получила Карс, и приле-

гающий к крепости регион был включен в К.-К. е. 13 дек. 1912 г. на этой территории было образовано *Ереванское (Эриванское) викариатство* К.-К. е., к-рое окормляло правосл. население Эриванской губ., Карсской обл. и, вероятно, Лорийской вол. Борчалинского у. Тифлисской губ.

3 апр. 1875 г. в результате деятельности *Осетинской духовной комиссии* и *Общества восстановления православного христианства на Кавказе* в состав К.-К. е. были включены православные приходы Владикавказа, Сев. Осетии и Алагирского завода, оформленные как *Владикавказское викариатство*. Оно просуществовало до 1885 г. и было преобразовано во *Владикавказскую и Моздокскую епархию* РПЦ.

С продвижением Российской империи на восток Закавказья в состав К.-К. е. вошли территории совр. Азербайджана. 19 мая 1905 г. было образовано *Бакинское викариатство* К.-К. е., охватывавшее правосл. приходы Бакинской и Елизаветпольской губерний Российской империи.

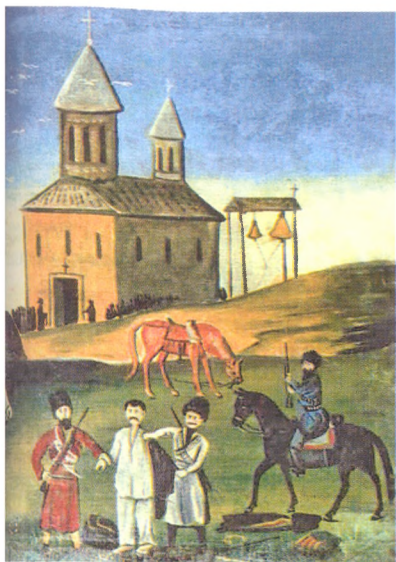
12 марта 1917 г. по решению Собора духовенства всей Грузии, на к-ром была провозглашена автокефалия ГПЦ, К.-К. е., как и др. епархий Грузии, вышла из состава Грузинского Экзархата и вошла в подчинение Временному управлению ГПЦ. После восстановления автокефалии ГПЦ на I Поместном Соборе Грузинской Церкви в сент. 1917 г. К.-К. е. была разделена на исторические епархии: Мцхетскую, Тифлисскую, Алавердскую, Бодбийскую, Урбнисскую и Ацкурскую.

**История. К.-К. е. в 1-й пол. XIX в.: реорганизация церковного управления, секуляризация земель и коммутация налогов, положение духовенства.** В нач. XIX в. российское руководство на основании полученных от грузинских архиереев сведений располагало точными данными о собственности епархий Вост. Грузии. В юрисдикцию Восточногрузинского (Мцхетского) католикоспатриарха Антония II, управлявшего Мцхетской, Алавердской и Самтаврской епархиями, входили 88 сел в Картли и 58 в Кахети; в его непосредственном подчинении были 6 мон-рей в Картли и 5 в Кахети. Митр. Тбилисский *Арсений (Наибидзе)* имел в подчинении 18 сел, а также владения 3 князей и 4 дворян; митр. Руисский Иустиний (Магалашвили) — 46 сел, владения 21 князя и 95 дворян; митр. Цилканский Иоанн (Карумидзе) — 46 сел, а также поселения живших в горных районах мохевцев, мтиульцев, гудамарцев, хандошевцев, чарлинцев, владения 14 дворян; митр. Урбнисский Иулон (Юлон) (Тухарели) — 20 сел, владения 5 князей и 8 дворян; еп. Самтависский Гервасий (Мачавариани) — 17 сел, владения князя и 8 дворян; еп. Никозский Афанасий — 18 сел. Паству митр. Бодбийского Иоанна (Макашвили) составляло население 31 села и владений 28 князей; митр. Ниноцминдского Михаила — население 30 сел и владений князя; архиеп. Руставского Стефана (Джорджасдзе) — население 8 сел и владений князя; митр. Некресского *Амеросия (Микадзе)* — население 14 сел и владений 5 князей (Наличный состав Груз. Патриархата // АКАвАК. 1866. Т. 1. С. 53; *Пурули*. 2010. С. 17 (на груз. яз.)).

По данным главнокомандующего в Грузии ген. А. П. Торماسова (1808–1811), предоставленным в нач. 1811 г. правительству, в 13 епархиях Картли







Алавердский Крестовоздвиженский собор.  
Фрагмент картины  
«Кахетинский эпос. Алазанская долина».  
Нач. XX в. Худож. Н. Пиросмани

и Кахети числилось 2218 семей церковных крестьян; 9 архимандритиям принадлежало 637 монастырских крестьян; доходы картлийских епархий (Мцхетской, Самтавройской, Руисской, Урбнисской, Цилканской, Никозской) составляли ок. 1696 серебряных рублей, кахетинских (Ала-



Мон-рь Кобени.  
Фотография И. П. Рауля.  
70-е гг. XIX в.  
(частное собрание)

вердской, Ниноцминдской, Руставской, Некресской, Бодбийской) — 9500 р.; действующими оставались 799 церквей, в к-рых числились 746 священников, 146 диаконов и 661 церковнослужитель (*Кирион (Садзашивили)*). 1901. С. 49; Отношение кн. Тормасова к кн. Голицыну от 18 февр. 1811 г., № 28 // АКАВАК. 1870. Т. 4. С. 164; Карталино-Кахетинская епархия Грузинского Экзархата. 2012. С. 165).

Указом Александра I от 1 июля 1811 г. было упразднено 5 архимандритий; Бодбийская епархия преобразована в архимандритию. Т. о., в Вост.

Грузии действующими остались 5 архимандритий: Кватахевско-Шиомгвимская, Кахетинская, Бодбийская, Давидгареджийская и Иоанна Крестителя (Натлисмцемельская). Ввиду низкой доходности одни мон-ри были упразднены (напр., Икорта, Тирский, Ларгвиси), другие преобразованы в часовни (Некреси, Анагрский, Магаройский, Авчальский), нек-рые, напротив, расширены (Самтавро, Бодбе) (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 1014. Л. 1–2). В 1814 г. восстановлен мон-рь Шуамта, в 1822 г. экзарх архиеп. Феофилакт на территории дворца царицы Дареджан в Тифлисе основал Преображенский мон-рь.

В 1811–1814 гг. Духовная дикастерия Грузинского Экзархата, 30 авг. 1814 г. преобразованная в *Грузино-Имеретинскую синодальную контору*, занималась сбором документов, отражающих имущественное положение монастырей и церквей Вост. Грузии, а также приписанных к ним крестьян. Были составлены описания мон-рей Бодбе, Алаверди, Хирса, церковей Анагрской, Магаройской, Авчальской, Метехи и др.

30 авг. 1814 г. в связи с увеличением епархий Вост. Грузии с 2 до 3 возникла необходимость создать еще одну архимандритию. Под Телави из-за близости к городу был восстановлен монастырь Шуамта, до этого входив-

ший в ту же архимандритию, что и мон-рь Натлисмцемели. Настоятель обители (имя неизв.) замещал архиепископа Телавского и Грузино-Кавказского и управлял епархией, когда тот был в отъезде.

В 1818 г. экзарх архиеп. Феофилакт с согласия Святейшего Синода издал распоряжение о коммутации церковных налогов. Согласно новой налоговой системе, поместные налоги (гала, кулухи), налоги паствы (драма, сахуцо) и др. должны были быть внесены деньгами. Величина налогов в результате пересчета увеличилась почти вдвое, это вызвало протесты среди населения. В 1819–1820 гг. в кахетинских селах Бодбе, Бодбисхеви был раскрыт заговор

крестьян, отказавшихся платить денежный налог вместо натурального (*Тадумадзе*. 2006. С. 26–27). Недовольство выразили и прихожане тифлиских церквей, к-рые были вынуждены платить пошлину за исповедь и причастие (*Чантладзе*. 1975. С. 85).

При экзархе Грузии архиеп. *Ионе (Василевском)* (1 окт. 1821 — 5 марта 1832, с 22 авг. 1828 митрополит) была продолжена реорганизация Церкви в Грузии, подразумевавшая в т. ч. секуляризацию, требовавшую полного описания церковного имущества и уточнения доходов священно- и церковнослужителей. В 20-х гг. XIX в. была подготовлена опись, согласно к-рой число церковных крестьян муж. пола в Картли-Кахети составило 14,7 тыс. душ, доходы, полученные от их налогов, — 30 тыс. р. (ЦГИАГ. Ф. 489. Оп. 1. Д. 1179. Л. 19). По др. данным, в 1830 г. в Вост. Грузии проживала 4021 церковная семья и доходы, полученные от них, составляли 25 124 р. 70 к. (*Тадумадзе*. 2006. С. 20). По описи 1826 г., 108 семей т. н. церковных дворян в Картли-Кахети владели 552 семьями крепостных. Несмотря на попытки, власти не смогли уточнить их доходы. 8 июля 1847 г. по решению имп. Николая I имущество карталино-кахетинских церковных дворян, управлявших землями Церкви, стало собственностью казны (*Гоголадзе*. 1971. С. 12).

Первый этап секуляризации земель в Вост. Грузии прошел в 1811–1841 гг. и затронул в т. ч. и церковное имущество. По решению 4 нояб. 1828 г. церковные крестьяне, находившиеся в ведении Грузино-Имеретинской синодальной конторы и платившие налоги за пользование церковной землей в казну, а также церковные земли временно (до 1852) поступили в распоряжение городского управления (*Чантладзе*. 1975. С. 88). На 2-м этапе секуляризации (1843–1853) 6150 семей (46 150 душ) церковных крестьян Вост. Грузии перешли в казенное ведомство Тифлисской губ. (Там же. С. 90). По др. данным, в это время в Картли-Кахети было 6126 семей (45 873 души) церковных крестьян (Извлечение из отчетов Экспедиции гос. имуществ при Главном управлении Закавказья за 1854 и 1855 гг. // АКАВАК. 1888. Т. 11. С. 845; *Чантладзе*. 1975. С. 90). Церковные земли в этот период занимали 279 дес. (*Тадумадзе*. 2006. С. 28). В 1853 г. церковное





имущество Вост. Грузии перешло в распоряжение казны, церковные крестьяне имели прежний статус. В 1869 г., во время 3-го этапа секуляризации, церковное движимое и недвижимое имущество перешло в собственность казны. Церковные крестьяне были описаны как государственные и обложены гос. налогами (Гоголадзе. 1971. С. 20).

После реорганизации в К.-К. е. уменьшилось число приходских церквей и духовенства. До 1801 г. в Картли-Кахети насчитывалось 80 тыс. православных и 800 священнослужителей (т. е. по одному священнику на 100 чел.). В нач. XIX в. в составе К.-К. е. числились 40 протоиереев, 577 иереев, 82 диакона, 702 псаломщика. После реформы соотношение духовенства и прихожан в 1872 г. изменилось (один священнослужитель на 150 прихожан). В среднем годовое жалование духовенства К.-К. е. составляло 150–300 р., пенсия — 70–90 р. (Хуцишвили. 1987. С. 23, 26).

**Административное переустройство К.-К. е. в сер. XIX в.** В 1856–1857 гг. в К.-К. е. по аналогии с внутренним епархиальным делением РПЦ были образованы благочиннические округа, границы которых совпадали с административными. В Тифлисском окр. находилось 4 благочиния: тифлиских городских церквей (тифлиский благочинный ввиду обширности территории имел помощника), близлежащих к Тифлису церквей, Самебское, Марткопское; в Душетском окр.— 3 благочиния: Мцхетское, Квавильское, Ананурское; в Горийском — 6 благочиний: Карельское, Кавтисхевское, Руисское, Цхисское, Шиндисское, Цхинвальское; в Телавском — 3 благочиния: Сигнахское, Земо-Мачханское, Велисцхское; по 1 благочинию — в Ахалцихском, Кахском, Джавском и Кобском округах. Вне границ Грузии благочиния из-за немногочисленности правосл. населения охватывали большие территории: 2 находились в Эриванской губ. (Эриванское и Александропольское), по 1 — в Елизаветпольской и Бакинской губерниях и в Карсской обл. (Календарь Грузии за 1891 г. Тифлис, 1890. С. 183–184 (на груз. яз.)).

По решению Святейшего Синода от 1867 г. в Тифлисе 1 или 2 раза в год проводилось церковное собрание духовенства К.-К. е., в котором принимали участие духовные лица, избранные в каждом приходском

округе. Вопросы, выдвинутые на обсуждение, время и место проведения собрания согласовывались с экзархом. Председательствовал один из викарных епископов, назначенный



Мон-рь Самтавро в Мцхете. Общий вид. Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

1834 — 12 нояб. 1844) выделил на восстановление ограда и колокольни Светицховели 30 тыс. р., но проблему решить не уда-

лось. Светицховели реставрировали еще 2 раза: в 1860–1874 и 1891–1900 гг., но храм постоянно требовал внимания (Навроев. 1900. С. 221, 310–312). В 1897 г. экзарх Грузии архиеп. сщмч. Владимир (Богоявленский) (18 окт. 1892 — 21 февр. 1898) основал и возглавил Комитет обновления храма Двенадцати апостолов Мцхетского Патриархата. В разное время председателями Комитета были епископы Леонид (Окропиридзе; вполн. католикос-патриарх всей Грузии), Кирион (Садзаглишвили; вполн. католикос-патриарх всей Грузии Кирион III) и др.

С 1863 г. в Грузии по примеру внутренних областей России правительство осуществляло программу помощи бедным священно- и церковнослужителям. При мон-рях были основаны т. н. попечительства (საძულებულები), работа к-рых была направлена на улучшение условий жизни сельского духовенства. При церквях появились кассы помощи, к-рые собирали пожертвования. При Тифлисском Сиони функционировало братство Пресв. Богородицы, в Кутаиси — братство святых Давида и Константина Аргветских (Хуцишвили. 1987. С. 26).

**Возобновление храмов и спасение святынь во 2-й пол. XIX — нач. XX в.** В 1-й пол. XIX в. приходили в упадок храмы и монастыри К.-К. е., в т. ч. действующие. В особенно тяжелом положении оказался мцхетский кафедральный патриарший собор Светицховели, после упразднения

Патриаршества в Грузии лишившийся своего статуса (главным собором Грузинского Экзархата стал Тифлисский Сиони). В 20-х гг. XIX в. разрушились ограда и колокольня

Светицховели, под угрозой оказалось здание храма. Экзарх Грузии архиеп. Евгений (Баженов) (1 сент.

Светицховели реставрировали еще 2 раза: в 1860–1874 и 1891–1900 гг., но храм постоянно требовал внимания (Навроев. 1900. С. 221, 310–312). В 1897 г. экзарх Грузии архиеп. сщмч. Владимир (Богоявленский) (18 окт. 1892 — 21 февр. 1898) основал и возглавил Комитет обновления храма Двенадцати апостолов Мцхетского Патриархата. В разное время председателями Комитета были епископы Леонид (Окропиридзе; вполн. католикос-патриарх всей Грузии), Кирион (Садзаглишвили; вполн. католикос-патриарх всей Грузии Кирион III) и др.

При экзархе Грузии архиеп. Исидоре (Никольском) (12 нояб. 1844 — 1 марта 1858) был отреставрирован Тифлисский Сиони, а также мон-ри Алаверди, Самтавро, Марткопи, Кватахеви. В 1889 г. по распоряжению российского имп. Александра III был возобновлен и восстановлен мон-рь Бодбе, где покоились мощи просветительницы Грузии св. равноап. Нины.

В нач. XX в. в К.-К. е. действовали мон-ри: мужские — Ахтала, Вардзиа, Давидгареджи, Зедзени, Кватахеви, Сапара, Хирса, Шиомгвие, Шумамта, Бетания, Натлисмцемели; женские — Бод-



Дабский мон-рь. Фотография. С. М. Прокудина-Горского. Нач. XX в.

бе, Самтавро. В мон-рях К.-К. е. подвизались 310 чел.: 81 иеромонах, 89 послушников, 27 монахинь, 113 послушниц. В нач. 1917 г., до упразднения







К.-К. е., на ее территории действовали 13 муж. мон-рей (тифлисский Преображенский, Шуамта, Хирса, Кватахеви, Вардзиа, Марткопи, Алавердский, Зедазени, Сапара, Шиомгвиме, Хоби, Давидгареджи, Натлисцмели) и 4 женских (Ахтала, Бодбе, Мамкоди, Самтавро) (Кавказский календарь на 1917 г. Тифлис, 1916. С. 745–746). Монастыри делились на штатные, которые финансировало государство (тифлисский Преображенский, Хирса, Кватахеви, Вардзиа, Марткопи, Алавердский, Шиомгвиме, Давидгареджи, Ахтала, Бодбе, Мамкоди, Самтавро), и внештатные, существовавшие на пожертвования и на доходы от оставшихся у них после секуляризации земель (Шуамта, Зедазени, Сапара, Хоби).

В бедственном положении оказались святыни и рукописи, особенно в недействующих мон-рях пуст. Гареджи, бывшей центром гареджской лит. школы (подробнее см. разд. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*). В сер. XIX в. местные пастухи использовали рукописи для разведения огня. По инициативе историка Д. Бакрадзе и при поддержке груз. общественности и С.-Петербургской АН в 1888 г. в Тифлисе с целью сбора и сохранения святынь был создан Церковный музей. 24 янв. 1889 г. Святейший Синод утвердил устав музея, составленный Бакрадзе. По решению Синода музей находился в ведении К.-К. е. и размещался в

обработку материалов. В музее за время его существования (1889–1921) было издано 20 трудов; материалы музея изучали и использовали в научных трудах С. Горгадзе, К. Кекелидзе, П. Ингороква, И. Джавахишвили, еп. Кирион (Садзагли-



чение; на безвозмездной основе в таких школах представители местного духовенства учили грамоте, груз. и рус. языкам, Закону Божию, арифметике, рукоделию и др.

Во 2-й пол. XIX в. с целью усовершенствования духовного образования в К.-К. е. был основан Ученический совет Грузинской епархии. Председателем становился один из викарных

*Мон-рь Тимотесубани.  
Общий вид. Фотография  
С. М. Прокудина-Горского.  
Нач. XX в.*

епископов К.-К. е., членами — представители как духовных учебных заведений К.-К. е., так и светской власти (Календарь Грузии за 1905 г. Тифлис, 1904. С. 609 (на

швили), Н. П. Кондаков и др. В наст. время часть экспонатов Церковного музея хранится в ГМИГ и в НИЦГ (фонд А) (подробнее см. в ст. *Институт рукописей Корнелия Кекелидзе*) (Бубулашвили. 2003. С. 222).

**Духовные школы.** До вхождения ГПЦ в состав РПЦ в Вост. Грузии действовали Тбилисская ДС и Телавское ДУ, при церквах и мон-рях работали церковноприходские школы. После упразднения автокефалии ГПЦ число духовных школ сократилось. В 1817 г. по инициативе экзарха архиеп. Феофилакта в Тифлисе была возобновлена работа ДС, но обучение проводилось на

груз. яз.). 5 сент. 1866 г. экзарх Грузии архиеп. Евсевий (Ильинский) (1 марта 1858 — 8 дек. 1877) открыл в Мцхете, при мон-ре Самтавро, Грузинское уч-ще для девиц духовного звания (Перадзе. 1901. № 4. С. 359). В 1879 г., при экзархе Грузии архиеп. Иоанникии (Руднев) (8 дек. 1877 — 27 июня 1882), учебное заведение было переведено в Тифлис и преобразовано в жен. епархиальное уч-ще, к-рому экзарх из собственных сбережений пожертвовал 40 тыс. р. Также архиеп. Иоанникий для помощи бедным ученикам Тифлисской ДС основал в 1881 г. братство св. ап. Андрея Первозванного (Там же. № 4. С. 361). При экзархе Грузии Флавиане (Городецком) (21 февр. 1898 — 10 нояб. 1901) жен. уч-ще было преобразовано в 6-классное и в честь экзарха Иоанникия названо Иоанникиевским (Там же. № 5. С. 483).

Развитию духовного образования служило также Епархиально-миссионерское духовно-просветительское братство, основанное в 1895 г. в Тифлисе экзархом сщмч. Владимиром (Богоявленским), пожертвовавшим братству на оказание финансовой поддержки духовным лицам-миссионерам значительную сумму из личных средств (Там же. С. 481).

**Церковные издания.** В К.-К. е., так же как в др. епархиях Грузинского Экзархата, не было центрального духовного печатного издания. В 1864–1868 гг. прот. Георгий Хелидзе издавал ж. «Сакартвелос сасулиеро



*«Развалины монастыря  
Квели-Цминда-Мхтис-Ашобем  
в Большицком ущелье».  
Фотография И. П. Рауля.  
70-е гг. XIX в.  
(частное собрание)*

Тифлисском Сиони, при братстве Пресв. Богородицы. Экспедиции, проведенные под руководством комитета, собирали рукописные книги, грамоты (гуджары), эпиграфические памятники, иконы, кресты, церковные облачения и др. церковную утварь, осуществляли научную

рус. языке. По решению Святейшего Синода РПЦ в 1818–1820 гг. в Тифлисе, Гори и Телави для детей духовных лиц были основаны 2-классные окружные школы, где обучение, проходившее на русском языке, было рассчитано на 4 года. В 20–40-х гг. XIX в. в К.-К. е. постепенно были восстановлены церковноприходские одноклассные школы с обучением на груз. языке. Курс был рассчитан на 2–3-летнее обу-





махаробели» (Духовный вестник Грузии) на груз. и рус. языках, в котором наряду с офиц. материалами печатались статьи о груз. святых, церквах и мон-рях и др. В 1883–1910 гг. под редакцией Шорапанского благочинного прот. Давида Гамбашидзе на груз. языке издавался ж. «Мцкемси» (Пастырь), в 1886–1902 гг. — на русском языке. Почти в каждом номере размещались материалы о святых К.-К. е., приводились статистические сведения. В 1891–1906 гг. освещал епархиальные события и публиковал данные по К.-К. е. официальный печатный орган Грузинского Экзархата «Духовный вестник Грузинского Экзархата» (в 1907–1917 — «Вестник Грузинского Экзархата»).

**Архиепиеи К.-К. е.:** см. список экзархов Грузии в ст. *Грузинский Экзархат РПЦ*.

Лит.: *Натроев Л.* Мцхет и его собор Святи-Цховели: Ист.-археол. описание. Тифлис, 1900; *Кирион (Садзаглишвили), еп.* Краткий очерк истории Грузинской церкви и Экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901; *Перадзе И.* Экзархи Грузии // *Могзаури (Путник)*. Тифлис, 1901. № 4. С. 353–362; № 5. С. 476–485 (на груз. яз.); *Тоголадзе Д.* Социально-экономическое развитие Грузии в позднефеод. эпоху: Поместные взаимоотношения, 1800–1864. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); *Чантладзе В.* Финансы Грузии до реформ 1801–1864 гг. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); *Хуцишвили М.* Социально-полит. позиция Груз. Церкви в XIX–XX вв. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Бубулашвили Э.* Из истории основания Церк. музея // *Вопросы новой истории Грузии: Сб.* Тбилиси, 2003. Вып. 6. С. 219–235 (на груз. яз.); *он же.* Карталино-Кахетинская епархия Грузинского Экзархата // *Анналы*. Тбилиси, 2012. Вып. 8. С. 330–350 (на груз. яз.); *Тадумадзе М.* Церковное землевладение в Грузии, 1-я пол. XIX в. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); *Гурули В.* Упразднение автокефалии Грузинской апостольской Церкви, 1811–1814 гг. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.).

**Э. Бубулашвили**

**КАРТАН** [греч. *Καρτάνος*] Иоанникий (ок. 1500 — после 1567), иером., греч. богослов, писатель. Род. на о-ве Керкира (Корфу) в семье кораблестроителя. Принадлежал к благородному семейству, из которого, вероятно, происходила Нурбану Султан (Кали Картапу) (ок. 1525–1583), мать османского султана Мурата III (1574–1595).

Известно, что в 1521 г. К. пребывал на о-ве Родос, где был рукоположен во иерея, занимался реставрацией некой рукописи. К. совершал также путешествия на Св. землю, в К-поль, Рим и на о-в Крит. Ок. 1534 г. К. вместе с Антонием Эпархом (1498–1568) отправился в Ве-

нецию, к-рой принадлежал о-в Керкира, с особой миссией с целью получения привилегий для местных властей.

В Венеции К. вступил в конфликт с греч. ученым и переписчиком рукописей митр. *Арсением Монемвасийским* (Апостолисом) (ок. 1468–1535), к-рый в 1492 г. переехал в Венецию. Последний в 1506 г. при поддержке венецианцев был поставлен правосл. митрополитом Монемвасии (в Монемвасии, которая, как и Керкира, находилась под властью Венецианской республики, было 2 кафедры: православная, входившая в юрисдикцию К-поля, и католическая). Назначение Арсения и проводимая им политика вызвали сопротивление греч. общины Венеции. Так, в 1509 г. патриарх *Пахомий I* отлучил Арсения от Церкви, и тот был вынужден уехать на Крит. В 1519 г. папа *Лев X* пригласил Арсения в Рим преподавать в папской греч. гимназии. Затем он возглавил греч. коллегия во Флоренции, а в 1524 г. опять стал митрополитом Монемвасии, поскольку к тому времени правосл. и католич. кафедры были объединены. В 1534 г. по настоянию папского легата венецианский Совет десяти (*Consiglio dei Dieci*) назначил митр. Арсения проповедником ц. св. Георгия в Венеции. Попытка Арсения поставить в присутствии викария лат. патриарха 2 униатов пресвитерами в том же храме вызвала ожесточенное сопротивление венецианских греков.

Именно митр. Арсений стал причиной того, что К. был заключен местными властями в тюрьму на длительный период. Во время пребывания в заключении с 10 окт. 1534 по кон. сент. 1537 г. К. посвятил себя написанию (хотя возможно, что он заканчивал уже начатое) сочинения на новогреч. языке под названием «Ветхий и Новый Завет, или Цвет и необходимое из него. Необходимо и весьма полезно для каждого христианина» (*Ἡ παλαιὰ τε καὶ νέα διαθήκη ἦτοι τὸ ἄνθος καὶ ἀναγκαῖον αὐτῆς. ἔστι δὲ πάντα ὠφέλιον καὶ ἀναγκαῖον πρὸς πάντα χριστιανόν*. Венеция, 1536). Сочинение, примерно половина которого составляют цитаты из ВЗ и НЗ, большей частью основано на переводе популярной итал. кн. «Fioretto di tutta la Biblia historiato [et de novo in lingua Tosca voretto]» (1478) с добавлением хронографических источни-

ков, апокрифов, ряда богословских текстов популярного характера и делится на 4 части: 1) догматическую (главы 1–24); 2) историческую (главы 25–191); 3) нравственную (190 глав); 4) литургическую, содержащую, в частности, толкование на *Молитву Господню* (эта часть была добавлена во 2-м исправленном издании 1567). В предисловии к сочинению К. заявляет, что не имеет никаких лит. претензий и его труд адресован к «таким же невежам, как и он сам». К. пишет о своем намерении сделать Свящ. Писание доступным для народа, не владеющего древнегреч. языком. Кроме того, он кратко излагает правосл. догматику и библейскую историю. Вероятно, К. находился под влиянием своего земляка Николая Софианоса (ок. 1500–1551), первого составителя грамматики новогреч. языка. К. некритически использовал свои источники, поэтому в его работе много еретических заблуждений.

Сочинение К. получило широкое распространение и большую популярность (только в XVI в. оно выдержало 5 изданий) и дошло до афонского мон. *Пахомия Русана* (Ракедита), богослова и издателя антилат. сочинений. Пахомий придерживался прямо противоположных взглядов на проблему непонимания простым народом Свящ. Писания и его перевода на совр. греч. язык (*κοινὴ γλῶσσα*). В беседе «О пользе Свящ. Писания и об учителях» (PG. 98. Col. 1333–1360) Пахомий настаивал на необходимости просвещения греч. народа и изучения Свящ. Писания на том языке, на котором св. писатели благоволили изложить божественные истины. Бедственное положение греков не должно быть для этого препятствием и оправданием перевода на новый диалект.

В небольшом соч. «О еретиках картанитах» (т. е. тех, кто тайно или явно принимают сочинения К., их он также называет «иоанникианами») Пахомий перечисляет основные еретические заблуждения К.: К. именует Бога «благодатию» (*χάρτιν*); Бог сначала сотворил грубую, безвидную и непостоянную бесформенную материю, из к-рой создал человека и др. существ. По преобладанию одной из 4 стихий животное бывает черным или белым, большим или малым, непокорным или тихим. К. обычно использует термины «порождение» (*γέννησις*) и «исхожде-







ние» (ἐκπόρευσις) вместо «творение» (δημιουργία), из чего следует, что творения подобны Творцу. В др. месте К. утверждает, что Бог сотворил человека и его душу из ничего: в пояснение К. приводит зачатие от ангельского слова Девой Бога и человека без вмешательства природы, и этот Богочеловек (т. е. Христос) вечен, безначален и бесконечен. Согласно К., падшие ангелы были брошены в бездну, где на них 9 дней и 9 ночей лил дождь, и в Свящ. Писании присутствует аллюзия на это событие: «...и отделил Бог свет от тьмы» (Быт 1. 4), т. е. благих ангелов от падших. К. пишет, что Адам, согласно одним источникам, был сотворен на небе, согласно другим — на территории Египта на равнине Дамаска, откуда был перемещен в Индию, где находился рай. У животных есть разум; у всякого сотворенного существа есть душа. Дьявол превратил себя в змею с человеческим лицом и обманул праотцев; и как дьявол стал человеком и обманул Еву, так и Бог стал человеком от женщины и спас нас всех (*Pachomius Monachus. De cartanitis haereticis* // PG. 98. Col. 1360–1364).

Перу К. также принадлежит календарное и пасхалистическое соч. «Βιβλίον πάνυ ὠφέλιμον καὶ ἀναγκαῖον εἰς πάντα ἄνθρωπον, καὶ μάλιστα εἰς ἱερεῖς καὶ ναύτας, περιέχων ἐν αὐτῷ Πασχάλιον, ἴνδικτον καὶ πότε γίνεται τὸ φεγκάριν καὶ ἄλλα πολλὰ», написанное на новогреч. языке и изданное в Венеции 30 окт. 1544 г. в типографии братьев Джованни Антонио и Пьетро ди Николини да Саббио (см. подробное описание издания: *Jeffreys. 2000*).

После освобождения из тюрьмы через какое-то время К. вернулся в К-поль. Он надеялся, что патриарх дарует ему епископскую кафедру за его сочинения. Однако синод осудил сочинение К. «Ветхий и Новый Завет». И хотя К. внес целый ряд исправлений в 5-е издание 1567 г., удалив сомнительные еретические и апокрифические места (были изъяты 17 глав), он так и не получил епископского сана и удалился в Навпакт.

Соч.: *Ἰωαννίκιος Καρτάνος. Παλαιὰ τε καὶ Νέα Διαθήκη* [Венеция 1834] / Έπιμ. Ε. Κακουλίδη-Πάνου. Θεσσαλονίκη, 2000.

Лит.: *Арсений (Иващенко), еп.* Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные от Рождества Христова [до 1898 г.]. СПб., 1869–1870. 2 т.; 1899<sup>3</sup>, 2007<sup>р</sup>. С. 589–590; *Legrand. Bibl. hell. XV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup>. Т. 4. Р. 130–*

131; *idem. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 1. Р. 257; Palmieri A. Cartanos Joannikios* // DTC. Т. 2. Col. 1805–1806; *Χριστόπουλος Τ. Φ. Καρτάνος Ἰωαννίκιος* // ΟΗΕ. Т. 7. Σ. 373–374; *Κακουλίδη-Πάνου Ε. Ἰωαννίκιος Καρτάνος. Συμβολὴ στὴ δημῶδη πεζογραφία τοῦ 16<sup>ου</sup> αἰῶνα* // Θεσσαυρισματα. 1975. Т. 12. Σ. 218–256; *Jeffreys M. Ioannikios Kartanos, Βιβλίον πάνυ ὠφέλιμον* // Ἑλληνικά. Θεσσαλονίκη, 2000. Vol. 50(1). Σ. 45–53.

М. М. Бернацкий

**КАРТАШЁВ** Антон Владимирович (11.07.1875, Кыштымский завод Екатеринбургского у. Пермской губ. — 10.09.1960, Ментона, Франция), общественный и гос. деятель, последний обер-прокурор Синода, министр исповеданий Временного Правительства России, историк Церкви, богослов, публицист. Из семьи потомственных уральских заводских крестьян. Отец был земским служа-



А. В. Карташёв.

Фотография. Кон. 30-х гг. XX в.

щим. В 1879 г. семья К. переехала в Екатеринбург. В 1883 г. посвящен в стихарь Екатеринбургским еп. *Нафанаилом (Леандровым)*. С благословения еп. Нафанаила поступил в Екатеринбургское ОДУ, к-рое окончил в 1888 г. По окончании Пермской ДС в 1894 г. поступил в СПбДА, к-рую окончил в 1899 г. со степенью кандидата богословия и правом получения степени магистра без устных экзаменов. За канд. работу «Славянские переводы творений св. Иоанна Златоуста» награжден премией им. митр. *Иосифа (Семашко)*. Оставлен профессорским стипендиатом на кафедре истории Рус. Церкви. В 1899–1900 гг. с разрешения Совета академии слушал лекции на историко-филологическом фак-те С.-Петербургского ун-та. Для подготовки годовой стипендиальной работы изу-

чал историографию синодального периода Русской Церкви. 16 авг. 1900 г. избран и. о. доцента кафедры истории Русской Церкви, 27 сент. утверждён в этой должности. Преподавал академический курс истории Русской Церкви.

К. как преподаватель СПбДА был участником *Религиозно-философских собраний* 1901–1903 гг. под председательством ректора академии Ямбургского еп. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси). На собраниях К. познакомился и сблизился с Д. С. *Мережковским*, З. Н. *Гиппиус*, В. В. *Розановым*, Д. В. *Философовым* и др. участниками *религиозно-философских обществ* нач. XX в. Часто бывал на заседаниях домашних кружков у В. В. Розанова и Мережковских, обсуждал там пути обновления религ. жизни, поддерживал дружеские отношения с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус. В 1902–1903 гг. К. разделял их идеи об «отживании исторического христианства», в посл. он отказался от подобных взглядов, 31 марта 1918 г. написал письмо Мережковским, в к-ром сообщал о разрыве отношений с ними (РНБ ОР. Ф. 481. Д. 220. Л. 1).

В нач. 1903 — кон. 1904 г. К. опубликовал под псевдонимом Т. Романский ряд публицистических статей в ж. «Новый путь» (под редакцией Мережковского и Гиппиус), в которых критиковал сложившиеся в Церкви порядки за консерватизм и оторванность от совр. жизни. В начале первой русской революции, в марте 1905 г., К. под псевдонимом Уральский в ж. «Вопросы жизни» напечатал ст. «Начало церковных откликов на жгучие вопросы настоящего момента» о противостоянии в Церкви консервативного и либерального течений. Позднее К. пересмотрел свои взгляды, высказанные им в ранних публицистических статьях, и пришел к выводу, что обновление Церкви может произойти только через ее возвращение к каноническим нормам.

Критические выступления К. в печати вызвали негативную реакцию у академического начальства, ему предложили выбрать между преподаванием в академии и публицистикой. 22 сент. 1905 г. К. был уволен по собственному желанию из СПбДА. 7 дек. 1905 г. подал прошение, а 14 окт. 1906 г. был официально зачислен в штат Имп. Публичной б-ки (ныне







РНБ). Занимал должности младшего помощника, старшего помощника библиотекаря (1911), зав. отделом богословия б-ки (1912), библиотекаря Публичной б-ки. Одновременно с 1906 г. был профессором, зав. кафедрой истории религии и Церкви на Высших жен. (Бестужевских) курсах (до 1919).

К. вел разделы религиозно-церковной хроники в журналах «Страна», «Слово», «Речь», «Русское Слово», был соредактором еженедельника «Век». В статьях, отражающих текущую политическую ситуацию в стране, К. отстаивал необходимость церковных реформ, направленных на оживление церковной жизни, отделения Церкви от гос-ва, возрождения канонического церковного управления — Патриаршества. С 1907 г. К. участвовал в работе Религиозно-философского об-ва в С.-Петербурге, с 1909 г. являлся его председателем. В этот же период он написал ряд исследований по истории Русской Церкви. В ж. «Христианское чтение» были опубликованы его работы: «Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории» (1903), «Был ли апостол Андрей на Руси?» (1907), «Христианство на Руси в период догосударственный» (1908).

К. был награжден орденами св. Станислава 3-й степени (1911) и св. Анны 3-й степени (1914).

21 марта 1917 г., после Февральской революции, К. был назначен на пост товарища обер-прокурора Святейшего Синода. При его участии был подготовлен ряд законопроектов в области религ. политики. К. поддерживал курс Временного правительства на утверждение в стране свободы вероисповедания, изменение религиозно-гражданского законодательства и демократизацию религ. жизни. Проведение подобной реформы К. считал необходимым, но недостаточным для Русской Церкви, которая должна была вернуться к патриаршей системе управления. В июне 1917 г. К. вступил в конституционно-демократическую партию, разделяя позицию правого крыла кадетов. 25 июля занял пост обер-прокурора Святейшего Синода в новом составе Временного правительства во главе с А. Ф. Керенским. Вместе с П. В. Гурьевым, С. Г. Рункевичем, В. Д. Набоковым и Б. Э. Нольде К. разработал проект преобразования

синодальной обер-прокуратуры в Мин-во вероисповеданий, 5 авг. стал министром вероисповеданий. При ближайшем участии К. проходила работа по подготовке *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* 15 авг. 1917 г. как министр исповеданий К. официально открыл Поместный Собор в московском *Христа Спасителя храме*.

10 сент. того же года К. подал в отставку, мотивируя это «засильем крайне левых элементов в правительстве». Синод и Поместный Собор, опасаясь, что министром исповеданий может стать социалист, направили к Керенскому делегацию, возглавляемую Тифлисским митр. *Платоном (Рождественским)*, с просьбой оставить К. при исполнении обязанностей. 14–22 сент. он участвовал во Всероссийском демократическом совещании Временного правительства в Петрограде.

В ночь с 25 на 26 окт. 1917 г. К. был арестован вместе с др. министрами Временного правительства в Зимнем дворце и заключен в Петропавловскую крепость. В нояб. 1917 г., находясь под арестом, К. был избран Поместным Собором членом *Высшего Церковного Совета*. К. отказался от предлагавшегося ему освобождения до решения вопроса о судьбе всех арестованных министров. 6 янв. 1918 г. был направлен в частную клинику Герзони, а после убийства 2 членов Временного правительства, помещенных в Мариинскую больницу, переведен в тюрьму «Кресты», где ему могла быть обеспечена надежная охрана. 26 янв. 1918 г. выпущен «в поднадзорное состояние». Жил на квартирах у друзей в Москве и Петрограде, нек-рое время конспиративно.

С июля 1918 г. участвовал в 3-й сессии Поместного Собора, а также в работе Высшего Церковного Совета. Известно о нескольких встречах К. с патриархом свт. *Тихоном*, в ходе которых обсуждались проблемы взаимоотношений Церкви и гос-ва в прошлом и настоящем, проекты создания сети правосл. братств для сохранения церквей и духовенства от преступных посягательств. В нач. 1918 г. был соучредителем братства Св. Софии в Петрограде. Летом 1918 г. К. работал в московской подпольной политической организации т. н. левого центра, участвовал в разработке программ и законопроектов для правительства

ген. А. И. Деникина на юге России и на случай появления национально-го правительства в Москве.

14 янв. 1919 г. К. нелегально эмигрировал в Финляндию, затем переехал в Эстонию. Примкнул к Белому движению, был близок к окружению ген. Н. Н. Юденича. Возглавлял общественный Комитет по делам русских (с мая 1919 Политический центр). 24 мая того же года вошел в состав т. н. Политического совещания, занимая в нем посты зам. председателя, министра иностранных дел и ответственного за пропаганду. К. вел переговоры с англо-амер., фин. и эст. представителями о материальной и военной помощи ген. Юденичу. 11 авг. 1919 г. К. был включен в состав Северо-Западного правительства ген. Юденича в качестве министра вероисповеданий, но отказался от назначения.

В 1920 г., после расформирования армии ген. Юденича, К. переехал во Францию и активно включился в политическую жизнь рус. диаспоры. 5–12 июня 1921 г. участвовал в Съезде рус. национального объединения, представлявшего сторонников конституционно-демократического строя. Был избран членом образованного съездом Русского национального комитета (РНК), в 1924 г. стал его председателем (до 1940). Был редактором в 1926–1931 г. офиц. органа РНК ж. «Борьба за Россию», писал для него статьи на политические темы. Разработанная с участием К. политическая программа РНК предполагала введение в России всеобщего избирательного права, свободы личности, сохранение независимости всех Церквей и религ. объединений, развитие свободного экономического оборота, закрепление за крестьянами земли и решение рабочего вопроса, исходя из интересов трудящихся. В нач. 20-х л. XX в. К. сотрудничал с газетами «Новая русская жизнь», «Общее дело», участвовал в сборниках евразийцев «Россия и латинство» (Берлин, 1923) и «Утверждение евразийцев. Кн. 2: На путях. (М.; Берлин, 1922)». К. был одним из организаторов изд-ва «Имка-пресс» в Париже. В 1920 г. выступал с лекциями на различные темы в рус. и франц. политических и научных организациях, в частности, в 1921 г. прочел в Русском народном ун-те в Париже цикл лекций о религиозно-философском движении в России в нач. XX в.





К. в качестве постоянного члена входил в состав епархиального совета при управляющем рус. приходами в Зап. Европе митр. *Евлогии (Георгиевском)*. Стал одним из организаторов Русского студенческого христ. движения (РСХД). В ходе съездов РСХД К. выдвинул идею создания правосл. братств, ядром к-рых должна быть молодежь, представляющая различные социальные и профессиональные группы. Члены братств в своей профессиональной деятельности должны были опираться на христ. начала, т. о. осуществляя миссию Церкви по решению социальных проблем. В 1923 г. при участии К. было воссоздано братство Св. Софии, объединившее представителей рус. религ. философии Н. А. Бердяева, Л. А. Зандера, Г. В. Вернадского, П. Н. Новгородцева, Н. О. Лосского, Г. Е. Трубецкого, прот. Г. В. Флоровского, С. Л. Франка, Г. П. Федотова, С. С. Безобразова (впосл. еп. *Кассиан*), протопресв. Н. Н. Афанасьева и др. В 1924 г. митр. Евлогием был утвержден устав братства как культурного центра правосл. мирян Русской Церкви, к-рый должен был заниматься организацией богословского просвещения и церковно-общественной деятельностью.

К. был признан как ведущий церковный историк рус. зарубежья. Первые лекции за рубежом он прочел в Париже на Высших правосл. богословских курсах в 1921 г. Впосл. он читал лекции в парижском Русском народном ун-те, на Высших педагогических курсах для подготовки преподавателей средней школы в России, в Об-ве студентов для изучения и упрочения слав. культуры, Религиозно-философской академии, Кружке к познанию России, на Курсах по вопросам правосл. мировоззрения. С 1921–1939 гг. он прочитал ок. 50 научных публичных лекций по истории христианства и Русской Церкви. К. был известен как историк и вне круга рус. эмиграции. В 1922–1939 гг. занимал должность профессора по истории России на рус. филологическом отд-нии Сорбонны, читал лекции по истории христианства в России, сначала эпизодически, а после 1925 г. — в янв.—февр. и нояб.—дек. каждого года.

К. стал одним из основателей *Православного богословского института прп. Сергия Радонежского* в Париже. 30 апр. 1925 г. он выступил с лекцией на торжественном открытии ин-та,

где преподавал в качестве профессора историю Церкви (общую и русскую) и периодически Ветхий Завет и древнеевр. язык. Его учениками в Сергиевском ин-те были П. Е. Ковалевский, протопресв. Иоанн *Мейендорф*, протопресв. Александр *Шмеман*, А. М. Никольский, протопресв. А. *Князев*. В ин-те он запомнился студентам как участник церковного хора и прекрасный чтец ветхозаветных паремий. Богословские и историко-философские работы К. публиковались в журналах *«Вестник русского христианского движения»*, *«Путь»*, *«Православная мысль»*, *«Современные записки»*, *«Церковный вестник Западно-Европейской епархии»*. Неск. лет продолжалась работа К. над первым в рус. богословии учебником по исагогике, охватывающем тему «Пятикнижие». В этом курсе учитывались последние достижения мировой богословской науки (не издан).

В янв. 1926 г. в Париже К. участвовал в религ. собеседованиях рус. религ. деятелей с франц. католиками и протестантами. В 1928 г. вошел в *Албания святого и прп. Сергия содружество*, объединившее православных и англикан. В 1932 г. вместе с коллегами участвовал в обсуждении проблемы «Церковь, народ и государство» на экуменической конференции в Оксфорде. В 1931 г. К. выступал на 5-й англо-рус. конференции в Хай-Ли с докладом «Церковь в ее историческом исполнении». В нояб. 1936 г. участвовал вместе с прот. С. Булгаковым, В. В. Зеньковским, прот. Г. Флоровским в конгрессе православных богословов в Афинах, что свидетельствовало о высоком международном признании богословской школы Свято-Сергиевского ин-та.

В 1937–1938 гг. К. жил в Греции, изучал совр. историю Вост. Церкви на богословском фак-те Афинского ун-та. Здесь им был прочитан курс лекций для преподавателей ун-та, эти лекции также посещали члены Синода *Элладской Православной Церкви*. В 1938 г. в связи с празднованием 950-летия Крещения Руси он выступил с публичными лекциями в ряде городов Чехословакии (Праге, Братиславе и др.). Летом и осенью того же года К. посетил США, где также в связи с празднованием юбилея Крещения Руси прочитал много лекций для соотечественников и представителей амер.

христ. орг-ций. Осенью 1939 г., после начала второй мировой войны, К. настоял на продолжении обучения в богословском Сергиевском ин-те, несмотря на возникшие материальные трудности и отсутствие ряда преподавателей. Он вновь начал вести помимо истории Церкви курс Ветхого Завета и евр. языка, а также взял на себя обязанности инспектора ин-та. В янв. 1943 г. К. был вызван в гестапо и допрошен по поводу его связей с границей и участия в экуменической деятельности, но арестован не был.

В 1944 г. К. был удостоен парижским Свято-Сергиевским богословским ин-том звания доктора церковной истории *honoris causa* за работу над учебником по исагогике. 13 февр. того же года он выступил с актовой речью, в которой изложил основные идеи курса (в 1947 речь была издана под названием «Ветхозаветная библейская критика») и говорил о необходимости использования в правосл. библеистике метода исторической критики. Речь вызвала в среде рус. богословов неоднозначную реакцию, но тем не менее К. поставил перед правосл. библеистикой новые задачи и намечил пути ее дальнейшего развития.

В авг. 1945 г. по инициативе митр. *Евлогия Западноевропейский экзархат рус. приходов К-польского Патриархата* воссоединился с Московским Патриархатом. К. негативно воспринял воссоединение с РПЦ. В окт. 1946 г., после смерти митр. *Евлогия*, К. был одним из активных участников епархиального съезда в Париже, принявшего решение остаться в юрисдикции К-польского Патриархата. В 1948–1949 гг. К. читал публичные лекции, организованные студенческим христ. братством Св. Софии. В 1950 г. работал в *Ватиканской б-ке*, внес некоторые исправления в свой курс лекций по истории Рус. Церкви. В том же году К. принял участие в работе Византологического конгресса в Палермо (Италия). В 1951 г. вместе с прот. В. Зеньковским, прот. Н. Афанасьевым и Л. А. Зандером участвовал в конференции правосл. и протестант. богословов близ Парижа. В 1951 и 1953 гг. выступал в Сергиевском ин-те с докладами на торжественных актах, посвященных юбилейным датам IV и V Вселенских Соборов. Эти доклады были напечатаны в ж. «Православная мысль».





В течение почти 40-летней научно-педагогической деятельности в эмиграции К. написал неск. десятков научных статей, посвященных различным проблемам рус. церковной истории: Крещению Руси и св. кн. Владимиру, расколу, оценке деятельности Русской Церкви в период империи и др. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. вышли в свет главные исторические труды К. В работе «Очерки по истории Русской Церкви» в 2 т. (1959) он систематически изложил развитие церковной жизни в России с древнейших времен до кон. XVIII в. В описании церковной истории К. исходил из равного воздействия на нее как внутрицерковных, так и внешних, гос. факторов, «равновесности, равнозначности» светских и гражданских элементов, идеи симфонии Церкви и гос-ва. Уже после смерти К., в 1963 г., его учениками и коллегами была опубликована кн. «Вселенские Соборы», над к-рой он работал много лет. В ней К. дал развернутое описание важнейшего периода в истории христ. Церкви в IV–IX вв., когда на церковных Соборах складывалась и утверждалась система вероучения, формировались канонические нормы и богослужебные правила, оценивались различные богословские концепции, определялись способы борьбы с ересями.

К. много размышлял об историко-религ. предназначении рус. народа. Свообразным итогом этих исканий стала кн. «Воссоздание Святой Руси» (1956). К. считал, что всемирно-историческое предназначение России — в создании христ. гос-ва, рус. общество должно воссоздать Св. Русь и возвратиться к национально-религ. идеалу, опираясь на традиции, творчески развивать их. Он мечтал об образовании на родине правового национального гос-ва с политическими и гражданскими свободами, от которого со временем должен был произойти переход к христ. гос-ву. Кн. «Воссоздание Святой Руси» стала своего рода политическим и духовным завещанием К.

К. был похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем. Могила сохранилась. Арх.: ГАРФ. Ф. 7354. Д. 1–46; РГАЛИ. Ф. 1496, 2512, 2176; РГБ ОР. Ф. 369. Оп. 311. Д. 10; РНБ ОР. Ф. 322; Архив РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 60. Соч.: Краткий историко-крит. очерк систематической обработки рус. церк. истории // ХЧ. 1903. Июль. С. 909–922; Июль. С. 77–93; Русская Церковь в 1904 г. // ЦВ. 1905. № 1. С. 2–10; Русская Церковь в 1905 г. СПб., 1906; Был

ли ап. Андрей на Руси? // ХЧ. 1907. Июль. С. 83–95; Христианство на Руси в период догосударственный // ХЧ. 1908. Май. С. 763–778; К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сб. ст. в честь Д. Ф. Кобеко. СПб., 1913. С. 225–236; Задачи, характер и программа Рус. нац. объединения: Докл. Съезду Рус. нац. объединения в Париже, 5–12 июня 1921 г. П., 1921; Реформа, реформация и исполнение Церкви. Пг., 1916; Политика и Церковь // РМ. 1922. Кн. 1/2. С. 286–296; Пути единения // Россия и латинство: Сб. ст. Берлин, 1923. С. 141–151; Расколы в Рус. Церкви // Возрождение: Газ. П., 1925. № 41, 13 июля; Раскол Американской Правосл. Церкви: [Интервью] // Там же. № 42, 14 июля; Смысл старообрядчества // Сб. ст. посвящ. П. Б. Струве. Прага, 1925. С. 373–381; Влияние Церкви на рус. культуру // Путь. 1928. № 9. С. 33–40; Путеводитель по рус. богословской науке // ВРСХД. 1928. № 11. С. 18–20; Судьбы «Святой Руси» // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 134–156; Еще об идеологии // ВРСХД. 1929. № 11. С. 17–20; Толкование митр. Филаретом церк. молитвы «О соединении всех» // Там же. № 1/2. С. 8–12; К крестовому походу: Речь на митинге протеста против религ. гонений в России 5 марта 1930 г. в Роттердаме // Россия и славянство: Газ. П., 1930. № 67, 8 марта; Церковное обложение // Там же. № 84, 5 июля; В поисках мира церковного // Там же. 1932. № 176, 9 янв.; Завет св. кн. Владимира // Путь. 1932. № 36. С. 75–80; На путях к Вселенскому Собору. П., 1932; Церковь и государство: Что было и что должно быть в России. П., 1932; Временное правительство и Рус. Церковь // СЗ. 1933. Кн. 52. С. 369–388; Соединение Церквей в свете истории // Христианское воссоединение: Сб. ст. П., [1933]. С. 82–120; Церковный вопрос на конгрессе меньшинств в Вене // Путь. 1933. № 40. С. 40–53; Церковь и национальность // Там же. № 44. С. 3–14; Церковь как фактор социального оздоровления России // К познанию России: Тр. кружка. П., 1934. Вып. 1. С. 115–124; Личное и общественное спасение во Христе // Путь. 1934. № 45. С. 30–36; Церковь в ее ист. исполнении // Там же. 1935. № 47. С. 15–27; Русское христианство // Там же. 1936. № 51. С. 19–31; Русская Церковь периода империи // К познанию России. 1937. Вып. 2. С. 78–91; Свобода научно-богосл. исследований и церк. авторитет // ПМ. 1937. Вып. 3: Живое предание. С. 25–41; Церковь и государство (Восточно-правосл. точка зрения). Варшава, 1937; Святой вел. кн. Владимир, отец рус. культуры. П., 1938; Св. вел. кн. Владимир. П., 1939; Революция и Собор 1917–1918 гг. // ПМ. 1942. Вып. 4: Богосл. мысль. С. 75–101; Ветхозаветная библейская критика. П., 1947; Непримиримость // Возрождение: Лит. полит. тетради. 1947. Кн. 6. С. 7–14; Православие в его отношении к ист. процессу // ПМ. 1948. Вып. 6. С. 89–102; Певец Святой Руси // Возрождение. 1950. Кн. 10. С. 157–160; Мои ранние встречи с о. Сергием Булгаковым // ПМ. 1951. Вып. 8. С. 47–55; 1500-летняя годовщина IV Вселенского Собора // Там же. 1953. Вып. 9. С. 65–95; Идеология и церковный путь Франка // С. Л. Франк, 1877–1950: Сб. памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 67–70; 35 лет работы издательства YMCA-PRESS // ВРСХД. 1955. № 37. [Т.] 2. С. 1–24; Воссоздание Св. Руси. П., 1956. М., 1991; Жизненный путь митрополита-эксарха Владимира [Тихоничского]. П., 1957; Очерки по истории Рус. Церкви: В 2 т. П., 1959. М., 1991; Автобиография // ВРСХД.

1960. № 58/59. [Т.] 3/4. С. 57–62; Вселенские Соборы. П., 1963. М., 1994; Как создавался Правосл. богосл. институт в Париже // ВРСХД. 1964. № 75/76. [Т.] 4. 1965. С. 4–18; Лик Пушкина // Лик Пушкина: Речи, читанные на торжестве. заседании Богосл. ин-та. П., 1977. С. 31–38.

Лит.: Шингарев А. И. Как это было: Дневник Петропавловская крепость, 27.9.17 — 5.1.18. М., 1918. С. 40; Веритинов Н. В старей академии // Возрождение. 1956. Кн. 49. С. 78–91; Кн. 50. С. 121–134; он же. Человек великого разума (памяти учителя) // Там же. 1960. Кн. 106. С. 107–112; Поливанов М. По поводу книги А. В. Карташева «Воссоздание Святой Руси» // Новый журнал. Н.-Й., 1956. Кн. 46. С. 239–248; Кассиан (Безобразов), еп. А. В. Карташев // ПМ. 1957. Вып. 11. С. 9–16; Полторацкий Н. П. Церковь и государство: Собеседования по книге проф. А. В. Карташева «Воссоздание Святой Руси» // ВРСХД. 1957. № 46. [Т.] 3. С. 27–34; Злобин В. Литературный дневник // Возрождение. 1959. Кн. 93. С. 130–142; Сахаров А. Н. От публикатора // Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. М., 1991. Т. 1. С. 3–16; он же. Апостол истории «Святой Руси» (А. В. Карташев) // ОИ. 1998. № 5. С. 89–107; Зеньковский В. В., прот. Памяти проф. А. В. Карташева // ВРСХД. 1960. № 58/59. С. 61; он же. Пять месяцев у власти: Восп. М., 1995. С. 38–39; Князев А., прот. Памяти А. В. Карташева // ВРСХД. 1960. № 58/59. [Т.] 3/4. С. 64; он же. Зов пророческий: [Речь, посвящ. памяти А. В. Карташева] // Там же. 1961. № 61. [Т.] 2. С. 58–60; Никольский Л. М. Памяти учителя // Там же. 1960. № 58/59. С. 58–59; Шмеман А., прот. Церковь, гос-во, теократия: По поводу «Очерков Русской Церкви» А. В. Карташева // Новый журнал. 1960. Кн. 59. С. 270–278; Кононова-Милославская А. М. Проф. А. В. Карташев — ученый, правосл. богослов // Наша дань Бестужевским курсам: Восп. бывш. бестужевков за рубежом. П., 1971. С. 57–60; Зернов Н. М. А. В. Карташев // Рус. религиозно-филос. мысль XX в.: Сб. ст. / Под ред. Н. Н. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 262–268; Эрберг К., псевд. [Сюннерберг К. А.] Ф. Сологуб: Восп. // Ежег. РО ПД, 1977. Л., 1979. С. 99–146; Шагинян М. С. Человек и время: История человеческого становления // Собр. соч. В 9 т. М., 1986. Т. 1. С. 11–702; Бельи А. Начало века: Восп. М.: Худож. лит., 1990. Кн. 2. С. 468–471; Гиппиус З. Н. Петербургские дневники, 1914–1919 // Она же. Живые лица. Тбилиси, 1991. Кн. 1: Стихи. Дневники. С. 246, 312, 316–322, 334–340 и др.; она же. Черные тетради // Звенья: Ист. альманах. М.; СПб., 1992. Вып. 2. С. 11–173; Суханов Н. Н. Записки о революции: В 3 т. М., 1992. Т. 3. Кн. 5. С. 43; Кн. 6. С. 167; Кн. 7. С. 381 (примеч. к кн. 5); Гофман М. Петербургские восп. // Восп. о серебряном веке: Сб. М., 1993. С. 367–378; Евлогий (Георгиевский) митр. Путь моей жизни: Восп. М., 1994; Маковский С. На парнасе «серебряного века» // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей рус. зарубежья. М., 1994. Т. 2. С. 534–556; Мейендорф И., прот. А. В. Карташев — обществ. деятель и церк. историк // ВИ. 1994. № 1. С. 169–173; Антощенко А. В. Теократическая концепция «Святой Руси» А. В. Карташева // Россия в новое время: Ист. традиция и проблемы самоидентификации: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 1996. С. 196–198; он же. А. В. Карташев (1875–1960) // Историки России XVIII–XX вв. М., 1997. Вып. 4. С. 94–103; он же. Эволюция теократическо







идеала А. В. Карташева // Вече: Альманах рус. культуры и философии. СПб., 1997. Вып. 9. С. 71–85; *он же*. Национально-теократическая концепция «Святой Руси» А. В. Карташева // *Он же*. «Евразия» или «Святая Русь»? : Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории. Петрозаводск, 2003. С. 227–272; *Бычков С. П.* А. В. Карташев: Годы становления личности ученого (1875–1906 гг.) // Вестн. Омского ун-та. 1998. № 1. С. 62–65; *он же*. А. В. Карташев — историк Рус. Правосл. Церкви: Канд. дис. Екатеринбург, 1999; *он же*. А. В. Карташев и рус. религиозно-филос. возрождение в нач. XX в. // Мир историка: идеалы, традиции, творчество / Под ред. В. Г. Рыженко. Омск, 1999. С. 56–74; *он же*. Жизнь историка в переписке с другом (А. В. Карташев — С. П. Каблуков, 1909–1917 гг.) // Мир историка: Историогр. сб. / Под ред. В. П. Корзун, Г. К. Садретдинова. Омск, 2005. Вып. 1. С. 312–358; *он же*. Между двумя митрополитами: А. В. Карташев как историк Рус. Церкви и политик в эмиграции // Там же. 2007. Вып. 3. С. 460–477; *Митрофанов Г. Н., прот.* А. В. Карташев: Рус. богослов и церк. историк, гос. и общественный деятель // Посев. 2002. № 10. С. 30–37; № 11. С. 36–42; *Золотов А. Л.* Ист. возвращения А. В. Карташева и историогр. рус. зарубежья: Канд. дис. М., 2005.

С. П. Бычков

**КАРТЕРИЙ** [греч. *Καρτέριος*] (нач. IV в.), сцмч. (пам. 8 янв.), пострадал в Кесарии Каппадокийской. Основным источником сведений о жизни К. является греч. Мученичество (ВНГ, N 296, 297). Сохранилось 2 редакции этого текста. Первая — в рукописи Paris. gr. 1534; она датируется XI–XII вв. и содержит сведения о мучениках, память к-рых отмечена в марте, апреле и мае. Другая, сокращенная, версия Мученичества находится в Генуе (рпк. Urbani 33, X–XI вв.). Она во многом отличается от парижской рукописи. Издатель подчеркивает более древнее происхождение 2-й редакции. Кроме того, в ней много совпадений с заметкой в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), что может указывать на общий первоисточник. Обе версии Мученичества были изданы в нач. XX в. Й. Компернассом (*Compernass*. 1902. S. 3–24; 1905. S. 8–16). Ранние версии Мученичества не сохранились.

Согласно источникам, К. происходил из знатного рода и был иереем в Кесарии Каппадокийской. Во время правления имп. *Диоклетиана* (284–305), когда наместником провинции был Урбан, К., спасаясь от преследований, бежал на границу Галатии и Каппадокии. Там он возвел церковь во имя Христа и Богородицы, проповедовал христианство и обратил в истинную веру множество язычни-

ков. Однажды ему явился Спаситель и повелел вернуться в город, чтобы претерпеть страдания и удостоиться мученического венца. После этого К. добровольно сдался воинам, при этом начальник стражи хотел помочь К. и предлагал ему скрыться, но святой отказался и был арестован. Он предстал перед судом. Во время беседы с правителем по молитве К. пала и рассыпалась статуя языческого божества Сераписа, которому святой должен был принести жертву. За это К. жестоко избили, рвали его тело железными крючьями, пытали огнем, раскаленным оловом; затем он был брошен в темницу. Ночью к нему явился Господь. К. чудесным образом был исцелен и освобожден из заключения. После этого К. остался в темнице на некоторое время, проповедуя христианство приходящим к нему; благодаря этому мн. жители города уверовали во Христа и приняли крещение. По молитвам святого исцелилось множество больных и одержимых нечистой силой. Об этом донесли правителю, К. вновь пытали и приговорили к сожжению. Однако огонь не нанес вреда мученику, а напротив, сильно разгоревшись, опалил мн. язычников, собравшихся смотреть на казнь. Увидев это, некий иудей метнул в К. копье и пронзил его. Тогда из раны излилась вода и погасила огонь, а мученик испустил дух. Христианка Ливия, принявшая крещение от К., забрала останки святого и предала их земле с почестями в своем имении; в посл. возвела над гробницей К. часовню. Мн. больные и бесноватые получали исцеление, придя поклониться мощам святого. Когда прекратились гонения на христиан, за городскими стенами, там, где мученик молился в последний раз перед казнью, была возведена церковь во имя К.

В приложении к изданию Компернасса проведено подробный анализ источника: исследовал язык памятника, снабдил текст историческим комментарием и топографическими сведениями. Кроме того, издатель указал произведения, на которые ориентировался автор Мученичества, и проанализировал возможные заимствования. Это прежде всего Похвальные слова свт. *Василия Великого* (посвященные мч. *Гордию*, мч. *Иулитте* (пам. 31 июля) и др.). Компернасс попытался связать персонажей, упоминаемых в Мучени-

честве (Капитолина, Филумен, Домнин, Дидим и Ливия), с одноименными святыми, но подобное отождествление не имеет под собой серьезных оснований, т. к. все эти персонажи упоминаются в тексте не как мученики, а лишь как благочестивые христиане, помогавшие К.

Компернасс считал, что текст источника исторически достоверен, ссылаясь на точность топографических указаний и разговорные обороты в языке (что должно говорить об отсутствии лит. обработки текста). Однако др. исследователи, в частности И. Делез, высказывали сомнения по поводу достоверности источника в связи с его поздним происхождением (не ранее VI в.), обилием общих мест и заимствований из др. агиографических произведений. В рецензии на издание и на статьи Компернасса болландисты отметили условность топографического анализа текста, осуществленного издателем (*AnBoll*. 1904. Vol. 23. P. 123). Подвергалось сомнению и проведенное им отождествление К. с мч. Картерием, упоминаемым 18 и 19 нояб. в Иеронимовом Мартирологе вместе с Максимом, Мукианом (Лукианом), Неофитом и др. (*MartHieron*. P. 607–608). Делез предположил, что этот Картерий является одним лицом с мч. Картерием, чья память встречается 5 и 16 нояб. в дружине мч. *Домнина*, пострадавшего в Кесарии Палестинской. В таком случае о том же мученике идет речь в Сирийском Мартирологе 412 г. также под 19 нояб.: «Максим епископ, Лукиан пресвитер и Картерий» (*Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Ed. F. Nau. P., 1915. P. 23. (PO; T. 10. Fasc. 1)). При этом Компернасс приводит заметку в Мартирологе как самое раннее упоминание о К.

В пространном Мученичестве К. днем его кончины названо 6 апр. Издатель считал именно эту дату наиболее точной, однако др. источники не указывают этот день как день памяти святого. В краткой версии Мученичества и Синаксаре К-польской ц. днем памяти К. названо 8 янв. В некоторых списках визант. Синаксарей К. упоминается также 15 янв. В РПЦ его память празднуется 8 янв. Ист.: *Compernass J.* Acta S. Carterii Cappadocis. Bonn, 1902. Bd. 1; 1905. Bd. 2 (реу.: *Delehaye H.* // *AnBoll*. 1906. Vol. 25. P. 360–361); ВНГ, N 296, 297; ActaSS. Ian. T. 1. Col. 472; SynCP. Col. 377–379, 393; *Νικὸδῆμος. Συναξαριστής*. T. 3. Σ. 46–48; ЖСв. Янв. С. 269–270.





Лит.: Δουκάκης. ΜΣ. Τ. 1. Σ. 164; *Sergii* (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 8; *Comperass J.* Zur Legende des hl. Karterios // RQS. 1907. Bd. 21. Н. 1. С. 41–43; *idem.* Noch einmal zur Legende des hl. Karterios // Ibid. 1909. Bd. 23. Н. 1. С. 195–200; *Jean E. Carterius* // DHGE. Т. 11. Col. 1146–1147; *Sauget J.-M.* Carterio // BiblSS. Vol. 3. Col. 887–888; Παπαδόπουλος Σ. Γ. Καρτέριος // ΘНЕ. Т. 7. Σ. 377–378; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 248.

Т. А. Артюхова

**КАРТЕРИЙ**, мч. (пам. 24 мая) — см. в ст. *Мелетий Стратилат, Стефан, Иоанн, Серапион Египтянин, Каллиник волхв, Феодор, Фавст* и др. мученики.

**КА́РТИ**, св. Афанасия Великого муж. мон-рь в с. Диди-Халеби, Хашурский муниципалитет (2005) — см. в ст. *Русско-Урбнисская епархия*.

**КА́РТЛИ** [груз. ქართლი, от имени одного из легендарных прародителей грузин — Картлоса], историческая область в центральном регионе Грузии; название Восточногрузинского царства (эрисмтаварства) Иверия (нач. III в. до Р. Х. — VIII в. по Р. Х.), царство (XVI–XVIII вв.).



Вид Тифлиса.

1837 г.

Худож. М. Ю. Лермонтов  
(ГЛМ)

**География.** Восточногруз. племя картвели (древнегруз. «картуели»), обитавшее в среднебронзовую эпоху в окрестностях горы Мтакартли (მტაკართლი — гора Картли; расположена у слияния рек Арагви и Кура (Мтквари)), распространило свое влияние на право- и левобережье среднего течения р. Куры и дало название этой территории — Картли. Формирование историко-географической провинции К. груз. историк Д. Мухелишвили датировал эпохой поздней бронзы — раннего железа. Географическое положение страны определялось на севере Главным Кавказским хребтом (вместе с верх-

ним течением р. Терек); на западе и юго-западе — Лихским и Самсар-Джавахетским хребтами; на юге — Памбакским хребтом; на востоке и юго-востоке — реками Арагви и Бердуджи (ныне Дзегам) (*Бердзенишвили*. 1979. С. 7; *Мухелишвили*. 1982. С. 6–8; *Гвасалия*. 1991. С. 10). К. делилась на 2 региона: Зена-Сопели (ზეზა სოფელი — Верхняя страна), или Шида-Картли (შიდა ქართლი — Внутренняя Картли), и Квена-Сопели (ქვეზა სოფელი — Нижняя страна), или Квемо-Картли (ქვემო ქართლი — Нижняя Картли). Данное историко-географическое деление отражало положение каждой из этих частей по отношению к центру страны. Граница между ними проходила по Триалетскому хребту. Исторически К. распадалась на более мелкие области (исторические провинции): Шида-Картли — на Дванисхеви, Ачабети, Магран-Двалети, Цхрадзма, Ксани, Трусо, Хеви, Гармамхари; Квемо-Картли — на Триалети, Ташири, Гардабани, Гачиани и др. В иноязычных источниках Шида-Картли именуется Верин ашхар (арм. — Верхняя страна) и, как производное от нее, визант. Вериасах (греч. Βερισάχ); Квемо-Картли — Гугарк (арм.) и древнегреч. Гогарена (Γωγαρη-

νή), т. е. страна гугаров (одного из груз. племен). С X в., после образования арм. Ташир-Дзорокетского царства, груз. источники называют Квемо-Картли так же, как до этого обозначали соседнюю Армению — Сомхити. В это же время арм. авторы называют Квемо-Картли Вирк — ранее так именовали Вост. Грузию (Картли), либо Врац Дашт (Картлийская равнина).

Картлийское царство (позднее — эрисмтаварство) охватывало помимо собственно территорий К. также юго-зап. (Месхети (Тао-Кларджети)) и вост. (Кахети-Эрети) провинции Грузии. В IX–X вв. в понятие Картли входила как Вост., так и Зап. Грузия. К концу X в. это название сменилось более емким культурно-политическим Сакартве-

ло (საქართველო — груз. наименование Грузии, т. е. страна грузин).

**История. Древнейшие верования картлийцев** — см. «Дохристианские верования древних грузин: I. Картли» в разд. «История» ст. *Грузия*.

**Христианизация К.** Христианство стало распространяться в К. в I в. по Р. Х., с проповедью ап. *Андрея Первозванного* (подробнее см. «Распространение христианства в Иверии в первые века по Р. Х.» в разд. «История» ст. *Грузия*).

В 326 г. в результате проповеди св. равноап. *Нины* К. приняла Крещение; христианство стало гос. религией. Первые церкви в К. были воздвигнуты в *Манлисис* (Квемо-Картли) и в столице царства Мцхете (*Светицховели* и *Самтавро*). В IV в., согласно груз. летописям, были построены церкви в *Цилкани* (Шида-Картли) и *Болнисский Сион* (Квемо-Картли) (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 91–92; КЦ. 1955. Т. 1. С. 131–132, 137–138). В IV–V вв. в К. появилось монашество; из греч. надписи на гробнице в Цилкани известны имена первых монахов: это амба (отец) Фаранусес, Тикас, Паприупас (?) и Исдигердес (?) (*Каухчишвили*. 2004. С. 213–214).

Сравнительно медленно распространялось Православие в горных областях К. По сведениям грузинской летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли), когда св. *Нина*, свящ. *Иаков* (в 60–70-х гг. IV в. епископ Картли (Мцхетский)) и эристав прибыли в Цобени, они «призвали горцев... чартальцев, пховцев, цилканцев и гудамакарцев, проповедали им веру Христову истинную... но те не пожелали принять Крещения» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 88–89). Распространение христианства в сев. частях Вост. Грузии связано с деятельностью 12 *сирийских отцов* (VI в.), пришедших под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского* из Антиохии и проповедовавших в разных регионах К. и *Кахети*. Артефакты из Стирфазского и Едисского могильников свидетельствуют о постепенной христианизации горных областей Шида-Картли (верхнее течение р. Лиахви) в V–VII вв. Первые сведения о епархиальном делении К. появляются в 1-й пол. V в.: в лапидарной надписи храма *Урбниси* упоминается еп. Урбнисский «отец Микаел». В Житии Месропа Маштоца, созданном его учеником Корюном в сер. V в., сообща-







ется, что еп. Самуилу (возможно, имеется в виду епископ Дманисский) была вручена Таширская паства (*Koriwn.* 2005/2007. P. 83–84). Корюн был выходцем из К. и носил сан епископа, но неизвестно, какой епархии. Во владении Картлийских патиахшей, согласно Мученичеству вмц. Шушаник Якова Цуртавели (между 476 и 483), было неск. епархий; среди них — Цуртавская, архипастырь которой назывался также «епископом дома патиахша». В эпиграфических памятниках 2-й пол. V в. упоминаются «первоепископ» Никозский Захария (надпись на церкви Гвтаеба, Земо-Никози) и еп. Болнисский Давид (надписи Болнисского Сиони).

При царе св. *Вахтанге Горгасали* Грузинская Православная Церковь (ГПЦ) стала автокефальной. Глава Картлийской Церкви, носивший до этого титул архиепископа Картлийского, получил титул католикоса. Архиепископом Картлийским стал именоваться епископ Самтаврский. В источниках этого времени также упоминается «епископ царского дома» (*Koriwn.* 2005/2007. P. 78; Книга по-

сланий. 1968. С. 97), однако не совсем ясно, был ли он епископом царского дома (И. *Джавахишвили*, С. *Какабадзе*) или придворным епископом, к-рый благословлял царскую трапезу (акад. прот. К. *Кекелидзе*). В 70-х гг. V в. царь св. Вахтанг провел реформу ГПЦ и учредил новые епархии, среди них в К. — Мцхетскую (Самтаврская), Никозскую (Шида-Картли); Манглискую, Болнисскую, Агаракскую (Хунанская) (Квемо-Картли). Церковная организация быстро развивалась, и уже в нач. VI в., по сведениям епископа Сирийской монофизитской церкви Симеона Бет-Аршамского (510–525), в ГПЦ насчитывалось 33 епископа (*Simeon.* 1719. P. 355). 22 епископа, епископ царского дома и католикос, присутствовавшие на I Двинском Соборе (505–506) и подписавшиеся под постановлениями Собора, упоминаются в «Книге посланий», в частности епископы К. — Самтаврский, Дманисский, Болнисский, Цуртавский, Тбилисский, Манглисский, Руисский, Самтависский, Цилканский и Хунанский (Книга посланий. 1968. С. 97–98).

К концу царствования св. Вахтанга были сформированы все 6 епархий Шида-Картли: Самтаврская, Самтависская, Цилканская, Урбнисская, Руисская и Никозская, которые просуществовали до упразднения автокефалии ГПЦ в 1811 г. Все кафедральные соборы были построены в непосредственной близости от древнейшего транскавказского транзитного пути в экономически развитых городских (Урбниси, *Самтависи*) или сельских районах и располагались севернее р. Куры. Во мн. случаях христ. кафедры заменяли языческие капища: напр., Урбниси — храм Хизанаантгора (III–I вв. до Р. Х.), Руисский собор — храм Ардети (Дедоплис-Миндори, II–I вв. до Р. Х.). Сведения о границах епархий сохранились в соч. «Описание царства Грузинского» (1-я пол. XVIII в.) царевича *Вахушти Багратиони*. Архиепископ Самтаврский был пастырем земель «выше Рехули до Большой Лиавхи» (КЦ. 1973. Т. 4. С. 348–349), епископ Цилканский — «пастырь Мухрани, обеих Арагви и Базалети» (Там же. С. 351), епископ Самтависский — «пастырь ущелий Ксани и Лехура»





(Там же. С. 365), епископ Никозский — «пастырь кавказианцев, двалов, ныне именуемых овсами, Глола и Геби» (Там же. С. 370), епископ Урбнисский — «пастырь Большой Лиахви и земель, орошаемых Лиахви», еп. Руисский — «пастырь Картли, лежащей выше Руиси, до Лихи и Ташикари. А ныне подвластны ему Хеоба и Садгери, так как вдовствует Ацкурская кафедра» (Там же. С. 373). Документы и эпиграфические источники позволяют уточнить эти данные. Так, Цилканская епархия включала и левобережье р. Ксани до Авлеви («Документ поступлений Самтависской паствы», XIV в.; «Грамота паствы Цилканской Богородицы», 1669 г.: ПГП. 1970. Т. 3. С. 198–206, 542–564); Никозская епархия охватывала также часть Лиахвского ущелья (Эредвская надпись, 914 г.: КГН. 1980. Т. 1. С. 171–172). Нек-рые епархии владели селениями и по правому берегу р. Куры. География и юрисдикция епархий не всегда совпадали друг с другом: напр., власть Самтависского епископа простиралась на селения хребта Квернаки, расположенного на территории Самтаврской епархии; архиепископ Самтаврский владел Руиси и селениями в ущелье Пца, географически относящимися к Руисской епархии; селения ущелья Проне подлежали юрисдикции Урбнисской епархии, в то время как находились на территории Руисской.

На рубеже V и VI вв. в составе Квемо-Картли были Тбилисская, Манглисская, Дманисская, Болнисская, Цуртавская и Агаракская (Хунанская) епархии. Местоположение Цуртавского и Агаракского кафедральных соборов точно неизвестно. Предположительно Цуртави находился на правом берегу р. Дебеда, в районе крепости Агджакала-Гаги, а Хунани — близ слияния рек Таузчай и Мтквари. Границы епархий того времени определяются лишь приблизительно: паства Тбилисского епископа находилась в Тбилиси, в ущелье р. Вере и южнее Тбилиси, до р. Кциа; Манглисскому епископу подчинялись проживавшие в селениях ущелий Алгети, Кциа и Триалети; Дманисский епископ окормлял верующих, проживавших в ущельях Машавера, Кциа и Ташири; Болнисский — тех, кто жили в ущельях Поладаури и Шулавери; Агаракский — жителей провинций Гардабани (Хунанской эриставство или гавары Колбопор и Дзорпор в арм. источни-

ках); паства Цуртавского епископа должна была находиться в ущелье р. Дебеда. Цуртавская и Агаракская епархии включали не только грузинскую, но и арм. паству, часть которой придерживалась монофизитства. В отличие от Шида-Картли



Храм в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря Манглиси

церковная география Квемо-Картли вслед. политических и этнокультурных преобразований претерпела существенные изменения.

На рубеже V и VI вв. св. Вахтанг Горгасали перенес столицу К. в Тбилиси, ставший крупным христианским центром. Здесь при св. Вахтанге и его преемниках были построены храмы *Метехи* (сохранилась более поздняя постройка), Бетлеми (Вифлеем), Мариамцминда (ныне Ан-

как представители знати, так и «мелкого люда», среди священнослужителей тоже оказывались «жрецы безверные и возмутители нравов» (*Джуаншер Джуаншеряни. Жизнь Вахтанга Горгасали* // КЦ. 1955. Т. 1. С. 142; *Он же. То же. 2008. С. 76*). От

персов в К. пострадали первые мученики ГПЦ: мч. *Ражден* († 457), царица вмц. *Шушаник* († 475), царь Вахтанг Горгасали

(† 502), сщмч. *Авив*, еп. Некресский (60-е гг. VI в.), мч. *Евстафий Мцхетский* († 589). Центрами паломничества в К. в раннее средневековье являлись

мцхетский *Джвари*, Манглиси, где хранились подножные доски Креста Христова, и Цуртави, в к-ром были упокоены мощи царицы вмц. Шушаник; в XII в., после перенесения мощей вмц. Шушаник в Тбилиси, Цуртави утратил значение церковно-политического центра Квемо-Картли. *Джвари* считался символом государственности Грузии, здесь располагалась усыпальница Картлийских эриставаров и находившихся с ними в род-

стве Багратиони, выдвинувшихся на политическое поприще Грузии уже в VI в. (З. Алексидзе). Также в этот период в К. были сооружены такие памятники грузинской церковной



Храм Самцевриси

архитектуры, как *Цроми* (626–634/5), *Самцевриси* (30-е гг. VII в.), *Атени Сиони* (1-я пол. VII в.) и др. На стенах соборов Болнисский Сион, *Джвари* и *Цроми* эпиграфически зафиксированы древнейшие образцы груз. письменности, выполненные *асомтаврული*.

В период владычества арабов в Грузии (в 30-х гг. VIII в. был образован Тбилисский эмират Арабского халифата) мученическую смерть в К. приняли св. царь *Арчил I* († ок. 744), мч. *Або Тбилисский* († 757/8), вмч. *Константин-Каха* († 853). В К. сохранились исторические свиде-

телей (Кашвети, сохранилась более поздняя постройка) и *Тбилисский Сиони* (рубеж VI и VII вв.).

В кон. 70-х гг. IV в. персид. Сасаниды подчинили себе всю Вост. Грузию, посадив в Тбилиси своего военачальника, а в Мцхете — «епископа огнепоклонников». Жрецы служили огню в Мцхете и Тбилиси. Последователями мадеизма стали







тельства того, что провизантийски настроенные представители груз. аристократии К. открыто демонстрировали свою независимость от центральной араб. власти, приверженность христианству и провизант. настрой. Так, о феодале, изображенном на стеле VIII в. из с. Кавтисхеви (муниципалитет Каспи), известно, что он носил визант. титул ипатия; коленопреклонному вельможе, представленному на стеле из с. Усанети (близ Хашури, VIII в.), ангел протягивает корону визант. образца (КГН. 1980. Т. 1. С. 118–130). В 759–777 гг. в Квемо-Картли представители дома питиахшей Вараз-Бакур и Иоанн возвели *Самшвилдский Сиони*, один из самых больших храмов т. н. переходного периода. В строительной надписи сюзеренами этих вельмож названы визант. императоры *Константин V* и *Лев IV* Хазар (Там же. С. 224–225). В VIII в. в Квемо-Картли прекратила существование Агаракская епархия, что было связано, очевидно, с усилением албанизации и арменизации края, а также с нашествием венгров.

**К. в период образования и расцвета единой Грузии.** На рубеже VIII и IX вв., в период образования и развития новых груз. политических структур, влияние Тбилисского эмира начало ослабевать. В 70-х гг. IX в. Липарит Багваши, крупный западногруз. феодал, завоевал Триалети и основал Клдекарское эриставство. Владения дома Багваши временами простирались на соседние области. Клдекарские эриставы подчинялись тао-кларджетским Багратиони. Они состязались с сюзеренами и на культурном поприще: неск. поколений Багваши активно строили церкви в Триалети, Зурзакети, Алгети, Атени и Джавахети. В кон. IX в. юж. области Квемо-Картли перешли под власть арм. Багратуни, основателей Анийского царства, в нач. X в. они завладели древнегруз. провинцией Гардабани, власть над к-рой оспаривали князья Кахети и *Албании Кавказской*. В кон. X в. на территории Квемо-Картли образовалось арм. царство Кюрикидов (Лоре-Таширское, или Ташир-Дзорагетское, царство, просуществовавшее до нач. XII в.), считавшихся вассалами анийских Багратуни. На территории Квемо-Картли были основаны 2 арм. епархии — Санаинская (в кон. X в.) и Ахпатская (в XI в.). По сведениям арм. и груз. источни-



ский эмир и арм. цари. С сер. X в. борьба за гегемонию в регионе велась западногрузинскими царями, которые завладели

*Храм Пресв. Богородицы  
мон-ря Ахтала*

сев. частью Шида-Картли и назначили своего эристава в Уплисхихе. На рубеже X и XI вв. царь Баграг III (978–1014) объединил Зап. и

Вост. Грузию и создал единую монархию Сакартвело. За ее пределами осталась большая часть Квемо-Картли — Тбилисский эмират и Ташир-Дзорагетское царство. Дальнейшая консолидация страны была приостановлена вторжением византийцев (20–30-е гг. XI в.), а затем турок-сельджуков. Кочевые орды заняли почти всю Вост. Грузию, и «не было в те времена ни сева, ни жатвы; разорена была земля и заросла лесом, а вместо людей заселили ее дикие звери и твари полевые. И было бедствие нестерпимое для всех живущих на земле, не имеющее себе подобного, превосходящее все несчастья, когда-либо пережитые ими, да и те, о которых когда-либо слышали. Ибо святые церкви превратили они в стойла для коней, алтари же Божьи — в места для своих нечистот» (Жизнь царя царей Давида. 2008. С. 182; То же // КЦ. 1955. Т. 1. С. 320).

Во 2-й пол. IX в., после освобождения Шида-Картли от арабов, власть захватили местные азнауры (феода-

лы) Тбели, Канчаели, Дзамели, Сазверели, Мгдеури и др. Сохранились многочисленные христ. памятники, построенные азнаурами в X в. в предгорных районах Шида-Картли: Тбели воздвигли ц. вмч. Георгия в Эрдэви, Додотскую ц. Цхракара, ц. Борцисджвари в Тбети; Канчаели — ц. Св. Троицы в с. Биети; некая Феврония, дочь Туалая, — ц. Джвари в Лиси и т. д. Поскольку Шида-Картли являлась географическим и экономическим центром Грузии, в борьбе за обладание ею участвовали не только груз. династы, но и тбилис-



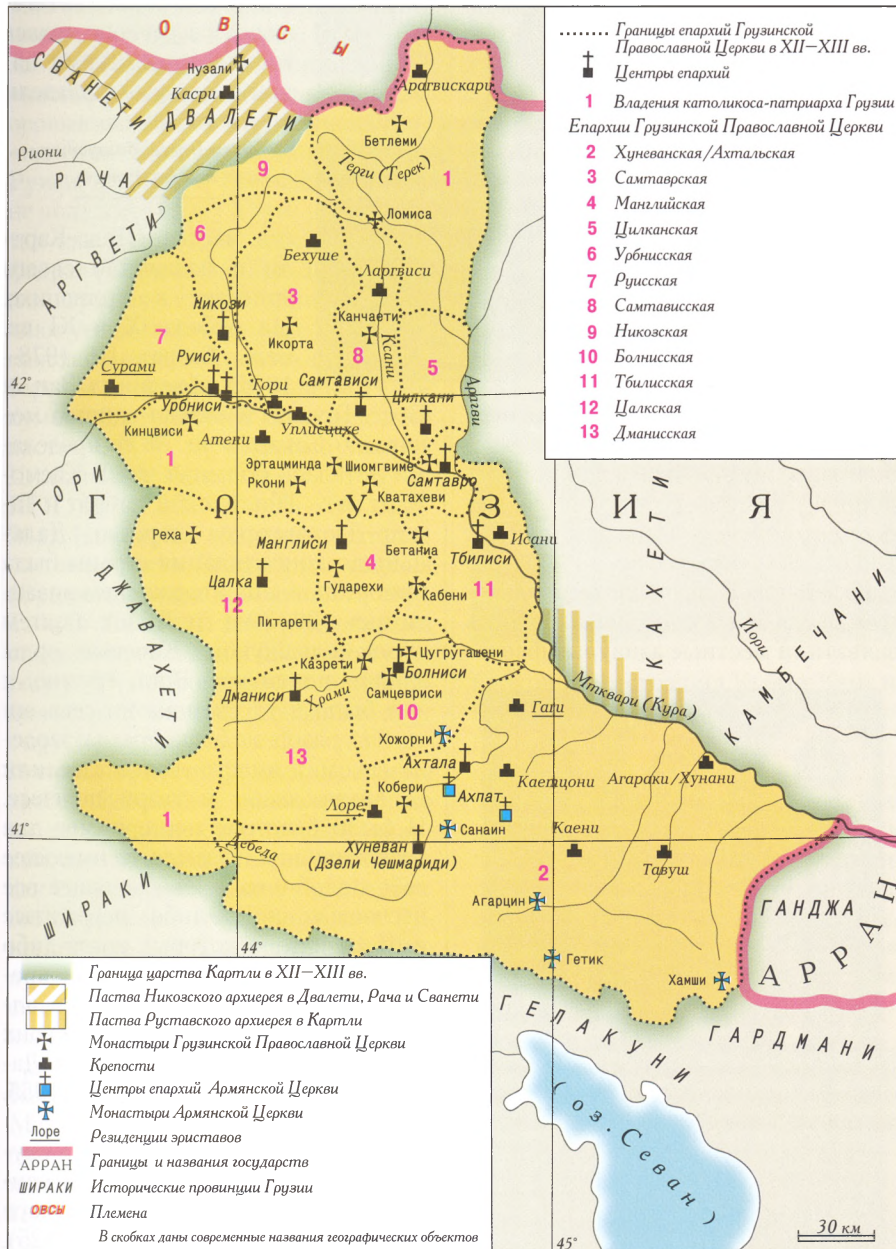
*Преподобные  
Шио Мгвзмский, Иоанн Зедазнийский  
и Евагрий Шиомгвзмский.  
Роспись храма мон-ря Ахтала*

Освобождение страны от сельджуков и становление Грузии как единой монархии завершились при царе св. *Давиде IV Строителе* (1089–1125). В 1122 г. он освободил Тбилиси, ставший столицей объединенного царства. При нем и его преемниках (Димитрии I, Георгии III, царице св. *Тамаре*) центром экономической и культурной жизни страны стала Шида-Картли, значительная часть территории к-рой была превращена в царский домен. Резиденция Картлийских эриставов находилась в Сурами. Царские владения увеличились и в Квемо-Картли. В XII–XIII вв. на вост. и юж. рубежах Квемо-Картли существовали княжества Гаги и Лоре, где господствовали представители рода Мхаргрдзели, к-рые расширили границы своих владений за счет присоединения Сев. Армении. С политическими процессами тесно связано церковное развитие Грузии.





## КАРТЛИ В XII–XIII ВВ.



В VIII–X вв. границы ГПЦ распространялись на юго-запад (Тао), на северо-восток (Сев. Кавказ) и восток (Шаки). В К. были выстроены или обновлены монументальные кафедральные соборы: *Дманисский Сиони* (IX–X вв.), *Урбниси* (X в.), *Русиси* (X в.), *Никози* (X в.), *Светицховели* (1010–1029), *Манглиси* (20-е гг. XI в.), *Самтависи* (1030), *Самтавро* (2-я четв. XI в.). В 1154 г. амирспасалар Сумбат Орбели «вторично обновил» ц. Хуневан. В т. н. золотой век к лику святых были причислены царь Давид IV Строитель и царица Тамара.

Появились новые епархиальные центры. В Квемо-Картли новая кафедра для груз. и армяно-дифизит-

ской паствы Хунани и Ташири была перенесена в Хуневан (арм. «Греческая обитель»; груз. Дзели-Чешмарити; ныне Хневанк). Архиепископ именовался архиепископом Хуневанским и имел почетный титул «мампали» (მამფალო — отец-господин), к-рый носили как царские особы (напр., Гуарам Мампали, сын царя св. Ашота I), так и католикосы и архиереи. Первый архиеп. Хуневанский Георгий, сын марзпана Деметре, известен по эпиграфическим и письменным памятникам нач. XI в. Также сохранились имена архипастырей *Димитрия* (30-е гг. XI в.), *Феодосия* (нач. XIII в.), *Георгия* (XIII в.?). К сер. XIII в. епархиальный центр был перенесен в Ахталу. По сведениям из

сочинения историка царевича Иоанна Батонишвили (Багратиони) (1768–1830) «Описание Картли и Кахети», епископ Ахтальский был пастырем бывш. Цуртавской епархии (*Иоанн Багратиони*. 1986. С. 83). Царевич Вахушти называет Ахтальского архиерея Сомхитским митрополитом (КЦ, 1973. Т. 4. С. 310).

В источниках XIII в. появились сведения о Цалкской епархии, основанной в Квемо-Картли в результате упразднения Клдекарского эриставства и перевода его земель в царский домен. Цалкский архиерей являлся пастырем провинции Триалети. В источниках этого периода упоминается также епископ Цинцаройский. В К. известно неск. населенных пунктов с таким названием, епархия и ее центр исторически пока не локализованы. По сведениям Иоанна Батонишвили, епархия находилась в Сомхити (*Иоанн Багратиони*. 1986. С. 83).

Интенсивно развивалось монашество, процветало храмоздательство. В 1152 г. дочь царя св. Давида IV Строителя Тамар возвела ц. Успения в Тигве. В кон. XII – нач. XIII в. появились известные образцы груз. купольной архитектуры: *Икорта* (ктиторы Вардан и Чиабери), *Лурджис* (Голубой) мон-рь в Тбилиси (сохр. в измененном виде; ктитор — бывший архиеп. Картли Василий, брат эмира эмиров Абуласана), *Кинцевиси* (XII–XIII вв., памятник монументальной живописи с портретами царей Георгия III, св. Тамары, Георгия-Лаши и мцигнобартухуцеси архиеп. свт. *Антония Чкондидского* (Глониставис-дзе)), *Бетания* (усыпальница рода Орбелиани с фресковыми изображениями царей Георгия III, св. Тамары, Георгия-Лаши и Орбелиани), *кафаликон мон-ря Кватахеви*, *Питарети* (ктитор амиреджиби Кавтар Качибадзе, далекий предок рода Бараташвили), *Цугругашени* (ктитор Асан Арсенис-дзе), *Коджорский Кабени* (памятник известен по фотографиям XIX в.), *Ахтала* (усыпальница Мхаргдзели). Однонефная церковь в Гударехи была построена в правление царицы Русудан (1222–1245) неким Чичапорис-дзе. Были расширены, перестроены, расписаны почитаемые с древности мон-ри *Шиомгвие*, *Атени Сиони* и др., игравшие важную роль не только в духовной, но и в политической жизни Грузии.



Сохранившиеся документы свидетельствуют о формировании владений Картлийских (Восточногрузинских, Мцхетских) католиков и католиков-патриархов в К. Наиболее ранний из них — «Дарственная



Лев.  
Рельеф юж. фасада  
собора Светицховели.  
1010–1029 гг.

грамота католика Мелхиседека мцхетскому Светицховели» (1031–1033). Среди владений, приобретенных в К. (подразумевается Шида-Картли), католикос Мелхиседек I (1010–1033) называет мон-рь Палаврай (местоположение неизвестно), Цукити (селение на правом берегу р. Куры, Хашурский муниципалитет), Кинцвиси, Шиндеби (возможно, с. Шиндиси на р. Большой Лиахви, Горный муниципалитет), Курбити (с. Кулбити на р. Чаребула, близ

1970. Т. 3. С. 22; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 19). Согласно «Иммунитетной грамоте» 1392 г., патриаршему кафедральному собору Светицховели в этот период принадлежали в Тбилиси «церковь и господский дом» и мон-рь Метехи в Авлабаре, среди др. сел в Квемо-Картли — селения Крцаниси,

Шиндиси, Цавкиси; на юге, в Ташири, — селения Сабацмида и Кетилдаба; в Лоре — селения Амучи с церковью и вотчиной и Дисарги; в Ахтале — 10 дымов армян-халкидонитов с их вотчинами; в Ахталисхеви — селение Вардисубани (ПГП. 1970. Т. 3. С. 176–178; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 101–102).

В Шида-Картли во владения католика входило большинство сел Хеви (верховье р. Терек, до Джариаха) и Гагмахари (правобережье р. Куры), а также земли в ущельях рек Арагви, Ксани, М. и Б. Лиахви, Проне. Крайними северными владениями, согласно «Иммунитетной грамоте», являлись «над Арагви, в Хеви, — селение Гергети, монастырь Святой Троицы и пустынь с ее церквами; крест животворной лозы, данный девой Ниной, светоча грузин, и их селения и агараки, и пещеры и подземелья и укрепления; на Арагви крепость Гергетаули...» (ныне близ с. Степанцминда) (ПГП. 1970. Т. 3. С. 178; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 103).

Эпиграфические данные позволяют предположить, что владения католика-патриарха Вост. Грузии простирались и на Абоци, расположенный в верховьях р. Ахурьян. Светицховели владел землями также в Сев. Армении: «Над Мармашени: селение Цкаротравали и Цинубани, селение Пудземарги и селение Мтаварангелози» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 177; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 102).

После присоединения территорий бывшего Ташир-Дзорокетского царства к Грузии (нач. XII в.) арм. Ахпатская епархия в К. постепенно перешла в ведение груз. монархов. По свидетельству Киракос Гандзакеци, арм. историка XIII в., «Ахпат в то

время был в числе [владений] грузинского царя» (*Киракос Гандзакеци*. 1976. С. 86). Груз. историк царевич Давид Багратиони (1767–1819) указывал, что «Ахпатский епископ — государев, и имения его тоже государевы. И не распространяется над ним право католика Эчмиадзинского» (Судебник царевича Давида. 1964. С. 169–170). В соч. «Обозрение Грузии по части прав и законоведения» царевич Давид дает более точную юридическую формулировку: «Пребывающие в Грузии армяне разделяются по духовному управлению на две епархии, а именно: на Ахпатскую и Эчмиадзинскую, из коих первая зависит непосредственно от царя (грузинского. — *Авт.*), а вторая от патриарха Араратского (арм. католика. — *Авт.*), в которой архиерей бывает по поставлению патриарха, а в Ахпатскую избирается царем и для одного только посвящения посылается к патриарху. По чему и наблюдается, чтоб одна епархия не могла иметь никакого влияния ни на управление, ни на имения другой, а тем паче делать какое-либо притеснение и искательство Эчмиадзинскому архиерею против епископа и духовенства Ахпатского» (*Давид Багратиони*. 1959. С. 232–233). Арм. мон-ри Квемо-Картли находились под покровительством грузинских царей и сановников (*Киракос Гандзакеци*. 1976. С. 93, 142).

**Иерархическое соотношение епархий К.** В памятнике церковного права XIII в. «Освящение мира» содержатся сведения о том, что царь мч. Арчил I и католикос К. *Михаил II* (774–780) установили иерархический порядок архиереев ГПЦ. Однако историки считают, что документ отражает более позднюю ситуацию. Согласно источнику, «когда коронуют царя и [он] садится на трон, епископы садятся согласно такому чину: прикажет католикос Картлийский и сядет справа от царя, на троне с сафьяном и подушкой; войдет Чкондидели и сядет слева от царя, с сафьяном и подушкой; войдет великий митрополит Сомхитский и сядет ниже католика, с сафьяном и подушкой; войдет архиепископ и сядет ниже митрополита, с сафьяном, без подушки» (ПГП. 1965. Т. 2. С. 47–48; Груз. док-ты IX–XV вв. 1982. С. 82). Т. о., высшее положение в иерархии ГПЦ занимали архиереи К.: митрополит Сомхитский и архиепископ Картлийский



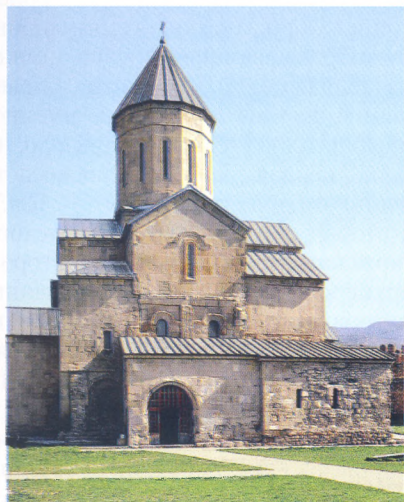
Рельеф на фасаде  
Руйского кафедрального собора

Цхинвали), Чочети (ныне с. Земочочети на р. Тедзами, Каспский муниципалитет), Зеганта (местоположение неизвестно) и Шиндари (с. Шиндара на р. Ср. Проне, Корнийский (Знаурский) муниципалитет). Между К. и Паравани на территории Квемо-Картли упомянуты селения Бердадзор (ныне Бурдадзори), Сакорети и Накалакеви (ПГП.





(Самтаврский). Далее в документе перечислены архиереи К., Кахети-Эрети, Тао-Кларджети и Сев. Армении. Согласно «Распорядку...», епископы К. занимали в иерархии следующие места: мангтели (Манглисский) — 16-е, цинцкароели (Цинцкаройский) — 17-е, цилкнели (Цилканский) — 19-е, урбнели (Урбнисский) — 21-е, мровели (Руисский) — 22-е, самтавнели (Самтависский) —



Храм мон-ря Цилкани

23-е, никозели (Никозский) — 24-е, болнели (Болнисский) — 26-е, тбили (Тбилисский) — 29-е, цалкели (Цалкский) — 30-е, дманели (Дманисский) — 33-е. Всего в источнике перечислены 35 архиереев, включая католикоса. С течением времени грузинская иерархия в связи с возвышением и падением отдельных архиереев, а также с введением различных должностных институтов претерпевала изменения. В кон. XVIII в. Самтаврский, Тбилисский, Руисский и Цилканский архиереи имели титул митрополита, Манглисский — архиепископа, Урбнисский, Самтависский и Никозский — епископа. На протяжении всего средневековья границы епархий ни разу не совпадали с адм. делением, что является одной из особенностей церковной географии Грузии.

**Нашествия монголов и других кочевых племен; образование царства К.** Вторжение хорезмшаха Джалал ад-Дина (1225–1227), столетнее господство монголов (1235/42 — 30-е гг. XIV в.), разрушительные набеги *Тамерлана* (1386–1403) опустошили страну. Культура и экономика замерли, политическое единство разрушилось. Наряду с др. областями жестоко пострадали и центральные



Храм Эрцаминда, во имя вчм. Евстафия Плакиды

провинции Грузии — Шида-Картли и Квемо-Картли. Значительно сократилось население, цари не могли противостоять ударам, в страну хлынули кочевые орды тюрк. племен, усилилась агрессия Ирана. В 70–80-х гг. XV в. вост. часть Квемо-Картли, вплоть до правого берега р. Дебеда, была оккупирована тюркскими племенами. В 1226 г. хорезмшах Джалал ад-Дин жестоко замучил 100 тыс. жителей Тбилиси и К. (см. ст. *Тбилисские мученики*); в 1289 г. в Золотой Орде принял мученическую смерть царь Грузии св. *Димитрий II Самопожертвователь*; в 1386 г. в кафоликоне мон-ря Кватахеви Тамерланом были сожжены братия и паства мон-ря (см. ст. *Кватахевские мученики*). Армянская Церковь чтит память армян из Самшвилде, погибших во время нашествия Джиханшаха в 1440 г.

Картлийское царство со столицей в Тбилиси, образовавшееся после распада Грузии в кон. XV в., помимо Шида-Картли и Квемо-Картли охватывало Двалети (Нарская котловина). Позже границы царства расширились до территорий, находящихся западнее Лихского хребта. В сер. XVIII в. цари К. восстановили власть над провинциями Казахи и Шамшадило (бывш. обл. Гардабани). Страна была разделена на 4 воеводства (садрошо, от *ᄆᄆᄆᄆ* — знамя). Во главе садрошо стояли представители высшего аристократического слоя — тавады (князья). Среди многочисленных княжеских родов К. выделялись 6 «великих тавадов»: Мухран-Батони (Мухранский), Арагвские и Ксанские эриставы, Цицишвили, Амилахвари, Бараташвили. Сатавадо (владетельные земли тавадов) представляли собой систему полунезависимых феодальных сень-

орий и играли важную роль в социальной и политической жизни Грузии.

Во время монг. владычества, «в годы великой нужды и недостатка» (надпись инока Георгия в церкви в Кобайра, 1282 г.— *Мурадян*. 1977. С. 174, 297), «только силой и трудом» (строительная надпись еп. Арсения Манглисского на церкви в Абелиа, 1247–1259 гг.— *Силогава*. 2000. С. 248, 264) были выстроены церкви Метехи, *Эртацминда* (Шида-Картли), Худжаби, Абелиа, Кобайр (Квемо-Картли) и др. В 1-й пол. XIV в., во время царствования Георгия V Блистательного, была воздвигнута ц. Гергетис Самеба (Св. Троицы) у подножия горы Мкинварцвери (Казбек). В 1-й пол. XV в. царь Александр I отстроил разрушенные крепости, церкви и мон-ри, в т. ч. Светицховели и Руиси, очистил Лореташвири от кочевников и восстановил там церковные и светские владения. В процессе формирования сатавадо монастыри, принадлежавшие некогда царю или католикосу, перешли к тавадам. В Кинцвиси была устроена усыпальница Панаскертели-Цицишвили, в Никози — Павленишвили, в Питарети — Орбелишвили, в Тири — Тавхелидзе-Мачабели. Крупные тавады строили новые усыпальницы: Арагвские эриставы — в *Ананури* (XVII в.), Ксанские эриставы — в Ларгвиси (отстроена заново в 50–60-х гг. XVIII в.) и Икорте (здесь были похоронены герои Бахтрионского восстания 1659 г. святые *Шалва и Элизбар* Эристави) и т. д. Представители царского дома (царица Мариам, царь Вахтанг VI) и тавады (Гиви Амилахвари) активно участвовали в восстановлении храмов.

**Раздел К. на сферы влияния Ирана и Турции; образование царства Картли-Кахети.** Противдействие тавадов и внешних врагов делало все попытки грузинских царей воссоединить страну тщетными. В XVI в. борьбу с иран. и тур. властителями вели цари К. Давид X, Луарсаб I, Симеон I. По оценке историка 1-й пол. XVIII в. Бери Эгнашвили, если бы не сопротивление царя Луарсаба I, смерть которого от полученных в бою ран он считал мученической, «то омусульманилась бы вся Грузия, и если слышится имя ее, то благодаря мечу царя Луарсаба» (КЦ. 1959. Т. 2. С. 366). Сын и преемник Луарсаба I Симеон I, по словам митр. Тбилисского *Иосифа* (Са-







кадзе) (1620–1688), «опоясал Картли мечом» (*Иосиф Тбилели, митр.* 1939. Строфа 281): в течение 50 лет он противостоял персам и туркам. Симеону I принадлежит инициатива заключения антиосманского союза, к-рый вместе с ним подписали царь Кахети Александр II (1574–1605) и персид. шах Аббас I (1587–1629), а также привлечение в коалицию западноевроп. держав (царь Симеон I отправил письмо испан. кор. *Филиппу II*). В 1599 г. царь Симеон I был взят в плен и отправлен в Стамбул. Турки праздновали эту победу в течение 3 дней почти во всех городах империи. В 1600 г. Симеон I скончался в крепости Едикуле. Грузины выкупили его останки и похоронили в кафедральном соборе Светицховели в Мцхете, рядом с отцом.

В 1614 г., отвоевав Вост. Грузию у Турции и заключив с ней перемирие, шах Аббас I опустошил Кахети и



Храм мон-ря Самтависи

вторгся в К. Царь К. мч. *Луарсаб II*, скрывавшийся в Имерети, добровольно явился к шаху, дабы спасти свою страну от разорения, и был задушен в темнице лучшей тегивой.

В период столетнего правления в К. царей-мусульман (с воцарения Ростоме в 1632) насаждались персид. политические, социальные и экономические институты, традиции, религия. Первая шиитская мечеть в К. была возведена в 1522 г. шахом Исмаилом возле Метехского моста в Тбилиси (разрушена в 1950, во время строительства нового моста). При царе Ростоме в столице появились еще 2 шиитские мечети (не сохр.) — одна во дворце, а другая недалеко от Ганджис-кари (городские ворота, близ



Шиитская мечеть в Тбилиси. Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

совр. Ботанического сада). В 20-х гг. XVIII в. турки построили в Тбилиси 3 суннитские мечети, разрушенные Надир-шахом (1736–1747). На руинах одной из них была выстроена мечеть (ныне на Ботанической ул.), где сегодня молятся и шииты и сунниты.

Политика омусульманивания К. вызвала ответную реакцию картлийской интеллектуальной элиты того времени. Царица Мариам (1599/1609–1682), царь Кахети Арчил II



Мцхета с мон-рем Самтавири и собором Светицховели. Общий вид. Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

(1664–1675), цари К. Георгий XI, Вахтанг VI, царевич историк Вахушти Багратиони (1696–1757), мон. *Сулхан-Саба* (Орбелиани) (1658–1725), поэт Давид Гурамишвили (1705–1792) стремились возвысить груз. язык и сохранить его чистоту, поднять уровень нравственности среди современников. Они создали выдающиеся произведения грузинской художественной и исторической лит-ры, памятники груз. законодательства. Также они занимались восстановлением разрушенных завоевателями церквей и мон-рей.

В результате распада единого гос-ва и невозможности противостоять внешней угрозе из юрисдикции ГПЦ постепенно вышли Зап. Грузия (XV в.) — *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат*; омусульманившийся после набегов Тамерлана Сев. Кавказ; Ахалцихский пашалык (XVII в.); Вост. Кахети (Элису и Чар-Белакани), а также юго-вост. часть Квемо-Картли (земли восточнее р. Дебеда, провинции Казахи и Шамшадило). В 1639 г. пров. Тори (Хеоба, Садгери, Гуджарети), входившая до этого в состав Самцхе и принадлежавшая Ацкурской епархии, отошла К.

1723–1747 годы стали наиболее тяжелыми в истории К. Политика османов и персов, набеги дагестанцев (лекианоба) и осетин (осианоба) опустошили край. Население К. и Кахети вымирало: оно было обложено большой данью, разорялись целые области, жителей тысячами уводили в плен. Современник событий Вахушти Багратиони так писал об этом: «Не осталось жителей в Мухрани, Картли и Сацициано и местами также в Сабаратиано-Сомхити, кроме как в крепостях» (*Вахушти Багратиони.* 1976. С. 118; КЦ. 1973. Т. 4. С. 512). «Демографическая ведомость» от 5 апр. 1770 г. свидетельствует о катастрофической ситуации, сложившейся в Квемо-Картли в кон. XVIII в.: Ташири, Триалети и Каи-

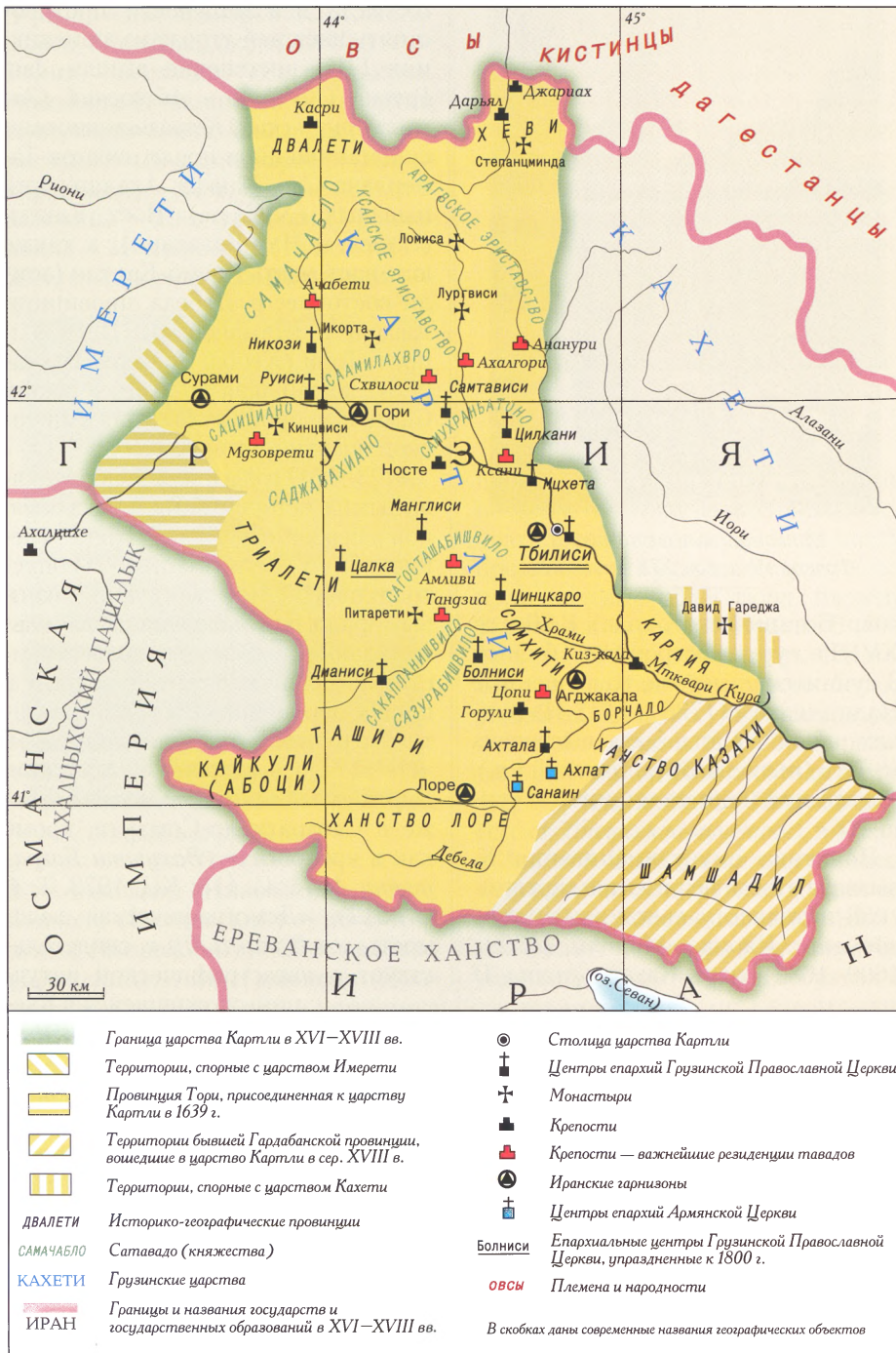
кули (Абоци) являлись полностью «разоренными и обезлюдевшими»; в Сомхити население сократилось до 5%, в Сабараташвиле — до 1% (Межкавк. полит. и торг. связи. 1980. Т. 1. С. 34).

В К. стали переселяться армяне, осетины и тюрк. племена. Из-за сокращения правосл. паствы К. епархий стали укрупняться, образовывались Манглисская и Тбилисская (XV в.), Тбилисская и Цалкская (XVII в.), Тбилисская и Болнисская (XVIII в.), Самтаврская и Болнисская (XVIII в.), Манглисская и Болнисская (XVIII в.), Тбилисская, Манглисская и Болнисская (нач. XIX в.) епархии. В 1739 г. ущелье Садгери, долгое время считавшееся





## КАРТЛИ В XVI–XVIII ВВ.



«ничим», на которое претендовала Руисская епархия, а также принадлежавший Мцхетскому католико-супостолу Гуджарети отошли Урбнисской епархии. После упразднения кафедр в Тбетской и Ишханской епархиях в Ахалцихском пашалыке паству на этих территориях стали номинально окормлять картлийские архиереи — Дманисский и Урбнисский, с временным изменением титулатуры — Тбетско-Дманисский и Урбнисско-Ишханский. В XVIII в. были упразднены епархиальные центры в Ахтале (возможно, в 10–20-х гг. XVIII в.; существовал проект перенесения ка-

федры из Ахталы в Атени, однако он не был приведен в исполнение), Цалке (30–40-е гг. XVIII в.), Болнисском и Дманисском Сиони (50–60-е гг. XVIII в.), Манглиси (кон. 60-х гг. XVIII в.). К 1780 г. была восстановлена Манглисская кафедра, позже — Ахтальская. Сохранились сведения об Ахтальских архиереях: Софроне, который был пленен во время нашествия Омар-хана Аварского (1785) и выкуплен из плена жителями Ахалцихе; Гедеоне († 1792); Игнатии, оставившем кафедру в 1796 г.; Иоанне († 1798). В 1802 г. по просьбе мастеров-греков

во епископа Ахталы был рукоположен грек протосинкелл Иоаким († 1827), настоятель мон-ря Вардзиа в Имерети.

К 1770 г. в неск. раз сократилась православная паства в Шида-Картли: в Руисской епархии — с 84 селений (по неполным данным за 1715) до 46; в Цилканской — с 55 (1669) до 46; в Урбниской — с 30 (1712) до 20; в Самтависской — с 70 (XV в.) до 17. В кон. XVIII в. в Тбилисской епархии насчитывалось 18 селений, в Никозской — 8. Лучше обстояли дела в Самтаврской епархии, где было 60 селений.

В XVII–XVIII вв. паства Санаинской и Ахпатской арм. епархий пополнялась за счет грузин-монофизитов, перекрещенных крестьян, пожертвованных царями арм. мон-рям, или крепостных груз. тавадгов-григориан. В «армянскую веру» переходили и те грузины, которые присоединялись к купеческим и ремесленным гильдиям, где господствующее положение занимали армяне-монофизиты. Этот процесс охватывал Тбилиси и Квемо-Картли, где, по сведениям царевича Вахушти, «население придерживается веры армянской, и лишь малая часть — грузинской; а нравами и обычаями все они грузины» (КЦ. 1973. Т. 4. С. 312). Армянскими стали нек-рые принадлежавшие грузинам мон-ри, в т. ч. Кобаир и Дзели-Чешмарити (Хуневан) (Там же. С. 308). В нач. XIX в. монофизитство распространилось и среди груз. населения Шида-Картли.

Непрекращавшиеся восстания изнуряли персов; наконец, Надир-шах был вынужден признать царем К. представителя кахетинской ветви Багратионы придерживавшегося Православия Теймураза II, а его сына *Ираклия II* — царем Кахети. 1 окт. 1745 г. в Светицховели Теймураз II был помазан на царство К. В 1762 г. К. и Кахети объединились под властью Ираклия II в царство Картли-Кахети. Стремление царя к «европейским преобразованиям» (Бурнашев. 1896. С. 10) и усилению обороноспособности страны явилось залогом более тесного союза с Россией. Картли-Кахети участвовала в русско-турецкой войне 1768–1774 гг.; в 1783 г. был заключен Георгиевский трактат (подробнее см. в ст. *Грузия*), позволивший российскому имп. *Александру I Павловичу* в 1801 г. присоединить Вост. Грузию к России.



С вхождением Вост. Грузии в состав Российской империи К. стала частью Тифлисской губ. России. Епархии Квемо-Картли были упразднены и присоединены к Тифлисской епархии ГПЦ (АКавАК. 1870. Т. 4. С. 143). Уплотнение происходило и в Шида-Картли, где Самтаврская и Цилканская епархии подчинились архиеп. Иоанну Самтаврскому († 1802); позднее Цилканская епархия была присоединена к Самтависской, а Никозская — к Самтаврской (АКавАК. 1868. Т. 2. С. 263, 264, 268, 269). Официально епархии К. просуществовали до 1811 г., когда автокефалия ГПЦ была упразднена и был сформирован *Грузинский Экзархат* РПЦ. По решению Святейшего Синода РПЦ в К. была образована Мцхетско-Карталинская епархия (1811) (АКавАК. 1870. Т. 4. С. 169). Горная часть Шида-Картли и прилегающие области Имерети перешли в юрисдикцию архиепископа Телавского. В 1818 г. на территории К. и Кахети была образована единая *Карталино-Кахетинская (Грузинская) епархия* Грузинского Экзархата РПЦ.

**Епархии, существовавшие на территории К. до нач. XIX в. ГПЦ:** Ахпатская, Ахталская, Агаракская (Хунанская), Болнисская, Дманисская, Манглисская, Никозская, Руисская, Самтависская, Самтаврская, Таширская, Тбилисская, Урбнисская, Хуневанская, Цалкская, Цилканская, Цинцаройская (?), Цуртавская. **Армянская Церковь:** Ахпатская, Санаинская.

**Цари К.:** Константин II (1484–1505), Давид X (1505–1526), Георгий IX (1526–1527), Луарсаб I (1527–1556), Свимон (Симеон) I (1556–1569, 1578–1600), Давид XI (Дауд-хан) (1569–1578), Георгий X (1600–1606), мч. Луарсаб II (1606–1616), Баграт VII (1616–1619), Свимон (Симеон) II (1619–1630), Теймураз I (в Картли и Кахети) (1623–1632), Ростом (1632–1658), Вахтанг V (Шах-Наваз) (1658–1676), Георгий XI (1676–1688, 1703–1709), Ираклий I (1688–1703), Кайхосро (1709–1711), Иесе (Али Кули-хан) (1714–1716), Вахтанг VI (1716–1724), Теймураз II (1744–1762).

**Цари Картли-Кахети:** Ираклий II (1762–1798), Георгий XII (1798–1800). Ист.: *Simeon, Episcopus Beth-Arsamensis. Epistola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma Episcopo Nisibeno, de que hoeresi Nestorianorum // Assemani. BO. 1719. Т. 1. P. 346–358; Stephannos Orbelian. Histoire de Siounie / Trad. de l'arménien. M. Brosset. St.-Pb., 1864; Бурнашев С. Картина Грузии, или Описание полит. состояния царства Карталинского и Ка-*

*хетинского. Тифлис, 1896; Иосиф Тбилили, митр. Дидмоуравиани / Сост.: Г. Леонидзе. Тбилиси, 1939 (на груз. яз.); Давид Багратиони. Обзорение Грузии по части прав и законодательства / Сост.: А. Рогава. Тбилиси, 1959 (на рус. и груз. языках); Гольденшtedт. Путешествие Гольденшtedта по Грузии / Пер. с нем.: Г. Гелашвили. Тбилиси, 1962. Т. 1; 1964. Т. 2 (на груз. и нем. языках); Судебник царевича Давида / Сост.: Д. Пурцеладзе. Тбилиси, 1964 (на груз. яз.); Книга Посланий / Пер. с древнеарм.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.); Вахушти Багратиони. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4 (на груз. яз.); он же. История царства Грузинского / Пер. с груз.: Н. Накашидзе. Тбилиси, 1976; Киракос Гандзакец. История Армении / Пер. с древнеарм.: Л. А. Ханларян. М., 1976; Межкавказские полит. и торг. связи Вост. Грузии: К. 60-х гг.—нач. 90-х гг. XVIII в.: Док-ты и мат-лы / Сост.: В. Гамрекели. Тбилиси, 1980. Т. 1 (на рус. и груз. языках); Патуня Орбелиани. История Грузии / Сост.: Е. Цагареишвили. Тбилиси, 1981 (на груз. яз.); Грузинские док-ты IX–XV вв. в собр. Ленинградского отд-ния Ин-та Востоковедения АН СССР / Пер., коммент.: С. Какабадзе. М., 1982; Иоани Багратиони. Описание Картли и Кахети / Сост.: Т. Енукидзе, Г. Бедошвили. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); Парсадан Гориджанидзе. История Грузии / Пер.: Р. Кикнадзе, В. Путуридзе. Тбилиси, 1990; The Geography of Ananias of Sirak: Asxarhac'oyc', The Long and Short Recensions / Ed. R. Newsen. Wiesbaden, 1992. P. 55–57A, 65–65A; Силогава В. Древнегруз. надписи из Квемо-Картли // Дманиси. 2000. Вып. 2. С. 214–313 (на груз. яз.); Каухчишвили Т. Корпус греч. надписей Грузии. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.); Koriwep. La Vie de Maštoc / Traduction annotée: J. P. Mahe // REArm. 2005/2007. Vol. 30. P. 59–97; Джуаншер Джуаншеряни. Жизнь Вахтанга Горгасала // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 75–137; Жизнь царя царей Давида // Там же. С. 181–211; Леонтий Мровели. Жизнь груз. царей // Там же. С. 13–43, 69–72; Обращение Картли св. Нино // Там же. С. 44–69, 72–73; Отхмезури Г. Эпиграфика сев. части Шида-Картли // Нек-рые вопросы истории осетин Шида-Картли. Тбилиси, 2010. С. 78–112. Лит.: Гертишвили Д. Из истории соц. отношений феод. Грузии: Сатавадо Картли. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.); Кекелидзе К., прот. Канонический строй в древней Грузии // Он же. Этюды. 1957. Т. 4. С. 326–357; Метишавили Р., Цицнадзе В. Архитектура нагорной части ист. провинции Грузии—Шида-Картли. Тбилиси, 1975; Мурадян П. Грузинская эпиграфика Армении. Ереван, 1977 (на арм. яз.); Бердзенишвили Д. Очерки из исторической географии Грузии. Тбилиси, 1979. Кн. 1: Квемо-Картли (на груз. яз.); он же. К исторической географии устья р. Дебеда // Дманиси. Тбилиси, 2006. Вып. 5 (на груз. яз.); Мусхелишвили Д. Из ист. географии Вост. Грузии: Шаки и Гогарена. Тбилиси, 1982; он же. К истории самоназвания грузин // Иностр. и груз. терминология понятий «Грузия» и «грузины». Тбилиси, 1993 (на груз. яз.). С. 337–376; Шида-Картли: Этногр. исслед. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); Квемо-Картли: Этногр. исслед. Тбилиси, 1990 (на груз. яз.); Гвасалиа Д. Историческая география Вост. Грузии. Тбилиси, 1991; Гагошидзе Г., Чантладзе Н. Монофизитские памятники Грузии: Архитектура, рельефы, надписи. Тбилиси, 2009. Ч. 1: Квемо-Картли (на груз. яз.).*

Г. Чеишвили

«КАРТЛИС ЦХОВРЕБА» [груз. ქართლის ცხოვრება — Жизнь Грузии], «История Грузии», свод груз. летописей и исторических сочинений, относящихся к разным периодам и написанных разными авторами, пополняемый и редактируемый, представляющий собой единое произведение, повествующее об истории Грузии начиная с библейских времен до нач. XVIII в.

В древности книга была известна в т. ч. как «Картвелт Цховреба» (ქართველთა ცხოვრება — Жизнь грузин). В средневековье «К. Ц.», использовавшаяся как главная книга для чтения и как единственный учебник по истории страны, называли «Цмида Цигни» (წმინდა წიგნობა — Святая Книга).

В «К. Ц.» богато представлен фактический материал, подтверждающийся сведениями иностранных письменных источников, данными материальной культуры, эпиграфики, нумизматики. История Грузии рассматривается как часть мировой истории и показана в системе исторических периодов Сирии и Вавилонии, Мидии и Ирана, Греции времен царя Александра Великого и Рима. Деятельность груз. исторических личностей (царей, полководцев и др.) сравнивается с деятельностью всемирно известных лиц; проводятся параллели между историей Грузии и Византии, Ирана и др. гос-в. В «К. Ц.» содержатся ценные сведения об истории Юж. Кавказа, Римской империи, Византии, Ирана и ряда стран Ближ. Востока, о народах Сев. Кавказа. Рассказ о происхождении грузин опирается в «К. Ц.» на библейскую историческую схему; согласно ей, грузины (картвелы, карты) являются потомками праотца Иафета, сына праотца Ноя, они абorigены Кавказа, неотъемлемая часть единой кавказской семьи. «К. Ц.» придерживается провиденциальной исторической концепции.

Свод летописей представлял собой произведение официальной историографии и отражал интересы государственной власти. С одной стороны, создание капитального труда по всегрузинской истории указывает на наличие высокого уровня исторического мышления груз. общества того времени. С другой стороны, это способствовало снижению интереса к истории отдельных регионов Грузии и груз. родов; в частности, в «К. Ц.» бедно представлена





история Зап. Грузии, отсутствуют временные периоды.

Повествование в «К. Ц.» было выстроено в хронологическом порядке. Чтобы текст был единым, начало каждого последующего исторического сочинения при включении его в свод или конец предыдущего, как правило, отрезали, в результате чего точное число вошедших в «К. Ц.» сочинений, имена нек-рых авторов и датировки отдельных произведений неизвестны. В наст. время известно более 20 рукописей, содержащих как полную версию «К. Ц.», так и отдельные фрагменты. Наиболее ранняя редакция датируется 1697 г., поздняя — 1899 г. В рамках единого свода «К. Ц.» выделяют 2 цикла летописей, условно названных «Древняя Картлис Цховреба» (ძველი ქართლის ცხოვრება) и «Новая Картлис Цховреба» (ახალი ქართლის ცხოვრება).

«Древняя Картлис Цховреба» представляет собой историю грузин и Грузии начиная с библейских времен до нач. XIV в. Относительно времени составления и содержания первоначального свода «К. Ц.» существует неск. точек зрения. В. Дондуа относит наиболее раннюю версию летописи к VII–VIII вв.; Г. Меликишвили — к рубежу VIII и IX вв.; П. Ингороква — к X в.; Ш. Мехсия, В. Гучуа — к кон. XI в.; И. Джавахишвили, С. Каухчишвили — к XII в.; акад. прот. К. Кекелидзе — ко 2-й пол. XII в.; Р. Кикнадзе — к 1-й четв. XII в. В современной груз. историографии принято считать, что первый свод «К. Ц.» был сформирован уже в сер. V в. В эту редакцию в хронологическом порядке были внесены отдельные летописи, в которых сохранились сведения с IV–III вв. до Р. Х., времени формирования царства Картли, до сер. V в. В кон. VIII в. груз. вельможа Джужаншер Джужаншериани составил продолжение свода, описав события истории Грузии с сер. V в. до 80-х гг. VIII в. Значительная работа была проделана над «К. Ц.» в 60-х гг. XI в. еп. Русским Леонтием Мровели. Он написал вступительную часть, в к-рой была дана схема библейского происхождения грузин и др. кавказцев, а также история грузин до создания царства Картли. Также епископ отредактировал текст свода и дополнил его доступными ему сведениями. Особенно Мровели расширил куски, в которых рассказывалось об

обращении Картли в христианство св. равноап. *Ниной* (1-я пол. IV в.) (эта часть текста названа «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Грузии)), о правлении царя Картли св. *Вахтанга Горгасали* (2-я пол. V в.) и о мученичестве царя св. *Арчила* I († 786) — «Мученичество св. вмч. царя Грузии Арчила».

В 1-й четв. XII в., в период царствования св. *Давида IV Строителя* (1089–1125), свод «К. Ц.» был значительно пополнен. Повествование, прерванное на 80-х гг. VIII в., было продолжено новым сочинением, описывающим события до 1072 г. Название и имя автора этого произведения не сохранились. Историки условно называют его «Матиане Картлисай» (Летопись Картли). В 30-х гг. XII в. были написаны и внесены в свод краткая история царя Георгия II (1072–1089) и обширная летопись, посвященная св. Давиду IV Строителю — «Жизнь царя царей Давида». Повествование об исторических событиях 1125–1207 гг. представлено в 2 редакциях «Древней Картлис Цховреба».

Сохранилось 3 рукописи 1-й (условно) редакции: список царицы Мариам (НЦРГ. S 30, рубеж XVII и XVIII вв.), список Мачабели (НЦРГ. H 2135, 1736 г.) и список еп. Самебского Николая (НЦРГ. Q 1219, 1697 г.). В этом варианте после «Жизни царя царей Давида» помещено сочинение автора XI в. Сумбата Давитис-дзе «Жизнеописание Багратионов» («Жизнь и деяния Багратиони», «История и повествование о Багратионах»), в котором история Грузии восходила к библейским предкам Багратиони и заканчивалась событиями 1032 г. Т. о., нарушалась хронологическая последовательность, существовавшая в своде. В 30-х гг. XIII в. после сочинения Сумбата Давитис-дзе было внесено произведение под условным названием «История и восхваление венценосцев», в котором кратко повествовалось о правлении наследника св. Давида IV Строителя царя Дмитрия I (1125–1156) и его сына Георгия III (1156–1184) и подробно — о царствовании св. *Тамары* (1184–1207/10/13). В 20-х гг. XIV в. было написано продолжение, содержащее сведения по истории Грузии после кончины св. Тамары до воцарения Георгия V Блистательного (1318). В историографии это сочинение анонимного хронографа (груз.— Жам-

тагмцерели) условно названо «Столетняя летопись».

Вторая (условная) редакция «Древней Картлис Цховреба» вошла в 2 списках: царицы Анны (НЦРГ. Q 795, 1479–1495 гг.) и Чалашвили (НЦРГ. Q 207, XVI–XVII вв.). Этот вариант пополнился сочинениями, охватывающими период с конца царствования св. Давида IV Строителя до кончины св. Тамары. После «Жизни царя царей Давида» было помещено краткое описание царствования Дмитрия I, Георгия III, св. Тамары и Георгия-Лаши. В историографии это сочинение по дате составления (1222–1223) называют «Летописью времени Лаши Георгия» (им заканчивается список Анны). В списке Чалашвили после описания царствования Дмитрия I содержится сочинение, составленное в 30-х гг. XIII в. и повествующее о царствовании Георгия III и св. Тамары. В историографии его автор условно назван «вторым историком царицы Тamar», произведение — «Жизнь царицы цариц Тamar». В списке Чалашвили, так же как и в списках 1-й редакции «Древней Картлис Цховреба», после истории царствования св. Тамары помещена «Столетняя летопись» анонимного автора.

«Новая Картлис Цховреба». В нач. XIV в. «К. Ц.» перестала пополняться новыми сочинениями, что было связано с тяжелым политическим и экономическим положением в Грузии (нашествием монголов, персов, лезгинских племен, междоусобицей, раздробленностью единого царства, экспансией Турции и Ирана и др.). В кон. XVII — нач. XVIII в. временная стабилизация политического положения в царстве Картли создала благоприятные условия для возрождения груз. культуры. Царь Картли Вахтанг VI (1716–1724) провел ряд преобразований, проявив особый интерес к «К. Ц.».

Одной из основных и неотложных задач он считал восполнение пробелов в летописном своде «К. Ц.». С этой целью царь создал комиссию «Ученых мужей» (სწავლულნი კაცნი) во главе с историком Бери Эгнаташвили. Члены комиссии должны были написать историю Грузии с нач. XIV до нач. XVIII в. и отредактировать весь текст «К. Ц.». Этот свод летописей получил название «Новая Картлис Цховреба».







Комиссией были собраны и сверены все известные к тому времени рукописи, содержащие «К. Ц.», выявлены разночтения, возникшие в результате ошибок переписчиков. При написании новой истории были использованы доступные к изучению груз. исторические документы, а также армянские и персидские источники, содержащие много сведений по истории Грузии. Исторические сочинения, написанные в XVII–XVIII вв., назывались также «Продолжением Картлис Цховреба». Это «История царства Грузинского» и «География» царевича *Вахушти Багратиони*; «История Грузии» Парсадана Горгиджанидзе (события с древнейших времен до кон. XVII в.); «История (жизнь) царей» Сехнии Чхеидзе (1653–1739); «События (Деяния) Картли» Папуны Орбелиани (1739–1758); «Царствование Ираклия II» Омана Херхеулидзе (1722 – 80-е гг. XVIII в.) и др.

«Новая Картлис Цховреба» была оформлена согласно требованиям времени: текст был разделен и озаглавлен по периодам правления царей. Кроме того, комиссия «Ученых мужей» пришла к выводу, что в «Древней Картлис Цховреба» не было уделено достаточно внимания истории Грузинской Православной Церкви и деятельности ее отдельных представителей: свт. *Петра Ивера*, *сирийских отцов*, великомучеников *Давида и Константина Аргветских*, мч. *Гоброна-Михаила*, преподобных *Евфимия Святогорца*, *Иоанна Святогорца*, *Георгия Святогорца* и др. Для восполнения этого пробела были написаны специальные тексты. Также было переработано соч. «История и повествование о Багратионах» автора XI в. Сумбата Давитис-дзе. Поскольку этот источник, расположенный в «К. Ц.» после «Жизни царя царей Давида», нарушал хронологическую последовательность, «Ученые мужи» убрали 1-ю часть сочинения, воспроизведенную по библейской схеме, а остальной текст, повествующий об истории рода Багратиони начиная с VI в., включили в соответствующие хронологические участки свода.

Интерес к «Древней Картлис Цховреба» постепенно гас, многие ее списки были утрачены, чему способствовали в т. ч. и набеги завоевателей. В «Новую Картлис Цховреба» регулярно вносились дополнения и примечания, с нее делались

последующие списки «К. Ц.», которые широко распространялись. Так, в 40–50-х гг. XVIII в. неизвестный автор основательно переработал историю XIV–XVII вв., составленную «Учеными мужами». Этот текст назван в историографии «Переданным продолжением Картлис Цховреба» и сохранился в 3 списках: Бараташвили (НЦРГ. S 25, 1761 г.), Палавандишвили (НЦРГ. Н 988, 1761 г.) и Дадиани (НЦРГ. S 354, посл. четв. XVIII в.). События последующего периода в «Новой Картлис Цховреба» описаны не были.

**Изучение и издание текстов «К. Ц.»**. Развитие ориенталистики в Европе и в Российской империи, общая стабилизация политической и общественной жизни в Грузии в XIX в. способствовали пробуждению интереса к груз. культуре в целом и непосредственно к «К. Ц.» В это время были известны лишь списки XVIII в., вышедшие из-под пера «Ученых мужей», поэтому в научной среде возникли разногласия относительно периода составления летописи. В кругах, нигилистически настроенных по отношению к «К. Ц.», появилось мнение, наиболее четко сформулированное ориенталистом С.-Петербургского ун-та проф. О. И. Сенковским, утверждавшим, что «К. Ц.» была создана в XVIII в. и, поскольку такой поздний памятник не может рассматриваться как надежный источник сведений по древней истории, это скорее всего «сказка». Он считал, что до XVIII в. в Грузии вообще не существовала историческая лит-ра.

Другой т. зр. придерживался известный франц. ученый-картвелолог М. Броссе (1802–1880), к-рый много сделал для развития картвелологии как научной дисциплины и для изучения «К. Ц.». Броссе сначала также считал, что «К. Ц.» была составлена при Вахтанге VI. Ученый именовал ее «Хроникой Вахтанга». В 30-х гг. XIX в. Броссе удалось собрать у себя в С.-Петербурге 3 списка «Новой Картлис Цховреба». Румянцевский список (НЦРГ. Н 2080) был сделан в Тбилиси в 1699–1703 гг. и содержал редакцию царя Вахтанга VI, в 1821 г. кавказовед царевич Теймураз Багратиони (1782–1846), сын последнего груз. царя Георгия XII, преподнес его в дар гр. Н. П. Румянцеву. Список хранился в Румянцевском музее, после смерти графа в 1831 г. Броссе выкупил его. Список

Теймураза (СПбФИВ РАН. Фонд Теймураза. Ркп. 13 М), также содержащий редакцию Вахтанга VI, был выполнен между 1717 и 1724 гг. по инициативе еп. Руставского Николая (Черкезишвили). В 1839 г. каллиграф С. Табидзе специально для Броссе сделал список князей Палавандишвили (НЦРГ. Н 988, 1761 г.; копия — СПбФИВ РАН. Фонд М. Броссе. Ркп. 41). Изучая эти рукописи и др. груз. письменные источники, Броссе пришел к выводу, что «К. Ц.» была создана на основе реальных груз. и иностранных исторических источников. Проанализировав сведения арм. историков *Мхитара Айриванеци*, *Вардана Великого* (XIII в.), митр. мч. *Степаноса Сюнеци* (Орбеляна) (XIII–XIV вв.) и др., Броссе выяснил, что они упоминают груз. исторические источники и ссылаются на древнегруз. летописи. Более того, в «Истории» митр. Степаноса он нашел написанное арм. буквами наименование одной из груз. летописей — «Картлис Цховреба». Сопоставляя все известные к тому времени списки «К. Ц.», Броссе обратил внимание на то, что во «Введении» к редакции Вахтанга VI содержится написанное от лица царя сообщение о том, что он собрал «Ученых мужей» и передал им все рукописи «К. Ц.», «которые нашел». Эти сведения Броссе истолковал как указание на наличие более ранних списков летописи. В 1839 г. груз. ученый П. *Иоселиани* обнаружил т. н. «Армянскую хронику» (не изд.), представлявшую собой арм. перевод «К. Ц.» XII в., заканчивающийся «Жизнью царя царей Давида». Это подтвердило версию Броссе о существовании более ранних списков летописи. Здесь, как и в источнике митр. Степаноса, название «Картлис Цховреба» было транскрибировано арм. буквами без перевода. В 1845 г., находясь в Венеции, Броссе обнаружил в рукописи XVII в. 2-й экземпляр «Хроники», в 1848 г. в книгохранилище мон-ря *Эчмиадзин* в Армении — еще один список, датированный 1279–1311 гг. Анализ этих рукописей позволил Броссе сделать вывод о том, что хроника представляет собой сокращенный арм. перевод груз. «К. Ц.», выполненный во 2-й пол. XII в. По мнению ориенталиста, профессором С.-Петербургского ун-та К. П. Патканова признанному ошибочным, «Армянская хроника» была написана





монахом-армянином в XII в. по просьбе грузин и списки «К. Ц.» времен Вахтанга VI были в той или иной мере основаны на ней. В 1849 г. в С.-Петербурге Броссе издал «К. Ц.» на основе своих 3 рукописей XVIII в. В 1-й части был помещен груз. текст, во 2-й — франц. перевод; издание было сопровождено комментариями и указателем, что имело большое значение для изучения памятника и получило резонанс в Европе.

Многие груз. исследователи XIX в. понимали термин «Картлис Цховреба» в широком смысле, как общее понятие истории Грузии, а не в значении конкретного свода «К. Ц.». В частности, этим представлением руководствовались Броссе и Д. Чубинашвили (Чубинов), когда в 1854 г. в С.-Петербурге осуществили издание т. н. «2-го тома Картлис Цховреба», куда вошли исторические сочинения, созданные в кон. XVII–XVIII в. и включенные в редакцию царя Вахтанга VI: часть «Истории Грузии» (1696) Парсадана Горгиджанидзе, «История царей» (1739) Сехнии Чхеидзе, «История царства Грузинского» (1745) Вахушти Багратиони, «История Картли» (1758) Папуны Орбелиани, «Царствование Ираклия II» (1780) Омана Херхеулидзе.

Вопрос о ранних списках «К. Ц.» окончательно был решен после того, как в 1884 г. груз. историк Д. Бакрадзе, также придерживавшийся мнения о существовании более ранних текстов до времени Вахтанга VI, содержащих сведения по общей древней истории Грузии, обнаружил рукопись «К. Ц.», созданную на рубеже XVII и XVIII вв. (НЦРГ. S 30). Это была копия списка, выполненного в 1633–1645 гг. по заказу супруги царя Картли Ростома царицы Мариам Дадияни (1599/1609–1682), названная по имени заказчицы списком царицы Мариам. То, что текст заканчивался периодом начала царствования Георгия V Блистательного (1318–1346), подтвердило сведения из «Введения» царя Вахтанга VI о том, что «Древняя Картлис Цховреба» была доведена до царствования Георгия V, а затем продлена при Вахтанге VI. Позже были обнаружены и др. списки довахтанговского периода, а также неск. поздних списков, прошедших через руки «Ученых мужей» и др. редакторов.

Большую работу по изучению «К. Ц.» провел Ф. Жордания. Он исследовал обе версии летописи, первым изучил ее структурный состав. По его мнению, текст до повествования о правлении царицы св. Тамары состоял из 9 частей, принадлежавших разным авторам — современникам описанных ими событий. Большое значение имеют труды прав. *Евфимия Такашвили*. Ученый выверил датировки рукописей, исследовал взаимосвязь разных списков, в 1906 г. издал список царицы Мариам с указанием разночтений со списком царя Вахтанга VI и с примечаниями.

В новейшее время «К. Ц.» изучали С. Какабадзе, П. Ингорюк, К. Кекелидзе и др. видные груз. ученые. В 1913 г., будучи приват-доцентом С.-Петербургского ун-та, И. Джавахишвили обнаружил в семейной б-ке своих родственников, князей Джамбакур-Орбелиани, в с. Ламискана (Душетский у., Тифлисская губ.) рукопись «К. Ц.», получившую название списка царицы Анны (НЦРГ. Q 795), в к-рой отсутствовали начальная и конечная части текста. Исследовав ее, ученый понял, что это копия рубежа XVII и XVIII вв., сделанная со списка, выполненного в 1479–1495 гг. по заказу супруги царя Кахети Александра I (1476–1511) царицы Анны. В 1923 г. в б-ке Государственного музея Грузии, куда были помещены рукописи *Церковного музея*, ученый обнаружил еще один вариант «К. Ц.» (НЦРГ. Q 207), названный по имени переписчика списком Чалашвили. Анализ бумаги и каллиграфии выявил, что т. н. старая часть списка Чалашвили (Л. 42–271) относится ко 2-й пол. XVI в. Листы 1–41 и 272–604 были переписаны в 1731 г. жившим в Москве Э. Чалашвили, восполнившим текст по редакции царя Вахтанга VI, и названы «новой частью» списка Чалашвили. Джавахишвили посвятил специальные исследования «К. Ц.» как единому своду летописей, а также произвел историографический и источниковедческий анализ вошедших в нее произведений. Ученый определил (в основном условно) объем отдельных произведений, их заглавия, время написания, авторов, изучил идейную составляющую летописи. Дав «К. Ц.» в целом высокую оценку, Джавахишвили подверг критике части, повествующие о древней истории Грузии. Однако, после того

как были обнаружены арамейские и греческие источники и ряд новых памятников материальной культуры, его оценка была признана излишне скептической (*Церетели Г. Армазская билингва // Известия ИЯИМК АН Груз. ССР. 1942. Вып. 13*). В 1927 г. Джавахишвили издал «Летопись времени Лаши Георгия» (XIII в.); в 1940 г. — сочинение Бери Эгнаташвили. В 1941 г. Кекелидзе осуществил издание памятника XIII в. «История и восхваление венценосцев»; в 1944 г. было опубликовано сочинение анонимного автора XIII в. «Жизнь царицы цариц Тамар», подготовленное к изданию Джавахишвили.

Особое значение имели труды С. Каухчишвили. В 1942 г. он издал список царицы Анны. Новым этапом в работе над текстом стали критически изданные им в 1955 и 1959 гг. 2 тома «К. Ц.», выверенные по всем известным на то время спискам летописи. Последовав концепции исследователей XIX в. о составе «К. Ц.» как свода летописей об истории Грузии в широком смысле, Каухчишвили намеревался выпустить еще 2 тома, куда бы вошли помещенные во 2-м томе Броссе и Чубинашвили тексты Парсадана Горгиджанидзе, Сехнии Чхеидзе, Папуны Орбелиани, Омана Херхеулидзе, а также Вахушти Багратиони. Однако, издав «Историю царства Грузинского» Вахушти Багратиони в 4-м томе (1973), Каухчишвили изменил свой взгляд на проблему состава свода «К. Ц.» и не выпустил 3-й том с самостоятельными историческими произведениями XVII–XVIII вв.

В 1959 г. научный сотрудник *Института рукописей Корнелия Кекелидзе* А. Климиашвили обнаружил в семье жительницы с. Патара-Хони (Хонский р-н, Зап. Грузия) О. Мачавариани еще одну рукопись «К. Ц.» (НЦРГ. Q 1219). Этот список был переписан по инициативе еп. Самебского Николая в его архиерейской резиденции — ц. Св. Троицы (Самеба) близ г. Уджарма в 1697 г.

Изучение «К. Ц.» продолжается; вопросами, связанными с ней, занимались И. Абуладзе, К. Григолия, Ш. Месхиа, Р. Кикнадзе, Г. Аласания, И. Антелава, Н. Шошиашвили, Р. Барамидзе, А. Барамидзе, Ш. Хантадзе, З. Алексидзе, А. Джанашиа, В. Голадзе, Ш. Бадридзе, А. Богверадзе, М. Чхартишвили, М. Кадагидзе, Г. Арахамиа, Э. Хоштария-Броссе и др.





Отдельные сочинения «К. Ц.» перевели на иностранные языки и издали прав. Евфимий Такашвили, В. Ахвледиани, Г. Цулая, М. Лордкипанидзе, К. Кекелидзе, В. Дондуа, М. Шанидзе (на рус. язык), М. Броссе (на франц. язык), Г. Печ (на нем. язык), К. Вивьен (на англ. язык). В 2008 г. вышел перевод на рус. язык «Древней Картлис Цховреба», в котором учтены сведения последней найденной рукописи — 1697 г.

**Другие рукописи «К. Ц.»**. Кроме перечисленных рукописей до нас дошли еще неск. списков. Список Мачабели (НЦРГ. Н 2135) был выполнен в 1736 г. в Москве Г. Мачабели. Список Джанашивили (НЦРГ. S 4770) содержит редакцию «К. Ц.» царя Вахтанга VI, был создан в 1-й четв. XVIII в. и в 1907 г. пожертвован историком М. Джанашивили тифлисскому «Обществу распространения грамотности среди грузин». Неизвестны места создания и имена переписчиков Схвиторского списка (Дом-музей груз. писателя А. Церетели, с. Схвители (Сачхерский р-н, Зап. Грузия), 1-я пол. XVIII в.), содержащего вахтанговскую редакцию «К. Ц.», и списка Церковного музея (НЦРГ. А 131, 1748 г.), хранившегося в мон-ре Давидгареджи в пуст. *Гареджи* и в кон. XIX в. переданного в Церковный музей (Тифлис). Список Бараташвили (НЦРГ. S 25) был выполнен в Тбилиси в 1761 г. прот. Иоанном из ц. *Джвари* и позже стал собственностью семьи князей Бараташвили. Список Дадиани (НЦРГ. S 354) был создан в посл. четв. XVIII в.; в 80-х гг. XIX в. передан в книгохранилище «Общества распространения грамотности среди грузин» из фамильной б-ки мегрельских владетельных князей Дадиани. Список царевича Иоанна хранится в РНБ (ранее — Публичная б-ка им. Салтыкова-Щедрина в С.-Петербурге) (Фонд царевича Иоанна. Ркп. 85/67), куда попал вместе с личным архивом сына груз. царя Георгия XII Иоанна Багратиони (1768–1830). Три рукописи были переписаны со списка, принадлежавшего супруге мегрельского кн. Григория Дадиани (1789–1804) Нино Багратиони. Это 2 рукописи, созданные груз. каллиграфами в Рязани: НЦРГ. S 5316 (Р. Йоселиани, 1822 г.) и Q 383 (Д. Окриашвили, 1834 г.) и Q 383 (Д. Окриашвили, 1834 г.), а также НЦРГ. Q 383 (1-я пол. XIX в.). Сохранились 5 списков «К. Ц.», переписанных в XIX в. в Грузии: НЦРГ.

S 3655 (1814), S 3666 (1814), S 311 (1-я пол. XIX в.), Q 354 (1876); Н717 (1899), Кут. 441.

Изд.: Картлис Цховреба / Сост.: М. Броссе. СПб., 1849. Ч. 1; 1854. Ч. 2 (на груз. яз.); Картлис Цховреба / Сост.: З. Чичинадзе. Тифлис, 1897. Т. 1. Ч. 1; Т. 1. Ч. 2; 1899. Т. 1. Ч. 3 (на груз. яз.); Картлис Цховреба: Список царицы Мариам / Сост.: Е. Такашвили. Тифлис, 1906 (на груз. яз.); *Бери Энаташвили*. Новая Картлис Цховреба: Текст 1-й пол. XVIII в. Тбилиси, 1940 (на груз. яз.); Картлис Цховреба: Список царицы Анны / Сост.: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1942 (на груз. яз.); Картлис Цховреба / Сост.: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1973. Т. 4 (на груз. яз.); Мокцева Картлисайд [Обращение Картли] // ПДГАЛ. 1963. Т. 1 (на груз. яз.); *Джуаншер Джуаншерияни*. Жизнь Вахтанга Горгасали / Сост.: А. Сарджвеладзе. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); *Жамтаагцмерели*. Столетняя летопись / Подгот. текста, пер. с др.-груз.: Р. Кикнадзе. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); То же: Рукопись Н 1067 / Сост.: В. Силогава. Тбилиси, 2009 (на груз. яз.); *Сумбат Давитис-дзе*. Жизнь и деяния Багратиони / Сост.: Г. Арахамия. Тбилиси, 1990 (на груз. яз.); Жизнь царя царей Давида / Ред.: М. Шанидзе. Тбилиси, 1992 (на груз. яз.); Картлис Цховреба / Сост.: М. Санадзе, Н. Шошиашвили и др. Тбилиси, 1992. Т. 1 (на груз. яз.); Картлис Цховреба / Сост., коммент., слов.: М. Санадзе. Тбилиси, 1994. Т. 1 (на груз. яз.); Картлис Цховреба: [Древняя Картлис Цховреба] / Сост., слов.: И. Антелава. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); Картлис Цховреба: Леонти Мровели, Джуаншер / Пер. с древнегруз., коммент.: Н. Николозишвили. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.); Картлис Цховреба: Матиане Картлиса. Жизнь св. царя Давида Строителя / Пер. с древнегруз., коммент.: Н. Меликишвили. Тбилиси, 2012 (на груз. яз.);

Пер.: **на рус. яз.**: Хронограф: По списку б-ки кн. П. П. Вяземского (4\*, № 238). СПб., 1888; История и восхваление венценосцев / Пер.: прот. К. Кекелидзе. Тбилиси, 1954; *Леонти Мровели*. Жизнь Картлийских царей / Пер.: Г. Цулая. Тбилиси, 1979; Матиане Картлиса [Летопись Картли: Текст] / Пер., введ., примеч.: М. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1976; *Сумбат Давитис-дзе*. История и повествование о Багратионах / Пер., введ., примеч.: М. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1979; Летопись Картли / Пер.: Г. Цулая. Тбилиси, 1982; Жизнь царицы царя Тamar / Пер., введ.: В. Дондуа; примеч., исслед.: М. Бердзнишвили. Тбилиси, 1985; *Джуаншер Джуаншерияни*. Жизнь Вахтанга Горгасала / Пер., введ., примеч.: Г. Цулая. Тбилиси, 1986; Анонимный груз. «Хронограф» XVI в.: [Жамтаагцмерели. Столетняя летопись] / Пер.: Г. Цулая. М., 2005; Обращение Грузии / Пер.: Е. Такашвили; ред., исслед., коммент.: М. Чхартшвили. Тбилиси, 1989; Житие царя царей Давида / Пер.: свят. И. Зетеишвили // Символ. 1998. № 40. С. 275–300; Картлис Цховреба: История Грузии / Сост.: М. Абашидзе, З. Алексидзе и др. Тбилиси, 2008; **на арм. яз.**: Картлис Цховреба: Древнеарм. перевод груз. ист. хроник / Сост., исслед., словарь: И. Абуладзе. Тбилиси, 1953 (на груз. и арм. языках); Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles / Transl., comment., introd. R. Thomson. Oxf.; N. Y., 1996 (на груз. и арм. языках); Kartlis Sxovreba: The Georgian Royal Annals and Their Medieval Armenian Adaptation / Ed. S. Rapp. Delmar (N. Y.),

1998 (на груз., арм. и англ. языках); **на др. яз.**: Chronique géorgien [Kartlis Sxovreba] / Trad. in fr. M. Brosset. P., 1831; Das Leben Kartlis: Eine Chronik aus Georgien, 300–1200 / Übertr. aus dem Georg., hrsg. G. Pätzsch. L., 1985; The Georgian Chronicle: The Period of Giorgi Lasha / Ed. S. Qaukhchishvili; transl.: K. Vivan; pref. A. Bayer. Amst., 1991; Mokcewaj Kartlisa = Nawrocenie Kartli / Przel., przyp. D. Kolbaja; wstep. M. Lordkipanidze. W., 1995; Matiane Kartlisa / Ed. Sh. Dzidziguri et al.; transl. A. Chanturia. Tbilisi, 1996.

Ист.: *Жордания Ф.* Хроники и др. мат-лы для истории и лит-ры Грузии, собранные Ф. Жордания с критическим разбором 1-й части груз. летописей Картлис Цховреба. Тифлис, 1892. Т. 1: До 1213 г.; 1897. Т. 2: С 1213 до 1700 г.; Тбилиси, 1967. Т. 3: С 1700 г. по 60-е гг. XIX в. (на груз. и рус. языках); *Такашвили Е.* Три исторические хроники. Тифлис, 1890 (на груз. яз.); *он же*. Источники груз. летописей: Три хроники // СМОМПК. 1900. Вып. 28. С. 1–216; *Джавахишвили И.* вновь обнаруженная «Картлис Цховреба» и неизвестная до сих пор работа 2-го историка царицы Тамар. Тифлис, 1923 (на груз. яз.); *Давид Багратиони*. История Грузии / Пер.: А. Рогава. Тбилиси, 1971; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского / Пер., предисл., указ.: Н. Накашидзе. Тбилиси, 1976; *Сехиша Чхеидзе*. История Грузии / Пер.: Н. Накашидзе. Тбилиси, 1976; *Папуна Орбелиани*. История Грузии / Предисл., указ.: Е. Цагарейшвили. Тбилиси, 1981; Картлис Цховреба: Симфония-словарь / Сост.: М. Квачадзе, Н. Натрадзе и др. Тбилиси, 1986. Т. 1: *Леонти Мровели*. Жизнь груз. царей. Мученичество Арчила; Т. 2: *Джуаншер*. Житие Вахтанга Горгасали (на груз. яз.); *Парсадан Горгиджанидзе*. История Грузии / Пер.: Р. Кикнадзе, В. Пугуридзе. Тбилиси, 1990.

Лит.: *Григолия К.* Очерки по истории источников. Тбилиси, 1954. Т. 1: «Новая Картлис Цховреба» (на груз. яз.); *он же*. О чем повела «Картлис Цховреба» / Пер. с груз.: Б. Гасю. Тбилиси, 1973; *Гелашвили Г.* Сумбат Давитис-дзе и «Матиане Картлиса» // Шромеби (Тр. Тбилисского гос. ун-та). Тбилиси, 1960. Т. 93. С. 239–256 (на груз. яз.); *Джанашия Н.* Об источниках «Жизни Картлийских царей» // Вопросы истории народов Кавказа. Тбилиси, 1966. С. 131–143 (на груз. яз.); *Богверадзе А.* Первая летопись «Картлис Цховреба» и ее автор // Груз. историография. Тбилиси, 1968. Т. 1. С. 8–44 (на груз. яз.); *Кикнадзе Р.* Очерки по источниковедению истории Грузии: Парсадан Горгиджанидзе и «Картлис Цховреба». Тбилиси, 1980; *Абдаладзе А.* «Картлис Цховреба» и груз.-арм. взаимоотношения с древнейших времен до нач. XII в. Тбилиси, 1982; *Цулая Г.* Ранний цикл свода груз. летописей «Картлис Цховреба»: Анализ этнокультурной проблематики: АКД. М., 1988; «Древняя Картлис Цховреба»: Респ. науч. сессия, посвящ. памяти И. Джавахишвили, 25–27 апр. 1989 г. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); *Лордкипанидзе М.* Что такое «Картлис Цховреба». Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); *она же*. Летописи «Картлис Цховреба» о формировании Абхазского царства // Науч. парадигмы. Тбилиси, 2009. С. 329–340 (на груз. яз.); *Ахвледиани Г.* Фольклорные источники «Картлис Цховреба». Тбилиси, 1990 (на груз. яз.); *Абашидзе Э.* Вопросы возникновения и образования «Картлис Цховреба». Тбилиси, 1993 (на груз. яз.); *Хоштария-Броссе Э.* Леонтий Мровели и «Картлис Цховреба». Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); *Анианя (Джапаридзе), архиеп.* «Картлис Цховреба»: Арм. редакция. Тбилиси,





1997 (на груз. яз.); *он же*. Житие св. Нино по «Картлис Цховреба» // *Мать-Церковь Грузии*. Тбилиси, 2006. С. 62–67 (на груз. яз.); *Челидзе В.* «Картлис Цховреба»: Хроники. Тбилиси, 1997. Т. 1. Кн. 1–2 (на груз. яз.); *Санадзе М.* «Картлис Цховреба» и наидревнейший период истории Грузии (от Картлоса до Мириана). Тбилиси, 2001 (на груз. яз.); *Арахамия Г.* Первая летопись «Картлис Цховреба». Тбилиси, 2002 (на груз. яз.); *Салуашвили М.* Библия и «Картлис Цховреба», или Объяснение тайны. Тбилиси, 2008 (на груз. яз.); *Сирадзе Р.* «Житие св. Нины» и начало груз. агрографии // *Груз. язык и лит-ра*. Тбилиси, 2009. Т. 3. С. 73–96 (на груз. яз.); *Шенгелия Р.* Краеугольный камень, или Тайны «Картлис Цховреба». Тбилиси, 2009 (на груз. яз.); *Халваши Р.* Груз. редакции «Хождений» и «Новая Картлис Цховреба» // *Андрей Первозванный в Грузии*. Батуми, 2011. С. 57–74 (на груз. яз.).

*М. Лордкипанидзе, Г. Арахамия*

**КАРТРАЙТ** [англ. Cartwright] Томас (ок. 1535 – 27.12.1603, Уорик, Англия), представитель англ. протестантизма, сторонник пресвитерианства, один из основоположников пуританизма; религ. писатель, богослов, полемист, проповедник.

**Жизнь, религиозная деятельность, сочинения.** Первое документальное свидетельство о К. относится к 1547 г., когда он поступил в Кембриджский ун-т. На основании этих сведений исследователи делают вывод, что он родился между 1532 и 1535 гг., т. к. в то время студенты обычно поступали в англ. ун-ты в возрасте 12–15 лет. Поздняя датировка является более вероятной; в частности, ее приводит 1-й биограф К. Самюэл Кларк (1599–1682), утверждающий, что К. скончался в возрасте 68 лет (*Clarke*. 1651. P. 374). В документах Кембриджского ун-та содержится свидетельство, что К. происходил из графства Хартфордшир; вероятнее всего, его родиной был расположенный на границе между графствами Хартфордшир и Кембриджшир небольшой городок Ройстон, в окрестностях к-рого его семья владела неск. фермами (*Pearson*. 1925. P. 1–2). Никакие др. сведения о семье К., ранних годах его жизни и начальном образовании не известны.

**Обучение и преподавание в Кембридже.** 16 нояб. 1547 г. имя К. было внесено в матрикул Кембриджского ун-та, он стал студентом-стипендиатом колледжа Клэр-Холл. Во время обучения К. в Кембридже богословие здесь преподавал известный немецкий реформат Мартин Буцер (1491–1551), который занимал кафедру теологии с 1549 по 1551 г. Возможно, через его лекции и про-

поведи К. впервые познакомился с пресвитерианскими религиозными идеями. В нояб. 1550 г. К. перешел в Сент-Джонс-колледж, где его научным руководителем был Томас Ливер (1521–1577) – талантливый церковный проповедник и убежденный протестант, сохранивший



M<sup>r</sup>. THO: CARTWRIGHT.

Томас Картрайт.

Гравюра из кн.: *Clarks S. A. Generall martyrologie*. L., 1651. P. 366a

верность протестантизму, несмотря на преследования (*Ibid*. P. 3–6).

С началом правления в Англии кор. *Марии I* Тюдор (1553–1558) в стране началась реставрация католицизма; мн. видные деятели англ. протестантизма были вынуждены покинуть Англию и переселиться в континентальную Европу. Хотя К. остался в Англии, вскоре после получения в 1553/54 г. степени бакалавра свободных искусств он вынужден был прекратить обучение в ун-те. По сообщениям биографов, он устроился помощником кембриджского юрисконсульта (его имя неизвестно), выполнявшего различные юридические поручения местной аристократии. Т. о., хотя во время правления кор. *Марии К.* не отстаивал открыто свои протестант. религ. убеждения, он не пожелал связывать себя со ставшим католич. ун-том.

После восшествия на престол кор. *Елизаветы I* Тюдор (1558–1603), которая прекратила гонения на англ. протестантов и стремилась найти компромиссное решение религ. противоречий, К. вернулся в ун-т. 6 апр. 1560 г. он стал полноправным членом (лат. *socius*; англ. *fellow*) факультета искусств Сент-Джонс-колледжа; 28 июня того же года он получил степень магистра свободных искусств

(см. ст. *Artes liberales*). С осени 1560 г. К. преподавал и выполнял различные адм. обязанности в колледже (*Ibid*. 1925. P. 9–10). В 1562 г. К. стал членом фак-та искусств Тринити-колледжа.

В 1564 г. состоялся визит в Кембридж кор. Елизаветы. Во время этого визита К. выступил в присутствии королевы в специально организованной философской дискуссии, которая состоялась в торжественной обстановке 7 авг. 1564 г. В ходе дискуссии 4 преподавателя Кембриджского ун-та должны были отстаивать противоположные друг другу позиции. Темой 1-го обсуждения был избран тезис «монархия есть наилучшая форма правления для государства» (*monarchia est optimus status reipublicae* – *Ibid*. P. 13). Речь в защиту этого тезиса предложил член колледжа Питерхаус Томас Бинг († 1599); задачей К. было выдвинуть аргументы, опровергающие рассуждение Бинга. Исследователи отмечают, что, хотя диспут имел показательный характер, выступление с аргументами против монархии пред королевой, отличавшейся стремлением к абсолютизации монаршей власти, требовало от К. значительной смелости и могло стоить ему академической карьеры. Свою аргументацию К. направил против основополагающего тезиса рассуждения Бинга, подвергнув сомнению классическую аналогию между Богом как Небесным Царем и земными государями. Согласно доводам К., абсолютная власть монарха не может быть обоснована ни ссылкой на божественный закон, т. к. пропасть, отделяющая слабых и одолеваемых страстями земных правителей от Бога, неизмеримо велика, ни указанием на природный порядок, т. к. природа распределяет свои дары равномерно, а не дает их все одному человеку. По утверждению К., как теория, так и практика свидетельствуют о том, что государство, в котором монарх разделяет собственную власть с другими, достигает наибольшего успеха (конспект речи К. опубл.: *Ibid*. P. 419–421). В лит-ре давались различные оценки значения участия в дискуссии для К. По мнению некоторых исследователей, выступление К. вызвало недовольство королевы; однако анализ источников показывает, что королева формально одобрила все 4 произнесенные во время дискуссии речи, хотя



наибольшее благоволение выразила к Томасу Престону (1537–1598), участвовавшему во 2-м обсуждении. Хотя встречается мнение, что недовольство К. холодным отношением королевы к его речи стало причиной постепенного формирования у него негативного отношения к ее религ. политике, документально обосновать это невозможно (Ibid. P. 10–13).

Вскоре после восшествия на престол кор. Елизавета подтвердила свою приверженность идее создания единой государственной епископальной Церкви Англии (см. ст. *Англиканская Церковь*). Она провела через парламент собственную редакцию *Акта о супрематии* (Act of Supremacy, 1559), в к-рой подтверждался ее статус «правительницы» (governor) Церкви Англии, и *Акт о единообразии* (Act of Uniformity, 1559), к-рый предписывал использовать для богослужений *Книгу общих молитв* и узаконивал обрядовую практику, установленную англ. реформатором архиеп. Томасом *Кранмером* (1489–1556) и его сподвижниками. Претворение положений Акта о единообразии в жизнь в главных ун-тах Англии — Кембридже и Оксфорде — началось в кон. 1564 г. и немедленно вызвало возмущение преподавательского состава из числа протестантских *нонконформистов*. В 1565–1566 гг. разногласия между англикан. епископами и *нонконформистами* концентрировались вокруг вопроса о богослужебных одеждах духовенства, вслед. чего этот период дискуссий получил в исторической науке название «спора об облачениях» (vestments controversy). В ходе борьбы с епископами сформировалась единая по своим убеждениям партия пуритан, отказывавшихся использовать такие элементы католич. облачения, как специальный головной убор (*биретта*), стихарь (суперпеллицеум) и т. п. Хотя К. поддерживал пуританские идеи, прямого участия в спорах он не принимал, т. к. покинул Кембридж еще до начала активной дискуссии.

В кон. 1565 или в нач. 1566 г. К. принял предложение Адама Лофтуса († 1605), архиеп. Арманского, стать его домашним проповедником (*капелланом*) и переехал в Ирландию, где в это время протестант. *нонконформисты* пользовались гораздо большей свободой вероисповедания, чем в Англии. В круг его общения

здесь входили мн. убежденные англ. и шотл. *нонконформисты*, укрепившие в нем склонность к пуританизму. В Ирландии К. пробыл около года; осенью 1566 г. он вместе с Лофтусом вернулся в Англию. По-видимому, Лофтус был доволен его службой: уже после возвращения К. в Кембридж, в 1567 г., Лофтус был перемещен на кафедру Дублина и ходоатайствовал перед ближайшим советником кор. Елизаветы гос. секретарем Уильямом Сесилом (ок. 1521–1598) о назначении К. вместо него на кафедру Армы, однако в этом было отказано (Pearson. 1925. P. 22–23).

**Проповедь пуританизма и изгнание из университета (1570–1572).** Хотя исследователи полагают, что интерес к пресвитерианской версии протестантизма зародился у К. еще в юные годы, открыто защищать принципы пуританизма он начал лишь после возвращения в Кембридж из Ирландии. 31 мая 1567 г. К. стал бакалавром теологии в Кембридже; в 1667/68 уч. г. он исполнял обязанности университетского проповедника. Красноречивые проповеди К. пользовались успехом у слушателей и постепенно принесли ему известность и уважение среди ученой публики Кембриджа. В кон. 1669 г. К. занял специальную кафедру профессора теологии Кембриджского ун-та (Lady Margaret's Professor of Divinity), учрежденную Маргарет Бофор (1443–1509), матерью кор. Генриха VII (1485–1509). Вскоре он начал читать 1-й профессорский курс лекций, посвятив его толкованию кн. *Деяния святых апостолов*.

В ходе лекций К. впервые публично выступил в поддержку пуританизма и пресвитерианского устройства христ. Церкви. Излагая и толкуя содержание новозаветной книги, он одновременно сравнивал устройство апостольской Церкви с состоянием современной ему Церкви Англии и призывал вернуться к «апостольской» простоте, устранив все «пережитки католицизма» (Ibid. 1925. P. 26). Лекции К. уже вскоре после их начала стали весьма популярны и собирали значительное число слушателей, к-рые вскоре разделились на 2 противоборствующие партии. Если мн. молодые студенты и преподаватели с одобрением и восторгом воспринимали призывы К. к обновлению Церкви Англии, то большинство влиятельных докторов теологии и университетских администраторов

видели в его лекциях лишь источник смуты и порицали его за нападки на существующий церковный порядок, узаконенный королевой. Предводителем настроенных против К. преподавателей Кембриджского ун-та вскоре стал Джон *Уитгифт* († 1604), занимавший в это время королевскую кафедру профессора теологии (Regius Professor of Divinity). Не довольствуясь критикой взглядов К. с университетских кафедр, его противники начали кампанию по его отстранению от преподавательской деятельности.

Первая офиц. жалоба на К. была направлена профессором теологии и главой Куинс-колледжа Уильямом Чадертоном († 1608) 11 июня 1570 г. гос. секретарю Сесилу, к-рый формально являлся канцлером Кембриджского ун-та. В ней, в частности, Чадертон упрекал К. в том, что он прямо выступает против установленного королевой церковного порядка и высказывает взгляды, «недопустимые в христианском сообществе», а именно, что в Церкви Англии отсутствует правильное избрание пресвитеров, а должности епископов, архиепископов, диаконов, архидиаконов и др. подобные являются незаконными и «тираническими» (Ibid. P. 28).

По настоянию противников К. вице-канцлер ун-та Джон Мей († 1598) провел с ним несколько бесед, в ходе к-рых К. сформулировал свою позицию в виде 6 тезисов, собственноручно написанных и подписанных им (текст см.: Clarke. 1651. P. 368–369; Strype. 1822. Vol. 3. P. 19). В них К. утверждал, что: 1) звания, должности и обязанности архиепископов и архидиаконов должны быть упразднены; 2) функции епископов и диаконов должны быть сведены к тем, к-рые были даны им в апостольскую эпоху: епископы должны быть отождествлены с пресвитерами и заниматься «проповедью слова и молитвой»; диаконы — «заботой о бедных»; 3) церковное управление должно осуществляться не епископской канцелярией, но самими пресвитерами; 4) каждый пресвитер должен иметь порученную ему паству, существование пресвитеров без приходов недопустимо; 5) никто не вправе самовольно добиваться пресвитерского сана; 6) пресвитеры должны не посягать на епископские самовольно, но «быть избраны церковью». Т. о., предлагаемые К. реформы означали





полное упразднение наличествовавшего в Церкви Англии епископального управления и переход к пресвитерианской церковной организации.

Сторонники К. активно выступали в его защиту в ун-те и составляли собственные письма к Сесилу, в к-рых высоко характеризовали К. как ученого и защищали от враждебных нападок (*Pearson*. 1925. P. 31–32; текст см.: *Ibid*. P. 422–427). При их поддержке в июне 1570 г. К. предпринял попытку получить степень доктора теологии, однако его противникам удалось этому воспрепятствовать (*Ibid*. P. 30–31). Получая противоречивые сведения от вовлеченных в дискуссию сторон, Сесил первоначально пытался найти некий компромисс; он рассчитывал на то, что К. высказывает свои взгляды лишь как экзегет и не призывает к практическому осуществлению реформ. К такому мнению его могли склонить и объяснительные письма К., написанные в осторожном и мягком тоне (текст см.: *Ibid*. P. 424–425, 427–428). Однако настойчивые письма противников К. вскоре убедили Сесила в том, что выступления К. с университетской кафедры служат постоянным источником смуты в ун-те и должны быть прекращены. Не желая лично вмешиваться в ситуацию, Сесил предоставил вице-канцлеру и главам колледжей свободу действий. В соответствии с рекомендациями Сесила, К. должен был либо полностью отказаться от «обсуждения всех этих вопросов в его лекциях и проповедях», либо быть лишен права на преподавание (*Ibid*. P. 34–35). В авг. 1570 г. члены совета ун-та временно запретили К. преподавание.

На дальнейшее развитие ситуации с К. определяющее воздействие оказало принятие в сент. 1570 г. нового устава ун-та, разработкой к-рого руководил Уитгифт. В уставе, в частности, значительно повышалась роль глав колледжей: теперь лишь они могли выдвигать кандидатуру вице-канцлера, тогда как члены факультетов обязаны были голосовать за 1 из 2 заранее согласованных кандидатур. Это изменение системы привело к победе Уитгифта на выборах в нояб. 1570 г. Кроме того, в устав был внесен специальный пункт, в котором содержался запрет «учить, рассуждать и выступать против установленной религии»; виновные в этом должны были в случае отсутствия

раскаяния исключаться и изгоняться из ун-та (*Ibid*. P. 40). В литературе выдвигалось предположение, что новый устав был специально разработан Уитгифтом для борьбы с К. и его сторонниками (см., напр.: *Clarke*. 1651. P. 374), однако современные исследователи находят это объяснение излишне упрощенным: целью устава было общее укрепление университетской дисциплины, ослабленной многочисленными религ. дискуссиями (*Pearson*. 1925. P. 40).

После того как Уитгифт занял пост вице-канцлера, состоялась процедура офиц. лишения К. его профессорской кафедры. 11 дек. 1570 г. он предстал перед собранием глав колледжей и докторов ун-та под председательством Уитгифта. В ходе заседания К. были предъявлены подготовленные им ранее для вице-канцлера Мея 6 тезисов; Уитгифт предложил ему высказать свое отношение к ним, предупредив, что в случае отказа их осудит К. будет лишен профессорства. Признав подлинность тезисов, К. заявил, что он продолжает разделять выраженные в них взгляды, поэтому не может отказаться от них, не погрешив против своей христ. совести. По постановлению собрания К. был лишен профессорской кафедры; любая публичная преподавательская и проповедническая деятельность в ун-те была ему строго запрещена (протокол заседания опублик.: *Strype*. 1822. Vol. 3. P. 17–20. N 9). Вместе с тем К. формально оставался членом преподавательской корпорации Тринити-колледжа, однако фактически это членство сводилось лишь к получению небольшого жалования. Возмущенный решением собрания, К. требовал от Уитгифта провести открытый публичный диспут, в ходе к-рого он мог бы защитить свои взгляды перед экспертами-теологами, однако ему было отказано. Уитгифт предложил К. вместо этого представить письменную защиту, от чего в свою очередь отказался К. (*Pearson*. 1925. P. 45–46).

Как и мн. подвергавшиеся преследованиям английские протестанты, К. после запрета на преподавание покинул Англию и направился в континентальную Европу, решив посетить центр кальвинист. протестантизма — Женеву, куда он прибыл не позднее июня 1571 г. Женевская протестант. община, руководителем к-рой был Теодор Беза (1519–1605), ученик и преемник Жана Кальвина

(1509–1564), столкнулась в это время с серьезными трудностями. Из-за неск. свирепых эпидемий чумы основанная Кальвином Женевская академия пребывала в упадке: студенты боялись ехать в город, мн. преподаватели покинули его. В этой ситуации Беза с радостью принял К., готового вести преподавание в Академии, и немедленно добился от городского совета Женевы предоставления ему места лектора по теологии. 28 июня 1571 г. городской совет допустил К. к преподаванию; он читал лекции 2 раза в неделю (*Ibid*. P. 47–48). Беза высоко оценивал К., называя его «ученым и благочестивым человеком»; в сложных условиях эпидемии чумы, длившейся до кон. 1571 г., К. был одним из ближайших сподвижников Безы, помогая ему в церковной и академической работе. В Женеве К. смог на практике познакомиться с тем церковным устройством, к-рое ранее защищал в теории; известно, что он специально просил у Безы разрешения присутствовать на заседаниях Консистории, чтобы ознакомиться с женевской церковной дисциплиной (*Ibid*. P. 50). Впосл. именно женевская кальвинист. модель устройства церковной общины стала тем идеалом, к-рый К. отстаивал в полемических сочинениях, направленных против англ. епископалов.

Уступив настоятельным просьбам кембриджских друзей, призывавших его вернуться в Англию и оказать им поддержку в идейной борьбе с епископалами, К. в нач. февр. 1572 г. покинул Женеву и после длительного путешествия в мае того же года прибыл в Кембридж. Его появление здесь вызвало сильное недовольство Уитгифта, к-рый решил окончательно устранить К. из ун-та. Ссылаясь на текст клятвы, к-рую давал каждый член Тринити-колледжа при вступлении в преподавательскую корпорацию, Уитгифт заявил, что К. не исполнил содержащееся в ней обещание принять пресвитерскую хиротонию в течение 6 лет после включения в число членов колледжа (ср. письмо Уитгифта Мэтью Паркеру (1504–1575), архиеп. Кентерберийскому — *Ibid*. P. 429–430). К. действительно уклонялся от принятия пресвитерской хиротонии в Церкви Англии и был лишь диаконом, однако сам он не считал, что допустил к.-л. нарушение клятвы. Он полагал, что исполняя в Кембридже







обязанности церковного проповедника, он тем самым фактически выполнял обещание, хотя и не исполнил его формально (ср. письмо К. Сесилу — Ibid. P. 430–431). Несмотря на протесты К., в сент. 1572 г. он был исключен из числа преподавателей ун-та и лишен членства (fellowship) в Тринити-колледже (Ibid. P. 63).

Изгнание из Кембриджского ун-та означало для К. как окончательное прекращение его академической карьеры в Англии, так и потерю единственного надежного источника доходов. В течение следующего года он исполнял обязанности домашнего проповедника в семьях неск. покровительствовавших ему англ. аристократов, одновременно ведя переписку и проводя переговоры с др. лидерами пресвитерианского движения, целью к-рых было формирование в Англии единой пресвитерианской церковной организации, к-рая могла бы добиться реформирования Церкви Англии изнутри (Ibid. P. 66–67).

«Увещание к парламенту» и связанные с ним споры. В нач. 70-х гг. XVII в. борьба между пресвитерианами и епископалами в Англии становилась все более интенсивной. Как показывает случай К., епископалы предпочитали действовать против пресвитериан адм. методами, устрояя наиболее упорных и популярных пресвитериан из ун-тов, лишая их приходов и т. п. Пресвитериане отвечали на это усилением лит. полемики с епископалами, издавая в тайных типографиях многочисленные прокламации и памфлеты. Как у епископалов, так и у пресвитериан имелись влиятельные покровители среди членов парламента, через к-рых они пытались провести выгодные им законодательные инициативы (подробнее см.: *Collinson*. 1967. P. 84–155; *Lake*. 1982).

Свидетельством крепнувшего идейного единства пресвитериан стало анонимно изданное в июне 1572 г. «Увещание к парламенту» (An Admonition to the Parliament; научное изд.: *Puritan Manifestoes*. 1907. P. 5–39), авторами которого были молодые лондонские проповедники Джон Филд (ок. 1545–1588) и Томас Уилкоккс (ок. 1549–1608). Формально сочинение было адресовано англ. парламенту, сессия которого проходила с 8 мая по 30 июня, однако действительное его назначение было более широким: пресвитериане надеялись

с его помощью привлечь на свою сторону англ. народ, продемонстрировав неправильное устройство существующей Церкви Англии и неправомерность правительственных преследований в отношении инакомыслящих протестантских неконформистов. С т. зр. структуры сочинение было поделено на 2 части: в 1-й авторы, как ранее К. в Кембридже, сравнивали проповедническое служение, богослужение, совершение таинств, церковное устройство и церковную дисциплину Церкви Англии с «апостольской Церковью» и заявляли о необходимости церковных реформ. Во 2-й части перечислялись недостатки существующего церковного устройства, которые авторы объясняли тем, что Церковь Англии недостаточно «очистилась» от остатков католицизма. Авторы призывали немедленно изменить систему управления Церковью Англии с епископальной на пресвитерианскую, утверждая, что без этого невозможно «исправление» церковной жизни.

Издание «Увещания», написанного резким тоном и содержавшего язвительные выпады в адрес епископов, возмутило церковные и светские власти Англии: авторы были задержаны и приговорены к году тюрьмы. Среди пресвитериан высказывались суждения, что сочинение является излишне резким и бескомпромиссным, вследствие чего его распространение может иметь лишь негативные последствия, однако в целом англ. пресвитериане «Увещание» поддержали. В нояб. 1572 г. было издано анонимное «Второе увещание к парламенту» (A Second Admonition to the Parliament; совр. изд.: *Puritan Manifestoes*. 1907. P. 79–133), еще более радикальное и оскорбительное для епископалов. В нем, в частности, подробно описывалось церковное устройство швейцар. протестант. общин как образец, по которому должно быть осуществлено реформирование Церкви Англии; епископы открыто назывались главным «злом», препятствующим церковным реформам.

Недовольные широким обсуждением в обществе идей «Увещания», мн. англикан. епископы указывали на необходимость дать богословский ответ пресвитерианам; особенно убежденным сторонником составления ответного сочинения был архиеп. Паркер. При его одобрении

и поддержке Уитгифт опубликовал в кон. нояб. 1572 г. «Ответ на некую книгу, названную Увещание к парламенту» (An Answer to a Certen Libel Intituled, An Admonition to the Parliament). Трактат Уитгифта положил начало длительному лит. спору, в котором ведущую роль со стороны пресвитериан сыграл К., воспользовавшийся возможностью вступить в полемику со своим кембриджским противником (анализ спора с англикан. т. зр. см.: *McGinn*. 1949).

Вопреки встречающимся в лит-ре утверждениям, К. не имел непосредственного отношения к составлению «Увещания» и «Второго увещания» и не был автором этих трактатов, хотя мог принимать участие в обсуждении их содержания среди пресвитериан как до, так и после их публикации. Открыто он включился в дискуссию лишь после выхода «Ответа» Уитгифта; в соответствии с полуполюгендарным свидетельством, пресвитериане решали вопрос о том, кто должен писать ответ Уитгифту путем жребия, который пал на К. (*Clarke*. 1651. P. 369). К. завершил работу над сочинением весной 1573 г.; к кон. апреля оно вышло в свет под названием «Возражение на Ответ, написанный доктором Уитгифтом против Увещания к парламенту» (A Reply to an Answer Made of M. Doctor Whitegifte Against the Admonition to the Parliament). Сочинение К. было с одобрением встречено его собратьями-пуританами. Выступив в трактате в защиту основных принципов пресвитерианского пуританизма, К. последовательно обосновывал их текстами Свящ. Писания, к-рое он объявлял единственным законным источником всех вероучительных истин.

Летом 1573 г. недовольным значительной популярностью сочинения К. епископам удалось добиться крупного успеха: 11 июня кор. Елизавета выпустила специальную «Прокламацию» (Proclamation; опубли.: *Puritan Manifestoes*. 1907. P. 153–154), в к-рой она сообщала о деятельности «беспокойных и жаждущих разрушительных перемен» лиц, составивших «Увещание» и защищающих его. Выступая покровительницей «узаконенного церковного порядка», королева воспрещала любые уклонения от принципов церковного устройства и обрядовой практики, содержащихся в Книге общих молитв. Всем поданным предписывалось в течение





12 дней сдать епископам или светским властям все экземпляры «Увещения» и «всех прочих книг, написанных в его защиту». Хотя имя К. в документе не упоминалось, под «прочими книгами» королева подразумевала анонимное «Второе увещание» и составленное К. «Возражение». Несмотря на содержащиеся в «Прокламации» угрозы законного преследования непокорных, из переписки между еп. Лондонским Эдвином *Сандисом* (ок. 1519–1588) и Сесилом известно, что в Лондоне вообще никто не сдал книги в предписанный срок, хотя они имели в столице широкое хождение (см.: *Ibid.* P. 154–155; ср.: *Pearson.* 1925. P. 104–105).

В многочисленных письменных жалобах, направляемых в этот период Сесилу и кор. Елизавете, англикан. епископы сравнивали пуритан с *анабаптистами* и утверждали, что если не прекратить силой распространение пресвитерианских взглядов, опасность будет угрожать уже не только церковному порядку, но и положению светской власти (*Ibid.* P. 103–106). С санкции властей епископам удалось закрыть тайную пуританскую типографию и арестовать ее владельца Джона Страуда († 1582), печатавшего в т. ч. и «Возражение» К. Воспользовавшись как поводом открытыми нападениями на епископов неск. фанатиков, не связанных с К. и пуританами, власти начали кампанию против пуритан; так, в числе прочих был арестован и допрошен друг К. Эдуард Диринг († 1576), к-рый после следствия был лишен занимаемой им должности проповедника в лондонском Соборе св. Павла. Сходным образом устранялись с церковных должностей и мн. др. пуританские проповедники. Узнав от своих покровителей о том, что власти Лондона готовят его арест, К. спешно покинул Англию. По-видимому, в момент выпуска подписанного епископом и мэром Лондона ордера на его арест от 11 дек. 1573 г. (опубл.: *Ibid.* P. 433) К. был уже на пути в Европу.

После бегства К. из Англии его лит. спор с Уитгифтом продолжался. В качестве ответа на «Возражение» К. Уитгифт задумал создать новое обширное сочинение, в котором он намеревался полностью разгромить аргументы К. В переписке Уитгифт заявлял, что работа К. отличается «вопиющими пропусками, ложными

ссылками на авторов, вздорными и недопустимыми интерпретациями Писания и учителей»; К., по его словам, недостает логического искусства, умения вести рассуждение, вообще образованности и начитанности (см.: *Ibid.* P. 103). Вслед этого Уитгифт посчитал своей обязанностью подробно разобрать весь текст К. до мельчайших частей. Желая при этом отразить весь ход дискуссии, Уитгифт избрал для нового произведения особую форму: он разделил его на Предисловие и 23 тематических Трактата; в каждом разделе последовательно приводились: 1) фрагмент из «Увещения»; 2) разбирающий его фрагмент из «Ответа» Уитгифта; 3) направленный против аргументации Уитгифта фрагмент «Возражения» К.; 4) ответ Уитгифта на «Возражение» К. Начав работу над сочинением летом 1573 г., Уитгифт смог завершить ее к февр. 1574 г., когда трактат был издан под названием «Защита Ответа на Увещание, направленная против Возражения Т[омаса] К[артрайта]» (*The Defense of the Answer to the Admonition, against the Reply of T. C.*). Поскольку в сочинении Уитгифта в след. его особой структуры представлен весь ход полемики вокруг «Увещения», оно является наиболее важным источником сведений о полемике; все идейные расхождения, существовавшие между англи. епископалами и пресвитерианами в 70-х гг. XVI в., рассмотрены здесь в систематической, последовательной и удобной для исследовательского анализа форме (научное изд. сочинения: *JWWorks.* Vol. 1 — Предисловие и Трактаты I–VI; *Ibid.* Vol. 2 — Трактаты VII–X; *Ibid.* Vol. 3 — Трактаты XI–XXIII).

Ответом К. на «Защиту» стали 2 сочинения: вышедшее в 1575 г. «Второе возражение» (*The Second Replie*) и опубликованное в 1577 г. «Продолжение второго возражения» (*The Rest of the Second Replie*). В этих произведениях К. преимущественно разбирал различные вопросы, связанные с организацией церковных общин и церковной дисциплиной; поскольку они были изданы в континентальной Европе, широкого распространения и известности в Англии трактаты не получили, хотя и пользовались некоторым успехом у пуритан. Возможно, в след. незначительного эффекта от их выхода Уитгифт решил не продолжать спор и оставил их без внимания. Последний ответ К. со сто-

роны епископалов был дан спустя 20 лет, когда выдающийся англикан. теолог Ричард *Хукер* (1554–1600) в пространном соч. «О законах церковной организации» (*Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*), над к-рым он работал более 15 лет и к-рое осталось незавершенным, подробно проанализировал и подверг богословской критике содержание всех созданных К. в ходе полемики с Уитгифтом произведений.

**К. в Гейдельберге, Базеле, Антверпене и Мидделбурге (1574–1584).** С нач. 1574 г. положение пуритан в Англии становилось все более тягостным и опасным: правительством и епископами была начата специальная программа «очищения» Церкви Англии, в ходе к-рой всех проповедников допрашивали об их религ. взглядах; в случае обнаружения у них симпатий к пуританизму и их нежелания отказать от пресвитерианских взглядов по приговору *Высокой комиссии* они лишались права проповедовать (*Pearson.* 1925. P. 123). Активные действия властей привели к упадку англ. пуританизма, длившемуся до сер. 80-х гг. XVI в. Мн. пуритане в этот период, как и К., переселились в континентальную Европу; те, кто остались в Англии, избегали любых публичных выступлений, т. к. их результатом могло стать тюремное заключение.

Осознавая невозможность скорого возвращения в Англию, К. избрал местом пребывания в Европе *Гейдельберг*, ставший при покровительствовании кальвинистам курфюрсте Пфальца Фридрихе III Благочестивом (1559–1576) ведущим центром реформатской религиозности и учености. После проходившей в кон. 60-х гг. XVI в. в Гейдельберге острой дискуссии по вопросу о церковной дисциплине (см. в ст. *Эрастизм*) религ. и общественная жизнь города при поддержке курфюрста была реформирована по образцу кальвинистской Женевы. Т. о., К. мог наблюдать в Гейдельберге полную реализацию тех церковно-адм. принципов, к-рые он отстаивал в споре с Уитгифтом (*Ibid.* P. 133–135).

Подробные сведения о пребывании К. в Гейдельберге не сохранились. По-видимому, К. желал получить в Европе степень доктора теологии, к-рой не смог добиться в Англии. 25 янв. 1574 г. его имя было внесено в матрикул теологического фак-та Гейдельбергского ун-та (*Ibid.*





Р. 131). В число преподавателей факультета в это время входили мн. крупные теологи-реформаты, развивавшие богословские идеи Кальвина: Иероним Занкий (1516–1590), Каспар Олевиян (1536–1587), Захариас Урсин (1534–1583), Франциск Юний (1545–1602), Эммануил Треллий (1510–1580) и др. Общение с ними оказало серьезное влияние на развитие богословских взглядов К.; следы их влияния заметны в его последующих сочинениях.

В Гейдельберге К. осуществил перевод с латыни на англ. язык изданного анонимно соч. «Полное и ясное изложение на основании Слова Божия церковной дисциплины и уклонения от нее Английской Церкви» (*Ecclesiasticae disciplinae, et Anglicanae ecclesiae ab illa aberrationis, plena ex verbo Dei, et dilucida explicatio*, 1574), автором к-рого традиционно признается единомышленник и соратник К. по пуританской деятельности теолог Уолтер Траверс († 1635). Перевод был опубликован в 1574 г. с предисловием К. (Pearson. 1925. P. 136–142).

Во время работы К. в Гейдельберге над ответами на «Защиту» Уитгифта у него возникли разногласия с наиболее бескомпромиссными английскими пуританами. Отчасти под влиянием общения с гейдельбергскими реформатскими теологами, отчасти под давлением аргументации Уитгифта К. признал, что положивший начало пуританскому движению вопрос о богослужбных облачениях является второстепенным. Отвечая на адресованный ему по этому поводу запрос пуритан из Англии, К. обосновывал свою позицию тем, что первичной обязанностью проповедника является возвешение Евангелия, поэтому лучше возвешать истинное Евангелие в традиц. облачениях, чем вообще лишиться возможности проповедовать. Недовольные ответом К., некоторые лидеры англ. пуританизма, в число которых входили авторы «Увещания» Филд и Уилкоккс, направили ему коллективное письмо, в котором упрекали его в отступлении от прежних принципов. К. в «Продолжении второго возражения» отверг эти упреки, заявив, что никогда не считал вопрос об облачениях и прочих обрядах первостепенным, так что лишь уточнил свое мнение, правильность которого подтверждают его беседы с гейдельбергскими теологами (мате-

риалы переписки опубл.: *A Parte of a Register*. 1593. P. 401–408; *The Seconde Parte of a Register*. 1915. Vol. 1. P. 136–143; ср.: *Cartwright*. Sec. Rep. II. P. 262–264). Несмотря на эти разногласия, англ. пуритане продолжали считать К. одним из лидеров движения и признавали его высокий богословский авторитет (Pearson. 1925. P. 148–153).

После смерти курфюрста Фридриха III в окт. 1576 г. К., как и мн. др. кальвинисты, вынужден был покинуть Гейдельберг, перешедший во владение Людвига VI (1576–1583), ревностного лютеранина, желавшего сделать Гейдельбергский ун-т целиком лютеранским, и поселился в Базеле, где продолжил обучение на теологическом фак-те местного ун-та. Пребывание К. в Базеле было недолгим: по неизвестным причинам осенью 1577 г. он переехал в Мидделбург, где стал местным торговым агентом Лондонской компании купцов (*Company of Merchant Adventurers of London*). Помимо исполнения своих прямых обязанностей К. мог тайно координировать религ. деятельность купцов, большая часть которых сочувственно относилась к пуританизму и поддерживала нидерландских протестантов в их борьбе с католицизмом (ср.: *Cartwright*. Opusc. P. 48). Возможно, в назначении К. принимал участие его высокопоставленный покровитель и сторонник пуританизма Уильям Дейвисон († 1608), бывший в это время послом кор. Елизаветы в Нидерландах. Наличие постоянной и хорошо оплачиваемой работы позволило К. в нач. 1578 г. вступить в брак. Его супругой стала сестра известного пуританина Джона Стабба († 1590) Элис Стабб († ок. 1617); в браке с ней у К. родились 3 дочери и сын (*Colinson*. 2004. P. 413).

При поддержке Дейвисона в Антверпене была создана протестантская община англ. купцов, формально бывшая частью Церкви Англии, а в действительности организованная по пуританским принципам. Первым проповедником общины стал Траверс, к-рый в мае 1578 г. был единогласно избран общиной и поставлен пресвитером протестант. пасторами Антверпена без хиротонии от епископа. В июле 1580 г. Траверс вынужден был на неопределенное время покинуть Нидерланды и вернуться в Англию. Вскоре исполнять вместо него обязанности проповедника

стал переселившийся из Мидделбурга в Антверпен К.

Хотя кор. Елизавета и ее представители в Нидерландах выражали недовольство публичным служением К. среди англичан, он пользовался поддержкой купечества и успешно продолжал деятельность проповедника в Антверпене до кон. 1582 г. Не желая вызывать гнев англ. властей, К., по его собственному свидетельству, не стал принимать пресвитерской хиротонии и проповедовал лишь как диакон, рассматривая себя в качестве законного зарубежного представителя Церкви Англии (Pearson. 1925. P. 186–187). Находясь в Антверпене, К. получил 2 приглашения занять кафедру профессора теологии: из нидерланд. Лейденского ун-та и из шотл. Сент-Эндрюсского ун-та. После нек-рых переговоров и колебаний он отклонил оба, сочтя исполняемые им церковные обязанности более важными (Ibid. P. 191–197). Когда защищавшие К. от англ. властей купцы перенесли нидерланд. представительство Лондонской компании в Мидделбург, К. по причине недовольства кор. Елизаветы его религ. деятельностью в Антверпене получил приказ также удалиться из города. Вместе с купцами он переехал в Мидделбург, где проповедовал в их общине до весны 1585 г.

В кон. 1582 г. благосклонно относившийся к пуританизму и желавший поддержать К. при королевском дворе гос. секретарь Англии Фрэнсис Уолсингем († 1590) выступил с инициативой поручить К. составить критический разбор изданного в 1582 г. в Реймсе англ. католиками комментированного перевода НЗ на англ. язык, получившего известность как Реймский НЗ (*Rheims New Testament*). Уолсингем выхлопотал специальную денежную стипендию для К. на период работы и надеялся, что в случае ее успешного завершения К. сможет рассчитывать на благосклонность кор. Елизаветы (Pearson. 1925. P. 198–200). К. увлеченно вел работу над критическим комментарием к Реймскому НЗ до 1586 г., когда по побуждению Уитгифта, убежденного в том, что К. не сможет удержаться в сочинении от проповеди пресвитерианских взглядов, власти запретили К. продолжение труда, вслед. чего сочинение осталось неоконченным (Ibid. P. 201–202). К моменту прекращения работы над трактатом К. почти завершил







ее в черновом виде; без рассмотрения остались лишь неск. заключительных глав Откровения Иоанна Богослова. При жизни К. пуритане предпринимали неск. попыток издать сочинение тайно, однако они были безуспешными; лишь шотл. пресвитериане смогли издать отдаленно важное в богословском отношении рассмотрение К. Предисловия к Реймскому НЗ (The Answer to the Preface of the Rhemish Testament. Edinb., 1602). Полная публикация трактата была осуществлена уже после смерти К. под заглавием «Опровержение Реймского перевода, а также глосс и примечаний к Новому Завету» (Confutation of the Rhemists Translation, Glosses and Annotations on the New Testament. 1618). Для Евангелия от Матфея в издании приводится полностью текст Реймского перевода каждой главы, далее следуют примечания переводчиков и критический разбор их К. Для последующих книг НЗ дается текст лишь тех стихов, комментарии к к-рым рассматривает К.; читателей, желающих познакомиться с полным Реймским переводом издатель отсылает к трактату Уильяма Фулка († 1589), в к-ром были параллельно представлены католич. Реймский перевод и англикан. Перевод епископов (Bishops' Bible, 1568, 2-я ред. — 1572) в сопровождении критических замечаний Фулка к католич. переводу (*Fulke W. The Text of the New Testament of Jesus Christ... with a Confutation. L., 1589*). Нек-рые из этих замечаний издатель использовал для заполнения смысловых лакунов в сочинении К. Предлагаемый К. разбор примечаний переводчиков имеет ярко выраженный антикатолич. характер. Во всех случаях, когда переводчики указывают на к.-л. место НЗ в качестве подтверждающего католическое вероучение, К. подробно объясняет, почему такое использование данного места недопустимо. В частности, он критикует католич. учения о папском примате (прямо называя Римского папу «антихристом» — *Cartwright. Confut. P. 522*; ср.: *Ibid. P. 47, 205, 489*), о непорочном зачатии Девы Марии (*Ibid. P. 144*), о чистилище (*Ibid. P. 231, 718*), о почитании святых и их мощей (*Ibid. P. 44, 85, 108*), о таинствах (*Ibid. P. 125–132*) и т. п. Хотя К. пытался избежать прямой критики взглядов англ. епископалов, он не отказывался от своих пресвитери-

анских убеждений. Нек-рые замечания К., формально направленные против католич. Церкви, в действительности вполне могли быть отнесены читателями к епископальной Церкви Англии. Так, он критиковал учение об апостольском преемстве церковной иерархии (*Ibid. P. 492*), об особой власти в Церкви епископа (*Ibid. P. 291, 498, 536*), продолжал настаивать на необходимости привести устройство Церкви в соответствие с ее устройством во времена апостолов (*Pearson. 1925. P. 207–210*).

В период пребывания в Мидделбурге К. был вынужден вести полемику с обосновавшимися в городе сторонниками религ. сепаратизма, общину которых возглавляли англ. проповедники Роберт Браун (ок. 1550–1633) и Роберт Гаррисон († ок. 1585). Браун и Гаррисон заявляли о необходимости для англ. пресвитериан разорвать любые отношения с Церковью Англии, которая, по их мнению, стала «церковью антихриста». Образовав независимую протестант. общину в Мидделбурге, они высмеивали надежды К. и др. умеренных пресвитериан на то, что светская власть сможет должным образом реформировать Церковь Англии. Предвосхищая принципы буд. конгрегационализма, Браун и Гаррисон считали каждую общину верующих обладающей правом жить по собственному внутреннему уставу, вмешиваться в к-рый светские власти не должны. Не соглашаясь с этой позицией, К. выступал против нее в проповедях; он также направил в 1584 г. Гаррисону особое пространное письмо, в котором последовательно изложил свои взгляды. Это письмо было опубликовано Брауном вместе с критическим ответом на него (*Brown R. An Answer to Master Cartwright: His Letter for Ioyning with the English Churches. L., [1585]*; письмо К. см.: *Ibid. P. 86–96*; совр. изд.: *Cartwright. Opusc. P. 48–58*). Отвергая взгляды сепаратистов, К. заявлял, что Церковь Англии является истинной Церковью, Телом Христовым. В ней сохраняется завет (сovenant) со Христом (ср. ст. *Ковенант*), проповедуется истинное Евангелие, совершаются Таинства и невидимо действует Дух Святой, освящающий ее членов (*Cartwright. Opusc. P. 50*). По словам К., «истинность Церкви заключается не в числе» истинно верующих и никакое число «порочных служителей» (*dumbe minister*)

не может сделать из Церкви «синагогу сатаны», поскольку они лишь проводники «даров Господа»; напротив, пока в Церкви остается хотя бы один истинный верующий, она не перестает быть Церковью (*Ibid. P. 51*). Поэтому англ. христиане должны не отделяться от Церкви Англии, но свидетельствовать внутри ее об истине и упорно указывать на существующие в ней недостатки и пути их исправления (*Pearson. 1925. P. 218–222*).

Находясь в Нидерландах, К. поддерживал активную переписку со мн. пресвитерианами в Англии, общавшимися ему о положении пуританских общин и нередко обращавшимися к нему за советами. В 1583 г. оппонент К. Уитгифт стал архиеп. Кентерберийским; с санкции властей как руководитель Церкви Англии он усилил адм. давление на нонконформистов. В окт. 1583 г. он издал и разослал всем епископам специальные артикулы, одобренные королевой, целью к-рых было принуждение всех пресвитерианских проповедников признать Акт о единообразии (см.: *Ibid. P. 240*). Отчасти уступая настойчивым просьбам английских собратьев, убеждавших его поддерживать их в сложной ситуации непрекращающихся преследований, отчасти побуждаемый собственной усталостью от пребывания на чужбине и ухудшением состояния здоровья в условиях неблагоприятного нидерланд. климата, К. в кон. 1584 г. стал искать возможность безопасного возвращения в Англию (*Ibid. P. 228*).

Получив от друзей свидетельства о благосклонном отношении Сесила к его возвращению, К., не дожидаясь офиц. разрешения властей, в апр. 1585 г. прибыл в Англию. Здесь он был сразу задержан по приказу еп. Лондонского Джона Эйлмера (1521–1594), т. к. выпущенный более 10 лет назад ордер на его арест формально не был отменен. К. был помещен во Флитскую тюрьму, где его навещали многие единомышленники. Под влиянием Сесила, недовольного самостоятельными действиями Эйлмера, а также др. придворных покровителей К., кор. Елизавета вскоре распорядилась выпустить его из тюрьмы. Ориентируясь на мнение королевского двора, Уитгифт также занял примирительную позицию: он заявил, что не возражает против пребывания К. в Англии, если тот не будет выступать в защиту пресвитерианских взглядов и критиковать Цер-





ковь Англии. Вместе с тем, не доверяя заявлениям К. о лояльности, Уитгифт отказал в выдаче ему разрешения на публичную проповедь (лицензии), о к-ром ходатайствовал Роберт Дадли (1532–1588), 1-й граф Лестер, ставший в это время главным покровителем К. и включивший его в качестве домашнего проповедника в свою свиту.

Осенью 1585 г. К. сопровождал Дадли, командовавшего англ. войсками, к-рые высадились в Нидерландах и заняли ряд нидерланд. городов с целью не допустить усиления здесь влияния Испании. В кон. 1585 — нач. 1586 г. К. исполнял в Нидерландах различные поручения его покровителей Дадли, Дейвисона и Уолсингема: сообщал об обстановке в различных городах, вел переговоры и доставлял тайную корреспонденцию. В нач. 1586 г. К. вернулся в Англию; в знак благодарности за преданность Дадли предоставил К. пожизненное место управляющего (master) в небольшом госпитале, расположенном в Уорике, и назначил довольно крупное жалованье (Ibid. P. 293–294).

**Деятельность пресвитериан в Англии и судебный процесс над К. (1585–1592).** Хотя формально единственной обязанностью К. в Уорике было материальное и духовное попечение о нескольких престарелых или увечных солдатах, постоянно живших в госпитале, его реальная деятельность была намного более обширной и разнообразной. К. регулярно произносил проповеди в городских храмах, хотя и не имел на это разрешения; вскоре он стал признанным пуританским лидером всего графства Уорикшир и по приглашению собратьев-пресвитериан проповедовал во мн. близлежащих городах (Ibid. P. 299–301; ср.: *Collinson*. 2004. P. 411). В Уорике К. вновь письменно выступил против сепаратистов, группу к-рых на этот раз возглавляла сестра его жены Анна Стабб (переписку см.: *Cartwright*. Opusc. P. 58–75), подтвердив свое мнение относительно недопустимости отделения от Церкви Англии.

В условиях преследований со стороны епископалов англ. пресвитериане в 80-х гг. XVI в. продолжали предпринимать усилия, направленные на консолидацию общин и выработку единой позиции по возникшим в ходе дискуссий с епископалами спорных вопросов. С этой

целью в различных провинциях Англии в условиях полной секретности собирались совещания пресвитеров, к-рые во мн. местах постепенно приобрели характер постоянно действующих коллегиальных органов управления общинами, т. е. *пресвитерий*. Вслед того что вся деятельность пресвитериан была тайной, о ней сохранились отрывочные и неточные сведения, позволяющие исследователям восстановить лишь приблизительную картину религ. активности основных представителей пуританизма, в т. ч. и К. Наиболее важным из сохранившихся источников являются протоколы собраний пресвитеров в Дедеме (опубл.: *Usher*. 1905), в к-рых встречается имя К. Из них, в частности, известно, что темами обсуждения для пресвитериан в это время были вопросы о церковной дисциплине, почитании субботы, браке, крещении младенцев, богослужебных обрядах и др. (*Pearson*. 1925. P. 239). В Уорикшире при участии К. проходили такие же совещания пресвитеров, как в Дедеме. Одно из них состоялось близ г. Уорика весной 1588 г.; его протокол, попавший в руки епископалов, в посл. использовался как доказательство обвинения в ходе процесса над К. (Ibid. P. 260–262). Известно, что К. принимал участие в тайных пресвитерианских общих синодах в Кембридже (1587 и 1589), где обсуждался проект пуританской «Книги церковной дисциплины» (лат. оригинал документа опубл.: *Idem*. 1912. S. 80–95; ср.: *Idem*. 1925. P. 257–259). О влиятельности К. в пресвитерианской среде в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. свидетельствуют бывшие весьма популярными в народе сочинения, известные как «*Мартина Марпелата трактаты*», действительным автором к-рых в наст. время считается пуританин Джоб Трокмортон (1545–1601), к-рый был лично знаком с К. Автор трактатов нередко цитировал сочинения К., пересказывал его идеи и апеллировал к его авторитету пресвитерианского теолога при критике Церкви Англии и деятельности епископов. Хотя в посл. К. обвиняли в том, что он участвовал в создании этих трактатов, сам он отрицал к.-л. роль в их составлении и осведомленность об их настоящем авторе.

В кон. 1589 — нач. 1590 г. по поручению архиеп. Уитгифта, к-рому поступала информация о тайных сове-

щениях пресвитериан, его капеллан и член Высокой комиссии Ричард Бэнкрофт (1544–1610; в посл. архиеп. Кентерберийский) начал офиц. расследование деятельности пуританских пресвитеров (подробнее о деятельности Бэнкрофта см.: *Babbage*. 1962; *Collinson*. 2012). В ходе следствия Бэнкрофту удалось через агентов получить значительное число тайных пресвитерианских документов. На основании содержащихся в них данных Высокая комиссия вызвала для допроса 8 пресвитериан, обвинив их в действиях, направленных на насильственное изменение устройства Церкви Англии. Им было предложено дать т. н. клятву *ex officio*, т. е. религ. присягу, содержащую обещание правдиво отвечать на все вопросы следователей, в т. ч. и касающиеся деятельности самого присягающего. Считая недопустимым давать такую присягу как по религ. мотивам, так и в след. того, что ее принесение означало неминуемое самообвинение, пресвитеры отказались от присяги и дачи показаний. Упоминание в документах имени К. дало Бэнкрофту основания для его ареста, к-рый был произведен в кон. окт. 1590 г. Обращение К. за поддержкой к Сесилу, к-рый после возвращения К. в Англию оказывал ему покровительство, не имело успеха; даже столь влиятельный гос. чиновник был не в силах преодолеть враждебное отношение к К. кор. Елизаветы и Уитгифта.

На заседании Высокой комиссии К., как и др. пресвитерианам, было предложено дать клятву *ex officio*; он отказался от принесения присяги (в посл. основания отказа были сформулированы К. и его единомышленниками в 2 документах; см.: *Cartwright*. Opusc. P. 28–46). К. был оглашен длинный список из более чем 30 выдвигаемых против него обвинений, касавшихся времени его пребывания в Нидерландах, проповеднической деятельности в Уорике и участия в пресвитерианских совещаниях (опубл.: *Fuller*. 1868. Vol. 3. P. 116–123). В частности, он обвинялся в том, что самовольно оставил диаконское служение в Церкви Англии, что принял в Нидерландах незаконное пресвитерское рукоположение, что после возвращения в Англию он без лицензии проповедовал в различных городах и в проповедях публично порицал Церковь Англии и ее обряды, что он участвовал в тайных собраниях пресвитеров,



общался с авторами запрещенных книг и готовил вместе с др. пуританами проект реформ, имевших целью насильственное изменение устройства Церкви Англии и т. п. (Ibidem; ср.: *Pearson*. 1925. P. 318–320). На время следствия К. был помещен во Флитскую тюрьму, где уже содержались 8 его единомышленников.

Общаясь лично и через адвокатов, заключенные в тюрьму пуритане выработали общую стратегию поведения на допросах, к-рой придерживался в дальнейшем и К.: они упорно отказывались от присяги; в даваемых без присяги показаниях они признавали, что проводили совещания и обсуждали на них документы, касающиеся церковной дисциплины, однако отрицали, что целью собраний было изменение существующего устройства Церкви Англии, и утверждали, что церковная дисциплина обсуждалась лишь теоретически и никто не намеревался менять церковный порядок без дозволения королевы и парламента. На все вопросы следователей, касавшиеся конкретных обстоятельств проведения совещаний и участия в них тех или иных лиц, пуритане отвечать отказывались. В марте 1591 г. архиеп. Уитгифт предпринял попытку склонить К. дать показания против его единомышленников и тем самым оправдаться, направив ему специально составленный с этой целью список вопросов (см.: *Cartwright*. Opusc. P. 22–23). В ответе Уитгифту К. заявлял, что на всех совещаниях пресвитеры не замыслили к.-л. насильственных действий, но лишь обсуждали состояние церковных дел и меры по его исправлению; они всегда заявляли о своей покорности королеве, не отвергали ее супрематии в Церкви Англии и молились за нее, поэтому никакой вины в их действиях нет; давать показания против к.-л. он решительно отказывался (Ibid. P. 23–27; ср.: *Collinson*. 1967. P. 415–416).

Из тюрьмы К. направлял многочисленные письма своим знатым покровителям, прежде всего Сесилу, сообщая им о ходе следствия и обращаясь с просьбами добиться его оправдания или хотя бы освобождения под залог (см., напр.: *Pearson*. 1925. P. 455–457, 464–479). В поддержку К. и др. пуритан выступили пресвитериане *Церкви Шотландии*, добившиеся от кор. Шотландии Якова VI (впосл. кор. Англии *Яков I*

Стюарт) написания специального письма кор. Елизавете с просьбой проявить милость к пуританам и освободить их (опубл.: Ibid. P. 463–464). Получавшая многочисленные ходатайства за К. кор. Елизавета оставалась непреклонной и предоставила Уитгифту право действовать в деле пуритан по собственному усмотрению, передав т. о. судьбу К. в его руки. В мае 1591 г. К. был еще раз подробно допрошен Высокой комиссией (протокол см.: Ibid. P. 458–463); в ходе допроса Бэнкрофт обвинил его в замысле «вопреки воле властей провести реформацию при помощи насилия и оружия»; К. отверг все обвинения.

После многочисленных безуспешных попыток принудить к.-л. из пуритан к даче присяги и признательных показаний Высокая комиссия постановила применить к ним максимально возможное церковное наказание: лишить священного сана и приходов, а также запретить впредь занимать к.-л. должности в Церкви Англии. После этого дело пуритан было направлено в т. н. Звездную палату (Star Chamber), чрезвычайный королевский суд с весьма широкими полномочиями, к-рый мог применить к ним любое светское наказание. Из представления дела, предположительно составленного Уитгифтом и Бэнкрофтом (текст с ответами пуритан на обвинения см.: *Strype*. 1822. Vol. 3. P. 242–260), и отзыва на него высших судебных чиновников Англии следует, что церковные власти хотели, чтобы приговор пуританам был суровым и явился «образцовым наказанием, служащим для устрашения прочих преступников»; по-видимому, речь шла о пожизненном заключении или изгнании (*Collinson*. 1967. P. 417–418). В ходе многочисленных судебных заседаний и допросов, происходивших в июне–июле 1591 г., судьи пытались добиться от пуритан признания в том, что они замыслили самовольно реформировать Церковь Англии. Епископы рассчитывали, что в случае такого признания пуританам можно будет предъявить тяжелое обвинение в заговоре против королевы и ее церковной супрематии. Однако, во многом благодаря превосходной адвокатской защите, которую возглавлял талантливый юрист и убежденный пуританин Николас Фаллер (1543–1620), все эти попытки не имели успеха. 12 и

19 июня 1591 г. в судебном заседании был допрошен К.; его ответы были краткими и уклончивыми: он заявлял, что не выступал против королевы и не предлагал ограничить к.-л. образом ее власть; признавал участие в обсуждении дисциплинарных документов, но отрицал, что пытался к.-л. образом реализовывать их положения на практике; свидетельствовал о том, что не намеревался отделиться от Церкви Англии и не призывал других к этому (см.: *Pearson*. 1925. P. 333–334). Всю осень 1591 г. в суде происходил допрос свидетелей обвинения, однако и они не смогли доказать, что пуритане участвовали в заговоре, имевшем целью незаконное и самовольное введение в Церкви Англии разработанных ими принципов церковной дисциплины (*Collinson*. 1967. P. 427–427).

К кон. 1591 г. для всех участников процесса стало очевидным, что дело зашло в тупик. В письме Сесилу от 12 дек. генеральный прокурор (attorney) Англии Джон Попем (ок. 1531–1607) отмечал, что обвинение в заговоре едва ли возможно доказать; хотя пуритане виновны в тайных собраниях и пропаганде сомнительных религ. идей, они уже надлежащим образом наказаны за это Высокой комиссией (Ibid. P. 427; ср.: *Pearson*. 1925. P. 347–348). Т. о., процесс фактически был завершен без вынесения приговора, однако пуритане не могли быть выпущены из тюрьмы без дозволения Уитгифта, который соглашался освободить их только в том случае, если они подпишут признание вины и обязательство отказаться от дальнейшей религ. деятельности. Составленная Уитгифтом и Попемом формула, которую от пресвитериан требовали подписать, оказалась для них неприемлемой (текст см.: *Strype*. 1822. Vol. 3. P. 261–262), т. к. в ней содержалось не только обещание не выступать против Церкви Англии, но и признание существующего церковного управления «законным и дозволенным Словом Божиим», а существующих обрядов — правильными и не требующими изменения (*Pearson*. 1925. P. 356–357). Хотя К. и др. пуритане отказались подписать эту формулу, светские и церковные власти к этому времени убедились в бессмысленности их дальнейшего содержания в тюрьме, и Уитгифт был вынужден согласиться на освобождение всех пуритан.





В мае 1592 г. К. был выпущен из тюрьмы с условием немедленной явки по вызову Высокой комиссии, если возникнет такая необходимость. Перед освобождением ему пришлось дать адресованное Тайному совету письменное свидетельство о том, что он признает королевскую супрематию в Церкви Англии; при этом осуждения принципов пресвитерианства от него уже не требовали (Ibid. P. 357–358). В течение нек-рого времени К. жил под надзором в Хакни (ныне р-н Лондона), а затем с дозволения властей вернулся к исполнению своих обязанностей в Уорике.

Процесс по делу пресвитериан положил конец елизаветинскому пуританизму как единому религ. движению. Хотя в Англии оставались мн. пуританские пресвитеры, большая часть их была лишена приходов и возможности публично проповедовать. Опасаясь того, что их активность приведет к еще большему ухудшению их положения, умеренные пуритане на некоторое время отказались от проведения собраний пресвитеров и держались в тени. Именно этот путь избрал для себя и К., после процесса избегавший открытых выступлений против Церкви Англии и ее устройства. Радикально настроенные пуритане, напротив, в результате преследований все сильнее склонялись к разрыву с Церковью Англии и созданию тайных конгрегационалистских общин. Правительство жестко преследовало такие общины; их лидерам грозило тюремное заключение, а иногда и казнь.

В дополнение к жестким адм. мерам епископалы в сер. 90-х гг. XVI в. выступили против пресвитериан в неск. трактатах, где оценивались материалы судебного процесса. К. часто упоминается и критикуется в этих сочинениях как один из общепризнанных лидеров пуританского движения. Мн. пуританские документы, ставшие известными в ходе процесса, были изданы в 1593 г. его участником Бэнкрофтом с критическими комментариями в виде трактата «Опасные мнения и деяния, напечатанные и осуществленные на Британском острове под видом реформации ради пресвитерианской дисциплины» (Daungorous Positions and Proceedings, Published and Practised within this I[s]land of Brytaine, under Pretence of Reformation, and for the Presbiteriall Discipline). Еще один трактат Бэн-

крофта, «Обзор выдуманной священной дисциплины» (A Survay of the Pretended Holy Discipline, 1593), был специально посвящен критике разработанного пуританами учения о церковной дисциплине. Говоря в этих сочинениях о К., Бэнкрофт признавал, что он не столь враждебен Церкви Англии, как упорные сепаратисты, однако считал опасным заблуждением его мнение о том, что церковное устройство должно основываться исключительно на Свящ. Писании (Pearson. 1925. P. 370–371).

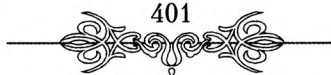
В 1592–1595 гг. англиканский полемист Мэтью Сатклифф († 1629) в неск. антипресвитерианских трактатах в насмешливой и язвительной форме подвергал критике взгляды К., его поведение во время процесса, а также приводил множество порочащих К. свидетельств о его личной жизни, нек-рые из к-рых являются заведомо ложными (напр., что К. приписывал себе способность совершать чудеса, что он владел неск. богатыми поместьями, купленными на незаконные доходы и т. п.), а нек-рые не поддаются проверке (см.: Ibid. P. 362–368). К. ответил Сатклиффу в 1596 г., издав трактат «Краткая апология» (A Brief Apologie), к-рый содержит ряд важных сведений о жизни К., неизвестных из др. источников. Последовательно разбирая все упреки Сатклиффа, К. стремился показать их несостоятельность, одновременно с осторожностью защищая собственные пресвитерианские убеждения. Среди прочего К. отвечал на упрек в том, что он из трусости оставил лит. деятельность, замечая, что он уже высказал все свои мнения в прежних сочинениях, от к-рых не отрекается, и что более молодые пуританские авторы способны поддерживать дискуссию с епископалами лучше, чем он. Хотя «Апология» стала единственным сочинением, к-рое К. сам опубликовал после судебного процесса над ним, в посл. выяснилось, что в действительности он не прекращал лит. трудов.

**Последние годы жизни (1595–1603).** В 1595 г. К. принял приглашение губернатора о-ва Гернси (Нормандские о-ва) Томаса Лейтона († 1610) стать проповедником в местной протестант. общине, которая была организована по пресвитерианским принципам. Первостепенной задачей, для решения к-рой Лейтон нуждался в помощи К., было достижение примирения

между протестант. общинами островов Гернси и Джерси, к-рые с 1583 г. не имели церковного общения и не собирали совместного синода. Миротворческие усилия К. были поддержаны возглавлявшим общину о-ва Джерси пуританином Эдмундом Снейпом († 1608). После неск. раундов устных и письменных переговоров общины смогли достичь согласия; в окт. 1597 г. состоялся совместный синод, в ходе к-рого была принята новая версия церковного устава, разработанная К. и Снейпом (см.: Pearson. 1925. P. 373–379).

Пользуясь поддержкой властей и большинства населения о-ва Гернси, К. смог на практике осуществить здесь те церковные реформы, к-рые он и его единомышленники безуспешно пытались реализовать в Церкви Англии. Он активизировал работу консистории, сделал ее заседания регулярными, обращался к губернатору с ходатайствами о принятии мер, направленных на улучшение нравов населения (ужесточение наказания за пьянство, закрытие игорных домов, запрет танцев и т. п.). Церковная дисциплина, которую упорно насаждал К., была весьма жесткой: не посещавшие в течение неск. месяцев церковные собрания жители вызывались на заседания консистории для дачи объяснений; в случае отсутствия уважительных причин они подвергались публичному порицанию или отлучению (Ibid. P. 379–383, 386–387).

В 1601 г. ухудшение состояния здоровья заставило К. покинуть о-в Гернси и вернуться в Уорик. Несмотря на тяготившие его болезни, он проповедовал в городских храмах, работал над экзегетическими сочинениями и поддерживал переписку со мн. англ. пресвитерианами и своими покровителями. Как и др. пуритане, К. приветствовал восшествие 24 марта 1603 г. на англ. престол кор. Якова I; он надеялся, что король, непосредственно знакомый с пресвитерианской организацией церковной жизни в Шотландии, будет благосклонен к англ. пресвитерианам и осуществит предлагаемые ими церковные реформы. К. входил в список делегатов, к-рых пресвитериане планировали направить на Хамптон-Кортскую конференцию для переговоров с епископами в присутствии короля, однако не дожил до ее открытия, состоявшегося 14 янв. 1604 г. (Ibid. P. 390–391).



**Посмертно опубликованные сочинения.** После смерти К. оставшиеся от него бумаги перешли во владение пуритан Джона Дода (1550–1645) и Артура Хилдерсема (1563–1632). Ими были обнаружены рукописи нескольких неизданных сочинений, над к-рыми К. работал в 80–90-х гг. XVI в. Впосл. эти рукописи были переданы для публикации различным издателям в Англии и в Нидерландах. Поскольку представленные в них сочинения К. нередко были недоработанными, а также содержали неясности и лакуны, готовившие издания редакторы исправляли их по своему вкусу. Т. о., хотя принадлежность большинства этих трактатов К. неоспорима, в них могут присутствовать нек-рые мысли и высказывания, привнесенные издателями и чуждые К. (наиболее полный список всех сочинений К. см.: *Cooper*. 1861. P. 363–366; ср. также: *Pearson*. 1925. P. 398–405; *Cartwright*. Opusc. P. 1–16).

Наиболее важным из опубликованных после смерти К. сочинений является созданный им *катехизис*, 1-е издание к-рого вышло без указания имени автора под названием «Христианская религия, рассмотренная по существу и по порядку ради ясности и пользы» (*Christian Religion: Substantially, Methodically, Plainly, and Profitably Treatised*. L., 1611). Поскольку это издание было неполным и изобиловало ошибками, друг К. пуританин Уильям Брэдшоу (ок. 1570–1618) подготовил исправленное 2-е издание, вышедшее в 1616 г. под инициалами автора (Т. С.) с заглавием «Трактат о христианской религии, или Полный обзор богословия» (*A Treatise of Christian Religion, or, The Whole Bodie and Substance of Diuinitie*). Катехизис состоит из 57 глав, написанных в вопросоответной форме, в к-рых последовательно рассматриваются: учение о Боге и Его свойствах; учение о творении и грехопадении; учение о «завете дел» (*covenant of works*), т. е. о десяти заповедях ВЗ; учение о «завете благодати» (*covenant of grace*), т. е. о личности и служении Иисуса Христа и совершенном Им искуплении; учение о Церкви и таинствах; учение о молитве на примере *Молитвы Господней*; учение о последнем суде и воздаянии. Каждая глава открывается специально подобранным по теме фрагментом Свящ. Писания; Брэдшоу дал главам названия и по-

местил перед главами схемы, емко и наглядно отражающие их содержание. Кроме большого катехизиса К. был также создан малый катехизис, впервые опубликованный в 1616 г. как приложение к большому (*The Doctrine of Christian Religion, Contracted into a Short Catechisme* // *Ibid*. P. 361–378; совр. изд.: *Cartwright*. Opusc. P. 159–173).

Помимо этого в число изданных посмертно сочинений К. входят несколько крупных экзегетических трактатов (приводятся в порядке издания): 1. «Метафразис и гомилии на книгу Соломона, именуемую Екклесиаст» (*In librum Salomonis, qui inscribitur Ecclesiastes cum metaphrasi, homiliae*. 1604), трактат на латинском языке, разделенный на 2 части: в 1-й помещен комментирующий пересказ содержания книги (метафразис), во 2-й ч.—гомилии-размышления над ее темами; 2. «Комментарий на Послание апостола Павла к Колоссянам» (*A Commentary upon the Epistle of Saint Paule Written to the Colossians*. 1612), трактат составлен из проповедей К. и изобилует редакторскими корректурами, поэтому уже в XVI в. признавался пуританами сомнительным по содержанию; 3. «Комментарий на Книгу Притчей Соломона» (*Commentarii Succincti et Dilucidi in Proverbia Salomonis*. 1617), объемный трактат на лат. языке; 4. «Опровержение Реймсского перевода, глосс и замечаний» (*A Confutation of the Rhemists Translation, Glosses and Annotations*. 1618), об истории и о содержании трактата см. выше; 5. «Толкование Откровения Иоанна Богослова» (*A Plaine Explanation of the Whole Revelation of Saint John*. L., 1622), трактат приписывался К. в XVII в., однако, вероятнее всего, ему не принадлежит; 6. «Евангельская гармония, сопровождаемая аналитическим, метафразистическим и практическим комментарием» (*Harmonia evangelica, commentario analytico, metaphrastico, practico illustrata*. 1647), трактат на латинском языке, представляет собой достаточно подробный, преимущественно богословско-практический комментарий к 4 *Евангелиям*, отрывки из к-рых расположены в форме гармонии (см. ст. *Гармонизация евангельская*).

**Богословские взгляды.** Выделенные богословские взгляды К. являются достаточно сложной задачей. К. был не богословом-систематиком,

а проповедником и полемистом, обращавшимся к теоретическим положениям богословия лишь с целью обоснования делаемых из них практических выводов. Вслед. этого в различных сочинениях К. наиболее подробно излагает 2 наиболее практически значимых раздела богословия: учение о Свящ. Писании как об источнике теоретических и практических принципов, к-рыми призваны руководствоваться христиане, и учение о Церкви как о сообществе верующих, к-рое организовано по принципам, содержащимся в Свящ. Писании. Др. традиц. вопросы догматического богословия К. занимали мало; хотя он касался их в вероучительных и экзегетических сочинениях, в большинстве случаев он приводил стандартные вероисповедные формулировки, выработанные до него в европ. и англ. кальвинизме, и не углублялся в их обсуждение.

Исследование богословия К. дополнительно затрудняется стилистическими и лит. особенностями его произведений, связанными с обстоятельствами их создания. Большую часть сочинений К. писал в странствиях и разъездах, подвергаясь преследованиям, будучи отягощен различными церковными обязанностями, не имея ни хорошей библиотеки, ни достаточного времени для лит. отделки и редактуры (*Pearson*. 1925. P. 146). Во многом вслед. этого с т. зр. обоснованности выводов, точности интерпретации исторического материала и систематичности изложения сочинения К. значительно уступают трактатам Уитгифта и др. его оппонентов-епископалов (ср. *McGinn*. 1949. P. 64–93). Вместе с тем рассуждения К., не всегда исторически корректные и логически безупречные, обладают особым рода внутренней цельностью. Эта цельность обусловлена принципиальной установкой К. как богослова на выделение фундаментальных принципов новозаветного христианства, на отделение главного от второстепенного, безусловного от исторически обусловленного. Т. о., наиболее ценным содержанием в сочинениях К. являются предпринимаемые им попытки создать на основании пресвитерианской интерпретации НЗ гармоничную и непротиворечивую совокупность богословских и церковно-практических основоположений, включающую только те необходимые религ. истины, от восприятия



к-рых зависит правильная организация жизни христианина и его верное движение по пути спасения.

**Источники богословия.** Отношение К. к различным источникам богословского знания, т. е. к Свящ. Писанию и сочинениям христианских богословов, известно из его письма Хилдерсхему от 25 марта 1584 г. (письмо опубл.: *Cartwright. Opusc. P. 108–115*; ср.: *Pearson. 1925. P. 224–226*), в к-ром К. отвечал на вопрос о том, каким образом следует изучать богословие. Предлагаемые К. советы являются отражением его опыта теолога и того метода работы с источниками, к-рый он применял на практике в собственных трактатах. Оценивая сравнительное значение источников богословия, К. отмечал, что в основание всех богословских рассуждений должен полагаться текст Свящ. Писания. К. подчеркивал необходимость изучать не только НЗ, но и ВЗ, в т. ч. и сложные для понимания книги, называя «борьбу» со сложными местами Писания лучшим упражнением для ума (*Cartwright. Opusc. P. 110–112*).

К. отвергал католич. представление о необходимости обращаться при чтении Свящ. Писания к комментаторам и невозможности верно понять Писание без комментариев отцов Церкви. В ходе споров с Уитгифтом, к-рый приводил для обоснования своих взглядов многочисленные цитаты из отцов Церкви, К., формулируя собственную оценку богословского значения святоотеческих сочинений, упрекал Уитгифта в том, что тот «более боится суда древней Церкви, чем суда Писания» (*Idem. Sec. Repl. I. P. 255*). К. отмечал, что как древние, так и современные церковные писатели не могут своим авторитетом «установить или отменить в Церкви любое учение, если они не опираются на авторитет Слова Божия» (*Ibid. P. 18*). Вслед этого любое свидетельство из сочинений отцов Церкви может быть допущено в качестве богословского аргумента, лишь если оно прямо или косвенно основано на Свящ. Писании. Нередко рассуждая о согласии (консенсусе) отцов Церкви, К. понимал его в весьма узком и специфическом смысле. По его убеждению, хотя необходимо предпочитать общее мнение отцов частному мнению к.-л. церковного писателя, однако при этом общее мнение отцов не может заместить собой «апостольский авторитет» и «церковную древность», т. е. в действительности — пуританское толкование НЗ. Будучи убежденным в том, что уже вскоре после апостольских времен в жизни Церкви началось отступление от первоначальной истины, К. заявлял, что даже среди наиболее древних отцов Церкви существуют общепринятые ложные мнения. По его словам, «как самая лучшая земля производит иногда сорняки, так и лучшие люди производят иногда ложь и заблуждения» (*Idem. Repl. P. 17*). Т. о., свидетельства отцов Церкви оказываются у К. лишь удобными аргументами и иллюстрациями, признаваемыми или отвергаемыми в зависимости от его субъективной оценки их согласия со Свящ. Писанием (см.: *Luoma. 1977; Idem. 1974. P. 71–84*).

Заявляя, что сочинения древних и современных церковных писателей не обладают к.-л. абсолютным самостоятельным авторитетом при обсуждении богословских и церковно-практических вопросов, К. вместе с тем признавал относительную полезность нек-рых древних богословских сочинений, прежде всего комментариев к Свящ. Писанию. При этом он советовал по возможности пользоваться комментариями не лат., а греч. отцов Церкви, особо выделяя сочинения свт. *Иоанна Златоуста* (*Cartwright. Opusc. P. 114*). Из комментариев протестант. авторов К. называл наиболее полезными трактаты Кальвина, *Иоанна Эколампадия* (1482–1531) и *Петра Вермилия* (1499–1562).

Комментарии к Свящ. Писанию, по убеждению К., являются наиболее важными богословскими сочинениями; трактаты по систематическому богословию, или «общие места» (*loci communes*), занимают по отношению к ним подчиненное положение и могут принести пользу лишь тому богослову, к-рый уже хорошо изучил текст Свящ. Писания. Наиболее важными догматическими сочинениями современных ему протестант. богословов К. считал «Наставление в христианской вере» Кальвина и вероисповедные трактаты Безы. К. полагал, что богослову, желающему понять историю христ. вероучения, необходимо в первую очередь изучать деяния и каноны Вселенских Соборов, а затем — трактаты древних отцов Церкви, из которых наибольшее влияние на развитие христ. богословия, по мнению

К., оказали свт. *Григорий Богослов*, *Тертуллиан*, свт. *Киприан*, еп. Карфагенский, свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский, свт. *Амросий*, еп. Медиоланский, блж. *Августин*, еп. Гиппонский, блж. *Иероним Стридонский*. В число католич. теологов, взгляды которых необходимо знать для того, чтобы вести богословскую полемику с католицизмом, К. включал *Петра Ломбардского* (XII в.) и *Фому Аквинского* († 1274), а также 2 своих современников: иезуита *Петра Канизия* (1521–1597) и кард. *Станислава Юзия* (1504–1579), из трактатов к-рых, по мнению К., можно получить исчерпывающее представление об основных богословских расхождениях между католицизмом и протестантизмом (см.: *Ibid. P. 113–115*).

**Учение о Священном Писании.** К. признавал основополагающим для христ. богословия тезис о том, что Свящ. Писание есть высший, абсолютный и единственный источник истины, к-рый содержит всю полноту знания, необходимого человеку для спасения. По его словам, «одно лишь Писание пригодно и достаточно для того, чтобы научить всему, относящемуся к спасению», поэтому христианам «не нужны ни иные неписанные истины, ни предания людей, ни каноны соборов, ни изречения отцов, ни декреты пап». К. решительно осуждал взгляды тех, кто призывали руководствоваться такими «дополнительными» источниками истины, якобы «восполняющими недостаток записанного Слова Божия или предоставляющими более совершенное руководство для жизни, чем то, которое уже явно установлено в каноническом Писании» (*Idem. Catech. P. 78*).

Особый статус Свящ. Писания как высшего авторитета для христиан К. обосновывал тем, что оно есть Слово Божие в букв. смысле: «Бог есть Автор» книг Свящ. Писания; Он по Своей премудрости и по любви к Своей Церкви предложил их как «правило, в полноте и совершенстве ведущее верующих к вечной жизни» (*Ibid. P. 77–78*). Т. о., Свящ. Писание есть совершенное «откровение воли Божией относительно спасения человека» (*Ibid. P. 74*). Как Слово Божие, оно обладает «божественным авторитетом» (*Ibid. P. 78*), поэтому книги Свящ. Писания являются универсальным «правилом, мерилом, образцом и светом»; посредством сравнения с их учением все человеческие





суждения и мнения должны оцениваться на предмет того, одобряет ли их Бог (Ibid. P. 79).

Как и др. протестанты, К. отвергал католич. учение о том, что основанием признания тех или иных книг в качестве Свящ. Писания является авторитет Церкви; по его словам, в этом случае оказывается, что «слово Церкви имеет больший вес и авторитет, чем Слово Божие», а это является «ужасным оскорблением и унижением Бога» (Ibid. P. 79). Свящ. Писание, по убеждению К., не нуждается во внешнем свидетельстве и само свидетельствует о своей истинности и своем авторитете. К. выделял ряд признаков, позволяющих безошибочно опознать в книгах Свящ. Писания Слово Божие: 1) они обладают чистотой и святостью; 2) они способны приносить пользу, наставляя в спасении; 3) все они согласны между собой и содержат единое учение; 4) они обладают особой силой, подвигающей читающего их отказываться от зла и обращаться к добру; 5) они содержат ясное и понятное учение, выраженное с божественной властью и авторитетом; 6) они правдивы во всем; их составители не стыдятся признавать свое несовершенство, восполняемое силой Бога (Ibid. P. 76–77; ср.: *Idem. Confut. Fol. [25v–26r]*). Хотя эти внешние признаки могут подвести человека к признанию авторитета Свящ. Писания, К., следуя Кальвину, считал, что христианин может приобрести твердую веру в истинность всего Свящ. Писания лишь при помощи божественной благодати, а не рациональными способами: «Дух Божий, действуя в сердцах Его детей, убеждает их, что книги Писания суть Слово Божие» (*Idem. Catech. P. 77*).

Центральное место как в дискуссиях между католиками и протестантами, так и в спорах внутри протестантизма занимал вопрос о том, каким образом Свящ. Писание должно толковаться и применяться для решения конкретных богословских и церковно-практических проблем. Согласно К., правильное решение этого вопроса следует из убеждения в том, что Бог есть Автор Свящ. Писания: поскольку «никто не способен познать Его ум, если Он Сам не откроет нечто», первым и важнейшим делом в том случае, если при чтении Писания в нем встречается нечто непонятное, является «обращение к Богу с молитвой» (*Idem.*

*Confut. Fol. [27v]*). Возражая католикам, учившим, что такая молитва должна соединяться с обращением к авторитету отцов К. утверждал, что преходящий от самого Писания к его толкователям «отходит от ясного света в потемки» (Ibid. Fol. [28v]), поэтому более надежным способом достижения понимания Свящ. Писания является терпеливое самостоятельное исследование его текста с надеждой на то, что Бог подаст читающему Свою просвещающую благодать.

Рассуждая о том, каким образом должно происходить такое исследование на практике, К. отмечал, что христианин в соответствии со своими способностями должен использовать те «научные средства» (*means of arts*), к-рые Бог установил в качестве подспорья для поиска истины. По словам К., прежде всего требуется исследовать «грамматику» сложного или непонятного библейского места, выяснить смысл каждого слова и существующие между ними связи, влияющие на их значения (контекст); далее необходимо рассмотреть «риторику» места, т. е. понять форму высказывания и его адресата; наконец, требуется выявить «логику» места, т. е. выяснить, что сообщается и доказывается в данном месте и с какой целью. Заключительным этапом работы с текстом является его сравнение с др. текстами Писания; прежде всего текст должен сравниваться с др. текстами этого же автора, а затем — с текстами др. библейских книг. Полученная в результате проводимого человеком при поддержке божественной благодати исследования Писания «спасительная истина», по убеждению К., является столь «ясной и очевидной» для всех, покорных Богу, что она не нуждается в поддержке к.-л. внешнего авторитета (Ibidem).

Согласно К., спасительное учение может быть как эксплицитно «выражено» (*expressed*) в Свящ. Писании, так и имплицитно «содержаться» (*contained*) в нем (*Luoma. 1974. P. 55*). В качестве примера 2-го случая он называл христ. догматы о Трех Лицах Св. Троицы и двух природах Иисуса Христа — эти учения не «выражены» в Писании теми словами, какими их исповедует Церковь, однако они «содержатся» в Писании, т. е. могут быть обоснованы текстами Писания (*Cartwright. Repl. P. 13; Idem. Sec. Repl. I. P. 45*). Утверждая, что эксплицитное и имп-

лицитное содержания Свящ. Писания являются одинаково важными и обязывающими для христиан, К. призывал читающих Свящ. Писание быть внимательными и следить за тем, чтобы их собственные предрассудки и мнения не заслоняли от них смысл читаемого; верного понимания Свящ. Писания, по убеждению К., можно достичь, если постепенно переходить от понятных и очевидных вещей к сложному имплицитному содержанию.

**Учение о Боге, христология и со- териология.** Основным источником сведений о взглядах К. в области традиц. тематики христ. догматического богословия является созданный им катехизис, к-рый начинается изложением христ. учения о едином Боге. Согласно К., открытые Богом в Свящ. Писании богословские истины касаются либо «природы Бога», либо «Его Царства», т. е. Его творческой, промыслительной и спасительной деятельности (*Idem. Catech. P. 2*). Рассуждая о Божественной природе, К. утверждал, что высшее откровение о ней Сам Бог преподал в ВЗ, сказав о Себе во время явления Моисею: «Я есмь Суший» (Исх 3. 14). Из этих слов, по утверждению К., следует, что Бог есть Самобытие, безначальный источник бытия для всего прочего. Знание ч.-л. большего о Божественной сущности как таковой человеческому разуму недоступно, поэтому все прочее учение о Боге относится к Его свойствам, или атрибутам, в к-рых Он открывается людям (*Cartwright. Catech. P. 4–8*). В число этих свойств К. традиционно включал простоту, бесконечность, жизнь, знание, волю, всемогущество, благодать и др. (см.: Ibid. P. 6–14). Излагая учение о Св. Троице, К. описывал Ее как «Троичность Лиц, существующих (*subsisting*) в единстве Божества (*Godhead*)» таким образом, что Каждое Лицо, «являясь отличной субсистенцией (*distinct subsistence*), имеет в Себе всю полноту Божества» (Ibid. P. 15). Не обсуждая подробно внутритроичных отношений, К. ограничивался выделением традиц. ипостасных свойств, в т. ч. принимая католич. учение об исхождении от Сына как об ипостасном свойстве Св. Духа (см. ст. *Filioque*).

Творческая деятельность Бога, или «Царство Божие», согласно К., разделяется на 2 элемента: вечный и временный. Под «вечным решением» Бога по отношению к творению К.



понимал Божий замысел о мире в целом, а также относящееся к людям божественное предопределение, которое К., следуя кальвинист. теории двойного предопределения, подразделял на решение об избрании (election) и решение об отвержении (reprobation). Хотя К. не обсуждал подробно учения о предопределении ко злу, из его слов очевидно, что он принимал его безоговорочно. Он писал о «предопределении людей к гибели» и замечал, что единственным основанием этого является «воля и желание Бога» (Ibid. P. 22).

Излагая учение о творении как об исполнении во времени вечного «Божия решения», К. подчеркивал благость и совершенство созданных Богом материального и духовного миров, в устройении к-рых отображаются всемогущество и мудрость Творца (Ibid. P. 24–37). Совершив творение, Бог не устранился из мира, но управляет им, содержа в Своем Промысле все происходящее, в т. ч. самые мелкие и кажущиеся случайными события. Из Промысла Божия не исключено и зло, как природное, так и моральное. Его существование допускается Богом для достижения высших целей: для праведников соприкосновение со злом Бог обращает в добро, а для грешников их собственное зло служит источником их справедливого наказания (Ibid. P. 38–41).

Библейское повествование о грехопадении человека К. понимал в буквальном смысле, утверждая, что описание исторического факта грехопадения одновременно содержит общую схему того, как человек подпадает под власть греха и теряет общение с Богом, поддаваясь дьявольскому искушению (см.: Ibid. P. 44–62). Передачу первородного греха всем проч. людям К. объяснял единством их физического происхождения от Адама, сравнивая грех с наследственной болезнью, передающейся от родителей детям. Первородный грех поражает «все силы души и тела человека» и служит источником всего множества актуальных грехов, от к-рых человек не может избавиться своими силами (Ibid. P. 65–66). Будучи грешниками, все люди содержат в себе вину и подлежат наказанию от Бога.

Для того чтобы человек смог осознать свой грех и победить его, Бог предложил ему руководство в Своем Слове, т. е. в Свящ. Писании.

Учение Свящ. Писания, согласно К., разделяется на 2 ковенанта (англ. covenant, т. е. договор), или завета — это завет дел, или закона, и завет благодати, или Евангелия (Ibid. P. 80–81). К. одним из первых в Англии стал употреблять термин «ковенант дел» для обозначения совокупности ритуальных и моральных предписаний, к-рые Бог давал людям со времен Адама и до пришествия в мир Иисуса Христа (см.: Jones. 2011). Наиболее полным и точным выражением «завета дел» К. считал содержание Моисеева закона. Закон выполнял в ВЗ и продолжает выполнять в НЗ двойное назначение: он показывает человеку его греховность и его вину перед Богом, а также дает «правило», в соответствии с к-рым должна быть преобразена человеческая жизнь (Cartwright. Catech. P. 82). Вместе с тем ни знание, ни исполнение закона не обеспечивают спасения, поскольку чем с большей силой человек стремится исполнять заповеди, тем яснее он осознает невозможность для него соблюсти закон во всем. Это побуждает грешника искать спасение в благодати, которое стало доступно для людей лишь после Боговоплощения (Ibid. P. 83–84). Желая даровать спасение людям, Бог заключает с грешником «завет благодати», т. е. «свободный договор между Богом и грешником, в к-ром подается отпущение грехов и вечная жизнь через веру в Иисуса Христа» (Ibid. P. 167). В этот договор включены и праведники ВЗ, жившие в вере и надежде на явление в мир Спасителя; их спасение, согласно К., является наиболее показательным примером того, что человек получает оправдание не по своим делам, но по вере (ср.: Simuť. 2004. P. 56).

Необходимость Воплощения, по мнению К., следует из необходимости *искупления*, к-рое он интерпретировал в юридических категориях. По словам К., «для славы божественной справедливости было необходимо, чтобы удовлетворение за грех принесла та природа, которая согрешила», поэтому Искупитель должен был быть истинным человеком; вместе с тем «понести и преодолеть полагающееся наказание за все наши грехи» мог только Бог, поэтому Искупитель должен был быть истинным Богом. К. признавал подлинное неслитное и нераздельное единство божественной и человеческой при-

род в одном Лице Иисуса Христа, утверждая, что способ их соединения является великим таинством, превышающим человеческое понимание (Cartwright. Catech. P. 171–173). Явив по Своему человечеству послушание Богу, а по Своему божеству божественную спасающую силу, Христос стал единственным Посредником (mediator) между Богом и грешниками (Ibid. P. 176–177). К. разделял традиц. учение о 3 служениях Христа: пророческом, священническом и царском. К пророческому служению К. относил земную проповедь Христа и открытое Им истинное знание о Боге и воле Божией; к священническому — совершенное Им искупление, ради которого он принес Себя в жертву Отцу и в силу к-рого Он является вечным Ходатаем пред Отцом за всех грешников; к царскому — основание Церкви и постоянное руководство ей до скончания мира (Ibid. P. 179–192).

Разделяя основоположения кальвинист. богословия, К. утверждал, что совершенное Иисусом Христом спасение распространяется не на всех людей вообще, но лишь на тех, кто были избраны в божественном предопределении. Соединяясь со Христом верой, они становятся участниками Его праведности; через Христа Бог оправдывает их, отпуская им грехи и освобождая их от власти смерти и дьявола. Одновременно Он освящает их, подавая им силы к совершению добра и надежду на достижение вечной жизни (см.: Ibid. P. 194–204). При этом если оправдание целиком является делом Божиим и даруется от Него избранным, то освящение предполагает постоянные усилия самого человека по преобразению собственной жизни, поддерживаемые божественной благодатью (ср.: Simuť. 2004. P. 56–58).

**Учение о Церкви.** В соответствии с общим определением, к-рое предлагал К., христ. Церковь есть «сообщество (сompagny) верующих во Христа» (Cartwright. Opusc. P. 170). Хотя К. принимал общехрист. учение о мистической природе Церкви как Тела Христова и протестант. представление о «невидимой Церкви» как духовном сообществе всех истинно верующих, подробно вопросов о вселенскости как свойстве Церкви и о соотношении единой Церкви и составляющих ее отдельных церковных общин он не обсуждал. Преимущественное внимание



К. было направлено не на размышления о внутренней природе христ. Церкви, но на выявление правильных внешних принципов организации конкретных церковных общин.

1. Общие принципы церковного устройства. Фундаментальным убеждением К., лежащим в основе всех его рассуждений об устройстве Церкви, является неоднократно высказываемый им в различных сочинениях тезис: «Слово Божие содержит руководство относительно всех вещей, касающихся Церкви» (*Idem. Repl. P. 14*). Церковь, согласно К., всегда существует в виде церковной общины, объединяющей людей, которые стремятся достичь спасения, подчиняя всю свою жизнь руководству Слова Божия, в котором «содержится совершенное правило относительно всех публичных и приватных вещей, необходимых в жизни христианина» (*Idem. Sec. Repl. I. P. 24*). В ходе дискуссии с Уитгифтом К. подробно обсуждал вопрос о том, в какой мере и до какой степени устройство христ. Церкви должно определяться учением Свящ. Писания. В соответствии с позицией Уитгифта, приводившего в качестве подтверждения мнения мн. отцов Церкви и протестант. богословов, Свящ. Писание содержит учение лишь о тех вещах, к-рые необходимы человеку для спасения. Соглашаясь с этим, К. вместе с тем заявлял о своем принципиальном расхождении с Уитгифтом в вопросе о том, что именно следует считать важным для спасения, а что безразличным. Так, Уитгифт считал, что свидетельства Свящ. Писания об устройстве раннехрист. Церкви имеют лишь историческое значение; по его убеждению, внешняя организация церковной общины, формы обрядов, тексты молитв и т. п. не имеют спасительного значения и устанавливаются законной властью исходя из требований конкретной исторической эпохи. К., напротив, утверждал, что от правильного устройства церковной общины напрямую зависит то, способен или нет пребывающий в ней человек вести христ. жизнь и двигаться по пути спасения. На этом основании он объявлял все содержащееся в Свящ. Писании свидетельства об устройстве раннехрист. церковных общин непреходящей спасительной истиной (см.: *JWWorks. Vol. 1. P. 180–190*; ср.: *Luoma. 1974. P. 33, 48–51*).

К. признавал, что в Писании нет сведений о мн. аспектах церковной практики, напр. о времени совершения богослужений, богослужебных облачениях, допустимом содержании молитв и т. п. В связи с этим он уточнял свою позицию, формулируя 2 общих правила: 1) любое уклонение церковного устройства от того, к-рое эксплицитно описано в НЗ и в силу этого прямо установлено Богом, является недопустимым; 2) все вопросы церковного устройства, на к-рые НЗ не дает прямого ответа, должны решаться конкретной церковной общиной на основании учения Писания, т. е. к.-л. образом выводиться из содержания Писания. Согласно К., «при установлении церковных порядков и церемоний людям не позволяется вводить все, что им угодно, но они обязаны руководствоваться общими правилами Писания» (*Cartwright. Repl. P. 14–15*). Формулируя эти «общие правила», или принципы, в соответствии с к-рыми в Церкви должно вводиться нечто, не содержащееся эксплицитно в Писании, К. утверждал, что любое новое церковное установление: 1) «не должно подавать соблазна никому, и прежде всего — Церкви Божией» (ср.: 1 Кор 10. 32), т. е. должно быть принято церковной общиной, а не искусственно навязано ей извне; 2) «должно быть благопристойным и чинным» (ср.: 1 Кор 14. 40), т. е. способствующим поддержанию порядка в церковной общине; 3) «должно способствовать назиданию» (ср.: 1 Кор 14. 26), т. е. благотворно влиять на духовную жизнь членов общины; 4) «должно служить славе Божией» (*Cartwright. Repl. P. 15*). Т. о., по мнению К., введение ч.-л. в Церкви должно быть помимо авторитета Свящ. Писания подчинено также «церковной целесообразности»: недопустимо вводить «избыточные» установления, обряды и церемонии по желанию отдельных лиц или неких церковных групп; вводиться могут только единогласно признанные всей Церковью необходимыми для церковной жизни вещи (*Pearson. 1925. P. 89–90; Luoma. 1974. P. 55–57*).

II. Критика устройства Церкви Англии. По убеждению К., мн. церковные установления, существовавшие в его время в Церкви Англии, противоречили как Свящ. Писанию, так и правилам выведения допустимых форм организации церковной

жизни из Свящ. Писания. Выступая с критикой таких установлений, К. стремился показать, с одной стороны, принципиальную невозможность обосновать их текстами Свящ. Писания и апостольской традицией, а с др. стороны — их «соблазнительность», основание к-рой он видел в том, что все они унаследованы Церковью Англии от католич. Церкви, к-рая, по его убеждению, полностью «отпала от истины». Корнем этого отпадения К. считал возникновение в Церкви иерархической структуры, существование к-рой он считал прямым нарушением слов Иисуса Христа в НЗ: «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою...» (Мф 20. 25–26). По утверждению К., как только церковные служители стали подражать светской власти в стремлении к господству над своими братьями, правильный церковный порядок оказался разрушен и уничтожен (*Cartwright. Sec. Repl. I. P. 404–407*; ср.: *Luoma. 1974. P. 28–30*).

Рассуждая о церковной иерархии, возглавляемой в Церкви Англии архиепископами, К. обращал внимание на то, что апостолы никогда не относили к себе титулы «архиерей» (первосвященник), «архипастырь» и «архиепископ», считая их применимыми исключительно к Иисусу Христу, и приводил для подтверждения этого соответствующие места НЗ (напр.: 1 Петр 5. 4; Евр 13. 20). Желаящих первенства в Церкви архиепископов К. сравнивал с папой Римским, утверждая, что по тем же самым основаниям, по каким Церковью Англии были отвергнуты претензии папы на господство в Церкви, должны быть отвергнуты и претензии архиепископов (*Cartwright. Repl. P. 63*; ср.: *Pearson. 1925. P. 94*). Признавая, что наименование «архидиаконы» употреблялось в древней Церкви, К. обращал внимание на различие в их положении: в древней Церкви это были лишь первенствующие диаконы, несшие равное с прочими служение, тогда как в католич. Церкви и в Церкви Англии они являются вторыми лицами диоцезов после епископов, имеют ряд особых адм. и судебных прав и по своему положению в церковной иерархии превосходят мн. пресвитеров, что недопустимо для диаконов (*Cartwright. Repl. P. 73*).





В отношении наименований «епископ» и «пресвитер» К. утверждал, что они в НЗ употребляются полностью синонимично. Он был убежден, что у учения о первенстве архиепископа по отношению к епископам и епископов по отношению к пресвитерам отсутствует к.-л. законное основание в Свящ. Писании. К. отрицал традиц. мнение, что епископы заняли в Церкви место апостолов, указывая, что древнее служение апостолов и современное служение епископов принципиально различны по своему содержанию: главным делом апостолов была проповедь Евангелия, а не церковное управление. В процессе полемики между пресвитерианами и епископами К. подробно рассматривал приводимые Уитгифтом многочисленные постановления церковных Соборов, высказывания церковных писателей и исторические факты, подтверждающие древность существования в Церкви традиции признания одного епископа области первенствующим среди проч. епископов и всякого епископа главенствующим по отношению к подчиненным ему пресвитерам его области (см.: JWWorks. Vol. 2. P. 118–168). Хотя К. пытался интерпретировать в выгодном ему смысле все свидетельства об иерархическом устройстве древней Церкви, на к-рых основывал свою аргументацию Уитгифт, объяснения К. в большинстве случаев являются исторически некорректными и неубедительными. Осознавая невозможность обосновать собственную позицию фактическим материалом, К. объявлял все неудобные для него факты свидетельствами о постепенном отступлении древней Церкви от первоначальной чистоты апостольского учения. Так, по словам К., уже к IV в. «сатана создал титулы архиепископов, приматов и патриархов словно некие ступени, по которым антихрист (т. е. папа Римский — Д. С.) смог бы забраться на свой проклятый превознесенный престол» (Ibid. P. 72).

Дополнительным аргументом против института епископства К. считал недостойное моральное поведение мн. епископов, к-рые вслед. сосредоточения в их руках значительной власти и церковных богатств строят на церковные средства роскошные резиденции и дворцы, участвуют в многочисленных пирах и развлечениях, ведут не жизнь смиренных церковных пастырей, но

полную роскоши и излишеств жизнь светских вельмож и служат постоянным источником соблазна как для верующих, так и для неверующих (Ibid. P. 97–98). Т. о., первоочередной задачей в деле реформирования Церкви Англии К. считал полное избавление ее от «епископской тираннии» и введение в ней пресвитерианского коллегияльного управления.

Подробно рассматривая существующие в Церкви Англии отношения между епископом и пресвитерами, К. объявлял незаконным законодательно закрепленный в Книге общих молитв традиц. порядок поставления пресвитеров, в соответствии с к-рым епископ по представлению архидиакона единолично решал вопрос о пригодности кандидатов к служению и по собственному усмотрению выделял им приходы после рукоположения. Такой порядок К. считал источником многочисленных злоупотреблений и заявлял, что из-за него Церковь Англии полна недостойных служителей, поставленных по епископской прихоти, без надлежащего испытания (*Cartwright. Repl.* P. 24–26). К. признавал незаконной практику допуска к служению в Церкви Англии тех пресвитеров, к-рые первоначально поддержали церковные реформы, однако впосл. из-за страха гонения вернулись к совершению католич. богослужения, т. к. происшедший двойной грех идолослужения (т. е. исполнения католических обрядов) и отступничества лишает их всякого права быть пастырями в Церкви (Ibid. P. 26–27).

Касаясь сохранившейся в Церкви Англии средневековой католической практики предоставления клирикам *бенефициев*, — различных приходов, доходами от к-рых они могли пользоваться, не посещая их и не исполняя в них пастырских обязанностей, — следствием к-рой было непробывание (nonresidence) пастырей в приходе, а также практики поставления пресвитеров без назначения в конкретный приход, К. объявлял все это опасными злоупотреблениями, противоречащими новозаветному учению и апостольским установлениям. К. был убежден, что каждый пресвитер должен быть связан с одной определенной общиной верующих, на служение в к-рой он избран и поставлен. По словам К., пресвитер не должен поставляться проповедником в некий диоцез, го-

род или ун-т, поскольку в случае столь широкого и неопределенного круга обязанностей он окажется лишен той паствы, о которой должен непосредственно заботиться и за благосостояние к-рой он призван держать ответ перед Богом (Ibid. P. 42–50). В отсутствии живой связи между пресвитером и общиной К. видел один из источников плачевного духовного состояния Церкви Англии, обращая внимание на то, что не знающий обстоятельств жизни и настроений паствы пресвитер не может ни преподать необходимое конкретной общине учение, ни обратиться к ее членам с увещанием, но повторяет лишь общие слова, мало затрагивающие слушателей (Ibid. P. 47).

Рассматривая различные частные проблемы, связанные с принятыми в Церкви Англии обычаями и обрядами, К. особо выделял положивший начало пуританскому движению вопрос о церковных облачениях (ср.: *Pearson.* 1925. P. 99, 148–149). Признавая, что сам по себе вопрос о том, в каком облачении совершать богослужение, малозначителен (см.: *Cartwright. Sec. Repl. II.* P. 262–264), К. обращал внимание на то, что этот вопрос приобретает определенную важность, если рассматривать его в связи с необходимостью размежевания Церкви Англии с «ложной» католич. Церковью. Согласно К., использование без необходимости любых католич. элементов в богослужении является постоянным источником соблазна: с одной стороны, католики могут на этом основании заявлять, что церковные общины англикан не могут существовать без их «наследия»; с др. стороны, наиболее ревностные протестанты на основании этого приходят к заключению о подверженности Церкви Англии «папистским заблуждениям» и выступают против нее (*Idem. Repl.* P. 52–53, 60, 103). Соглашаясь с тем, что все обряды и обычаи сами по себе «безразличны», К. в отличие от Уитгифта, считавшего это аргументом в пользу сохранения прежних обрядов, полагал это основанием для упразднения «соблазнительных» старых обрядов и введения простых и понятных новых (Ibid. P. 56). К сер. 70-х гг. XVI в. К. окончательно пришел к убеждению, что в отличие от вопросов церковного устройства обрядовые вопросы могут решаться различными церковными общинами



по-разному и не должны быть основанием для расколов и нестройных в Церкви.

Исходя из представления о необходимости максимального отказа от католич. наследия, К. критиковал содержание Книги общих молитв, находящиеся в к-рой чинопоследования он считал проникнутыми духом католицизма и лишенными основания в Слове Божиим, к-рое необходимо для признания их в качестве законных и обязательных (Ibid. P. 102–103; ср.: Pearson. 1925. P. 93). К. настаивал на том, что последования и чины церковных богослужений должны быть исправлены так, чтобы все происходящее в ходе общих собраний служило пользе и назиданию присутствующих: богослужebные церемонии должны быть сведены к минимуму; пресвитер во время богослужения должен находиться рядом с народом; слова молитв, чтение Свящ. Писания и проповедь должны быть слышны и понятны всем; пресвитер должен иметь возможность произносить не только молитвы из Книги общих молитв, но и любые другие, к-рые он считает полезными для своей паствы, и т. п. (Cartwright. Repl. P. 104–108). Особое внимание К. вслед за авторами «Увещания к парламенту» обращал на то, что совершение таинств должно сопровождаться проповедью, в к-рой пресвитер обязан разъяснять их смысл и предлагать назидательное толкование к.-л. отрывка Свящ. Писания, тем самым способствуя искоренению среди верующих неверного магического восприятия таинств и показывая их связь с содержанием читаемого за богослужением Слова Божия (см.: Ibid. P. 125–126). В число др. церемоний и обрядов Церкви Англии, против которых выступал К., входили: обычай читать за богослужением отрывки из апокрифов и тексты заранее утвержденных гомилий, коленопреклонение во время Евхаристии, разрешение мирянам и женщинам совершать в исключительных случаях Крещение, обряд конфирмации (*миропомазания*), использование кольца при бракосочетании, соблюдение церковных праздников, торжественное погребение и надгробные проповеди и др. (см.: Pearson. 1925. P. 93; Luoma. 1974. P. 112–118).

III. Пресвитерианство как идеал церковного устройства. Исходя из общего принципа, согласно к-рому

в христ. Церкви допустимы лишь те служения, о к-рых прямо сообщается в НЗ, К. выделял «экстраординарные» и «ординарные» служения. «Экстраординарными» он называл служения «апостолов», «евангелистов» и «пророков», т. к. эти служения не всегда присутствуют в Церкви, но лишь в нек-рое нужное время Бог призывает избранных Им к их выполнению. Так, К. считал, что во время Реформации служение «евангелистов» несли призванные «не людьми, но Духом Святым» для «восстановления христианских церквей» в отдельных странах основоположники и лидеры реформационного движения: Джон Уиклиф († 1384), Ян Гус (ок. 1370–1415), Ульрих Цвингли (1484–1531), Мартин Лютер (1483–1546) и др. (Cartwright. Repl. P. 42). По убеждению К., призвать на «экстраординарное» служение может только Сам Бог; церковная община не может поставить к.-л. «евангелистом» или «пророком» (Ibid. P. 42–43). Рассуждая об «ординарных» церковных служениях, т. е. тех служениях, которые должны обязательно иметь место в церковной общине, К. разделял их на относящиеся ко всей общине и к некоей ее части: пресвитеры, учителя и старейшины заботятся о всей общине, тогда как диаконы — лишь о ее части, а именно о бедных. Различие между служениями пресвитеров и старейшин К. видел в том, что пресвитеры наряду с управлением церковной общиной также «учат народ и проповедуют Слово Божие», тогда как старейшины только исполняют обязанности церковного управления (Ibid. P. 43; ср.: Luoma. 1974. P. 157).

К. выделял общие и частные обязанности пресвитера, относя к общим «проповедь Слова Божия и совершение Таинств», а к частным — «приватные увещания», к-рые пресвитер призван обращать к каждому верующему по отдельности, «дом за домом посещая тех, кто вверены его заботе» (Cartwright. Repl. P. 47). По словам К., пресвитеры должны быть в любое время готовы разрешить любые возникающие у их паствы вопросы, относящиеся к духовной и моральной сфере жизни, успокоить совесть верующего или же поддержать ее в обличении совершенного человеком греха (Ibid. P. 48). К. особо обращал внимание на то, что пресвитер не может рассматриваться исключительно как совершитель богослуже-

ний и таинств; по его словам, тем кандидатам в пресвитеры, к-рые неспособны проповедовать и наставлять народ, должно быть отказано в поставлении, т. к. они не могут исполнять наиболее важную проповедническую часть пастырских обязанностей, в результате чего их деятельность ведет лишь к профанации пресвитерского служения, превращающегося в механическое исполнение «магических» церемоний (Ibid. P. 104).

Отказываясь признать соответствующим учению НЗ обычай поставления пресвитера епископом, К. объявлял единственно законной практику избрания пресвитера церковной общиной. Он утверждал, что в пресвитеры может быть избран человек достаточно сведущий в истине веры, твердый в следовании Христу и опытный в изучении Свящ. Писания, способный быть наставником для других и известный своей добродетельной жизнью. Обязательным элементом избрания К. считал т. н. испытание, в ходе к-рого община призвана проверять соответствие кандидата необходимым критериям и обязана выслушать аргументы противников его поставления в случае наличия таковых. В качестве обоснования этого порядка он ссылался на различные места ВЗ (напр., Числ 8. 10) и НЗ (напр., Деян 1. 15–26; 1 Тим 4. 14; 2 Кор 8. 18–19), нередко перетолковывая их с целью согласования со своими убеждениями. Так, напр., объясняя повествование НЗ о том, как апостолы Павел и Варнава «рукоположили пресвитеров к каждой церкви» (ср.: Деян 14. 23), К., следуя мнению, встречающемуся у Кальвина и ряда др. протестант. экзегетов, заявлял, что греч. глагол *χειροτονέω* означает не «возложение рук», а «избрание при помощи рук», вслед. чего смысл отрывка состоит в том, что апостолы Павел и Варнава организовали избрание пресвитеров церковными общинами (Cartwright. Repl. P. 29–30; ср.: JWWorks. Vol. 1. P. 345–351). В ходе дискуссии с Уиттифтом К. отвергал все упреки в том, что он произвольно толкует НЗ и выводит из частных случаев общее правило, и решительно утверждал, что иной практики поставления пресвитеров в раннехристианской Церкви не существовало (Cartwright. Repl. P. 32).

К. настаивал на том, что восходящая к апостольским временам прак-



тика избрания пресвитеров общиной сохранялась в качестве канонической нормы в христ. Церкви на всем протяжении ее исторического существования (Ibid. P. 36–37). В качестве обоснования он приводил различные постановления древних церковных Соборов, касавшиеся практики поставления епископов «с согласия всех клириков и мирян», в т. ч. 1-е правило IV Карфагенского Собора (см.: Mansi. Т. 3. Col. 949–950. N 1; в действительности такого Собора не было, под его наименованием в канонических сборниках были помещены правила др. Соборов), 19-е правило IV Толедского Собора (633 г.; см.: Ibid. Т. 10. Col. 625. N 19), 10-е правило Кабиллонского (Шалонского) Собора (40–50-е гг. VII в.; см.: Ibid. Col. 1191. N 10). К. утверждал, что эти и др. подобные каноны отражают древний церковный идеал избрания пресвитеров, однако в искаженном виде, т. к. в них епископ выделяется из числа пресвитеров и наделяется особыми полномочиями. Вслед этого К. считал, что все канонические нормы, относящиеся в церковных правилах к епископам, в действительности равным образом относятся ко всем пресвитерам. Признавая, что уже в ранней христ. Церкви (с III–IV вв.) сан епископа оказался отделенным от сана пресвитера, вследствие чего наделенные высшей церковной властью епископы нередко единолично поставляли пресвитеров в подведомственных им церковных общинах, К. рассматривал многочисленные исторические прецеденты лишь в качестве примеров искажения «правильного» первоначального устройства Церкви и утверждал, что древность такой традиции не делает ее законной (Cartwright. Repl. P. 41).

Отстаивая необходимость избрания пресвитеров, К. вместе с тем полагал, что это избрание не обязательно должно осуществляться непосредственно всеми членами общины (Pearson. 1925. P. 96). Руководствуясь моделью кальвиновской Женевы и представлениями о делении общины на учащих (церковных служителей) и учимых (народ), К. заявлял, что избрание пресвитеров, учителей, старейшин и диаконов осуществляется собранием всех учащих, т. е. церковных служителей; при этом народ должен знать об их выборе и каждый член общины (точнее, каждый совершеннолетний

мужчина, т. к. женщин и детей К. исключал из процесса обсуждения; см.: Cartwright. Repl. P. 42) имеет право высказать протест против предлагаемой кандидатуры. Т. о., народ участвует в избрании не на стадии выдвижения кандидатур, но лишь на стадии их окончательного утверждения. Признавая, что в отдельных случаях даже при таком всенародном избрании церковными служителями могут стать лица, недостойные этого звания, К. считал, что для исправления такой ситуации допускается вынесение спорного вопроса об избрании на суд других общин или же на суд светской власти (Idem. Sec. Repl. I. P. 147; ср.: Pearson. 1925. P. 96). Высшей судебной инстанцией является общий синод всех церковных общин; если же и он не может вынести решение, допускается апелляция к королевской власти, призванной наблюдать за церковным порядком в качестве высшего арбитра (Cartwright. Repl. P. 33).

Поскольку все пресвитеры одинаково избраны народом и несут одинаковое служение в равных по статусу христ. общинах, они во всех отношениях полностью равны между собой. Лишь во время общих совещаний и собраний (синодов) один из пресвитеров с согласия остальных может исполнять обязанности «председателя» (president), «управителя» (governor) или «модератора» (moderator), однако это не дает ему никакой дополнительной власти и является лишь временной служебной обязанностью: «После того как необходимые действия будут проведены и собрание распущено, он должен возвратиться на свое прежнее место и пребывать в равном положении с остальными церковными служителями» (Ibid. P. 85). Для обоснования законности такого порядка К. ссылаясь на кн. Деяния святых Апостолов (ср.: Деян 1. 15; 2. 14; 15. 4–29), отмечая, что при общих собраниях апостолов один из них выполнял функцию председательствующего, иногда высказывая нечто от лица всех апостолов, однако при этом он не считал себя на этом основании наделенным большей властью по сравнению с другими апостолами. По убеждению К., именно от апостольского обычая иметь на каждом собрании председателя, организующего обсуждение необходимых вопросов, в действительности ведет свое происхождение институт епи-

скопства, в рамках которого временные обязанности неправоммерно были сделаны постоянными и незаконно расширены (Cartwright. Repl. P. 85).

Рассуждая об обязанностях церковных старейшин (elders), К. отмечал, что их служение заключается в том, чтобы «строго увещать тех, кто допускают некие проступки; утешать тех, в ком заметны слабость и колебание и кто испытывают нужду в укреплении; помогать пастору в вынесении церковных прещений, более или менее сильных, как того требует вина»; участвовать в вынесении решения о временном или постоянном отлучении виновных в тяжких грехах от Вечери Господней (Ibid. P. 140; ср.: Pearson. 1925. P. 98). Т. о., областью ответственности старейшин являются надзор за нравами верующих и церковный суд над грешниками, к-рый они должны осуществлять вместе с пресвитерами.

Обязанности церковных учителей и диаконов К. подробно не обсуждал, считая, что сферы их деятельности достаточно ясно выражены в относящихся к ним местах НЗ. Как и Кальвин, К. был убежден, что во мн. случаях обязанности пресвитера (пастора) и учителя может выполнять один человек; вместе с тем в крупных общинах может быть много учителей, наставляющих верующих в христ. вере как в частном порядке, так и в учебных заведениях (Cartwright. Sec. Repl. I. P. 296, 517, 634; ср.: Pearson. 1925. P. 97). Основной обязанностью диаконов является духовная и материальная забота о бедных, странниках, больных и т. п.; кроме того, они могут помогать пресвитеру в совершении таинств и в исполнении др. церковных обязанностей (Cartwright. Repl. P. 151–152).

В случае реализации верного принципа церковного устройства Церковь как духовное гос-во, по словам К., гармонично сочетает в себе 3 идеальных способа правления и гос. устройства, описанных древними философами: «В соответствии с тем, что ее Главой является Христос, Церковь — монархия; в соответствии с тем, что ей управляют сообща старейшины и пасторы, имеющие равный авторитет между собой, Церковь — аристократия, или власть лучших; в соответствии с тем, что народ не исключен из церковных дел, но принимает в них участие, Церковь — демократия, т. е. народное государство (popular estate)» (Ibid. P. 35).





IV. Церковь и государство. В спорах между пресвитерианами и епископалами одним из наиболее горячо обсуждаемых был вопрос о высшей власти в христ. Церкви. В ходе англ. Реформации был законодательно закреплен принцип супрематии, в соответствии с к-рым высшим главой Церкви Англии признавался правитель гос-ва — король или королева. Если епископалы целиком поддерживали этот принцип, видя в нем залог сохранения строгого иерархического устройства Церкви, то отношение к нему пресвитериан было неоднозначным. Поскольку выступление против принципа супрематии приравнивалось к гос. измене, открыто критиковать его отваживались единицы, однако мн. пресвитериане подвергали сомнению церковно-богословские основания, положенные в основу этого принципа. Формально признавая принцип супрематии, К. вместе с тем утверждал, что супрематия монарха в Церкви Англии допустима лишь в том случае, если под ней понимается право монарха подтверждать и охранять своей законной властью надлежащий церковный порядок: «Король и светское правительство должны следить за тем, чтобы исполнялись и соблюдались законы Божии, касающиеся богослужения и всех церковных порядков; чтобы все церковные служители исполняли те обязанности, для несения которых они поставлены; чтобы надлежащим образом подвергались наказанию те, кто погрешают в своем служении» (Ibid. P. 153). Если же высшая власть монарха в Церкви предполагает такое вмешательство государства во внутренние дела Церкви, при котором происходит переустройство Церкви в соответствии с мирскими законами и подчинение светскому суду во всей ее деятельности, супрематия становится незаконной и недопустимой (Ibid. Sec. Repl. I. P. 411–420).

Согласно К., правильное решение вопроса о супрематии должно быть выведено из правильного понимания общих принципов соотношения светской и церковной властей. По его твердому убеждению, хотя светская власть законно управляет Церковью во внешних вопросах, т. к. земная Церковь есть часть гос-ва, она не может осуществлять такое управление по собственной прихоти, но «должна управлять, сообразу-

ясь с Божиими правилами, установленными в Его Слове» (Ibid. Repl. P. 144). Христианские правители, по словам К., есть «одновременно наблюдатели за Церковью и слуги Церкви»; будучи поставлены от Бога управлять Церковью, они должны вместе с тем «всегда подчинять себя Церкви, опускаться пред Церковью свои скипетры и слагать свои короны, более того, по словам пророка, «лизать прах ног» Церкви» (Ibidem; ср.: Ис 49. 23). При этом, как подчеркивал К., в отличие от Римского папы, принуждавшего светских правителей к покорности ему силой оружия, подлинная христ. Церковь полагается только на силу Слова Божия и требует от правителей не мирских благ и почестей, но лишь того, чтобы они во всей гос. деятельности следовали божественным заповедям и установлениям.

Формулируя общий принцип взаимоотношений Церкви и гос-ва, К. утверждал: «Не Церковь должна быть приведена в соответствие с государством (commonwealth)... но, поскольку Церковь существовала до всякого государства, появившееся после Церкви государство должно быть приспособлено к Церкви и приведено в соответствие с ней» (Cartwright. Repl. P. 144). Твердая позиция К. в этом вопросе использовалась его оппонентами для выдвижения против него обвинений в намерениях насильственно изменить гос. строй и ввести в Англию вместо монархии «теократию». Так, критикуя учение К., Уитгифт рядом с приведенными выше словами отметил на полях: «Опасное учение!» — обвинив К. в том, что его слова «содержат ниспровержение авторитета высшего правителя (prince) как в церковных, так и в светских делах» (JWWorks. Vol. 3. P. 189–190; ср.: Ibid. P. 264). Это обвинение не вполне справедливо, поскольку К. решительно отрицал наличие у Церкви права вмешиваться в мирские дела; однако в области церковной он действительно de facto упразднял принцип супрематии, заявляя: «Никто не может быть монархом между Богом и Его Церковью, кроме Христа, Который есть единственный Глава Церкви; поэтому монархом и над всей Церковью, и над любой частной церковной общиной (particular church), и над каждым членом Церкви является один лишь Христос» (Cartwright. Repl. P. 145).

К. настаивал на необходимости проведения строгого разграничения церковной и светской юрисдикций (см.: Ibid. P. 154–155, 166–171; ср.: Pearson. 1925. P. 94–95). По его убеждению, гос-во незаконно присвоило себе право вводить единые для всей Церкви Англии обряды, церемонии, последования богослужений, молитвы и т. п., т. к. все это является прерогативой церковных соборов (Cartwright. Repl. P. 154). Церковь Англии, согласно К., также незаконно пользуется судебными правами, принадлежащими гос-ву. Критикуя епископские суды, К. отмечал, что там вместо рассуждения о духовных делах нередко ведется рассмотрение различных светских вопросов, напр. имущественных споров между клириками, а также назначаются не духовные, а светские наказания: денежные штрафы, тюремное заключение и т. п. (Ibid. P. 155, 166). К. подчеркивал, что нарушающий светские законы и совершающий светское преступление клирик должен быть так же подведомственен светскому суду, как и всякий другой человек; в свою очередь любой христианин, нарушающий божественные заповеди, независимо от его положения в обществе подлежит церковному суду (Ibid. P. 155). Даже короли, согласно К., не могут быть исключены из юрисдикции церковного суда и должны нести ответ перед Церковью (Ibid. Sec. Repl. II. P. 65). Рассуждая о различной природе светского и церковного суда и налагаемых ими наказаний, К. отмечал: «Гражданское правительство использует меч, церковное — слово; гражданское правительство направляет свое внимание на тело и при необходимости наказывает тело, тогда как церковные правители озабочены преобразованием ума (reforming the mind) человека, чтобы он подчинялся тем наказывающим и исправляющим мерам, которые установил Сам Бог» (Ibid. Repl. P. 174).

V. Церковная дисциплина. Хотя в сочинениях К. иногда встречается употребление понятия «церковная дисциплина» применительно ко всему кругу вопросов, касающихся церковного устройства, чаще он использовал его в более узком смысле для обозначения группы принципов церковного управления, направленных на поддержание внутреннего порядка в Церкви. Согласно К., церковная дисциплина в целом подразделяется



на 3 основных области: 1) «избрание (election), или выборы, церковных служителей, равно как их низложение (abdication), или устранение»; 2) «отлучение от общины (excommunication) упорствующих [в грехе], равно как и принятие обратно раскаявшихся»; 3) «решение всех возникающих в церковной общине вопросов, касающихся порочных нравов или превратного учения» (Ibid. P. 146; ср.: Pearson. 1925. P. 99–100).

Отмечая, что реализация мер, направленных на поддержание церковной дисциплины, в большинстве случаев предполагает вынесение церковного суда по отношению к виновным в тех или иных грехах, К. указывал на то, что окончательный суд над недостойными церковными служителями и над любым человеком выносит Бог; вместе с тем он утверждал, что явное ведение принадлежащими к церковной общине христианами жизни, не согласующейся с божественными заповедями, не может оставаться без внимания Церкви и должно влечь за собой увещания и прещения: «Лишь Бог вправе отделить плевелы от пшеницы и козлов от овец; однако Его служители могут отделить желуди от пшеницы и свиней от овец» (Cartwright. Repl. P. 34; ср.: Мф 13. 25; 25. 32). К. отрицал наличие у к.-л. из церковных служителей права единолично выносить приговор и накладывать наказания на виновных, как это делали епископы в Церкви Англии. По его убеждению, для принятия справедливого решения требуется согласие с ним всех церковных служителей общины; если такого согласия достичь не удастся, спорный вопрос должен быть предложен для обсуждения на собрании служителей нескольких ближайших общин или на генеральном синоде всех общин.

К. различал «врачевательный» (medicinal) и «карающий» (of punishment) аспекты церковной дисциплины, понимая под 1-м обращенные к грешнику призывы принести покаяние, а под 2-м — вынесение по отношению к упорствующему в грехе церковного суда (Cartwright. Catech. P. 234–235). Опираясь на слова Иисуса Христа из Евангелия от Матфея (Мф 18. 15–18), К. выделял неск. стадий дисциплинарного воздействия: 1) личное увещание пресвитера или старейшины, обращенное к грешнику наедине; 2) личное

увещание в присутствии свидетелей; 3) публичное увещание на собрании общины (либо на заседании консистории при ее наличии); 4) публичное отлучение (Cartwright. Catech. P. 235–238; ср.: Idem. Opusc. P. 169–170). Отлучение (excommunication) означает «отторжение упорствующего преступника от Церкви», «отстранение его от участия в молитвах и таинствах Церкви» (Idem. Catech. P. 237). Отлучение не является необратимым: в случае последующего раскаяния грешник может быть вновь принят в Церковь как ее полноправный член; т. о., целью отлучения является не столько наказание грешника, сколько желание показать ему глубину его нравственного падения, а вместе с тем — не допустить того, чтобы он пятнал своим пороком чистоту Церкви.

#### Учение о церковных таинствах.

Излагая учение о таинствах в катехизисе, К. определял таинство как «знак и печать завета благодати, действие (action) Церкви, в к-ром посредством внешних вещей, совершаемых в соответствии с Божиим установлением, обозначаются внутренние вещи, а именно Христос и его благоденствия предлагаются и преподаются всем верным для укрепления их веры в вечный завет» (Ibid. P. 212). В целом в понимании природы и смысла таинств К., как и др. пруритане, был близок к учению Цвингли и делал преимущественный акцент на знаковой стороне таинств, которые являются «печатью», или образом, божественных обетований и переживанием присутствия подаваемой от Бога благодати, но не ее непосредственным источником (ср.: Luoma. 1974. P. 103–104). Вместе с тем, следуя Кальвину, К. подчеркивал христоцентричный характер таинств и реальность присутствия в них Самого Христа: таинства — это «действенное орудие (instrument), при помощи которого Христос преподается нам и приемлется нами» (Cartwright. Opusc. P. 169). При этом наиболее важным для К. являлся не личный, а общественный аспект таинств, предполагающих единение всей общины в обращении к Богу с молитвой и благодарением: таинство есть «публичное действие, относящееся ко всей Церкви» (Idem. Catech. P. 212).

Согласно К., существуют только 2 истинных таинства, установленных Иисусом Христом в НЗ: Кре-

щение и Евхаристия (Ibid. P. 218; Idem. Opusc. P. 169). К. полагал, что в НЗ содержатся исчерпывающие указания относительно церемоний, к-рыми должно сопровождаться совершение этих таинств (Idem. Repl. P. 21–22). Как введение любых других таинств, так и самовольное усложнение церемоний совершения таинств и включение в них любых дополнительных элементов К. считал недопустимым. К. решительно возражал против практики совершения таинств Крещения и Евхаристии в частных домах, не делая исключения даже для тех случаев, когда этого требуют больные или умирающие (Ibid. P. 116). По его убеждению, поскольку церковное таинство есть не некий магический обряд, но выражение единства в вере общины, совершение таинства частным образом лишено всякого смысла и является суеверием.

Крещение К. определял как «первое таинство Евангелия, в котором, при окроплении или омовении нашего тела водой во Имя Отца и Сына и Святого Духа, нам представляется и в нашем уме запечатляется наше возрождение или новое рождение, то есть наше вхождение и внедрение (ingrafting) во Христа и в Тело Христово, Каковым является Его Церковь» (Idem. Catech. P. 219). К. специально подчеркивал, что Крещение не дает гарантии спасения, но дает лишь право быть спасенным, реализация к-рого происходит при содействии Св. Духа на протяжении всей жизни христианина (Ibid. P. 221). Не отвергая возможности совершения таинства Крещения над младенцами, К. вместе с тем критиковал существовавшую в Церкви Англии практику совершения тако-го Крещения, отмечая, что обращенные к детям вопросы об их вере, на которые в соответствии с Книгой общих молитв должны отвечать их восприимчики, являются бессмысленной насмешкой над Богом, т. к. младенцы не могут иметь собственной веры (Idem. Repl. P. 134). Крещение младенца должно совершаться по наиболее простому чину, т. е. на основании веры его родителей, без обращенных к восприимчикам вопросов и испытаний. К. отвергал восходящее к блж. Августину учение о том, что младенцев следует крестить для избавления их от перво-родного греха и что всякий некрещенный младенец подлежит вечной





погибели. По словам К., ребенок христиан уже в силу рождения в христ. семье включен в завет с Богом и может быть спасен Богом независимо от факта его крещения, поэтому крещение младенцев есть лишь допустимый, но не обязательный благочестивый обычай (*Ibidem*; ср.: *Idem. Catech. P. 223–225*).

Таинство Евхаристии, или Вечери Господней, по словам К., есть «печать и утверждение Божиих обетований» верующим, а также исповедание как их «соединения с Христом, Спасителем и Богом», так и единства всех христиан как братьев друг с другом (*Idem. Repl. P. 116*). Вслед этого, по словам К., Евхаристия есть «таинство, связывающее все тело [Церкви] целиком и каждый его член по отдельности с Главой [Христом], а также все члены тела между собой» (*Ibidem*). К. решительно отвергал католич. учение об евхаристическом пресуществлении, заявляя, что евхаристические Хлеб и Вино «продолжают оставаться по природе и по субстанции обычными хлебом и вином, и являются лишь символом (тюре) и печатью Тела и Крови Христа» (*Idem. Catech. P. 227*; ср.: *Ibid. P. 228–229*). Согласно К., христиане призваны искать Христа не в телесном образе, но верой, «созерцая Его на небесах и питаясь Им оттуда» (*Ibid. P. 229*).

Будучи таинством, соединяющим общину, Евхаристия должна совершаться регулярно и при участии всех членов общины. Уклонение верующих от участия в Евхаристии К. считал недопустимым, поскольку оно означает отказ от исполнения заповеди НЗ о любви к Богу и к ближнему, зримым образом к-рой является Евхаристия (*Idem. Repl. P. 116–117*). Христиан, сознательно не принимающих участия в Евхаристии, в случае отсутствия исправления после обличения К. считал необходимым отлучать от церковной общины вплоть до их раскаяния (*Ibid. P. 117*). Одной из причин, приведших к появлению среди верующих практики редкого участия в Евхаристии, К. называл католич. учение о необходимости длительной подготовки к этому таинству в виде поста, исповеди и т. п.; отвергая необходимость этого, К. утверждал, что к Евхаристии может приступать без всякой дополнительной подготовки любой христианин, раскаивающийся в своих грехах и исповедующий

Христа своим Спасителем. Лишь в исключительных случаях, когда к таинству собирается приступить человек, совершенно ему незнакомый, пастор вправе провести т. н. испытание (*examination*) для выяснения исповедания веры и образа жизни приступающего. Безусловно не могут быть допущены к участию в Евхаристии те, кто были официально отлучены от общины, а также убежденные еретики (в т. ч. католики), атеисты и т. п. Кроме того, К. считал недопустимым участие в Евхаристии малолетних детей, т. к. они неспособны испытывать свою совесть и свидетельствовать о своей вере (*Idem. Catech. P. 231*).

**Религиозная этика.** Прямым следствием представления об абсолютном авторитете для христианина Свящ. Писания во всех сферах жизни была бескомпромиссная религиозно-этической позиции К. Он заявлял, что, хотя ритуальные предписания ВЗ утратили обязывающую силу для христиан, это ни в коем случае не может относиться к религ. и нравственным заповедям. В соответствии с рассуждениями К., об упразднении ветхозаветных ритуалов прямо говорится в НЗ, однако нравственные заповеди ВЗ в НЗ не только не отменяются, но в нек-рых аспектах даже ужесточаются. Данный самим Богом закон выше любых человеческих законов, поэтому десять заповедей ВЗ должны быть в христ. обществе высшим моральным законом, по своей значимости превосходящим любой светский закон. Предписанные в ВЗ наказания за неисполнение заповедей К. также считал сохраняющими актуальность для христ. Церкви и гос-ва (*Pearson. 1925. P. 90–91*). Он утверждал, что светские власти не имеют права налагать меньшее наказание за те преступления, за которые в законе ВЗ полагается смертная казнь, заявляя, что «никакой магистрат не может сохранять жизни богохульников, насмешливых и упорных идолопоклонников, убийц, прелюбодеев... и всех прочих преступников, в отношении которых Бог в Своем судебном законе (*judicial law*) повелел, чтобы они предавались смерти» (*Cartwright. Repl. P. 22*). В полемике с занимавшим более мягкую позицию Уитгифтом К. специально подчеркивал, что светские власти должны строго следовать предписаниям ВЗ и наказывать не только тяжкие

гражданские преступления, но и хулу на Бога так, как это предписано в ВЗ, т. е. смертью. Обосновывая это, К. проводил аналогию между телесным и духовным убийством, понимая под последним соблазн, отвращающий др. людей от Бога: «Тот, кто убил человека и забрал его телесную жизнь, должен сам умереть; значит, тем более должен умереть тот, кто похитил жизнь души» (*Idem. Sec. Repl. I. P. 117*). При этом круг тех, кого К. считал «богохульниками», был весьма широким: помимо открытых богоборцев и атеистов в их число входили католики, анабаптисты и др. представители христ. исповеданий, отличных от кальвинистского протестантизма. Подобная религ. нетерпимость вызывала негативные оценки как многих современников К., так и последующих историков англ. Реформации, нередко обвинявших его в апологии религ. преследований и жестоких казней инакомыслящих (*Pearson. 1925. P. 92–93*).

К. был убежден в том, что задачей гос-ва является не только поддержка христ. Церкви, но и деятельная забота о том, чтобы все члены общества (*commonwealth*) принадлежали к церковным общинам и вели благочестивую и религ. жизнь; при этом К. допускал применение к инакомыслящим насильственных методов. Так, обсуждая в споре с Уитгифтом вопрос о том, как власти должны поступать с «папистами» (католиками), атеистами и т. п., К. настаивал на том, что в местах их проживания городские власти должны принуждать их посещать церковную проповедь и следить за их отношением к ней. По прошествии определенного мнения должна быть проведена проверка: готовы ли они присоединиться к церковной общине; в случае их отказа это сделать к ним должны применяться адм. наказания вплоть до изгнания: «Как гниющие члены, которые не только не приносят пользу телу, но и могут заразить прочие члены, они должны быть отсечены от тела» (*Cartwright. Repl. P. 34*).

Настаивая на необходимости для всех верующих строгого соблюдения заповедей ВЗ и НЗ, К. вместе с тем отвергал многочисленные упреки в адрес пресвитериан, в к-рых противники обвиняли их в установлении непосильных для большинства людей моральных норм, сравнивая







с древними еретиками — *новацианами*, донатистами (см. ст. *Донатизм*) и *катарами* (ср.: JWWorks. Vol. 1. P. 140, 171–172). Обсуждая наименование «пуритане», введенное епископалами для обозначения англ. пресвитериан и первоначально имевшее насмешливый оттенок (Ibid. P. 171), К. заявлял, что он и его единомышленники не призывают к отречению от мира или к радикальному переустройству общества, но желают лишь того, чтобы христ. заповеди стали для всех членов общества высшими правилами жизни. Т. о., как утверждал К., англ. пресвитериане не являются «пуританами» в том смысле, в каком их в этом обвиняли епископалы: они не настаивают на собственной безусловной чистоте и святости, но лишь призывают всех вести христ. жизнь и бороться с собственной греховностью (*Cartwright. Repl. P. 13*). По словам К., «чистота» (purity), на к-рой настаивают пресвитериане, — «это невинность нашего Спасителя Христа, Который покрывает всю нашу нечистоту и не вменяет ее нам» (Ibidem). Отвергая упреки епископалов в моральном ригоризме, К. писал: «Мы не вводим никакого монашества или отшельничества, мы едим и пьем как все прочие люди, мы живем как прочие люди... мы считаем, что с рассуждением мы можем участвовать в любой благой вещи и в любом занятии, существующем в этом мире, насколько позволяет нам наше положение и призвание и насколько это допущено Богом» (Ibid. P. 7). В то же время К. соглашался с тем, что он и др. пресвитериане являются «пуританами» в том смысле, что они требуют от Церкви безусловной чистоты в учении, обрядах и церемониях, а также в тех этических нормах, к-рые она предлагает верующим для соблюдения, и устанавливают на основании НЗ «совершенный и истинный образец для реформирования Церкви» (Ibid. P. 13). Христ. Церковь, по убеждению К., не может быть равнодушной к собственному внутреннему состоянию, но должна непрерывно предпринимать усилия, направленные на сохранение ее вероучительной и моральной чистоты, в том числе и решительно применяя отлучение к тем членам Церкви, которые пятнают эту чистоту своими ошибочными религиозными взглядами или порочным пове-

дением (*Idem. Catech. P. 239*; ср.: *Pearson. 1925. P. 88–89*).

**Значение и влияние.** Определяющее значение личности К. в истории англ. протестантизма состоит в том, что именно ему во многом принадлежит заслуга создания единого пуританского идейного базиса, опираясь на к-рый англ. пресвитериане смогли выступить против епископалов как мощное движение единомышленников (*Pearson. 1925. P. 417–418*; *Collinson. 2004. P. 410*). До К. полемика английских нонконформистов с епископалами разворачивалась вокруг различных случайных пунктов обрядовой практики и церковного устройства, являлась разрозненной и бессистемной. К. впервые в Англии представил все основоположение пресвитерианства как одно целое и продемонстрировал их укорененность в Свящ. Писании. Кроме того, он убедительно показал, что именно пресвитерианское церковное устройство было тем идеалом, который отстаивали Цвингли, Кальвин, Беза и др. основоположники швейцар. Реформации, связав т. о. взгляды пресвитериан с европ. реформатской традицией.

Влияние К. на религ. ситуацию в Англии при его жизни было весьма значительным; и пресвитериане, и их оппоненты признавали его идейным лидером пуританизма, ведущим экспертом в богословских и церковно-практических вопросах. Во многом именно благодаря дипломатичной позиции К., искусно соединявшего твердость в принципиальных религиозных вопросах с готовностью к политическим компромиссам и неизменно заявлявшего о своей верности Церкви Англии и королеве, пуритане елизаветинской эпохи в большинстве своем сохраняли единство с Церковью Англии и, не имея свободы вероисповедания, вместе с тем не воспринимались светской властью как опасные враги, не подвергались казням как изменники и нередко находили поддержку при дворе.

Сочинения К., издававшиеся крупными тиражами и тайно распространявшиеся среди пресвитериан, после его смерти постепенно стали забываться в Англии, где их вытеснили более удачные в лит. отношении и более актуальные для текущих задач полемики с епископалами трактаты его единомышленников и последователей, заимствовавших у К.

мн. религ. идеи, в т. ч. Уильяма Перкинса (1558–1602), Джона Престона (1587–1628), Уильяма Эймса (1576–1633), Ричарда Бакстера (1615–1691) и др. Изданные посмертно экзегетические трактаты К. пользовались значительной популярностью в Нидерландах и др. протестант. землях Европы в 1-й пол. XVII в. Произведения К. входили в б-ки мн. пуритан, переселившихся в нач. XVII в. в Сев. Америку, где в условиях отсутствия государственного давления пресвитерианские принципы К. могли быть успешно реализованы и стали идейной основой для последующего развития амер. пуританизма (*Pearson. 1925. P. 417*).

Несмотря на значительное распространение пресвитерианских взглядов в англ. об-ве XVII в., надежды К. на то, что при поддержке королевской власти Церковь Англии будет реформирована и превращена в пресвитерианскую церковную организацию, остались несбывшимися. Идеалистические реформаторские концепции и предложения К. были заведомо обречены на неудачу в условиях имевшего сложную иерархическую и сословную структуру англ. об-ва. Как королевская власть, так и контролирующая парламент аристократия рассматривали ту «церковную демократию», на реализации которой настаивал К., как опасный прецедент: получив демократическое управление в церковной области, жители Англии могли пожелать такой же демократии в гос. устройстве. Так, Уитгифт прямо обвинял пуритан в том, что они хотят превратить Англию в «охлократию», гос-во с властью толпы (*Strype. 1822. Vol. 2. P. 159*; ср.: *Pearson. 1925. P. 412–413*). Лишь в эпоху Английской революции и протектората Оливера Кромвелля (1599–1658) в 40–50-х гг. XVII в. пресвитерианам удалось ненадолго приобрести доминирующее положение в религиозной жизни Англии. Хотя к этому времени наибольшим влиянием в пресвитерианской среде пользовались конгрегационалисты и сепаратисты, настаивавшие на необходимости полного размежевания с епископальной Церковью Англии и на ее запрете, мн. умеренные пуритане продолжали отстаивать компромиссные взгляды К. и его единомышленников. Эти взгляды во многом отражены в документах пресвитерианской *Вестминстерской ассамблеи* (см. ст. *Вестминстерское*





исповедание), которые в посл. стали важнейшими вероисповедными источниками для пресвитериан как в Англии, так и за ее пределами. После реставрации английской монархии в 1660 г. епископальная Церковь Англии вернула свое положение единственной признанной государством церковной организации и поставила пресвитерианских проповедников вне закона. Хотя историческое английское пресвитерианство, у истоков к-рого стоял К., к кон. XVII в. было фактически уничтожено и с XVIII в. существует лишь как малочисленное религ. движение (см. статьи *Великобритания, Пресвитерианство, Пресвитерианские Церкви*), идеи К. оказались востребованными во мн. протестант. конфессиях и остаются одним из наиболее ярких образцов англ. пресвитерианской религ. мысли.

Соч.: A Replie to an Answer Made of M. Doctor Whitegifte Against the Admonition to the Parliament by *T[homas] C[artwright]*. S. 1, [1573]. [= Repl.]; The Second Replie of *Thomas Cartwright*: Agaynst Maister Doctor Whitegiftes Second Answer, Touching the Church Discipline. [Hdlb.], 1575. [= Sec. Repl. I]; The Rest of the Second Replie of *Thomas Cartwright*: Agaynst Master Doctor Vuhitgiftes Second Answer, Touching the Church Discipline. [Basel], 1577. [= Sec. Repl. II]; A Brief Apologie of *Thomas Cartwright* Against All Such Slauderous Accusations as it Pleaseth Mr. Sutcliffe in Several Pamphlettes Most Iniuriously to Loade Him with. [Middelburg], 1596; In librum Salomonis, qui inscribitur Ecclesiastes, cum metaphrasi, homiliae, quae et iusti commentarii loco esse possint. L., 1604; A Commentary upon the Epistle of Saint Paule Written to the Colossians. L., 1612; A Treatise of Christian Religion, or, The Whole Bodie and Substance of Diuinitie. L., 1616 [= Catech.]; Commentarii succincti et dilucidi in Proverbia Salomonis. Lugd. Batav., 1617; A Confutation of the Rhemists Translation, Glosses and Annotations on the New Testament. [Leiden], 1618. [= Confut.]; Harmonia evangelica, commentario analytico, metaphrastico, practico illustrata. Lugd. Batav., 1647; Cartwrightiana / Ed. A. Peel, L. H. Carlson. L., 1951. L.; N. Y., 2003. (Elizabethan Non-Conformist Texts; 1). [= Opusc.].

Истр.: A Parte of a Register, Contayninge Sundrie Memorable Matters: Written by Divers Godly and Learned in Our Time. [Middelburg, 1593]; The Works of *John Whitgift*. Camb., 1851–1853. 3 vol. [= JWWorks.]; Puritan Manifestoes: A Study of the Origin of the Puritan Revolt / Ed. W. H. Frere, C. E. Douglas. L.; N. Y., 1907; The Seconde Parte of a Register: Being a Calendar of Manuscripts under that Title Intended for Publication by the Puritans about 1593 / Ed. A. Peel. Camb., 1915. 2 vol.

Лит.: *Clarke S.* The Life of Master Thomas Cartwright // *Idem.* A Generall Martyrologie, Containing a Collection of All the Greatest Persecutions Which Have Befallen the Church of Christ from the Creation to Our Present Times, Whereunto Are Added, The Lives of Sundry Modern Divines, Famous in Their Generations

for Learning and Piety, and Most of Them Sufferers in the Cause of Christ. L., 1651. P. 367–374; *Strype J.* The Life and Acts of John Whitgift. Oxf., 1822. 3 vol.; *Brook B.* Memoir of the Life and Writings of Thomas Cartwright, the Distinguished Puritan Reformer. L., 1845; *Cooper C. H.* Thomas Cartwright // *Cooper C. H., Cooper Th.* Athenae Cantabrigienses. Camb., 1861. Vol. 2. P. 360–366; *Fuller Th.* The Church History of Britain: From the Birth of Jesus Christ until the Year 1648. L., 1868. 3 vol.; *Usher R. G., ed.* The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth as Illustrated by the Minute Book of the Dedham Classis, 1582–1589. L., 1905; *Pearson A. F. S.* Der älteste englische Presbyterianismus. Edinb., 1912; *idem.* Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism: 1535–1603. Camb., 1925. Gloucester (Mass.), 1966; *Bibby E.* The Puritan Classical Movement of Elizabeth's Reign: Diss. Manchester, 1929; *Knappen M. M.* Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism. Chicago, 1939; *McGinn D. J.* The Admonition Controversy. New Brunswick, 1949; *Babbage S. B.* Puritanism and Richard Bancroft. L., 1962; *Collinson P.* The Elizabethan Puritan Movement. L.; N. Y., 1967; *idem.* Cartwright, Thomas // ODNB. 2004. Vol. 10. P. 409–413; *idem.* Richard Bancroft and Elizabethan Anti-Puritanism. Camb., 2012; *Little D.* Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England. N. Y.; L., 1969; *Wasinger S. F.* Politics and the Full Persuasion: An Inquiry into the Source of the Puritan Project: Diss. Notre Dame, 1972; *Luoma J. K. R.* The Primitive Church as a Normative Principle in the Theology of the 16<sup>th</sup> Century: The Anglican-Puritan Debate over Church Polity as Represented by Richard Hooker and Thomas Cartwright: Diss. Hartford, 1974; *idem.* Who Owns the Fathers?: Hooker and Cartwright on the Authority of the Primitive Church // The Sixteenth Century Journal. Kirksville, 1977. Vol. 8. N 3. P. 45–59; *Gane E. R.* The Exegetical Methods of Some Sixteenth-Century Puritan Preachers: Hooper, Cartwright, and Perkins // Andrews University Seminary Studies. 1981. Vol. 19. N 1. P. 21–36; N 2. P. 99–114; *Greaves R. L.* Society and Religion in Elizabethan England. Minneapolis, 1981; *Lake P.* Moderate Puritans and the Elizabethan Church. Camb., 1982; *idem.* Anglicans and Puritans?: Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker. L.; Boston, 1988; *Eppley D.* Defender of the Peace: John Whitgift's Proactive Defense of the Polity of the Church of England in the Admonition Controversy // Anglican and Episcopal History. Austin (Tex.), 1999. Vol. 68. N 3. P. 312–335; *Simuç C. C.* Justification in Elizabethan Theology: Conformity and Non-Conformity // Perichoresis: J. of Emanuel University of Oradea. 2004. Vol. 2. N 2. P. 51–62; *Paas S.* Ministers and Elders: The Birth of Presbyterianism. Zomba, 2007; *Ha P.* English Presbyterianism, 1590–1640. Stanford, 2011; *Jones M.* The «Old» Covenant // Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism. Gött., 2011. P. 183–203.

Д. В. Смирнов

**КАРТУЗИА́НЦЫ** [лат. *Ordo Cartusianensis*], католический монашеский орден, отличительной чертой которого является сочетание систематического затворничества и кино-вильной жизни в пределах одной обители.

**История. Первая община.** Основателем ордена считается католич. св. *Бруно Картузианец* (ок. 1030–1101). Будучи уже известным преподавателем в соборной школе в Реймсе (среди его учеников был Одо (Эд) из Шатийона, в посл. папа Римский *Урбан II*) и кандидатом на архиепископскую кафедру, после острого церковно-политического конфликта он в 1082 г. решил удалиться в основанное незадолго до этого бенедиктинское аббатство Модем (Бургундия). Попытка Бруно создать общину еремитов в лесу близ мест. Сеш-Фонтен (еп-ство Лангр) на землях, принадлежавших Модемскому аббатству, была неудачной. С 6 последователями он отправился к Гуго, еп. Гренобля, и попросил выделить ему пустынное место в горах в пределах диоцеза Гренобль (это было указано в пророческом сне — *Guigo.* Vita S. Hugonis. 3. 11 // PL. 153. Col. 769–770). В июне 1084 г. (согласно Житию св. Гуго, на праздник св. *Иоанна Предтечи* (24 июня) — *Ibid.*) на высоте 1195 м во владении Гумберта де Мирибеля (сохр. дарственная грамота: *Recueil des plus anciens actes de la Grand-Chartreuse.* 1958. P. 3) Бруно основал пустынь Картузия (*Cartusia*), или *Ла-Шартрёз* (франц. *La Chartreuse*), в посл. по этому названию стал именоваться весь орден. Два спутника Бруно, не имевшие сана пресвитера, поселились ниже по склону горы (на высоте 850 м) и посвятили свою жизнь материальному обеспечению общины монахов-священников (с кон. XIV в. «нижний дом» назывался *Ла-Коррери*). Вскоре Бруно, назначив приором Ландуина, в 1090 г. отправился в Рим по приглашению папы Урбана II. Осенью 1090 г. он основал обитель в *Ла-Торре* (Калабрия) во имя Пресв. Девы Марии и св. Иоанна Предтечи (Санта-Мария-делла-Торре, или Санта-Мария-дель-Эремо), в к-рой монашеская жизнь была организована так же, как и в Картузии. Особого устава для основанных им общин Бруно не составил; сохранились лишь его письма (изд.: *Lettres des premiers Chartreux.* 1962. Vol. 1). В 1100 г. Ландуин был захвачен сторонниками антипапы *Климента III* и умер в плену, отказавшись признать законность его избрания. После Ландуина конгрегация К. возглавил Петр из Бетюна (через год отказался от должности приора и вновь стал простым монахом), затем Иоанн из Тосканы.





Сведения по истории К. в этот период содержатся в «Хронике первых картузианцев» (в 2 редакциях — «Magister» и «Laudemus»; изд.: *Wilmart A. La Chronique des premiers Chartreux // Revue Mabillon. P., 1926. Vol. 22.*



чаев обители Картузия, которой хотели подражать др. общины. Большая часть текста представляет собой цитаты из авторитетных в монашеской среде сочинений — посланий блж. *Иеронима Стридонского*, сочинений прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* и бенедиктинского монашеского устава (см. ст. *Венедикт Нурсийский*).

*Картузианцы под Покровом Богородицы, т. н. Богоматерь Милосердная. 1655 г. Худож. Ф. де Сурбаран (Музей изящных искусств в Севилье)*

Гвиго I обращался также к творениям отцов Церкви (в основном в изложении «Concordia regulatum» *Бенедикта Анианского*), трактатам блж. *Августина*, *Петра Дамиани*, уставу затворника *Гримлака*, «Выдержкам из декретов Римских понтификов» (Excerpta ex decretis Romanorum pontificum) *Ланфранка*, архиеп. Кентерберийского, «Consuetudines» *Ульриха*, аббата Клюни, уставам *камальдулов*, августинцев-каноников и др. Из ВЗ и НЗ в качестве примеров для подражания Гвиго приводил пророков *Моисея* и *Илию*, св. *Иоанна Предтечу* и *Иисуса Христа*, пребывавшего в пустыне после Крещения.

Р. 77–142), Житии Гуго, еп. Гренобльского, Житии Антельма, еп. Беллейского (ActaSS. Jun. T. 7. P. 202–212), Житии Стефана, аббата мона-ря Обазин (Vie de saint Étienne d'Obazine / Éd. M. Aubrun. Clermont-Ferrand, 1970), соч. «О своей жизни» (De vita sua) *Гвиберта Ножанского* (изд.: *Guibert de Nogent. Histoire de sa vie (1053–1124) / Publ. par G. Bourgin. P., 1907*), гл. 18 из «Истории Запада» *Жака де Витри* (*Jacques de Vitry. Historia Occidentalis / Ed. J. F. Hinnebush. Fribourg, 1972*), письмах, сочинениях *Петра Достопочтенного* и *Бернарда Клервоского*, а также в их Житиях.

**Устав.** Гвиберт Ножанский, рассказывая о событиях 1114–1115 гг., отмечает, что со времен св. Бруно в образе жизни К. ничего не изменилось (*Venerabilis Guiberti De vita sua sive Monodiarum libri tres. I 11 // Guibert de Nogent. Histoire de sa vie. 1907. P. 32–36*). В 1115–1116 гг. во Франции было основано 5 новых обителей К.: Порт (совр. деп. Эн), Лез-Эжуж (совр. деп. Изер), Дюрбон (совр. деп. В. Альпы), Ла-Сильв-Бенит (совр. деп. Изер), Мерья (совр. деп. Эн). Между 1121 и 1128 гг. по просьбе приоров этих общин и по настоянию еп. Гуго Гренобльского 5-й приор Картузии Гвиго I (1109–1136) составил 1-й устав К. — «Consuetudines domus Cartusiae», или «Consuetudines Guignonis» (изд.: *Guigues I<sup>r</sup>, prieur de Chartreuse. Coutumes de Chartreuse. 1984*). Этот устав задумывался не как правило для нового ордена, а как описание обы-

жизни, установленный св. Бруно: каждый монах в обители должен жить в отдельной келье и регулярно участвовать в общинном богослужении. Отличительные черты образа жизни К.: бедность, простота, полное молчание, соблюдение строгого поста. Отношения с внешним миром максимально ограничивались: монахам запрещалось проповедовать, заниматься пастырской деятельностью, принимать родственников и гостей (позже были наложены ограничения на присутствие в обители монахов из др. конгрегаций, хотя известно, что Петр Достопочтенный, аббат Клюни, имел обычай раз в год уединяться в Картузии для молитвы и созерцания: *Rodulphi monachi Vita Petri. 17 // PL. 189. Col. 28*). В отличие от обычаев других монашеских общин, формировавшихся в основном за счет *облатов*, устав К. запрещал принимать детей и юношей моложе 20 лет. Ввиду замкнутости общины,

к-рая состояла из монахов, имевших сан пресвитера, большое значение придавалось тем монахам, чьим трудом обеспечивалось существование обители (по свидетельству Гвиберта Ножанского, их было ок. 20 чел.; они занимались преимущественно овцеводством). Монахи в сане пресвитера, к-рым устав предписывал занятия ручным трудом, переписывали книги. Несмотря на крайнюю бедность общины, Картузия уже в 1-й пол. XII в. владела огромной библиотекой, вызывавшей восхищение Гвиберта Ножанского (*Venerabilis Guiberti De vita sua. 1907. P. 33*) и Петра Достопочтенного (*Petri Venerabilis. Ep. 24 // The Letters of Peter the Venerable / Ed. G. Constable. Camb. (Mass.), 1967. Vol. 1. P. 45–47*). В 1162 г. обитель посетил Гуго (епископ Линкольна в 1186–1200); он отметил богатство библиотеки, что позже подвигло его устроить такую же в картузианской обители Уитем (Vita beati Hugonis Lincolnensis episcopi. I 6, II 12 // PL. 153. Col. 951, 980).

В 1132 г. лавина разрушила обитель Картузия, новая (по прежнему плану) была построена ниже по склону. В наст. время на месте 1-й обители находятся капелла Пресв. Богородицы и капелла св. Бруно.

**Становление ордена.** В 1128 г. устав, составленный Гвиго, был принят рядом общин К. (в обители Порт на торжественной церемонии принятия устава присутствовали Гумбальд, архиеп. Лионский, Гуго, еп. Гренобльский, и Понтий, еп. Беллейский). 22 дек. 1133 г. устав одобрил папа Римский *Иннокентий II*. Ок. 1140 г. были составлены дополнения к уставу — «Supplementa ad Consuetudines Guignonis» (изд.: *Die ältesten Consuetudines der Kartäuse. 1970. S. 92–103*), затрагивавшие только богослужебную практику. Устав приняли 11 общин; обители в Калабрии (Санта-Мария-делла-Торре и связанная с ней Санто-Стефано-дель-Боско в еп-стве Скуиллаче) в 1171 г. образовали независимую конгрегацию, а с 1192 г. вошли в орден *цистерцианцев*.

При приоре Антельме (1139–1151) началось формирование орденовой структуры по цистерцианской модели. В 1140/41 г. был учрежден генеральный капитул, а местный епископ отказался от юрисдикции над Картузией, к-рая получила титул «mater et nutrix» (лат. — «мать и кормилица»)







1179). В 1145 г. жен. община в Пребайоне (в Провансе), следовавшая предписаниям свт. *Кесария*

*Чудо св. Гуго, еп. Гренобльского, в рефектории картузианской обители.*

*Между 1630 и 1635 гг. Худож. Ф. де Сурбаран (Музей изящных искусств в Севилье)*

Арелатского, попросила Иоанна Испанского, картузианца из Монтрё, составить для нее устав на

и стала называться Ла-Гранд-Шартрёз (Вел. Картузия); приор возглавил орден К. Вводились ограничения: в одной общине должно быть не более 12 монахов в сане пресвитера и до 16 братьев-мирян (вскоре появились исключения из этого правила, прежде всего в обителях, находившихся в королевской юрисдикции). Кроме того, Антельм составил новые дополнения литургического характера к Уставу Гвиго — «Consuetudines Antelmi» (Устав Антельма, между 1141 и 1151) (изд.: Die ältesten Consuetudines der Kartäuse. 1970. S. 104–116). В 1155 г. было принято решение о ежегодном проведении генерального капитула. Приор Василий (1151–1174) составил устав с продуманной структурой и подробным описанием ордена (Consuetudines Basili; изд.: Die ältesten Consuetudines der Kartäuse. 1970. S. 142–218), к-рый в 1170 г. был одобрен ге-

неральным капитулом, а позднее утвержден буллой папы *Александра III* «Cum sitis religioni» (11 июля 1177).



основе Устава Гвиго, что положило начало жен. ветви ордена К. Вторая жен. обитель была учреждена в Берто в 1188 г. Наиболее значимые сочинения этого периода принадлежат 9-му приору К. Гвиго II (1174–1180) (*Guigo II Le Chartreux. Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des moines). Douze méditations / Ed. E. Colledge, J. Walsh. P., 1970 (рус. пер.: Гвиго II Картузианец. Сочинения / Пер. с лат.: А. Коваль. М., 2011); Guigo II Cartusiae prioris Liber de quadriperdito exercitio cellae // PL. 153. Col. 799–884) и Адаму Скоту, картузианцу из мон-ря Уитем (*Adamus Scotus. Sermones // PL. 198. Col. 91–440; Idem. De triplici genere contemplationis // Ibid. Col. 791–842).**

**XIII–XV вв.** К нач. XIII в. в Европе действовали 35 картузианских обителей (из них 2 женские). Общины К. появлялись не только в трудно-

доступных местах, но и в городах. Первая картузианская обитель рядом с городом была основана по повелению франц.

*Обитель Ла-Гранд-Шартрёз. Фотография. Нач. XXI в.*

кор. *Людовика IX Святого* в 1257 г. в бывш. замке Вовер близ Парижа. Нередко новые обители находились под прямым покровительством королей или местных правителей (Уитем и Хинтон (с 1227) в Англии, Аллерхайлигенталь в Мауэрбахе близ Вены (1313), Галлуццо близ Флоренции (1342), Шанмоль в Бургундии (1383), Чертоза близ Павии (1396)). После пожара 1320 г. в Ла-Гранд-Шартрёз были

построены каменные здания. Другие, особенно новые, обители К., тоже отошли от первоначальной простоты и отличались богато украшенными строениями (напр., Шанмоль, Валь-де-Бенедиксьон в Вильнёв-лез-Авиньон, Чертоза). В связи с тем что не все обители находились в горах и др. труднодоступных местах, традиция строить «нижний дом» для братьев-мирян постепенно исчезла (все монахи стали жить в пределах одного комплекса).

В XIII в. было составлено неск. компиляций статутов ордена: «Supplementa ad Consuetudines Basili» (Добавления к Уставу Василия — собрание отдельных статутов, принятых генеральным капитулом меж-

ду 1170 и 1222; изд.: Die ältesten Consuetudines der Kartäuse. 1970. S. 219–240), статуты приора Янцелина (1222) (изд.: The Statuta Jancelini (1222) and the «De Reformatione» of Prior Bernard (1248). 1978. P. 26–137), статуты «De reformatione» (О реформе) приора Бернарда (1248) (изд.: Ibid. P. 5–23). Для этих сборников были характерны ужесточение дисциплины, введение более строгих правил поста, стремление укрепить центральную власть в ордене. Нововведения привели к конфликту между Ла-Гранд-Шартрёз и дочерними обителями. Поводом стал порядок назначения выборщиков (electores) заседателей генерального капитула. В результате деятельность генерального капиту-



*Картузианец. Скульптура надгробия герц. Жана Бесстрашного, 2-я пол. XV в. (Музей изобразительных искусств в Дижоне)*

ду 1170 и 1222; изд.: Die ältesten Consuetudines der Kartäuse. 1970. S. 219–240), статуты приора Янцелина (1222) (изд.: The Statuta Jancelini (1222) and the «De Reformatione» of Prior Bernard (1248). 1978. P. 26–137), статуты «De reformatione» (О реформе) приора Бернарда (1248) (изд.: Ibid. P. 5–23). Для этих сборников были характерны ужесточение дисциплины, введение более строгих правил поста, стремление укрепить центральную власть в ордене. Нововведения привели к конфликту между Ла-Гранд-Шартрёз и дочерними обителями. Поводом стал порядок назначения выборщиков (electores) заседателей генерального капитула. В результате деятельность генерального капиту-



ла была фактически парализована до 1281 г. (Cygler. 2004). Арбитрами в этом конфликте выступили доминиканцы, под их влиянием была составлена новая компиляция статуты — «Statuta antiqua» (Древние статуты, 1259; изд.: Hogg. 1989. Vol. 1–2. P. 57–269), утвержденная в 1272 г. генеральным капитулом. Капитул постановил, что впредь во избежание опрометчивых и поспешных решений любое изменение устава должно получить одобрение 2 последующих генеральных капитулов. Статуты, утвержденные капитулом в течение следующих 100 лет, были собраны в виде дополнения к «Statuta antiqua» под названием «Statuta nova» (Новые статуты, 1368); изд.: Hogg. 1989. Vol. 2. P. 271–321).

В XIV в. число картузианских обителей увеличилось до 100. В нач. XIV в. орден был разделен на провинции. В 1301 г. было учреждено 5 провинций (Женева, Бургундия, Прованс (куда входила и Испания), Франция (с картузианскими обителями в Англии), Ломбардия (вместе с Италией и со Штирией)). В 1332 г. появилась 6-я провинция — Пикардия (включала также Бельгию). 7-й провинцией в 1335 г. стала Германия (включала также Австрию, Венгрию и долину Рейна), а 8-й — Каталония (с 1336). В 1349 г. картузианские обители, в т. ч. Ла-Гранд-Шартрэз, сильно пострадали от эпидемии чумы. В 1355 г. пров. Германия была разделена на 2 провинции — В. Германию и Н. Германию (в 1400 из Н. Германии выделена Рейнская обл.). В 1369 г. появились новые провинции — Аквитания и Англия, а Ломбардия была разделена на 2 провинции.

В 1378 г., во время схизмы в католической Церкви, франц. и испан. К. подчинялись Ла-Гранд-Шартрэз и признавали папу в Авиньоне, а герм. и итал. К. поддерживали папу в Риме и учредили должность генерала ордена в Зайце (Штирия). В 1410 г. орден объединился. Его возглавил Иоганн фон Гриффенберг. Ла-Гранд-Шартрэз вновь стала главной обителью ордена. В нач. XV в. некоторые обители К. пострадали от гуситов. Но в целом популярность ордена росла, поскольку общины К. считались образцом католич. духовности. В связи с большим потоком желающих вступить в орден была учреждена новая категория членов — донаты, которые не приносили монашеских



Богородица с Младенцем на троне,  
св. Иоанн Предтеча,  
блж. Иероним Стридонский  
и картузианский монах. Ок. 1510 г.  
Худож. Я. Провост  
(Гос. музей в Амстердаме)

обетов, но поступали на добровольную службу ордену и обязывались соблюдать устав. В 1411 г. Пикардия была разделена на 2 провинции, в 1412 г. учреждена пров. Саксония, в 1414 г. — пров. Тоскана. Под прямым управлением Ла-Гранд-Шартрэз оказалась обитель в г. Перт в Шотландии (по политическим причинам не входила в орденскую пров. Англия). В 1442 г. была создана пров. Кастилия.

Наиболее известными духовными писателями ордена К. в этот период были приор обители Мерья Гуго из Бальмы († ок. 1305), подвизавшаяся в обители Премоль Беатриса из Омасьё (кон. XIII в.), Лудольф Саксонский (ок. 1295–1377), Маргарита из Уаньи, приоресса Ла-Сель-Рубо (нач. XIV в.). Особо выделяется католич. богослов Дионисий Картузианец (ок. 1402–1471).

**XVI — кон. XVIII в.** К 1510 г. орден К. состоял из 17 провинций, в к-рых находились 191 муж. и 6 жен. обителей. В 1502 г. были обретены мощи св. Бруно Картузианца, что способствовало восстановлению ордена в Калабрии (в 1513). В 1509 г. приор Франсуа дю Пюи (1503–1521) составил устав «Tertia Compilatio» (Третья компиляция). Он был объединен с предшествующими сборниками статуты ордена («Consuetudines Guigonis», «Statuta antiqua», «Statuta nova») и издан в Базеле в 1510 г. Жаном Амербахом (репр.: Hogg. 1989. Vol. 3. P. 323–377). В этом уставе впервые вводились послабления в дисциплине поста.

Во время Реформации 94 обители К. были уничтожены (46 из них навсегда), ликвидированы орденские провинции Саксония и Англия. Во владениях протестантов члены ордена подвергались гонениям, имущество общин конфисковывалось, мн. К. стали мучениками и исповедниками. В Англии в 1535 г., при кор. Генрихе VIII Тюдоре, за нежелание отказаться от учения о прimate папы Римского были казнены 18 членов ордена К. (3 приора и 15 монахов; беатифицированы в 1886, приоры канонизированы в 1970). Во Франции в 1562 г. гугеноты разрушили Ла-Гранд-Шартрэз; в течение 4 лет генеральный капитул не собирался. (Подробнее о К. в период Реформации см.: Martin. 1995.) В католических странах положение ордена оставалось прочным. По итогам Тридентского Собора в 1582 г. был составлен сборник административных статуты К. «Nova Collectio Statutorum» (Новое собрание статуты; изд.: P., 1582; Correriae, 1681 (репр.: Hogg. 1992. Vol. 5–7); R., 1688 (это издание получило одобрение папы Римского Иннокентия XI (булла «Iniunctum nobis» от 27 марта 1688); Correriae, 1736; Montreuil, 1879). Литургическая часть была опубликована отдельно под названием «Ordinarium Cartusiense» (P., 1582; Lugduni, 1641).

В 1597 г. учреждена 1-я картузианская обитель в Португалии (недалеко от Лиссабона), подчинявшаяся непосредственно Ла-Гранд-Шартрэз. В 1628 г. орденскую провинцию с центром в Женеве переименовали в пров. Шартрэз, а Ломбардию — в пров. св. Бруно. В 1648 г. основана картузианская обитель в Великом княжестве Литовском — Картуз-Береза.

В связи с возросшим числом монахов количество келий в Ла-Гранд-Шартрэз было увеличено до 35. С 1636 г. пребывание в статусе додата стало обязательным для конверсов перед прохождением новiciaта. В 1676 г. обитель Ла-Гранд-Шартрэз вновь полностью сгорела. Ее восстановлением занимался приор Иннокентий Ле Массон (1675–1703), прославившийся борьбой с яansenизмом среди членов ордена К. При нем в 1679 г. были официально отменены «нижние дома» К. В этот период орден стал заниматься пастырской деятельностью и благотворительностью (в Ла-Гранд-Шартрэз







бесплатно раздавали нуждающимся еду). С развитием книгопечатания в картузианских обителях вместо скрипториев устраивались типографии. Самыми крупными были типографии в Турне (ныне Бельгия) (с 1606), Ла-Гранд-Шартррез (ок. 1678), Ла-Коррери (с 1680).

1-я пол. XVIII в. прошла для ордена относительно спокойно (только обитель Картуз-Берёза пострадала во время Северной войны). В 1768 г. были закрыты картузианские обители на территории Венецианской республики. В 1772 г. русские войска А. В. Суворова вновь разорили Картуз-Берёзу. В 1782–1783 гг. имп. Франц II закрыл более 20 обителей К. в Австрии, во Фландрии и в Ломбардии. В 1784 г. 16 испан. общин отделились от ордена К. и образовали самостоятельную конгрегацию. К началу *Французской революции* (1789–1799) ордену К. принадлежали 137 муж. (считая испанские) и 5 женских обителей, в которых подвизались 2200 К. в сане пресвитера, 1250 монахов-мирян и 150 монахинь.

**Кон. XVIII — кон. XIX в.** С началом революционных событий в обителях К. во Франции проводилась конфискация имущества (декрет от 2 нояб. 1789), а потом они были распущены (декрет от 13 февр. 1790). Приор Никола Альбергати де Жоффруа покинул Ла-Гранд-Шартррез 17 окт. 1792 г. и переехал в Болонью, где в 1796 г. состоялся генеральный капитул. Затем штаб-квартирой главы ордена стал Рим. После смерти де Жоффруа в 1801 г. и до 1816 г. избирался не приор, а викарий главы ордена.

Действующими оставались обители К. в Испании (формально отделившиеся от ордена), 2 — в Португалии, 1 — в Баварии, 1 — в Пруссии, 2 — в Польше, 1 — в Швейцарии. Во Франции функционировала только обитель Валь-Сент-Мари близ Буванта. В Италии обители К. были закрыты с 1810 по 1814 г. В Ла-Гранд-Шартррез монахи смогли вернуться в 1816 г., но права собственности на землю восстановлены не были (лишь в 1857 государство гарантировало неприкосновенность владений). В течение последующих десятилетий во Франции открылись еще неск. картузианских обителей. В 1821 г. восстановлена женская община в Борегаре (близ Вуарона). С 1837 г. возобновились регулярные

собрания генерального капитула. Неск. обителей были восстановлены в Италии, в т. ч. Чертоза близ Павии (в 1843).

В 1831 г. после Польского восстания в Российской империи закрыли Картуз-Берёзу. В 1835 г. деятельность К. была запрещена в Португалии, были распущены обители в Испании (кроме обители Мирафлорес, монахи к-рой ухаживали за королевскими могилами). Всего 4 года существовала обитель К. близ Дюссельдорфа (основана в 1873). В 1880 г. испанские К. вернулись в орден: по просьбе архиепископа Бургоса приор Ла-Гранд-Шартррез направил монахов в Мирафлорес.

**XX–XXI вв.** К нач. XX в. во Франции насчитывалось 11 обителей К., в Италии и Испании — по 2, в Великобритании, Швейцарии, Германии и Австрии — по 1. В ордене состояли ок. 700 монахов и 100 монахинь. После того как во Франции был принят закон о монашеских конгрегациях (1901), К. пытались удержать обители за орден, но были выдворены силой: Ла-Гранд-Шартррез монахи покинули после введения войск 29 апр. 1903 г. Приор уехал в мон-рь Фарнета в Тоскане; там до 1947 г. собирался генеральный капитул «в изгнании». В 1912 г. обитель Ла-Гранд-Шартррез получила статус памятника культуры, это позволило приостановить процесс разрушения. Монахи вернулись в обитель 21 июня 1940 г. В связи с наплывом туристов



Изгнание картузианцев из обители Ла-Гранд-Шартррез. Фотография. 1903 г.

в «нижнем доме» был устроен музей, чтобы не нарушать покой монахов «верхнего» комплекса.

В 1924 г., после выхода нового Кодекса канонического права Римско-католической Церкви (1917; см. *Solde juris canonici*), издана новая редакция статутов К. — «Statuta Ordinis Cartusiensis» (Статуты ордена картузианцев; одобрены папой *Пием XI*

(булла «Umbratilem» от 8 июля 1924); изд.: Statuta Ordinis Cartusiensis: Ad praescripta Codicis Iuris Canonici conformata. Parkminster, 1926; перп.: Hogg. 1992. Vol. 8–9). Новый «Ordinarium Cartusiense» вышел в 1932 г. (перп.: Hogg. 1992. Vol. 10–11). В соответствии с решениями *Ватиканского II Собора* в 1971 и 1973 гг. были составлены, а в 1973 и 1975 гг. одобрены генеральным капитулом 2 части «Statuta Renovata Ordinis Cartusiensis» (Обновленные статуты ордена картузианцев), где провозглашался возврат К. к аскетическому образу жизни, зафиксированному в ранних уставах ордена. После издания нового Кодекса канонического права (1983) устав вновь подвергся изменениям. Новая редакция вышла в 1987 г. под названием «Statuta Ordinis Cartusiensis» (Статуты ордена картузианцев).

В 1973 г. издан особый устав для жен. общин (в 1991 отредактирован с учетом изменений в уставе К.); в 1973 г. для них учрежден особый генеральный капитул.

В наст. время в ордене насчитывается 18 муж. общин: во Франции — Ла-Гранд-Шартррез, Порте Монтрэ, Селиньяк (здесь введена практика краткосрочного пребывания мирян); в Италии — в Серра-Сан-Бруно (Калабрия) и Фарнете (близ Лукки); в Испании — Порте-Сели (пров. Валенсия), Монталегре (близ Барселоны), а также обитель Мирафлорес (Бургос); в Швейцарии — Ла-Вальсент (кантон Фрибург); в Словении — Плетьерье; в Португалии — Санта-Мария Скала-Сели (Эвора); в Германии — Мариен-

нау (земля Баден-Вюртемберг); в Великобритании — Паркминстер (Зап. Суссекс); в США — обитель Преображения в Арлингтоне (шт. Вермонт); с 1984 г. существует община К. в Бразилии (Носа-Сеньора-Медианейра в Рио-Гранде-ду-Сул); с 1999 г. — Сан-Хосе в Деан-Фунесе (Аргентина); с 2004 г. — Судовон в Юж. Корея. В Зап. Европе действуют 5 жен. обителей К.: во Франции — в Рейане (деп. Альпы В. Прованса), Нонанк (деп. Аверон); в Италии — Рива (Пинероло близ







Турина), Сан-Франческо (близ Турина); в Испании — Пуэбла-де-Бенифасар (близ Винароса, пров. Кастильон). В ордене 318 монахов (из них 157 в сане пресвитера) и 44 монахини (An. Pont. 2011. P. 1429, 1490)

**Управление орденом.** Приоры ордена К. никогда не назывались аббатами. До XIV в. приор именовался «великий господин» (Dom), затем — «преподобный отец». Приор является главой всего ордена, хотя избирается только членами общины Ла-Гранд-Шартрёз. Решения приора должны получить одобрение капитула ордена. Заседания капитула проходят в Ла-Гранд-Шартрёз (исторически бывали исключения). Приор исполняет свои обязанности не пожизненно, но до тех пор, пока капитул не примет решение о его уходе с должности. Во время заседаний капитула приор является простым членом (перед началом заседаний он простирается ниц и просит присутствующих об освобождении от должности), хотя имеет на один голос больше (с 1281). Приору запрещается покидать Ла-Гранд-Шартрёз, чтобы не подавать дурной пример др. монахам. Генеральный капитул ответственен только перед Папским престолом. Отношения ордена с Римом поддерживает прокуратор. Делопроизводством капитула занимается секретарь. Ежегодно для каждой орденской провинции назначаются визитаторы и конвизитаторы; они должны составить отчет о положении дел в обителях.

Приоров картузианских общин либо выбирает конвент обители, либо назначает генеральный капитул (или приор, но сроком только на 1 год). Помогают приору викарий, прокуратор (отвечает за послушания), сакристан (занимается организацией богослужения). Новиции в обители К. подчиняются магистру. Если обитель посещают паломники, назначается коадьютор приора.

**Устройство обители.** Картузианские статуты всегда имели цель ограничить количество членов ордена и строго зафиксировать территорию обителей. Запрещалось приобретать собственность за пределами обители, и, наоборот, у принадлежавших общине земель не могло быть иных владельцев. Ранние картузианские обители состояли из «верхнего дома», в котором жили монахи в сане пресвитера, и «нижнего дома» для братьев-мирян (хотя



этом установлены еженедельные (обычно 3-часовые) прогулки (spaciamentum) за пределами обители, во время к-рых

*Картузианцы  
на еженедельной прогулке.  
Фотография. Нач. XXI в.*

разрешается беседовать с др. монахами (ранние К. следовали традиции клюнийских монастырей и изъяснялись между собой преимущественно

жестами).

Согласно орденской традиции, изложенной приором Гвиго II, основу монашеской жизни составляет прохождение 4 ступеней (чтение, благочестивые размышления, молитва, созерцание). В целом аскетические практики ордена являются одними из самых суровых в католич. Церкви. У К. принят т. н. монашеский пост, к-рый начинается 14 сент. и продолжается до Пепельной среды — 1-го дня Великого поста, по сути

*Келья монаха  
в картузианской обители.  
Фотография. Нач. XX в.*

мало отличающегося от монашеского. В этот период К. предписывается лишь 1 трапеза в день

(кроме воскресений и праздников), состоящая из пищи растительного происхождения. От Пасхи и до начала монашеского поста разрешается употребление яиц, молока и сыра. По пятницам в течение всего года К. разрешены только хлеб и вода.

Желающие вступить в орден должны пройти испытательный срок, соблюдая устав К. в течение года, но не принося обетов. Новициат продолжается 2 года, после чего кандидаты приносят т. н. простые обеты. Через 3 года происходит обновление первых обетов, а спустя еще 2 года — принятие всех обетов и вступление в орден.

**Одеяние К.** состоит из длинной белой туники (в наст. время с широкими рукавами), подпоясанной кожаным поясом, и белого скапуляра, соединенного по бокам на уровне бедер широкими лентами (vittae), с белым капюшоном (в средние века

последний «нижний дом» был закрыт в 1679, ссылки на двучастное деление сохр. в орденских документах и литургических книгах до нач. XX в.). Монашеский комплекс обычно включает центральный храм, 1 или 2 клуатра, рефекторий (трапезную), дом капитула и ряд закрытых келий в виде улицы из отдельных домиков (братья-миряне



обычно живут в особом доме в общем помещении). В центре клуатра часто располагается монастырское кладбище для постоянного напоминания о скоротечности жизни.

Кельи К. устроены по образцу крестьянских домов. Обычно они 2-этажные. На 1-м этаже располагаются сарай для хранения дров и мастерская, на 2-м — спальня с обеденным (письменным) столом и мольельня с генофлехториумом (подставка для коленопреклонений). Монахи живут в полной изоляции от мира, получая все необходимое (пищу, книги, вещи) через специальное окошко рядом со входом в келью. Во дворе кельи может располагаться небольшой сад. Большую часть времени К. проводят в кельях, покидая их по галереям только для участия в общем богослужении и в заседаниях капитула. Совместные трапезы совершаются лишь на праздники. При







и в Новое время капюшон имел коническую форму с заостренным верхом и был небольшого размера, так что при надевании плотно облегал голову, в наст. время капюшон в профиль стал более квадратным по форме, просторным и при надевании скрывающим часть лица). За пределами обители К. носят черную мантию (*каппу*) (новиицы носят ее постоянно).

В жен. общинах К. сохранился чин *диаконисс*, к-рые могут читать Апостол во время мессы (поэтому имеют право носить *манипулу*, хотя после реформ II Ватиканского Собора это облачение практически вышло из употребления), а в случае отсутствия священника и Евангелие на службах суточного круга (тогда они надевают *столу* и крест). У К. совершается древний чин посвящения дев (см. ст. *Velatio*). Посвященные девы носят черный покров, а также золотое кольцо и венец (но в полном облачении бывают только в день совершения чина, на каждое 5-летие посвящения и во время погребения).

О картузианской практике приватного чтения и молитвы см.: *Brantley*, 2007.

О богослужении К. см. ст. *Орденов монашеских обряды*.

Ист.: *Tromby B.* Storia critico-cronologica diplomatica del Patriarca San Brunone e del suo Ordine cartusiano. Napoli, 1773–1779. 10 vol.; *Annales Ordinis Cartusienis* ab anno 1083 ad annum 1429 / Ed. C. Le Coultoux. Monstrolii, 1887–1891. 8 vol.; *Ephemerides Ordinis Cartusienis* / Ed. L. le Vasseur. Monstrolii, 1890–1893. 5 vol.; *Meyer A., de, Smet J. M., de.* Guigo's «Consuetudines» van de eerste kartuizers. Brussel, 1951; *Recueil des plus anciens actes de la Grand-Chartreuse (1086–1196)* / Ed. B. Bligny. Grenoble, 1958; *Laporte M., éd.* Aux sources de la vie cartusienne. [Saint-Pierre-de-Chartreuse], 1960–1971. 5 vol.; *Lettres des premiers Chartreux*. P., 1962. Vol. 1: Saint Bruno, Guigues, Saint Anthelme / *Introd., texte crit., trad. et notes par [M. Laporte]*. (SC; 88); *Die ältesten Consuetudines der Kartäuse* / Hrsg. J. Hogg. B., 1970. Salzburg, 1973; *The Statuta Jancelini (1222) and the «De Reformatione» of Prior Bernard (1248)* / Ed. J. Hogg. Salzburg, 1978; *Guigues I<sup>er</sup>, prieur de Chartreuse.* Coutumes de Chartreuse / *Introd., texte crit., trad. et notes par [M. Laporte]*. P., 1984; *Hogg J.* The Evolution of the Carthusian Statutes from the Consuetudines Guigonis to the Tertia Compilatio: Documents. Salzburg, 1989. Vol. 1: Consuetudines Guigonis. Prima pars Statutorum Antiquorum; Vol. 2: Secunda pars Statutorum Antiquorum. Tertia pars Statutorum Antiquorum. Statuta Nova; Vol. 3: Tertia Compilatio Statutorum Ordinis Cartusienis. Repertorium Statutorum Ordinis Cartusienis per ordinem alphabeti; Vol. 4: Privilegia Ordinis Cartusienis et multiplex confirmatio eiusdem. Nomina prouinciarum et domorum Ordinis Cartusienis; 1992. Vol. 5: Nova Collectio Statutorum Ordinis Cartusienis: Editio se-

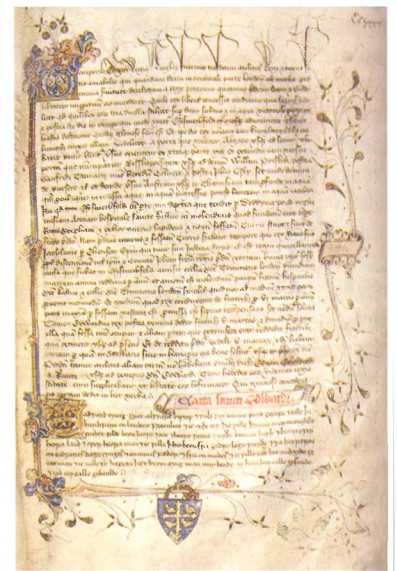
cunda 1681. Pars 2; Vol. 6: Nova Collectio Statutorum Ordinis Cartusienis: Editio secunda 1681. Pars 3. Index. Errata; Vol. 7: Nova Collectio Statutorum Ordinis Cartusienis: Editio secunda 1681. Directorium novitiorum. Bullae quaedam Pontificiae; Vol. 8: Statuta Ordinis Cartusienis (1926). Pars 1; Vol. 9: Statuta Ordinis Cartusienis (1926). Pars 2. Index seu repertorium Statutorum; Vol. 10: Ordinarium Cartusienense (1932). Capitula I–XXXIV; Vol. 11: Ordinarium Cartusienense (1932). Capitula XXXV–LV. Index seu Repertorium. Библиогр.: Nouvelle bibliographie cartusienne. Grande Chartreuse, 2005. Pt. 1–3.

Лит.: *Molin N.* Historia Cartusiana ab origine ordinis usque ad tempus auctoris anno 1638 defuncti. Tournaci, 1903–1906. 3 vol.; *Autore S.* Chartreux // DTC. 1905. Vol. 2. Col. 2274–2318; *Maisons de l'Ordre des Chartreux: Vues et notices.* Montreuil-sur-Mer; Parkminster, 1913–1919. 4 vol.; *Dubois M.* Chartreuse de Prébayon et de Saint-André-des-Ramières (611–1340) // *Revue Mabillon*. P., 1936. Vol. 26. P. 42–62; *Gourdel Y.* Chartreux // DSAMDH. 1953. Vol. 2. Col. 705–776; *Meyer A., de, Smet J. M., de.* Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigue I<sup>er</sup>, cinquième prieur de la Grande Chartreuse // RHE. 1953. Vol. 48. P. 168–195; *Bligny B.* L'érémitisme et les Chartreux // *L'érémitisme in Occidente nei sec. XI e XII: Atti d. 2 Settimana intern. di studio, Mendola 1962.* Mil., 1965. P. 248–270; *Dubois J.* Quelques problèmes de l'histoire de l'Ordre des Chartreux à propos de livres récents // RHE. 1968. Vol. 63. N 1. P. 27–54; *Aniel J.-P.* Les Maisons de Chartreux, dès origines à la Chartreuse de Pavie. P., 1983; *Etaix R.* Les manuscrits de la Grande-Chartreuse et de la Chartreuse de Portes: Etude préliminaire // *Scriptorium*. Brux., 1988. Vol. 42. P. 49–75; *Righetti Tosti-Croce M.* Prime fondazioni certosine in Italia // *Certose e Certosini in Europa: Atti del Convegno alla Certosa di San Lorenzo di Padula, 22–24 settembre 1988.* Napoli, 1990. Vol. 1. P. 103–107; *Martin D. D.* Carthusians during the Reformation Era: «Cartusia nunquam deformata. reformari resistens» // *The Catholic Hist. Review*. Wash., 1995. Vol. 81. N 1. P. 41–66; *idem.* Carthusian Spirituality: The Writings of Hugh of Balma and Guigo De Ponte. N. Y., 1997; *San Bruno e la Certosa di Calabria: Atti del Convegno Intern. di Studi per il IX Centenario della certosa di Serra S. Bruno, Squillace, Serra S. Bruno, 15–18 settembre 1991* / Ed. P. de Leo. Soveria Mannelli, 1995; *Rieder B.* Deus locum dabit: Stud. zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136). Paderborn, 1997; *Devaux A.* L'Architecture dans l'ordre des Chartreux. Selignac, 1998. 2 vol.; *Certosini e cistercensi in Italia (sec. XII–XV): Atti del Convegno, Cuneo, Chiusa Pesio, Rocca de' Baldi, 23–26 settembre 1999* / Ed. R. Comba, G. G. Merlo. Cuneo, 2000; *Ravier A.* Le premier ermitage des moines de Chartreuse: De la fondation en juin 1084 à l'avalanche du 30 janvier 1132. Saint-Pierre-de-Chartreuse, 2001; *Certose di montagna, certose di pianura: Contesti territoriali e sviluppo monastico: Atti del Convegno, Villar Focchiaro – Susa – Avigliana – Collegno, 13–16 luglio 2000* / Ed. S. Chiaberto. Borgone di Susa, 2002; *L'ordine certosino e il Papato dalla fondazione allo scisma d'Occidente* / Ed. P. de Leo. Soveria Mannelli; R., 2003; *Cyglar F.* Cartusia numquam reformata?: La réforme constitutionnelle de l'ordre cartusien au XIII<sup>e</sup> siècle // *Studia monastica* / Hrsg. R. Butz, J. Oberst. Münster, 2004. S. 47–72; *idem.* Les Consuetudines et Statuta des Chartreux au

Moyen Âge // *Regulae, Consuetudines, Statuta: Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* / Ed. C. Andenna, G. Melville. Münster, 2005. P. 179–193; *San Bruno di Colonia: Un eremita tra Oriente e Occidente* / Ed. P. de Leo. Soveria Mannelli, 2004; *Andenmatten B.* Les chartreux en Suisse. Bâle, 2006; *Brantley J.* Reading in the Wilderness: Private Devotion and Public Performance in Late Medieval England. Chicago; L., 2007.

A. A. Ткаченко

**КАРТУЛЯРИИ** [лат. chartularia, cartularia, ед. ч. chartularium, cartularium; от лат. charta — письменный документ], в средневековье. Зап. Европе сборник копий документов (в форме кодекса или реже свитка), связанных с к.-л. лицом, родом или институтом (аббатство, капитул, епи-



Картулярий мон-ря Св. Троицы в Лондоне. 1425–1427 гг. (University of Glasgow. Ms. Hunter 215. (U. 2. 6). Fol. 150r)

скопская кафедра и проч.). В раннее средневековье термин chartularium использовался редко, им обозначалось любое собрание письменных документов, архив. Позднее К. могли называть инвентарь, список — так, согласно 19-му канону синода в Арле (1275), всем приходским священникам предписывалось иметь К. (chartularia) и заносить в них (особенно в Великий пост) имена прихожан, приходивших исповедаться (*Mansi*. Т. 24. Col. 152). Совр. значение термин приобрел уже в Новое время, однако исследователи (особенно во Франции) вплоть до 1-й пол. XX в. часто называли К. не только средневеков. сборники копий грамот, но и вообще любые комплексы документов, относящиеся к опре-





деленной местности или ин-ту. Сохранившиеся образцы К. демонстрируют разнообразие манеры копирования документов, отбора и организации материала.

Первые известные в Зап. Европе К. датируются 1-й пол. IX в. Как правило, они создавались в крупных мон-рях и городах, центрах еп-ств. В Фульдском картулярии (изд.: *Urkundenbuch des Klosters Fulda* / Hrsg. E. E. Stengel. Marburg, 1956–1958. 2 Bde), составленном ок. 828 г. при аббате *Рабане Мауре* (822–842), первоначально были собраны копии ок. 2000 документов (гл. обр. акты дарения мон-рю *Фульда* и передачи земли в прекарый) и организованы в 15 брошюр (*libelli*). В каждой из брошюр содержались документы, относившиеся к тому или иному региону (*gau*) и расположенные в основном по хронологическому принципу. К XII в. Фульдский картулярный был переплетен в 8 кодексов, из к-рых сохранился лишь один, однако примерное содержание остальных кодексов можно восстановить по сделанной тогда же описи (*Geary*. 1994. P. 88–90). Сходный комбинированный (географическо-хронологический) принцип организации материала характерен и для др. К., созданных в IX в. на территории Восточнофранкского королевства, — К. аббатств Мондзее (изд.: *Das älteste Traditionsbuch des Klosters Mondsee* / Bearb. G. Rath, E. Reiter. Linz, 1989), Вайсенбург (изд.: *Traditiones Wizenburgenses: Die Urkunden des Klosters Weissenburg 661–864* / Hrsg. K. Glöckner, L. A. Doll. Darmstadt, 1979) и Верден (все датируются 2-й пол. 50-х гг. IX в.), а также К. епископских капитулов Регенсбурга (822–847, дополнен в кон. IX в.; изд.: *Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters St. Emmeram* / Hrsg. J. Widemann. Münch., 1943) и Пассау (ок. 840; изд.: *Die Traditionen des Hochstifts Passau* / Hrsg. M. Neuwieser. Münch., 1930). Однако все они по количеству включенных документов значительно уступают Фульдскому картулярию.

Иную структуру имеет К. епископского капитула Фрайзинга, составленный ок. 824 г. пресв. Козрохом по распоряжению еп. Хиттона (811–835) (изд.: *Die Traditionen des Hochstiftes Freising* / Hrsg. T. Bittetauf. Münch., 1905–1909. 2 Bde). Во Фрайзингском картулярии собраны ок. 600 грамот; они расположены по

строго хронологическому принципу, в соответствии с порядком епископов. Впосл. этот К. был дополнен копиями новых документов пресв. Козрохом (до 848) и его преемниками при епископах Эрханберте (836–854) и Анноне (854–875). Хронологическая, а не географическая организация материала затрудняла использование К. для юридических или хозяйственных целей. Этот недостаток должно было восполнить подробное оглавление, частично написанное Козрохом. Вероятно, однако, что К. задумывался не только как хозяйственный документ. Сам Козрох в предисловии, говоря о целях и обстоятельствах составления К., указывает на важность сохранения памяти (*memoria*) о благодетелях и покровителях Церкви во Фрайзинге. Кроме того, Козрох стремился упорядоченно (*rationabiliter*) собрать документы, чтобы облегчить их использование для защиты от посягательств на церковное имущество (*Ibid*. 1905. Bd. 1. S. 1).

Распространение в Восточнофранкском королевстве практики составления К., по-видимому, было связано с постепенным изменением форм фиксации сделок по передаче имущества. Примерно до VIII в. на этой территории преобладали частные грамоты (восходящие к позднеантичным аналогам), заверенные собственноручными подписями того, кто издал грамоту, и свидетелей, а также пометой писца или нотариуса. Постепенно подписи стали уступать место особым значкам (*signa*), к-рые ставили уже не сами свидетели, а писец. В дальнейшем довольно быстро сошла на нет и эта форма публичной фиксации сделок. Тогда же исчез и ин-т публичных писцов, грамоты стали составлять сами представители церковных учреждений, выступавших бенефициариями сделки, т. е. монахи, каноники кафедрального капитула или клирики из окружения епископа. В результате снизился юридический статус грамот по сравнению с др. формами подтверждения владельческих прав (прежде всего показаниями свидетелей). Соответственно у монахов и каноников не было оснований непременно сохранять оригиналы грамот, нередко более удобным представлялось переписать необходимую информацию в систематизированном виде в особые кодексы. С кон. IX–X в. формальные грамоты часто вообще не

составлялись, а сделка фиксировалась только записью в т. н. книге дарений.

В аббатстве *Санкт-Галлен*, где сохранилось рекордное для заальпийской Европы количество оригиналов частных грамот (839 документов, которые датируются до 920 г. — *Declercq*. 2000. P. 148), в средние века, насколько известно, К. составлен не был. Санкт-галленские монахи пошли по пути упорядочивания архивного хранения грамот: ок. 840 г. монастырское собрание частных грамот было организовано по географическому принципу, документы снабжены пояснительными надписаниями. Пример Санкт-Галлена представляет собой исключение, поскольку в др. случаях после копирования в К. или в книги дарений подлинники частных грамот в отличие от королевских дипломов и папских булл, вероятно, не считали нужным сохранять.

Отношение к королевским дипломам и папским буллам было принципиально иным. Они имели особые удостоверяющие признаки (подписи, монограммы, печати) и как наиболее авторитетные свидетельства сохранялись в оригинале. В ранних К., составленных на территории Восточнофранкского королевства, практически нет копий королевских дипломов и папских булл.

В Западнофранкском королевстве в силу большей романизации намного дольше бытовали документы позднеантичного типа, заверявшиеся личными подписями. В каролингскую эпоху (до кон. IX в.) существовали, по-видимому, и публичные писцы, часто приходские священники. Частноправовые документы нередко использовались как свидетельства в судебных тяжбах, поэтому необходимо было сохранять их в виде оригиналов. Иногда составлялись сборники копий документов, но в них было представлено лишь сравнительно небольшое число наиболее важных грамот (королевские дипломы, папские буллы), призванных подкрепить права мон-ря или капитула в тяжбе, напр., с др. церковной общиной или со светским магнатом. Известны подобные сборники IX–X вв. из Зальцбурга (изд.: *Lošek F. Notitia Arnonis et Breves Notitiae: Die Salzburger Güterverzeichnisse aus der Zeit um 800: Sprachlich-historische Einleitung: Text und Übersetzung*. W., 1990), а также из Арещо, Утрехта,







аббатств Анизола (на месте совр. Сен-Кале), *Корби, Пром*, Ставло, Фульда (*Declercq*. 2000. P. 153). Как правило, в таких сборниках вместе с грамотами (не всегда подлинными) были собраны исторические и юридические материалы (перечни церковных иерархов, нарративные меморандумы, постановления Соборов). Положение дел изменилось в X–XI вв., когда в условиях монашеской реформы составлением грамот стали заниматься (так же как и в Восточнофранкском королевстве) представители церковных общин, бенефициариев сделки. В результате во 2-й пол. XI в. произошло увеличение объема и многообразия письменных документов. В историографии это явление известно как «документальный переход» (*mutation documentaire*) (см.: *Barthélemy D.* La mutation féodale a-t-elle eu lieu? // *Annales: Histoire, sciences sociales*. P., 1992. Vol. 47. N 3. P. 767–777). На смену прежним грамотам, отличавшимся достаточно жестким формуляром, пришли гораздо более свободные по форме документы, которые составлялись не только от 1-го, но и от 3-го лица, напр. заметки нарративного характера, подчас довольно пространные. Такие документы могли использоваться для подтверждения самых разных актов: дарения, передачи имений в прекарый, отчетов о тяжбах, соглашений, актов коммендации и др.

В условиях кризиса во франк. государствах и фрагментации политической власти влиятельные местные правители, а на локальном уровне даже бароны и кастеляны нередко становились более значимыми фигурами, чем монарх. Это обстоятельство способствовало стиранию границ между королевскими дипломами и др. разновидностями документов. После распространения печатей со 2-й пол. XI в. принципиальным стало новое разделение документов в зависимости от наличия или отсутствия печатей.

Одной из форм организации разнородного и быстро растущего в объеме документального материала стали панкарты — сводные грамоты в виде больших кусков пергамента или свитков, где приводились сведения о сделках, совершавшихся, как правило, не одновременно, а в течение определенного периода (*Chibnall*. 1988; *Pancartes monastiques*. 1998). Др. разновидностью докумен-

тов стали К. нового типа, в к-рых документальный материал объединялся с текстами иного характера. Ок. 945 г. в мон-ре св. Петра в Генте была составлена «Древняя книга дарений» (*Liber Traditionum Antiquus*; см.: *Declercq*. 2000. P. 157–158; *Табдрахманов*. 2012. С. 15–17). Она включает рассказ об основании мон-ря, опирающийся частично на историческое сочинение каролингской эпохи — «Деяния Фонтенельских аббатов» (*Gesta abbatum Fontanellensium* / Ed. S. Loewenfeld. Hannover, 1886. (MGH. Script. rer. Germ.; 28)), а также содержит хозяйственную опись (полиптик), полные копии 2 наиболее важных грамот (имп. *Людовика Благочестивого* и аббата Эгинхарда), а также неск. десятков заметок, пересказывающих содержание частных грамот о передаче мон-рю земельных владений и юридических прав. Заметки представлены в приблизительном хронологическом порядке и документируют историю мон-ря, что позволило насельникам оспорить у соседнего аббатства св. Бавона права на некоторые утраченные ранее владения. Более масштабным примером «картулярия-хроники» являются «Деяния аббатов монастыря св. Бертина» (*Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium*; изд.: *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin* / Publ. V. Guérard. P., 1841), созданные в нач. 60-х гг. X в. мон. Фольквином из аббатства Сен-Бертен (на территории совр. г. Сент-Омер). «Деяния...» были составлены по примеру каролингских «деяний епископов» и «деяний аббатов» (об этом жанре подробнее см. ст. *Житийная литература*), но в отличие от них включали в себя также полные копии документов (в хронологическом порядке): 17 королевских дипломов и 29 частных грамот (см.: *Ugé*. 2005). Вероятно, и гентский, и сен-бертенский К. создавались с двойной целью: упорядочить и архивы мон-ря, и сведения о его истории. Помимо хозяйственно-правовой и историографической такие К. имели и мемориальную функцию: сохранение имен основателя мон-ря и дарителей было необходимо для принятого в монашеских общинах их обязательного литургического поминовения. В прологе к К. фрайзингского капитула поминовение упомянутых в нем персон названо целью составления сборника. Записи о дарениях монастырю нередко вносились и в поминаль-

ные списки (некрологи); между такими списками и К. существовал своего рода симбиоз, что осложняет четкое разграничение этих видов текстов (*Гури П.* Память // *Словарь средневеков. культуры* / Ред.: А. Я. Гуревич. М., 2003. С. 343–344).

В XI в., особенно во 2-й половине столетия К., в т. ч. «мемориальные», получили распространение во Франции. Составлялись и К. смешанных типов. Напр., в «Книге о восстановлении грамот» (*Liber de reparatione chartarum*) мон-ря Сен-Шафр (на территории совр. Ле-Монастье-сюр-Газей, деп. В. Луара), составленной при аббате Вильгельме IV (1086–1136), документы были расположены по географическому принципу, но снабжены параллельными заметками исторического содержания (изд.: *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Chaffre du Monastier, ordre de Saint-Benoît, suivi de la chronique de Saint-Pierre du Puy et d'un appendice de chartes (570–1370)* / Publ. U. Chevalier. P., 1884). Ок. 1065–1096 гг. в аббатстве *Клюни* был создан крупнейший франц. К. (в наст. время разделен на 3 кодекса — см.: *Atsma, Vézin*. 2000); его 1-я часть состояла из копий королевских дипломов и папских булл, во 2-й части собраны ок. 3000 частных грамот. Весь материал хронологически упорядочен по правлениям аббатов Клюни. Общий характер Клюнийского картулярия как документа по истории мон-ря подчеркивают нарративные заметки к отдельным грамотам и серия записей анналистического характера за 910–1088 гг. (*Iogna-Prat D.* La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles // *RBen*. 1992. Vol. 102. P. 135–191). Эти записи играли роль своеобразного хронологического указателя к собранию документов, в к-рых в большинстве случаев содержались лишь относительные датировки (по году правления монарха и т. д.). Для Большого картулярия аббатства Сен-Виктор в Марселе характерен смешанный принцип организации материала: сначала в хронологическом порядке даны наиболее важные документы, затем другие акты, распределенные по географическому принципу (*Zerner*. 2009). Аналогичная схема использовалась при составлении К. мон-ря Сен-Обен в Анже (изд.: *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers* / Publ. V. de Broussillon. P., 1903. 3 vol.), где впервые была сделана





попытка передать визуальные особенности копируемых грамот, приведены рисунки печатей (*Chassel J.-L. Dessins et mentions de sceaux dans les cartulaires médiévaux // Les cartulaires. 1993. P. 153–170*).

В Италии в IX–XI вв. сохранилась и получила развитие позднеантичная система нотариата, оригиналы грамот и их заверенные копии широко применялись в судопроизводстве. Первые итальянские К. появились лишь в кон. XI — нач. XII в. под прямым влиянием клонийской реформы. Приблизительно 1069–1085 гг. датируется К. мон-ря *Субуако* (*Kölzer. 1983*). В 90-х гг. XI в. в аббатстве *Фарфа* мон. Григорий Катинский составил К., куда вошли копии ок. 1500 документов; помимо актового материала это были перечень аббатов, краткие заметки об их смене и анналы за 661–1099 гг. (изд.: *Il Regesto di Farfa / A cura di I. Giorgi, U. Balzani. R., 1879–1914. 5 t.*). Позднее Григорий составил еще «Книгу жертвователей» (изд.: *Liber largitorius, vel notarius monasterii Pharpensis / Ed. G. Zucchetti. R., 1913–1932. 2 t.*), свод документов о передаче в держание владений аббатства. Архивный материал был обильно использован Григорием и в написанной им между 1107 и 1119 гг. «Фарфской хронике». В XII в., возможно отчасти под влиянием примера Фарфы, «картулярии-хроники» были созданы и в др. мон-рях Центр. и Юж. Италии: Сан-Винченцо-аль-Вольтурно, Новалеза, Монте-Кассино, где работал *Петр Диакон*, Сан-Клементе-а-Казурия (*Martin. 2009*).

Вероятно, с клонийским влиянием связано составление К. на Пиренейском п-ове в кон. XI — нач. XII в. К. из мон-ря Сан-Педро-де-Карденья близ Бургоса (кон. 80-х гг. XI в.) включает ок. 270 документов (*Vergero gótico de Cárdena / Publ. L. Serrano. Madrid, 1910. (Fuentes para la historia de Castilla; 3)*). 1-й пол. XII в. датируются К. из Овьедо, из Сантьяго-де-Компостела и др. Особенностью пиренейских К. является большое число богато иллюминированных рукописей (*Sáez Sánchez. 2005*).

Дискуссионным остается вопрос о появлении К. в Англии. Единственный известный К. англосакс. времени, «Вустерская книга» (*Liber Wigornensis*), был составлен в нач. XI в. в Вустере при еп. Вульфстане I (1002–1016; в 1002–1023 — архиеп.

Йоркский). В К. собраны более 200 копий документов (дарения и акты о передаче земли в держание), упорядоченных по географическому принципу. Неактовый материал в «Вустерской книге» отсутствует. По-видимому, К. предназначался для управления владениями вустерского капитула, свод не имеет признаков хроники или мемориального документа. По форме «Вустерская книга» довольно близка к нек-рым восточнофранк. К., датируемым IX в., однако связь между ними неясна. Возможно, составление «Вустерской книги» было связано с ростом континентального влияния на англосакс. Церковь в условиях монашеской реформы 2-й пол. X в. Вместе с тем существует гипотеза о самостоятельной традиции составления документальных сборников на Британских о-вах. Практика копирования документов и включение их в состав почитаемых литургических кодексов (копия грамоты могла приводиться на полях литургического текста) засвидетельствована в Англии и Уэльсе с IX–X вв. (*Davies. 2003. P. 143–144*).

К кельт. традиции копирования документов восходит небольшая группа ранних бретонских К. XI — нач. XII в. Самый ранний из них был создан ок. 1050 г. в мон-ре Ландевенек (совр. деп. Финистер, Франция) (изд.: *Cartulaire de l'abbaye de Landévenec / Publ. A. de la Borderie. Rennes, 1888*). В начале кодекса собран агиографический материал о бретонских святых Винвалоз (Гвеноле) и Этбине (Идиунете), приводится перечень аббатов мон-ря. Далее идут копии 57 документов о дарениях мон-рю, гл. обр. за IX–X вв. Часть из них написана от 1-го лица, часть — от 3-го. Вопрос о подлинности наиболее древней части актов остается дискуссионным. Вероятно, под влиянием Ландевенекского картулярия в аббатстве Редон (совр. деп. Иль и Вилен) также был составлен К. (изд.: *Cartulaire de l'abbaye Saint-Sauveur de Redon / Publ. H. Guillotel e. a. Rennes, 1998–2004. 2 vol.*). Он намного больше по объему (включает копии 391 документа, часть листов утрачена), но содержит лишь актовый материал. Основная часть документов составлена от 3-го лица и относится к каролингскому времени (30–80-е гг. IX в.). Более разнородные сведения представлены в К. аббатства Сент-Круа в Кемперле (совр. деп.

Финистер) (изд.: *Cartulaire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé / Publ. L. Maître, P. de Berthou. P., 1896*). Помимо копий 135 грамот в этот К. включены краткий рассказ об основании мон-ря, неск. перечней (пап Римских и др. церковных иерархов, а также сеньоров Корнуая), анналы от сотворения мира до 1128 г. и агиографический материал (Жития святых Гуртеирна и Нинноки). Анналы и часть грамот (до 1128) составлены мон. Гурхеденом, дополнения в рукопись вносились до нач. XIV в. Вероятно, поводом для создания этого К. стал имущественный спор с монастырем Редон.

В Англии К. получили более широкое распространение уже после нормандского завоевания 1066 г. В кон. XI–XII в. преобладали К. «мемориального» типа, сходные с текстами того же времени из Сев. Франции и Фландрии. В 70–80-х гг. XI в. в кафедральном приорате Св. Троицы в Кентербери был составлен большой К., к-рый должен был не только собрать воедино сведения о земельных владениях, подвергавшихся посягательствам со стороны завоевателей нормандцев, но и служить своего рода «историческим приложением» к поминальным спискам благодетелей и мартирологу мон-ря (*Fleming. 1997*). В состав К. был также включен небольшой исторический трактат, объяснявший перенос традиц. места погребения архиепископов Кентербери из аббатства св. Августина в кафедральный собор Св. Троицы.

В 90-х гг. XI в. в Вустере мон. Хеминг по поручению еп. св. *Вульфстана* (II) (1062–1095) составил новый К. (изд.: *Hemingi Chartularium Ecclesiae Wigorniensis / Ed. T. Hearne. Oxonii, 1723. 2 vol.*). Монах использовал материал из «Вустерской книги» (нач. XI в.), но добавил к нему новые грамоты и тексты др. характера, в т. ч. краткое жизнеописание еп. Вульфстана и рассказ о владениях, утраченных монахами в разное время, в особенности из-за притеснений нормандцев (*Ker. 1948; Tinti. 2002*).

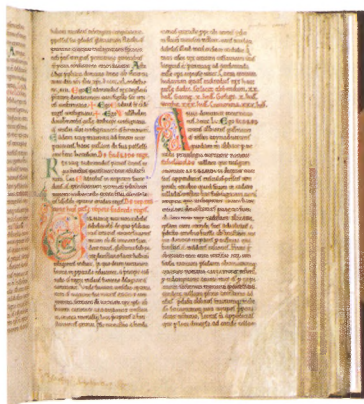
В XII в. среди англ. К. также стали преобладать «картулярии-хроники». Примером К., объединенного с обширным историческим и юридическим материалом, является «Рочестерский текст» (изд.: *Textus Roffensis / Ed. P. Sawyer. Copenhagen, 1957–1962. 2 vol. (Early English Manuscripts*





in Facsimile; 7, 11)), созданный ок. 1125 г. в кафедральном приорате Рочестера. Ряд «картуляриев-хроник» был составлен в сер. XII в. в бенедиктинских монастырях Ср. Англии: Питерборо (изд.: *The Cartularies and Registers of Peterborough Abbey* / Ed. J. D. Martin. Northampton, 1978), Рамси (изд.: *Cartularium Monasterii de Rameseia* / Ed. W. H. Hart, P. A. Lyons. L., 1884–1893. 3 vol.), Или (изд.: *Liber Eliensis* / Ed. E. O. Blake. L., 1962), Абингдон (изд.: *Historia Ecclesie Abendonensis: The History of the Church of Abingdon* / Ed. and transl. J. Hudson. Oxf., 2002–2007. 2 vol.; см. также: *Paxton*. 2001). Известно также и о К., содержащих лишь актовый материал, напр. «Уинчестерский кодекс» (*Codex Wintoniensis*), созданный ок. 1130 г. в кафедральном приорате Уинчестера (*Rumble*. 1982). Особняком стоит «Лландафская книга», составленная между 1120 и 1134 гг. в кафедральном соборе Лландафа (Юго-Вост. Уэльс) (изд.: *The Text of the Book of Llan Dâw* / Ed. J. G. Evans, J. Rhys. Oxf., 1893). В ней обнаруживаются черты сходства и с англо-нормандскими текстами (напр., с Вустерским картулярием мон. Хеминга), и с ранними бретонскими К. (*Davies*. 2003).

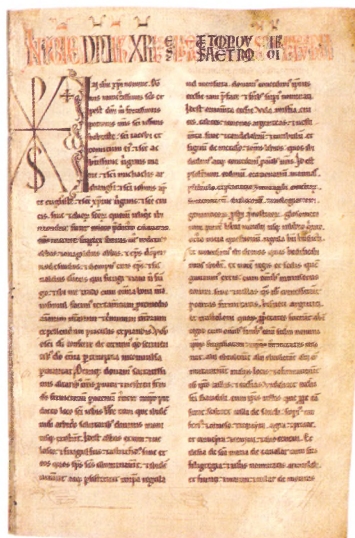
Большая часть сохранившихся К. относится к XIII–XV вв. К. по-прежнему создавались в значительном количестве в мон-рях и при кафедральных капитулах (к позднему средневековью нек-рые крупные мон-ри и соборы могли иметь до неск. десятков К.). Большое число К. сохранилось в цистерцианских мон-рях, с к-рыми, в частности, связано появление К. на периферии Европы: в Польше (*Горецкий*. 2003), в Скандинавии (напр.: *Necrologium Ripense* e codice coll. Reg. vetust. 849 fol. Bibl. Reg. Haun. phototypic expressum necnon et Avia Ripensis i. e. Ribe Oldemoder e codice Arch. Reg. Haun. eodem more reddita / Ed. E. Buus. Hafniae, 1967). С кон. XII–XIII в. известны К. светских аристократических семейств (см., напр.: *Kosto*. 2001), городских коммун (*Bourlet*. 2008), ун-тов и т. д. Форма и организация материала в К. в целом мало изменялись. Распространение получили оглавления, индексы и др. инструменты, облегчавшие работу с входившими в состав К. документами. Происходила и дифференциация К. по содержанию; составлялись своды, в к-рых были собраны документы, относив-



Картулярий из бенедиктинского мон-ря Абингдон. XII в. (Lond. Brit. Lib. Cotton. Claudius. C. IX. Fol. 11r)

шиеся к отдельным должностным лицам, к тем или иным категориям держаний и проч. Вместе с тем в повседневной хозяйственной деятельности большее значение стали приобретать другие виды документации (описи, регистры и др.), тогда как К. нередко выполняли роль парадных кодексов.

К. являются одним из основных видов источников по истории западноевроп. средневековья. Большинство известных средневеков. актов (за исключением нек-рых средиземноморских регионов) сохранились только в виде копий в К. Традицион-



Картулярий из мон-ря Сан-Хуан-де-Каавеиро. XII в. (Madrid. Archivo Histórico Nacional. Codices. L 1439)

но историки использовали К. прежде всего для реконструкции утраченных отдельных грамот и архивов. Исследования посл. четв. XX — нач. XXI в. показали, что в состав К.

практически никогда не включался весь объем документов, имевшихся на тот момент в соответствующем архиве, напротив, имел место сознательный и часто вполне пристрастный их отбор, а нередко и сознательная фабрикация, преследовавшие определенные цели, поэтому К. сильно различаются по степени репрезентативности и достоверности (*Филинов*. 1988; *Geary*. 1994; *Declercq*. 2000; *Chastang*. 2006). Это позволило рассматривать К. не только как источники по социально-экономической истории, но и как свидетельства средневеков. представлений о прошлом, а также как инструменты формирования коллективных идентичностей церковных и светских корпораций.

Актовые сборники, сходные по форме с западноевроп. К., были достаточно широко распространены (в форме свитков или кодексов) в Византии (*Медведев*. 1974); с XV–XVI вв. аналогичные копийные книги известны в России.

Библиогр.: *Inventaire des cartulaires conservés dans les dépôts des Archives de l'État en Belgique*. Brux., 1895; *Inventaire des cartulaires conservés en Belgique ailleurs que dans les dépôts des Archives de l'État*. Brux., 1897; *Inventaire des cartulaires belges conservés à l'étranger*. Brux., 1899; *Stein H.* Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France. P., 1907; *Inventaires des chartes et cartulaires du Luxembourg (Comté puis duché)* / Ed. A. Verkooren. Brux., 1914–1931. 6 vol.; *Inventaire des chartes et cartulaires des duchés de Brabant et de Limbourg et des pays d'Outre-Meuse*. Partie 2: *Cartulaires (800–1383)* / Ed. A. Verkooren. Brux., 1961–1962. 2 vol.; *Le Braz J.* Répertoire des cartulaires de l'ancienne France // *Bull. de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*. P., 1963. T. 12. P. 113–125; 1964/1965. T. 13. P. 101–110; 1966. T. 14. P. 97–108; *Hernández F. J.* Los cartularios de Toledo: Catálogo documental. Madrid, 1985; *Répertoire des cartulaires français, provinces ecclésiastiques d'Aix, Arles, Embrun, Vienne, diocèse de Tarentaise* / Publ. par I. Vérité e. a. P., 2003; *Davis G. R. C.* Medieval Cartularies of Great Britain and Ireland / Rev. by C. Brey, J. Harrison, D. M. Smith. L., 2010.

Лит.: *Levillain L.* Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie. P., 1902; *Galbraith V. H.* Monastic Foundation Charters of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Cent. // *CHJ*. 1932/1934. Vol. 4. P. 205–222; *Ker N. R.* Hemming's Cartulary: A Description of the Two Worcester Cartularies in Cotton Tiberius A. XIII // *Studies in Medieval History presented to F. M. Powick* / Ed. R. W. Hunt e. a. Oxf., 1948. P. 49–75; *Heinemeyer W.* Ein Fragment der verschollenen karolingischen Cartulare der Abtei Fulda // *Archiv für Diplomatik*. Münster, 1971. Bd. 17. S. 126–135; *Fichtenau H.* Das Urkundenwesen in Österreich vom 8. bis zum frühen 13. Jh. W., 1971; *Walker D.* The Organization of Material in Medieval Cartularies // *The Study of Medieval Records: Essays in Honour of K. Major* / Ed. D. A. Bullough, R. L. Storey. Oxf.,







1971. P. 132–150; *Медведев И. П.* Византийские и поствизантийские копийные книги // ВИД. 1974. Т. 6. С. 307–317; *Genet J.-P.* Cartulaires, registres et histoire: L'exemple anglais // Le métier d'historien au Moyen Âge, études sur l'historiographie médiévale / Dir. B. Guenée. P. 1977. P. 95–138; *Johanek P.* Zur rechtlichen Funktion von Traditionsnotiz, Traditionsbuch und früher Siegelurkunde // Recht und Schrift im Mittelalter / Hrsg. P. Classen. Sigmaringen, 1977. S. 131–162; *Rumble A. R.* The Purposes of the Codex Wintoniensis // Anglo-Norman Studies. Woodbridge, 1982. Vol. 4. P. 153–166; *Kölzer T.* Codex libertatis: Überlegungen zur Funktion des Regestum Farfense und anderer Klosterchartulare // Atti del 9. Congr. intern. di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 27 sett. – 2 ott. 1982. Spoleto, 1983. P. 609–653; *Foulds T.* Medieval cartularies // Archives. L., 1987. Vol. 18. N 77. P. 3–35; *Филиппов И. С.* Раннесредневековый архив аббатства Сен-Виктор де Марсель: Опыт реконструкции // СВ. 1988. Вып. 51. С. 200–221; *Chibnall M.* Forgery in Narrative Charters // Fälschungen im Mittelalter. Hannover, 1988. Bd. 4. S. 331–347; *Sayers J. E.* «Originals», Cartulary and Chronicle: The Case of the Abbey of Evesham // Ibid. S. 371–395; *Davies W.* The Composition of the Redon Cartulary // Francia: Forsch. z. westeuropäischen Geschichte. Münch., 1990. Bd. 17. S. 65–90; *Jahn J.* Virgil, Arboe und Cozroh: Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jh. // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. Salzburg, 1990. Bd. 130. S. 201–292; *Rucquoi A.* La invención de una memoria: Los cabildos peninsulares del siglo XII // Temas medievales. Buenos Aires, 1992. T. 2. P. 67–80; Les cartulaires: Actes de la table ronde / Réunis par O. Guyotjeannin e. a. P., 1993; *Clanchy M. T.* From Memory to Written Record: England, 1066–1307. Oxf., 1993; *Delmaire P.* Cartulaires et inventaires de chartes dans le Nord de la France // Les cartulaires: Actes de la table ronde. P., 1993. P. 301–323; *Guyotjeannin O., Рыске J., Токс В.-М.* Diplomatique médiévale. Turnhout, 1993; *Hillebrandt M.* Les cartulaires de l'abbaye de Cluny // Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons. Dijon, 1993. T. 50. P. 7–18; *Geary P. J.* Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium. Princeton, 1994; *idem.* «Auctor» et «auctoritas» dans les cartulaires du haut Moyen Âge // Auctor et auctoritas: Invention et conformisme dans l'écriture médiévale: Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 14–16 juin 1999 / Dir. M. Zimmermann. P., 2001. P. 61–71; *idem.* From Charter to Cartulary: From Archival Practice to History // Representing History 900–1300: Art, Music, History / Ed. R. A. Maxwell. Univ. Park (Penn.), 2010. P. 181–186, 250–252; *Fleming R.* Christ Church Canterbury's Anglo-Norman Cartulary // Anglo-Norman Political Culture and the Twelfth-Century Renaissance / Ed. C. W. Hollister. Woodbridge, 1997. P. 83–155; *Hudson J.* The Abbey of Abingdon, Its Chronicle and the Norman Conquest // Anglo-Norman Studies. 1997. Vol. 19. P. 181–202; Pancartes monastiques des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles / Dir. M. Parisse e. a. Turnhout, 1998; *Puncuh D.* Cartulari monastici e conventuali: Confronti e osservazioni per un censimento // Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (sec. XIII–XV): Atti del convegno di studio (Fermo, 17–19 settembre 1997) / A cura di G. Avarucci e. a. Spoleto, 1999. P. 341–380;

*Atsma H., Vézin J.* Gestion de la mémoire à l'époque de Saint Hugues (1049–1109): La genèse paléographique et codicologique du plus ancien cartulaire de l'abbaye de Cluny // Histoire et archives. P., 2000. Vol. 7. P. 5–29; *Declercq G.* Originals and Cartularies: The Organization of Archival Memory (9<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Cent.) // Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society / Ed. K. J. Heidecker. Turnhout, 2000. P. 147–170; *Morelle L.* Des moines face à leur chartrier: Étude sur le premier cartulaire de Montier-en-Der (vers 1127) // Les Moines du Der, 673–1790: Actes du colloque intern. d'histoire (Joinville–Montier-en-Der, 1–3 oct. 1998) / Ed. P. Corbet e. a. Langres, 2000. P. 211–258; *idem.* Diplomatic Culture and History Writing: Folcuin's Cartulary-Chronicle of Saint-Bertin // Representing History 900–1300. 2010. P. 53–65, 221–224; *Chastang P.* Lire, écrire, transcrire: Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles). P., 2001; *idem.* Cartulaires, cartularisation et scripturalité médiévale: La structuration d'un nouveau champ de recherche // Cah. Civ. Méd. 2006. Vol. 49. P. 21–31; *Kosto A.* The Liber feodorum maior of the Counts of Barcelona: The Cartulary as an Expression of Power // J. of Medieval History. Amst., 2001. Vol. 27. P. 1–22; *Paxton J.* Forging Communities: Memory and Identity in Post-Conquest England // The Haskins Society J. Woodbridge, 2001. Vol. 10. P. 95–109; Charters, Cartularies and Archives: The Preservation and Transmission of Documents in the Medieval West: Proc. of a Colloquium of the Commission Intern. de Diplomatique, Princeton and New York, 16–18 Sept. 1999 / Ed. A. J. Kosto, A. Winroth. Toronto, 2002; *Tinti F.* From Episcopal Conception to Monastic Compilation: Hemming's Cartulary in Context // Early Medieval Europe. Oxf., 2002. Vol. 11. P. 233–261; *eadem.* Si litterali memorie commendetur: Memory and Cartularies in 11<sup>th</sup>-Cent. Worcester // Early Medieval Studies in Memory of P. Wormald / Ed. S. Baxter e. a. Aldershot, 2009. P. 475–498; *Горецкий П.* Риторика, память и использование прошлого: Аббат Петр из Хенрыкува как историк и адвокат // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Ред.: Л. П. Репина. М., 2003. С. 65–92; *Davies J. R.* The Book of Llandaf and the Norman Church in Wales. Woodbridge, 2003; *Mendo Carmona C.* El cartulario como instrumento archivístico // Signo: Revista de historia de la cultura escrita. Alcalá, 2005. T. 15. P. 119–137; *Sáez Sánchez C.* Origen y función de los cartularios hispanos // Anuario del centro de estudios históricos. Córdoba (Argentina), 2005. N 5. P. 37–48; *Ugé K.* Creating the Monastic Past in Medieval Flanders. Woodbridge, 2005; Les cartulaires méridionaux: Actes du colloque organisé à Béziers les 20 et 21 sept. 2002 / Sous la dir. de D. Le Blévec. P., 2006; *Bertrand P., Hélarly X.* Constructions de l'espace dans les cartulaires // Construction de l'espace au moyen âge: Pratiques et représentations: XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMES, Mulhouse, 2–4 juin 2006. P., 2007. P. 193–208; *Krah A.* Die Handschrift des Cozroh: Einblicke in die kopiale Überlieferung der verlorenen ältesten Archivbestände des Hochstifts Freising // Archivalische Zschr. Köln, 2007. Bd. 89. S. 407–431; Книжница епископа Этельвольда / Пер., предисл. и примеч.: А. Ю. Золотарев // СВ. 2008. Вып. 69(3). С. 159–201; *Bourlet C.* Cartulaires municipaux du nord de la France: Quelques éléments pour une typologie // Mémoires: Travaux et documents. Montréal, 2008. Vol. 12. P. 23–41; *Mazel F.* L'espace du diocèse

dans les cartulaires cathédraux // L'espace du diocèse: Genèse d'un territoire en Occident médiéval (V<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle) / Sous la dir. de F. Mazel. Rennes, 2008. P. 367–400; *Resl B.* Illustration and Persuasion in Southern Italian Cartularies (c. 1100) // Strategies of Writing: Studies on Text and Trust in the Middle Ages: Papers from «Trust in Writing in the Middle Ages» (Utrecht, 28–29 Nov. 2002) / Ed. M. Mostert e. a. Turnhout, 2008. P. 95–110; *Martin J.-M.* Occasions et modalités du emploi dans les cartulaires-chroniques de l'Italie méridionale // Remploi, citation, plagiat: Conduites et pratiques médiévales, X<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle / Publ. P. Toubert, P. Moret. Madrid, 2009. P. 141–160; *Zerner M.* Le grand cartulaire de Saint-Victor de Marseille: Comparaison avec Cluny, crise grégorienne et pratique d'écriture // Saint-Victor de Marseille: Études archéologique et historiques: Actes du colloque: Saint-Victor, Marseille, 18–20 nov. 2004 / Publ. M. Fixot, J.-P. Pelletier. Turnhout, 2009. P. 295–322; *Габдрахманов П. Ш.* Странный средневеков. свиток: Загадки описания алтарных трибутариив в аббатстве св. Петра в Генте XIII в. М., 2012. Кн. 1.

С. Г. Мереминский

**КАРЎЛИИ** — см. в ст. *Великая Лавра*.

**КАРЎНА** [санскр., пали *karuṇā* — жалость, сострадание], категория инд. религ. культуры, обозначающая сострадание к людям и живым существам. В брахманистской традиции термин «каруна» появляется сравнительно поздно. В «Законах Ману» (I в. по Р. Х., см. ст. *Манавадхармашастра*) соответствующая добродетель — сочувствие всем существам (анукамп), ее носитель (*bhutanu-kampaka*) — завершает достижения лесного отшельника, следуя за изучением *Вед*, щедростью, самоконтролем, дружелюбием (*майтри*) и сосредоточенностью (VI 8). В «Йога-сутрах» очищение сознания достигается культивированием дружелюбия, К., радости и беспристрастности по отношению соответственно к радующимся, страждущим, добродетельным и порочным (I 33). Этот же смысл термин «каруна» имеет и в базовом тексте джайнов «Таттвартадхигама-сутре» Умасвати, где он означает сострадание к несчастным в ряду дружелюбия, обращенного ко всем живым существам, радости по отношению к высшим и индифферентности по отношению к неправедным (VII 6).

Четырехчастную схему благих состояний сознания брахманисты и джайны заимствовали у буддистов: в текстах *Трититака* (пали Типитака) К. наряду с дружелюбием, симпатической радостью и равнодушием относится к 4 совершенным качествам, к-рые необходимо культивировать.





В комментарии к дидактическому сб. «Сутта-нипата» К. истолковывается как желание устранить у др. людей несчастье и страдание в противоположность дружелюбию как желанию принести им благополучие и радость. К. наряду с 3 названными совершенными состояниями сознания неоднократно упоминается в Абхидхармических текстах. Эта четверка сопровождает медитативные упражнения (Дхаммасангани. I 1, 2, 5; Вибханга. XIII 1), а ее составляющие именуются 4 «безграничными вещами», также соотносимыми с медитативной практикой (Сангитипарьяя. III 43; IV 7). При этом различают сострадание обычных людей и великое сострадание (mahakaruna) Будды, к-рое реализуется только на 4-й стадии медитации-дхьяны и локализуется лишь в теле «великого человека», рождающегося на материке Джамбудвипа (Махавибхаша. I 3, 2).

В махаяне К.—1-я добродетель того, кто стремится следовать путем бодхисаттвы, практически соответствующая 1-му «совершенству» (парамита) — щедрости (dāna). Махаянисты часто цитировали «Дхармасангити-сутру», в к-рой все действия бодхисаттв, совершаемые мыслью, словом или телом, направляемы К. Здесь же утверждается, что бодхисаттве нет нужды совершенствоваться во всех добродетелях — вполне достаточно одной, каковой и является К. В текстах махаяны она описывается и «положительно», как любовь ко всем существам, и уподобляется любви матери к ребенку, но при этом подчеркивается, что в отличие от обычной любви-привязанности К. не укоренена в дихотомиях (первая из к-рых «свое» — «чужое») и не является эгоцентричной. Различие и в том, что обычная любовь связана с незнанием и часто является полем порождения противоположного аффекта — ненависти. Это, однако, не мешает махаянистам противопоставлять К. нормам нравственного поведения (шила).

Образцом К. считается Будда; указывается, что в сочетании с мудростью (праджня) она составляет один из 2 столпов буддизма, и именно этими добродетелями в первую очередь считаются наделенными будды, составляющие «второе тело» Будды (см. трикая). К. включается в обет бодхисаттвы (врата), к-рый в краткой версии формулируется

следующим образом: «Пока есть хотя бы одно несчастное существо в мире, мое счастье не может быть полным». Воплощением К. считается бодхисаттва *Авалокитешвара*. Помогая людям избавляться от похоти, ненависти и заблуждения, он, согласно махаянистам и ваджраянистам, облегчает им освобождение от дальнейших перевоплощений. Весьма популярно его изображение в виде «одиннадцатиголового с великой каруной»: столь много лиц ему необходимо для того, чтобы нигде в мире не «пропустить» страдания.

Онтологическую составляющую обета сострадания философы и поэты махаяны трактуют в виде представления о бытийном единстве себя и другого (paramatmasamata) и «взаимозаменимости» себя и другого (paramatmaparivartana), так что А может принять страдания В. Буддисты связывали учение о сострадании с учением о «пустотности» сущего (*шуньята*) и настаивали, как это делала *мадхьямика*, на их идентичности. В резюме махаянского учения у Шантидевы «Шикшасамуччая» («Сводка наставления») утверждается, что энергетика человека опирается на совершенство щедрости, к-рая в свою очередь укоренена в пустотности и сострадании (ст. 23). «Я» и «другой», приятное и неприятное, хорошее и плохое, т. е. все составляющие буддийской «этики сострадания», относятся лишь к уровню профанического сознания и сфере конвенциональной истины, тогда как на уровне конечной истины этих дихотомий не существует. Лит.: Jenkins S. L. The Circle of Compassion: An Interpretive Study of Karuna in Indian Buddhist Literature: Diss. / Harvard Univ. Camb. (Mass.), 1999; Vievard L. Vacuité (Śūnyata) et compassion (Karuna) dans le bouddhisme madhyamaka. P., 2002.

В. К. Шохин

**КАРУСОС** [греч. Καροσος] Евангелос (1849, Аргостолион, о-в Кефалиния — после 1904), богослов, писатель. Сын консервативного политического кефалинийского деятеля Димитриоса Карусоса. Автор полемических сочинений, в т. ч. против богословско-философского учения А. Макракиса (1831–1905), известного греч. религ. и общественного деятеля, основавшего в 1876 г. в Афинах «Школу Логоса». К.—составитель биографии Д. Нерандзиса, одного из руководителей критского восстания 1866 г. Перевел и опу-

бликовал исследование М. Пиниатроса (1771–1818) об обычаях жителей Кефалинии.

Среди неизданных произведений К.—сочинение, посвященное дидактике и писателю С. Д. Филаретосу (1848–1913) (Σωτήριος Φιλάρητος καὶ ἡ ἐν Ἀθήναις φιλοσοφικὴ σχολὴ τοῦ Λόγου [Сотериос Филаретос и философская школа Логоса в Афинах]) и перевод с дополнениями «Краткого очерка британского протектората» (Cenni sull' protettorato britannico) Д. Карусоса.

Основные соч.: Τίς ἡ ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐποχῇ. Ἀθήναι, 1885; Οἱ λυμεῶνες τῆς πίστεως. Ἀργοστόλιον, 1886 [пер. с итал. яз. с доп.]; Ἀπόστολος Μακράκης ἐν σχέσει πρὸς τὸν εὐαγγελικὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον. Ἀργοστόλιον, 1899; Βιογραφία Δημητρίου Νεράντζη. Ἀθήναι, 1903. Лит.: Τσιτσέλης Ἡ. Ἀ. Κεφαλληνιακὰ Σύμμικτα. Ἀθήναι, 1904. Т. 1. С. 850; Καρούσος Εὐάγγελος // ΟНЕ. 1965. Т. 7. Ст. 365.

Прот. Валентин Асмус

**КАРФАГЕН** [лат. Carthago, от финик. Qart-ḥadašt — Новый город; греч. Καρχηδών], древний город на североафрикан. побережье Средиземного м., в 16 км к северо-востоку от центра совр. г. Тунис. Одна из наиболее значительных кафедр древней *Североафриканской Церкви* в эпоху поздней Римской и Византийской империи. В наст. время археологический парк, выдающийся памятник культуры, включенный в список охраняемых объектов ЮНЕСКО (декрет № 85–1246 от 7 окт. 1985; закон № 35–1994 «Об охране археологического и исторического наследия»; указ от 16 сент. 1996).

**История. Древний К. (IX/VIII в.—146 г. до Р. Х.).** К. расположен в одной из ближайших к Европе точек североафрикан. побережья (до Сидилии 150 км), на узком мысу с широким доступом к морю, на холме, господствующем над равниной и Тунисским зал., что обеспечивало контроль над судоходством. На пунийских монетах вместо «Карфаген» часто писали «Бирса» — название акрополя и первоначальной цитадели К., где, судя по всему, находился монетный двор. Греч. название К. Кархедон появляется в источниках с V в. до Р. Х. В этрусских надписях указывалась форма Caruaza, к-рая стала основой для лат. Carthago. В римской традиции и латинских текстах жители древнего К. и подвластных ему земель именовались пунами или пунийца-





ми (роені, производное от этнонима *phoenices* — финикийцы).

К. основан как колония финикийского города-государства Тира (ныне Сур, Ливан), вероятно в VIII в. до Р. Х. Наиболее ранний известный автор, писавший на эту тему, Тимей из Тавромения (III в. до Р. Х.), указал дату 814/3 г. и основателей К. — Зора, Кархедона и жену последнего Элиссу. Марк Юниан Юстин (II в. по Р. Х.) в эпитоме Гнея Помпея Трога (*Just. Epit. hist. XVIII* 4–6) отмечал, что К. возник на 72 года ранее Рима (т. е. в 825 г. до Р. Х.). Аппиан (II в. по Р. Х.) вслед за греч. историком Филистом (IV в. до Р. Х.) писал об основании К. за 50 лет до захвата Трои греками (*Appian. Hist. Rom. VIII* 1. 1). Тем не менее археологи не обнаружили следов поселения в районе К. до сер. VIII в. до Р. Х., хотя ранее в этом регионе существовали другие финикийские колонии.

Главным персонажем ранней мифологической истории К. стала царица К. Элисса, или Дидона (под этим именем она появляется в «Энеиде» Вергилия). Согласно легенде, Элисса-Дидона была дочерью царя Тира Бела (Муттона) и сестрой его наследника Пигмалиона. Она вышла замуж за своего дядю Ахерба (Сихея у Вергилия), жреца бога Геракла-Мелькарта. Ахерб-Сихей был убит по приказу Пигмалиона, после чего Элисса-Дидона бежала со своими сторонниками из Тира. Пристав к берегу Африки, она получила от местного мавританского (гетульского у Вергилия) царя Гиарба право остановиться близ холма Бирса. Когда поселение превратилось в значительный город, Гиарб стал добиваться того, чтобы Элисса вышла за него замуж. Она же предпочла сохранить верность 1-му мужу и покончила с собой, взойдя на погребальный костер. У Вергилия исто-

рия самоубийства Дидоны содержит также подробности ее любви к Энею и его бегства из К. Иосиф Флавий (кон. I в. по Р. Х.) (*Ios. Flav. Contr. Ar. I* 18), опираясь на Менандра Эфесского, определил, что бегство Элиссы из Тира произошло через 143 года после возведения Иерусалимского храма царем Соломоном, т. е. в 824/3 г. до Р. Х. В списке тирских царей Иосифа Флавия (по Менандру) дедом Пигмалиона значится Баласер; он может быть отождествлен с царем Тира Баал-Азаром, который упомянут в надписи ассир. царя Салманасара III (841 г. до Р. Х.) как данник Ассирии. Возможно, он и был прототипом легендарного Бела.

К. вскоре вырос в значительный торговый центр. Первый известный царь К. Дамузи упомянут в надписи ассир. царя Асархадона II (ок. 675 г. до Р. Х.). Об истории К. до морской битвы при Алалии (на Корсике; 535 г. до Р. Х.) есть лишь отрывочные сведения у античных авторов Геродота, Фукидида (V в. до Р. Х.), Ксенофонта, Аристотеля (IV в. до Р. Х.) и Тимея из Тавромения. Для следующего периода, до Пунических войн, единственным источником является эпитома Помпея Трога Юстина (*Just. Epit. hist. XVIII–XXII*). Для эпохи войн между К. и Римом (264–146 г. до Р. Х.) мы имеем богатую традицию, восходящую к Полибию, на к-рого опираются Дион Кассий и Аппиан. Самостоятельный взгляд на историю 2-й Пунической войны представляют жизнеописания Гамилькара Барки и Ганибала, составленные рим. историком Корнелием Непотом в I в. до Р. Х.

На VI — нач. III в. до Р. Х. приходится эпоха расцвета Карфагенской морской и торговой державы. В ее состав входила значительная часть побережья Зап. Средиземноморья, в т. ч. территории совр. гос-в Марокко, Алжир, Тунис, Ливия, юж. и юго-вост. районы Испании и Португалии, Балеарские о-ва, Сардиния и зап. часть Сицилии. В нач. VI в. до Р. Х. К. вступил в длительную войну с греч. колониями за гегемонию в Зап. Средиземноморье (*Diodor. Sic. Bibliotheca. V* 9. 2). Перелом в этой борьбе наступил в 535 г. до Р. Х., после победы карфагенян совместно с этрусками в битве при Алалии над объединенным флотом греко-фокейских колоний Италии и Юж. Галлии. Добившись победы, в посл.





четв. VI в. до Р. Х. К. подчинил себе все североафрикан. побережье западнее Киренаики, зап. и сев. районы Сицилии, Сардинию, Корсику и Балеарские о-ва. Отношения К. с др. финик. колониями в Африке и на Сицилии строились, вероятно, на принципах союза, подобного Афинской архэ V в. до Р. Х. Признавая гегемонию К., они вносили определенную сумму в его казну и выставляли военные контингенты в общую армию. В кон. VI в. до Р. Х. в результате разгрома Тартесса (Таршиша) была установлена власть К. в Юж. Испании, где центром стала финик. колония Гадес (ныне Кадис). Премники правителя К. Малха Магон и его сыновья Гасдрубал и Гамилькар реорганизовали армию К. В нач. V в. до Р. Х. К. поддерживал Персидскую державу в войнах против греков; в 480 г. карфагеняне проиграли битву с сицилийскими греками при Гимере. Греч. и рим. авторы нередко называли Малха и нек-рых его премников «царями». Тем не менее в период расцвета К. был олигархической республикой, хотя отдельные полководцы и их кланы фактически устанавливали контроль над политикой гос-ва, и власть долгое время могла удерживаться в руках одной семьи. После гибели Гамилькара при Гимере и ослабления рода Магонидов произошли существенные изменения в политической системе К. Отныне гос-вом управляли 2 высших правителя-суффета (лат. *suffetes*, судьи). Суффеты избирались на год исключительно из олигархической среды членов городского совета (греч. авторы именуют его герусией, римские — сенатом). Кроме того, выдвигаемые тем или иным кланом полководцы играли важную роль до разгрома К. во 2-й Пунической войне в 202–201 гг., когда армия К. была фактически упразднена.

В 509 г. до Р. Х. К. заключил союз с Римом, разграничив сферы влияния в Италии. В это же время был подписан договор и с греч. колонией Массалия (Массилия, ныне Марсель), приостановивший греческую колонизацию на восточном побережье Испании. В V в. благодаря своему флоту карфагеняне выходят в Атлантический океан. Ганнон Мореплаватель создавал новые колонии на атлантическом побережье Африки, достиг побережья совр. Камеруна; Гамилькон налаживал торговые связи с Британскими о-вами. Войны

К. против греческих городов за Сицилию (409–404, 398–397) не привели к окончательному результату; остров оставался разделенным между греками и карфагенянами. В IV в. до Р. Х. город постепенно терял свои позиции на Сицилии, сохраняя лишь крепость Лилибей. В 315 г. тиран Сиракуз Агафокл возобновил попытки подчинения Сицилии Сиракузам. Несмотря на сопротивление К., в 307 г. Агафокл предпринял экспедицию в Африку, высадившись под стенами К., но вскоре потерпел поражение. Последний этап борьбы К. с греками связан с именем царя Пирра Эпирского, к-рый был втянут в войну сицилийскими греками. Пирр захватил почти всю Сицилию, кроме Лилибея, и готовил экспедицию в Африку, но разногласия с греками заставили его покинуть остров и перевести свои силы в Юж. Италию. Война Пирра вновь не привела к существенным переменам на Сицилии.

В 265 г. до Р. Х. К. столкнулся с растущим влиянием Рима. Когда, вмешавшись в очередной конфликт на Сицилии, флот К. занял Мессану (ныне Мессина) и установил контроль над Мессанским прол., рим. сенат принял решение поддержать мессанцев и начать войну с К. Первая Пуническая война между Римом и К. (264–241 гг. до Р. Х.) окончилась для К. поражением и потерей Сицилии, Сардинии и Корсики. В мирный период 241–218 гг. до Р. Х. большое влияние в К. приобрел полководец Гамилькар Барка, к-рый расширил владения К. в Испании, тем самым компенсировав потери островов. Сын Гамилькара Ганнибал начал 2-ю Пуническую войну (218–201 гг. до Р. Х.), возглавив поход карфагенского войска из Испании через Галлию и Альпы в Италию. Несмотря на ряд побед Ганнибала в Италии и его попытки развалить Италийский союз во главе с Римом, 2-я Пуническая война завершилась для К. разгромом. Владения К. сократились до небольшой округи в Сев. Африке (в основном соответствует совр. Тунису), а город стал клиентским гос-вом, зависимым от Рима. Тем не менее К. оставался довольно богатым торговым городом и потенциально мог представлять угрозу интересам Рима. В сер. II в. до Р. Х. рим. сенат принял решение начать новую войну против К. Сопротивление кар-

фагенян возглавил полководец Гасдрубал. В результате 3-летней осады (149–146 гг. до Р. Х.) К. был захвачен и разрушен римлянами, к-рые совершили сакральный акт, распахав его территорию в знак того, что на этом месте никогда не должно возводиться городских строений.

**Римская эпоха (I в. до Р. Х.–439 г. по Р. Х.).** Несмотря на жестокое разрушение древнего К., в Риме скоро возникли проекты возрождения города как рим. колонии. В 122 г. до Р. Х. по инициативе Гая Семпрония Гракха на руинах К. была основана колония для рим. ветеранов, к-рая получила название Колония Юнония во избежание упоминания старого врага Рима. Однако вскоре рим. сенат упразднил это образование. Колония была восстановлена на том же месте Юлием Цезарем в 44 г. до Р. Х. под названием Колония Юлия. Она начала бурно развиваться и вновь стала неофициально именоваться К. В 29 г. до Р. Х., при Августе, рим. колония в К. окончательно утвердилась и получила статус муниципия под названием *Colonia Concordia Julia Carthago*. В обиходе закрепилось название К. Был построен новый город; в 1-е века по Р. Х. он стал одним из самых богатых и населенных в античном мире (200–400 тыс. жителей) наряду с Римом, Александрией и Антиохией. При имп. Антонине *Каракалле* (211–217) К. получил офиц. наименование *Colonia Felix Julia Aurelia Antoniana Carthago*, с включением имени этого императора. В I–III вв. К. был столицей рим. пров. Африка, а после адм. реформы имп. *Диоклетиана* на рубеже III и IV вв. — столицей диоцеза Африка, в состав к-рого вошли провинции Проконсульская Африка (Зевгитана), Бизацена, Триполитания, Нумидия, Цезарейская и Ситифская Мавритания. К. регулярно упоминается в источниках эпохи Римской империи, но городская история бедна событиями. В сер. II в. здесь жил и работал писатель Апулей. В К. почитались оракул в храме богини Тиннит (Астарты; *Scr. hist. Aug. Macrobinus*, 3), некий палладий (статуя) Великой Матери (Афродиты-Урани, Астарты и, возможно, той же Тиннит), ок. 220 г. перенесенный в Рим имп. Элагабалом, но после его убийства возвращенный в К. (*Herod. Hist.* V 6; VI 1). Заметный рост политического значения К. происхо-





дит на рубеже II и III вв., когда к власти пришла династия Северов, считавшая себя потомками древних карфагенян и финикийцев. В 238 г., с началом политического кризиса в Римской империи, в К. вступила в борьбу за власть влиятельная сенаторская семья Гордианов, владевшая в Африке большими имениями. Два ее представителя погибли в К. во время гражданской войны, а Гордиан III правил Римом в 238–244 гг. В 308–311 гг. К. был резиденцией Домиция Александра, который поднял мятеж против имп. Максенция и нек-рое время удерживал власть в Африке.

**Первые века христианства (I–III вв.).** Мы не располагаем к.-л. источниками сведений об апостольской проповеди в К., за исключением апокрифических текстов («Деяния Филиппа»), к-рые связывают начало христианства в К. с апостолами Филиппом, Симоном Кананитом, Иудой, Марком и Фотинией Самаритянкой (см. в ст. *Фотина Самаряныня*, мц., *Виктор и Иосия*, мученики). Визант. апостольские списки VI–VIII вв. (Псевдо-Дорофей, Псевдо-Епифаний) называют 1-м епископом К. ученика ап. Павла *Епенета*, зап. апокрифическая традиция — *Крискента*, поставленного ап. Петром, к-рый посетил К. дважды. Исторически достоверным 1-м епископом К. был Агриппин (1-я пол. III в.); он упомянут в одном из сочинений сщмч. *Киприана* Карфагенского. Древние церковные писатели (*Salvianus Massiliensis. De gubernatione Dei. VII 17 // PL. 53. Col. 145*) также относили образование христ. общины в К. к апостольской эпохе (впосл. эта т. зр. принималась Римской Церковью, о чем упоминали ее предстоятели Иннокентий I (*Innocent I, papa. Ep. 25. 2*) и Григорий I Великий (*Greg. Magn. Ep. 1. 77*)). Однако для утверждения древности Карфагенской кафедры они прибегали к своеобразному истолкованию канонических Деяний св. апостолов. Так, уже Квинт Септимий *Тертуллиан* (ок. 160 — после 220), описывая чудо Сошествия Св. Духа на апостолов, обращает внимание на то, что среди собравшихся в тот день в Иерусалиме были жители Ливии и *Кирены*, и предлагает понимать под ними жителей рим. пров. Африка (*Tertull. Adv. Iud. 7*), к-рые вскоре и стали проповедниками христианства в К. О том же



Сщмч. Киприан Карфагенский.  
Статуя в ц. св. Киприана  
в Лондоне

упоминал и блж. *Августин* в диспуте с донатистами в К. в 411 г. (*Gesta collationis. III 23 // PL. 11. Col. 1403*). В *Ep. 43. 7* он подчеркивал римское происхождение христиан К., в *Ep. 52. 2* — восточное. Действительно, в К. переплелись 2 традиции, что отражает характер его отношений с Римом и одновременно с восточными центрами Средиземноморья. Как и среди вост. общин (Сирия, М. Азия), здесь преобладал обычай перекрещивания еретиков, литургия совершалась во время каждого церковного собрания. При этом литургическая традиция К. в основном ближе к римской; в ней особо выделяется поминовение ап. Петра. К нач. III в. христ. община К. была уже многочисленна и, по сведениям Тертуллиана, включала лиц разного происхождения, возраста и социального положения (*Tertull. Apol. adv. gent. 1; Idem. Ad Scapul. 2*). Пунийская христ. эпитафия вплоть до VI в. использует и лат., и греч. алфавит. В К. кроме эллинизированной иудейской общины была община греков — выходцев с Востока. В латинской редакции Мученичества Перпетуи и Фелицитаты (нач. III в.; *VHL, N 6633*) содержатся некоторые греч. заимствования и указание на беседу мц. Перпетуи с клириками на греч. языке, что показывает присутствие греков в К. и сильное влияние греч. Востока.

Первые сведения о гонениях на христиан в К. восходят к 180 г., ко-

гда здесь пострадали *Сицилийские мученики*. Их мученические акты (*VHL, N 7527–7534*) являются самым ранним точно датированным образцом этого лит. жанра на лат. языке. Следующее преследование христиан при имп. Септимию Севере (193–211) хорошо известно благодаря произведениям Тертуллиана, по к-рым можно выявить 3 периода гонений. В 197 г. в связи с их началом было написано соч. «К мученикам» (*Ad martyres*), а также апологетические произведения «К язычникам» (*Ad nationes*) и «Апологетик» (*Apologeticum*). Второй период гонений приходится на 203 г., когда Африкой управлял прокуратор Илариан. В это время в К. пострадали мученики *Перпетуя*, *Сатур* (*Сатур*), *Ревокат*, *Сатурнин* (*Саторнил*), *Секундул* (*Секунд*) и *Фелицитата* (*Филицитата*) (пам. 1 февр.; пам. зап. 7 марта), последним редактором их Мученичества также, вероятно, был Тертуллиан (*Passion de Perpétue et de Félicité. P., 1996. (SC; 417)*). Эти мученицы, а также неск. др. пострадавших с ними христиан происходили из городка Тубурбон Малый, все были оглашенными, т. е. с т. зр. рим. закона прозелитами; они были подвергнуты травле зверями в амфитеатре и казнены. К лету 203 г. относится мученичество св. Гуддены (*ActaSS. Iul. T. 5. P. 359–360*, сохр. в кратком пересказе в Мартирологе Адона Вьеннского, IX в.). Ее мученичеству предшествовало возмущение языческой толпы, которая расправлялась с христианами на улицах, сжигала их дома и оскверняла могилы. Третий период гонений относится к 212 г., к началу правления имп. Каракаллы и проконсульству в К. Скапулы, к к-рому Тертуллиан обратился с новой апологией (*Tertull. Ad Scapul.*).

Произведения Тертуллиана свидетельствуют также о том, что Церковь К. участвовала в догматических спорах, в т. ч. в борьбе с *гностицизмом*. Три произведения Тертуллиана, посвященные этому вопросу, написаны в 200–206 гг.: «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem*), «О прескрипции против еретиков» (*De praescriptione haereticorum*) и «Против валентиниан» (*Adversus Valentinianus*). В соч. «Против Маркиона» Тертуллиан ведет полемику с проповедником гносиса, к-рый успешно выступал в то время в Риме. Тертуллиан знаком с учением







Маркиона по его трактатам, но неизвестно, присутствовали ли маркиониты в то время в К., или Тертуллиан выразил свое отношение к событиям в жизни лишь Римской Церкви. Характер соч. «Против валентиниан» указывает на то, что последователей этого направления гностицизма скорее всего не было в К., т. к. Тертуллиан был слабо информирован о нем. Также отражением рим. споров можно считать соч. «Против Праксея» (*Adversus Praxean*), связанное с полемикой Церкви с савеллианами (см. ст. *Савеллий*). В самом К. возникло гностическое учение *Ермогена*, выходца из Сирии, занимавшегося ремеслом художника. Тертуллиан опровергает трактат Ермогена, приводя из него обширные цитаты. В основе учения Ермогена лежит *дуализм*, происхождение зла объясняется через идею изначального бытия 2 начал — Бога и материи. В отличие от ереси Маркиона учение, видимо, не имело большого успеха, и его распространение было связано лишь с личной деятельностью Ермогена.

Тертуллиан не говорит о монтанизме (см. ст. *Монтан*, ересиарх) как о ереси, поскольку сам стал его последователем после 213 г. (осуждения монтанизма в Риме). Ересь была очень влиятельна в К. в тот период. Тертуллиана, как и многих др. христиан, привлекали аскетизм, профетизм (визионерство) и стремление к добровольному мученичеству, к-рые проповедовали монтанисты. Эти тенденции присутствуют в Мученичестве Перпетуи и Фелицитаты, а также в произведениях Тертуллиана с 206 г. Идею добровольного мученичества он отстаивает в соч. «О бегстве во время гонений» (*De fuga in persecutione*). С сер. 10-х гг. III в. Тертуллиан становится апологетом монтанизма и ведет полемику с представителями кафолической Церкви. Несмотря на происхождение монтанизма от общин II в. в М. Азии, нет никаких известий о прямой связи монтанистов К. с фригийцами, ни к.-л. следов культа Монтана в К. Тем не менее широкое распространение здесь монтанизма указывает на довольно сильное влияние восточного, в т. ч. малоазийского, христианства. Роль Тертуллиана в распространении монтанизма отмечает блж. Августин, к-рый упоминает о секте тертуллианистов, имевшей свою бази-



Тертуллиан.  
Гравюра из кн. Андре Теве  
«Подлинные портреты  
и жизнеописания знаменитых  
людей». П., 1584

лику; однако ко времени блж. Августина (кон. IV — нач. V в.) они уже полностью воссоединились с кафолической Церковью (*Aug. De haer.* 86). Сщмч. Киприан Карфагенский (сер. III в.) не пишет о монтанистах, но в его остром неприятии идеи добровольного мученичества, вероятно, сказываются скрытая полемика с ними и то влияние, которое они могли вновь обрести в христ. среде К. с началом гонения имп. Деция (249–251).

В 20-х гг. III в. еп. Агриппин созвал Собор в К., на к-ром было признано недействительным крещение, принятое у еретиков (*Cypr. Carth.* Ер. 1. 1, 2. 1, 71. 4, 73. 3; *Aug. De bapt. contr. donat.* II 7, 12–14; III 2–3; *Idem. De unico baptismo contra Petilianum.* 13. 22 // *PL.* 43. Col. 606–607; *Idem.* Ер. 93. 10). Сщмч. Киприан упоминает о Соборе в К. при еп. Донате (между 236 и 248), на к-ром был отлучен еп. Ламбезиса Приват; Киприан, ставший преемником Доната на епископской кафедре, в 252 г. отказался пересматривать его дело (*Cypr. Carth.* Ер. 55, 59). При Киприане (248–258) в К. было созвано 7 Соборов, о к-рых известно благодаря его посланиям. Из них 4 первых (весна 251, май 252, весна 253 и кон. 254) занимались вопросом отпавших во время Дециева гонения, последующие (255, весна 256, 1 сент. 256) — вопросом о крещении еретиков, по которому у Церкви К. возникли принципиальные разногласия с Римом.

В III в., в периоды относительно спокойствия для христиан, чис-

ленность общин К. увеличивалась, в т. ч. за счет образованных слоев общества, о чем свидетельствует пример сщмч. Киприана: до принятия крещения (246) он был богатым карфагенским ритором. С началом (249) гонения Деция, причиной которого послужило требование повсеместного признания имп. культа, возросло число отрекшихся от веры. Существовало 2 категории отпавших (*lapsi*): те, кто принесли жертву богам (*sacrificati*), и те, кто с помощью подкупа получали *libellus* — удостоверение в том, что они якобы совершили все необходимые языческие церемонии (т. н. либеллятики, *libellatici*). Многие, включая еп. Киприана, предпочли скрыться из города (*Ibid.* 15. 3; 5. 2). Он продолжал руководить Церковью через послания и доверенных лиц — африкан. епископов Калдония и Геркулана и пресвитеров Рогатиана и Нумидика, а управлять церковным имуществом и распределять милостыню в свое отсутствие на Пасху 251 г. поручил мирянину Фелицисиму. Вернувшись в К. через 14 месяцев, еп. Киприан столкнулся с проблемой отпавших, многие из к-рых после прекращения гонения желали вернуться в Церковь, но при этом требовали сократить для них время положенного покаяния. Епископ сделал послабления для либеллятиков, к-рые проявили малодушие, но их нельзя было обвинить в прямом отречении от Христа и язычес-



Монета из Карфагена.  
250 г. Аверс  
(Британский музей, Лондон)

ких жертвоприношениях. Против еп. Киприана выступила часть общины во главе с пресвитерами и исповедниками прежних гонений, в т. ч. Лукианом, занявшими более радикальную позицию: они отказывались принимать в общение отпавших, кроме как перед самой смертью. Эта группа обвиняла еп. Киприана в бегстве во время гонения. Ревни-







тели пытались добиться содействия в Риме, но там в это время также назревал раскол по вопросу об отпавших (см. *Новациане*), и епископы Киприан и св. *Корнелий* поддерживали друг друга.

Во главе противников еп. Киприана вскоре встали Фелициссим и пресв. *Новат*. Последний еще в период отсутствия еп. Киприана побывал в Риме и сообщил о том, что кафедра К. стала вакантной из-за бегства предстоятеля. Новат сблизился с главой партии ревнителей в Риме Новацианом и получил от него епископское рукоположение. Еп. Киприан вернулся в К. в апр. 252 г., а в мае созвал Собор, к-рый отлучил от Церкви Фелициссима. По вопросу падших было решено прощать либеллятиков, а прочих принимать как кающихся и только перед смертью полностью примирять с Церковью. Собор породил раскол общины К., т. к. нек-рые африкан. епископы примкнули к партии Новата. Фелициссим в это же время присоединился к Новату в Риме и выступил с обвинениями против еп. Киприана, встретив сочувствие части столичной общины (Ibid. 55). Вскоре Новат в Риме рукоположил Фелициссима во епископа. Однако скандальный образ действий этих лидеров раскола заставил Новациана вскоре отмежеваться от них. Вместо Новата он поставил в К. своего еп. Максима. Т. о., в К. образовались 2 общины, оппозиционные еп. Киприану, но враждующие и друг с другом. В 252 г. К. затронуло непродолжительное гонение имп. Требониана Галла, связанное с отказом христиан принимать участие в гос. молебнах о прекращении чумы. Проконсул Африки Деметриан проводил преследования в К., но о них известно крайне мало. Весной 253 г. в К. состоялся Собор, на к-ром было утверждено правило о крещении младенцев.

У еп. Киприана сложились натянутые отношения с Римским еп. сщмч. *Стефаном I*. В 254 г. Киприан поддержал испан. епископов Феликса из Эмериты Августы (ныне Мерида) и Сабина из Легиона (ныне Леон), назначенных предшественниками Стефана на кафедры взамен низложенных Василида и Марциала. Еп. Стефан попытался вернуть Василида и Марциала, но столкнулся с сопротивлением испан. паствы и еп. Киприана. Еще более важный

спор между Киприаном и Стефаном возник в том же 254 г. по вопросу о перекрещивании еретиков. Согласно сведениям в посланиях еп. Киприана, в Церкви К. сложился обычай не признавать крещения, совершенного еретиками, и принимать их через повторное крещение. В Риме же исходило из мнения о допустимости лишь одного крещения, к-рое разделялось частью общин и в Африке. В 255 г. на Соборе в К. против еп. Киприана выступил один из мавританских епископов, Квинт, к-рый указывал, что рим. традиция древнее и идет от апостолов. В 256 г. Церковь К. продолжала обсуждать этот вопрос, ужесточая свою позицию. Еп. Киприан в полемике опирался в т. ч. на постановления прежних Карфагенских Соборов. Еп. Стефан не только не признал решения Соборов в К., но и, не вступая в полемику с Киприаном, опубликовал послание ко всем Церквам, требуя под страхом отлучения подтвердить римскую практику, идущую от ап. Петра. Эти действия не привели к полному разрыву церковного общения между Римом и К., но офици. отношения между ними прекратились. Позиция еп. Киприана нашла



Монета имп. Константина I Великого. 306–337 гг.  
Аверс, реверс

поддержку на Востоке у Фирмилиана, еп. Кесарии Каппадокийской; свт. *Дионисий Великий*, еп. Александрийский, пытался примирить стороны. Впрочем, напряженное положение продлилось не более года — до мученической кончины и Стефана, и Киприана во время гонения имп. Валериана.

Имп. Валериан первоначально преследовал не всех христиан, но лишь глав Церкви. Еп. Киприан был арестован в К. проконсулом Аспазием Патерном, к-рый кроме прочего требовал от него предоставить списки карфагенских пресвитеров. После отказа еп. Киприан был приговорен к ссылке в Курубис (ныне Корба, Тунис). Через год он был вызван новым проконсулом Галерием Мак-

симом и содержался под арестом в имении недалеко от К. Тем временем имп. Валериан решил ужесточить меры против христиан. В авг. 258 г. проконсул устроил суд и массовую расправу над христианами в Утике; погибло ок. 300 чел. Еп. Киприану было приказано явиться в Утику, но он уклонился от этого и дождался возвращения проконсула в К. 14 сент. 258 г., после публичного суда, он был приговорен к обезглавливанию и казнен за городом, на Секстовом поле. Вместе со сщмч. Киприаном пострадали также др. африкан. епископы, клирики и миряне. Немногим позже диак. Понтий составил Похвальное слово в честь сщмч. Киприана, положившее начало формированию нового жанра лит-ры о мучениках на латыни. В 259 г. были казнены *Монтан*, *Лукий*, *Флавиан* и др. мученики Карфагенские (BHL, N 6009).

Со времени гибели имп. Валериана (260) до начала гонения имп. Диоклетиана (303) о к.-л. гонениях на христиан в К. неизвестно.

**Церковь К. в IV — 1-й трети V в.**  
**Донатистский раскол** (см. также в ст. *Донатизм*). Гонения имп. Диоклетиана (303–305), особенно свирепствовавшие на Востоке и в Риме, коснулись К. в меньшей степени.

К этому периоду относится исповедничество святых Агилея, карфагенского диака. Катулина и еп. Феликса из Тибиуки. Малое число пострадавших в К. дало основание П. Монсо (*Monseaux*. 1905. P. 50) полагать, что в Африке действовал только 1-й эдикт имп. Диоклетиана и Максимиана Геркулия против христиан 303 г., предписывающий уничтожение христ. мест собраний, церковной утвари и священных книг. Известно, что так было при их соправителе имп. Констанции I Хлоре в Галлии (*Lact. De mort. persecut.* 15), однако Африка находилась под упр. Максимиана Геркулия. Тем не менее проконсул Африки Ануллин, сохранивший этот пост и при имп. *Константине I Великом* (312–337), мог смягчить действие эдиктов в К., ограничиваясь официальными отчетами о том, что вся





Африка исполняет их. Позднее, после возникновения донагистского раскола, обе церковные партии обращались к Ануллину за разрешением противоречий, следов., он не имел репутации гонителя христиан. Это предположение подтверждается и тем фактом, что донагистский раскол возник не из-за вопроса об отпавших, а из-за проблемы традиторов (лат. *traditores*, от *tradere* — выдавать, передавать), т. е. лиц, во время гонения выдававших властям, добровольно или по принуждению, церковные книги и утварь. В центре споров оказался епископ К. Мензурий.

Как прежде свт. Киприан, еп. Мензурий категорически выступал против добровольного мученичества, а также осуждал тех, кто посещали исповедников в темнице, тем самым раздражая власти (*Aug. Breviculus collationis cum donatistis. III 13. 25 // PL. 43. Col. 638–639*). Согласно эдикту, епископ сам должен был выдать церковные книги. Мензурий предоставил вместо них сочинения еретиков (исполнителем поручения был диак. *Цецилиан*), на что проконсул Ануллин закрыл глаза. Тем не менее противникам Мензурия это дало повод обвинять епископа в традиторстве. От имени исповедников из Абитин, пострадавших в К. в февр. 304 г., было распространено послание к верующим против отпавших и традиторов, среди к-рых были упомянуты епископы Фундан Абитинский и Мензурий (*ActaSS. Febr. T. 2. P. 513*). Центром оппозиции стала Нумидия. Чтобы предотвратить распространение недовольства, Мензурий обратился с письмом к первенствовавшему в Нумидии еп. Секунду Тагастскому с оправданием своего поведения, объяснением отношения к падшим и сообщением о мерах в отношении их. Секунд ответил открытым письмом с похвалой мученичеству, в к-ром содержалась скрытая критика Мензурия, что усилило оппозицию. Однако настоящее внутрицерковное противостояние началось после прекращения гонения в 305 г. Часть общины К., недовольная еп. Мензурием, сплотилась вокруг диака. Цецилиана и знатной матроны Луциллы. В 306 г. в К. прибыл епископ г. Казы Нигры (Нумидия), к-рый принял на себя окормление христиан, отказавшихся от общения с Мензурием.

В 306–312 гг. власть над Африкой принадлежала имп. *Максенцию*, от-

носившемуся к христианам доброжелательно либо нейтрально. С 311 г. противники еп. Мензурия начали действовать против него, используя имп. власть. В Рим из К. отправился диак. Феликс и обвинил Мензурия в том, что тот якобы сочинил памфлет против имп. Максенция. Епископ был вызван в Рим, однако скончался по дороге. На его место в К. был избран Цецилиан, что лишь накалило отношения внутри общины. Некоторые ставили Цецилиану в вину то, что он был исполнителем воли епископа в выдаче книг. Кроме того, один из 3 посвятивших его епископов, Феликс Аптунгский, также обвинялся в традиторстве. Наконец, поставление Цецилиана было незаконным, потому что оно вопреки традиции было совершено без участия епископа Тагасты, первенствовавшего в Нумидии. Еп. Секунд Тагастский вскоре прибыл в К. в сопровождении 62 нумидийских епископов и устроил Собор, на к-рый вызвал Цецилиана для разбирательства. Цецилиан отказался явиться, заявив, что он законный епископ К. и примас Африки, к-рый лишь один имеет право созывать подобные Соборы. Сторонники Секунда на Соборе составили окружное послание Церквам Африки, где объявили о низложении Цецилиана и поставлении на его место карфагенского чтеца Майорина (*Optat. De schism. donat. I 18–19; Aug. Ad catholicos. 18. 46; Anon. Contr. Fulgent. donat. 1. 26*). Церковь К. раскололась. Майорин умер спустя неск. месяцев в 312 г. Его преемником стал Донат, с именем к-рого традиционно связывается история раскола. Дальнейшую судьбу схизмы решал имп. Константин Великий, объединивший в 312 г. под своей властью весь Запад Римской империи.

В 313 г. донатисты обратились с апелляцией к проконсулу Ануллину и имп. Константину, указывая на то, что избрание Цецилиана производит соблазн и нарушает мир в Церкви. Они просили непредвзятого рассмотрения их дела судом епископов Галлии, поскольку эта территория не знала жестоких гонений и не сталкивалась с проблемой традиторов. Их инициатива объяснялась также тем, что в Италии и в большинстве др. Церквей уже признали Цецилиана. Однако имп. Константин поначалу решил, что дело можно уладить в Риме.

13 окт. 313 г. состоялся Собор в Латеране под председательством папы *Мильтиада*. В качестве третейских судей на него были приглашены 3 галльских епископа: Ретиций Августодунский, Матерн из Колонии Агриппины и Марин Арелатский. Прошли 3 заседания в присутствии Цецилиана и 10 представителей от каждой из враждующих фракций К. Результатом Собора было подтверждение легитимности избрания Цецилиана и осуждение Доната. Однако донатисты вновь обратились к императору, указывая на допущенные Собором процессуальные ошибки и выражая свое недоверие к председательствовавшему папе Мильтиаду, к-рого они также считали традитором. Константин созвал новый Собор епископов Запада империи в Арелате 1 авг. 314 г., но он лишь подтвердил прежние постановления о законности поставления Цецилиана и осуждении донатистов. Была также признана неправильной практика перекрещивания падших (*lapsi*), к-рая была ранее распространена в К. и к-рую отстаивали донатисты (*Euseb. Hist. eccl. X 6–7; Optat. De schism. donat. I 23–24*). Имп. Константин отказал донатистам в дальнейших апелляциях.

В К. и в целом в Африке после Соборов значительная часть общин присоединилась к Цецилиану. Однако наиболее радикально настроенные донатисты перешли к агрессивным действиям, что в ряде случаев привело даже к уличным столкновениям в К. Поэтому в 316 г. имп. Константин выбрал др. вариант решения конфликта — путем низложения глав обеих партий и поставления на престол в К. компромиссной фигуры. Донат и Цецилиан были вызваны ко двору императора в Сев. Италию, а в К. была направлена комиссия из итальянских епископов Евномия и Олимпия. Однако последние сразу же были враждебно встречены донатистами и вскоре донесли императору о невозможности примирения и необходимости дальнейшей поддержки партии Цецилиана. 10 нояб. 316 г. Константин отправил распоряжение викарию Африки, в котором высказал полное доверие Цецилиану как законному епископу К., донатистов же повелевал принуждать к общению с ним. Император распорядился также вернуть все церковные здания и храмы офиц. Церкви Цеци-







лиана, изгнав оттуда донатистов (*Aug. Contr. Cresc. III 56. 67; 71. 82; Idem. Ep. 105. 2. 9*). Викарий Африки Леонтий и комит Африки Урский попытались сначала мирно убедить донатистов вернуть захваченные ими здания, но в конечном счете вынуждены были вызвать войска. Эта мера вылилась в кровавые столкновения на улицах К. В результате был убит один и покалечен другой из находившихся в городе донатистских епископов. Насилие лишь разожгло фанатизм раскольников: пострадавших во время беспорядков собратьев они начали почитать как мучеников наравне с жертвами языческих гонений (*Monumenta vetera ad donatarum historiam pertinentia // PL. 8. Col. 753*).

Однако, устранившись вмешательства властей, главы донатистов вскоре обратились к имп. Константину с просьбой прекратить репрессии против их общин, подчеркивая свою лояльность к власти. 5 мая 321 г. Константин даровал им амнистию, объявив их общины законными (*Euseb. Vita Const. I 45; Aug. Ad donat. post collat. 31. 54; 33. 56*). Тем самым в положении Церкви К. был закреплен *status quo*, предусматривавший право на сосуществование донатистских и правосл. общин; базилики и проч. здания, к-рые донатистам удалось удержать, оставались в их пользовании. Последующие распоряжения имп. Константина (323, 326, 336/7) лишь вносили



Блж. Августин.  
Икона из полиптиха. 1472–1473 гг.  
Худож. Антонио да Мессина  
(Национальный музей, Палермо)

ных на сторону донатистов и способствовало распространению раскола (*Aug. Ep. 93. 43*).

Остальные Церкви по всей империи продолжали признавать законной только общину Цецилиана, который представлял К. на I Вселенском Соборе в Никее (325) и обнародовал его постановления в Африке. Преемник Цецилиана свт. *Грат* подписал акты *Сардиийского Собора*. На Соборе произошел раскол, и группа вост. епископов («евсевиан»), открывшая собственный Собор в Филиппополе, отправила свое окружное послание в т. ч. и Донату в К. Донат заключил союз с «евсевианами» и, вероятно, в это же время напи-

Монета имп. Грациана.  
Бронза. 367–383 гг.  
Аверс, реверс



отдельные коррективы в это положение. Так, было предписано выплачивать донатистам компенсации за захваченную у них церковную собственность, но о новом переделе речь уже не шла. Этот период стабильности донатисты попытались использовать для укрепления своих позиций за пределами Африки; в 336 г. они организовали общину в Риме. В этом же году Собор донатистских епископов в К. отказался от практики перекрещивания еретиков, что облегчало привлечение правосла-

сал соч. «О Троице, или о Духе Святом», в к-ром поддержал субординационалистское учение, близкое к *арианству*. Впрочем, большинство др. донатистских богословов в дальнейшем придерживались в догматических вопросах строго ортодоксальных (никейских) взглядов.

Равновесие в К. продлилось до 347 г. Имп. Констант I, управлявший в это время Западом империи, отправил в К. своих представителей Павла и Макария для раздачи имп. донаций Церквам Африки, в т. ч. донатистам. Однако Донат в окружном послании запретил принимать

имп. дары (*Optat. De schism. donat. III 3*). Власть восприняла это как акт оскорбления величия и откровенный протест. Действие закона 316 г. против донатистов было возобновлено; вновь было предписано конфисковать в пользу правосл. общины не только базилики, но и проч. имущество донатистских церквей. Чиновникам на местах для наказания несогласных разрешалось прибегать к любым мерам, вплоть до смертной казни. Преследование донатистов было поручено Макарию. Возмущение в К. подавили довольно быстро; в числе пострадавших были донатистские мученики Исаак и Максимиан, казненные в К. Донат был арестован и сослан, возможно, в Галлию, где умер ок. 355 г. (*Ibid. III 3, 12; VII 6; Hieron. Chron. An. 355*). В дальнейшем ересь была вытеснена на окраины африкан. провинций, и там еще долго продолжалась настоящая война рим. властей против донатистов-берберов. В 348 или 349 г. в К. состоялся Собор под председательством еп. Грата, на к-ром были приняты меры по реорганизации Церкви в новых условиях, установлены правила приема кающихся схизматиков.

Однако торжество католической Церкви не было окончательным. Имп. *Юлиан Отступник* (361–363), объявивший о религ. свободе, возвратил из изгнания всех сосланных за веру при предыдущих императорах. Донатистская община в К. быстро возродилась, тем более что Юлиан в 362 г. предписал вернуть ей все конфискованное имущество. Донатисты требовали возвращения собственности через суды, часто захватывали здания, к-рые ранее им принадлежали. *Пармениан*, преемник Доната, осуждал подобное насилие и выступал против католической общины с полемическими речами и сочинениями. Его работы известны по 2 сохранившимся опровержениям: «Против Пармениана» еп. *Онтата* Милевского (*Optat. Contr. Parmen.; CPL, N 244*) и «Против послания Пармениана» блж. Августина (*Aug. Contr. ep. Parmen.; CPL, N 331*). С приходом к власти на Западе империи Валентиниана I (364–375) донатизм вновь был поставлен вне закона, однако активных репрессивных мер против схизматиков не применялось. В 366/7 г. состоялся диспут между еп. Оптатом Милевским и Парменианом. В 70-х гг. IV в.







в среде донатистов начались расколы, и движение ослабло. В это же время некие меры против донатистов предпринял комит Африки Роман, в результате чего мн. донатисты примкнули к восстанию мавританского вождя Фирма. Впрочем, преследование схизматиков уже не достигало прежней силы. Император Валентиниан I эдиктом 20 февр. 373 г. запретил практику перекрещивания, которой придерживалась часть донатистов. Епископ К. Генефлий не вмешивался в борьбу с донатизмом. Император Грациан (375–383) вернулся к политике ужесточения репрессий. В эдиктах от 22 апр. 376 г. и 17 окт. 377 г. он повторил запрет на перекрещивание, а также предписал закрыть места собраний раскольников. Исполнение этих законов было возложено на комита Феодосия, подавившего восстание Фирма. Однако донатисты заручились поддержкой нового проконсула Африки язычника Никомаха Флавиана (с 377; ум. в 394). Феодосий вскоре был обвинен в узурпации императорской власти и казнен в К. Никомах Флавиан способствовал тому, что императорские указы не применялись к донатистам.

Дальнейшая борьба с донатизмом в К. связана с деятельностью блаженного Августина. Значительная часть его жизни со времени обучения риторике в 70-х гг. IV в. прошла в К., здесь были написаны мн. его труды. В зрелые годы блаженный Августин имел неоспоримое влияние на епископа К. святого Аврелия (391/2 — между 427 и 430). Произведения блаженного Августина дают богатую информацию о религиозной жизни города. В 70-х гг. IV в. в К. еще существовало большое число античных храмов, где исполнялись ритуалы языческого культа. Блаженный Августин приехал в К. в 370 г., будучи еще оглашенным. Здесь на непродолжительное время стал приверженцем *манихейства*. Манихеи в К. имели несколько мест собраний со своей иерархией из епископов, пресвитеров, посвященных. В 386 г. в связи с беспорядками, устроенными манихеями, проконсул Африки Мессиян приказал изгнать их из города, однако они оставались в К. даже после осуждения вместе с донатистами в 411 г.

Приняв крещение в Медиолане и вернувшись в Африку в 387 г., блаженный Августин на некоторое время остановился в К., где познакомился с диаконом Аврелием, впоследствии еписко-

пом. За период епископата Аврелия в К. состоялось более 20 Соборов. После 399 г. блаженный Августин произнес в К. цикл проповедей против донатистов. Кульминацией этой полемики стал диспут 411 г., на котором присутствовали 279 донатистских епископов и 286 православных. Он проходил под надзором императорского трибуна Марцеллина, друга блаженного Августина, состоявшего также в переписке с блаженным *Иеронимом Стридонским*. Диспут окончился признанием победы православных, после чего Марцеллин приказал вывесить в городе текст императорского распоряжения о строгом применении к донатистам законов против еретиков. Им предписывалось присоединиться к католической Церкви либо покинуть К., лишившись всех своих имений. Соборы схизматиков запрещались, а принадлежащие им храмы передавались православным. Тем самым, донатизм официально прекратил существование в К., хотя в провинциях Африки он известен до эпохи арабского завоевания в VII в. Еще в 594 г. Собор в К. занимался обсуждением вопроса о донатистах.

После разграбления Рима готами Алариха в 410 г. центральная власть на Западе империи была временно дезорганизована, произошла серия мятежей. В К. восстание возглавил Ираклиан, назначенный комитом Африки в 408/9 г. В кон. 410 г. Ираклиан поддержал императора Гонория, выступив против Приска Атгала, которого провозгласил императором Аларих. Попытки Атгала наладить отношения с Ираклианом или организовать его убийство не удались. Вскоре, по-видимому, Ираклиан решил, что власть Гонория в Италии уже не сможет удержаться. Имея в своих руках один из богатейших диоцезов, от которого зависело снабжение Рима, а также большой флот, Ираклиан объявил себя императором и организовал военную экспедицию в Италию. Однако он потерпел поражение и бежал в К., где был убит 7 марта 413 г. Новый комит Марин, назначенный императором Гонорием, занял К. и начал следствие об узурпации. Среди обвиненных в пособничестве Ираклиану оказались трибуны Марцеллин и его брат Апрингий, проконсул Африки. В 413 г. они, несмотря на заступничество блаженного Августина, были казнены. На положение Церкви в К. эти события не повлияли. Блаженный Августин с 413 г. не приезжал в К., за исключением периода проведения Собора против Пелагия в 418 г.

Косвенным следствием захвата Рима готами стало появление ереси *пелагианства* в К. Пелагий прибыл в К. вместе с учеником *Целестием* как беженец, спасшийся от готов. Вскоре он переселился в Палестину, а Целестий остался в К. и начал распространять богословские взгляды своего учителя. В 411 г. диакон Павлин из Медиолана сообщил епископам Аврелию и Августину о том, что учение Целестия о благодати и свободе воли не соответствует общецерковному католическому. В том же году в К. состоялся Собор, на который был призван Целестий. Собор ограничился осуждением учения, проповедуемого Целестием, но воздержался от осуждения его самого. Тем не менее блаженный Августин в послании к епископу Иларию Сиракузскому отмечал, что проповедь Целестия нанесла огромный вред Церкви в К. (*Aug. Ep. 157*). Тогда же блаженный Августин произнес ряд проповедей против пелагианства в различных храмах К., написал неск. антипелагианских трактатов, посвященных Марцеллину. Пелагианство в К. не сформировалось в самостоятельную секту и не приобрело значительного влияния. Соборы в К. в течение последующих 10 лет постоянно осуждали это учение и его представителей, откликаясь на события церковной жизни в Палестине и Италии. Так, Собор 416 г. подтвердил осуждение пелагианства, призвав папу Иннокентия I последовать примеру Церкви в К.; Собор 200 епископов в К. 1 мая 418 г. стал ответом на попытку папы Зосима пересмотреть вопрос об осуждении пелагианства.

В течение IV в. Церковь в К. практически не участвовала в арианских спорах. Хотя Донат в 1-й пол. IV в. пытался рассуждать о воплощении Бога Слова в категориях Тертуллиана, отчасти близких к позициям ариан, в целом арианское учение и полемика с ним были слабо известны в К. В 359 г. епископ К. Реститут присутствовал на Соборе в Ариминии, как и соборное большинство, поддержал омиийскую (умеренно арианскую) формулу вероисповедания. Однако в 362 г. под влиянием святого Афанасия Великого, написавшего послание к африканским епископам об арианстве, Церковь в К. отказалась от





омийства. К кон. IV — нач. V в. на большей части Римской империи арианство уже было окончательно осуждено и быстро теряло свое влияние, но для К. именно тогда оно стало представлять серьезную опасность. После узурпации Ираклиана в К., где долгое время не было значительного гарнизона, появились регулярные соединения рим. армии, частично комплектовавшиеся из германцев — через них арианство и проникло в К. Известно о диспуте, который состоялся в нач. 10-х гг. V в. в К. между блж. Августином и Пасцентием (Ibid. 238–241), к-рый носил высокий военный чин комита. В 427 г. для борьбы с узурпатором Бонифацием в К. высадился комит Сигизвульф. Сопровождавший его арианский богослов еп. Максимиан в 429/30 г. провел диспут с блж. Августином в Гиппоне. В 1-й трети V в. в Африке был написан арианский комментарий на Книгу Иова (CPL, N 707a), что свидетельствует о быстром росте общины ариан. Однако наибольшие трудности арианство создало для Церкви К. после захвата города *вандалами*.

**Правление вандалов (439–533).** В 427 г. правительство Зап. Римской империи во главе с имп. Галлой Платидией и малолетним имп. Валентинианом III заподозрило комита Африки Бонифация в стремлении к мятежу. Оказавшись втянутым в конфликт со столичной властью, Бонифаций в 429 г. призвал в союзники вандалов во главе с вождем (королем) Гейзерихом, которые в предшествующие годы продвигались по территории империи из Паннонии на юго-запад через Галлию и Испанию. Бонифацию вскоре удалось достичь соглашения со столицей, но вандалы, высадившиеся в Мавритании, продолжили продвижение на восток и осадили г. Гиппон. Это тревожное положение заставило епископа К. Капреола, блж. Августина и др. иерархов Африканской Церкви отказаться в 431 г. от поездки в Эфес на III Вселенский Собор, где Церковь К. представлял диак. Басула. Еп. Капреол обратился к имп. Феодосию II и Собору с извинительным посланием, которое заслужило полное одобрение свт. Кирилла Александрийского и участников Собора и было внесено в его акты (*Vincent. Lirin. Commop.* 31). Вскоре епископы Виталий и Тонантий из Испании за-

просили консультацию еп. Капреола по решениям Собора о ереси Нестория. Видимо, подобным же образом, через послания, еп. Капреол известил о решениях Эфесского Собора и африкан. епископов.

11 февр. 435 г. вандалы заключили мир с империей на правах федератов, сохранив за собой захваченные земли в Нумидии и Мавритании. Но с 437 г. они возобновили наступление на африкан. провинции и 19 окт. 439 г. взяли К. Город почти на 100 лет стал столицей Вандальского королевства. Вандалы были ревностными арианами, и процесс завоевания ими Африки сопровождался массовыми гонениями на православных, гл. обр. на епископат. Арианство римлян и готов, к-рое было известно в К., представляло собой омииство, сформулированное Ариминским Собором 359 г. и распространявшееся Вульфиллой с сер. IV в. Напротив, арианство вандалов было близко к изначальному учению Ария. Епископ Тапса Вигилий в трактате «Против ариан, савеллиан и фотиниан» (2-я пол. V в.) писал, что вандалы не признавали Сына рожденным из сущности Отца, но считали Его сотворенным Отцом из иной сущности, чуждой Богу Отцу. Сойдя на землю, Он не оставался одновременно с Отцом. Только Отец наделен всеми атрибутами абсолютного божества, в т. ч. неизменяемостью, и, следов., Он не рождался и никого не рождал, Он — единственный вечный и всесвятый. Наоборот, сущность Сына содержала в себе способности к страданию и смерти. Царство Христа не будет вечным и бесконечным, но тысячелетним и продлится до конца мира (*Vigilius Tapsensis. Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos dialogi* // PL. 62. Col. 179–238; ср. также приписываемое этому автору соч. «Против Фелициана-арианина, о единстве Троицы»: *Idem. Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* // Ibid. Col. 333–352). Вандалы относились к православным с открытой враждебностью. Вместе с тем при вандалах возродились прежде почти исчезнувшие общины донатистов и манихеев. Епископы мн. городов были убиты или бежали, несмотря на призыв блж. Августина не оставлять свою паству. С утверждением власти над К. кор. Гейзерих перешел к планомерной борьбе с кафолической Церковью. Частные случаи по-

громов и убийств сменились гонениями. Вандалы пытались различными способами склонить православных к принятию арианства, в противном случае подвергая их изгнанию. Перешедшим в арианство предоставлялись материальные блага и привилегии (*Liber de promissionibus et praedictionibus Dei. IV 5 // PL. 51. Col. 840–841*). Наиболее стойких правосл. епископов Гейзерих предпочитал высылать из Африки в Италию, не прибегая к казням. Такая судьба постигла еп. свт. *Кводвульфдеуса*, преемника Капреола, вместе со мн. карфагенскими клириками. Вандалы учредили в К. свою церковную иерархию во главе с патриархом, к-рый, как и арианские епископы, назначался королем. Вандальский клир получил от короля щедрые дары. Посольство рим. магистратов и епископов ко двору Гейзериха, отправленное с целью положить конец притеснениям православных, не имело успеха. Гейзерих препятствовал попыткам поставить в К. нового правосл. епископа вместо Кводвульфдеуса, скончавшегося в Лукании (Италия). Хотя в 442 г. Гейзерих заключил договор с Зап. Римской империей и получил признание своей власти над Африкой, попытки имп. Валентиниана III уговорить его разрешить поставить нового епископа увенчались успехом только в 454 г. Епископом К. стал свт. *Деограций*. Он развернул широкую благотворительную деятельность среди рим. пленных, которые оказались в К. после разграбления Рима вандалами в 455 г. После кончины Деограция Гейзерих, опасаясь популярности лиц, близких к епископу, изгнал из К. всех правосл. клириков. Он также жестоко расправлялся с прозелитами, переходившими из арианства в православие. Так, приближенный короля Мартиниан за отступничество от арианства был разорван лошадьми. Проч. близкие ко двору вандалов лица, к-рые в разное время попадали в опалу по иным причинам (комит Севастиана, родственник Бонифация, глава придворных комедиантов Маскула и др.), приговаривались лишь к ссылке в Мавританию. Ненависть ариан к православным выплескивалась улье в народных беспорядках. На улье был убит еп. Фома, принимавший участие в поставлении Деограция. В 468 г. визант. имп. Лев I в союзе с западнорим. имп.





Прокопием Анфимием и командующим Зап. Иллириком Марцеллином предпринял крупную экспедицию против вандалов с целью захвата К. и уничтожения их королевства. Однако рим. флот под командованием Василиска, шурина имп. Льва, потерпел поражение в Карфагенской бухте.

Гонения на православных при Гейзерихе оказались лишь 1-м этапом преследований, к-рые достигли кульминации при его преемнике кор. Гунерихе. Со смертью Гейзериха 25 янв. 477 г. Церковь получила передышку. Нек-рое время кор. Гунерих был занят укреплением своей власти, борьбой с братьями, родственниками, вандальской знатью, арианским патриархом Иукундом. В 481 г. по требованию визант. имп. *Зинона* Гунерих разрешил православным поставить нового епископа К., к-рым стал свт. *Евгений*. Гунерих провозгласил свободу для христиан как арианского, так и католического исповедания, рассчитывая, что имп. *Зинон* так же поступит в К-поле. Император, к-рый в своей столице был вынужден искать пути сотрудничества с арианами-готами, пошел на некоторые уступки в вопросе о свободе арианского исповедания, но только для готов-федератов империи. В 482 г. Гунерих начал гонение на православных, к-рое отличалось большей жестокостью, чем при Гейзерихе. Их изгнали из окружения короля, а затем и из чиновного аппарата; за отказ перейти в арианство подвергали пыткам или казнили. Гунерих также вскоре начал прибегать к изгнаниям для разгрома правосл. клира, иногда дело доходило и до убийств. Так, диак. *Бонифаций*, субдиаконы *Серв* и *Рогат*, аббат *Либерат* и монахи *Рогат*, *Септим* и *Максим*, доставленные из *Капсы* в К., были сожжены заживо на корабле.

В 483 г. имп. *Зинон* отправил в К. своего представителя комита *Регина*, чтобы добиться от Гунериха прекращения гонений. Видимо, в это время король указом от 20 мая 483 г. созвал в К. всех правосл. и арианских епископов на диспут. Несмотря на поддержку этой инициативы еп. *Евгением*, мн. африкан. епископы испугались явиться в К. Диспут открылся 1 февр. 484 г., на нем присутствовало 466 правосл. епископов. Однако истинные замыслы короля открылись 25 февр., когда он обна-

родовал указ об искоренении православия в Африке. При этом диспут продолжался, и 20 апр. правосл. партия даже подала королю свое исповедание веры. Гунерих в это же время изгонял с кафедр не явившихся на Собор епископов. В мае 484 г. король решил завершить диспут. Всем православным епископам, собранным в «храме памяти» (*templum memoriae*), приказали поставить подписи под арианским документом, содержание к-рого им не сообщалось. Абсолютное большинство отказалось; все они были сосланы на Корсику и в различные области Африки. Еп. *Евгений* был отдан под надзор арианского еп. *Туррис Тамаллени Антония*. Еп. *Виктор* Витенский в «Истории гонений в Африканской провинции» сообщает о множестве различных козней, с помощью которых *Антоний* безуспешно пытался склонить к арианству правосл. еп. *Туррис Тамаллени Абетдеума*. При этом *Антоний* пользовался большим влиянием на короля и иногда выступал перед ним как защитник граждан К. Так, он добился от Гунериха прощения для некоего чиновника, проявлявшего себя слишком милосердно по отношению к православным.

После 484 г. Гунерих уже не обращал внимания на призывы к миру имп. *Зинона* и папы *Феликса III*, чьи легаты посещали К. Конец гонению положила неожиданная смерть Гунериха 23 дек. 484 г., в к-рой православные увидели божественное наказание. Вскоре сложилась легенда о том, что Гунерих, подобно *Ироду*, был заживо съеден червями (*Laterculus regum Wandalorum et Alanorum // MGH. AA. T. 13. P. 458*). Подобной версии придерживался и *Виктор Витенский*, описавший весь период гонений в К. Тем не менее визант. историк *Прокопий Кесарийский* (сер. VI в.) считал, что смерть короля была вызвана естественными причинами (*Procop. Bella. I 7*).

Политика преемника и племянника Гунериха *Гунтамунда* (484–496) отличалась толерантностью к православным. Однако св. *Евгений* еще 3 года оставался в изгнании и смог вернуться в К. лишь в 487 г. Тогда же было разрешено и проч. католическим епископам занять свои кафедры. В Церкви К. вновь, как и во времена рим. гонений, встал вопрос об отпавших и о перекрещенных арианами. Поскольку созыв Собора

по этому вопросу в К. был невозможен, его решение взяла на себя Римская Церковь. По инициативе папы *Феликса III* в Риме состоялся Собор, к-рый принял постановление об обращающихся в соответствии с канонами I Вселенского Собора (325). Однако диаконов, пресвитеров и епископов было решено принимать в Церковь в ранге мирян и кающихся, а не в сане. В 488 г. *Гунтамунд* вернул правосл. Церкви имущество, конфискованное в период гонений.

Кор. *Тразамунд* (496–523) вновь начал притеснять православных, но более скрытыми способами, вознаграждая за переход в арианство, а преступникам даже даруя помилование. Возобновилась и практика изгнаний правосл. епископов. Так, из К. был выслан свт. *Евгений*. Он вскоре скончался в Галлии, и кафедра К. надолго осталась вакантной. Некоторые епископы были высланы на Сардинию, в т. ч. свт. *Фульгенций*, еп. *Руспе*, к-рый, находясь в К., фактически руководил правосл. общиной города. Из ссылки *Фульгенций* обратился с апологетическими посланиями против ариан к *Тразамунду* и к арианскому клиру К. Со стороны ариан полемистом против православных выступил некий *Фастидий*.

Кор. *Хильдерик* (523–530), к-рый провел мн. годы в К-поле и был связан обязательствами с визант. имп. *Юстином I*, вернулся к религ. политике *Гунтамунда*. В 523 г. был избран новый епископ К. *Бонифаций*; изгнанным правосл. иерархам было разрешено вернуться. Прибывший с Сардинии свт. *Фульгенций* был торжественно встречен *Бонифацием*. На Соборах в К. 525, 530, 532 гг. были подтверждены постановления прежних Соборов, право первенства Церкви К. в Африке, а также правила *Никейского Вселенского Собора*, что имело важное политическое значение, т. к. Вандальское гос-во, несмотря на толерантную политику *Хильдерика*, оставалось арианским. Провизант. политика *Хильдерика* настроила против него мн. представителей вандальской знати, а также арианское духовенство. *Хильдерик* был свергнут, и его преемником стал *Гелимер*, представитель антивизант. течения среди вандалов. Негативное отношение *Гелимера* к правосл. Церкви диктовалось не столько его арианством, сколько противостоянием растущему в К. визант. влиянию,







проводником к-рого она была. Визант. дипломатия, требовавшая немедленного освобождения и восстановления на троне Хильдерика и находившая сторонников среди правосл. епископата (в т. ч. еп. Бонифация), косвенно способствовала укреплению среди вандалов уверенности, что православные могут в любой момент перейти на сторону императора.

#### **Византийский период (533–698).**

Вандальское королевство было уничтожено в ходе экспедиции византийских войск и флота под командованием Велисария (авг. 533 — весна 534). С началом высадки византийцев в Африке православные повсюду встречали их как освободителей, а после поражения вандалов при Дециме (13 сент. 533) К. открыл Велисария ворота. Одним из первых распоряжений Велисария было восстановление оборонительных сооружений К., обветшавших за предшествующий период. Византийцы нашли Церковь К. в плачевном состоянии. Ее имущество было разграблено или захвачено арианами и отчасти донатистами, она испытывала острый недостаток в духовенстве. Восстановлением полноценной церковной жизни занялся преемник Бонифация еп. *Репарат* (535–551/2). В 536 г. он созвал Собор в К., на котором было решено направить посольства в Рим для окончательного решения арианского вопроса и в К-поль к имп. *Юстиниану I*, чтобы просить о восстановлении прав на собственность, принадлежавшую Церкви до прихода вандалов. Посольство к Юстиниану было успешным: император стремился к утверждению прежнего рим. порядка управления Африкой и с готовностью вернул Церкви имущество, в т. ч. базилики, которые принадлежали ей до 439 г. Кроме того, вступили в действие жесткие имп. законы против еретиков. Арианство в К. было объявлено вне закона, и арианский патриархат прекратил существование. Привилегии правосл. Церкви были расширены. В согласии с папой *Иоанном II* Юстиниан утвердил первенствующий статус митрополии К. в Африке. Вместе с тем права митрополита Бизацены, который управлял Церковью К., когда кафедра пустовала, были строго ограничены его провинцией. Т. о., новое устройство имело тенденцию к усилению власти

Карфагенского епископа над проч. митрополитами Африки, тогда как в IV — нач. V в. кафедра К. скорее пользовалась первенством чести, нежели обладала реальной адм. властью в Африке. Еп. Репарат стал первым представителем Церкви К., который официально получил от императора титул архиепископа.

Начало визант. правления ознаменовалось оживлением церковного строительства. По распоряжению имп. Юстиниана в бывш. дворце вандальских королей, к-рый стал резиденцией визант. наместника, была выстроена роскошная базилика *Sancta Prima* («святая первенствующая»), посвященная Пресв. Богородице. Патрикий Соломон, наместник Африки, укрепил и перестроил монастырь Мандракий близ городских ворот, посвященный св. Савве (*Procop. Bella. II 26. 17; Victor Tunni-nensis. Chronicon. AD. 555 // PL. 68. Col. 960*).

Церковь К. оказалась вовлечена в догматические споры в Византии, в т. ч. в полемику о «Трех Главах». Эдикт имп. Юстиниана, осуждавший ряд сочинений Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, стал известен в К. в 545 г. Тогда же еп. Понтиан Тенский в послании просил императора отозвать эдикт ради мира Церкви. Еп. Репарат и ряд др. церковных деятелей обращались к известному богослову диак. *Ферранду Фульгенцию* Карфагенскому за объяснениями. Ферранд ответил от себя лично, что нельзя осуждать тех лиц, к-рые были оправданы IV Вселенским Собором (451), и их сочинения, т. к. подобное осуждение означает пересмотр решений Собора и ставит под вопрос его авторитет. Несомненно, еп. Репарат придерживался того же мнения. Африкан. епископы написали об этом папе *Вигилию*, к-рый находился в 546 г. на Сицилии по пути в К-поль. Еп. Факунд Германский (из Бизацены), пребывавший в К-поле, разорвал общение с патриархом *Миной* и выступил с апологией осужденных эдиктом иерархов. 11 апр. 548 г. папа Вигилий в К-поле под нажимом императора издал «*Judicatum*», поддерживавший эдикт о «Трех Главах». Находившиеся в К-поле африканцы во главе с аббатом Феликсом объявили об отлучении папы от Церкви. В 550 г. еп. Репарат сумел созвать Собор в К., к-рый выступил в за-

щиту осужденных эдиктом о «Трех главах» и поддержал отлучение папы Вигилия, о чем известил в послании императора. В 551 г. еп. Репарат Карфагенский был вызван в К-поль. Кроме него в африканскую делегацию входили епископ Типасы Фирм и представители митр. Бизацены Боэция (епископы Примасий Гадруметский и Верекунд Юнкский). Репарат проявил себя ревностным защитником «Трех Глав» и не соглашался на их осуждение Собором. Вскоре он был низложен и сослан в Евхайты в М. Азии, где умер 10 лет спустя. Представители Бизацены бежали в Халкидон, откуда вновь заявили о своем несогласии и осудили папу Вигилия. На место Репарата в К-поле был избран его диак. Примасий (Примос), к-рый, однако, не был принят жителями К. Его поставление на кафедру было проведено с применением военной силы. Опасаясь в таких условиях покинуть город, в 553 г. еп. Примасий отправил на V Вселенский Собор в К-поль делегацию епископов во главе с Секстилианом Тунисским, к-рая утвердила имп. декрет и соборное постановление против «Трех Глав». После того как с решениями Собора согласился папа Вигилий, появилась возможность примирения с ним Церкви К. Тем не менее оппозиция V Вселенскому Собору в Африке оставалась довольно сильной. Власти были вынуждены применить репрессии к несогласным. В это время был сослан в Египет еп. *Виктор Туннунский*, один из видных защитников «Трех Глав» и церковный писатель. Др. противником осуждения «Трех Глав» стал диак. *Либерат* из К., написавший «Краткую историю несториан и евтихиан» (*Liberatus Carthaginensis. Breviarium de causae Nestorianorum et Eutychianorum // ASCO. T. 2. Vol. 5. P. 98–148*). В результате давления властей бо́льшая часть Церкви в К. и в африкан. провинциях была приведена к принятию решений V Вселенского Собора.

О дальнейших событиях периода епископства в К. Примасия, а затем и его преемника Публиана сведений почти нет. О еп. Доминике (кон. VI в.) известно благодаря тому, что он находился в переписке с папой свт. *Григорием I Великим*, который активно участвовал в делах Церкви К., пытаясь влиять на епископов и гос. чиновников. Первостепенной задачей Римской Церкви было





управление своими земельными владениями в Африке, однако она вмешивалась и в другие вопросы, в т. ч. в борьбу с возродившимся донатизмом. В 594 г. еп. Доминик созвал Собор в К., на к-ром вновь обсуждались методы противодействия этому движению. Папский представитель в Нумидии нотариий Иларий действовал против донатистов также и от имени еп. Доминика. Тем не менее очень трудно оценить состояние церковных отношений Рима и К. в этот период и степень авторитетности Папского престола для К. Неизвестно случаев апелляций клира Церкви К. в Рим.

После перехода Африки под визант. власть имп. Юстиниан стремился восстановить систему управления, бывшую до вандалов. В К. была учреждена должность префекта Африки, которому отошли полномочия комитов Африки, а также восстановлены прежние провинции. В 90-х гг. VI в., при имп. Маврикии, был учрежден Карфагенский Экзархат. Из экзархов известны Ираклий Старший, отец имп. *Ираклия*, занимавший эту должность в нач. VII в. и возглавивший борьбу против имп. Фоки (602–610), а также Георгий (до 642) и Григорий (646–647), при котором произошло 1-е столкновение карфагенян с арабами.

В 1-й пол. VII в. численность населения и территория К. увеличились, т. к. множество беженцев устремилось туда из вост. провинций Византии, спасаясь от нашествия персов и арабов. Среди них в К. впервые появились монофизиты. В связи с этим имп. Ираклий вынужден был предписать префекту Африки принять жесткие меры против проповедников *монофизитства*, особенно монахов, вплоть до изгнания их из города (*Simon*. 1985). Репрессии против монофизитов были прекращены в 641 г., вскоре после издания «Эктезиса» имп. Ираклия и принятия в К-поле *монофелитства*. Инициатива имп. Ираклия не имела успеха в К. Однако отказ большинства клира и паствы следовать новому учению не вызвал и репрессий со стороны имп. власти, хотя епископ К. Виктор выступал против монофелитства столь же яростно, как и св. папа *Мартин I*, низложенный и пострадавший за свое вероисповедание. В 40-х гг. VII в. К. стал местом стечения всех недовольных имп. религ. политикой. Здесь оказался и

прп. *Максим Исповедник*, а через некоторое время низложенный патриарх *Пирр* К-польский. В 645 г. в К. состоялся диспут между прп. Максимом и Пирром, на к-ром Максим одержал победу, а Пирр признал его правоту и формально объявил о своем отказе от заблуждений монофелитства. В 646 г. Собор в К. осудил монофелитство, о чем вновь избранный еп. Виктор известил папу Теодора I. Послание еп. Виктора написано по-гречески, что говорит о значительном преобладании грекоязычного духовенства в Церкви К. в этот период. Авторитет К-поля со времен имп. Юстиниана сказался и в принятии в К. ряда визант. церковных обычаев и обрядов. В *Карфагенском календаре* (VI–VII вв.) отражено влияние к-польской литургической практики, в т. ч. особое почитание апостолов Андрея, Луки и Тимофея, мощи которых хранились в К-поле.

В VII в. также появляется тенденция изменения юрисдикции Церкви К. Ранее К. несомненно входил в сферу влияния Рима, хотя папы непосредственно не вмешивались в его церковные дела. Тем не менее, ведя постоянную переписку с К., Рим считал себя вправе давать епископам К. указания, особенно в догматических вопросах и в борьбе с ересями. Последним из пап, кто продолжил исполнять эту функцию, был свт. Григорий I Великий (590–604). Епископы К. со своей стороны извещали Рим о событиях в Африке и о постановлениях местных Соборов, как это сделал последний раз еп. Виктор в 646 г. Однако уже в некоторых визант. notiциях (списках епархий), отражающих ситуацию VII–VIII вв., Церковь К. упоминается как митрополия в составе Александрийского Патриархата. Невозможно точно определить, к какому времени относится переход К. в юрисдикцию Александрии. Возможно, это произошло по инициативе имп. Ираклия еще в период гражданской войны в Византии 608–610 гг., когда Ираклиды начали борьбу за власть против имп. Фоки (602–610), опираясь на К., и захватили сначала Египет, а затем К-поль.

С 641 г. светская власть в К. находилась в руках визант. экзарха Григория. Религ. споры стали одной из причин его отказа подчиняться ослабшему политически К-полю, что дало возможность православ-

ным чувствовать себя в безопасности. В 646 г. Григорий был провозглашен императором в К. и начал готовиться к борьбе против визант. имп. Константа II. Однако ок. 647 г. арабы под командованием Абдаллаха ибн Саада напали на карфагенскую Африку, Григорий потерпел поражение и был убит под Суфетулой. Арабы, получив выкуп, вернулись в Египет. Власть в К. узурпировал некий Геннадий. В 50–60-х гг. VII в. значение К. в Византии возросло, поскольку имп. Констант решил перенести столицу из К-поля на запад; его резиденция неск. лет находилась в Сиракузах и снабжалась из К. При дворе Константа обсуждался даже проект перенесения резиденции в К. После убийства Константа в 668 г. его преемники в К-поле, осажденные арабами, почти потеряли интерес к зап. владениям.

#### *Средние века и Новое время.*

В кон. VII в., с укреплением в Исламском халифате династии Омейядов, арабы возобновили наступление в Африке. В 670 г. ими была основана опорная крепость Кайруан, а под контролем К. остались лишь прилегающая к городу небольшая территория и порты на побережье. В 80-х гг. VII в. византийцам и их союзникам берберам удалось одержать ряд побед и вытеснить арабов из карфагенской Африки, но в 695 г. арабы организовали большую экспедицию под командованием Хасана ибн ан-Нумана и захватили К. Имп. Леонтий снарядил флот, который вскоре вернул город и прилегающую область под власть Византии. Но после победы над берберами арабы вновь бросили основные силы против ромеев и окончательно овладели К. в 698 г.

В VIII в. центром мусульм. администрации в Африке стал соседний с К. Тунис. Здесь развивались экономика и торговля, в то время как К. постепенно приходил в упадок. По свидетельствам араб. историков, в XI в. К. представлял собой комплекс деревень, довольно богатых благодаря близости к Тунису. В 1160 г. 1-й халиф династии Альмохадов Абд аль-Мумин разорил и уничтожил К. На этих землях поселилось араб. племя бану-зияд, занимавшее лишь малую часть древнего города.

Вместе с К., видимо, погибла и церковная митрополия. О ней ничего не известно с кон. XI в. За весь пре-





дыдущий период с VIII в. есть только отрывочные сведения. Известно, что в 807 г. К. посетило посольство франк. имп. *Карла Великого*, направлявшееся в Багдад ко двору халифа Харуна ар-Рашида. Во главе посольства стоял иудей Исаак, к-рый получил от эмира Ибрахима ибн Аглаба в дар для имп. Карла мощи святых Киприана, Сперата и Пантелеимона, прежде хранившиеся в К. Сказания европ. авторов о перенесении этих мощей во Францию не дают сведений о положении христиан в К. Ок. сер. IX в. Африку посетил диак. Георгий, монах палестинской лавры св. Саввы Освященного. По указанию настоятеля Давида он прибыл для раздачи милостыни африкан. христианам. Впосл. он переехал в Кордову (Испания), где принял мученическую кончину от мусульман (см. ст. *Георгий, Аврелий, Феликс, Наталья и Лилиоза*). Сохранилась краткая заметка диак. Георгия о путешествии, включенная в «Памятную книгу святых» сщмч. *Евлогия Толедского* (*Eulogius Toletanus*. Memorialis Sanctorum. 10 // PL. 115. Col. 777–792). Поездка диак. Георгия может указывать на связи, которые Церковь К. в это время еще сохраняла с Церквями Ближ. Востока. В кон. X в. Церковь К. пыталась укрепить отношения с Римом. Известно, что в 990 г. в Рим прибыл Иаков, кандидат на утверждение на кафедре К., т. к. в это время во всей Африке не нашлось 3 епископов для его канонического рукоположения. Папа Иоанн XV похвалил чистоту веры Иакова и рукоположил его во архиепископа К. Из переписки папы Льва IX известно, что в 1053 г. в Африке еще оставалось 5 епископских кафедр во главе с К. (*Leo IX, papa*. Ep. 83 // PL. 143. Col. 728–731). В одном из посланий папа подтвердил особые права и первенство К. в Африке. Церковь К. в XI в. была еще способна поддерживать в своей среде довольно высокий уровень образования, на что указывает судьба ученого-медика *Константина Африканского*, выходца из К., поселившегося в Италии ок. 1069 г. и занимавшегося переводами медицинских трактатов с арабского на латынь. Последним папой, который поддерживал контакты с К., был Григорий VII. Сохранились 5 его посланий по африкан. делам, написанных между 1073 и 1076 гг., в т. ч. архиеп. Кириаку и правителю Сев.

Африки Аназиру (ан-Насиру) из династии Хаммадидов (*Greg. VII, papa*. Ep. I 22–23; III 19–21 // PL. 148. Col. 305–308, 449–452). Письма Григория VII показывают, что обстановка в Африке ухудшилась. Из 5 епархий осталось только 2, в т. ч. К., поэтому папа задумывался об учреждении новых, но этим планам не суждено было сбыться. После 1076 г. сведения о кафедре К. теряются. Папская «*Liber censuum*» 1192 г. рассматривает К. как кафедру в юрисдикции Римско-католической Церкви и наделяет занимающего ее иерарха титулом примаса Африки. Однако скорее всего кафедра К. была уже лишь титулярной. Тем не менее присутствие христиан в Африке отмечается еще в течение неск. столетий. Ибн Хальдун в кон. XIV в. свидетельствовал о наличии в регионе отдельных деревень, населенных христианами, которые платили подати харадж и джизью. Это могли быть и местные христиане, и переселенцы из Египта или Сирии.

**Становление католической иерархии.** В XII в. во мн. городах Сев. Африки, в т. ч. в Тунисе, появились общины католиков. В 1135–1160 гг. ряд городов на побережье Сев. Африки был захвачен сицилийскими норманнами, к-рые пытались утвердить здесь власть Римско-католической Церкви. Все их усилия были вскоре перечеркнуты завоеваниями Альмохадов. В 1270 г., во время 8-го крестового похода, войско франц. кор. *Людовика IX Святого* высадилось в Тунисе и захватило крепость К. Король вскоре скончался, по преданию на холме Бирса, в историческом центре древнего К. Его преемником Филиппу IV Красивому и Карлу Анжуйскому удалось заключить с мусульманами выгодный мирный договор. Территория К. отходила христианам, к-рым также была обещана свобода исповедания во всех городах тунисского эмирата (позднее султаната) Хафсидов. В К. образовалась сильная миссионерская колония из представителей монашеских орденов мерцедариев и тринитаристов, занимавшихся благотворительностью и выкупом пленных христиан, а также францисканцев и доминиканцев, пытавшихся проповедовать среди местного населения. Положение христиан в К. и Тунисе оставалось стабильным до 1534 г., когда Тунис впервые

подвергся нападению турок-османов. Султан Туниса Мулай Хасан обратился за помощью к кор. Испании Карлу I (имп. Римско-Германской империи Карл V), который в 1535 г. выгнал турок и восстановил его на престоле. В Тунисе остался испан. гарнизон, что фактически ставило Хафсидский султанат в зависимость от Испании. Все это расширяло возможности для проповеди католич. миссионеров. Даже после окончательного захвата Туниса турками в 1574 г. католической миссии продолжали действовать и даже были усилены по решению папской Конгрегации пропаганды веры в 1622 г., когда к ним присоединились представители орденов капуцинов, августинцев, лазаритов и иезуитов. Их роль была тем более значима, что беи Туниса, с 1591 г. лишь формально признавшие власть Османской империи, постоянно проводили пиратские экспедиции против Италии и Испании, доставляя множество пленных христиан.

В Новое время К. окончательно превратился в развалины. К нач. XIX в. он представлял собой небольшую деревню в пригороде Туниса, в к-рой проживали ок. 10 семей фаллахов, обработывавших окрестные земли. В 1830 г. французские войска оккупировали Алжир и беи Туниса Хусейн признал себя вассалом Франции. В 1841 г. он подарил Франции холм Бирса, где вскоре была возведена часовня во имя Людовика IX Святого. С 1843 г. существовал апостольский викариат в Тунисе. В 1879 г. цистерцианцы основали на Бирсе мон-рь, при котором открыли коллеж св. Людовика, в дальнейшем действовавший в рамках «Сахаро-Суданской миссии», учрежденной кард. Шарлем Лавижери. К этому времени католич. Церковь уже имела на территории Африки еп-ство в Алжире. В 1881 г. Тунис стал протекторатом Франции. В 1884–1890 гг., после перемещения католич. архиепископской резиденции из Алжира в К., на месте, где, по преданию, в 1270 г. умер франц. кор. Людовик IX, был построен собор св. Людовика. В XIX в. постепенно шло возрождение городской жизни К. Здесь находились загородные резиденции представителей бейского правительств, а затем французских колониальных властей. В 1919 г. было создано муниципальное образование К. во главе







с муниципальным президентом (мэром). На его территории выстроили офиц. резиденции последний бей Туниса Мухаммад аль-Амин (1943–1957) и 1-й президент Хабиб Бургиба (1957–1987). В период независимости Туниса К. стал правительственным пригородом столицы, где кроме резиденций располагаются иностранные посольства, различные учреждения, а также проводятся международные фестивали (музыкальные, театральные). По распо-



Интерьер собора св. Людовика.  
1884–1890 гг.

ряжению президента Зина аль-Абдина бен Али в 2003 г. в К. была возведена мечеть Эль-Абидин, которая наряду с собором св. Людовика является наиболее монументальным религ. строением города. В 2004 г. население района составляло ок. 16 тыс. чел.

Католич. кафедра К. в 1884 г. из титулярной была преобразована в архидиоцез, к-рый охватил всю территорию Туниса и Алжира. В 1964 г. архиеп-ство К. было преобразовано в территориальную прелатуру Туниса, в 1995 г.— в диоцез Туниса, в 2010 г.— в архидиоцез. При этом название К. не входит в титулатуру католич. прелатов Туниса. Титул архиепископа К. в Римско-католической Церкви присваивается иногда лишь как почетное звание.

Правосл. епархия К. была восстановлена в 1931 г. по инициативе патриарха Александрийского Мелетия II (см. *Карфагенская митрополия*).

**Статус епископов К. в Церкви Сев. Африки.** До легализации Церкви в IV в. право первенства основывалось на личном авторитете занимавших кафедру иерархов. Таким

авторитетом пользовались епископы Агриппин, Донат и сщмч. Киприан, к-рые созывали Соборы в К. в III в. Однако с началом донатистского раскола репутация как офиц. епископов К., так и их оппонентов оказалась под сомнением. В связи с этим Собор против Цецилиана созывал Секунд Нумидийский. В IV в., в период формирования системы митрополий в Африке, сложилась традиция передачи прав митрополита наиболее авторитетному иерарху, как правило старейшему по рукоположению. Епископ К. был единственным, кто получал сан митрополита в силу статуса своей кафедры, но его митрополия (территория прямой юрисдикции) охватывала лишь зап. часть Проконсульской Африки. Собор 397 г. определил первенство епископа К. лишь по чести, без права юрисдикции за пределами своей провинции, и отказал ему в титуле первосвященника или главы епископов (*princeps sacerdotum*, в греч. версии — *экзарх*). Титулами епископа К. стали «примас», «епископ первенствующего престола/кафедры» (*primas, episcopus primae sedis/cathedrae*). Тем не менее в восприятии Церквей проч. диоцезов империи именно епископ К. был первенствующим и митрополитом (*экзархом*) всего диоцеза Африки. Епископ К. представлял Африку на Соборах IV в. (Никейском, Сардийском, Ариминском). Однако в IV — нач. V в. даже епископ Рима имел больше канонических оснований вмешиваться в дела всех африкан. Церквей, пользуясь предоставленным ему Сардийским Собором правом рассматривать апелляции со всей христ. ойкумены. Против этой практики выступил Собор в К. 418 г. (прав. 17). Вандальское правление, гонения, а также долгие периоды, когда кафедра К. пустовала в V–VI вв., подорвали обоснованность притязаний К. на первенство в Африке. Церковь К. в это время нередко окормлялась митрополитами Бизацены. В 535 г., после восстановления рим. (визант.) правления, возник конфликт между еп. К. Репаратом и примасом Бизацены Либератом, вызванный стремлением имп. Юстиниана и папы Агапита укрепить авторитет кафедры К. Папа Агапит признал с этого времени архиепископа К. митрополитом всей Африки, но столкнулся с сопротивлением провинциального епископа-

та, позднее так и не преодоленным. В кон. VI в. представитель папы Григория I Иларий посещал разные епархии по всей Африке, сопровождаемый представителем архиепископа К. Доминика, к-рый т. о. демонстрировал юрисдикцию над Африкой. Тем самым была заложена основа для превращения К. в некий автономный Экзархат, в подчинении к-рого находились бы провинциальные митрополиты. Но дальнейшего развития эта тенденция не получила. В VII в. кафедра К. была подчинена Александрийскому Патриархату, хотя и сохраняла формальные права на юрисдикцию над рим. Африкой. В XI в., несмотря на сильную деградацию церковных структур К. в средние века, известен конфликт между архиеп. К. Фомой и епископом г. Гумми в бывш. Бизацене из-за юрисдикции К. над этой кафедрой. Рим в этом вопросе следовал принципам визант. периода, согласно к-рым архиепископ К. являлся главой Североафриканской Церкви, «великим митрополитом» (*maximus metropolitanus*; *Leo IX, para. Ep. 83 // PL. 163. Col. 730*).

Д. В. Зайцев

**Археология. История исследований.** Изучение К. началось в 1-й пол. XIX в., в обстановке соперничества Великобритании и Франции за колонизацию арабо-турецкого Магриба и вывоз его древностей. Первоначально исследованиями занимались чиновники колониальной администрации, дипломаты, миссионеры, с 1833 г.— офицеры высадившихся в Сев. Африке франц. войск (в т. ч. археолог-любитель Л. А. Бербрюггер). В 1837 г. было образовано франц. Об-во исследований и раскопок древнего К., а в 50-х гг. XIX в. Ш. Э. Бёле, археолог классической античности из парижской Имперской б-ки, получил от бея Мухаммада разрешение вести в К. раскопки. В 1856–1859 гг. на средства МИД Великобритании в К. работал миссионер Н. Дейвис. Он открыл мозаичные панно рим. эпохи, вывез их в Британский музей и опубликовал в 1861 г. отчет о своих работах. К. интересовались исследователи и антиквари и др. стран. Так, еще в 1833 г. консул Дании в Магрибе К. Т. Фальбе составил точную карту античного К., к-рая сохраняет значение до наст. времени. После его раскопок в Королевский музей Копенгагена было отправлено 700





предметов. В 1874 и 1876 гг. переводчик Ж. Б. Э. Прико де Сент-Мари провел раскопки, обнаружил тысячи финик. погребальных стел (т. н. стелы де Сент-Мари) и предугадал открытие расположенного рядом сакрального участка, т. н. тофета. К сожалению, огромная часть стел погибла. За экспонатами для музеев Лондона и Парижа в К. присылали экспедиции, но не все находки достигали Европы: в 1874 г. Французская академия надписей вывезла из К. более 2 тыс. стел с финик. текстами, античные статуи и археологические находки, но корабль погиб, и только в 1995–1998 гг. подводные археологи смогли обнаружить и поднять часть фрагментов. Проф. Ж. Спиро отправил в Лозанну 19 стел и издал в 1895 г. 1-е исследование votивных надписей К.

Серьезное влияние на развитие археологии К. оказала Римско-католическая Церковь. Ш. Лавижери (в 1867–1892 архиепископ Алжира), который вел активную миссио-



*Руины базилики  
Дамус-эль-Карита.  
Фотография. Нач. XX в.*

нерскую деятельность на Востоке, в 1875–1877 гг. купил почти весь «акрополь» К. (9 га) и начал раскопки, стремясь найти остатки древней церкви. Архиеп. Ш. Лавижери и его сотрудники обращали внимание только на христ. и рим. древности (особенно надписи) и при этом финик. слои уничтожали. В опубликованный в 1888 г. свод раннехрист. храмов Сев. Африки были включены сведения об открытых в К. церквях.

Увлеченным археологом был руководитель миссии в К. свящ. А. Делаттр, стараниями которого создан Национальный музей К. В 80-х гг. XIX в. он открыл и изучил кладбище иудеев и ранних христиан к северу от города (совр. Гаммарт) и некрополь к северо-востоку (Маппалия), где надеялся обнаружить останки сщмч. Киприана Карфагенского. Он

начал исследования выдающегося памятника христ. археологии базилики Дамус-эль-Карита с ее кладбищем, собрал тысячи экземпляров архитектурных фрагментов и эпиграфического материала, в т. ч. христ. периода. В 1883 г. им были открыты базилика Майорум к северо-западу, за городской стеной (в 1906 здесь прошли раскопки), и базилика св. Моники. Работая на холме Бирса, он обнаружил прекрасно оформленную погребальную камеру (ипогей) V в. по Р. Х. Свящ. А. Делаттр хотя и стремился к научной фиксации, но не имел специальной подготовки, а его сотрудники работали без фиксации, сам он пренебрегал памятниками финик. и римского периода, его публикация надписей небрежна, описания и обмеры неточны. Мн. памятники были оставлены неисследованными, и их изучали уже во 2-й пол. XX в.

Для истории религии большое значение имело открытие в 1921 г. археологами-любителями (местными работниками почты) каменных стел некрополя финикийского периода в древнем портовом

районе (тофет). В 1925 г. британская миссия провела здесь масштабные раскопки, прерванные в 1927 г. из-за болезни ру-

ководившего ими Ф. У. Келси (труды миссии опубл. лишь в 90-х гг. XX в.). В 1934–1936 гг. работы продолжил на более низком методическом уровне свящ. Г. Г. Лапейр, собравший в основном эпиграфический материал. В 1947 г. П. Синтас открыл на тофете маленькое подземное помещение, вызвавшее много споров и трактованное как хранилище приношений (т. н. капелла Синтаса). По фрагментам керамики оно было датировано VIII в. до Р. Х. В 1976 и 1979 гг. работы проводили сотрудники *Американских школ исследований Востока (ASOR)* и Л. Стейджер.

После обретения независимости Тунисом (1956) в сев. части К. были построены дворец президента и офиц. здания; древняя империя К. воспринималась теперь как важное звено национальной идентифика-

ции. Возникшая опасность застройки городища в связи с быстрым ростом столицы вызвала необходимость в специальном проекте спасения древностей, который инициировал директор музея К. А. Эннабли. Эти работы ведутся постоянно с 1972 г., когда Тунис позволил организовать масштабные спасательные раскопки на средства международных организаций, прежде всего ЮНЕСКО («Кампания спасения Карфагена»; «Save Carthage Campaign»). В проекте участвуют Болгария, Великобритания, Германия, Дания, Италия, Канада, Нидерланды, Польша, США, Тунис, Франция, Швеция. Экспедиции изучили малоизвестные финикийские слои; установили более точную и надежную хронологию христ. памятников; открыли новые объекты, связанные с развитием христ. и иудейской художественной традиции. Координирует проект Национальный ин-т искусства и археологии Туниса; в ЮНЕСКО материалы были собраны в центре документации (CEDAC), хранившем архив с микрофильмами отчетов всех участников и до 2002 г. издававшим научный ж. «CEDAC Carthage Bulletin». Важную работу по каталогизации памятников христ. эпиграфики, известных с XIX — нач. XX в., предприняла тунисский археолог Л. Эннабли. Большинство из этих давно открытых фрагментов оказались утраченными, другие были обнаружены вмонтированными в кладки стен музейных участков, и лишь немногие сохранились (791 — от нескольких тысяч, к-рые свящ. А. Делаттр насчитал при раскопках базилики Майорум; 403 — из базилики св. Моники). В основном это простые надгробные надписи или благочестивые пожелания («Pascencea in pasem vixi(t) annis LX», «Dynamius fidelis in pasem» и т. п.).

**Основные памятники.** Остатки древнего К. расположены на значительной площади и образуют отдельные участки (археологические парки). Над ними высятся собор св. Людовика и Национальный музей К. (в здании бывш. мон-ря) с огромной коллекцией пунических надгробий, стеклянных изделий, рим. мозаик и скульптур, керамики, монет и др. предметов.

В К. выделяют 3 историко-археологических яруса: пунический (финикийский), римский и раннехристианский. Последний в свою очередь







подразделен на 3 стадии (византийскую, вандалскую и поствандалскую).

Финик. К. был одним из крупнейших городов Средиземноморья в эпоху эллинизма (наряду с Римом, Александрией и Антиохией). Он был непреступен с моря. Согласно письменным источникам, в черте города в прибрежной зоне были



*Собор св. Людовика.  
1884–1890 гг.*

2 большие искусственные гавани для военного (с доками на 220 кораблей) и торгового флотов (сохранились остатки круглой по форме военной гавани с доком на острове в центре и прямоугольной торговой). Их охраняла огромная башня на перешейке, окруженная стеной. Периметр городских стен достигал 37 км, высота — 12 м. В центральной части города, на холме Бирса (от финик. «оплот, крепость»), стояла высокая цитадель, акрополь финик. К., где находился храм Эшмуна. Остальной город делился на 4 одинаковых жилых района. В К. также были огромное кладбище, культовые места, рынки.

Город финик. периода сохранился плохо, т. к. после захвата римлянами его здания целенаправленно раз-

рушались, а остатки повреждались позднее при строительной деятельности. Рим. инженеры, срезав вершину холма Бирса, убрали ок. 100 тыс. куб. м земли. Под рим. застройкой Бирсы С. Лансель открыл остатки большого здания, руины домов и лавок; их стены сохранились на высоту до 2,3 м, а выше намеренно разобраны. Этот квартал позднефиник.

К. (1-я четв. II в. до Р. Х.) имеет типичную для эпохи эллинизма планировку: улица служит «торговой галереей» с лавками по сторонам; под каждым домом размещена водо-

сборная цистерна; длинный коридор справа от каждого владения ведет во внутренний двор; имеются водостоки и мозаичные мощения «пунического типа» на характерном красноватом раство-

ре. Жилые блоки разделены сетью широких (ок. 6 м) прямых улиц, проезжая часть к-рых не имеет мощения; подъем на склон холма оформлен ступенями. Все это свидетельствует о наличии централизованного городского планирования. Археология показывает сильное влияние на культуру К. общефиник., греч. и егип. традиций, заметное в скульптуре (надгробия, саркофаги и могильные стелы), торевтике (бронзовые сосуды, монеты), прикладном искусстве (маски из стекла) и др.

В прибрежной зоне рядом с участками гаваней сохранились тофет и некрополь для захоронения младенцев, особенно важные для изучения верований и обычаев финикийцев. Главными божествами К. была

пара Ваал-Хаммон («хозяин пламени») и Танит (Тиннит, отождествляется с Астартой); из К. еже-

этих божеств связывают и тофет, и его некрополь. Здесь находятся ряды погребальных урн с обугленными останками младенцев и животных, каменные надгробные стелы с надписями, выражающими просьбы к божествам, к-рыми сопровождалось обряды сожжения, небольшое подземное сооружение из камня. Общее число оставленных на тофете погребальных урн Стейджер определил в 20 тыс. Время существования кладбища — ок. 200 лет, а всего комплекса — ок. 600 лет; его площадь — ок. 6 тыс. кв. м. С этим памятником в научной традиции часто связывают упоминания древних авторов о принесении карфагенянами в жертву детей. Так, по свидетельству Диодора Сицилийского (кон. I в. до Р. Х.), в 310 г., во время осады города, в искупительную жертву Ваалу-Хаммону принесли 200 детей из знатных семейств. Однако совр. исследования позволяют считать некрополь местом погребения мертворожденных младенцев или детей, не достигших возраста, допускавшего хоронить их на общем кладбище. Группа антрополога Дж. Х. Шварца из Питтсбургского ун-та, изучив 540 погребений из 348 урн, определила, что не менее 20% детей умерли до рождения или в первые часы (дни) после него, а остальные — в возрасте от месяца до неск. лет. Лишь в редчайших случаях обнаружены захоронения детей до 5–6 лет (с этого возраста их можно было хоронить на общем кладбище неподалеку). Во мн. урнах оказались разрозненные кости неск. индивидов, что также указывает на большую вероятность кремации умерших, чем принесенных в жертву. В то же время эта интерпретация не снимает общего вопроса о традиции человеческих жертвоприношений в К.

Древнейшие следы рим. поселения в К. (ок. 50 г. до Р. Х.) — мозаики, открытые в ходе раскопок в Хаммам-Лиф близ Туниса. В эпоху ранней Римской империи (I–II вв.) на холме Бирса были построены форум, храмы классического ордера и др. общественные здания. Свободное население К. собиралось в цирке (60 тыс. мест), театре, амфитеатре и термах, имело в своем распоряжении огромный акведук, цистерны, частные виллы. Наиболее хорошо сохранившийся объект рим. К. — регулярно спланированный археологический парк терм имп. Антонина



*Руины  
финикийского квартала  
на холме Бирса*

годно отправлялось посольство в метрополию (Тир Финикийский) для принесения жертв в храме Мелькарта. С культом







Надгробная стела

Пия (138–161) площадью более 4 га. Входная пальмовая аллея делит парк на 2 части: слева, в древних подземных цистернах, собраны фрагменты статуй и мозаик, показаны остатки домов с мозаичной декорацией, бассейны, христ. надгробный ораторий; справа — руины огромных терм (145–165), самого грандиозного сооружения К., от которого сохранились лишь мозаики полов и технические подвальные помещения для нагрева воды.

Бывш. рим. жилой квартал, основанный на месте пунического некрополя III–II вв. до Р. Х., образует археологический парк рим. вилл на вост. склоне холма Одеон. Его наиболее представительное здание — «дом птичника», названный так по найденной здесь мозаике с изображением птиц (III в.; частично восстановлен в 1960). На холме расположены остатки одеона III в., наи-



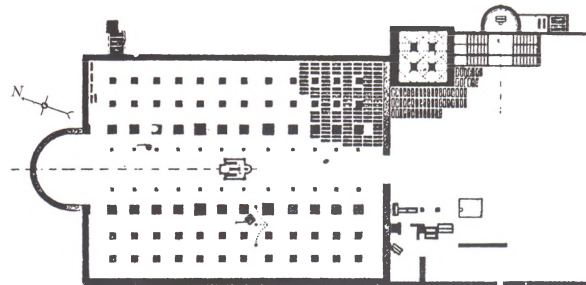
Руины базилики Дамус-эль-Карита. Фотография. 2011 г.

более 100 колонн. Ее длина 65 м, ширина 45 м, пролет центрального нефа 13 м; ориентирована с севера на юг. К базилике

с востока примыкает полукруглый атриум. В ее апсиде, вероятно, находился 4-колонный темплон. Большой некрополь содержит ок. 6 тыс. погребений (оценка свящ. А. Делаттра), в т. ч. могилы священнослужителей, и тысячи надписей. Тела по-

разрушали и восстанавливали; его сцена почти не сохранилась; среди руин — огромные колонны диаметром 1,5 м, обломки мраморных плит, полуразрушенные мраморные статуи; в мозаичный пол вмонтированы кусочки яшмы, халцедона, хлоритовых сланцев и др. пород, собранных со всего Средиземноморья.

Воду в К. с Атласских гор доставлял гигантский акведук из блоков известняка. Его длина 132 км; это наиболее протяженный акведук из всех, известных в античном мире. Высота постройки в местах пересечения больших долин превышает 20 м. Вода (в год до 32 млн л, т. е. 370 л/сек.), наполнявшая огромные цистерны (1-я группа у пригорода Марса, 25 емкостей; 2-я у пригорода Мальга, 40 емкостей), разбиралась горожанами. Акведук использовался почти 2 тыс. лет со времен пунийского К. Он дважды перестраивался римля-



План базилики Майорум

медик и др.). Сотни тел неподалеку от базилики лежали не в отдельных могилах, а в общем рву,

коих стремились уберечь от тления, бережно укладывая на слой извести; надгробные тексты полны эсхатологического содержания, уверенности в скором наступлении Страшного Суда и спасении; на саркофагах встречаются изображения на евангельские сюжеты («Добрый Пастырь», «Умножение хлебов» и др.).

Еще одно крупное сооружение — 7-нефная базилика Майорум (IV в.; 61×45 м, ширина главного нефа 16 м). В середине главного нефа находилась маленькая, украшенная мозаикой часовня (3,6×3,7 м), тесно окруженная погребениями. В 3 богатых саркофагах оказались погребение ребенка и останки женщины, завернутые в расшитую золотом ткань. В одной из надписей (всего учтено более 7 тыс. фрагментов) упоминались имена мц. Фелицитаты, а также Сатура и Ревоката, сподвижников мц. Перпетуи (казнены в К. в 203),

в др. надписи — Перпетуи и Сатурнина; назывались также профессии погребенных (бестиарий,

заполненном костями слоем в 30 см (предположение свящ. А. Делаттра, что это останки убитых в 317 донатистов, вряд ли достоверно).

Третье важнейшее сооружение — найденные на прибрежном плато и изученные свящ. А. Делаттром руины базилики св. Моники. Она представляла собой 7-нефный 3-апсидный храм длиной 60 м с маленькой центральной апсидой; с ее вост. стороны был сооружен огромный атриум (длина 35 м, ширина 55 м). Уже к 1920 г. на этом месте было собрано ок. 10 тыс. фрагментов надписей.

В 20-х гг. XX в. были открыты, а в посл. трети XX в. полностью исследованы кладбищенская базилика внутри огромного христ. квартала к западу от портового района (Бир-эль-Книсия) и еще одна базилика, на холме над резиденцией президента Туниса, к которой с юга примыкал баптистерий с большой купелью (в IV в. гексагональной, а в визант. период круглой). Базилика внутри городских стен, поднятая надо всем городом, должна была иметь особый статус.





На сев. окраине К., в прекрасном месте с видом на залив, с XIX в. исследователи отмечали группу построек, среди к-рых выделялся т. н. Круглый монумент. В ходе работ XX в., особенно в рамках проекта ЮНЕСКО, были установлены его хронология и предназначение. Это большое купольное здание, образованное 2 круглыми концентрическими структурами, по размерам и типу близкое к главным святыням эпохи имп. Константина Великого (1-я пол. IV в.; ротонда храма Гроба Господня в Иерусалиме). К западу от него открыто еще одно сооружение, в форме трифолия. Комплекс интерпретируется как мартирей, построенный во 2-й пол. IV в., обновленный при имп. Феодосии I (379–395) и заброшенный при вандалах, после 439 г. Этот священный христ. участок пережил возрождение при византийцах с 533 г., его полы были покрыты мозаикой (наиболее поздняя из них, «Птицы», датируется нач. VII в.). Затем последовал новый упадок и превращение участка в бедное кладбище.

В V в., возможно в ходе внутрицерковной борьбы, мн. храмы пострадали или были заброшены. Параллельно в период после 411 г. в К. было построено много мелких «приходских» храмов, к-рые к концу эпохи вандалов, видимо, уже не управлялись из единого церковного центра; многие из них стали разбирать на стройматериалы. В нач. VII в. они были разрушены окончательно. Только одна церковь (т. н. Базилика у супермаркета) была восстановлена в сер. VI в., с приходом византийцев. Она известна по раскопкам тунисских археологов (Л. Эннабли в 1969–1971); юж. пристройку изучала экспедиция Мичиганского ун-та. Это 5-нефная базилика (42×15 м) с апсидами на обоих концах и с амвоном посередине северного нефа, типичная для византийского мира. Юж. пристройка и базилика связывались помещением баптистерия. Полы главного и боковых нефов покрыты мозаикой. Базилика стояла на месте меньшего храма кон. IV в., разрушенного в V в. В пристройке изучены сохраненные уровни VII в.: над верхним (5-м по счету) полом лежит еще слой ок. 695 г., но затем функционирование церкви прекращается, хотя здание использовалось вплоть до эпохи Фатимидов (нач. X в.).

Нек-рое влияние в позднеантичном К. еще сохраняли язычники. Так, в 407 г. был издан эдикт об уничтожении в Африке «процветающих языческих храмов». Богатые усадьбы этого времени следуют обычной рим. традиции (в т. ч. в мозаиках), но с эпохи вандалов она быстро уходит в прошлое. Церковная жизнь в К. под властью вандалов не прекратилась, но о строительстве в это время нет надежных данных. С наступлением византийского периода начался новый подъем строительства. При имп. Юстиниане некоторые храмы расширили вдвое (Дамус-эль-Карита только в сер. VI в. достиг своего максимального размера), но расцвет не был продолжительным. До кон. VI в. во множестве создавались мозаики. Так, в семейной усыпальнице, открытой в 1951 г. Н. Дювалем, мозаика изображает птиц, рыб и 2 павлинов по сторонам сосуда для причастия и точно датирована монетами 587–588 гг.; в ее эпитафии есть латинская формула «*fidelis in race*» и упоминание некоего «пятого района». Т. о., в это время церковная жизнь, а также деление К. на церковные районы с архидиаконами во главе сохранялись. В VII в. процветали только усадьбы, а город приходил в упадок; церковная и городская жизнь постепенно угасали после вторжения мусульман, но сохранялись еще в VIII в.

Л. А. Беляев

**Известные епископы К.:** Агриппин (20-е гг. III в.), Донат († 248), сщмч. Киприан (249–258), Фортунат (251; новацианин), Максим (251/2; новацианин), Фелиссим (251/2; новацианин), Карпофор, Лукиан, Кир, Мензурий (до 303–311), Цецилиан (311 – после 325), свт. Грат (до 343 – после 349), свт. Ресститут (упом. в 359), свт. Генефлий (391/2), свт. Аврелий (391/2 – между 427 и 430), Майорин (311–312; донатист), Донат (312–355, изгнан из К. в 348), Пармениан (355–391; донатист), Примиан (391–393, 394 – ок. 400; донатист), Максимиан (393–394; донатист), свт. Капреол (427/30–437), свт. Кводвульдеус (437–439), кафедра вакантна (439–454), свт. Деограций (454–458), кафедра вакантна (458–481), свт. Евгений (481–496, изгнан, † 505), кафедра вакантна (496–523), Бонифаций (523–535), Репарат (535–551/2, низложен, † 561), Примасий (Примос; с 551/2), Публиан (565–589), Доминик (ок. 594–601), Виктор (с 635), Стефан (VII в.), Иаков (с 990), Фома (упом. в 1053), Кириак (до 1073 – после 1076).

Лит.: *Morcelli S. A. Africa christiana. Brixiae, 1816–1817. 3 vol.; Falbe C. T. Recherches sur l'emplacement de Carthage. P., 1833; Kymenov H. П., npom. Раскол донатистов. Каз., 1884; Toulotte A. Géographie de l'Afrique chrétienne. Rennes, 1892–1894. 4 vol.; Diehl Ch. L'Afrique byzantine: Histoire de la domination byzantine en Afrique (533–709). P., 1896; Audollent A. Carthage Romaine: 146 avant Jésus Christ – 698 après Jésus Christ. P., 1901; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. P., 1905. T. 3; idem. S. Cyprien, évêque de Carthage (210–258). P., 1914; Duchesne L. Histoire ancienne de l'église. P., 1906–1925. 4 vol.; Friebel O. Fulgentius, der Mythograph und Bischof. Paderborn, 1911; Mesnage P. L'Afrique chrétienne: Evêchés et ruines antiques. P., 1912; idem. La romanisation de l'Afrique, Tunisie, Algérie, Maroc. P., 1913; idem. Le Christianisme en l'Afrique. Alger, P., 1914. [Vol. 1]: Origines, développements, extension; [Vol. 2]: Déclin et extinction; Harnack A., von. Das Leben Cyprians von Pontius: Die erste christliche Biographie. Lpz., 1913; idem. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1924<sup>4</sup>. 2 Bde; Labriolle P., de. La crise montaniste. P., 1913; Saumagne Ch. Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les nouvelles 36 et 37 de Justinien // BZ. 1913. Bd. 22. S. 77–87; idem. La persécution de Déce en Afrique, d'après la correspondance de S. Cyprien // Byz. 1962. Bd. 32. S. 1–30; Delehay H. Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 314–333; idem. Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique // Ibid. 1936. Vol. 54. P. 265–316; Boutet J., abbé. S. Cyprien, évêque de Carthage et martyr (210–258). Avignon, 1923; Koch A. Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1925; Vannier O. Les circoncellions et leur rapports avec l'Église donatiste d'après le texte d'Optat // Revue Africaine. Alger, 1926. Vol. 67. P. 13–28; Buonaiuti E. Il christianesimo nell'Africa romana. Bari, 1928; Lapeyre G.-G. Carthage. P., 1930; idem. Fouilles récentes à Carthage // CRAI. 1935. Vol. 79. N 1. P. 81–89; Julien Ch.-A. Histoire de l'Afrique du Nord. P., 1931; Zeiller J. L'arianisme en Afrique avant l'invasion Vandale // RH. 1934. Vol. 173. N 3. P. 535–540; Lesourd P. Les Pères blancs du cardinal Lavigerie. P., 1935; Romanelli P. La riconquista africana di Giustiniano // Africa Romana. Mil., 1935. P. 123–140; Seston W. Sur les derniers temps du christianisme en Afrique // Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome. R., 1936. Vol. 53. P. 101–124; Devreesse R. L'Église d'Afrique durant l'occupation byzantine // Ibid. 1940. Vol. 57. P. 143–166; Lepper J. M., de. De rebus gestis Bonifatii comitis Africae et magistri militum. Breda, 1941; Marçais G. La Berbérie au IX siècle d'après El Ya'Qoubi // Revue Africaine. 1941. Vol. 85. P. 40–61; idem. La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge. P., 1946; Pellegrin A. Histoire de la Tunisie. Tunis, 1941<sup>2</sup>; Courtois Ch. Grégoire VII et l'Afrique du Nord // RH. 1945. Vol. 195. P. 97–122, 193–226; idem. Bibliographie de l'histoire de l'Afrique du Nord des origines à la fin du Moyen Âge. Alger, 1947; Cintas P. Un sanctuaire pré-carthaginois sur la grève de Salammbô // Revue tunisienne. Ser. 3. P., 1948. N 1. P. 1–31; idem. Manuel d'archéologie punique. P., 1970–1976. Vol. 1–2; Lapeyre G.-G., Pellegrin A. Carthage latine et chrétienne. P., 1950; Дилгенский Г. Г. Северная Африка в IV–V вв. М., 1961; Gras-*







mück E. L. Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit. Bonn, 1964; *Foucher L.* Un sanctuaire néo Punique à Menzel Harb // Africa. Tunis, 1966. Vol. 1. P. 119–130; *Ennabli L.* Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. R., 1975–1991. 3 vol.; *eadem.* Inscriptions chrétiennes de Carthage // Africa. 1985. Vol. 9. P. 217–250; *eadem.* Results of the International Save Carthage Campaign: The Christian Monuments // World Archaeology. L., 1987. Vol. 18. N 3. P. 291–311; *eadem.* Carthage: Une métropole chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle à la fin du VII<sup>e</sup> siècle. P., 1997; Excavations at Carthage Conducted by the University of Michigan. Tunis etc., 1976–1982. 7 t. (далее: ECUM); *Frend W. H. C.* The Early Christian Church in Carthage // ECUM, 1976. Tunis; Ann Arbor, 1977. T. 3. P. 21–40; *Ferchiou N.* Trois types de monuments funéraires situés dans l'ancien territoire de Carthage Punique // Africa. 1978. Vol. 5/6. P. 190–214; Byrsa / Ed. S. Lancel. R., 1979–1985. 3 vol.; *Ellis S. P.* The Ecclesiastical Complex: Stratigraphic Report, 1977 // ECUM, 1977. New Delhi, 1980. T. 5. P. 7–123; *Кантарева Т. П.* Искусство стран Магриба: Древний мир. М., 1980; *Saxer V.* Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. P., 1980; *Pringle D.* The Defence of Byzantine Africa. Oxf., 1981; *Cameron A.* Byzantine Africa: The Literature Evidence // ECUM, 1978. Ann Arbor, 1982. T. 7. P. 1–51; *Stager L. E.* Carthage: A View from the Tophet // Phönizen im Westen. Mainz, 1982. S. 155–166; *idem.* Le tophet et le port commercial // Pour sauver Carthage: Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine. P., 1992. P. 73–78; *Wells C. M.* Recent Excavations at Carthage: A Review Article // AJA. 1982. Vol. 86. N 2. P. 293–296; *Fulford M. G., Peacock D. P. S.* Excavations at Carthage: The British Mission. Oxf., 1984. Vol. 1: The Avenue du Président Habib Bourguiba, Salammbô. Pt. 2; *Lancel S.* La renaissance de la Carthage punique: Réflexions sur quelques enseignements de la campagne internationale patronnée par l'UNESCO // CRAI. 1985. Vol. 124. N 4. P. 727–751; *Simon E.* Carthage in the VII<sup>th</sup> Cent.: An Expanding Population? // Cahier des Etudes Anciennes. Québec, 1985. Vol. 17. P. 31–42; *Циркин Ю. Б.* Карфаген и его культура. М., 1986; Carthage: A Mosaic of Ancient Tunisia / Ed. A. B. A. Ben Khader, D. Soren. N. Y.; L., 1987; *Delmaire R.* La date de l'ambassade d'Alexander à Carthage et l'élection de l'évêque Eugenius // REAug. 1987. T. 33. N 1. P. 85–89; *Maier J.-L.* Le Dossier du Donatisme. B., 1987–1989. 2 t.; The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage / Ed. J. H. Humphrey. Ann Arbor, 1988. Vol. 1; *Bénichou-Safar H.* Les stèles dites de «Sainte-Marie» à Carthage // Punic Wars / Ed. H. Devijver, E. Lipiński. Louvain, 1989. P. 353–364; *idem.* Le tophet de Salammbô à Carthage: Essai de reconstitution. R., 2004; *Duval N. e. a.* Chronique d'Antiquité tardive et de Christianisme ancien et médiéval // REA. 1990. Vol. 92. P. 347–398; *Humphrey J. H.* Le cirque de Carthage et un cimetière byzantin avoisinant: Un résumé des principaux résultats // CEDAC Carthage Bull. Tunis, 1990. Vol. 11. P. 23–29; *Soren D., Ben Khader A. B. A., Slim H.* Carthage: Uncovering the Mysteries and Splendors of Ancient Tunisia. N. Y., 1990; Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique / Ed. E. Lipiński. P., 1992; Pour sauver Carthage: Exploration et Conservation de la cité Punique, Romaine et Byzantine / Ed. A. Ennabli. P., 1992;

*Mateev B. B.* Средневековая Сев. Африка. М., 1993; *Beschaouch A.* La légende de Carthage. P., 1993; *Cameron A. M.* The Byzantine Reconquest of North Africa and the Impact of Greek Culture // Graeco-Arabica. Athènes, 1993. Vol. 5. P. 153–165; *Duval N.* Cartagine // Enciclopedia dell'arte medievale. R., 1993. Vol. 4. P. 328–334; *idem.* La basilique de Bir el Knissia à Carthage: une fouille du Père Delattre redécouverte et réétudiée // Antiquité Tardive. P., 1995. T. 3. P. 283–302; *Fantar M. H.* Carthage: Approche d'une civilisation. Tunis, 1993. 2 vol.; *idem.* Carthage: The Punic City. Tunis, 1998; *Ennabli A., Rebourg A.* Carthage: The Archaeological Site. Tunis, 1994; *Hurst H. R., Fulford M.* Excavations at Carthage: The British Mission. Oxf., 1994. 2 vol.; *Hallier G.* Le monument circulaire du plateau de l'Odéon à Carthage: précisions sur la conception et la géométrie d'un parti original // Antiquités africaines. P., 1995. T. 31. P. 201–230; *Lancel S.* Questions sur le tophet de Carthage // La Tunisie, carrefour du monde antique. [Dijon, 1995]. P. 40–47; *idem.* Carthage. Tunis, 1999; *Кулаковский Ю. А.* История Византии. СПб., 1996. 3 т.; *Ennabli A.* The Museum of Carthage: A Living History Lesson // Museum International. P., 1998. Vol. 50. N 2. P. 23–32; *idem.* North Africa's Roman Art: Its Future // World Heritage Review. Madrid, 2000. N 16. P. 18–29; *Stevens S. T., Kalinowski A. V., Van der Leest H.* The Early Christian Pilgrimage Complex at Bir Ftouha, Carthage: Interim Report // JArch. 1998. Vol. 11. P. 371–383; *Slim H., Fauqué N.* La Tunisie antique: De Hannibal à S. Augustin. P., 2001; L'Afrique vandale et byzantine. Turnhout, 2002. Pt. 1. (Antiquité Tardive; 10); *Raven S.* Rome in Africa. L., 2002<sup>3</sup>; *Laporte J.-P.* Les Pricot de Sainte-Marie, père et fils, et l'exploration géographique et archéologique de la Tunisie et de Carthage // L'Afrique du nord antique et médiévale: mémoire, identité et imaginaire. Rouen, 2002. P. 207–273; *Docter R., Chelbi F., Telmini B.* Carthage bir Massouda: Prelim. Rep. on the First Bilateral Excavations of Ghent Univ. and the Inst. National du Patrimoine (2002–2003) // Bull. Antieke Beschaving. Leiden, 2003. Vol. 78. P. 43–70; *idem.* Carthage bir Massouda: Second Prelim. Rep. on the Bilateral Excavations of Ghent Univ. and the Inst. National du Patrimoine (2003–2004) // Ibid. 2006. Vol. 81. P. 37–89; *Mendleson C.* Catalogue of Punic Stelae in the British Museum. L., 2003; *Docter R.* Published Settlement Contexts of Punic Carthage // Carthage Studies. Gent, 2007. Vol. 1. P. 37–76; *Van den Reeck A.* Christelijke Architectuur in Tunisië van de Late Oudeit tot en met de Byzantinijse Periode: Diss. [Gent], 2009; *Freed J., Stevens S., Garrison M.* A Cemetery of Vandalic Date at Carthage. Portsmouth (Rhode Island), 2009; *Gutron C.* L'archéologie en Tunisie (XIX–XX siècles): Jeux généalogiques sur l'Antiquité. P., 2010; *Freed J.* Bringing Carthage Home: The Excavations of Nathan Davis, 1856–1859. Oxf., 2011; *Lobell J. A.* Child Burials – Carthage, Tunisia // Archaeology. N. Y., 2011. Vol. 64. N 1. P. 29–35; *Miles R.* Carthage Must Be Destroyed: The Rise and Fall of an Ancient Civilization. L., 2011.

Л. А. Беллев, Д. В. Зайцев

**КАРФАГЕНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερά Μητρόπολις Καρθαγένης], епархия Александрийской Православной Церкви. Образована

в 1931 г., названа в честь находившегося на ее территории крупного церковного центра *Карфаген*. В наст. время К. м. включает Тунис, Алжир, Марокко и Мавританию, кафедры находятся в городах Тунис (Тунис) и Касабланка (Марокко). В 1959–2004 гг. к К. м. была присоединена Трипольская митрополия (Ливия)



Церковь Св. Троицы (Трех Святителей) в Сфаксе, Тунис. 1893 г. Фотография. Нач. XX в.

и кафедра располагалась в Триполи. Входившая в состав К. м. часть Египта (Ливийская пустыня, храм в Марса-Матрух) была передана в 2009 г. Киринской митрополии.

В наст. время в епархии действуют 5 храмов и служат 3 иерея. Кафедральный собор вмч. Георгия Победоносца в г. Тунис был построен греч. общиной в 1901 г. на месте старого храма прп. Антония Велико-го. Еще 2 церкви находятся во 2-м по величине городе Туниса Сфаксе (ц. Св. Троицы (или Трех святителей), 1893) и на о-ве Джерба (ц. свт. Николая Чудотворца, 1895). В Марокко действует собор Благовещения Пресв. Богородицы в Касабланке, в Алжире (г. Алжир) — пареклисион Св. Троицы при посольстве Греции. В Мавритании правосл. верующие проживают в городах Нуакшот и Нуадибу, ведутся переговоры о сооружении правосл. храма. Миссионерская работа в этих мусульм. странах запрещена законом, поэтому основными направлениями деятельности К. м. являются сохранение и восстановление исторических христианских памятников и благотворительность. Активизация церковной жизни К. м. связана с деятельностью митр. Алексия (Леонтаритиса), по инициативе которого были отреставрированы собор вмч. Георгия Победоносца в Тунисе, ц. Св. Троицы в Сфаксе, резиденция митрополита (его предшественники







посещали епархию только на Пасху и Рождество), ремонтируется ц. свт. Николая Чудотворца на о-ве Джерба, расписан собор Благовещения Пресв. Богородицы в Касабланке, создана школа греч. языка в Тунисе. К. м. планирует открытие Патриаршего центра христианско-мусульманского диалога в древнем Карфагене.

**Тунис.** В 1647 г. в столице Туниса по инициативе Александрийского



*Кафедральный собор  
вмч. Георгия Победоносца  
в Тунисе. 1901 г.*

патриарха **Иоанникия** (1645–1657) была основана ц. прп. Антония Великого и вокруг нее сформировалась греч. община. Со 2-й пол. XVII до кон. XVIII в. на о-ве Джерба также существовала греч. община при ц. вмч. Георгия Победоносца. Возрождение греч. общин в Сев. Африке началось с сер. XIX в., с развитием промысла ловли губок. В это время появились общины на Джербе и в Сфаксе. В нач. XX в. число греков в Тунисе достигло 60 тыс. чел. В нач. 90-х гг. XX в. греч. диаспора в Тунисе (гл. обр. в городах Тунис и Сфакс) включала 60 чел.; в наст. время она уменьшилась до 30 чел., из к-рых 10 живут в столице страны.

**Марокко.** Греч. эмиграция в эту страну (в основном с о-ва Лесбос) началась после первой мировой войны. В 1927 г. в Касабланке была открыта часовня Благовещения Пресв. Богородицы, а в 1931 г. — часовня свт. Мелетия. В Фесе действовала ц. Пресв. Богородицы. Общины, процветавшие в 20-х гг. XX в., пришли в упадок после второй мировой войны. В 30–40-х гг. XX в. в Марокко проживало 1200 греков, большинство из них — в Касабланке, остальные — в Фесе, Мекнесе, Тазе и Уджде. Среди них помимо торговцев были ремесленники (в т. ч. плотники) и строители, к-рые происходи-

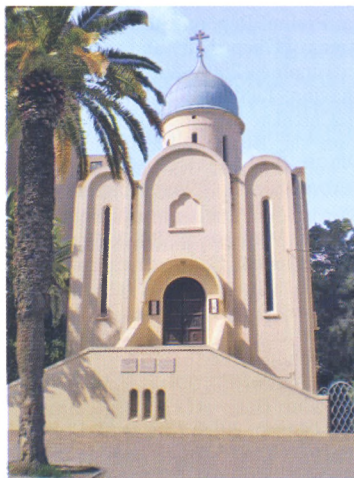
ли гл. обр. с о-ва Карпатос. После получения Марокко независимости (1956) начался массовый отъезд греков, пик которого пришелся на 1962–1971 гг. В нач. 90-х гг. XX в. в Марокко оставалось ок. 180 греков, большинство из них проживало в Касабланке.

**Алжир.** Во 2-й пол. XVII в. здесь возникла греч. община и была построена ц. Пресв. Богородицы в г. Алжир (нек-рые источники называют ее ц. вмч. Георгия Победоносца), упоминания о к-рых прекращаются в посл. десятилетия XVIII в. В наст. время

следов этой церкви не осталось. Греки снова появились в Алжире в период первой мировой войны, но были немногочисленны (ок. 100 чел.,

гл. обр. в городах Оран и Алжир) и не организовали общины. В 70-х гг. XX в. в стране проживало примерно 30 греков, в нач. 90-х гг. XX в. — 20.

**Русские приходы в Сев. Африке.** В 20-х гг. XX в. в Тунисе, Марокко и Алжире правосл. паства пополнилась за счет рус. эмигрантов-бе-



*Русская ц. Воскресения Христова  
в Тунисе. 1953–1956 гг.  
Архит. М. Ф. Козмин*

логвардейцев. Первые рус. приходы возникли еще до учреждения К. м. В Тунис рус. эмигранты прибыли в 1920 г. вместе с эскадрой Черноморского флота, среди них было 13 священников. Первоначально службы совершались в походной церкви на

линейном корабле «Георгий Победоносец», а затем — на частной квартире и в ц. сщмч. Киприана Карфагенского в форте Джебель-Кебир. В 1937–1938 гг. русскими моряками-эмигрантами была построена ц. блгв. вел. кн. Александра Невского в Бизерте (архит. Н. С. Сухаржевский), к-рая является храмом-памятником Черноморской эскадре Российского флота. В Тунисе сложилась достаточно большая русская колония, и руководство РПЦЗ направило в Сев. Африку архиеп. Пантелеимона (Рудыка) с целью устройства отдельной епархии. Его приезд в 1951 г. вызвал конфликт с Александрийской Православной Церковью, поскольку тот был назначен управлять русскими приходами, находящимися в ведении Зарубежного Архиерейского Синода, без предварительного соглашения с Александрийским Патриархом. Патриарх Христофор II запретил греч. духовенству общение с рус. священниками, поминающими архиеп. Пантелеимона. В 1952–1954 гг. епархию Сев. Африки с центром в Тунисе возглавлял еп. Нафанаил (Львов). Он начал строительство ц. Воскресения Христова в столице Туниса (1953–1956, по проекту архит. М. Ф. Козмина), прообразом которого служил храм Покрова на Нерли. С 1992 г. рус. церкви в Тунисе принадлежат Московской Патриархии.

Иером. Варсонофий (Толстухин; с 1932 архимандрит), присланный в Марокко митр. Евлогием (Георгиевским), обратился с письмом к Александрийскому патриарху Мелетию II (Метаксакису), прося благословения совершать богослужения для рус. жителей этой страны. В ответ была получена патриаршая грамота № 1671 (авг. 1928). Трудями о. Варсонофия были открыты церкви в Рабате, Хурибге, Танжере и Касабланке, совершались богослужения для русских в Фесе, Мекнесе и Марракеше. В 1946–1952 гг. архим. Варсонофий был назначен благочинным рус. приходов в Марокко и Алжире. Участок для строительства ц. Воскресения Христова в Рабате был подарен в 1928 г. рус. общине мусульманином Ш. Х. Джебли в благодарность за исцеление по молитвам иером. Варсонофия. Храм был освящен в 1932 г. митр. Евлогием и находился в каноническом подчинении Западноевропейского





Экархата рус. правосл. приходов в юрисдикции К-польского Патриархата. Переговоры о статусе рус. приходов в Сев. Африке велись во время визита патриарха Алексия I в Египет (1945) и во время Совещания глав Православных Церквей в Москве (1948). В 1946 г. ц. Воскресения Христова перешла в юрисдикцию Московской Патриархии. Другой крупный рус. приход, при ц. Успения Пресв. Богородицы в Касабланке (1935), в 1948 г. перешел в ведение РПЦЗ.

Мн. храмы, созданные рус. эмигрантами, в наст. время не существуют: церкви ап. Андрея Первозванного (1928) и Св. Троицы в г. Алжир (30-е гг. XX в.), ц. Св. Троицы в Хуррибге (1930), ц. Св. Троицы в Ситиде-Бурназеле, в пригороде Касабланки (1929), домовая ц. сщмч. Киприана Карфагенского в Танжере (действовала до 1962), часовня прп. Сергия Радонежского в Марракеше (построена ранее 1932) и др. С 90-х гг. XX в. значительную часть прихожан рус. церквей в Магрибе составляют эмигранты из стран СНГ и Вост. Европы.

**Митрополиты Карфагенские:** Константин (Кацаракис; 1931–1939); Парфений (Койнидис; вполн. патриарх Александрийский Парфений III; 1958–1987); кафедра вакантна (1987–1990); Ириней (Таламбекос; 1990–1994); кафедра вакантна (1994–1997); Хризостом (Пападопулос; 1997–2004); Алексей (Леонтаритис; с 2004).

Лит.: Κονιδάρης Γ. Γ. Ἀλεξάνδρεια: Νεωτάτη περίοδος // ΟΗΕ. 1963. Т. 2. Σ. 66, 75; Παρθένιος (Κοινίδης), μητρ. Καρθαγένης. Ἱερά Μητρόπολις Καρθαγένης // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1978. Т. 60. Σ. 404–408; 1979. Т. 61. Σ. 231–235; *idem*. Ἡ Ἱερά Μητρόπολις Καρθαγένης: Αἱ ἐνορίες — κοινότητες τῶν αἰχιμολώτων // *Ibid.* 1980/1982. Т. 62/64. Σ. 9–25; Ημερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 1999. Ἀλεξάνδρεια, 1999. Σ. 116–119; Горячкин Г. В., Триценко Т. Г., Фомин О. И. Рус. эмиграция в Египте и Тунисе (1920–1939 гг.). М., 2000; Бовкало А. А. Рус. православные приходы в Африке // Азия и Африка сегодня. М., 2003. № 1. С. 69–75; Ростислав (Колупаев), игум. Русские в Сев. Африке. Обнинск, 2004; Αγαθαγγελίδου Μ. Ἑλληνικές παροικίες-κοινότητες της Βόρειας Αφρικής (Λιβύης, Τυνησίας, Αλγερίας, Μαρρόκου) από την ίδρυσή τους μέχρι σήμερα // Ιστορία της Νεοελληνικής Διασποράς: Ἐρευνα και Διδασκαλία: Πρακτικά Συνεδρίου, Ρέθυμνο, 4–6 Ιουλίου, 2003. Ρέθυμνο, 2004. Т. 2. Σ. 153–157; Οι Ἕλληνες στη Διασπορά: 15ος — 21ος αἰ. Αθήνα, 2006. Σ. 226–231; Οι Πατριάρχες Ἀλεξανδρείας και Πάσης Ἀφρικής Νικόλαος Στ' (1915–1986) και Παρθένιος Γ' (1919–1996). Ἀλεξάνδρεια; Αθήνα, 2007; Ημερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2011. Ἀλεξάνδρεια, 2011. Σ. 164–169; Δίπτυχα. 2013.

Σ. 1131; [Электр. ресурс]: www.pravoslavie.ru/put/2901.htm; ricolor.org/rz/afrika/5/5/3; ierapostoli.wordpress.com/2008/11/28/karthageni\_mitropolitits.

О. В. Л.

**КАРФАГЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ** (правильнее *Североафриканская Церковь*), иногда используемое наименование одной из древнейших христ. Церквей, к-рая сложилась в эпоху Римской империи в Сев. Африке (совр. Марокко, Сев. Алжир, Тунис и Сев.-Зап. Ливия). Поскольку центром африкан. владений Рима был г. *Карфаген* (ныне окраина г. Туниса), епископ этого города пользовался определенными привилегиями и правами первенства в церковной иерархии Сев. Африки. В то же время епископы Карфагена не выступали как предстоятели всей Церкви Сев. Африки. Христ. общины этого региона уже по крайней мере с IV в. находились в юрисдикции Церкви Рима.

**КАРФАГЕНСКИЕ СОБОРЫ**, поместные Соборы африканской православной Церкви, созывавшиеся в III–VI вв., важнейший коллегиальный институт церковного управления в лат. Африке. Из всех регионов зап. части Римской империи христианство получило наибольшее распространение в Сев. Африке. В 256 г. в Африке насчитывалось не менее 100 епископских кафедр, в нач. IV в. — не менее 200, в 411 г. — ок. 470 (не считая 460 донатистских кафедр; см.: *Eck*. 1983; *Duvol*. 1984; *Lancel*. 1990; *Shaw*. 2011. P. 807–811). Огромное количество еп-ств в Африке объясняется высокой степенью урбанизации региона. Епископские кафедры основывались даже в небольших городах и селениях (*Leo Magn.* Ep. 12. 10 // PL. 54. Col. 654–655), во мн. случаях учреждение небольших кафедр происходило в ходе конфликтов между правосл. духовенством и донатистами (см. ст. *Донатизм*). Наличие большого количества еп-ств повлияло на формы церковной организации, которые развивались на основе светского адм. деления. В IV–V вв., после административной реформы имп. *Диоклетиана*, в диоцез Африка со столицей в Карфагене входили 6 провинций: Проконсульская Африка (Зевгитана), Бизацена, Триполитания, Нумидия (на рубеже III и IV вв. делилась на 2 провинции с центрами в Цирте и Ламбезисе), Цезарейская и Ситиф-

ская Мавритании. В каждой провинции созывались местные Соборы, работой к-рых руководил примас (*primae sedis episcopus*), обычно старейший по рукоположению епископ. Епископ Карфагена считался примасом всей Африки, под его руководством проходили Соборы епископов Африки, обычно собиравшиеся в Карфагене. Т. о., управленческие правосл. Церковь в Африке было основано на взаимодействии Соборов и примасов как на провинциальном, так и на общеафрикан. уровне.

Вероятно, Соборы в рим. Африке стали созываться не ранее 210 или 211 г., т. к. *Тертуллиан* в соч. «О посте» упоминает о практике проведения Соборов как свойственной епископам Востока, но не Африки (*Tertull.* De ieiun. 13; см.: *Hefele, Leclercq*. 1907. Т. 1. P. 155–156; о датировке соч. «О посте»: *Barnes T. D. Tertullian: A Historical and Literary Study. Oxf.*, 2005<sup>r</sup>. P. 42–56; *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан*. Избр. соч. / Сост.: А. А. Столяров. М., 1994. С. 15–20). Отрывочные сведения о Соборах 1-й пол. III в. содержатся в сочинениях позднейших авторов (*Оптат*, еп. Милевского; блж. *Августина*, еп. Гиппонского), о Соборах сер. III в. известно из посланий сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского. Датировка мн. посланий сщмч. Киприана и упомянутых в них событий остается спорной, поэтому хронология африкан. правосл. Соборов сер. III в. в известной мере условна. О Соборах, проходивших в Африке с сер. III по сер. IV в., сведений почти нет. Отчасти это можно объяснить тяжелым положением Церкви в эпоху донатистской схизмы. Самые полные сведения относятся к ряду поместных (в масштабе диоцеза) и провинциальных Соборов, состоявшихся при Карфагенском еп. свт. *Аврелии* (391/2–430), по инициативе к-рого было принято решение о ежегодном проведении поместных Соборов. После вынесенного в 407 г. постановления созывать Соборы лишь при необходимости поместные Соборы проводились нерегулярно. Завоевание Африки *вандалами* (429–439), которые начали гонение на правосл. Церковь, привело к прекращению практики проведения Соборов. Следующий после 427 г. поместный Собор состоялся лишь в 525 г. с разрешения кор. Хильдерика (523–530). Известно также







о Соборах, которые в IV в. проводили донатисты (*Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 321–367; *Maier*. 1987–1989; *Kriegbaum* B. Die donatistischen Konzilien von Cebarsussa (393) und Bagai (394) // *ZKTh*. 2002. Bd. 124. N 3. S. 267–277; см. перечень африкан. правосл. Соборов, о к-рых сохранились сведения: *Bernardini*. Sinodalità e concili. 2005. P. 139–142).

На К. С. рассматривался широкий круг вопросов, но в разное время определенные проблемы приобретали особую значимость. Так, на Соборах III в. рассматривались гл. обр. вопросы, связанные с определением границ Церкви: о крещении еретиков, о принятии падших и проч.; в IV в. основной темой оставалась борьба с донатизмом, получившим в Африке широкое распространение. В кон. IV и в нач. V в. на Соборах принимались решения по вопросам вероучительного (борьба со сторонниками *пелагианства*), литургического и церковно-правового характера.

Первый Собор, о к-ром сохранились сведения, был созван скорее всего в 20-х гг. III в. Карфагенским еп. Агриппином. Упоминания о Соборе содержатся в сочинениях сщмч. Киприана Карфагенского и блж. Августина. В Соборе участвовали епископы из Проконсульской Африки и Нумидии (*Cypr. Carth.* Ep. 71. 4; 73. 3; здесь и далее по изд.: *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*. 1871. Pars. 2), к-рые признали недействительным крещение, совершаемое еретиками (*Aug. De unico baptismo contra Petilianum*. 22 // *PL*. 43. Col. 606–607; *Idem. De bapt. contr. donat.* II 12–14; III 2–3 // *Ibid.* Col. 133–135, 139–140; *Idem. Ep.* 93. 10 // *PL*. 33. Col. 338–339). Возможно, к этому Собору относятся решения, запрещавшие клирикам становиться попечителями и опекунами (*Cypr. Carth.* Ep. 1. 1; 2. 1) (см.: *Hefele, Leclercq*. 1907. Т. 1. P. 154–156; *Clarke*. 1984–1989. Vol. 4. P. 196–199).

Между 236 и 248 гг., при Карфагенском еп. Донате, состоялся Собор африкан. правосл. епископов (место проведения неизвестно). Присутствовавшие на Соборе 90 епископов отлучили Привата, еп. Ламбезиса, как еретика. Решение Собора было обнародовано в посланиях Римского еп. сщмч. *Фабиана* и еп. Доната. В посл. поданная Приватом апелляция была отвергнута сщмч. Киприаном и участниками Собора 252 г. (*Cypr. Carth.* Ep. 59. 10).



Св. Киприан Карфагенский.  
Мозаика баптистерия Сан-Джованни  
во Флоренции. 1300–1310 гг.  
Мастер св. Цецилии

Известно о 7 Соборах, проведенных под председательством сщмч. Киприана Карфагенского. Первый из них состоялся после Пасхи 251 г. На Соборе было оглашено послание Римского еп. *Корнелия*, в к-ром сообщалось о его избрании на кафедру. Поскольку избрание Корнелия сопровождалось разногласиями среди рим. христиан, приведшими к новацианской схизме (см. ст. *Новациан*), участники Собора постановили направить в Рим епископов Кальдония и Фортуната для получения точных сведений об этих событиях (*Ibid.* 44–45). После этого сщмч. Киприан и др. африкан. правосл. епископы признали избрание Корнелия законным. Вероятно, основным предметом рассмотрения были вопросы, связанные с гонением на христиан при имп. *Деции* (249–251). Во время гонения нек-рые христиане отреклись от веры или уклонились от исповедания Христа, а после прекращения гонения пожелали вернуться в Церковь. В связи с этим перед епископами встала проблема приема в общине падших (*lapsi*). Тех христиан, к-рые с помощью обмана или подкупа властей получили удостоверение о том, что они совершили жертвоприношение (*libellatici*), было решено принять в лоно Церкви после длительного покаяния, при этом клирики считались утраченными сан. Тех, кто принесли жертву (*sacrificati*) или воскурили благовония (*thurificati*), можно было принять в общине лишь на смертном одре, и только в том случае, если они совершали покаяние (*Ibid.* 55. 13, 17; 56. 2; 57. 1). Участники Собора подтвердили отлучение, наложенное сщмч. Киприаном на диак. Фе-

лициссима и его сторонников, которые требовали принимать отступников в лоно Церкви без покаяния. О соборных постановлениях был извещен Римский еп. Корнелий (*Ibid.* 52). Созванный им в Риме Собор 60 епископов подтвердил решения африкан. правосл. Собора (см.: *Hefele, Leclercq*. 1907. Т. 1. P. 165–169; *Fischer*. 1979; *Clarke*. 1984–1989. Vol. 3. P. 18–23; *Brent*. 2010. P. 8–9, 11–13).

По причине раздоров, в которых участвовали сторонники Фелициссима, выступавшие за безусловное принятие отпавших, и приверженцы Новациана, занимавшие противоположную, ригористическую позицию, сщмч. Киприан счел необходимым повторно рассмотреть вопрос об отступниках. В работе Собора, состоявшегося в мае 252 г. в Карфагене, приняли участие 66 епископов (*Cypr. Carth.* Ep. 64), к-рые одобрили возвращение в лоно Церкви отступников, совершивших покаяние, но запретили допускать их в состав клира. Участники Собора рассматривали вопрос о действиях Терапия, еп. Буллы, принявшего в церковное общество пресв. Виктора (вероятно принесшего жертвоприношение), к-рый не совершил положенное покаяние. Действия еп. Терапия подверглись осуждению, но Виктор не был лишен церковного общения. Участники Собора также призвали крестить младенцев как можно скорее, а не на 8-й день после рождения, вопреки сложившемуся обычаю (*Ibidem*). Африкан. правосл. епископы подтвердили, что находятся в общении с еп. Корнелием, и провозгласили отлучение Новациана (*Ibid.* 68. 2). Ввиду нестроений, возникших из-за разногласий по вопросу о падших, для еп. Корнелия был составлен перечень епископов Африки, которых участники Собора признавали православными и состоящими в общении с Церковью (*Ibid.* 59. 9; см.: *Hefele, Leclercq*. 1907. Т. 1. P. 169–171; *Clarke*. 1984–1989. Vol. 3. P. 23–27, 301–315; *Dunn*. 2003).

На Соборе, состоявшемся весной 253 г., присутствовало 42 епископа, в основном из Проконсульской Африки. Из соборного послания к Римскому еп. Корнелию следует, что ввиду ожидавшегося гонения на христиан участники Собора даровали прощение всем отпавшим, которые должным образом проходили покаяние (*Cypr. Carth.* Ep. 57; 68. 5). Еп. Корнелий умер в ссылке вскоре по-







сле Собора, изгнанию подвергался и его преемник *Луций I*, к-рого африкан. правосл. епископы в том же году поздравляли с возвращением из ссылки (Ibid. 61; см.: *Hefele, Leclercq.* 1907. Т. 1. Р. 170; *Clarke.* 1984–1989. Vol. 3. Р. 26–27, 29; *Brent.* 2010. Р. 13).

В заседаниях Собора, проходившего в кон. 254 г., приняли участие 37 епископов из Проконсульской Африки. Сохранилось соборное послание (*Cypr. Carth.* Ер. 67), адресованное христианам в испан. городах Легион (ныне Леон), Астурика Августа (ныне Асторга) и Эмерита Августа (ныне Мерида). В послании сообщается, что участники Собора рассматривали жалобу на отпавших испан. епископов Василида, к-рый во время болезни призывал языческих богов, и Марциала, который был членом языческой погребальной коллегии, похоронил сыновей на языческом кладбище и устраивал поминальные пиршества (*refrigeria*). Василид и Марциал были низложены, но отказались оставить кафедры и апеллировали к Римскому еп. сщмч. *Стефану I*, к-рый признал обвинения ложными. Избранные вместо отступников Феликс и Сабин обратились к африканским православному епископам; те, ссылаясь на мнение Римского еп. Корнелия, постановили, что Василид и Марциал должны совершить покаяние и не могут более оставаться клириками (см.: *Hefele, Leclercq.* 1907. Т. 1. Р. 171–172; *Clarke.* 1984–1989. Vol. 4. Р. 15, 139–142; *Dunn.* 2002; *Brent.* 2010. Р. 15–17).

От Собора, состоявшегося в 255 г., сохранилось послание 32 епископов Проконсульской Африки во главе со сщмч. Киприаном Карфагенским к 18 епископам Нумидии (*Cypr. Carth.* Ер. 70; согласно Г. У. Кларку, это послание могло относиться и к Собору 254 г.— *Clarke.* 1984–1989. Vol. 4. Р. 15–16). В ответ на вопрос нумидийских епископов участники Собора объявили недействительным крещение и др. таинства, совершаемые еретиками. В послании аргументировано представление о том, что еретики и схизматики не обладают благодатью, поэтому совершенные ими таинства недействительны: «Кто может дать то, чего нет у него? Разве может тот, кто лишился Св. Духа, совершать духовные дела?» (*Cypr. Carth.* Ер. 70. 2). В послании к еп. Квинту из Мавритании (Ibid. 71) сщмч. Киприан сообщил о решении, принятом

на Соборе епископами и пресвитерами, и подробно объяснил его (см.: *Hefele, Leclercq.* 1907. Т. 1. Р. 174–175; *Clarke.* 1984–1989. Vol. 4. Р. 191–193).

Сведения о Соборе, к-рый проходил в мае или июне 256 г. с участием 71 епископа из Проконсульской Африки и Нумидии, содержится в соборном послании (*Cypr. Carth.* Ер. 72), адресованном Римскому еп. сщмч. Стефану. Участники Собора подтвердили решение о недействительности крещения, совершенного еретиками: «То, что совершают еретики,— это не крещение; у тех, кто противится Христу, ничто не может принести пользу Христовой благодатью» (Ibid. 72. 1). В соответствии с этим постановлением отцы Собора 256 г. приняли решение о невозможности принятия в сущем сане раскаявшихся еретиков и схизматиков: «Подобает, чтобы священнослужители и церковнослужители, которые служат у алтаря и приносят жертву, были людьми безупречными и непорочными» (Ibid. 72. 2). В заключение авторы послания упоминали о том, что некие епископы (в т. ч. сщмч. Стефан) выразили несогласие с этими решениями, хотя и не прервали церковное общение с африкан. правосл. епископами. Во избежание конфликтов участники Собора заявили, что не считают свое постановление обязательным и не будут настаивать на согласии всех епископов (*Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus*). К посланию, направленному сщмч. Стефану, были приложены копии посланий участников Собора 255 г. к епископам Нумидии и сщмч. Киприана к еп. Квинту. Дополнительные сведения о Соборе, состоявшемся в 256 г., приведены в послании сщмч. Киприана Карфагенского к еп. Юбаяну (Ibid. 73), в к-ром содержится подробное обоснование соборных постановлений и рассмотрение их применительно к новацианам, маркионитам и др. (*Hefele, Leclercq.* 1907. Т. 1. Р. 175; *Clarke.* 1984–1989. Vol. 4. Р. 16; *Dunn.* 2006).

Решения Соборов 255 и 256 гг. вызвали недовольство сщмч. Стефана, который настаивал на их пересмотре под угрозой отлучения африкан. правосл. епископов. Поэтому сщмч. Киприан назначил на 1 сент. 256 г. открытие заседаний нового Собора, в к-ром приняли участие 87 епископов из Проконсульской Африки, Нумидии и Мавритании, а также

большое число пресвитеров и диаконов. Акты Собора сохранились (*S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia.* 1868. Pars. 1. Р. 435–461; *Soden.* 1909), они показывают, что процедура соборных заседаний при сщмч. Киприане соответствовала обычной процедуре, применявшейся в рим. сенате, провинциальных и муниципальных советах и др. коллегиальных органах управления, а также в общественных коллегиях: председатель зачитывал повестку дня (*relatio*) и приглашал присутствующих по списку высказать мнения и проголосовать (*sensere sententiae*). После принятия решения составлялся протокол (см.: *Amidon.* 1983; *Hess.* 2002. Р. 24–34). На Соборе была зачитана переписка между сщмч. Киприаном и еп. Юбаяном, в ходе к-рой последний соглашался с мнением Карфагенского епископа о недействительности крещения, совершенного еретиками. Сщмч. Киприан призвал присутствовавших епископов высказать свое отношение к данной проблеме. Все епископы заявили, что еретическое крещение недействительно и что приходящих в Церковь из ереси следует крестить заново.

Полемика между африкан. правосл. епископами и епископом Рима не получила продолжения, т. к. сщмч. Стефан скончался в авг. 257 г., а сщмч. Киприан был казнен в 258 г. в соответствии с рескриптом имп. *Валериана* против христ. духовенства (*Hefele, Leclercq.* 1907. Т. 1. Р. 177–178; *Bernardini.* 2009).

О Соборах, к-рые могли состояться в период после гибели сщмч. Киприана и до сер. IV в., сведений нет. После оформления донатистского раскола в связи со спорным избранием на Карфагенскую кафедру *Цецилиана* (311) епископы из Африки участвовали в Соборах в Риме (313) и в Арелате (ныне Арль) (314), к-рые решали вопрос о донатистах. Карфагенский еп. св. *Грат* присутствовал на Соборе в Сардике (343).

В 347 г. имп. *Констант I* издал указ против донатистов, имп. посланники осуществили аресты и высылку донатистского духовенства, конфисковали церковное имущество. Правосл. епископы провели ряд провинциальных Соборов для подготовки воссоединения донатистов с Церковью. О воссоединении было объявлено на Соборе, созданном в Карфагене свт. *Гратом* (вероятно, в 348 или 349). Участники Собора приняли





14 правил. Против донатистов направлены запрещения повторно крестить еретиков и схизматиков (прав. 1) и почитать как мучеников христиан, к-рые спровоцировали свою гибель (прав. 2). Были приняты меры по укреплению дисциплины духовенства: о соблюдении целомудрия клириками (прав. 3), о запрещении рукополагать или принимать в общение клириков и мирян из др. епархии без письменного разрешения епископа (правила 5, 7). Др. постановления посвящены предотвращению конфликтов между епископами (правила 10, 12), запрещению клирикам принимать мирские гражданско-правовые обязательства (правила 6, 8–9) и проч. Собор, созданный свт. Гратом, иногда именуется 1-м К. С., его постановления сохранились в т. ч. в составе «Испанского собрания» (*Collectio Hispana*) (изд.: *Concilia Africae*. 1974. Р. 2–10; *La colección canónica Hispana*. 1982. Р. 285–298; см.: *Hefele, Leclercq*. 1907. Т. 1. Р. 837–841; *Monceaux*. 1905. Т. 3. Р. 221–225).

Гонения на донатистов, начатые имп. Константом, прекратились после отмены имп. *Юлианом Отступником* репрессивного религ. законодательства своих предшественников изданием «Эдикта о терпимости» (362), разрешившего восстановление языческих храмов и возвращение изгнанных христ. епископов. Вернувшиеся из ссылки донатистские епископы стали восстанавливать свои общины, тогда как правосл. Церковь находилась в тяжелом положении. Следующий Собор, о к-ром сохранились сведения, был созван Карфагенским еп. Генефлием, заседания состоялись 16 июня 390 г. в т. н. возвращенной базилике (*in basilica perpetua restituta*). При открытии Собора Генефлий зачитал краткое изложение правосл. учения о Троице (прав. 1). Собором приняты постановления, предписывающие женатым епископам, пресвитерам и диаконам воздерживаться от супружеских отношений (прав. 2) и ряд постановлений, запрещающих учреждать новые епископские кафедры (прав. 5), принимать в общение тех, кто в др. епархии был подвергнут отлучению (прав. 7), вмешиваться в дела чужих епархий (прав. 11), совершать епископские рукоположения без ведома митрополита (примаса провинции; прав. 12). Епископ, не соблюдающий постановления,

принятые Собором в его присутствии, должен быть низложен (прав. 13). Суд над епископом должны проводить 12 епископов, над пресвитером — 6, над диаконом — 3 епископа, включая епископа той кафедры, к к-рой он принадлежит (прав. 10). В ряде постановлений ограничиваются полномочия пресвитеров: им запрещается изготовлять хризму (*миро*), благословлять дев (обряд аналогичный монашескому постригу, характерный для ранней формы жен. монашества) и отпускать грехи кающимся (последнее возможно только с разрешения епископа) (правила 3–4). Пресвитер, подвергшийся отлучению и не согласный с решением своего епископа, может апеллировать к суду соседних епископов, однако во время разбирательства не должен совершать богослужений, в противном случае, если он самочинно продолжает служить, его следует анафематствовать (прав. 8). Пресвитер, к-рый совершает богослужение без позволения епископа, лишается сана (прав. 9). Также было запрещено принимать обвинения против клириков от лиц с дурной репутацией (прав. 6). В «Испанском собрании» Собор 390 г. назван 2-м К. С. (изд.: *Concilia Africae*. 1974. Р. 11–19; *La colección canónica Hispana*. 1982. Р. 299–312; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. Р. 76–78; *Monceaux*. 1905. Т. 3. Р. 225–228).

Позиции правосл. Церкви в Африке существенно укрепились в годы пребывания на Карфагенской кафедре свт. Аврелия (391/2–430), к этому времени относятся сведения о ряде поместных и провинциальных Соборов, во многих из к-рых принимал активное участие блж. Августин, друг и сподвижник Аврелия. От Собора, проведенного 8 окт. 393 г. в Гиппоне (ныне Аннаба, Алжир), в секретарии «базилики мира» (*basilica pacis*), сохранилось 7 правил, среди них — постановления о том, что чтец по достижении совершеннолетия должен либо вступить в брак, либо принести обет целомудрия, а чтец, вступивший во 2-й брак, лишается своего чина; епископ не должен вкушать пищу перед совершением литургии и проч. Особый интерес вызывает правило, согласно к-рому в церквах, где почитались определенные мученики, во время богослужения следовало читать не только Свящ. Писание, но и Мученичества местных святых

(изд.: *Concilia Africae*. 1974. Р. 20–21). Др. постановления Гиппонского Собора 393 г. (изд.: *Ibid*. Р. 269–270) послужили основой для «Гиппонского breviария», принятого Собором 397 г. в Карфагене (*Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. Р. 97; *Monceaux*. 1912. Т. 4. Р. 367–368; *Munier*. 1968).

Статус Собора, состоявшегося в Карфагене 16 июня 394 г., остается неясным, его постановления утрачены. Известно, что участники этого Собора направили делегатов на Собор, к-рый был созван в г. Гадрумет (ныне Сус, Тунис) в пров. Бизацена (*Concilia Africae*. 1974. Р. 182). Возможно, Собор в Карфагене был провинциальным, на нем присутствовали только епископы Проконсульской Африки, тогда как Гадруметский Собор был всеафриканским (*Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. Р. 97).

В 395–396 гг. Соборы не проводились из-за нестабильности в Мавритании. К 27 авг. 397 г. еп. Аврелий созвал африкан. правосл. епископов в Карфаген. Однако епископы из пров. Бизацена во главе с примасом Мизином прибыли намного раньше срока и с разрешения Аврелия открыли заседания Собора 26 июня, не дожидаясь прибытия представителей из отдаленных провинций (возможно, это было вызвано соперничеством между епископами Бизацены и Нумидии).

К. С. 397 г. составил breviарий, названный Гиппонским, поскольку в основу его были положены постановления Гиппонского Собора 393 г. Соблюдение канонов, вошедших в «Гиппонский breviарий», было признано обязательным для Бизацены (*Concilia Africae*. 1974. Р. 28–29, 47–48, 193). Breviарий открывается лат. версией *Никейского Символа веры*, в него включены постановления, связанные с вопросами организации Церкви в Африке, канонической дисциплины духовенства, церковного суда, богослужения и др. (изд.: *Ibid*. Р. 30–44). В неск. постановлениях определены полномочия Карфагенского епископа: он извещал примасов провинций о дате празднования Пасхи и утверждал результаты избрания примасов. Епископы пров. Ситифская Мавритания, не имевшие собственного примаса, получили право избирать такового. Примасам запрещалось использовать пышные титулы (*princeps sacerdotum* — первосвященник; *summus sacerdos* — верховный священник).





В бревиарий включено постановление о ежегодном проведении поместного Собора, на к-ром должны были присутствовать по 3 представителя от каждой провинции, где имелся примас, кроме Триполитании, немногочисленные епископы к-рой могли ограничиться 1 представителем.

В бревиарии установлен *канонический возраст* для поступления в состав клира (а также принятия в чин дев) — 25 лет. Принятие в клир осуществлялось после *испытания* кандидата епископами и получения благоприятного отзыва от паствы. Кандидата следовало ознакомить с соборными постановлениями. Перед посвящением ставленник давал обет целомудрия (*continentiam professi*), хотя из упоминаний о детях духовенства следует, что клирики могли иметь семью (*Stickler. 1995. P. 23–28*). В доме епископа, пресвитера или диакона не могли жить лица, не принадлежавшие к правосл. Церкви. Всем клирикам запрещалось жить в одном доме с женщинами, к-рые не являлись родственницами или служанками, а также посещать одиноких женщин и таверны. Епископу, пресвитеру и диакону запрещалось принимать светские обязательства, к-рые могли затруднить церковное служение. Клирик не мог находиться в др. городе без разрешения местного епископа. Клирикам запрещалось дарить или завещать свое имущество неправославным (*qui christiani catholici non sunt*), даже из числа родственников. В неск. постановлениях утверждается ответственность клириков за своих детей, к-рым запрещалось устраивать или посещать светские представления, вступать в брак с язычниками, еретиками, схизматиками.

Согласно бревиарию, клирики не могли обращаться в светский суд (*publicis iudiciis*). Низшие клирики подлежали суду своего епископа. Для рассмотрения дел с участием пресвитера епископ привлекал 5 епископов соседних кафедр, в делах с участием диакона — 2 соседних епископов. Жалоба на действия епископа подавалась примасу провинции. Если в течение месяца (в особых случаях — в течение 2 месяцев) епископ не являлся для рассмотрения дела, он подлежал отлучению до прибытия на суд. Апелляция на решение примаса подавалась всеафрикан. Собору (*concilium uniuersale*),

в случае неявки призванный епископ считался виновным. В бревиарии сделана попытка ограничить право епископа на апелляцию «за море» (*trans mare*), т. е. к Римскому епископу и епископам Италии. С этой целью была установлена особая процедура: с письменного согласия примаса епископ обращался к Собору, участники к-рого направляли особое послание «заморским епископам» (*transmarinos episcopos*).

Некоторые литургические постановления, находящиеся в бревиарии (о чтении Мученичеств святых в дни их памяти, о запрещении устраивать в храмах пиршества (*conuiuia*), причащать катехуменов в день Пасхи до принятия ими крещения, крестить и причащать умерших, совершать литургию без предварительного поста, кроме Страстного четверга), содержат важные сведения о богослужебных обычаях, существовавших в рим. Африке в IV в. Новые молитвы священники могли использовать только после консультации с опытными собратьями (*cum instructioribus fratribus*), особое внимание обращалось на недопустимость смешения в текстах молитв Лиц Св. Троицы (молитвы, к-рые произносились у алтаря, могли быть обращены только к Отцу). Нескольким расширились полномочия пресвитеров, к-рые с позволения епископа могли освящать хризму, совершать обряд посвящения дев и в исключительных случаях разрешать кающихся.

В заключение бревиария помещены 2 важных постановления, окончательное принятие к-рых зависело от мнения Римского епископа (*praeusquam inde transmarina ecclesia consulatur*), — об установлении перечня канонических книг Свящ. Писания и об изменении практики принятия донатистского духовенства. В соответствии с решениями прежних Соборов клирики-донатисты не могли быть приняты в правосл. Церковь в сущем сане, но из-за недостатка духовенства это правило было смягчено для тех, кто происходили из семей донатистов, т. е., не принимали повторного крещения, а также для клириков, к-рые переходили в правосл. Церковь вместе с паствой (*cum suis plebibus*) (см.: *Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 84–91, 100; Cross. 1961. P. 229–233; Concilia Africae. 1974. P. 22–27*).

После того как епископы Бизацыи покинули Карфаген, в город при-

были епископы из Проконсульской Африки, Нумидии и Мавритании, к-рые приняли участие в соборном заседании 28 авг. 397 г. в секретарии «возвращенной базилики». Собравшиеся епископы утвердили «Гиппонский бревиарий», а также приняли ряд постановлений: о запрещении повторного крещения и повторного рукоположения, перемещения епископов на др. кафедры. Для епископского рукоположения требовалось присутствие 3 епископов, но в случае, если рукоположение может вызвать разногласия, рекомендовалось привлекать большее число епископов. Неск. постановлений направлены на разрешение конфликтов, могущих возникнуть между епископами. Было подтверждено право епископа Карфагенского извещать др. епископов Африки о дате празднования Пасхи. Кроме того, примасу Африки было присвоено право рукополагать епископов и клириков в др. областях диоцеза. В «Испанском собрании» Собор 397 г. значится как 3-й К. С. (изд.: *Concilia Africae. 1974. P. 45–46, 186–193; La colección canónica Hispana. 1982. P. 313–344; см.: Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 100–102*).

Вопреки постановлению о ежегодном проведении поместных Соборов, зафиксированному в «Гиппонском бревиарии», в 398 г. Собор не был созван из-за мятежа Гильдона (в «Испанское собрание» включен галльский канонический свод «Древние установления Церкви» (*Statuta ecclesiae antiqua*) как принятый 4-м К. С., якобы состоявшимся в 398). После подавления мятежа заседания Собора открылись 27 апр. 399 г. в секретарии «возвращенной базилики». Участники Собора направили 2 епископов к имп. *Ионорию* с просьбой подтвердить принадлежавшее христ. храмам право убежища (*Concilia Africae. 1974. P. 193–194; см.: Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 120–121*).

В июне 401 г. в Карфагене собрались епископы пров. Проконсульская Африка. Указывая на крайний недостаток духовенства, свт. Аврелий предложил направить послов к Римскому еп. *Анастасию I* и к Медиоланскому еп. *Венерию*, чтобы добиться положительного решения вопроса о возможности принятия в клир бывших донатистов, крещенных в младенчестве, и их сыновей (участники Собора утвердили составленное Аврелием послание







к Анастасию и Венерию). Кроме того, посланникам следовало просить имп. Гонория об уничтожении сохранившихся в Африке языческих храмов, о запрещении вызывать клириков в светский суд для дачи свидетельских показаний, о запрещении устраивать языческие обрядовые трапезы, театральные представления (в воскресные и праздничные дни), о невозможности для христиан быть актерами и проч. (*Concilia Africae*. 1974. P. 194–198; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 125–126; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 369–370).

Положительный ответ еп. Анастасия, который призывал епископов Африки твердо противостоять донатистам, был зачитан на поместном Соборе, открывшемся 13 сент. 401 г. в Карфагене, в секретарии «возвращенной базилики». В целях усиления борьбы с донатизмом были приняты решения о побуждении схизматиков к возвращению в Церковь, о направлении к ним посланников для переговоров, о принятии бывш. донатистских клириков в сущем сане. Было также решено просить светских судей извещать правосл. епископов о судебных разбирательствах между соперничающими группами донатистов. В целях укрепления дисциплины были подтверждены предписания ранних К. С. о воздержании женатых епископов, священников и диаконов от сожителства с женами и др. запреты. Участники Собора указали на недопустимость возводить памятные сооружения в честь мучеников (*memoriae martyrum*) в тех местах, где нет могил или реликвий мучеников. Было решено просить императора искоренить остатки язычества в Африке и назначить по представлению епископов дефенсоров (попечителей о бедных и о храмовом имуществе) к каждой церкви. В особом постановлении оговаривалось, что епископ Карфагена объявляет день празднования Пасхи на поместном Соборе не позднее 23 авг. Были упорядочены правила представительства африкан. правосл. провинций на Соборе: примас разделял провинцию на 2 или 3 округа (*turmae*), в каждом избирались делегаты на Собор. Избранные представители, не явившиеся на Собор, отлучались от церковного общения до предоставления объяснений. Соборные послания составлял и подписывал от имени всех участников епископ Карфагена. В «Испанском

собрании» Собор 401 г. именуется 5-м К. С. (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 198–205; *La colección canónica Hispana*. 1982. P. 377–386; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 126–128; *Concilia Africae*. 1974. P. XXIV–XXV; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 370–372).

Следующий поместный Собор состоялся 27 авг. 402 г. в г. Милев (пров. Нумидия; ныне Мила, Алжир), его участники подтвердили постановления, принятые на Гиппонском Соборе и на Соборе в Карфагене 401 г. Важнейшие решения Собора относились к порядку определения старшинства епископов. Во избежание споров было решено выдавать вновь рукоположенным епископам свидетельства с указанием даты рукоположения. Постановление о том, что церковные архивы Нумидии должны храниться не только у примаса, но и в столице провинции, г. Константине, скорее всего было связано с конфликтом вокруг избрания примаса (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 205–208; см.: *Ibid.* P. XXV–XXVI; *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 134–135; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 372).

В 403 г. поместный Собор открылся 25 авг. в Карфагене, в базилике 2-го региона (*basilica regionis secundae*). Участники обсуждали вопросы, связанные с отсутствием достаточного числа представителей, в т. ч. из отдаленных провинций — Цезарейской Мавритании и Триполитании. Основные решения Собора посвящены проблеме донатистского раскола, для искоренения которого следовало помимо прочего приглашать донатистов на публичные дебаты при посредстве местных магистратов. Каждый епископ самостоятельно или в сотрудничестве с соседними епископами должен был связаться с донатистскими епископами и привлечь их к дискуссии с участием совета старейшин (*seniores locorum*) и магистратов. Свт. Аврелий составил письма к местным властям с просьбой о содействии, а также послание к донатистам с предложением направить представителей для обсуждения возможностей преодоления раскола (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 208–211; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 154–155; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 372–376).

Участники следующего Собора, состоявшегося 16 июня 404 г. в Карфагене, в базилике 2-го региона, констатировали неудачу попытки привлечь донатистов к дискуссии. В Ра-

венну к имп. Гонорию была направлена делегация с просьбами о защите правосл. духовенства от насилия схизматиков и о применении к донатистам законов, направленных против еретиков, в т. ч. закона имп. Феодосия I Великого от 15 июня 392 г. против еретиков, совершавших рукоположения (СТh. XVI 5. 21), и закона от 8 мая 381 г. о лишении манихеев прав завещания, наследования и дарения (СТh. XVI 5. 7). Прошение императору от имени всех африкан. правосл. епископов направил Аврелий Карфагенский, к-рый также составил послание к судьям с просьбой защищать членов правосл. Церкви от насилия донатистов (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 211–214; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 155–156; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 376–378).

Инициатором этих мер, ставивших донатистский раскол вне закона, но исключавших применение физических наказаний, выступил блж. Августин (*Aug. Ep.* 185). Имп. Гонорий, к-рому представили избитого донатистами Максимиана, еп. Багаи, был убежден в необходимости введения жестких мер для установления церковного единства в Африке. В дек. 405 г. были изданы указы о применении к донатистам законов, относившихся к еретикам (СТh. XVI 5. 37–39; 6. 3; см.: *Brent*. 2010. P. 533–537). Участники Собора, проходившего в Карфагене 23 авг. 405 г., направили к императору делегацию с благодарностью за принятые меры. Они отметили, что в Карфагене церковное единство восстановлено, и составили письма к должностным лицам в др. городах с просьбой ускорить выполнение имп. указов. Епископы также напомнили о необходимости направлять на Соборы полномочных представителей всех провинций Африки. Было зачитано и одобрено послание Римского еп. *Иннокентия I*, в к-ром запрещалось африкан. правосл. епископам без необходимости обращаться к имп. двору или к Римскому престолу (*ad transmarina peregre*) (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 214; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 156; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 378–379).

Следующий поместный Собор открылся 13 июня 407 г. в Карфагене, в базилике 2-го региона. Указывая на то, что постановление «Гиппонского бревиария» о ежегодном проведении Соборов исполнять затруднительно, епископы приняли реше-





ние о созыве поместных Соборов при возникновении необходимости и о рассмотрении вопросов местного значения на провинциальных Соборах. Общины донатистов, к-рые



Блж. Августин выступает на Карфагенском Соборе против донатистов.

Рис. А. Дютертра с картины К. ван Лоо. Кон. XVIII — нач. XIX в. (Лувр, Париж)

были приняты в правосл. Церковь до 405 г., могли сохранять своих епископов, а после их смерти имели право самостоятельно решить, иметь ли им своего епископа или присоединиться к уже существующей правосл. епархии. Те общины, которые воссоединились с Церковью после законов 405 г., переходили в юрисдикцию ближайшего правосл. епископа. Запрещалось учреждать новые кафедры иначе как по решению провинциального Собора и с позволения примаса провинции и епископа области, на территории к-рой создавалась новая кафедра. Участники Собора постановили просить императора о назначении в каждую провинцию дефенсора, к-рый бы заботился о нуждах Церкви, следил за своевременным поступлением церковных доходов и при необходимости представлял интересы Церкви в светском суде (было подтверждено запрещение клирикам обращаться в светский суд). Императору также были направлены жалобы на донатистов и язычников (вероятно, в связи с этим имп. Гонорий издал законы против донатистов, манихеев, *присциллиан* и язычников (СТh. XVI 5. 41, 43; 10. 19; Const. Sirm. 12), что, по свидетельству блж. Августина, привело к волнениям в Африке (Aug. Ep. 91)). Для истории богослужения особое значение имеет запрет на использование литургических молитв, не утвержденных Собором. Была установлена процедура подачи апелляции на имя императора: теперь обращаться к имп. двору можно было только с разрешения Римского епископа, для чего необхо-

димо было сначала получить свидетельство (*littera formata*) от своего епископа. Также участники Собора поручили свт. Аврелию направить еп. Иннокентию I послание с призывом восстановить общение с Александрийской Церковью, прерванное из-за конфликта, воз-

никшего в связи с изгнанием Александрийским архиеп. *Феофилом I* свт. *Иоанна Златоуста* (изд.:

Concilia Africae. 1974. P. 214–219; см.: *Hefele, Leclercq.* 1908. Т. 2. P. 156–158; *Monceaux.* 1912. Т. 4. P. 380–381).

О 2 Соборах, состоявшихся 16 июня и 13 окт. 408 г. в Карфагене, в секретарии «возвращенной базилики», сведений почти нет. Этими Соборами были приняты решения о направлении делегаций к императору с просьбой принять меры против еретиков и язычников (изд.: Concilia Africae. 1974. P. 219; см.: *Hefele, Leclercq.* 1908. Т. 2. P. 158–159; *Monceaux.* 1912. Т. 4. P. 381–382). 15 июня 409 г. в Карфагене прошел провинциальный Собор, на к-ром присутствовали епископы Проконсульской Африки. Из принятых постановлений сохранилось лишь то, по к-рому епископу запрещалось единолично производить суд (изд.: Concilia Africae. 1974. P. 220; см.: *Hefele, Leclercq.* 1908. Т. 2. P. 159). Участники Собора, состоявшегося в Карфагене 14 июня 410 г., приняли решение направить к имп. Гонорию делегацию с просьбой об издании нового указа против еретиков (согласно закону от 25 авг. 410, собрания еретиков в Африке запрещались под угрозой смертной казни — СТh. XVI 5. 51; ср.: Ibid. 5. 56; Concilia Africae. 1974. P. 220; см.: *Hefele, Leclercq.* 1908. Т. 2. P. 159; *Monceaux.* 1912. Т. 4. P. 382–383).

В июне 411 г. в Карфагене состоялся диспут между православными и донатистами, который собрал значительное число епископов с обеих сторон, но не являлся церковным Собором. Председательствовавший на диспуте трибун Марцеллин вынес решение в пользу правосл. епи-

скопов, после чего 30 янв. 412 г. имп. законом (СТh XVI 5. 52) донатистам было предписано вернуться в правосл. Церковь, их духовенство подверглось изгнанию, церковное имущество было конфисковано (изд.: Actes de la Conférence de Carthage en 411 / Éd. S. Lancel. P., 1972–1975. 3 t. (SC; 194, 195, 224); см.: *Monceaux.* 1912. Т. 4. P. 388–425; *Hefele, Leclercq.* 1908. Т. 2. P. 167; Concilia Africae. 1974. P. XXVIII; *Tilley.* 1991; *Shaw.* 2011). После этих событий проблема донатистского раскола в Африке утратила прежнюю значимость, основными предметами рассмотрения на Соборах стали пелагианство и канонические преступления пресв. Апиария (названные в послании к Римскому еп. св. *Келестину I* «сладо-страстными делами» и проч.).

В 411 г. *Целестий*, ученик *Пелагия*, пытавшийся получить в Карфагене сан пресвитера, на заседании церковного суда под рук. еп. Аврелия был признан еретиком и отлучен от Церкви. После того как стало известно о решении Диоспольского Собора (415), оправдавшего Пелагия, епископы Проконсульской Африки летом 416 г. собрались в Карфагене и направили Римскому еп. Иннокентию I послание с призывом осудить «врагов благодати». Одновременно в Милеве состоялся Собор епископов Нумидии, которые также осудили пелагианство и составили письмо к еп. Иннокентию. Особое послание в Рим направили епископы Аврелий Карфагенский, *Алтий* Тагастский, блж. Августин Гиппонский, *Эводий* Узальский и *Поссидий* Каламский (Aug. Ep. 175–177). В ответных посланиях еп. Иннокентий известил свт. Аврелия и др. епископов Африки о том, что он отлучил от Церкви Пелагия, Целестия и их единомышленников (Ibid. 181–182). Но после смерти еп. Иннокентия его преемник *Зосима* повторно рассмотрел дело Целестия и вынес оправдательный приговор (*Hefele, Leclercq.* 1908. Т. 2. P. 168–175, 183–189; *Refoulé.* 1963; Concilia Africae. 1974. P. XXVIII–XXIX).

Участники Собора, состоявшегося в кон. 417 г. в Карфагене, выразили протест против оправдания пелагиан. Постановления Собора утрачены, сведения о нем сохранились в сочинениях блж. Августина (Aug. Contr. Pelag. II 3, 5; *Idem.* De grat. Christi. II 7, 8; *Idem.* Ep. 215) и в ответном послании Римского еп. Зосимы от





21 марта 418 г. (*Zosim. Epistolae et decreta*. 12 // PL. 20. Col. 675–678; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 189–190). Ответ еп. Зосимы был получен в Карфагене незадолго до начала заседания всеафрикан. Собора, открывшегося 1 мая 418 г. в секретарии базилики Фавста. На Соборе присутствовали более 200 епископов из всех провинций Африки, а также из Испании, председателями были свт. Аврелий Карфагенский и Донациан, еп. Телепта, примас пров. Бизацена. Участники Собора провозгласили правосл. учение о первородном грехе и его наследовании (правила 1–3), о значении и необходимости благодати (правила 4–6) и о возможности избежать греха (правила 7–9). Осуdiv ересь Пелагия и Целестия, правосл. епископы произнесли анафемы тем, кто разделял вероучительные положения еретиков (*Concilia Africae*. 1974. P. 69–73). Др. соборные постановления связаны с воссоединением донатистов, в т. ч. с принятием бывш. донатистских епископов и разделением полномочий между ними и правосл. епископами. Были определены санкции против тех епископов, которые с недостаточным усердием заботились о воссоединении донатистов или предоставляли ложные отчеты. Участники Собора разрешили пресвитерам, диаконам и низшим клирикам апеллировать к суду примаса провинции и к всеафрикан. Собору, но под угрозой отлучения запретили подавать апелляции «за море» (*ad transmarina*). Для составления соборных решений, к-рые должен был подписать еп. Аврелий, в Карфагене были оставлены 3 епископа от каждой провинции и 1 епископ из Триполитании (изд.: *Ibid.* P. 67–78, 220–228; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 190–195; *Monceaux*. 1912. Т. 4. P. 386–387; *Concilia Africae*. 1974. P. XXXI–XXXIII).

Пресв. Апиарий из г. Сикка Венерия (ныне Эль-Кеф, Тунис) в Проконсульской Африке был отлучен еп. Урбаном за канонические преступления и подал апелляцию в Рим. Еп. Зосима вынес оправдательный приговор и летом 418 г. направил в Карфаген легатов во главе с Фавстином, еп. Потенции (ныне Порто-Реканати, Италия), потребовав разрешить правосл. клирикам апелляции в Рим в соответствии с постановлениями Никейского (I Вселенского) Собора. На Соборе в Карфагене легаты зачитали канон об апелляции к епископу

Рима и сообщили еп. Урбану, что ему под угрозой отлучения от Церкви надлежит обратиться в Рим с обоснованием приговора, вынесенного им Апиарию. Кроме того, легаты указали правосл. епископам на чрезмерное количество поступавших из Африки апелляций к имп. суду. В апр. 419 г. полномочия легатов были подтверждены Римским еп. *Бонифацием I* (418–422).

На Соборе, открывшемся в Карфагене 25 мая 419 г., присутствовали 217 епископов во главе с Аврелием Карфагенским и Валентином, примасом Нумидии. На Соборе были зачитаны Никейский Символ веры и постановления Никейского Собора по экземпляру, хранившемуся в Карфагене, а также представленная легатами инструкция еп. Зосимы. Алий Тагастский от имени др. африкан. правосл. епископов выразил сомнение в подлинности правила, на которое указывали легаты. Участники Собора обратились к епископам К-поля, Антиохии и Александрии с просьбой прислать заверенные копии никейских правил (*Concilia Africae*. 1974. P. 88–94; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 196–201). На 1-й сессии Собора, проходившей в секретарии базилики Фавста, был принят сборник правил, связанных с делом Апиария (*Canones in causa Ariarii*), бóльшая часть к-рых (правила 2–34(28)) заимствованы из постановлений более ранних африкан. правосл. Соборов. К ним добавлены 5 новых (правила 35(29)–40(33)), по которым находящийся под отлучением клирик, самовольно принимающий причастие, считается осужденным; если рассмотрение судебного дела сопровождается народными волнениями, оно может быть перенесено в др. место, но не слишком отдаленное; клирик, который отказывается от принятия более высокого сана, должен быть низложен; имущество, к-рое клирик приобрел после принятия сана, считается принадлежащим Церкви; церковное имущество может быть продано только с согласия Собора (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 98–149; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 201–209).

В послании еп. Бонифацию участники Собора сообщили, что еп. Урбан снял отлучение с пресв. Апиария, к-рый принес покаяние и был восстановлен в составе клира. Апиарию было запрещено возвращаться в г. Сикка Венерия, но он мог вы-

брать новое место служения. Епископы указывали, что правила Никейского Собора, на к-рые ссылались легаты, неизвестны в Африке, но до получения с Востока заверенных копий соборных постановлений они готовы признать их подлинность (*Concilia Africae*. 1974. P. 156–161). К посланию был приложен сборник постановлений африкан. правосл. Соборов.

На 2-й сессии Собора (30 мая 419), проходившей в секретарии «возвращенной базилики», были приняты постановления относительно обвинений, которые могли выдвигаться против клириков. Такие обвинения не принимались от лиц, находящихся под отлучением, от рабов, от волеотпущенников и от т. н. обезчещенных лиц (*infames personae*), т. е. людей, ущемленных в правах за совершение к.-л. правонарушений или вслед. определенного образа жизни. Тому, кто обвинял клирика в неск. преступлениях и не смог обосновать один из пунктов обвинения, не дозволялось переходить к др. пунктам обвинения. Было запрещено давать показания тому, кто принадлежал к окружению обвинителя (*quos ipse accusator de sua domo produxerit*) или не достиг 14 лет. Собор запрещает отлучать от Церкви человека в случае невозможности доказать его виновность в церковном преступлении (изд.: *Ibid.* P. 229–234; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 208–209). Постановления обеих сессий Собора 419 г. и приложенные документы значатся в «Испанском собрании» как 6-й и 7-й К. С. (*La colección canónica Hispana*. 1982. P. 387–433).

Вскоре в Карфагене были получены ответные послания свт. Кирилла Александрийского и свт. Аттика К-польского, к-рые прислали заверенные копии постановлений Никейского Собора (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 162–163; см.: *Hefele, Leclercq*. 1908. Т. 2. P. 209–211). Среди этих постановлений отсутствовало правило о праве епископов на апелляцию в Рим. В действительности Римский еп. Зосима ссылался на постановления Сардикийского Собора, к-рые к нач. V в. в Риме были соединены с никейскими правилами, поскольку рассматривались на Западе как подтверждавшие и уточнявшие постановления Никейского Собора. Мн. епископы были плохо осведомлены о происхождении и составе сборников правил. Так, в Аф-







рике сардикийские правила оставались неизвестными (хотя о них упоминается в 5-м прав. К. С. 348/9), блж. Августин полагал, что Сардикийский Собор был созван арианами (*Aug. Contr. Cresc. IV 44; Ep. 44. 6*). В Риме никейские и сардикийские правила были разделены лишь *Дионисием Малым* (см.: *Maassen. 1870. S. 8–12, 52–63; Stickler. 1950. P. 44–47; Hess. 2002. P. 56, 124–129, 190–199*).

О событиях, последовавших за получением в Африке правил Никейского Собора, точных сведений нет. 13 июня 421 г. в Карфагене состоялся всеафрикан. Собор, возможно, его участники подтвердили ряд постановлений более ранних африкан. правосл. Соборов (см.: *Concilia Africae. 1974. P. XXXIV–XXXV; Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 213–214*).

Пресв. Апиарий, принятый в клир г. Табрака (ныне Табарка, Тунис) в пров. Нумидия, вновь был отлучен от Церкви по обвинению в канонических преступлениях и снова отправился в Рим, где свт. Келестин I (422–432) оправдал его. В Карфаген были направлены легаты во главе с еп. Фавстином, к-рый потребовал снять с Апиария отлучение, указывая на прерогативы Римской Церкви. В 424 или 425 г. Карфагенский еп. Аврелий созвал Собор, на к-ром после оживленных дебатов между африканскими правосл. епископами и рим. легатами Апиарий внезапно признал себя виновным и выразил раскаяние. В послании к свт. Келестину участники Собора высказали пожелание, чтобы Папский престол не вмешивался во внутренние дела Церкви в Африке и не принимал в общение тех, кто находится под отлучением. Епископы отметили, что порядки, установленные в африкан. Церкви, соответствуют канонам Никейского Собора и вмешательство рим. легатов является недопустимым. Известно об одном правиле, принятом Собором: «О том, чтобы никто не осмеливался апеллировать к Римской Церкви» (*Ut nullus ad Romanam ecclesiam audeat appellare*) (*Concilia Africae. 1974. P. 166–172, 266; см.: Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 214–215*).

24 сент. 427 г. в Гиппоне состоялся всеафрикан. Собор под председательством свт. Аврелия. Его участники подтвердили ряд постановлений, в т. ч. о церковном суде, принятых более ранними Соборами. Решения Собора 427 г. сохранились в единст-

венной рукописи *Veron. Bibl. Capit. LX (58)*, где ошибочно приписываются К. С. 13 июня 421 г. (*Concilia Africae. 1974. P. 248–253; см.: Boudin-hon A. Note sur le concile d'Hippone de 427 // Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 1302–1308*).

Завоевание рим. Африки вандалами (429–439), исповедовавшими арианство, привело к прекращению соборной деятельности. Вандальские правители проводили жесткую политику по отношению к правосл. Церкви. В февр. 484 г. в Карфагене состоялся диспут между правосл. и арианскими епископами, после которого правосл. иерархи были изгнаны из Африки. Положение изменилось с приходом к власти кор. Хильдерика (523–530), к-рый стремился поддерживать дружественные отношения с Вост. Римской империей. Король разрешил возвести на Карфагенскую кафедру правосл. еп. Бонифация (523–535). 5 февр. 525 г. в Карфагене, в секретарии базилики Агилея, открылся Собор, в к-ром участвовали 60 епископов, в основном из Проконсульской Африки, Нумидии и Триполитании (представители Бизацены не прибыли). В 1-й день заседание было посвящено гл. обр. вопросам о порядке старшинства среди примасов африкан. правосл. провинций, о полномочиях Карфагенского епископа и о притязаниях Либерата, примаса Бизацены. По указанию еп. Бонифация были зачитаны Никейский Символ веры и правила прежних африкан. правосл. Соборов, полезные для наставления новых епископов. На следующий день, 6 февр., участники Собора рассматривали частные вопросы, в основном связанные с конфликтом примаса Либерата и аббата Петра, к-рого примас отлучил от Церкви и пытался изгнать из мон-ря. После обсуждения участники Собора объявили о независимости мон-рей от местного епископа: епископ не мог размещать в мон-ре кафедру, рукополагать насельников без согласия настоятеля, вмешиваться в избрание настоятеля (изд.: *Concilia Africae. 1974. P. 254–282; см.: Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 1069–1074; Massigli. 1912; Mordek. 1986; Munier. Exemption monastique. 1998*).

Вторжение войск имп. св. Юстиниана I привело к падению королевства вандалов (533–534) и включению Сев. Африки в состав Византии.

В 536 г. в Карфагене, в базилике Фавста, состоялся Собор, в к-ром принимали участие 217 епископов (фрагмент постановлений сохранился в ркп. *Vat. lat. 5845*, в приложении к актам Собора 525). Фелициан, еп. Руспе, просил участников Собора разъяснить его полномочия в отношении мон-ря, основанного его предшественником св. *Фульгенцием*. Феликс, еп. Зактары (пров. Нумидия), предложил подтвердить привилегии мон-рей, изданные Собором 525 г. Несмотря на то что лишь местный епископ был вправе посвящать клириков для мон-ря и причисленных к нему ораториев, это не давало ему права юрисдикции над обителем (*Concilia Africae. 1974. P. 283*). Вероятно, предложение еп. Феликса было принято Собором. Однако из соборного послания Римскому папе *Иоанну II* следует, что основным предметом рассмотрения был вопрос о возможности принятия обратившихся арианских клириков в сущем сане. Участникам Собора не удалось достичь консенсуса, и они запросили мнение папы по этому вопросу, а также по вопросу о допустимости принятия в клир тех, кто в младенчестве были крещены арианами. Соборные посланники указали папе на то, что в период господства вандалов мн. африкан. правосл. клирики были вынуждены искать убежище в др. странах, но после утверждения власти византийцев такие путешествия должны были совершаться только при наличии письменного разрешения (*littera pacis*) от церковной власти. Отвечая на вопросы африкан. православных посланников, папа Римский свт. *Аганум I*, преемник Иоанна II, разъяснил, что принимать обратившихся арианских клириков в сущем сане и включать бывших ариан в состав клира недопустимо, но при необходимости можно выделить им содержание из церковных средств. Папа также одобрил соборное постановление о путешествующих клириках (*Collectio Avellana. 85–87 // Coll. Avel. T. 1. P. 328–333*). Собор 536 г. направил посланников и к имп. Юстиниану I с просьбой вернуть Церкви права и имущество, утраченные при вандалах. Император издал соответствующее распоряжение, адресованное Соломону, префекту претория Африки (*Hefele, Leclercq. 1908. T. 2. P. 1136–1139; Devreesse. 1940. P. 145–146*).





Последний поместный Собор в Карфагене, о котором сохранились сведения, состоялся в 550 г. под председательством еп. *Репарата*. Африкан. епископы отказались признать осуждение «Трех Глав», на к-ром настаивал имп. Юстиниан, прервали церковное общение с папой *Вигилием* и направили в К-поль послание в защиту «Трех Глав». В ответ Юстиниан принял жесткие меры для подавления несогласных, нек-рые африкан. правосл. епископы, в т. ч. Репарат Карфагенский, были смещены с кафедр и сосланы, др. епископам пришлось скрываться. Назначение императором на Карфагенскую кафедру диак. Примоза вызвало сопротивление клириков и паствы (*Victoris episcopi Tonnennensis Chronica* // MGH. AA. T. 11. P. 202–206; см.: *Diehl*. 1896. P. 434–449; *Devreesse*. 1940. P. 146–149; *Markus*. 1966). Вероятно, расправа имп. Юстиниана I с церковными иерархами стала одной из причин ослабления соборной деятельности в визант. Африке. О дальнейших Соборах сохранились скудные и отрывочные сведения. Незначительные данные имеются лишь о Соборах 594 г. (*Hefele, Leclercq*. 1909/1910. T. 3. P. 235), 646 г. (*Ibid*. P. 426–430), 1053 г. (*Ibid*. 1911. T. 4. P. 1076).

От провинциальных Соборов IV–V вв. сохранились только отдельные постановления, исключением являются документы Собора в Телепте (418), в составе к-рых находится текст декреталии Римского еп. Сириция к епископам Африки (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 54–65; о провинциальных Соборах Бизацены см.: *Ibid*. P. XXXVII–XXXVIII).

**Собрания правил К. С.** Постановления большинства африкан. правосл. Соборов IV–V вв. известны благодаря «Своду правил Африканской Церкви» (*Codex canonum ecclesiae Africanae*), к-рый был включен рим. богословом и канонистом Дионисием Малым во 2-ю редакцию «Дионисиева собрания» (*Collectio Dionysiana*; *Kéry*. 1999. P. 9–13). Происхождение сборника связано с делом Апиария и спорами между Папским престолом и епископами Африки. Основными источниками Свода послужили «Гиппонский бревиарий», принятый К. С. 397 г., «Извлечения из регистра Карфагенской Церкви» (*Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*) и «Свод по делу Апиария» (*Codex Apiarii causae*).

После К. С. 419 г. африкан. правосл. епископы отправили в Рим сборник, в к-рый вошли протоколы этого Собора и 133 правила, принятые на различных Соборах (материалы Собора 419 г. включены в 1-ю редакцию «Дионисиева собрания», ок. 500). Эти документы, получившие название «Свод по делу Апиария», были призваны показать, что принятые в Африке каноны согласуются с канонами Никейского Собора (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 79–172).

Во 2-ю редакцию «Дионисиева собрания» был включен сборник правил, принятых африкан. правосл. Соборами 393–418 гг. Полагая, что эти правила, «Извлечения из регистра Карфагенской Церкви» (или «Карфагенский регистр»), были зачитаны на Соборе 419 г., Дионисий вставил их в текст протоколов Собора. Согласно Ф. Л. Кроссу, правила были заимствованы из регистра постановлений африканских правосл. Соборов, хранившихся в архиве Карфагенской Церкви. К тому времени, когда их текст поступил в распоряжение Дионисия, он подвергся значительному сокращению и был интерполирован (*Cross*. 1961). Согласно Ш. Мюнье, текст правил сохранился в том виде, в каком он был подготовлен в Карфагене для отправки в Рим. В состав «Извлечений» вошли краткие сообщения о Соборах, состоявшихся в 393 г. в Гиппоне и в 394 и 397 гг. в Карфагене, «Гиппонский бревиарий» и 100 правил, принятых на различных Соборах (изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 173–247).

В эпоху Каролингов благодаря распространению «Дионисиева собрания» в форме «Собрания Дионисия–Адриана» (*Collectio Dionysio-Hadriana*; *Kéry*. 1999. P. 13–20) правила африканских правосл. Соборов приобрели широкую известность и были включены во многие канонические сборники.

Постановления ряда африканских правосл. Соборов сохранились в составе «Сокращения канонов» (*Breviatio canonum*) Фульгенция *Ферранда* (2-я четв. VI в.—*Ibid*. P. 23–24; изд.: *Concilia Africae*. 1974. P. 284–311), «Испанского собрания» (VII в.—*Kéry*. 1999. P. 61–67) и др. раннесредневековых канонических сборников (см.: *Concilia Africae*. 1974. P. IX–XII). Критическое издание африкан. правосл. канонов IV–VI вв. осуществил Мюнье (*Concilia Africae*. 1974).

А. А. Королёв

Правила Поместного Карфагенского Собора 419 г. вошли во все основные канонические сборники Восточной Церкви. «Свод правил Африканской Церкви» был переведен с латыни на греч. язык (вероятно, не ранее сер. VI в., поскольку эти правила не были включены в «Синагогу 50 титулов» Иоанна III Схоластика, датируемую кон. 40-х гг. VI в.; утверждение Мюнье о частичном присутствии правил К. С. в Синагоге (*Concilia Africae*. 1974. P. 177) ошибочно) как правила Карфагенского Собора 419 г. Возможно, что в тот же период был создан и 2-й вариант греческого перевода правил, не сохранившийся до нашего времени (см.: *Ohme*. 2012. P. 75) Первым византийским сборником, в который вошли правила К. С., стал «Синописис канонов»; анонимный составитель его 1-й редакции (2-я пол. VI в.) включил в сборник сокращенное изложение 22 правил. Правила К. С. 419 г. в полном объеме вошли в «Синтагму XIV титулов» (кон. VI в.) и далее — в «*Номоканон XIV титулов*». Составитель Синтагмы в предисловии, воспроизведенном в посл. в «Номоканоне XIV титулов», сообщает: «...находя, что священный Собор, бывший в Карфагене в Ливии во дни... Гонория и Аркадия, сделал много постановлений, способных принести большую пользу в жизни, я присоединил (и его) к настоящему труду. (Хотя некоторые из правил его относятся только к местным явлениям и обстоятельствам, а некоторые разногласят с тем, что постановлено на вселенских и поместных Соборах...)» (*Нарбеков В. А.* Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Каз., 1899. Ч. 2. Рус. пер. с предисл. и примеч. С. 9). В 692 г. правила К. С. 419 г. были утверждены 2-м прав. Трульского Собора наряду с канонами ряда др. Поместных Соборов, что сделало их общеобязательными для всей Православной Церкви. В составе различных редакций «Номоканона XIV титулов» правила К. С. 419 г. были снабжены многочисленными анонимными схолиями (издано ок. 100 схолий; см.: *Бенешевич*. Канонический сборник. Прил. С. 31–39). В XII в. правила К. С. 419 г. были подробно прокомментированы Иоанном Зонарой и Феодором Вальсамоном, а к их сокращенной версии в составе «Синописиса канонов» написал коммен-





тарии Алексей Аристин. В XIV в. правила К. С. 419 г. были включены в «Алфавитную синтагму» Матфея Властаря (1335) и в «Эпитому канон» Константина Арменопула (1346; в этом сборнике они приводятся в сокращенном виде). Правила К. С. 419 г. были включены в «Пидалион» (Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίαις ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας) — официальный канонический сборник К-польской Церкви, составленный в 1777/8–1790 гг. афонскими монахами, прп. *Никодимом Святогорцем* и иером. Агапием (Леонардом). При этом правила К. С. подверглись переработке (был опущен ряд фрагментов, некоторые правила разделены или объединены, в связи с чем изменилась нумерация) и были снабжены толкованиями (на новогреч. языке), основанными гл. обр. на комментариях Иоанна Зонары. В 1852–1859 гг. в Афинах под ред. Г. Раллиса и М. Потлиса вышла 6-томная «Афинская синтагма» (Синтагма Божественных и святых Канонов; *Ράλλη Γ. Α., Ποτλή Μ. Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πατερνικῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων.* Ἀθήναι, 1852–1859. 6 т.) — официальный церковно-правовой свод Элладской Церкви; в 3-й том (1853) вошли правила К. С. с комментариями Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, а также сокращенный текст правил, заимствованный из Синописа, с комментариями Алексея Аристина. С греч. языка правила К. С. 419 г. были переведены на груз. (в составе «Великого Номоканона»), слав. (в составе различных редакций Кормчей книги, начиная с Славянской Кормчей) и румын. (в составе сборника «Indreptarea legii» и румын. переводов «Пидалиона») языки. Правила К. С. 419 г. содержатся в *Книге правил* (Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец) — официальном каноническом сборнике Русской Православной Церкви. В 1-м изд. Книги правил (СПб., 1839) параллельно давался греч. текст правил, основанный на «Синодиконе» У. Бевериджа (*Беверегия*) и «Пидалионе». Лучшими научными изданиями греч. перевода правил К. С. 419 г. являются публикации В. Н. Бенешевича (*Бенешевич*. ДСК. Т. 1. С. 299–455; в составе од-

ной из редакций «Номоканона XIV титулов», с параллельным критическим изданием слав. перевода из Славянской Кормчей) и П. П. Иоанну (*Joannou P.-P. Discipline générale antique* (II<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> s.). Grottaferrata, 1962. Т. 1. Pars. 2. P. 190–436; с лат. оригиналом и франц. переводом). Перевод правил К. С. 419 г. на рус. язык был осуществлен в КазДА (Деяния девяти Поместных соборов: Пер. с греч., лат. Каз., 1901<sup>2</sup>. С. 65–142).

Общее число правил и их нумерация в различных рукописях и изданиях разных канонических сборников неодинаковы. В некоторых сборниках отдельные правила разделены на 2, 3 и 5 правил или опущены. В «Афинской синтагме» и в издании Иоанну — 133 правила и послания к Римскому еп. Бонифацию и к Римскому еп. св. Келестину; в Книге правил — 147 правил и послание к свт. Келестину; в «Пидалионе» — 141 правило и послания к еп. Бонифацию и свт. Келестину. Напр., 89-е прав. в «Афинской синтагме» и в издании Иоанну стоит в Книге правил под номером 100, в «Пидалионе» — под номером 97; 96-е прав. в «Афинской синтагме» и в издании Иоанну (состоящее из 3 частей с подзаголовками) идет под номерами 107–108 в Книге правил, а в «Пидалионе» — под номерами 105–106 (причем в двух последних сборниках опущена 2-я часть правила); и т. п. (См. таблицы сравнительной нумерации правил К. С. в ряде основных изданий и рукописей: *Joannou P.-P. Discipline générale antique* (II<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> s.). Grottaferrata, 1962. Т. 1. Pars. 2. P. 193; *Παῦλος (Μενεβίσογλου), μητρ. Σουηδίας καὶ πάσης Σκανδιναβίας.* Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Στοκχόλμη, 1990. Σ. 443–449; *Idem.* Αἱ ἐκδόσεις τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τὸν 16<sup>ον</sup> καὶ 17<sup>ον</sup> αἰῶνα (1531–1672). Θεσσαλονίκη, 2007. Σ. 161–168. (Νομοκανονικὴ βιβλιοθήκη; 21)).

**Правила К. С.** Поместный Собор 419 г., состоявшийся в Карфагене, рассмотрел правила предшествующих африкан. Соборов, начиная с Собора 348/9 г., и принял для всеобщего употребления в африканской Церкви правила 14 из них, прибавив к ним еще 12 правил. В дальнейшем изложении, по «Правилам Православной Церкви» еп. Никодима (Милаша), — 1-й номер указан по «Афинской синтагме», в скобках — по Книге правил.

**Право апелляции.** Основным вопросом, стоявшим перед Собором, был вопрос о праве Римского епископа принимать *апелляции* от африкан. епископов и право африкан. епископов обращаться в «суды по ту сторону моря», т. е. к Римскому епископу. Согласно 28(37)-му прав., «переносящие дело к судам по ту сторону моря никем в Африке да не приемлются в общение» (о том же в прав. 125(139)). Хотя прав. 23(32) принципиально не запрещает поездки в Италию, гл. обр. в Рим, в т. ч. и с целью подать жалобу Римскому епископу на решение африкан. Собора, но для этого епископ должен получить разрешение своего первенствующего епископа — митрополита, который выдает ему отпускную грамоту. Для пресвитера, диакона и низших клириков 1-й инстанцией является суд епископа, к-рому они подчинены (правила 11(11), 20(29), 62(73)). Если, будучи недовольны судом своего епископа, они захотят обжаловать его решение, то должны обратиться к суду соседних епископов, к-рые избираются с согласия их епископа. Если же, недовольные и судом соседних епископов, они захотят перенести дело в высший суд, «то да переносят токмо в африканские Соборы или к первенствующим епископам своих областей», т. е. к митрополитам (прав. 125(139)). Вопросу об апелляции африканских клириков к Римскому епископу и его праву принимать апелляции и выносить решения посвящены послания к еп. Бонифацию и к еп. св. Келестину, в к-рых указано, что каноны не предоставляют папе Римскому полномочий принимать такие апелляции и выносить по ним решения.

Собор определил, что дела, не имеющие всеафриканского значения, должны решаться в епархиях (прав. 95(106)). Решение епархиального Собора может быть пересмотрено; для этого избираются по общему договору сторон судьи — их приговор уже не может быть отменен (прав. 96(107)).

**Суд над клириками.** О суде над епископом отцы Собора постановили, чтобы обвиненный в чем-либо священнослужитель долго не оставался под обвинением (до созыва очередного Собора), епископа должны судить 12 епископов; пресвитера — 6 епископов и епископ, в подчинении которого он находится;







диакона — 3 епископа (прав. 12(12); см. также прав. 14(14)). 19(28)-е прав. представляет ход судебного процесса, производимого при подаче жалобы на епископа.

Порядок суда над клириками (подсудность дел; от кого нельзя принимать жалобы, кто не может быть свидетелем и проч.) определяют правила 128(143), 129(144), 130(145), 131(146), 100(113), 15(15–17), 30(39), 79(90), 104(117).

Осужденный судом 1-й инстанции должен оставаться под этим наказанием, пока высший суд не отменит его (прав. 29(38)). Изверженные из сана пресвитеры или диаконы, совершившие тяжкие преступления, раскаявшись, не могут вступить обратно в клир, ибо тяжкое преступление «неизбежно удаляет от священнослужения» (прав. 27(36)). Отлученный от общения в одной епархии не может быть принят в другой; покинувший свою Церковь, чтобы приобщиться в другой, он подвергается отлучению (как «обманувший Церковь Божию» — Ап. 13), согласно прав. 105(118) (об этом же: Ап. 12, 13; I Всел. 5).

**Собор.** Правило 18(27) утверждает необходимость ежегодного созыва Собора (это правило Гиппонского Собора 393, но позднейшее 95(106)-е прав. (Карфагенского Собора 407) предписывает созывать Собор только в том случае, когда возникнет необходимость. Собор должен был объявлять африканским церквям срок празднования Пасхи (правила 34(43), 51(62), 73(84)); Собор выносил решение об открытии новой епархии (правила 53(64)=98(111)). Требование полноты Собора и вытекающая отсюда обязанность епископа присутствовать на каждом Соборе отражены в правилах 76(87), 77(88), 127(141–142). Если первенствующий епископ не мог присутствовать на Соборе, он обязан был «присылать от своих соборов двух, или сколько изберут, епископов в местоблюстители, дабы составившееся таким образом собрание могло иметь совершенное полномочие» (прав. 18(27)).

**Епископ.** Собор уделил значительное внимание порядку поставления епископа, его обязанностям и правам. Согласно 13(13)-му прав., рукополагают во епископа «многие епископы», по крайней мере не менее трех (об этом и прав. 49(60)), «по повелению первенствующего»; это

правило повторяет 4-е прав. I Вселенского Собора. 50(61)-е прав. утверждает право народа участвовать в избрании ему епископа, в каноническом испытании его перед хиротонией. В африкан. Церкви, согласно древнему обычаю, старшим епископом считался старший по хиротонии (прав. 86(97)); для того чтобы впредь избежать к.-л. споров по этому поводу, Собор 89(100)-м прав. постановил, что каждый принявший хиротонию должен получить грамоту с указанием даты хиротонии от рукополагавших его. Епископ, по прав. 71(82), не может оставлять свою кафедру, т. е. оставлять тот город, к-рый определен ему как постоянное местопребывание, — т. о. утверждалась резиденция каждого епископа и кафедральный собор епархии. 121(135)-е прав. призывает епископа заботиться о кафолическом единстве своей епархии — принятие такого правила было необходимо в условиях распространения в африканской Церкви ереси донатистов: епископ должен не оставлять приходы без присмотра, стремиться обратить заблудших и привести их в кафолическое единство (прав. 123(137)). Епископ не должен простирает власть на епархию, находящуюся под властью др. епископа (правила 55(66), 56(67), 120(134)). Собор запрещает епископу, временно поставленному для управления вдовствующей кафедрой, оставаться на ней больше года (прав. 74(85)).

Епископ не должен принимать клирика др. епархии (прав. 54(65)), монаха из монастыря др. епархии (прав. 80(91)) без разрешения (отпускной грамоты) их прежних епископов.

**Возраст поставления и требования к клирикам.** Собор определяет возраст поставления только для диакона — не ранее 25 лет (прав. 16(22)). Чтецы, видимо, поставлялись до достижения ими совершеннолетия, т. к. Собор постановил: «...чтецов, приходящих в совершенный возраст, побуждати или ко вступлению в супружество, или к обету целомудрия» (прав. 16(20)) — это правило имело значение только в африкан. Церкви, т. к., согласно Ап. 26, чтецам разрешалось вступать в брак, когда они хотели.

Кандидаты не только в епископы, но и в др. «степени причта» должны знать постановления Соборов (прав. 18(25)). К поставляемым в священ-

ные степени — епископа, пресвитера, диакона — предъявляется требование, чтобы все их домашние стали православными (прав. 36(45)). В 35(44)-м прав. говорится о необходимости родительской опеки клириков над своими детьми; примечательно, что в правиле речь идет и о детях епископов, — а это свидетельствует о том, что в кон. IV — нач. V в. в африкан. Церкви были женатые епископы (правило Гиппонского Собора 393); о женах епископов упоминается и в 25(34)-м прав. (правило Карфагенского Собора 401). О каноническом послушании епископу всех духовных лиц, от пресвитера и ниже, — прав. 31(40). Духовным лицам запрещается заниматься мирскими делами, связанными с откупом, с «бесчестным и презрительным занятием», наживаться на ссуде денег или вещей (правила 5(5), 16(19, 21), 32(41)).

**Крещение.** Тяжелобольных, которые не могут отвечать за себя, не должно крестить, поскольку необходимо, чтобы крещение воспринималось осознанно, с личным убеждением. Однако крещение все-таки возможно, но только в том случае, если «по их изволению, изрекут свидетельство о них другие, под собственной ответственностью» (прав. 45(54)).

В отношении крещения младенцев, о к-рых неизвестно, крещены они или нет, Собор предписывает крестить каждого ребенка, чтобы они не лишились «очищения сею святынею» (прав. 72(83)); 57(68)-е прав. постановляет крещенных в младенчестве донатистами и по возрастании пришедших в православную Церковь принимать «возложенным руки»; прежние «заблуждения» не должны быть препятствием для такого лица при принятии его в клир — однако правило утверждает, что полноту таинства имеет тогда, когда оно совершается в правосл. Церкви.

**Евхаристия.** 37(46)-м прав. определяется, что вещества, приносимые в церковь для таинства Евхаристии, — это хлеб и вино, разбавленное водой; для таинства Евхаристии не должно приноситься ничего другого. В определенный день к алтарю приносили, «как таинственное знамение младенцев», мед и молоко. В древней Церкви существовал обычай, по к-рому новокрещеным как возродившимся во Христе детям да-





вали мед и молоко (ср.: 1 Петр 2. 2). Молоко и мед приносили ко дню Воскресения Христова, когда в основном совершалось Крещение, возлагали их на престол рядом с хлебом и вином; их освящали вместе, после чего давали новокрещеным вместо причастия. Настоящее правило запретило благословлять вместе со Св. Дарами мед и молоко; в посл. Трулльский Собор 57-м прав. навсегда запретил приносить к алтарю мед и молоко (хотя уже 3-м Апостольским правилом запрещалось приносить их именно к алтарю, а не в церковь вообще).

С самого начала жизни Церкви к принятию св. причастия верующие приходили до принятия пищи. К. С. 419 г., подтверждая это правило, вместе с тем делает исключение для одного дня — допускает причастие Св. Таин после принятия пищи в Великий четверг (правила 41(50), 47(58)). Еп. *Никодим (Милаш)* поясняет такое допущение тем, что, по-видимому, это связано с обычаем малоазийских Церквей, которые прерывали пост, когда совершалось воспоминание Вечери Господней: устраивалась вечеря, после нее причащались Св. Таин; этот обычай существовал до VII в., когда его запретил 26-м прав. Трулльский Собор (*Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 2. С. 190*).

18(26)-е прав. устанавливает, что не должно давать св. причастия умершим, ибо Христос сказал: «Примите, ядите» (Мф 26. 26), но тела умерших ни принять, ни есть не могут; и «не подвигнется невежество пресвитеров крестить скончавшихся уже».

**Брак и безбрачие.** Согласно 102(115)-му прав., нельзя расторгнуть законно заключенный брак: даже если один из супругов покидает другого, брак все равно остается в силе и никто из них не может вступить в новый брак. Собор издал правило, запрещающее детям клириков вступать в брак с язычниками и еретиками (прав. 21(30)). 72-е прав. Трулльского Собора воспретило православным вступать в брак с еретиками. Однако смешанные браки православная Церковь все же допускает для тех, кто был «еще в неверии», ибо, по словам ап. Павла, «неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим» (1 Кор 7. 14).

Правом посвящать дев Богу Собор наделяет только епископа (прав. 6(6)), а препоручать их «честнейшим женам» (вдовам) может в отсутствие епископа и пресвитер (прав. 44(53)). Прав. 44(53) дает предписание, как должны жить посвященные Богу девы.

**Храм.** Ни одна церковь не может быть воздвигнута без разрешения епископа и полагания мошей св. мучеников в основание алтаря (прав. 83(94)).

В храме читаются канонические книги Свящ. Писания (прав. 24(33)); совершаются только те молитвы, которые утверждены Собором, «как предначинательные, так и окончательные, и молитвы предложения, или возложения рук» (прав. 103(116)); в дни памяти св. мучеников Собор разрешает читать их Мученичества, т. е. описание их страданий (прав. 46(56)).

В церкви запрещались к.-л. пиршества (прав. 42(51)), даже если они устраивались с благотворительными целями; окончательно же запретил «в местах, посвященных Господу, или в церквах совершати так называемые трапезы братолюбия, и внутри храма ясти, и ложе постилати» Трулльский Собор 74-м прав.

**Собственность.** Собор категорически предписывает церковную собственность не продавать, в то же время делается оговорка: если эта собственность не приносит дохода, а «настоит великая нужда», то нужно обратиться к «первенствующему епископу области», т. е. митрополиту, и совещаться с епископами; но если такой возможности нет, то необходимо посоветоваться с соседними епископами; «аще сего не сотворит: то продающий явится повинным пред Богом и Собором, и лишится своєю чести», т. е. епископства (прав. 26(35)). Прав. 33(42) дополняет предыдущее: пресвитеры не могут продавать церковные вещи без позволения епископа; епископ же не может продавать церковные земли «без ведома Собора или своих пресвитеров», что же касается церковных вещей, то в случае нужды он вправе это сделать единолично.

О личном имуществе клириков Собор установил, что ни епископы (правила 22(31), 81(92)), ни другие члены клира не передают своего имущества неправославным по за-

вещанию, по дарственной или как-то иначе, даже если они являются их родственниками (прав. 32(41)).

*Л. В. Литвинова*

**Правила богословского содержания.** Среди канонических правил, систематизированных в Карфагене в 419 г., есть и каноны догматического содержания. Это не единственный пример издания догматических определений в виде правил, таким же образом позже были опубликованы определения *Вселенского V Собора*.

Важное значение имеют каноны Карфагенского Собора 418 г. против пелагианства. «Окончательное» осуждение пелагианства на *Вселенском III Соборе* 431 г. совершенно неопределенно по догматическому содержанию. В постановлениях этого Собора учение Пелагия никак не формулируется и осуждается на основании зап. определений. Вероятно, отцы Собора были не готовы к обсуждению чуждого им спора, а церковно-политический фактор требовал полного согласия с Западом. Появившийся позднее греч. перевод карфагенских правил, относящихся к пелагианству, дал Востоку элементарное понятие о пелагианстве. Оно не обладает достоинством исторической точности, что вполне объяснимо всей историей пелагианства, к-рое, будучи гонимым, гибко камуфлировало свои воззрения. Значение правил 418 г. не столько в осуждении пелагианства, к-рое навсегда останется под знаком неясности, сколько в положительном утверждении августинизма. Рецепция правил К. С. на Востоке подтверждает включение V Вселенским Собором имени блж. Августина в число 12 главных учителей веры (кроме него из зап. отцов там названы святые *Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский и Лев I Великий* — АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 13, 37).

Относящиеся к пелагианству правила К. С. помещены в собрании Манси (*Mansi. Т. 3. Col. 811–816*) по-латыни и в греч. переводе под номерами 109–116; в издании Общества любителей духовного просвещения по-гречески и по-славянски (Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 1880, 2000<sup>р</sup>. С. 692–708) под номерами 123–130; у еп. Никодима (Милаша) (*Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 2. С. 257–261*) под двойной нумерацией 109(123) — 116(130).





Прав. 109(123) анафематствует утверждающих, что «Адам, первозданный человек, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы из тела, не в силу (merito, ὄξίᾱ) греха, но по необходимости естества».

Прав. 110(124) анафематствует тех, кто либо полностью отрицают необходимость крещения новорожденных и младенцев, либо говорят, что хотя они и крестятся во оставление грехов, однако от прародительского (originalis, προγονικῆς) греха Адама не заимствуют ничего, что нуждалось бы в очищении банею возрождения (ср.: Тит 3. 5). Из этого следует, что противники крещения в младенчестве понимают крещение во оставление грехов как фикцию, поскольку игнорируют слова апостола: «...как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человек, потому что в нем (in quo, ἐφ' ᾧ) все согрешили» (Рим 5. 12). Согласно этому правилу, младенцы, которые еще не могут совершить никакого греха, «крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения». В правиле не уточняются ни содержание, ни способ передачи прародительского греха. В цитированном стихе Рим 5. 12 имеется важное различие: в Вульгате in quo нек-рые воспринимают как выражение юридического понимания первородного греха и всеобщей ответственности за него, по-гречески же ἐφ' ᾧ понимается как обозначение причины — «потому что». Русский Синодальный перевод хотел сочетать оба значения. Совр. Новая Вульгата (1979), соглашаясь с греческими толкователями, дает новый перевод: eo quod. Но независимо от понимания Рим 5. 12 церковные толкования учения Свящ. Писания о прародительском грехе несовместимы с пелагианством, с его рационализмом и индивидуализмом (подробнее см. в ст. *Грех первородный*).

Прав. 111(125) обвиняет пелагианство в отрицании возможности благодатного изменения души: «Кто речет, яко благодать Божия, которую оправдываются в Иисусе Христе Господе нашем, действительна к единому токмо отпущению грехов уже содеянных, а не подает сверх

того помощи, да не содеваются иные грехи, таковой да будет анафема».

Пелагианство видело в Христе прежде всего Учителя. Прав. 112(126) осуждает сведение понятия благодати к истинному учению: «Кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Иисусе Христе Господе нашем, существует нам, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклоняться, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковой да будет анафема. Ибо когда апостол глаголет: «разум кичит, а любы созидает» (1 Кор 8. 1), то весьма нечестиво было бы верити, яко к кичению нашему имеем благодать Божия, а к созиданию не имеем, тогда как и то и другое есть дар Божий: и знание, что подобает творити, и любовь к добру, которое подобает творить, дабы при созидающей любви не мог кичити разум».

Прав. 113(127) осуждает несомненно аутентичную мысль Пелагия и одно из основных его положений, к-рое заключается в том, что благодать оправдания (justificationis, δικαιοσύνης) дается человеку в помощь, чтобы было легче исполнить то, что в принципе возможно совершать и своими силами, по свободному волеизъявлению (per liberum arbitrium, διὰ τοῦ αὐτεξουσίου). Правило анафематствует сторонников данного учения, «ибо о плодах заповедей не рек Господь: «без мене неудобно можете творите», но рек: «без мене не можете творите ничего» (Ин 15. 5)».

В правилах 114–116(128–130) осуждается пелагианское понимание 2 стихов Свящ. Писания: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1. 8) и «...и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6. 12). В 1-м случае пелагиане полагали, что апостол призывает христиан только по смиренномудрию всегда считать себя грешными, тогда как в действительности они могут и должны пребывать в состоянии непорочности (прав. 114(128)). Также и в Молитве Господней, по мнению пелагиан, прошение об оставлении грехов возносится не о верных последователях Христа, к-рые не имеют греха, но о заблуждающихся, и по

этой причине в молитве говорится о долгах «наших», а не своих собственных (правила 115–116(129–130)). Отцы Собора указывают на то, что учение пелагиан очевидным образом не согласуется со Свящ. Писанием, это вынуждает их идти на перетолкование даже самых известных текстов Писания.

Догматическое значение имеет и прав. 24(33), где перечислены канонические книги Свящ. Писания. Это правило изначально было принято на Гиппонском Соборе 393 г. Во время становления канона Свящ. Писания, в IV–V вв., существовали различные варианты канона библейских книг. В данном списке присутствуют 2 книги Премудрости, которые подразумеваются в числе «пяти книг Соломона», а также Книги Товита и Иудифи. 2 Маккавейские книги, упомянутые в латинском тексте, отсутствуют в греческом (о формировании канона см. ст. *Канон библейский*). Систематизировавший карфагенские правила Собор 419 г. сделал приписку к прав. 24(33) с предложением Римскому еп. Бонифацию (418–422) и «прочим епископам тех стран» подтвердить этот канон, поскольку «мы прияли от отцов» этот перечень книг, читаемых в церкви.

К. С. 390 г. дал в прав. 1 тринитарную формулу: «Единство Троицы, т. е. Отца и Сына и Св. Духа, познается не имеющим никакого различия».

Прав. 48(59), восходящее к К. С. 397 г. и ссылающееся на Капуанский Собор 391 г., гласит: «...не позволительно быти перекрещиванию или перепоставлению (т. е. повторной хиротонии), или прехождению епископов на иной престол». Это выглядит полным отказом от позиции сщмч. Киприана Карфагенского в его споре со сщмч. Стефаном Римским. Сщмч. Киприан учил, что «extra ecclesiam nulla salus» (*Cyp. Carth. De unit. Eccl. 5*), т. е. за видимыми каноническими границами правосл. Церкви нет спасительной благодати, тогда как его римский оппонент утверждал, что приходящего от «какой бы то ни было ереси» нужно принимать руковождением (*Denzinger H., ed. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcinone etc., 1976. P. 47. N 110*). Высказывание сщмч. Стефана известно только в передаче сщмч. Киприана и может быть шаржировано







по принципу диаметральной противоположности. Однако контекст двух названных зап. Соборов кон. IV в. гораздо более узкий — антиохийская схизма, имевшая не доктринальные, но чисто канонические причины и к тому же находившаяся во время этих Соборов в стадии окончательного уврачевания (*Mansi*. T. 3. Col. 783–786).

Выраженному в приведенных словах 48(59)-го прав. принципу вполне отвечают и относящиеся к донатистам правила 57(68) и 68(79), мотивированные стремлением «не поставлять никаких преград» возвращению раскольников в Церковь. Оба правила восходят к К. С. 401 г.

**Прот. Валентин Асмус**

Ист.: CPL, N 1764–1769b; CPG, N 5385, 5651; *S. Thasci Caecili Cypriani* Opera omnia / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1868. Pars. 1; 1871. Pars 2. (CSEL; 3); *Soden H.*, von. Sententiae LXXXVII episcoporum: Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256 // NGWG. 1909. S. 247–307; *Concilia Africae* A. 345 – A. 525 / Ed. C. Munier. Turnholti, 1974. (CCSL; 259); La colección canónica Hispana / Ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez. Madrid, 1982. T. 3: Concilios griegos y africanos. Лит.: *Maassen F.* Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande. Gratz, 1870. Bd. 1; *Lloyd J.* The North African Church. L., 1880; *Diehl Ch.* L'Afrique byzantine: Histoire de la domination byzantine en Afrique (533–709). P., 1896; *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. P., 1902. T. 2: Saint Cyprien et son temps; 1905. T. 3: Le IV<sup>e</sup> siècle, d'Arnohe à Victorin; 1912. T. 4: Le Donatisme; *Hefele C. J.*, *Leclercq H.* Histoire des Conciles d'après les documents originaux. P., 1907. T. 1; 1908. T. 2; 1909/1910. T. 3; 1911. T. 4; *Massigli R.* Primat de Carthage et métropolitain de Byzacène: Un conflit dans l'Église Africaine au VI<sup>e</sup> siècle // Mélanges Cagnat: Recueil de mémoires concernant l'épigraphie et les antiquités romaines. P., 1912. P. 427–440; *Leclercq H.* Liber canonum Africae // DACL. T. 9. Fasc. 1. Col. 159–178; *Beaver R. P.* The Organization of the Church in Africa on the Eve of the Vandal Invasion // Church History. Chicago etc. 1936. Vol. 5. N 2. P. 168–181; *Devreesse R.* L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome. P., 1940. Vol. 57. P. 143–166; *Stickler A. M.* Historia Iuris Canonici Latini. Augustae Taurinorum, 1950. T. 1: Historia fontium; *idem.* The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundations. San Francisco, 1995; *Cross F. L.* History and Fiction in the African Canons // JThSt. N. S. 1961. Vol. 12. N 2. P. 227–247; *Refoulé F.* Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du «Libellus fidei» de Rufin // REAug. 1963. Vol. 9. N 1/2. P. 41–49; *Folliet G.* L'épiscopat africain et la crise arienne au IV<sup>e</sup> siècle // REB. 1966. T. 24. P. 196–223; *Markus R. A.* Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period // Studies in Church History. Woodbridge, 1966. Vol. 3. P. 140–149; *idem.* The Imperial Administration and the Church in Byzantine Africa // Church History. 1967. Vol. 36.

N 1. P. 18–23; *Munier Ch.* Cinq canons inédits du concile d'Hippone du 8 octobre 393 // Rev. de Droit Canonique. Strasbourg, 1968. Vol. 18. N 1. P. 16–29; *idem.* La tradition manuscrite de l'Abregé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines // Sacris Erudiri. Turnhout, 1972/1973. Vol. 21. P. 43–55; *idem.* Vers une édition nouvelle des conciles africains // REAug. 1972. Vol. 18. N 3/4. P. 249–259; *idem.* Vie conciliaire et collections canoniques en Occident, IV–XII<sup>e</sup> siècles. L., 1987; *idem.* Carthage: Councils // EEC. Vol. 1. Pt. 2. P. 146–148; *idem.* La contribution de Ballerini à la connaissance des conciles africains (a. 345–525) // AHC. 1998. Bd. 30. S. 311–327; *idem.* Exemption monastique et conciles africains (525–536) // RBen. 1998. Vol. 108. P. 5–24; *idem.* Problèmes monastiques et conciles africains (a. 345–427) // Augustinianum. R., 1999. Vol. 39. P. 149–168; *idem.* Les conciles africains (a. 345–525) «revisités» // I concili della Cristianità occidentale, sec. III–V. R., 2002. P. 147–165. (SEAug; 78); *Maier J.-L.* L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine. R., 1973; *idem.* Le dossier du donatisme. B., 1987–1989. 2 t.; *Fischer J. A.* Die Konzilien zu Karthago und Rom in Jahr 251 // AHC. 1979. Bd. 11. S. 263–286; *Amidon P. R.* The Procedure of St. Cyprian's Synods // VChr. 1983. Vol. 37. N 4. P. 328–339; *Eck W.* Der Episkopat im spätantiken Africa: Organisatorische Entwicklung, Soziale Herkunft und Öffentliche Funktionen // Hist. Zschr. 1983. Bd. 236. S. 265–295; *Clarke G. W.*, transl. The Letters of St. Cyprian. N. Y., 1984–1989. 4 vol.; *Duval Y.* Densité et répartition des évêchés dans les provinces africaines au temps de Cyprien // Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité. R., 1984. Vol. 96. P. 493–521; *Mordek H.* «Libertas monachorum»: Eine kleine Sammlung afrikanischer Konzilstexte des 6. Jh. // ZSRG.K. 1986. Bd. 72. S. 1–16; *idem.* Karthago oder Rom?: Zu den Anfängen der kirchlichen Rechtsquellen im Abendland // Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler / Cur. card. R. I. Castillo Lara. R., 1992. P. 359–374; *Silva y Verastegui S.*, de. Imágenes de los concilios Africanos en los códices altomedievales hispánicos: Los concilios de Cartago y el concilio Milevitano // REAug. 1986. Vol. 32. N 1/2. P. 108–123; *Contreras E.* Las Actas des Tercero Concilio Bautismal del Cartago del año 256 // Teología. Buenos Aires, 1987. Vol. 24. N 49. P. 29–57; *idem.* Sententiae episcoporum numero LXXXVI de haereticis baptizandis // Augustinianum. 1987. Vol. 27. P. 407–421; *Lancel S.* Évêchés et cités dans les provinces africaines (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles) // L'Afrique dans l'Occident romain: 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.: Actes du colloque de Rome (3–5 décembre 1987). R., 1990. P. 273–290; *Ocker C.* Augustine, Episcopal Interests, and the Papacy in Late Roman Africa // JEclH. 1991. Vol. 42. N 2. P. 179–201; *Tilley M. A.* Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics: The Trials at the Conference of Carthage // Church History. 1991. Vol. 60. N 1. P. 7–19; *Merdinger J. E.* Rome and the African Church in the Time of Augustine. New Haven, 1997; *eadem.* Councils of North African Bishops // Augustine through the Ages: An Encl. / Ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids (Mich.), 1999. P. 248–250; *García Mac Gaw C. G.* La epístola 59 de Cipriano y el conflicto entre las sedes de Roma y Cartago // Gerión. Madrid, 1999. Vol. 17. P. 479–496; *Kéry L.* Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts

and Literature. Wash., 1999. (History of Medieval Canon Law; 1); *Mombili Thumaini M.-E.* L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles): Essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain. R., 2001; *Dunn G. D.* Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254 // REAug. 2002. Vol. 48. N 2. P. 229–247; *idem.* Cyprian and His «Collegae»: Patronage and the Episcopal Synod of 252 // JRH. 2003. Vol. 27. N 1. P. 1–13; *idem.* Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the «Rebaptism» Crisis: Cyprian of Carthage's Synod of Spring 256 // Theological Studies. Baltimore etc., 2006. Vol. 67. N 2. P. 257–274; *Hess H.* The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica. Oxf.; N. Y., 2002; *Hermanowicz E. T.* Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court: A Legal Study of the Calama Riots in 408 // JECS. 2004. Vol. 12. N 4. P. 481–521; *eadem.* Possidius of Calama: A Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine. Oxf.; N. Y., 2008; *Bernardini P.* Le «Sententiae episcoporum» del concilio cartaginese del 256 e la loro versione greca // Cristianesimo nella storia. Bologna, 2005. Vol. 26. N 2. P. 477–497; *idem.* Sinodalità e concili africani del terzo secolo: Vent'anni di studi // Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact: Intern. Colloquium Bruges 2003 / Ed. A. Melloni, S. Scatena. Münster, 2005. P. 115–142; *idem.* Un solo battesimo una sola chiesa: Il concilio di Cartagine del settembre 256. Bologna, 2009; The Cambridge History of Christianity. Camb.; N. Y., 2007. Vol. 2: Constantine to c. 600 / Ed. A. Casiday, F. W. Norris; *Brent A.* Cyprian and Roman Carthage. Camb.; N. Y., 2010; *Shaw B. D.* Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine. Camb.; N. Y., 2011; *Ohme H.* Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 / Ed. W. Hartmann, K. Pennington. Wash., 2012. P. 24–114. (History of Medieval Canon Law; 4).

A. A. Королёв

**КАРФАГЕНСКИЙ КАЛЕНДАРЬ** [лат. Calendarium Carthaginiense], литургический календарь Карфагенской Церкви, архетип которого датируется 1-й третью VI в. Известен по единственной рукописи, найденной Ж. Мабильоном в 1682 г. в аббатстве *Клюни*. К основной рукописи XI в., содержащей комментарии блж. Иеронима Стридонского на Книгу прор. Исаии, был прикреплен лист с календарем, который Мабильон датировал VII в. Впоследствии он издал этот календарь с комментариями (*Mabillon*. 1682. P. 398–422; текст воспроизведен в: PL. 13. Col. 1219–1230). По сути Мабильон был единственным исследователем, кто видел и описал эту рукопись, пропавшую уже в нач. XVIII в. Сохранился только список, сделанный рукой Мабильона (Paris. lat. 17698), к-рый ничем





не отличается от изданного им текста и не дает дополнительной информации о рукописи. Мабильон по достоинству оценил этот памятник, указав, что это древнейший дошедший до нас календарь Карфагенской Церкви. Следы влияния др. календарей африкан. Церквей более раннего времени (нач. V в.) могут быть обнаружены в Мартирологе блж. Иеронима. Однако если компилятор Мартиролога блж. Иеронима делал выборку сведений об африкан. святых для своего универсального агиографического свода, то К. к. дошел в первоизданном виде и отражает литургическую практику VI в., а также, если принять датировку Мабильона, VII в., когда он был переписан. Мабильон определял дату создания К. к. исходя из того, что последний по времени жизни святой, упомянутый в нем, свт. *Евгений*, еп. Карфагенский, скончался в изгнании в Галлии в 505 г. После смещения Евгения в 496 г. из-за противодействия ариан-вандалов кафедра оставалась незамещенной до избрания в 523 г. Бонифация, чье имя уже не значится в календаре. Л. Дюшен наиболее вероятной датой составления К. к. считал годы епископства Бонифация (523–535) и правления кор. Хильдерика (523–530), т. е. период наибольшего благоприятствования правосл. Церкви в королевстве вандалов. В любом случае кончина Евгения Карфагенского в 505 г. — это верхняя граница, после к-рой был создан К. к. Содержание календаря, фиксирующее современную созданию рукописи литургическую практику, более отражает реалии визант. периода VII в. в истории Сев. Африки, чем вандальского времени нач. VI в. О визант. влиянии свидетельствует особое выделение памяти 3 апостолов, чьи мощи находились в К-поле: *Андрея Первозванного*, *Луки* и *Тимофея*. Из прочих апостолов названы только те, чье почитание к IV в. приобрело общецерковный характер: *Петр* и *Павел*, а также новозаветные мученики первомч. *Стефан* и ап. *Иаков Зеведеев*. Празднование памяти чтимой в Византии *Евфимии Всехвальной*, вмц. Халкидонской (16 сент.), видимо, было введено в Карфагене из догматических соображений после *Вселенского IV Собора* в Халкидоне (451), к-рый проходил в ц. вмц. Евфимии. Почитание великомученицы должно было подчеркнуть приверженность

Карфагенской Церкви халкидонскому исповеданию, что было актуально либо в 40–50-х гг. VI в., во время спора о «Трех Главах», когда африканская Церковь выступила против политики имп. *Юстиниана I* об осуждении «Трех глав», считая это пересмотром халкидонских постановлений, либо в 20–40-х гг. VII в., когда в Сев. Африку в связи с персид. войной и последующим араб. завоеванием начался приток беженцев из вост. провинций Византийской империи (Сирии и Египта), многие из к-рых были монофизитами (*Ellis S. Carthage in 7<sup>th</sup> Cent.: An Expanding Population? // Cahiers des Études Anciennes. 1985. Vol. 17. P. 30–42.*)

В заглавии календаря говорится, что он содержит дни памяти мучеников и преставления епископов (*dies natalitiorum martyrum, et depositiones episcoporum*), которые ежегодно отмечает Карфагенская Церковь, что полностью соответствует тексту памятника. К. к. начинается с 19 апр., т. е. приблизительно после Пасхи, а последней датой является 16 февр. Памяти святых в кон. февр., марте и 1-й пол. апр. опущены, т. к. на этот период приходится Великий пост и пасхальные торжества. Это литургический календарь, а не только список африкан. святых: помимо памяти местных мучеников и Карфагенских епископов в нем указаны нек-рые *Господские праздники*, а также имена подвижников, чье почитание перешло из др. Церквей. При этом составитель включил в К. к. только даты значимых литургических торжеств в соответствии с традициями Карфагенской Церкви (отсутствие памяти мучеников в период Четырдесятницы) и не стремился указать памяти святых на все дни календаря.

Память мучеников *Маккавеев* (1 авг.) — единственная в календаре из ветхозаветных. Она утвердилась как особое торжество во мн. Церквах Востока (Антиохия) и Запада (Рим). Эти иудейские мученики рассматривались как прообразы всех последующих христ. мучеников. Из праздников, связанных с жизнью Спасителя, указаны только 2 — Рождество Христово и Богоявление. За Рождеством следуют памяти первых новозаветных мучеников: первомч. и архидиак. *Стефана* (пам. 26 дек.), св. *Иоанна Предтечи* (впосл. ее вытеснила память

ап. *Иоанна Богослова*) и ап. *Иакова Зеведеева* (пам. 27 дек.), Вифлеемских младенцев (пам. 28 дек.), церковное поминовение к-рых после Рождества уже прочно вошло в обиход всех Церквей Запада. Кроме того, отмечен праздник Рождества св. *Иоанна Предтечи* (пам. 24 июня). Упоминание под 29 июня апостолов *Петра* и *Павла* можно считать следствием рим. влияния. Из др. апостолов указаны только особо чтимые в К-поле *Андрей Первозванный* (пам. 29 нояб.), *Лука* (пам. 13 окт.) и *Тимофей* (пам. 22 авг.), чьи мощи были перенесены в IV в. в к-польскую ц. св. Апостолов. В К. к. включены имена рим. святых сщмч. *Климента*, еп. Римского (пам. 23 нояб.), мч. *Хрисогона* (пам. 24 нояб.), мч. *Инполита* (пам. 13 авг.), сщмч. *Сикста II*, еп. Римского (пам. 6 авг.) и его архидиак. *Лаврентия* (пам. 10 авг.), мч. *Агнии* (пам. 21 янв.) и мч. *Генесия Мима* (пам. 24 авг.). В последнем случае память рим. мученика, по всей видимости, вытеснила память более известного и чтимого мч. *Генесия* Арелатского (пам. 25 авг.) ввиду более тесных связей Карфагена в V–VI вв. с Римом, чем с Галлией. Причина, по к-рой из многочисленных рим. епископов-священномучеников в К. к. был внесен именно *Сикст II*, может заключаться в том, что этот святой восстановил отношения Римской Церкви с Церквами Африки и М. Азии (его предшественник сщмч. *Стефан I* прервал общение с этими Церквами из-за вопроса о перекрещивании еретиков), и в широкой известности пострадавшего с ним архидиак. *Лаврентия*.

В К. к. было внесено 4 имени южноиталийских святых: мч. *Агафши* Катанской (пам. 5 февр.), сщмч. *Ианнуария* Беневентского (пам. 20 сент.), мч. *Соссия*, диак. *Мессинского* (пам. 23 сент.), и исп. *Феликса* Ноланского (пам. 15 янв.). Почитание мч. *Агафши*, к-рая уже с V в. считалась покровительницей Сицилии, началось в Сев. Африке скорее всего в период, когда этот остров был частью Вандальского королевства. Кроме того, с 30-х гг. V в. пиратские набеги вандалов на Сицилию привели к отправке в Сев. Африку части захваченного в плен местного населения. В связи с теми же обстоятельствами в Сев. Африке утвердился культ сщмч. *Ианнуария* и мч. *Соссия*. Распространение в Карфагенской Церкви почитания исп. *Феликса* Нолан-





ского, видимо, стало результатом связей блж. *Августина* со свт. *Павлином Милостивым*, еп. Ноланским, ревностным сторонником почитания этого святого и автором его Жития. Блж. Августин присутствовал при обретении мощей Медиоланских мучеников *Гервасия* и *Протасия* (пам. 19 июня) (*Aug. Confess. IX 7 // PL. 32. Col. 770*) и в посл. написал Слово в честь этих святых (*Idem. Serm. 286 // PL. 38. Col. 1297–1301*), прославившее их в Сев. Африке (см. подробнее в ст. *Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий*). Наконец, благодаря связям между Церквями Африки и Испании, существовавшим еще со времен сщмч. *Киприана* Карфагенского (сер. III в.), в Карфагене установилось почитание 2 испан. святых — мч. *Еввалии Эмеритской* (пам. 10 дек.) и сщмч. *Викентия* Августопольского (пам. 22 янв.).

Из Карфагенских епископов доконстантиновской эпохи в К. к. фигурирует только сщмч. *Киприан*. Из епископов IV–V вв. в календарь внесены защитники православной веры свт. *Грат* (подписавший определение Сардикийского Собора 343 г. и председательствовавший на Соборе в Карфагене в 348 или 349 г.; пам. 5 мая), свт. *Реститут* (участник Собора в Аримине 359 г.; пам. 29 авг.), свт. *Генетлий* (или *Генефлий*, председательствовавший на Карфагенском Соборе 390 г., † 391/2; пам. 7 мая), свт. *Аврелий* (391/2 — между 427 и 430 гг., близкий друг блж. *Августина*; пам. 20 июля), свт. *Капреол* (автор посланий, в т. ч. к участникам III Вселенского Собора 431 г.; дата между 22 и 30 июля стерта), а также 3 епископа периода гонения вандалских королей-ариан на правосл. христиан: *Кводвультдеус* (437–439; пам. 8 янв.), *Деограт* (или *Деограций*) (454–458; пам. 5 янв.) и *Евгений* (481–496; пам. 5 янв.). Под 29 авг. отмечена память блж. *Августина*, еп. Гиппонского.

Мн. африкан. мученики объединены в группы по месту их происхождения. Так, в К. к. упоминаются дружины мучеников из городов *Тимида-Регия* (пам. 31 мая), *Максуларадес* (пам. 22 июля), *Масса-Кандида* (пам. 18 авг.), *Сциллийские мученики* (пам. 17 июля), *Тубурбские* (пам. 30 июля), *Волитанские* (пам. 17 окт.), «Капитанские» (вернее, *Капитанские*; пам. в нач. нояб.), «Эроненские» (пам. 11 дек.), «Рубрские»

(вернее, *Рубикарские* или *Русубикарские*; пам. 17 янв.), *Тертулльские* и *Фикарийские* (пам. 19 янв.), *Картенские мученики* (пам. 2 февр.) и т. д. Нек-рые из этих дружин неизвестны по др. источникам, напр. «Эроненские» и *Тертулльские мученики*. Мученики из г. Вага (пам. 29 окт.) — единственная группа святых, пострадавших в IV в., во время раскола донагистов. Многие из этих дружин (напр., мученики из городов *Максула-Радес*, *Масса-Кандида* или *Картенны*) упоминаются только в проповедях блж. *Августина* (*Ibid. 283, 306 // PL. 38. Col. 1286–1288, 1400–1405*) или в каталоге его сочинений свт. *Поссидия*, еп. Каламского (*Possidius Calamensis. Indiculus Librorum, Tractatum et Epistolarum St. Augustini Hipponensis episcopi. 9 // PL. 46. Col. 19*). В К. к. встречаются и одиночные памяти святых, сведения о к-рых содержатся только в произведениях блж. *Августина*: мучеников *Катулина* (пам. 15 июля; *Ibidem*), *Квадрата* (пам. 20 авг.; *Ibidem*), *Агелея* или *Агилая* (пам. 25 янв.; *Ibidem*), сщмч. *Сальвия*, еп. Мембрессы (пам. 11 янв.; *Ibid. 3, 10 // PL. 46. Col. 8, 20*). Др. святые из К. к. известны только из переписки сщмч. *Киприана* Карфагенского, это мученики *Маппалик* (пам. 19 апр.; *Cypr. Carth. Ep. 10, 22, 27 // CSEL. T. 3. Pars 2. P. 492, 534, 541–544*), *Фелициан* (пам. 29 окт.; *Ibid. 59 // CSEL. T. 3. Pars 2. P. 677*), *Лукиан* (пам. 1 февр.; *Ibid. 23 // CSEL. T. 3. Pars 2. P. 536*), свт. *Немесиан*, еп. Тубун в Нумидии (дата памяти частично стерта, между 17 и 25 дек.; *Ibid. 76, 77 // CSEL. T. 3. Pars 2. P. 827–836*), и др. Оба автора сообщают о мучениках *Касме* и *Эмилии* (пам. 22 мая; *Cypr. Carth. De lapsis. 13 // PL. 4. Col. 476; Aug. Serm. 285 // PL. 38. Col. 1293–1297*). Почитание нек-рых из этих святых, напр. мч. *Маппалика*, впоследствии получило распространение в др. Церквях Запада, их памяти вошли в лат. календари и *Мартирологи*. В значительной степени этому способствовали авторы каролингских *Мартирологов*, в первую очередь *Адон* Вьеннский, который добавлял к памятям африкан. святых, взятых из *Мартиролога* блж. *Иеронима*, сведения из сочинений блж. *Августина* и сщмч. *Киприана*, т. о. составляя небольшие сказания. Однако большинство упомянутых в К. к. африкан. святых остаются практически неизвестными. В лучшем случае они упомянуты без

к.-л. пояснений под аналогичными датами в *Мартирологе* блж. *Иеронима*.

Из святых, о страданиях к-рых сохранились мученические акты, в К. к. упомянуты *Мариан* и *Иаков* (пам. 6 мая; *VHL, N 131–132*), *Лукий* и *Монтан* (*Монтан*, *Лукий*, *Флавиан* и др., мученики Карфагенские, пам. 23 мая; *VHL, N 6009*), *Тубурбские* (пам. 30 июля; *VHL, N 5809*) и *Сциллийские мученики* (17 июля; *VHL, N 7527–7534; VHG, N 1645*). В К. к. отсутствует память чтимых в Карфагене мучеников *Перпетуи*, *Сатурра* (*Сатура*), *Ревоката*, *Сатурнина* (*Саторнила*), *Секундула* (*Секунда*) и *Фелицитаты* (*Филицитаты*), т. к. этот день (7 марта) попадает на период Великого поста.

Ист.: *Mabillon J. Vetera analecta. P. 1682. T. 3. P. 398–422; PL. 13. Col. 1219–1230; ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. P. LXIX–LXXII; Lietzmann H. Die drei ältesten Martyrologien. Bonn, 1911<sup>2</sup>. S. 4–6.*

Лит.: *CPL, N 2030; Dolbeau F. La Passion des Saints Lucius et Montanus: Histoire et édition du Texte // REAug. 1983. T. 29. P. 53; Stratford N. Jean Mabillon et Cluny // CRAI. 2007. Vol. 151. N 4. P. 1779–1791.*

Д. В. Зайцев

**КАРШУНИ** (гаршун), название сир. письма, адаптированного для передачи преимущественно араб. текстов. Более правильное наименование «гаршун» встречается в Ираке и распространено в научной литературе на западноевроп. языках. Предлагались разные варианты этимологии термина, но ни один из них не стал общепризнанным. Наиболее убедительным представляется возведение его к сир. корню ܘܢܘܢ со значением «чужой, иностранный» (*Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahhule / Ed. R. Duval. Parisiis, 1901. T. 1. Col. 521*), к-рый аналогичен араб. термину «аджами» (عجمي — неарабский) с вариантами, в т. ч. «альхамьядо» (испан. aljamiado), обозначающему араб. письменность применительно к др. языкам, причем обычно в условиях преобладания письменного употребления арабского. В европ. традиции термин «каршун», насколько известно, впервые употребил И. А. Видманштеттер (1506–1557; *Monac. arab. 1058. Fol. 20v–r*).

Возможно, самый ранний обнаруженный случай использования К.—колофон рукописи *Lond. Brit. Lib. Add. 14644. Fol. 94r*, предположительно датировемый IX в. (*Wright W. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum. L., 1872. Pt. 3.*

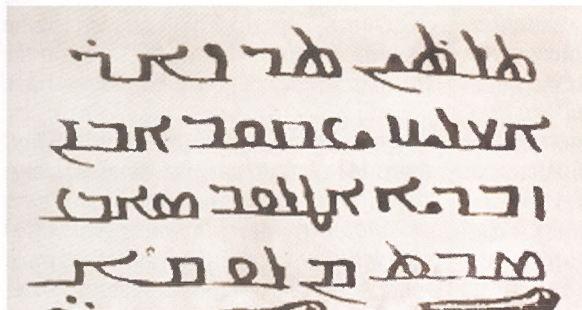






Р. 1085–1086). Старейшая датированная запись К. (1154) содержится в Евангелии Равулы (Laurent. Plut. I.56. Fol. 7v). Сиро-палестинское К. представлено в рукописях т. н. Иерусалимского Евангелиария (Vat. syr. 19, 1030 г.; изд.: *Evangeliarium Hierosolymitanum* / Ed. F. Miniscalchi Eriz-

издания монастыря Кузхая в Ливане, 1610). Наиболее позднее издание НЗ письмом К.-серто и К. вообще было опубликовано в Париже в 1827 г. По свидетельству нач. XX в. (*Daryān Y. Aṣl lafẓat Karšūnī // Al-Mašriq. Bayrūt, 1904. T. 7. P. 787*), в христ. общинах Ливана в старшем поколении того времени были люди, владевшие



Образец  
сиро-палестинского каршуни  
из Иерусалимского  
Евангелиария. 1030 г.  
(Vat. syr. 19)

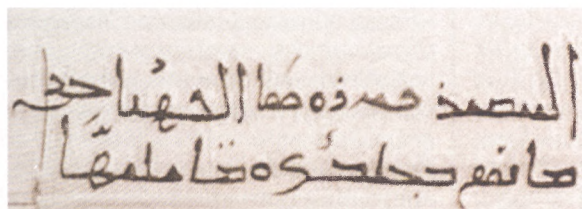
только письменностью К. либо владевшие ей гораздо лучше, чем арабской,

zo. Veronae, 1861–1864. 2 t.) и т. н. Нильской литургии (Lond. Brit. Lib. Orient. 4951, XII–XIII вв.; изд.: *The Liturgy of the Nile* / Ed. G. Margoliouth. L., 1896), где им выполнены пояснения к литургическим отрывкам на языке арамейской группы, получившем в новейших работах название «христианский палестинский арамейский», и на греческом в сиро-палестинской транскрипции. В текстах значительного объема К. обнаруживается с XIV в.

Наибольшее распространение К. получило у общины *маронитов*, пользовавшихся наряду с сирийцами-яковитами западносир. разновидностью сир. письма — серто. Пер-

что представляет собой некоторую параллель с церковнослав. грамотностью в России XVIII — нач. XX в.

Тексты, записанные восточносирийской разновидностью К., более редки, поскольку носители восточносирийской (несторианской) традиции практически сохранили в быту язык арамейской группы, получивший название «современный ассирийский». Известные рукописи относятся преимущественно к кон. XVII — 1-й трети XVIII в.; печатное издание Миссала, предназначенного для униатов-халдеев, — к 1767 г. (Рим). Существуют наборные научные издания экуменического соч. «Книга общности веры» яковитского писателя Али аль-Ар-



Подпись на каршуни  
митр. Гедеоны Баальбекского  
под грамотой  
Антиохийского патриарха  
Иоакима VI. 1594 г.  
(РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 6)

вый наборный печатный текст на арабском языке, выполненный этим видом письма, — отрывок Евангелия (Лк 3. 23–38; *Albonesius, Theseus Ambrosius. Introductio in Chaldaicam lingua[m], Syriaca[m] atq[ue] Armenica[m] & dece[m] alias linguas. Papiae, 1539. Fol. 25v — 27r*). Он же является и 1-м воспроизведением арабского текста НЗ наборным шрифтом в графике, принятой у носителей языка. Первая печатная книга на К. появилась в 1580 г. (Катехизис, Рим). В графике К. набран также наиболее ранний печатный текст на араб. языке, вышедший на территории совр. араб. стран (Псалтирь

фади по рукописи 1692 г. (*Селезнев Н. Н. Западносирийский книжник из Арфада и иерусалимский митрополит Церкви Востока: «Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршуни // Символ. 2010. № 58. С. 34–87*) и Жития архим. Или по рукописи 1705 г. (*Qiṣṣat Mâr Êlîjâ (Die Legende vom hl. Elias), als Beitrag zur Kenntniss der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens nach der Handschrift Kod. Sachau 15 der Königl. Bibliothek zu Berlin / Hrsrg., Übers. H. Ram. Lpz., 1906, 1968'*). Все идентифицируемые по конфессиональной принадлежности рукописи вост. К. принадлежат униатам-халдеем, для которых араб.

язык стал своеобразным символом католичества, дающим доступ к довольно обширной арабоязычной литературе, поддерживаемой Римом (см.: *Murre-van den Berg H. Classical Syriac, Neo-Aramaic, and Arabic in the Church of the East and the Chaldean Church between 1500 and 1800 // Aramaic in Its Historical and Linguistic Setting* / Ed. H. Gzella, M. L. Folmer. Wiesbaden, 2008. P. 335–351).

Единственный, вероятно, пример мелькитского (православного) К.-подписи (возможно, подложные) архиереев Макария (кафедра в Эз-Забадани) и Гедеоны (кафедра в Баальбеке) в числе 16 подписей (10 греческих и 4 в араб. графике) под благодарственной грамотой Антиохийского патриарха *Иоакима VI* ибн Зияде, отправленной 18 апр. 1594 г. русскому царю Феодору Иоанновичу через Т. Коробейникова (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 6). Для обеих подписей, к-рые могли быть выполнены одной рукой, характерны неуверенность, замена части сир. букв аналогичными арабскими, сир. начертаний — близкими к ним араб. начертаниями др. букв.

В наиболее часто встречающемся маронитском К. араб. буквы, не имеющие соответствий в сирийском, при транслитерации передаются следующим образом: خ — через ٤ с диакритической точкой внизу, غ — через ٤ — через ٣ с 2 точками вверх, ض — через ٤ с точкой внутри. В свою очередь ٤ соответствующая араб. ج, может иметь диакритическую точку внутри, а ٤ соответствующая араб. ك, — точку сверху. Аналоги араб. букв ت и ث и соответственно د и ذ не различаются между собой, поскольку в ливан. диалекте маронитов, как и во мн. других, вторые варианты этих 2 пар перешли в первые и нужда в их обозначении практически отпала. В иностранных заимствованиях звук [p] может передаваться буквой ٤. Встречаются в целом не характерные для араб. письменности сокращения, обозначенные горизонтальной чертой сверху в конце написанного слова. В ряде случаев местоимение ٤ (كل — каждый) по аналогии с сирийским пишут слитно со следующим словом, что фактически приводит к образованию новых местоимений ٤ (كلواحد — каждый), ٤ (كلشي — все) и наречия ٤ (كليوم — ежедневно). Иногда встречаются араб. знаки огласовки: таш-





дид (геминация), фатха [a/e], дамма [u/o], танвин фатх [an/en] (в среднеараб. языке чаще всего как показатель неопределенного состояния вне зависимости от условного падежа), реже — касра [i], танвин каср [in]. Сиро-палестинское К. отличается фонетическим характером, в частности, пропуском обычно постоянно обозначаемого на письме араб. определенного артикля 'al- (ال) в позициях, где он ассимилируется с 1-м согласным последующего слова. В восточносир. К. наряду с арабской часто встречается восточносир. огласовка, последовательно проведенная, напр., в издании Миссала 1767 г.

Крупные тексты на К., кроме сиро-палестинских, как правило, транслитерированы с выполненных араб. письмом и за небольшими исключениями, отмеченными выше, сохраняют традиц. араб. орфографию, но часто содержат ошибки из-за неправильного прочтения араб. протографа, особенно вслед. неверного соотношения диакритических точек с буквами.

К. применялось не только для записи христианских текстов. Известен фрагмент Корана на К. в рукописи Berolin. SB. Sachau. 98. Fol. 7–16 (XVII в. или ранее), причем заголовки сур выполнены т. н. алфавитом Бардесана (тайнописью, употреблявшейся в гностической секте бардесанитов).

Сирийское письмо применялось также для записи текстов на других языках: тюркском и согдийском — в Ср. Азии, малаялам — в Индии, турецком, азербайджанском, персидском, курдском, монгольском. Известна транскрипция итал. текста 1561 г., предназначенная, несомненно, для заучивания наизусть и обращения к Римскому папе (*Пигулевская Н. В.* Каталог сирийских рукописей Ленинграда // ППС. 1960. Вып. 6(69). С. 138). Существует рукописный сиро-арм. словарь (Beinecke Syr. 9 (New Haven. Yale University — б-ка Байнеке, Йельский ун-т, Нью-Хейвен, шт. Коннектикут, США)), в котором арм. соответствия даны в сир. транскрипции в графике серто.

Лит.: *Šayhū L.* Aṣl lafzat al-Karšūnī // Al-Mašriq. Bayrūt, 1904. T. 7. P. 688; *Mingana A.* Garshūnī or Karshūnī? // JRAS. 1928. Vol. 60. N 4. P. 891–893; *Assfalg J.* Arabische Handschriften in syrischer Schrift (Karshuni) // Grundriss der arabischen Philologie / Ed. W. Fischer, H. Gätje. Wiesbaden, 1982. Bd. 1. S. 297–302; *Mā ida 'imād ad-Dīn Šālim.* Al-Karšūniyya ribāṭ luḡawī bayn al-'arabiyya wa-s-suryāniyya. Al-Qāhira,

1988; *Bobzin H.* Über eine bisher unbekannte Europäische Bezeugung des Terminus 'Karšūnī' im 16. Jahrhundert // JSS. 1991. Vol. 36. N 2. P. 259–261; *Edris S. M.* Teile des Qur'an in Garšūnī Umschrift: Eine Studie zur Berliner Handschrift Nr. Sachau 98 // PdO. 1997. Vol. 22. P. 641–665; *Briquel-Chatonnet F.* De l'intérêt de l'étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système // L'Orient chrétien dans l'empire musulman: Hommage au prof. G. Troupeau / Ed. G. Gobillot. Versailles, 2005. P. 463–475; *Rio Sánchez F., del.* El árabe karšūnī como preservación de la identidad arameo-siriaca // Lenguas en contacto: el testimonio escrito / Ed. P. Bádenas et al. Madrid, 2005. P. 185–194; *Moukärzel J.* Remarques sur une note garshouni du MS. BL Add. 14644 // Mélanges offerts au Père Abbé Paul Naaman. Kaslik, 2008. P. 81–100; *Mengozi A.* The History of Garshuni as a Writing System: Evidence from the Rabbula Codex // Camsemud 2007: Proc. of the 13<sup>th</sup> Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics, held in Udine, May 21<sup>st</sup>–24<sup>th</sup>, 2007 / Ed. F. M. Fales, G. F. Grassi. Padova, 2010. P. 297–304.

Д. А. Морозов

**КАСИМОВСКАЯ И САСОВСКАЯ ЕПАРХИЯ** Рязанской митрополии РПЦ, учреждена по решению Свящ. Синода 5–6 окт. 2011 г. в адм. границах Ермишинского, Кадомского, Касимовского, Клепиковского, Пителинского, Сасовского, Чучковского и Шиловского райо-



Соборная ул. и собор в честь Вознесения Господня в Касимове. Фотография. Нач. XX в. (РГБИ)

нов Рязанской обл. в составе новообразованной Рязанской митрополии. Епископом Касимовским и Сасовским утвержден игум. (с 9 окт. архим.) Дионисий (Порубай), хиротония состоялась 27 нояб. 2011 г. Кафедральный город — Касимов, кафедральный храм — собор в честь Вознесения Господня в Касимове (деревянный Вознесенский собор упом. в Касимове в 1571, первый каменный храм возведен в 1748–1754, совр. здание построено в 1854–1867). Епархия разделена на 13 благочиннических округов: Касимовский городской, 3 Касимовских округа, Ермишинский, Кадомский, Клепиковский, Пителинский, Сасовский, Чучковский, 3 Шиловских округа. В 2012 г. в К. и С. е. насчитывалось

110 приходов (103 действующих храма), жен. мон-рь, в клире епархии состояли 93 священника, 6 диаконов. При ЕУ действуют отделы: миссионерский, образования и катехизации, по работе с молодежью, по социальному служению и благотворительности, а также епархиальные комиссии — ревизионная, дисциплинарно-следственная, богослужбная, церковного искусства, реставрации и сохранения памятников культурного наследия.

Территория К. и С. е. до 2011 г. входила в Рязанскую и Касимовскую епархию, Касимов был 2-м кафедральным городом. В 1923–1929 гг. Касимов являлся центром ви́к-ства обновленческой (см. Обновленчество) Рязанской епархии, которая в кон. 20-х гг. XX в. вошла в раскольническую Московскую епархию. Обновленческими «Касимовскими епископами» были Геннадий Марченков (1923–1925, 1928–1929 вторично), Алексей Покровский (1925–1928). Кафедральным являлся Вознесенский собор. В 1929 г. обновленческое ви́к-ство было упразднено, собор закрыт (в 1936 на колокольне была устроена парашютная вышка, в 1960 колокольню разобрали). На территории

К. и С. е. в 1922–1925 гг. существовало обновленческое Сасовское ви́карятство, которое воз-

главляли сщмч. *Иоанн (Троянский; 1922–1924)* и *Александр Сахаров (1924–1925)*. В 20-х гг. XX в. для противодействия обновленчеству рассматривался план создания правосл. Касимовского ви́карятства, оставшийся нереализованным.

**Святые и крестные ходы.** К общецерковному и местному почитанию канонизированы 40 святых (преимущественно новомученики и исповедники), имеющих отношение к районам, к-рые входят в состав К. и С. е. Празднование Собору Касимовских святых совершается в епархии в четверг Фоминой седмицы.

В наст. время в епархии особо почитаются образы Пресв. Богородицы в храме свт. Николая в Касимове: *Касимовская Казанская икона*







## Монастыри

- |   |  |    |   |
|---|--|----|---|
| 1 | Кадомский Милостиво-Богородицкий жен. мон-рь       | 2  | Полунинская Крестовоздвиженская муж. община |
| 3 | Благовещенская Федосеевская муж. пустынь           | 7  | Лапотный Николаевский муж. мон-рь           |
| 4 | Елатомский Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь | 8  | Покровский муж. скит                        |
| 5 | Касимовский Успенский Спасский жен. мон-рь         | 9  | Свято-Троицкая Старокадомская муж. пустынь  |
| 6 | Касимовский Николаевский муж. мон-рь               | 10 | Терехов Воскресенский муж. мон-рь           |
|   |  | 11 | Успенская Адрианова муж. пустынь            |

**Божией Матери** (чудотворный список из касимовского в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-ря) и Митинская икона «Всех скорбящих Радость» (помимо др. дней памяти 1 июня празднуется ее обретение в 1948). Никольский храм



Благовещенская ц.  
в Касимове. 1740 г.,  
перестроена в 1868 г.  
Фотография. Нач. ХХI в.

в Касимове был закрыт в 1941 г., в 1943 г. богослужение в нем возобновилось, до 2002 г., когда был освящен отреставрированный Вознесенский собор, ц. свт. Николая являлась

2-м кафедральным храмом Рязанских архиереев. Известна чудотворениями Срезневская икона Божией Матери «Споручница грешных» в Казанской ц. в с. Срезневе Шиловского р-на (происходит из закрытой в 1919 Пронской Преображенской муж. пуст.). В Казанском храме в Срезневе в 1919–1931 гг. служил игум. прмч. Фи-

ларет (Пряхин), в 1934–1937 гг. — иером. прмч. Сергей (Сорокин). В 1950–1958 гг. при храме вместе с несколькими монахи-нями подвизалась преподобноисп. Анна (Столярова; † 23 дек. 1958), в храме почивают ее мощи. В касимовской Троицкой ц. находятся мощи прот. священноисп. Сергия

Правдолюбова, служившего здесь в 1923–1935 гг. В Покровском храме в пос. Сынтул Касимовского р-на почивают мощи священноисп. Александра Орлова († 27 апр. 1941).

До 1917 г. особо почиталась Кадомская **Киккская икона Божией Матери**, находившаяся в кадомском в честь иконы Божией Матери «Милостивая» жен. мон-ре. Чудотворный образ исчез в 20-х гг. ХХ в. В нач. ХХI в. в Киккском мон-ре на Кипре для возрожденной Кадомской обители был сделан список чудотворного образа, ныне почитаемый в епархии. В Благовещенском храме Касимова хранилась чудотворная Казанская икона Божией Матери, написанная 3 дек. 1727 г. иеродиаконом касимовского Николаевского мон-ря Алипием (Никифоровым). Первоначально образ находился в Касимовском магистрате, затем был перенесен в Благовещенский храм. Икона не раз спасала город от пожаров. После 1917 г. она попала в местный музей, затем исчезла.

На территории К. и С. е. почитаются св. источники, большинство к-рых посвящено вмц. Параскеве (паники). Наиболее известны родники: вмц. Параскевы близ с. Салаур Шиловского р-на, прор. Илии близ с. Ерахтур того же района, Скорбященский близ с. Митина под Касимовом (связан с чудотворной иконой «Всех скорбящих Радость» Митинской). Св. источник и часовня в с. Кошибееве Сасовского р-на были особенно почитаемы в 40–50-х гг. ХХ в., когда на молебны сюда собиралось от 3 до 6 тыс. верующих не только из близлежащих районов, но и из др. областей. В 1957 г., после публикации в газ. «Советская Россия» антирелиг. статьи об источнике, близ него выстроили птицеферму, часовню снесли. Спустя некоторое время св. источник вновь был обустроен верующими в благодарность за исцеления. На территории К. и С. е. располагается неск. Святых озер: в районе сёл Борки и Тимошкино Шиловского р-на, около дер. Деево и с. Бельского Клепиковского р-на. У озер совершаются молебны.

**Архиерей:** еп. Дионисий (Порубай; с 27 нояб. 2011).

**Монастыри. Действующие:** кадомский Милостиво-Богородицкий (женский, в пос. Кадом, основан в 1797 как община, с 1868 мон-рь, ул-







разднен в 1920, возрожден в 1997); Краснохолмская Полуниинская община в честь Воздвижения Креста Господня (мужская, в с. Красный Холм Шиловского р-на, учреждена в 1886 как жен. богадельня, в 1889 преобразована в общину, упразднена в 1917–1918, возобновлена как муж. община в нач. 10-х гг. XXI в.).

**Упраздненные:** Терехов в честь Воскресения Христова (мужской, ныне с. Терехово Шиловского р-на, основан ранее 1520, в 1652 приписан к *Саввину Сторожевскому в честь Рождества Пресв. Богородицы монастырю*, упразднен в 1764), Благовещенская Федосеевская пуст. (мужская, ныне с. Федосеево-Пустынь Шиловского р-на, известна с 1534, упразднена в 1680), Успенская Адрианова пуст. (мужская, ныне с. Андрианова Пустынь Касимовского р-на, основана во 2-й пол. XVI в., упразднена в 1764), елатомский в честь Успения Пресв. Богородицы Спасский (женский, существовал в совр. пос. Елатьма Касимовского р-на, основан ранее 1623, упразднен в 1724), касимовский в честь Казанской иконы Божией Матери (женский, в Касимове, основан в 1627, упразднен в 1919), Старокадомская во имя Св. Троицы пуст. (мужская, ныне с. Ст. Кадом Кадомского р-на, основана в 1652, упразднена в 1764), елатомский в честь Рождества Пресв. Богородицы (мужской, существовал в совр. пос. Елатьма Касимовского р-на, основан ранее 1689, последнее упом. в 1724), Лапотный (Лапатский) во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, ныне с. Берёзово Шиловского р-на, известен в 1695–1747), касимовский во имя свт. Николая (мужской, в Касимове, основан после 1703, упразднен между 1764 и 1784), Гусевский во имя свт. Николая Чудотворца (женский, существовал в с. Гусевский Погост (ныне с. Погост Касимовского р-на), упом. в 1724, упразднен в 1764), Покровский скит (мужской, в с. Монастырь-Рубицкое (ныне с. Рубецкое Шиловского р-на), упом. в нач. XIX в.).

Арх.: ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97.

Лит.: *Добролюбов И. В., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1884–1891. 4 т.; *Святые и праведники земли Рязанской X–XX вв.* / Авт.-сост.: Т. Весёлкина. Рязань, 2000. С. 167–168; *Горбунов Б. В.* Касимовская земля: История родного края. Рязань, 2001; *Иникова С. А.* Святые источники Рязанской земли: Правосл. традиции в их почитании // *Православие и традиции народной культуры Рязанской обл.*

Рязань, 2001. С. 157–158; Были верны до смерти...: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских. Рязань, 2002. Т. 1; *Гераськин Ю. В.* Борьба со «святыми источниками» в Рязанской обл. (1948–1970 гг.) // *ВИ.* 2008. № 3. С. 148–152; *Синельникова Т. П.* Основание монастырей и обстоятельства их закрытия: (Из истории рязанских мон-рей) // *Рязанский церк. вестн.* 2011. № 5. С. 96–102; Срезнево... Мой милый сердцу уголок! Рязань, 2012.

Ю. В. Гераськин, В. Г. Пидгайко

**КАСИМОВСКАЯ КАЗАНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 8 июля, 22 окт.), чудотворный образ, принесенный ок. 1620 г. из Казани в Касимов. О К. К. и. известно из различных источников: писцовых книг



Касимовская Казанская икона Божией Матери. Нач. XVII в. (Никольская ц. в Касимове). Фотография. 2012 г.

Касимова 1627 г., составленных по указу царя Михаила Феодоровича, описаний *Касимовского в честь Казанской иконы Божией Матери монастыря*, книг историков о Касимове. На основании выписок из рукописи, сгоревшей в 1763 г., об иконе написана «Повесть о принесении чудотворных икон Богоматери Казанския из первоявленного Ея места, Казани, в город Касимов до 1620-го года, и о построении церкви, прежде деревянной, потом каменной, и о учреждении при оной Девичья монастыря. С изъяснением знаменитых достопамятностей Самой Владычицы...», известная по списку 3-й четв. XIX в. (ГИМ. Муз. № 3099. «Повесть о принесении чудотворных икон Богоматери Казанския из первоявленного Ея места, Казани...». Л. 1–9 об.).

Согласно тексту «Повести...», в царствование Михаила Феодоровича в Касимове жила благочестивая ста-

рица вдова Иустина (Иустина, Устинья) с сыновьями Прохором и Флором. По старости Иустина впала в расслабление и лежала не двигаясь 7 лет, ноги ее скрючились, болезнь казалась безнадежной. Чувствуя приближение смерти, она надеялась лишь на милость Божию. Однажды в тонком сне Иустина увидела в своей комнате величественную Госпожу в сопровождении дев. Приблизившись к одру старицы, Она советовала ей пойти в Казань, где та получит исцеление от чудотворной Казанской иконы. Иустина чувствовала, что в Казань ей идти невозможно. Через нек-рое время Госпожа вновь явилась ей ночью в образе световидной Царицы, одетой в порфиру. Старица снова услышала совет непременно идти в Казань, где она получит здравие от иконы, которую надо принести в Касимов. Иустина рассказала о видении своему семейству. В 3-й раз Царица Небесная явилась ей также в царственном образе, но уже с «огнепалящими» воинами в блестящих, как молнии, шлемах и с девами в белых одеждах. Царица Небесная грозно изрекла, что если старица и в 3-й раз не послушает, то «казнена будет злою смертию». Собравшись с духом, Иустина осмелилась сказать, что по болезни своей она и думать не может о путешествии в Казань. На это милосердная Царица отвечала, что были бы только вера и послушание, «и все будет исправно». Желательно Ей, Владычице, чтобы из Казани в Касимов была принесена Ее св. икона, к-рая стоит в лавке у купца (было названо его имя) в месте, где происходит «всегдашнее мытоимство» (сбор пошлин, податей) и слышится брань. Старица вдруг узрела себя в Казани у купца в лавке, запечатлев в памяти его лицо, и увидела украшенный окладом образ Богородицы Казанской. Размышляя о 3 явлениях, Иустина ободрилась духом и, предавшись Богу, «положила: хоть на пути умереть, а быть в Казане». С детьми своими она стала думать, как ей, сущей при смертном одре, лучше путешествовать. Вместе они отправились в лодке по Оке, затем по Волге и речке Казанке, достигнув так Казани. Высадив мать из лодки, сыновья проводили ее под руки к торговой улице. Старица усмотрела между мн. лавок лавку купца, узнала его лицо, показанное в видении. Купец же открыл старице, что





ему было сказано: «Придет из дальней страны больная старица Устина за иконою Казанския Богоматери», к-рую он должен ей вручить, т. к. «икона Богоматери идет прославиться во граде, Ею избранном, на прославление чудес во всех странах Российских». Старица увидела икону, перед к-рой по праздничным дням возжигалась лампада. Благоразумный купец, видя достойную старицу и чувствуя, что он исполняет повеление свыше, преклонил колена перед иконою и отдал ее Иустине, та от радости пала на землю. Через неск. минут, придя в себя, она приложилась к чудотворному образу и почувствовала, что исцелилась от болезни.

От купца Иустина узнала, что икону он перенес в лавку недавно, а в дом его она попала спустя примерно 40 лет после обретения Явленного образа в Казани (т. е. ок. 1619) и что икона «списана благочестивым иноком». Старица перенесла образ в собор девичьего в честь *Казанской иконы Божией Матери* мон-ря «на благословение от перво-явленной», где он был поставлен у иконостаса. К иконе стеклась вся Казань, «долгое время» она находилась в мон-ре, нек-рые получали исцеление. По благословию владыки и игумении монастыря образ проводили «на большое расстояние» с пением тропаря «Заступнице усердная». Старица обратилась к народу «с честною иконою Богоматери», народ пал на землю. До Касимова старица с иконою шла пешком. По пути она остановилась в мон-ре прп. Макария Желтоводского, где икона была поставлена в соборном храме. На др. день по окончании Божественной литургии игумен благословил старицу иконою прп. Макария Желтоводского «равной меры» с Казанской иконою. При приближении к Касимову народ и священство крестным ходом под колокольный звон окрестных церквей вышли навстречу. К. К. и. была поставлена на убранный цветами и пеленами аналой. После молебствий с пением тропаря «Заступнице усердная» крестным ходом все отправились в приходский храм вмц. Параскевы Пятницы, близ которого жила Иустина. Из дальних мест в Касимов к К. К. и. приходили люди разных сословий, многие получали исцеления.

Старица Иустина с сыновьями начала строить деревянную Казанскую ц. с приделом прп. Макария

Желтоводского. К. К. и. и образ прп. Макария из Желтоводского монастыря стояли в это время в ц. вмц. Параскевы Пятницы. Это отмечено в писцовых книгах Касимова 1627 г. писца Петра Семеновича Воейкова, К. К. и. названа чудотворной: «Церковь Пречистыя Богородицы Казанския древена клетцки... а церковь и придел не освящены, а тое церкви чудотворный образ Пречистыя Богородицы Казанския... стоит в церкви у великомученицы Параскевы, нареченныя Пятницы...» (*Добролюбов*. 1891. С. 52; *Шишкин*. 1892. № 7. С. 318). В это время икона, «моление старицы Устиньи с детьми», была украшена серебряной позолоченной басмой и серебряными же золочеными чеканными венцами: «...оклад серебрянной басманной золочен, венцы у Пречистыя Богородицы и у Спаса серебрянные чеканные золочены»; к иконе имелась бархатная пелена: «...пелена бархат червчет на средине крест, а та пелена приклад боярина князя Ивана Михайловича Воротынского»; икона находилась на аналое, «налой золочен дорогами, да пред тем же образом свеча местная восковая данья пушкаря Вьяла Прокофьева» (*Шишкин*. 1892. № 7. С. 319). При Казанской ц. возникла монашеская община, а в 1627 г. старицей Иустинной основан девичий касимовский в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 58). В Казанском монастыре от К. К. и., по преданию, исцелился находившийся при смерти касимовский царевич *Иаков Васильевич* († 1677). Для иконы по его заказу была сделана риза «шитая золотом по бархату» (Описание церковных вещей. 1887. С. 311), «низанная по бархату жемчугом и камнями» (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 97).

К. К. и. считалась древней («древнего иконного письма»), при этом подчеркивалось, что она «одинакового размера с чудотворною иконою», явившейся в Казани в 1579 г. (*Добролюбов*. 1891. С. 72), «одинаковой меры и очертания с подлинной чудотворной иконы...» (Описание Девичьего мон-ря Казанской Божией Матери [в Касимове]. Ркп. 2-й пол. XIX в. С. 2 — Касимовский краеведческий музей. Кп. 2715/5). В каменной Казанской ц. 1715 г. касимовского Казанского мон-ря «великолепнаго зодчества» (*Добролюбов*. 1891. С. 71) К. К. и., по описи мон-ря, составленной в 1764 г. под-

поручиком Житковым, находилась в иконостасе слева от царских врат в раме с клеймами Жития Богородицы: «...образ Казанские Пресвятыя Богородицы штилистовой врезан в большую цку, где изображено житие Пресвятыя Богородицы, та цка вокруг обложена серебром и позлащена; на Богоматери венец с цатою и оклад весь сребренной позлащен, в венце четыре камня разного цвету простыя, а венец и убрис обнизан жемчугом; при том же образе в привесе крест небольшой да трое серег, сребренных позлащены, один гривенник, пред ним паникадило медное» (Там же. С. 55–56). В новой каменной Казанской ц., освященной в 1864 г., икона также находилась в иконостасе слева от царских врат «в серебряно-вызолоченном окладе и украшена аметистами и топазами» (Там же. С. 72), по др. описанию, «как храмовая, украшенная серебряно-позлащенною ризою, жемчугом и др. камнями» (Описание церковных вещей. 1887. С. 310), в раме со сценами из Жития Богоматери. В касимовском Казанском монастыре почитались 2 др. Казанские иконы XVII в.: пожертвованные бабушкой царевича Иакова царицей Фатимой Султан-Сеитовной и его матерью Марией Никифоровной (урожд. Плещеевой), известные по фотографиям, вклеенным в рукопись 1933 г. о касимовских подвижниках (*Николай Правдолюбов, Владимир Правдолюбов*. 2005. Ил. на с. 20, 21). Сохранился шитый покровец (2-я пол. XVII в., кайма XVIII в., Касимовский краеведческий музей) с изображением Казанского образа, возможно находившийся в касимовском Казанском мон-ре.

После закрытия мон-ря К. К. и. была перенесена в близлежащую, находившуюся на его территории Пятницкую ц. По свидетельству настоятеля Никольского храма Касимова прот. Владимира Сергеевича Правдолюбова (род. в 1931) и его сестры Веры Сергеевны Правдолюбовой (род. в 1922), изгнанные насельницы мон-ря перешли в Пятницкую ц., хранительницей К. К. и. советом сестер была назначена мон. Ирина (Разорёнова; † 1971). В 1930–1935 гг. икона находилась в Пятницкой ц. В 1935 г. прот. сщмч. Николая Анатольевича Правдолюбова арестовали, храм был закрыт, в 1936 г. разрушен. Монахини перешли в соседний не закрытый Никольский храм







*Благословение  
Касимовской Казанской иконы  
Божией Матери  
молящихся в Никольской ц. в Касимове.  
Фотография. 20 июля 2012 г.*

(1705; перестраивался в 50–60-х гг. XIX в.). К. К. и. была принесена сюда и положена на аналой у левого придела. При угрозе конфискации ее прятали. С осени 1940 по март 1943 г. в Никольском храме службы не совершались, все священники города были арестованы, но община не распалась. Староста А. А. Вереина не отдала ключи от храма в исполком даже под угрозой расстрела, что сохранило от уничтожения иконы храма, в т. ч. и К. К. и. В марте 1943 г. вернувшийся из очередной ссылки прот. исп. Сергей Анатольевич Правдолюбов, получив регистрацию в исполкоме, возобновил богослужение



*Касимовская Казанская икона  
Божией Матери  
на аналое в Никольской ц. в Касимове.  
Фотография. 2012 г.*

в Никольском храме. Первой службой был водосвятный молебен перед К. К. и. С тех пор икона постоянно находилась в Никольском храме.

О местночтимой старице Иустине в Касимове всегда сохранялась память. По благословению архиеп. Рязанского и Касимовского Симона

(Новикова) (впсл. митрополит; † 2006) в храмах Касимова ей поется составленный в 1992 г. под его редакцией тропарь (глас 8): «Источник исцелений обрела еси граду нашему Касимову, икону Богоматери, от Нея же и сама исцеление прияла еси, Блаженная старице Иустино. Сего ради молися ко Господу со благоверным Иаковом о исцелении душ и телес нас недостойных, любовью чтущих память вашу».

К. К. и. относится к рубежу XVI и XVII вв. или к нач. XVII в. и является одним из редких списков иконы, явленной в 1579 г. в Казани. Размер К. К. и. (27,4×24,2 см) близок к размеру явленной Казанской иконы (26,7×22,3 см). Иконография, типы ликов, жест благословляющей дуперстно десницы Младенца Христа характерны для ранних списков явленной Казанской иконы. При этом Младенец изображен в легком движении к Божией Матери, что является особенностью К. К. и. Первоначальная басма образа не сохранилась. Существующий серебряный позолоченный оклад 1829 г. к иконе с камнями и со стразами, сделанный в Москве, наложен на фотокопию образа, к-рая размещается в киоте в сев.-зап. части храма.

В 2010–2012 гг. К. К. и. реставрирована художником-реставратором ЦМиАР Б. П. Ерёминым. Проведен полный цикл реставрационных работ. Икона была укреплена, удалены многочисленные гвозди от басы и оклада, почерневшая сгрибившаяся олифа и спаявшиеся с ней участки слюды. Удалены записи и прописи (в местах утрат и потертостей авторского слоя на изображении лика Богородицы прописи оставлены). В местах утрат грунта сделана подлевка, утраты и потертости красочного слоя тонированы, икона покрыта лаком. После реставрации икона помещена в киот и находится в алтаре Никольского храма.

В канун празднования Казанской иконе Божией Матери, 20 июля 2012 г., на всенощном бдении в Никольском храме Касимова К. К. и. была вынесена для поклонения, а в день праздника, 21 июля, при большом стечении народа впервые после 1929 г. со святыней был совершен крестный ход в касимовский Казанский мон-рь во главе с еп. Касимовским и Сасовским Дионисием (Порубаем) и духовенством Никольского храма. В воскресные дни вечером

перед К. К. и. по благословению еп. Дионисия совершается параклисис и читается Акафист Казанской иконе Божией Матери.

Лит.: Описание церковных вещей, замечательных по своей древности, находящихся в церквях Рязанской епархии // Рязанские Ев. Приб. 1887. № 13. С. 310–311; *Иероним (Алякринский), архим.* Рязанские достопамятности / Примеч.: свящ. И. В. Добролюбов. Рязань, 1889. С. 97; *Добролюбов И. В., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, с списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиогр. указаниями. Рязань, 1891. Т. 4. С. 52–53, 55–56, 67, 72; *Шишкин Н. И.* История г. Касимова с древнейших времен. Рязань, 1891<sup>2</sup>, 1999<sup>р.</sup> С. 110–113, 173; *он же.* Ист.-стат. описание касимовского Казанского жен. мон-ря // Рязанские Ев. Отд. неофиц. 1892. № 7. С. 317–322; № 8/9. С. 387–388; Казанский жен. мон-рь // Там же. 1897. № 16. С. 515; Про рязаночек — святых, мудрых, достославных: [Сб.: Были, предания, легенды, древнерус. повести] / Сост.: Э. К. Киселева. Рязань, 1995. С. 70–71; Святые и праведники земли Рязанской X–XX вв. / Авт.-сост.: Т. Веселкина. Рязань, 2000. С. 168; *Правдолюбов В., прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 2004. С. 33–34; *Николай Правдолюбов, сщмч., Владимир Правдолюбов, мч.* Блж. Иаков, царевич Касимовский. М., 2005. С. 15–20. Ил. на с. 18 (икона в окладе 1829 г.); *Благодёрова И. Касимов:* Ист.-архит. путев. Шацк, 2010. С. 49–50.

*Н. Н. Чузреева*

**КАСИМОВСКИЙ В ЧЕСТЬ  
КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ  
МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ  
МОНАСТЫРЬ**, находился в г. Касимове, между Никольским оврагом (ныне ул. Никольский Овраг) и берегом р. Оки.

**1627–1917 гг.** По преданию, К. м. основала по обету старица Иустина, впервые упоминаемая как игумения в 1627 г. (ГАРО. Ф. 627. Оп. 161–177. Д. 76. Св. 2180. Л. 210; Оп. 240. Д. 87. Л. 243; *Добролюбов.* 1891. С. 74). Иустина, жительница Касимова, была 7 лет «больна ногами» и «за великое терпение» сподобилась неск. раз увидеть во сне Пресв. Богородицу, Которая приказала ей идти в Казань за образом, спланным с чудотворной Казанской иконы. Иустина направилась в Казань, где в лавке у купца, указанного ей Богородицей, нашла икону. Старица с благоговением приняла образ и сразу же исцелилась. По дороге в Касимов она посетила *Макариев Желтоводский во имя Св. Троицы жен. монастырь*, где получила в благословение образ прп. *Макария Унженского и Желтоводского*. Возвратившись в Касимов, Иустина поставила обе иконы в приходской ц. во имя вмц. Параскевы Пятницы и вместе с сыновьями начала





строительство деревянного храма в честь Казанской иконы Божией Матери. Земля под храм была подарена касимовским царевичем Сеит-Бурханом и его матерью царицей Фатимой Султан-Сеитовной (урожд. Шакуловой). В писцовых книгах г. Касимова 1627 г. это событие описывается так: «Церковь Пречистия Богородицы Казанская деревянная клецки, да у той же церкви придел Макария Желтоводскаго чудотворца, а церковь и придел не освящены, а тое церкви чудотворный образ Пречистия Богородицы Казанския и образ чудотворца Макария Желтоводскаго стоит в церкви у великомученицы Параскевы, нареченная Пятницы, а строит тот храм старица Устинья с детьми, а под церковь отмерено белой земли в длину двадцать восемь сажен, поперек тож, да к той же церкви дано порожнего пустаго места старой пустоты белой же земли против церкви, да за дорогой в длину семнадцать сажен, поперек 12 сажен, к тому же храму отмерено под двор строительнице старице Устинье с детьми одиннадцать сажен, поперек шесть сажен с полусаженью» (цит. по: *Добролюбов*. 1891. С. 52–53; *Николай Правдолюбов*, *Владимир Правдолюбов*. 2005. С. 17).

В 1648 г. архиеп. Рязанский и Муромский *Моисей* († 1651) послал по случаю свирепствовавшего морового поветрия «к Косимовскому царевичу Сеит-Бурхану Арслановичу» грамоту о «бережении игумении новаго девичьяго монастыря Казанскаго» (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 58). В 1654 г. архиеп. Рязанский сщмч. *Мисаил* отправился в Касимовское царство, откуда сообщал государю: «В лето 7162... Касимовский

ла предварительная договоренность о его браке с сестрой царя Алексея Михайловича Ириной Михайловной, но венчание не состоялось; царевич Василий Арсланович женил-



Часовня  
св. царевича Иакова Васильевича.  
Фотография. 30-е гг. XX в.

ся на Марии, дочери боярина Никифора Юрьевича Плещеева (Там же. С. 71–72). После принятия христианства царевич Василий Арсланович помогал К. м.: «...игуменью с сестрами и кормил и поил и на одежду давал из своих доходов» (Там же. С. 110). Т. о., в XVII в. обитель существовала благодаря касимовской царской семье: местнотимому подвижнику благочестия царевичу *Иакову Васильевичу*, его отцу, Сеит-Бурхану Арслановичу (в крещении Василию) и бабке, вдове царя Арслана Фатиме Султан-Сеитовне. Эта семья пожертвовала К. м. земельные угодья в Касимове по берегу р. Оки и часть вотчин вне города; все насельницы обители снаб-

Земляной мост  
и Касимовский мон-рь  
в честь Казанской иконы  
Божией Матери.  
Фотография.  
Нач. XX в. (РГБ)

жались одеждой и продуктами до самой смерти Василия Арслановича

(в 1679 погребен в московском во имя свт. Иоанна Златоуста мон-ре). Царица Фатима также содержала К. м. на свои средства, но после ее смерти настоятельница была вы-

нуждена просить помощи у царей Иоанна и Петра Алексеевичей.

По преданию, царевич Иаков, заболевший горячкой в ранней юности, обратился с молитвой к Пресв. Богородице. После служения молебна перед Казанским образом («Моление старицы Иустины») царевич исцелился и стал часто посещать К. м., в котором подолгу молился пред чудотворной иконой Божией Матери. Он пожертвовал обители все имения, полученные в наследство от отца. Подвижническая христианская жизнь царевича и щедрая благотворительность, особенно помощь К. м., вызвали недовольство со стороны его соотечественников — касимовских татар, к-рые считали царевича отступником и искали случая его убить. Согласно монастырскому преданию, однажды на окраине города озлобленные люди напали на беззащитного царевича и избili его до полусмерти. 7 янв. 1677 г. Иаков скончался в К. м. и был погребен, согласно завещанию, справа от Казанской ц. Обстоятельства смерти и возраст царевича точно неизвестны — умер ли он вслед. избивения или по др. причинам (напр., в К. м. существовало предание о том, что царевича отравили родственники-мусульмане). По одной версии, ему было 17, по другой — 25 лет (см.: *Правдолюбов В.*, *прот.* Религиозная история Касимова. Касимов, 2004; *Он же*. 2002). До кон. 30-х гг. XX в. в часовне на территории мон-ря сохранялась каменная плита над могилой царевича с надписью: «Лета 7185 (1677) году генваря в 7 день на Собор Иоанна Предтечи преставися раб Божий царевич Иаков Васильевич Касимовский». На плите была древняя «суконная пелена красного цвета с нашитым посередине ее крестом из серебрянного галуна». Изображение царевича, хранившееся в К. м., было утрачено (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 97; *Добролюбов*. 1891. С. 72; *Шишкин*. 1892. № 7. С. 319–320).

**Храмы и другие постройки.** Казанский храм с приделом во имя апостолов Петра и Павла был возведен на месте одноименного деревянного в 1715 г., при игум. Сафифре. Из московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-ря был прислан иконостас с резными позолоченными царскими вратами. Справа в 1-м ряду иконостаса находился образ Господа Все-



царевич Сеид-Бурхан креститься обещался же и Патриарх Никон ко Святому Крещению огласил и имя ему нарек Василий». Вскоре царевич принял крещение, т. к. существова-





Касимовский в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь.  
Фотография. Нач. XX в. (частное собрание)

держителя, украшенный серебряным венцом, в позолоченном серебряном с финифтью окладе; слева — Казанская икона Божией Матери. Над южными воротами (с изображением благоразумного разбойника) — Нерукотворный образ Спасителя, украшенный позолоченным венцом и серебряной ризой. Перед юж. дверями находились Владимирская икона Божией Матери с позолоченным серебряным венцом, а также Боголюбская, Толгская и Феодоровская иконы; образы свт. Николая Чудотворца (с серебряным позолоченным венцом), арх. Михаила с чудесами (в серебряном окладе) и др. 14 дек. 1752 г. игум. Евфросиния испросила благословение епархиального начальства на постройку при каменной Казанской ц. придела во имя вмч. Никиты. Сохранилось описание мон-ря, составленное в 1764 г. подпоручиком Житковым: «В том монастыре одна каменная церковь, в ней три престола. Она церковь крыта была тесом, который в имевшийся в том городе Касимове в марте месяце сего 1764 году пожар обгорела, на церкви глава каменная с черепицею, крест железной». В 1764–1765 гг. была заменена кровля храма и отремонтирована ограда, пострадавшая от пожара. В 1773 г. обветшавший иконостас был «прикрыт зеленою краскою по серебру», заменены царские ворота (Там же. С. 55, 60). В 1810 г., при игум. Евпраксии, иконостас был поновлен вторично.

В 1850 г., при игум. Олимпиаде, Казанская ц., считавшаяся «великолепною по своему зодчеству», была разобрана, и в 1854–1864 гг. возведена новая. 17 сент. 1864 г. в храме освящен главный престол в честь Казанской иконы Божией Матери, в 1859 г.— правый придел в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя вмч. Никиты, 31 июля

1860 г.— левый во имя апостолов Петра и Павла. Пятиглавый соборный храм имел в плане форму удлиненного креста, снаружи украшен колоннами и пилястрами из белого камня, внутри расписан и отделан мрамором.

Церковь во имя вмч. Параскевы Пятницы с XVI в. была «ружной», т. е. находилась на содержании государства, дававшего ругу, что засвидетельствовано царскими грамотами 1595 и 1615 гг., где храм упоминается как монастырский (*Добролюбов*. 1891. С. 46, 48). Видимо, церковь принадлежала монастырю и находилась на монастырской земле в Новом Посаде, за Никольским оврагом, в т. н. Новом Низовом городе. В нач. XVIII в. территория К. м. расширилась и включила Пятницкую ц., которая была в это время отстроена в камне. В 1735 г. на месте Пятницкого храма на средства касимовских купцов А. Г. Полежаева и Н. С. Верейна была построена ц. в честь Рождества Христова с приделом во имя вмч. Параскевы Пятницы. В 1792 г. церковь стала приходской (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 100. Примеч. 680; *Правдолюбов*. Религиозная история Касимова. С. 21, 33).

В 1817 г. игум. Серафима жаловалась архиеп. Рязанскому и Зарайскому *Феофилакту (Русанову)* на тесноту К. м. (на территории к-рого кроме храма располагались 36 отдельно стоящих келий и хозяйственные постройки) и просила благословение на увеличение площади обители. Указом Рязанской духовной консистории от 20 марта 1817 г. началось строительство каменной ограды, но в 1819 г. староста Рождественской ц. Иван Герасимович Грошев «разными по светской команде искательствами» остановил постройку. Дело дошло до Рязанского и Зарайского архиеп. *Сергия (Крылова-Пла-*

*тонова)*, к-рый посчитал план постройки приемлемым и обратился к губернатору Н. А. Наумову с просьбой продолжать работы. Разрешение было получено. Но 20 мая 1820 г. Грошев послал в Святейший Синод прошение о запрещении строительства, т. к. епархиальное начальство собиралось присоединить церковь к мон-рю; Синод, рассмотрев объяснения архиеп. Сергия и разобрав обстоятельства дела, разрешил завершить строительство. Согласно указу от 26 авг. 1821 г., «распространение монастыря епархиальным начальством дозволено правильно, согласно настоящему положению обители и Рождественской церкви» (*Добролюбов*. 1891. С. 71). Монастырская ограда была доведена с восточной стороны до алтаря, а с северной — до колокольни Рождественского храма. По данным «Ведомости о монастырях», в 1739 г. в К. м. находились также 22 деревянные настоятельские и монашеские кельи «длиною на 89, поперег от 3 до 4 сажень». К 1821 г. в обители проживало 100 насельниц в 36 кельях; в каменной ограде с восточной стороны устроены 42 лавки, крытые тесом, «для бывающей ежегодно 8 июля ярморки, а на четырех углах оной каменная башни, на каковое устройство игуменьею монастырской суммы употреблено 32 000 руб.» (Там же. С. 55, 61, 71).

К 1917 г. в К. м. были 2 храма, настоятельский и 2-этажный сестринский корпуса на 28 келий (1910); корпус для трапезной и 2-этажное здание для просфорни и келий (1908–1913); два 2-этажных корпуса (первые этажи каменные, вторые — деревянные), 6 одноэтажных корпусов и 4 флигеля сестринских келий; деревянная сторожка, 4 амбара, скотный двор с конюшней и каретным сараем, в саду — деревянный флигель; вокруг обители — каменная стена со св. воротами; за стенами монастыря — 2-этажный флигель с надворными постройками и деревянный флигель; на сенокосной даче на Толстиковском хуторе — деревянная изба и флигель для рабочих; на лесной даче в Малееве — сторожка с небольшим двориком (ГАРО. Ф. 627. Оп. 235. Д. 558. Л. 57).

**Святъни.** По писцовым книгам 1627 г., в Казанском храме помимо чудотворной Касимовской Казанской иконы почитался образ прп. Макария Желтоводского, «обложен



окладом серебрянным басман золочен, да у того же образа пелена данья Алексея Чубарева».

Царской семьей были вложены в обитель 2 иконы: одну пожертвовала царица Фатима, другую — мать царевича Иакова Мария Никифоровна (урожд. Плещеева). Обе иконы были украшены искусной вышивкой серебром по шелку, согласно преданию выполненной ими собственноручно.

В ризнице К. м. также хранилось напрестольное Евангелие 1640 г. малого размера с надписью: «Лета 7150 мая в 4 день дана сия книга евангелие напрестольное с евангелисты серебрянными в Касимов город на посад в новодевичь монастырь к церкви пречистыя Богородицы Казанские при священнике Филарете да при Харалампие да при диаконе Мартине и за эту книгу велеть написать во вседневной сенодик род Федора Максимовича Матюшкина и родителей написать: раба Божия Максима, Григория, Ирины, Семиона, Алексея, Андрея, млад. Настасью, Ирину, Анну, Емельяна, млад. Евдокею, млад. Корнилия, млад. Козму, Евдокеи, млад. Никона, Василия, и из монастыря сию книгу не продать и никому не отдать».

По преданию, царевич Иаков в благодарности за исцеление пожертвовал в К. м. 2 богатых священнических облачения, тканых серебром по красному рытому бархату. Из обветшавших облачений в посл. были сделаны 2 пелены (*Добролюбов*. 1891. С. 72), которые до 1933 г. находились в Пятницкой ц.

**Насельницы, хозяйство.** В 1688 г. игуменья и сестры «били челом» великим государям Иоанну и Петру Алексеевичам с просьбой о хлебной руге, ссылаясь на то, что «царевич Василий Аросланович (сын Алеевича) и мать его царица Фатима Салтан Сеитовна, и их, игуменью с сестрами, кормили и поили и на одежду давали из своих доходов». В янв. 1698 г. повелевалось «давать [игуменни] в год ржи по три четверти с осминою, овса тож, а рядовым двадцати четверем старицам ржи и овса по две четверти с осминою» и часть от таможенных и кабацких доходов в Касимове. 9 авг. 1715 г. право на получение ружного жалованья было подтверждено царем Петром I (*Иероним (Алякринский)*. 1889. С. 110; *Воздвиженский Т. Я.* Ист. обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С. 338).

Согласно описи 1764 г., игуменни и 17 монахиням из Касимовской воеводской канцелярии выплачивалось 5 р. 25 к. в год; также они получали рожь и овес. О причте, состоявшем из 5 священнослужителей, сказано: «Оные попы, диакон с причетники жалованья ни откуда не получают, а питаютца подаваемом от приходящих в монастырь боголюбивых людей». В ведомости за 1794 г. в К. м. значились игуменья, казначея, 12 монахинь и схимонахиня (ГАРО. Ф. 627. Оп. 53. Д. 116. Св. 766. Л. 1 об.).

К 1857 г. доход К. м. складывался из торговли свечами, продажи казенных келий, от сдачи в наем пашен-



правильного ведения монастырского хозяйства «в качестве экономки» опытную насельницу *рязанского в честь Казан-*

*Насельницы Касимовского в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ря. Фотография. А. Либовича. 1894 г. (ГИМ)*

*ской иконы Божией Матери жен. мон-ря* мон. Иннокентию «с тем, чтобы она, не вмешиваясь в управление монасты-

ных земель и рыбной ловли, постоя в монастырском флигеле, процентных отчислений за поминование, вкладов за погребение и сборов «по книгам и без оных». Т. о., доход К. м. составил 2651 р. 85 к. «с остатком 1856 г. в 3878 руб. 70 коп., с окладной суммой 3944 руб. 75 коп.» (Там же. Оп. 238. Д. 103. Св. 7. Л. 18).

В 1885 г. в К. м. по штату служили 2 священника, диакон и псаломщик. В годы первой мировой войны на территории К. м. действовал лазарет, монахини оказывали посильную помощь раненым.

К. м. не был общежительным. Сестры покупали дома; трапеза была общей, но отсутствие отдельного помещения для нее не позволяло всем присутствовать за столом. Насельницы получали от монастыря скудные средства, нек-рым приходилось добывать еду, одежду самим, монастырскими дровами пользовались единицы. В 1895 г. в Рязанской консистории было заведено «Дело об удалении из Касимова бывших послушниц Агриппины Михайловой и Параскевы Тришкиной и о разных неустройствах и беспорядках по оному монас-

тырю», из которого следовало, что в 1891 г. по распоряжению рязанского епархиального начальства из К. м. (а затем и из г. Касимова) были высланы послушницы, недовольные ведением монастырского хозяйства. Они распространяли слухи и «внушали неповиновение настоятельнице». Был направлен указ, в к-ром правящему архиерею повелевалось сделать все зависящее от него, чтобы хозяйство в К. м. велось должным образом. 3 июля 1896 г. еп. Рязанский и Зарайский *Иустин (Полянский)* распорядился назначить в К. м. к престарелой и больной игуменни Евпраксии для

правильного ведения монастырского хозяйства «в качестве экономки» опытную насельницу *рязанского в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ря* мон. Иннокентию «с тем, чтобы она, не вмешиваясь в управление монастырем, ежемесячно доносила... о состоянии экономии, о всех порядках монастыря» (Там же. Оп. 235. Д. 558. Л. 15).

Мон-рь располагал неприкосновенным капиталом в кредитных билетах в размере 27 889 р.; земельные владения «под огородом» составляли 988 кв. саж., 50 дес. 204 кв. саж. находилось «под кустарником» около с. Малеева в Горячкиной пустоши, было 113 дес. луговой земли в Елатомском у. возле Толстиковского перевоза на р. Оке.

**1917–2013 гг.** После 1917 г. при монастырской Казанской ц. было образовано «религиозное общество», просуществовавшее до 1930 г. 11 дек. 1919 г. настоятельница К. м. игум. Анфия подала в Рязанский епархиальный совет рапорт о ликвидации обители (ГАРО. Ф. Р–32. Оп. 1. Д. 2. Л. 132). В 1922 г. из храма была изъята риза с Касимовской Казанской иконы Божией Матери.

В 1920 г. Параскевинская ц. была обращена в приходскую, при ней подвизалась неск. насельниц мон-ря; старостой храма была выбрана мц. *Вера Самсонова*. Настоятель сщмч.





Николай Правдолюбов и его брат мч. Владимир решили собрать и опубликовать материалы о Касимовских святых, в частности о царевиче Иакове. Самсонова помогала о. Николаю и Владимиру составлять эту брошюру. Летом 1935 г. почитатели блж. Матроны Анемняевской (Беляковой) и царевича Иакова — о. Николай Правдолюбов с братом Владимиром, Вера Самсонова и блж. Матрона Анемняевская (Белякова) были арестованы. 23 июня 1930 г. Казанский собор был закрыт, 30 июля постановлением Рязокрисполкома передан под хлебопекарню, а в кон. 30-х гг. XX в. разрушен (ГАРО. Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 1748. Л. 667–670). Монастырская чудотворная Казанская икона вместе с образами, пожертвованными царицей Фатимой и матерью царевича Иакова, была перенесена в Пятницкую ц. Ко 2-й пол. XX в. находившаяся над могилой царевича Иакова часовня была уничтожена, местоположение захоронения установить невозможно. Кнач. XXI в. от монастырских строений остались неск. сестринских корпусов, фрагменты стен и 2 башни. Арх.: Анатолий Правдолюбов, *сщмч.*, Владимир Правдолюбов, *мч.* Касимовские подвижники // Личный арх. прот. В. Правдолюбова. Ркп. 1933 г.; Касимовский Казанский мон-рь Рязанской епархии // Арх. Ист.-архивного отдела Рязанской епархии; Правдолюбов В., прот. Воспоминания. Ч. 1: Семья. Копия // Арх. Рязанского епарх. музея; ГАРО. Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 1748. Л. 667–670; Казанский мон-рь г. Касимова // Там же. Ф. 627. Оп. 543–556. Д. 51. Св. 27; Мат-лы о закрытии Казанского мон-ря и Казанского храма 11.12.1919 г. // Там же. Ф. Р-31. Оп. 1. Д. 2. Л. 132; Ф. 1033. Св. 7. Д. 664. Л. 12; Ф. 627. Оп. 53. Д. 116. Св. 766. Л. 1 об.; Сведения о Касимовском Казанском жен. мон-ре // Там же. Ф. 627. Оп. 148–160. Д. 59. Св. 2138. Л. 79; Оп. 235. Д. 558. Л. 15, 57, 62; Оп. 236. Д. 785. Св. 54. С. 1–1 об.; Оп. 238. Д. 103. Св. 7. Л. 18. Лит.: Описание церковных вещей, замечательных по своей древности, находящихся в церквах Рязанской епархии [Касимовского Казанского жен. мон-ря] // Рязанские Ев. 1887. № 13. С. 310; Иероним (Алякринский), архим. Рязанские достопамятности. Рязань, 1889; он же. Дополнительные о Рязанской епархии сведения. Рязань, 1891. С. 34; Добролюбов И. В., свящ. Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Рязань, 1891. Т. 4. С. 52–74; Шишкин Н. И. История г. Касимова с древнейших времен. Рязань, 1891?; он же. Ист.-стат. описание касимовского Казанского жен. мон-ря // Рязанские Ев. Отд. неофиц. 1892. № 7. С. 317–320; № 8/9. С. 387–388; Казанский жен. мон-рь // Там же. 1897. № 16. С. 515–516; Старица Устинья // Про рязаночек — святых, мудрых, достославных / Сост.: Э. К. Киселева. Рязань, 1995. С. 73; Святые и праведники земли Рязанской X–XX вв. / Авт.-сост.: Т. Веселкина. Рязань, 2000. С. 167–168; Правдолюбов В., прот. Ка-

симовские подвижники // Рязанский церк. вестн. 2002. № 9. С. 40–41; Николай Правдолюбов, *сщмч.*, Владимир Правдолюбов, *мч.* Блж. Иаков, царевич Касимовский. М., 2005. С. 15–41, 48.

*Игумен. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)*

**КАСИЦЫН**, мц.— см. в ст. Мелетия, Касиния и Антонин, мученики.

**КАСИЦЫН** Дмитрий Федорович (6.01.1840, с. Казаново Рузского у. Московской губ.— 3.12.1901, Москва), прот., богослов, заслуженный проф. МДА. Род. в семье диака. Феодора Петрова, давшего сыну фамилию Косицын. Впосл. фамилия писалась и как Косицын, и как Касицын (по этой причине на него было заведено 2 личных студенческих дела в архиве МДА), сам он всегда придерживался 2-го варианта. В 1854 г. К. окончил Звенигородское ДУ при Саввином Сторожевском в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ре, в 1860 г.— Вифанскую ДС по 1-му разряду, в 1864 г.— МДА с ученой степенью магистра богословия (3-м по разрядному списку). В том же году был назначен в Вифанскую ДС сначала преподавателем патристики и греч. языка, затем — логики, психологии и лат. языка. В 1867 г. К. был утвержден Синодом в степени магистра богословия и приглашен в МДА бакалавром частной церковной истории нового периода (истории Зап. Церкви с XVI в.); К. сменил Н. К. Соколова, перешедшего в Московский ун-т. В 1869 г., при введении нового Устава духовных академий, К. занял кафедру общей церковной истории (новой), а в 1873 г. был избран на должность экстраординарного профессора. С 15 июня 1875 по 15 авг. 1876 г. находился в командировке в Европе, изучая религ. жизнь зап. конфессий. При введении нового Устава духовных академий 1884 г. К. занял кафедру истории и разбора зап. исповеданий, а в 1889 г. был удостоен звания заслуженного профессора.

По воспоминаниям выпускников МДА, лекции К. по истории зап. исповеданий (тексты не опубликованы) отличались оригинальностью и «живостью» изложения. Лектор, словно каждый раз заново переживая излагаемое, импровизировал, к тетрадке обращался только за цифрами и цитатами (*Введенский*. 1902. С. 526, 527). Студентам, пишущим у него семестровые сочинения, К. рекомендовал

неск. книг на иностранных языках, требуя их тщательного изучения, акцентируя внимание не на количестве использованной лит-ры, а на понимании всех нюансов конфессиональной специфики (Там же. С. 528–531).

К. был женат на дочери прот. Василия Нечаева (впосл. еп. Костромской и Галицкий Виссарион). В 1889 г., овдовев, Нечаев принял постриг и был хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московской епархии. Своим преемником в храме свт. Николая Чудотворца в Толмачах еп. Виссарион хотел видеть зятя. Однако К. сомневался в том, стоит ли принимать священнический сан. 18 авг. 1889 г. митр. Иоанникий (Руднев), вызвав К. в Гефсиманский скит Троице-Сергиевой лавры, «столько со властью, столько, и даже более, с любовью, посветовал... принять предложенное служение» (Там же. С. 542–543). К., увидев в этом волю Божию, согласился. Резолюцией митр. Иоанникия (Руднева) от 20 авг. того же года К. был назначен священником в Никольскую ц., в к-рой служил до кончины. Указом Синода от 20 нояб. 1889 г. К. был утвержден в должности издателя-редактора ж. «*Душоплезное чтение*»; он сменил основателя этого издания еп. Виссариона. Одновременно до 1893 г. оставался профессором МДА. В 1890 г. К. был избран членом городского Училищного совета и активно занимался народным образованием в Москве. В том же году был награжден камиллавкой, в 1892 г.— золотым наперсным крестом, возведен в сан протоиерея и удостоен звания заслуженного профессора. С 1892 г. действительный член Об-ва любителей духовного просвещения. Публиковал статьи в «*Русском вестнике*», а также в университетской газ. «*Московские ведомости*», в к-рой руководил «духовным направлением».

Будучи ревностным пастырем, К. открыл отделение Елисаветинского благотворительного об-ва, инициировал учреждение церковноприходского попечительства, ставшего одним из наиболее значимых и деятельных в Москве. Благотворители братья Лосовы, купили в 1890 г. книжное собрание свт. *Феофана Затворника* и предоставили помещение, и К. удалось организовать бесплатную церковноприходскую б-ку, которой он жертвовал свои книги, за ее деятельностью настоятель следил лично (Голос прихожанина. 1902.





С. 518). Современники отмечали глубокую религиозность К., любовь к богослужению и истовое пастырское служение. Так, по пятницам Великого поста он исповедовал всех прихожан, оставаясь в храме до полуночи.

Панихиды по К. служил еп. Виссарион (Нечаев), а также все викарии Московской епархии: еп. Можайский *Парфений (Левицкий)*, еп. Дмитровский *Трифон (Туркестанов)*, еп. Волоколамский *Арсений (Стадницкий)* и высшее московское духовенство. Отпевание К. в Никольском храме в Толмачах 7 дек. возглавил еп. Виссарион. Похоронен К. на Даниловском кладбище в Москве. Сын К. Василий был известным в нач. XX в. педагогом, преподавал в гимназии математику, затем открыл свою частную муж. гимназию в Черниговском пер. в Замоскворечье.

**Труды и взгляды.** Наиболее значимым является сочинение К. по расколам первых веков христианства: монтизму, *донатизму*, новацианству. Среди причин, побудивших обратиться к этой теме, автор назвал церковно-практические реалии. «Последователи лютеранства и реформаторства очень часто высказывают притязания на восстановление в своих обществах первохристианства во всей его чистоте», но «не понимают его сущности» (Расколы первых веков христианства. 1889. Ч. 43. Кн. 1. С. 3). Главным противоречием идеалам древнего христианства К. считал «принцип индивидуализма и субъективизма» в делах веры, провозглашаемый протестантизмом. Христос же, совершив дело искупления человека, благоволил, чтобы все верующие в Него устроили «одно общество, едино тело, один дух» — Церковь Христову, к-рая не может существовать на принципах индивидуализма и субъективизма. Богословское учение о Церкви, о том, что заключено в понятии «Христова», осмыслялось постепенно, в связи с неправильным пониманием того или иного аспекта. Самым сложным для осмысления и вызвавшим особенно много недоумений, лжеучений и борьбы К. считал учение о святости Церкви. Расколы первых веков христианства — монтизм, новацианство, донатизм — побудили отцов и учителей Церкви с особенной ясностью раскрыть учение о святости Церкви, этот аспект К. считал наиболее важным в полемике с протестанта-

ми. В борьбе древней Церкви с расколами ставились вопросы, актуальные и для современности: «Что такое Церковь «*proprie et principaliter*»? в чем Ее существо? в каком смысле верующие во Христа «святые», что такое «тело Христова», «царство святых», и кто такие «духовные» (Там же. С. 10). К. осуществил историко-догматический обзор и разбор указанных расколов и связанной с ними богословской полемики, выделяя, с одной стороны, идеи, включенные в учение о Церкви, с другой — аргументы, важные для современной полемики с оппонентами православной экклесиологии. Особое внимание он обращал на нюансы понятий «святость» и «чистота» в отношении к Церкви и к ее отдельным членам. Представляют интерес и фрагменты этой работы, напр. сравнение монтистских «лжепророков» с членами Церкви, «имевшими дары пророчества», в их отношении к разъяснению смысла Свящ. Писания Ветхого и Нового Заветов (Там же. С. 33–34, 41).

Следует отметить и цикл статей К., связанных с его европ. командировкой 1875–1876 гг. (Из дорожных наблюдений: Берлинский королевский музей. 1876; Воскресенье в Берлине. 1876; Из дорожных наблюдений: От Берлина до Рима. 1876; Из наблюдений в Риме. 1877). Кроме путевых впечатлений, описаний городов, храмов, богослужений К. также изложил свой взгляд на западные конфессии, их догматическую, каноническую, церковно-историческую, интеллектуальную и культурную состоятельность. Статьи дополняют неопубликованные лекции автора, оставшиеся в воспоминаниях учеников. К. категорически не соглашался с тем, что *Реформация* была следствием церковного и нравственного упадка католицизма. Напротив, он считал, что Рим всегда был «средоточием умственной и особенно художественной жизни», сокровищницей «произведений человеческого гения» (Из наблюдений в Риме. 1877. С. 500). К. развенчал «мнение об особенно высокой образованности протестантских пасторов и о полуобразованности ксендзов и вождей католических». Опираясь на личные впечатления, он подчеркивал, что «протестантские пасторы, несмотря на все содействие сильного правительства, оказываются бессильными» в сравне-

нии с католическими богословами (Из дорожных наблюдений: От Берлина до Рима. 1876. С. 723). В более поздних работах, напр. в речи, посвященной 400-летию юбилею Мартина Лютера, произнесенной на публичном акте в МДА 1 окт. 1884 г., К. старался развенчать образовательные успехи Лютера и его последователей и их тезис о «свободном развитии наук и искусств» в протестантизме. Основываясь на цитатах из трудов Лютера, К. назвал его противником высшего образования, а в лютеровских преобразованиях немецких ун-тов увидел намерение их разрушить (По поводу 400-летнего юбилея Мартина Лютера. 1885. С. 392–393). Такое отношение к протестантизму и его деяниям в области образования и культуры К. объяснял желанием восстановить истинную иерархию ценностей. Из 2 зап. исповеданий — рим. католицизма и протестантизма первое в России, по мнению К., было отвергнуто и решительно осуждено еще в древности («веры латинския бегати лепо есть»), протестантизм же как критика католицизма нередко считался выражением «беспристрастной и здоровой мысли» (Там же. С. 373–374).

Именно Рим и католичество, а не Берлин и Виттенберг и не протестантизм К. считал подлинными источниками западной цивилизации, причем не только во времена прошедшие, но и в современные ему. К. подчеркивал свое критическое отношение к специфическим положениям Римско-католической Церкви: догмату о *непогрешимости папы Римского, индульгенции* («также за грехи», «паспортам в рай»). Но он строго различал в католичестве его вселенскую основу, к к-рой относился бережно, и позднейшие наслоения — «измышления католиков-папистов». Католичество, с т. зр. К., при всех отклонениях, все же «хотело и хочет держаться христианской почвы». Более сурово он оценивал протестантизм, принизивший христ. идеалы. Так, К. считал протестантизм переходом от христианства, «уже потемненного в католичестве, к язычеству и безбожию», а сами понятия «протестантский мир, протестантская церковь» — чем-то «бессодержательным и бессмысленным» (Из наблюдений в Риме. 1877. С. 535). Неудачным казался К. и термин «реформатская церковь», т. к. средневековая католич. Церковь пережи-





ла множество реформ и протестов, и нет основания именно этот определенный протест против нее, именно эту попытку ее реформировать называть реформаторством. Именованье же «церковь евангелическая» К. признавал произвольным, т. к. «начало так называемой евангелической церкви» не имеет в себе ничего древнего и священного, кроме самого названия, «совершенно кощунственно и произвольно» приложенного к «чисто канцелярскому измышлению» (Сб. статей. 1902. С. 1–2).

Две статьи К., посвященные МДА, вызвали бурную дискуссию как в самой академии, так и во всем московском образованном обществе. К. выступил сторонником перемещения МДА из Сергиева Посада в Москву, причем аргументировал предложение тем, что расположение духовных школ в обителях является «пережитком средневековья», когда ученость искала в монастырских стенах защиты и материальной поддержки для «мирных умственных занятий» (Должно ли оставаться МДА и на будущее время в Сергиевом Посаде? 1869. С. 7. Ст. 2–3). Отрыв высшей богословской школы от реальной жизни приводит к замкнутости школы «в самой себе»,ращению мысли «в одних и тех же, однажды навсегда замкнутых формах, без духа оживляющего», трате сил и способностей «на мелочи и забвение насущных потребностей жизни», силе в мелочах и слабости «в главном, существенном» (Там же. С. 8. Ст. 1–2). В этих же статьях К. критиковал изменения структуры высшего духовного образования, проведенные реформой 1869 г. Он считал, что выведенные из состава академий «физика и математика для пастырей Церкви несравненно полезнее вновь открытых особых кафедр пастырского богословия, гомилетики, сравнительного богословия, славянских наречий». В изменениях, происшедших в высшем духовном образовании, К. видел разрушение идеи «духовного универсума», заложенной в академическое образование реформой 1808–1814 гг., превращение духовных академий в богословские факультеты. При таком положении отрыв от ун-та, а также от городских б-к приведет МДА к тому, что «с одним своим богословским факультетом она окажется в совершенно замкнутом круге» (Там же. С. 9. Ст. 3;

С. 11. Ст. 2). Критические замечания и предложения К. вызвали негативную реакцию одних членов корпорации МДА — преимущественно старшего поколения (ректора МДА прот. А. В. Горского, П. С. Казанского) — и поддержку других, более молодых (В. Н. Потапова, А. А. Смирнова). Строго оценил статьи и митр. Московский Иннокентий (Вениаминов), что побудило Правление МДА потребовать у К. объяснение по поводу его печатного выступления. «Дело Касицына» хранится в личном архивном фонде ректора МДА прот. А. Горского.

К. — автор статей, иногда и не связанных напрямую с его служением, но обусловленных актуальными проблемами церковной жизни («О духовной цензуре»), а также ряда небольших статей и заметок в «Душеполезном чтении», не всегда даже подписанных. Посмертный «Сборник статей» (1902) отражает весь жизненный путь протоиерея. В ранних статьях, 70-х гг. XIX в., автор предстает историком и наблюдателем-путешественником, апологетом Православия и полемистом с зап. конфессиями. Последние же статьи, 90-х гг. XIX в., принадлежат пастырю и строителю правосл. общины, всецело погруженному в практическую церковную жизнь. Большое внимание в статьях 90-х гг. уделяется вопросу о миссиях: К. писал о том, как улучшить миссионерскую деятельность; об образовании правосл. миссионерской академии; о гос. значении миссии. Важной темой для К. было осмысление царской власти в Российской империи, значение царя как помазанника Божия, соответствующего отношения к нему подданных, «Царского пути», определенного единственно волей Божией.

Соч.: Материализм и точная наука // ЧОЛДП. 1868. Кн. 4. С. 57–75; Восстановление зап. правосл.-кафолической Церкви // Моск. вед. 1869. № 70. С. 3; № 74. С. 2–3; № 87. С. 3; 1870. № 28; Должно ли оставаться МДА и на будущее время в Сергиевом Посаде? // Совр. летопись. 1869. № 37. С. 7–11; К вопросу о перемещении МДА в Москву // Там же. № 40. С. 1–3; О духовной цензуре // Там же. 1870. № 25, 32; Греки и Трояне в XVI ст. // РВ. 1871. Т. 92. № 3. С. 180–204; Фебронизм и немецкий католицизм // Там же. 1872. Т. 98. № 3. С. 5–37; Из дорожных наблюдений: Из Москвы в Смоленск // Моск. вед. 1875. № 203. С. 4–5; Из дорожных наблюдения: Из Смоленска в Вильну // Там же. № 232. С. 4–5; Из дорожных наблюдений: Берлинский королевский музей // Там же. 1876. № 19. С. 4–5; Воскресенье в Берлине // РВ. 1876. Т. 121. № 2.

С. 835–855; Из дорожных наблюдений: От Берлина до Рима // Там же. Т. 122. № 4. С. 714–727; Из наблюдений в Риме // Там же. 1877. Т. 127. № 2. С. 489–523; По поводу 400-летнего юбилея Мартина Лютера // ПрТСО. 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 373–395; Расколы первых веков христианства: Монтизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви // Там же. 1889. Ч. 43. Кн. 1. С. 3–42; Кн. 2. С. 434–475; Ч. 44. Кн. 3. С. 3–67; Кн. 4. С. 353–418 (отд. изд.: М., 1889); Сб. статей. М., 1902. Арх.: РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. хр. 7–9 [Мат-лы по делу о ст. Д. Касицына]; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1645 [Личное дело студ. Косицына Д. Ф.]; Д. 1817 [Личное дело студ. Косицына Д. Ф.]; Д. 5090 [Личное дело преподавателя Косицына Д. Ф.].

Лит.: Смирнов С. К. История МДА до ее преобразования: (1814–1870). М., 1879. С. 148, 396, 570; Д. Ф. Касицын: [Некр.] // Моск. вед. 1901. 4 дек.; Н. Из академической жизни // БВ. 1902. Т. 1. № 4. С. 757–761; Кончина и погребение проф.-прот. Д. Ф. Касицына, редактора-издателя «Душеполезного чтения» // ДЧ. 1902. Ч. 1. № 2. С. 195–220; Введенский А. И. Д. Ф. Касицын как профессор и ученый // Там же. Ч. 3. № 12. С. 526–545; Голос прихожанина // Там же. 516–519; Голубинский Д. Ф. Памяти прот. Д. Ф. Касицына // Там же. С. 502–511; Колосов Н. А., свящ. Голос сотрудника // Там же. С. 520–525; Никон [Рождественский], архим. Два Божиих иерея: [Памяти протоиереев М. И. Хитрова и Д. Ф. Касицына] // Там же. С. 512–515; Рункевич С. «Душеполезное чтение», ежемесячное изд. духовного содержания // ПБЭ. Т. 5. Стб. 139–140; П-в Н., свящ. Касицын Д. Ф., прот., заслуженный проф. МДА, редактор-издатель ж. «Душеполезное чтение» // Там же. Т. 9. Стб. 79–83; Бурева В. В. «Дело Касицына», или Полемика о возможном переезде МДА из Сергиева Посада в Москву в кон. 1860-х гг. // БВ. 2006. № 5/6. С. 291–334; Из истории Толмачей: Жизнь прихода при настоятеле Д. Ф. Касицыне // Толмачёвский листок. 2008. № 9(21). С. 7.

Н. Ю. Сухова

**КАСКЕЛЁНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Астанайской и Алматинской епархии (Казахстанский митрополичий округ РПЦ), учреждено решением Свящ. Синода Русской Церкви от 31 мая 2010 г. на основании рапорта Астанайского архиеп. *Александра (Могилёва)* для помощи архиерею в управлении Астанайской и Алматинской епархией. Епископом Каскеленским был назначен настоятель Вознесенского кафедрального собора Алма-Аты архим. Геннадий (Гоголев), хиротония состоялась 10 окт. 2010 г. в соборе в честь Рождества Пресв. Богородицы в г. Орехово-Зуево (Московская обл.). Еп. Геннадий является ректором Алматинской ДС, управляющим делами Синода Митрополичьего округа в Казахстане, председателем богословской комиссии, возглавляет комиссию по делам молодежи округа.







Ист.: Журналы заседания Свящ. Синода от 31 мая 2010 г. // ЖМП. 2010. № 7. С. 7; Наречение и хиротония архим. Геннадия (Гоголева) во епископа Каскеленского, викария Астанайской епархии // Там же. № 11. С. 50–51; Журналы заседания Свящ. Синода от 26 июля 2010 г. – www.patriarchia.ru/db/text/1230534.html [Электр. ресурс].

**КАСОМУЛИС** [греч. Κασομούλης, Κασούλης] Николаос (20.08.1795, Козани – 10.01.1871, Стилис (Стилида)), греческий писатель, участник греческого национально-освободительного движения. К. происходил из купеческой семьи. В 1820 г. он вступил в тайное об-во «Филики этерия», в нач. 20-х гг. XIX в. был активным участником боевых действий в районе горы Олимп в Македонии, позже – в Фессалии под командованием Н. Стурнариса. Весной 1827 г. принял участие в афинской кампании Г. Караискакиса. После обретения Греческим королевством независимости остался на регулярной военной службе и вышел в отставку в 1862 г. в звании полковника.

Пространные (в оригинале ок. 2700 рукописных листов) «Военные воспоминания о греческой революции 1821–1833 гг.» К. – важнейший исторический источник, в к-ром содержатся сведения о греч. революции и правлении И. Каподистрии (повествование завершается торжественным прибытием в Грецию кор. Оттона I). Ценность мемуарам придает то, что они основаны на впечатлениях непосредственного участника событий, которые подверглись незначительной лит. обработке. Портреты выдающихся деятелей греч. освободительного движения (Караискакис, А. Маврокордатос, И. Колеттис) лишены героизации. Оценки, которые К. дает действиям восставших, нередко нелицеприятны (так, он осуждает жестокую расправу над турецким населением г. Триполиса (Триполи) осенью 1821). Другое сочинение К., «Дневник», охватывает период с 25 февр. 1836 по 30 окт. 1837 г., когда он служил в штабе ген. В. Мавровуниотиса, по распоряжению кор. Оттона боровшегося с волнениями во Фтиотиде (Центр. Греция). Это произведение содержит важные сведения о последствиях преобразований в военной сфере, осуществленных в годы регентства при несовершеннолетнем Оттоне, когда после расформирования нерегулярных соединений клефтов многие бывшие участники революции не вошли в

новую армию, создаваемую на регулярной основе, и занялись разбоем и пиратством. Также известно собственноручное завещание К., в котором он пишет о ценности своих воспоминаний, необходимости опубликовать и распространять их.

К. притерживался мнения, что национально-освободительная борьба должна иметь в то же время и религ. характер. Один из наиболее почитаемых им героев освободительного движения – свящ. *Евфимий Влахавас*, в 1808 г. принявший мученическую смерть от турок, с которыми боролся «как саблей, так и крестом». В то же время К. отличало уважение к иноверцам: так, на Пасху 1848 г. он не позволил жителям Самоса сжечь на площади соломенную фигуру, символизировавшую иудея, поскольку это «оскорбляло еврейскую религию».

Соч.: *Ἐνθυμήματα στρατιωτικά τῆς ἐπαναστάσεως τῶν Ἑλλήνων 1821–1833* / Εκδ. Γ. Βλαχογιάννης. Ἀθήναι, 1939–1942. 3 τ.; *Ἡ ἰδιόγραφος διαθήκη τοῦ Νικολάου Κ. Κασομούλη (1795–1871)* / Εκδ. Ν. Π. Δελιαλῆς. Ἀθήναι, 1961; *Ἡμερολόγιον* / Εκδ. Ἐμμ. Γ. Πρωτοψάλτη. Ἀθήναι, 1968.

Лит.: *Χριστόπουλος Τ. Φ. Κασομούλης Νικόλαος* // *ΟΝΕ*. 1965. Т. 7. Ст. 389–391; *Dimaras C. Th. A History of Modern Greek Literature*. Albany (N. Y.), 1972. P. 256–257; *Καλοδήμος Θ. Γ. Ν. Κασομούλης (1795–1871): Ἀγωνιστῆς καὶ ἐνθυμηματογράφος τῆς ἐθνικῆς μας παλλυγενεῖας τοῦ 1821*. Ἀθήναι, 1977; *Delivoria Y. The Notion of Nation: The Emergence of a National Ideal in the Narratives of «inside» and «outside» Greeks in the 19<sup>th</sup> Cent.* // *The Making of Modern Greece* / Ed. R. Beaton, D. Ricks. Farnham; Burlington, 2009. P. 109–122.

Л. В. Луховицкий

**КАСПЕР** [нем. Kasper] Вальтер (род. 5.03.1933, Хайденхайм-ан-дер-Бренц, земля Баден-Вюртемберг, Германия), кард., председатель папского совета по содействию христ. единству в 2001–2010 гг., деятель совр. экуменического движения. В 1952 г. окончил среднюю школу в Эхингене и поступил в Тюбингенскую католич. ДС; продолжил обучение в Мюнхенской католич. ДС, по окончании которой 6 апр. 1957 г. Роттенбургский еп. Карл Йозеф Лайпхехт рукоположил его во пресвитера. Назначен викарием прихода во имя Святейшего Сердца Иисусова в Штутгарте. В 1958–1961 гг. преподавал в Тюбингенской ДС, одновременно вел исследовательскую работу в Тюбингенском ун-те. В 1961 г. защитил докт. дис. «Учение о Предании в рим. школе» (*Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schult*).

В 1961–1964 гг. работал научным ассистентом профессора догматического богословия философско-богословского фак-та Л. Шеффчика, затем профессора богословия Г. Кюнга. В 1964 г. защитил кандидатскую дис. «Философия и теология истории в поздней философии Шеллинга» (*Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*). С 1964 г. преподавал богословие в Вестфальском универси-



Кард. В. Каспер.  
Фотография. Нач. XXI в.

тете в Мюнстере, в 1969 г. был деканом богословского фак-та. В 1970–1989 гг. – профессор догматического богословия в Тюбингенском ун-те, в 1970–1971 гг. – декан богословского фак-та. Получил известность как один из наиболее ярких представителей т. н. новой теологии «антропологического поворота», ориентированной на христ. гуманизм *Ватиканского II Собора*. В 1974 г. лекционный курс К. «Личность и дело Иисуса Христа», посвященный совр. пониманию аспектов человеческой природы Господа Иисуса Христа, был издан под названием «Иисус Христос» (*Jesus der Christus*) и впоследствии выдержал более 10 переизданий, переведен на многие языки, в т. ч. на русский. В 1970–1977 гг. К. являлся членом редакционного совета богословского ж. «Concilium», в издании к-рого принимали участие ведущие католич. богословы того периода И. Конгар, К. Ранер, М. Д. Шенно и Кюнг. С 1975 по 1979 гг. возглавлял ассоциацию нем. исследователей догматического богословия. С 1979 г. являлся консультантом секретариата по содействию христианскому единству. В 1979–1980 гг. участвовал во внутрицерковной полемике, поддержав решение Конгрегации вероучения о лишении профессора Тюбингенского ун-та Кюнга права преподавать католич. теологию.





В 1981 г. по предложению префекта Конгрегации вероучения кард. Йозефа Ратцингера (с 19 апр. 2005 папа Римский Бенедикт XVI) К. вошел в состав Международной богословской комиссии, членами к-рой являлись известные представители постсоборной теологии, в т. ч. Конгар, Х. У. фон Бальтазар и др. В 1982 г. выпустил фундаментальное богословское исследование «Бог Иисуса Христа» (*Der Gott Jesu Christi*), посвященное основным проблемам совр. богословия: вопросам католич. апологетики перед лицом совр. протестант. богословия и атеизма, христ. богословию самооткровения Бога во Христе, попытке новой формулировки учения о Троице. В 1983 г. вошел в состав редакционного совета ж. «Communio». Тогда же как приглашенный профессор преподавал в Католическом ун-те Америки в Вашингтоне. В качестве специального секретаря участвовал в работе экстраординарной генеральной ассамблеи Всемирного Синода епископов (1985).

4 апр. 1989 г. избран епископом Роттенбург-Штутгартским, 17 апр. того же года избрание было утверждено папой Иоанном Павлом II. 17 июня епископскую хиротонию К. в роттенбургском кафедральном соборе св. Мартина совершил Фрайбургский архиеп. Оскар Зайер. Епископским девизом К. стали слова «Veritatem in caritate» (Истина в любви). В 1991 г. назначен председателем комитета по внешним сношениям и заместителем председателя комиссии по вопросам вероучения Конференции нем. католич. епископов. В 1994 г. стал сопредседателем Международной комиссии по католическо-лютеранскому диалогу. В 1994 г. вместе с архиеп. О. Зайером и еп. К. Леманном подписал открытое письмо с предложением дать возможность находящимся в разводе католикам участвовать в таинстве Евхаристии (*Indissolubility, Divorce and Holy Communion: An Open Letter to Archbishop Saier, Bishop Lehmann and Bishop Kasper // New Blackfriars. Oxf., 1994. Vol. 75. P. 321–330*). В 1998 г. вошел в состав Конгрегации вероучения и папского совета по культуре.

16 марта 1999 г. папа Иоанн Павел II назначил К. секретарем папского совета по содействию христ. единству и вице-председателем комиссии по религ. отношениям с

иудаизмом. В связи с этим назначением 31 мая 1999 г. К. сложил полномочия правящего епископа Роттенбург-Штутгартского диоцеза и перешел на служение в Римскую курию. 31 окт. того же года участвовал в подписании «Совместной декларации относительно учения об оправдании», состоявшейся в лютеранском храме св. Анны в Аугсбурге.

21 февр. 2001 г. папа Иоанн Павел II возвел К. в достоинство кардинала-диакона, пожаловав ему диаconiю Всех святых на Новой Аппиевой дороге (*Omnium Sanctorum in via Appia Nova*). 3 марта того же года, после ухода на покой кард. Эдуарда Кассиди, папа назначил К. председателем папского совета по содействию христ. единству, а также председателем комиссии по религ. отношениям с иудаизмом. Как председатель совета К. стал членом управляющего совета Католического комитета по культурному сотрудничеству с православной Церковью и с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами (*Comitato Cattolico per la collaborazione culturale con le Chiese Ortodosse e le Chiese Ortodosse Orientali*).

После выпуска декларации Конгрегации вероучения «*Dominus Iesus*» от 6 авг. 2000 г., в к-рой утверждалась единственность истинной Церкви и ее тождественность Римско-католической Церкви, в апр. 2001 г. в издаваемом иезуитами ж. «*America*» К. опубликовал ст. «О Церкви: дружеский ответ кардиналу Ратцингеру» (*On the Church: A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger // America. N. Y., 2001. Vol. 184. N 14. P. 8–14*). В статье содержалась критика декларации и призыв к переосмыслению центристской экклесиологии католич. Церкви в пользу признания большей автономии местных Церквей. К. выступил как сторонник создания новой экклесиологии, за основу к-рой будет взята история Древней Церкви, интерпретируемая на основе Свящ. Писания. Данная позиция К. вызвала обвинения оппонентов в историческом релятивизме и в протестант. тенденции относительно трактовки Свящ. Писания.

На посту секретаря папского совета по содействию христ. единству К. столкнулся с осложнением отношений между Папским престолом и РПЦ, вызванным в т. ч. визитом в июне 2001 г. папы Иоанна Павла II на Украину, к-рый не был согласован

с МП и состоялся без приглашения со стороны *Украинской Православной Церкви*. Наиболее острую форму конфликт принял в февр. 2002 г., когда без согласований и консультаций с МП на территории России были учреждены католич. митрополия и 4 католич. еп-ства, что патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* и Свящ. Синод РПЦ оценили как «недружественный шаг», препятствующий диалогу между Церквами. В марте 2002 г. в итал. журнале иезуитов «*Civiltà Cattolica*» в ст. «Богословские корни конфликта между Москвой и Римом» (*Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma // La Civiltà Cattolica. R., 2002. N 3642 (16 Marzo). P. 531–541*) К. изложил офиц. позицию Папского престола относительно возникшей проблемы. Согласно К., создание католических структур в России не являлось «враждебным актом» по отношению к РПЦ, т. к. принцип канонической территории не может соблюдаться между Церквами, не состоящими в единстве церковного общения, а католики, проживающие в России, «имеют право на пастырское окормление» в рамках полноценных епархий. При этом К. отверг обвинения в прозелитизме, подчеркнув, что католич. Церковь не стремится «переманивать» христиан из других Церквей, но имеет право заниматься евангелизацией среди неверующих независимо от их этнокультурной принадлежности. В ответ председатель ОБЦС МП Смоленский и Калининградский митр. *Кирилл (Гундяев)*; с 1 февр. 2009 Патриарх Московский и всея Руси) в июне 2002 г. направил К. материалы, свидетельствующие о католич. прозелитизме среди населения России.

На встрече К. с митр. Кириллом 19 марта 2003 г. в Женеве была достигнута договоренность о проведении консультаций по проблемам межцерковных отношений. В нач. 2004 г. К. вел переговоры о создании патриархата в Украинской греко-католической Церкви, 19–22 февр. находился с визитом в Москве, во время к-рого встречался с патриархом Алексием II и митр. Кириллом. Учитывая позицию РПЦ и единогласное отрицательное мнение Поместных Православных Церквей, К. заявил о желании Папского престола развивать добрые отношения с Православными Церквами при решении вопроса об униат. патриархате на





Украине. 28 авг. того же года по поручению папы Иоанна Павла II в Успенском соборе Московского Кремля К. передал патриарху Алексию II список *Казанской иконы Божией Матери* из личной папской капеллы в знак стремления к нормализации отношений между Церквами. В тот же день в Патриарших палатах Кремля состоялись переговоры патриарха Алексия II с возглавляемой К. делегацией. 27 нояб. того же года в Стамбуле К. возглавил католическую делегацию на торжествах передачи Папским престолом К-польскому Патриархату части мощей свт. *Григория Богослова* и свт. *Иоанна Златоуста*.

После смерти папы Иоанна Павла II (2 апр. 2005) К. участвовал в конклаве, к-рый избрал папой Римским кард. Й. Ратцингера, принявшего имя Бенедикт XVI. 21 апр. 2005 г. он утвердил К. на посту председателя папского совета по содействию христ. единству и на др. прежних должностях. 7–9 нояб. 2005 г. К. представлял папу на международной конференции в Стамбуле, посвященной миру и взаимопониманию на юго-востоке Европы, на Кавказе и в Ср. Азии. 3 авг. 2007 г. возглавлял делегацию Папского престола на похоронах патриарха Румынской Православной Церкви *Феохиста* в Бухаресте. 29 мая 2008 г., во время встречи с патриархом Алексием II, К. урегулировал инцидент, произошедший на заседании Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной Церквами в Равенне в окт. 2007 г., когда представители МП покинули пленарное заседание, не согласившись с участием в нем делегатов от т. н. *Эстонской Апостольской Православной Церкви*, учрежденной в 1996 г. К-польским Патриархатом на канонической территории РПЦ. 8 мая 2008 г. в качестве особого папского посланника участвовал в торжествах в честь 800-летия перенесения мощей ап. Андрея в Амальфи. 9 дек. 2008 г. в составе офиц. папской делегации присутствовал на погребении Московского патриарха Алексия II. 1 февр. 2009 г. возглавлял папскую делегацию на церемонии интронизации Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

В нояб. 2009 г. К. принял участие в переговорах с руководством *Англиканской Церкви*, разъясняя по-

зицию Папского престола в связи с принятием 4 нояб. 2009 г. папой Бенедиктом XVI апостольской конституции «*Anglicanorum Coetibus*», согласно к-рой создавался особый ординариат для англикан, присоединившихся к Римско-католической Церкви.

В 2008 г., по достижении 75-летнего возраста, К. подал прошение об отставке с поста председателя папского совета по содействию христ. единству, однако она не была принята тогда папой. 1 июля 2010 г. его сменил в должности председателя папского совета Базельский еп. Курт Кох. На консистории 21 февр. 2011 г. в связи с 10-летием служения в достоинстве кардинала-диакона К. был возведен в достоинство кардинала пресвитера, в качестве титулярного храма за ним была оставлена (pro hac vice) его диакония.

Является членом Гейдельбергской АН (1985), Европейской академии наук, искусств и лит-ры (1991) и Штутгартской академии (1995), почетным доктором многих ун-тов, почетным профессором богословского фак-та Тюбингенского ун-та. Награжден гос. и церковными наградами: медалью св. Мартина католич. Церкви в Германии (1976), офицерским крестом (1987) и большим крестом со звездой и плечевой лентой (2004) ордена «За заслуги перед ФРГ», медалью «За заслуги» земли Баден-Вюртемберг (1998), орденом «Стара-Планина» Болгарии (2002), Большой золотой медалью «За заслуги» земли Баден-Вюртемберг (2003), офицерским крестом ордена Звезды Румынии (2004), большим крестом Мальтийского ордена (1995), золотой медалью св. Бонифация епископской конференции Германии (1999), крестом св. Андрея К-польского Патриархата (2001), Ламбетским крестом архиепископа Кентерберийского (2011). Получил ряд премий за деятельность в области диалога с иудеями, в т. ч. мемориальную премию Латиноамериканского уч-ща для раввинов, фонда им. Рауля Валленберга и комитета им. Джузеппе Ронкалли (2004), премию им. д-ра Дж. Лихтена Антидиффамационной Лиги (2005), премию пророка Исаии Американского Еврейского комитета (2011). Соч.: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schult*: Giovanni Perrone, Carlo Pasaglia, Clemens Schrader. Freiburg i. Br., 1962; *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie* Schellings. Mainz, 1965; *Dogma unter dem Wort*

*Gottes*. Mainz, 1965; *Die Methoden der Dogmatik: Einheit und Vielheit*. Münch., 1967 (франц. пер.: *Renouveau de la méthode théologique*. P., 1968); *Glaube und Geschichte*. Mainz, 1970; *Einführung in den Glauben*. Mainz, 1972 (англ. пер.: *An Introduction to Christian Faith*. N. Y., 1980); *Kasper W., Moltmann J.* Jesus ja — Kirche nein? Zürich; Einsiedeln; Köln, 1973; *Glaube im Wandel der Geschichte*. Mainz, 1973; *Jesus der Christus*. Mainz, 1974 (франц. пер.: *Jésus le Christ*. P., 1976; испан пер.: *Jesús el Cristo*. Salamanca, 1976; англ. пер.: *Jesus the Christ*. L.; N. Y., 1976; итал. пер.: *Gesù il Cristo*. Brescia, 1977; рус. пер.: *Иисус Христос*. М., 2005; укр. пер.: *Ісус Христос*. К., 2012); *Fede e storia*. Brescia, 1975; *Kasper W., Sauter G.* Kirche — Ort des Geistes. Freiburg i. Br., 1976; *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz, 1977 (англ. пер.: *Theology of Christian Marriage*. N. Y., 1980); *Gottes Zeit für Menschen: Besinnungen zum Kirchenjahr*. Freiburg i. Br., 1978; *Zukunft aus dem Glauben*. Mainz, 1978 (англ. пер.: *Faith and Future*. N. Y., 1982); *Der Gott Jesu Christi*. Mainz, 1982 (итал. пер.: *Il Dio di Gesù Cristo*. Brescia, 1984; англ. пер.: *The God of Jesus Christ*. N. Y., 1984; франц. пер.: *Le Dieu des chrétiens*. P., 1985; рус. пер.: *Бог Иисуса Христа*. М., 2005); *Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus*. Disseldorf, 1985; *Kirche wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*. Paderborn, 1987; *Theologie und Kirche*. Mainz, 1987–1999. 2 Bde (англ. пер.: *Theology and Church*. N. Y., 1989; итал. пер.: *Teologia e Chiesa*. Brescia, 1989; франц. пер.: *Théologie et l'Église*. P., 1990); *Was alles Erkennen übersteigt: Besinnung auf den christlichen Glauben*. Freiburg i. Br., 1987 (англ. пер.: *Transcending all Understanding: The Meaning of Christian Faith Today*. San Francisco, 1989; франц. пер.: *La Foi au défi*. P., 1989); *L'Espérance est possible*. Sant-Maur, 2002 (итал. пер.: *La speranza è possibile*. R., 2003); *Theology and Pastoral Practice: Essays on Theology and Church*. N. Y., 2002; *Leadership in the Church*. N. Y., 2003; *Il ministero Petriano: Cattolici e Ortodossi in dialogo*. R., 2004 (англ. пер.: *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue*. N. Y., 2005; рус. пер.: *Петрово служение: Диалог католиков и православных*. М., 2006); *Sakrament der Einheit: Eucharistie und Kirche*. Freiburg i. Br., 2004 (англ. пер.: *Sacrament of Unity: the Eucharist and the Church*. N. Y., 2004; итал. пер.: *Sacramento dell'unità: Eucaristia e Chiesa*. Brescia, 2004; франц. пер.: *Sacrement de l'Unité: Eucharistie et Église*. P., 2005; рус. пер.: *Таинство единства: Евхаристия и Церковь*. М., 2007; укр. пер.: *Таїнство єдності: Євхаристія і Церква*. К., 2010); *That They May All Be One: The Call to Unity Today*. L.; N. Y., 2004; *Wege in die Einheit: Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg i. Br., 2005; *Diener der Freude*. Freiburg i. Br.; Basel, 2007 (англ. пер.: *A Celebration of Priestly Ministry: Challenge, Renewal, and Joy in the Catholic Priesthood*. N. Y., 2007; франц. пер.: *Serviteur de la joie: La vie de prêtre — Service sacerdotal*. Bruyères-le-Chatêl, 2007; итал. пер.: *Servitori della gloria: Esistenza sacerdotale, servizio sacerdotale*. Brescia, 2007); *Gesammelte Schriften*. Freiburg i. Br., 2007–[2012]. Bd. 1–[17]; *Manuel d'œcuménisme spirituel*. P., 2007 (англ. пер.: *A Handbook of Spiritual Ecumenism*. Hyde Park, 2007; рус. пер.: *Руководство по духовному экуменизму*. М., 2008); *Da будут все едино: Призыв к единству сегодня*. М., 2008; *У пошуках єдності християн*.







K., 2008; Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue. L.; N. Y., 2009; Православие и католич. Церковь: 40 лет после обнародования декрета II Ватиканского Собора об экуменизме // В поисках христ. единства: К 40-летию принятия декларации «Unitatis redintegratio». М., 2009. С. 19–35; Das Evangelium Jesu Christi. Freiburg i. Br., 2009; Die Liturgie der Kirche. Freiburg i. Br., 2010; Juifs et chrétiens: À la découverte de notre héritage commun. Nouan-le-Fuzelier, 2011; Katholische Kirche. Freiburg i. Br., 2011; La Chiesa di Gesù Cristo: Scritti di ecclesologia. Brescia, 2011; Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums, Schlüssel christlichen Lebens. Freiburg i. Br.; Basel; W., 2012; La Chiesa cattolica: Essenza — realtà — missione. Brescia, 2012.

Лит.: *Madonia N.* Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper. Palermo, 1990; *McMichael R. N.* Walter Kasper's Response to Modern Atheism: Confessing the Trinity. N. Y., 2006.

А. Г. Крысов

### КАСПЕРОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(празд. 29 июня, 1 окт., среда Светлой седмицы), чудотворная, святыня Одессы, покровительница морского флота. Первые сведения об иконе относятся к 1809 г., когда она досталась в наследство девице Иулиании Иоанновне, буд. жене штаб-капитана Николая Касперова и владелице имения Касперовка (Ново-Ивановка; ныне с. Кизомыс Белозёрского р-на Херсонской обл. Украины). К тому времени иконная доска была уже ветхой, а живопись потемнела. По свидетельству Касперовой, ее родители умерли рано, при их жизни она не интересовалась происхождением образа, поэтому его история ей неизвестна (*Петровский.* 1889. С. 8). Свящ. Сергей Петровский, основываясь на том, что Касперова принадлежала к русско-сербской семье, предположил, что образ мог быть привезен в Россию неким благородным сербом, приехавшим из Трансильвании по приглашению русского правительства, и передавался в семье из поколения в поколение в качестве святыни (Там же). Согласно этому предположению, икона могла оказаться в России не ранее 1751 г., когда первые переселенцы приехали в Нов. Сербию на территории Украины.

Икона (31×26,5 см) написана красками по холсту, наклеенному на доску, «на манер икон единоверческих или старогреческих и есть... изображение Богоматери, именуемой Корсунской... по сторонам его ниже лика Богородицы и Младенца Иисуса имеются изображения с одной

стороны Иоанна Предтечи и с другой великомученицы Татианы» (Там же. С. 9).

В февр. 1840 г. Касперова ночью молилась перед иконой и просила помощи, когда лик Божией Матери просветлел и икона обновилась. Иулиания и ее муж решили не рассказывать о случившемся, однако



Касперовская икона Божией Матери  
(Успенский собор г. Одессы)

многие болящие из окрестных сел стали слышать во сне голос Богоматери, Которая посылала их испросить исцеление у принадлежавшего Касперовым образа. Так, после молитвы перед иконой весной 1840 г. излечилась от паралича левой руки дворянка В. Бурлеева, летом 1843 г. — от паучей болезни 13-летний крестьянский мальчик И. Шумяков и от паралича мещанка М. Смешная, возвратился рассудок крестьянке П. Семипудовой. Овдовев, Иулиания решила полностью посвятить себя молитве и служению иконе, предоставляя приют приезжающим в село паломникам. После того как образ прославился целым рядом чудес, свящ. Зелинкевич предложил перенести его в местную Никольскую ц., что Касперова и исполнила в янв. 1844 г.

Свящ. Зелинкевич сообщил о чудесах от иконы херсонскому благочинному прот. Максиму Перепелицыну, а тот через духовную консисторию доложил Святейшему Синоду. Указом Синода было назначено расследование; 5 окт. 1845 г. духовная консистория предписала Перепелицыну отправиться в Касперовку, исследовать факты исцелений и чудес, происшедших от находящейся там иконы, а саму икону изъять. Расследование подтвердило случаи исцелений от иконы, однако Каспе-

рова и жители села решительно отказались отдавать образ, к-рый остался в деревенской церкви. Икону официально признали чудотворной, она получила название по имени своих владельцев и месту обретения — «Касперовская».

С 1852 г. по ходатайству жителей Херсона икону стали ежегодно приносить в город в праздник Вознесения Господня. Первый крестный ход был совершен 8 мая 1852 г. с особой торжественностью в присутствии свт. *Иннокентия (Борисова)*, архиеп. Херсонского и Таврического, к-рый особо почитал К. и. Позднее было получено разрешение на учреждение крестного хода с иконой из Херсона в Николаев (29 июня). Маршрут крестного хода, часть которого пролегла по рекам Днепр и Буг на пароходе, разработал свт. *Иннокентий*. Икона оставалась в Николаеве до 1 авг., когда ее переносили к р. Буг для освящения воды, а затем «прежним порядком» перевозили в Херсон и Касперовку.

В 1854 г., во время Крымской войны, жители Одессы, блокированной вражеской эскадрой, обратились к свт. *Иннокентию* с просьбой перенести К. и. в городской Спасо-Преображенский собор: «...от всего сердца веруем в чудную помощь Богоматери и уповаем, что пребывание Ее Лика в нашем городе будет непременным оплотом против вражеских нападений и надежнейшим залогом нашего спасения» (Там же. С. 20). Просьба была удовлетворена; икона находилась в Одессе с 6 авг. 1854 по 20 мая 1856 г. Каждую пятницу перед литургией свт. *Иннокентий* читал перед иконой составленный им акафист Покрову Пресв. Богородицы; этой иконой он благословлял войска, отправлявшиеся оборонять Севастополь. Перед К. и. давали обет сестры милосердия Крестовоздвиженской общины.

После взятия Севастополя англо-франц. эскадра направилась к Одессе. 1 окт. 1855 г. свт. *Иннокентий* совершил молебен на Соборной пл. и осенил город иконой. На следующий день неприятельский флот без видимых причин ушел. В благодарность за избавление города свт. *Иннокентий* решил «в поучение потомству сделать это событие незабвенным и день 1 октября — праздником священнейшим» (Там же. С. 23). По окончании войны икона была возвращена в Касперовку, а с 1858 г. ежегодно





1 окт. ее переносили в Одессу, где она находилась до среды Пасхальной седмицы. Затем К. и. возвращали в Касперовку, в праздник Вознесения Господня по-прежнему ее носили в Херсон и Николаев. В благодарность за чудесное спасение Одессы иконе были пожертвованы драгоценные камни на ризу, к-рая была заказана московскому худож. Сазикову и стоила 7 тыс. р. (*Яцкий*. 2003. С. 18).

Во время пребывания в одесском соборе К. и. находилась близ правого клироса в Никольском приделе. В ночь на 29 февр. 1872 г. икона была похищена из запертого собора и найдена лишь 20 марта на приморской даче ресторатора Донати, где преступники закопали святыню (Херсонские ЕВ. 1872. № 6. С. 168). Подлинность обнаруженной иконы была удостоверена по «золотой дщнице» на свитке Младенца, листу слюды на лице Богоматери и малиновому бархату на оборотной стороне (*Петровский*. 1889. С. 24). Похитителей не нашли, была сделана новая риза. В 1878 г. обществом Красного Креста в Одессе была создана община сестер милосердия, названная в честь чудотворного образа.

С К. и. связывают избавление Одессы от тур. флота в окт. 1914 и марте 1915 г., в период первой мировой войны. В 1915 г. состоялся крупнейший крестный ход с иконой по железной дороге, во время к-рого она впервые посетила мн. населенные пункты Херсонской епархии (*Иванов*. 1915). Крестные ходы с К. и. были прекращены в 1918 г., с тех пор чудотворный образ постоянно пребывал в одесском Спасо-Преображенском соборе.

В 1922 г. в с. Гнилякове (ныне с. Дачное Одесской обл. Украины) и соседних деревнях началась эпидемия холеры. Настоятель Покровской ц. с. Гнилякова прот. Михаил Федотьев посоветовал местным жителям испросить помощь у К. и. 13 июля икона была принесена в Гниляково крестным ходом, на центральной площади был совершен молебен, после чего эпидемия прекратилась (*Яцкий*. 2003. С. 32). В 1936 г. Спасо-Преображенский собор Одессы был разрушен и К. и. перенесена в Успенский собор города.

С сер. XIX в. К. и. стали посвящать храмы. Первой была церковь в г. Ананьеве Ананьевского у. Херсонской губ. Украины, построенная по



*Касперовская икона Божией Матери в нижней ц. Успенского собора г. Одессы*

инициативе свт. Иннокентия и освященная уже после его смерти, 12 нояб. 1857 г. Ныне в честь иконы освящены собор в Николаеве, церкви в Екатеринбурге, Иркутске; в 1997 г. основан мон-рь в пос. Грузско-Ломовка Донецкой обл. Украины.

В настоящее время образ пребывает в кафедральном Успенском соборе Одессы: с пятницы по воскресенье и в праздничные дни — в марморном киоте в юж. Покровском приделе верхнего храма, с понедельника по четверг — в киоте на месте сев. придела в нижнем храме. Возобновлена традиция совершения крестных ходов. Чудотворные списки К. и. находятся в Свято-Духовом соборе Херсона, в ц. свт. Николая Чудотворца в с. Кулевча Саратовского р-на Одесской обл. Украины, в Тервеническом Покровском мон-ре Ленинградской обл.

Лит.: *Знаменский И. М., прот.* О Касперовской иконе Божией Матери. Од., 1877; *Петровский С. В., свящ.* Касперовский чудотворный образ Богоматери. Од., 1889; [*Овцын*]. Касперовская чудотворная икона Божией Матери: Сост. по сведениям шнуговой книги в Касперовской ц. и из брошюры прот. И. Знаменского. Од., 1890; *Иванов В. А., свящ.* Св. чудотворная Касперовская икона Божией Матери: Следование ее по Херсонской епархии с 22 авг. по 28 сент. 1915 г. Од., 1915; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 626–627; *Яцкий А. М.* Чудотворная икона Божией Матери Касперовская. М., 2003; *он же.* Чудотворные иконы Божией Матери Одесской епархии. Од., 2008. С. 343; Чудотворные и местнотимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие / Авт.-сост.: игум. Алипий (Светличный) и др. К., 2006. Ч. 1. С. 98–101.

*А. А. Климкова*

**КАСПЕРОВСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Донецкой и Мариупольской епархии УПЦ), в пос. Грузско-Ломовка Донецкой обл. Украины. Основан в 1997 г. на территории бывш. психиатрической больницы, первые кельи устроены в помещениях столовой и неск. медицинских корпусов. 30 апр. 1997 г. по благословению архиеп. Донецкого и Мариупольского *Илариона (Шукало)* состоялось торжественное открытие обители. В 1998 г., во вре-



*Церковь в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия». 1888–1893 гг. Фотография. 2012 г.*

мя Великого поста, архиеп. Иларион совершил 1-й монашеский постриг, настоятельницей была назначена мон. Ксения (Васильева), насельница *санкт-петербургского во имя прп. Иоанна Рыльского женского мон-ря*. С зимы 2003 г. К. м. возглавляла схим. (с 2004 схиигумен.) Мария (Воропаева), с 20 дек. 2012 г. — мон. (впосл. игум.) Кристина (Шапилова).

В К. м. находятся соборный храм в честь Касперовской иконы Божией Матери с приделами во имя св. Иоанна Предтечи и во имя мч. Иоанна Воина (освящен 11 июля 2004, в 2007 расписаны стены), в котором совершаются ежедневные богослужения; храм во имя ап. Иоанна Богослова и летняя ц. во имя свт. Иннокентия (Борисова). Монастырю принадлежит и расположенный рядом храм в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» (1888–1893) с 2-ярусной колокольной, возведенный на средства ген.-лейтенанта Д. Кутейникова, А. С. Ломовцовой (Кутейниковой) и др. После 1930 г. в храме был устроен склад продовольствия, затем клуб. В 1941 г., во







время немецкой оккупации, церковь была открыта, возобновились богослужения. Известно, что в 1942–1946 гг. настоятелем Одигитриевской ц. был свящ. Афанасий Воробьев, в 1947–1949 гг. — его сын свящ. Петр Воробьев.

На территории К. м. расположены также кирпичная ограда, кельи, скотный двор и хлебопекарня. Некоторые сестры обучаются иконописи, золотошвейному делу, резьбе по дереву, хоровому богослужебному пению. К апр. 2012 г. в монастыре проживало ок. 40 насельниц.

Среди святынь К. м. — список Касперовской иконы Божией Матери, находящейся в Успенском соборе г. Одессы. В день празднования Касперовской иконе в мон-ре совершается соборное богослужение с участием архиереев и духовенства Донецкой и Горловской епархий.

В 2006 г. по благословению митр. Илариона в Успенском приходе г. Ждановка Донецкой обл. несли послушание 4 монастырские сестры. Решением Синода УПЦ от 21 февр. 2012 г. Успенский приход был преобразован в Успенский скит обители. Скитоначальница — старшая сестра Амвросия (Бреднева).

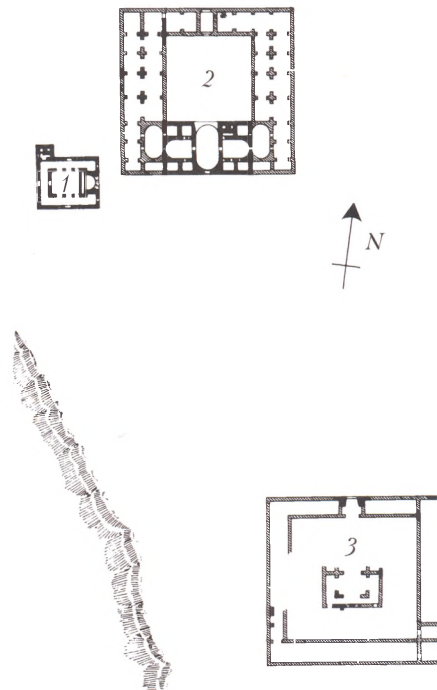
Арх.: Архив ЦНЦ.

Лит.: *Любченко Д.* Св.-Касперовская обитель // Киевские вед. 2003. 18 сент.

**КАСР-ИБН-ВАРДАН**, монументальный комплекс визант. военно-адм. построек в Сирии. Находится в 62 км к северо-востоку от г. Хамы, над зап. склоном террасированного холма. Визант. название неизвестно. Комплекс состоит из дворца, храма и казарм. Очевидно, являлся резиденцией военного командира пров. Сирия Вторая. Согласно надписям, был построен в конце правления имп. Юстиниана I, в 561–564 гг. На капителях храма имеются монограммы имени Георгий, который был, вероятно, строителем и 1-м командиром гарнизона. Причиной постройки К.-и.-В. и соседних крепостей (Халабия, Русафа, Маскана) явилась необходимость укрепления границы провинции, в т. ч. после опустошительного рейда сасанидского царя Хосрова I на Антиохию в 540 г. Комплекс реставрирован Управлением древностей (под рук. К. Шехаде).

Дворец расположен в сев. части комплекса и представляет собой здание квадратной формы (50×50 м) с помещениями вокруг централь-

ного квадратного двора. В наиболее узком северном крыле, состоящем из анфилады помещений, находились главные ворота и конюшни. Вост. и зап. крылья шире и включают 2 ря-



*Каср-ибн-Вардан.  
561–564 гг.*

*План комплекса:*

*1. Храм. 2. Дворец. 3. Казармы*

да помещений, разделенных крестообразными в плане опорами: в зап. крыле предположительно располагались жилые помещения командира и службы, в восточном — баня. Лучшее всего сохранилась главная часть дворца — 2-этажное юж. крыло сложного плана: по его оси находится зал с апсидой на юге и, вероятно, на севере, к к-рому с запада и востока примыкают 2 зала с одной ап-



*Каср-ибн-Вардан.  
Дворец*

сидой и 4 боковыми помещениями у каждого; за ними располагались еще по одному овальному залу с боковым помещением. Юж. крыло, очевидно, предназначалось для приемов, в т. ч. глав местных араб. племен. Вариации тетраконхиального (или три-

конхиального) зала характерны для рим. парадной архитектуры. Дворец сложен из чередующихся близких по высоте поясов известняковых блоков (по 3 ряда в поясе) и светлого кирпича (по 11 рядов в поясе). По типу строения напоминает епископский дворец в Бостре и в дальнейшем повлиял на планировку омейядских дворцов (напр., в Мшатте).

Средних размеров храм (13×17 м) расположен на расстоянии ок. 6 м от юго-зап. угла дворца, он являлся частью дворцового ансамбля. В плане храм представляет собой «купольную базилику», где купол расположен не над восточной частью наоса, а посередине его, причем в «компактном» варианте, когда восточная и западная части наоса значительно сокращены. Боковые нефы — с хорами, в обоих ярусах отделены от центрального нефа тройными арками с парами колонн и соединяются с также 2-ярусным нартексом. В нижнем ярусе хоры перекрыты крестовыми сводами; с востока они завершаются квадратными в плане пастофориями (их функция неизв.). Вост. часть наоса — вима с приподнятым полом, куда ведут 3 ступени. Апсида приподнята еще на 2 ступени. Она, что типично для Ближ. Востока, вписана в квадрат периметра и прорезана 2 рядами окон, по 3 в каждом. В храм ведут 3 одинаковых входа: с севера, запада и юга, обычного для Сирии доминирования юж. входов нет. Наос храма небольшой, но высокий, ок. 20 м. Его высота подчеркнута 2 ярусами колонн по боковым сторонам. Купол диаметром 6,6 м опирается на подпружные арки, между к-рыми помещены не типичные для Сирии тромпы, а паруса. Своеобразие архитектуры храма заключается в том, что паруса непосредственно пе-

реходят в барабан, причем 8 окон прорезают как барабан, так и частично паруса. Пастофории также

снабжены окнами. Они есть и на др. стенах. К зап. части сев. стены примыкает квадратная в плане башня с лестницей для подъема на хоры. Кладка аналогична кладке дворца. Цоколь сложен из рядов известняковых блоков местного происхождения;





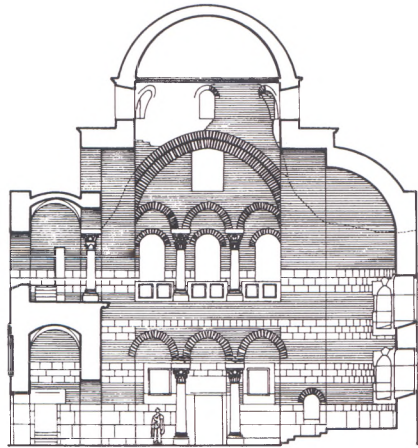


далее таким же образом, как и во дворце, чередуются пояса известняка и кирпича; своды и арки выложены из кирпича. Капители с изображением листьев выполнены из известняка; косяки дверей и стволы колонн вытесаны из базальта (привезены за 10 км); базы колонн изготовлены из мраморовидного известняка.

Плохо сохранившиеся казармы расположены примерно в 90 м к югу от дворца. Как и дворец, они ориентированы по сторонам света, но со смещением оси к востоку из-за близости к обрыву холма. Сходна с дворцовой и планировка казарм: это такого же размера квадрат с квадратным же внутренним двором, главными воротами по центру сев. стены и похожим модулем помещений. Разница с дворцом заключается в худшей кладке, в расположении всех помещений по периметру в виде одной анфилады (так же как в сев. крыле дворца), в наличии прямоугольного здания (его назначение неизв.) в центре двора с входом через сев. фасад и опорами внутри (возможно, поддерживали купол). В общем и целом казармы напоминают по плану маленький римский castellum. По подсчетам И. Пеньи, комплекс мог вмещать ок. 1 тыс. солдат и ок. 300 лошадей.

Архитектура К.-и.-В. вызывала многочисленные дискуссии среди

позволила выдвинуть версию, что строителем К.-и.-В. мог быть знаменитый *Исидор из Милета*, а основные формы храма сложились под влиянием к-польской архитектуры. Гипотеза о строительстве комплекса Исидором из Милета была оп-



Каср-ибн-Вардан.  
Храм. Разрез

ровергнута уже Й. Стржиговским, к-рый указал на сир. характер мн. архитектурных и декоративных элементов. Тем не менее предположение о происхождении строительного материала из К-поля встречается до сих пор (в частности, его твердо придерживался Р. Краутхаймер). В дальнейшем версии о к-польском и сирийском происхождении архитектуры К.-и.-В. стали основными. Среди исследователей, вплотную занимавшихся комплексом, первую т. зр. поддерживали Ж. Лассюс и И. Пенья, в то время как

Каср-ибн-Вардан.  
Храм. Вид с юга

Г. Чаленко указывал на сходство капителей из К.-и.-В. с капителями в соседних Кафр-Руме и Идлибе. Обе теории удалось примирить Ф. Дайх-

манну, на основе анализа использования кирпичей в сир. архитектуре он доказал, что кирпичи К.-и.-В. были произведены на месте визант. армией. Дайхманн вписал комплекс в контекст юстиниановского строительства в Сирии после катастрофы 540 г. К. Штрубе указала на то, что смешанная техника кладки К.-и.-В., кажущаяся исследователям исключительной чертой к-польской архи-

тектуры V–VI вв., находит аналоги в храме в Фалюле, расположенном неподалеку (526), где нижний ярус сложен из базальта, верхний – из известняка, а своды и купол – из такого же кирпича, что и в К.-и.-В. Штрубе также показала, что капители храма в К.-и.-В. представляют собой сирийское подражание стилистическим образцам. Т. о., в наст. время господствует т. зр., что весь комплекс был выполнен арамейским архитектором, знакомым с к-польским и малоазийским зодчеством, при помощи местных мастеров. В типологическом смысле уникальность конструкции храма в К.-и.-В. заключается в том, что в нем, с одной стороны, отражен редкий для Сирии, но популярный западнее тип «купольной базилики» (причем в его стилистическом, а не, напр., в исаврийском, географически более близком варианте), а с другой – данный тип приближается к компактным сирийским центрическим постройкам на 4 опорах (как, к примеру, приемный зал Аль-Мундира в Русафе VI в.). Впервые зафиксированный в храме К.-и.-В. компактный тип «купольной базилики», с 2-ярусными тройными арками по боковым сторонам, станет вполн. популярным.

*Lum.: Butler H. C. Northern Syria // Syria: Publ. of the Princeton Univ. Archaeol. Expedition to Syria in 1904–1905. Div. 2. Sec. D. Leyden, 1907. P. 29–34; Lassus J. Sanctuaires chrétiens de Syrie. P., 1947. P. 146; Tchalenko G. Villages antiques de la Syrie du Nord. P., 1953. Vol. 1. P. 99; Mango C. A. Byzantine Architecture. L., 1978. P. 146–158; Deichmann F. W. Westliche Bautechnik im römischen und rhomäischen Osten // Römische Mitteilungen. B., 1979. Bd. 86. S. 482–512; Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1979<sup>3</sup>. P. 179–180, 186; Stanzl G. Längsbau und Zentralbau als Grundthemen der frühchristlichen Architektur. W., 1979. P. 100–101; Яковсон А. Л. Закономерности в развитии ранне-средневеков. архитектуры. М., 1983. С. 97; Strube C. Die Kapitelte von Qasr ibn Wardan: Antiochia und Konstantinopel im 6. Jh. // JAC. 1983. Bd. 26. S. 58–106; Burns R. Monuments of Syria. L., 1992. P. 197–198; Peña I. The Christian Art of Byzantine Syria. S. I., 1997. P. 11.*

А. Ю. Виноградов

**КАССАНДРИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερὰ Μητροπόλις Κασσανδρείας], епархия Элладской Православной Церкви, охватывает зап. часть п-ова Халкидики. Кафедра находится в г. Полийирос, митрополичий собор свт. Николая Чудотворца построен в 1836 г., ранее здесь стоял храм сщмч. Харалампия, сожженный турками в 1821 г. Предполагают, что на месте По-



исследователей с момента его открытия в 1899 г. Максом фон Оппенхаймом. Первый исследователь комплекса, Х. Батлер, обратил внимание на необычную для Сирии смешанную кладку с применением кирпича и предположил, что кирпич для строительства был завезен из К-поля. Сохранившаяся в соседней Халкиде надпись с упоминанием работавшего там архит. Исидора







лийроса находилась античная Аполлония (3-й город с этим названием на п-ове Халкидики помимо Аполлонии близ оз. Волви и Аполлонии на п-ове Айон-Орос (Афон)). В визант. период (ранее 1097) здесь было основано подворье *Иверского монастыря*, а во время османского господства Полийирос был главным из 15 селений, входивших во владения валиде-султан (матери султана) и поэтому пользовавшихся рядом привилегий. Полийирос дважды был разрушен турками — во время освободительных восстаний под рук. Э. Паппаса (1821) и Цамиса Каратасоса (1845).

Название митрополии происходит от г. Кассандрия (ныне Неа-Потидея), основанного в 316 г. до Р. Х. македон. царем Кассандром на месте разрушенной в 348 г. до Р. Х. Филиппом II античной Потидеи на перешейке п-ова Паллена (ныне Касандра). В 169 г. до Р. Х., вскоре после битвы при Пидне (168 г. до Р. Х.), город был завоеван римлянами.

По преданию, на п-ове Халкидики проповедовал ап. Павел по пути из Филипп в Фессалонику. Согласно местной традиции, название св. источника ап. Павла в Неа-Фокея связано с этим событием. В позднеримский период в Кассандрии существовала епископская кафедра. В 449 г. Кассандрийский еп. Ермоген участвовал во *Вселенском IV Соборе* в Эфесе (АСО II. Vol. 3(1). Р. 55). Город был разрушен гуннами в 539/40 г. В 552 г. имп. Юстиниан I для обеспечения безопасности Кассандрии соорудил крепостные стены (*Prosop. De aedificiis. IV 3, 21–25*). Недавние археологические исследования показали, что стены имели 21 башню, а их длина составляла 1200 м.

В X в. упоминание о г. Кассандрия снова появляется в источниках (гл. обр. в актах афонских монастырей). Кассандрийская епископия, подчиненная Фессалоникийскому митрополиту, регулярно упоминается в визант. и поствизант. период. На ее территории находилось значительное число владений афонских монастырей, жизнь епархии была тесно связана со Св. Горой. Во время каталонской кампании Кассандрия была захвачена; здесь располагалась военная база каталонцев в 1307/08 г. Имп. Иоанн VII Палеолог воздвиг новые стены на месте древних (ранее 1407) для защиты полуострова. Город был взят турками, видимо,



возрожден в 1999), *Благовещения Пресв. Богородицы в Ормилии мон-рь* (подворье афонского мон-ря

*Мон-рь*  
прп. Арсения Каппадокийского  
близ с. Ватопеди. 1986 г.

*Симоноетра*, с 1974 заселен жен. монашеской общиной). В 1986 г. было восстановлено подворье Партенонос *Григория пре-*

*подобного мон-ря* близ Неос-Мармарас на п-ове Ситония (основанное в 1863). На территории епархии также расположен *Анастасии святой Узорешительницы муж. ставропигиальный монастырь*, подчиненный К-польскому Патриархату.

В К. м. действуют дом престарелых «Панагия Корифини» в Неа-Муданья, правосл. миссионерское братство «Прп. Ксения» в Перее, педагогический и социальный ин-т «Евангелист Марк».

В митрополии особо почитается нмч. *Христул* († 1777), уроженец Валты. Чтимые иконы — Божией Матери Корифини в Неа-Муданья, Божией Матери Кастелы в с. Пиргадикия, Божией Матери Фринодусы в Неа-Олинтосе, вмч. Георгия Победоносца («Георгий Арап») в Неа-Ираклии (рельефное изображение визант. периода, датировка к-рого затруднена из-за того, что образ покрыт слоем черной смолы; привезена в 20-х гг. XX в. греч. беженцами из Ираклии Фракийской), арх. Михаила в Таксиархисе.

**Христианские памятники.** На территории совр. К. м. находятся раннехрист. базилики Софрония близ с. Никити (V в.), свт. Афанасия в Торони (V в.), а также безымянная базилика в местн. Солинас недалеко

*Базилика свт. Афанасия в Торони. V в.*



*Богослова апостола мон-рь* близ *Суроти*, св. Иоанна Предтечи близ с. Метаморфоси (основан в 1976), первомч. Стефана в Перее (подворье мон-ря *Кастамонит*, основан в 1945,

от Калитеи (VI в.) и др. Руины визант. 4-столпного храма типа вписанного креста близ Олинтоса Д. Робинсон датировал XII в., а П. Вокотопулос — XI в. Мраморное покрытие пола выполнено тем же способом, что и в кафоликоне *Великой Лавры*. Сохранились оборонительные сооружения



подворий афонских мон-рей, в т. ч. башни около Неа-Олинтоса (1375), в Неа-Фокее (1407), в Сани (1543) и др.

**Епископы Кассандрийские:** Ермоген (упом. в 449, 451), Игнатий (упом. в 879), Иоанникий (?), аноним (упом. в 1074), Леонтий (2-я пол. XI в.), Адам (упом. в 1191, 1198), Михаил (кон. XII или нач. XIII в.), Василий (упом. в 1259), Георгий (упом. в 1284), Иоанникий (упом. в 1420), Иаков (упом. в 1554–1560), Каллист (упом. в 1560), Косма (упом. в 1565, 1568), Каллиник (упом. в 1569), Косма (упом. в 1591), Евфимий (1603–1607).

**Архиепископы Кассандрийские:** Дамаскин (с 1607), Иона (упом. в 1611), Сисой (упом. в 1622/23), Софроний (упом. в 1630), Лаврентий (до 1639), Дамаскин (1640–1651, бывш. митрополит Фессалоникийский), Феофан (1651–1653), Дорофей (местоблюститель в 1653–1659), Филофей (с 1659), Мелетий (ранее 1680), Мелхиседек (1680), Иоанникий (кон. XVII в.), Игнатий (упом. в 1706), Арсений (упом. ок. 1720), Софроний (упом. в 1725), Иоаким Лесбосец (1727–1734), Феоклит (1-я пол. XIX в.), Лаврентий (1748–1750), Леонтий (местоблюститель в 1750), Филофей или Феофил (1750–1752), Григорий (1752–1787), Никифор (1787–1791), Игнатий (1791–1824, бывш. митрополит Китрский), Даниил (1824–1832), Иаков (Панкостас; 1832–1846, вполн. митрополит Серрский и патриарх Александрийский *Иаков II*), Иеремия (Катрикас; 1846–1851, бывш. епископ Самоковский), Игнатий Халкидонец (1851–1860, вполн. митрополит Элассонский), Неофит (Дримидис или Дримадис; 1860–1865, бывш. митрополит Хиосский, вполн. митрополит Деркский), Хрисанф Ке-сариец (1865–1867, бывш. епископ Декапольский Неокесарийской митрополии, вполн. митрополит Анкирский), Григорий Эпириот (Мислианос; 1867–1873, вполн. митрополит Ганосский), Константин (Газис или Захариадис; 1873–1892, вполн. митрополит Силиврийский), Прокопий (1892–1900, бывш. митрополит Веррийский), Леонтий (Элевтериадис; 1901–1903, бывш. митрополит Меленикский, вполн. митрополит Эносский), Иоанн (Хадзапостолу; 1903–1907, бывш. митрополит Леросский и Калимносский), Иринея (Пандолеонтос; 1907–1945, бывш. митрополит Меленикский, директор богословской школы на о-ве Халки), Каллиник (Харалампакис; 1945–1958, бывш. епископ Олимпийский, вполн. митрополит Веррийский и Наусский), Синесий (Висвинис; 1960–2000), Никодим (Коракис; с 2001).

Ист.: *Darrouzès*. Notitiae. N 7, 9–10, 13, 21. P. 68, 69, 152.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. P. 77–78; *Janin R.* Cassandria // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1305–1306; *Προτόπουλος* Τ. Α. Κασσανδρεία,

Μητρόπολις // ΟΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 391–392; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 434–435; *G[regory] T. E., K[azhdan] A.* Kassandria // ODB. 1991. Vol. 2. Col. 1108–1109; *Βοκοτόπουλος Π. Α.* Ὁ βυζαντινὸς ναὸς τῆς Ὀλύμπου // Διεθνὲς συνέδριο Βυζαντινῆς Μακεδονίας. 324–1430 μ. Χ. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 45–56; *Δίπτυχα*. 2013. Σ. 610–616.

О. В. Л.

**КАССИАН** [греч. Κασσιανός], прп. (пам. греч. 8 авг.). Житие святого не сохранилось, время и место жизни неизвестны. Память К. упоминается в ряде визант. Синаксарей и в славяно-рус. Прологах без к.-л. дополнительных сведений. В некоторых рукописях речь идет об освящении ц. прп. Кассиана (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 249). Из визант. стихных Синаксарей имя К. было перенесено в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

В Святцах из Коряжемского мон-ря 1621 г. К. ошибочно назван Глушицким, а в Белозерских Святцах 1626 г. — Орованским чудотворцем.

В совр. календарях Греческих Церквей и РПЦ память К. не отмечена. Ист.: *Νικόδημος Συναξαριστής*, 1998<sup>4</sup>. Т. 6. Σ. 182. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 240; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 249.

**КАССИАН** Босой (Косма; 1438 или 1439, Переяславль — 11.02.1532, Иосифов Волоколамский мон-рь), прп. (пам. в воскресенье перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), Волоколамский.

**Житие К.** («Житие и подвизи въкратце старца Касиана, рекомаго Босого, иже бысть во Иосифове мон-ре, о немже слышах прежде мене бывших, иное же своима очима видех») было составлено в сер. XVI в. Оно сохранилось в 3 списках сер. — 2-й пол. XVI в., происходящих из *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* — ГИМ. Син. № 927; РГБ. Ф. 178. Муз. № 1257 (сер. — 3-я четв. XVI в.); Ф. 98. Егор. № 882 (кон. XVI в.). Житие опубликовано по списку ГИМ. Син. № 927 (Древнерус. патерики. 1999. С. 213–217). Существуют разные т. зр. относительно авторства Жития. Согласно одной гипотезе, оно было написано учеником К. *Фотием* († 1554) (*Зимин*. 1978. С. 78. Примеч. 10; *Он же*. 1977. С. 117). Согласно другой, Житие составил ученик Фотия *Вассиан Кошка* (*Ключевский*. Древнерусские жития. С. 295–296; *Дмитриева*. 1988. С. 285–286). Ряд исследователей допускают возможность напи-

сания Жития как Фотием, так и Вассианом (*Кадлубовский*. 1902. С. 257; *Творогов*. 2005. С. 35; Древнерус. патерики. 1999. С. 333).

При составлении Жития привлекался материал из Жития прп. Иосифа Волоцкого, написанного еп. *Саввой (Чёрным)*, послания волоцкого игум. *Нифонта (Кормилицына)* вел. кн. *Василия III Иоанновича*, вероятно, использовались бытовавшие среди насельников Волоколамского монастыря рассказы К., возможно переданные учеником преподобного Фотием. Рассказ о кончине К., по-видимому, принадлежит волоцкому игум. Нифонту (на этом основании А. П. *Кадлубовский* считал его «соучастником» написания Жития).

**Биография.** В источниках сообщается, что К. скончался в возрасте 93 лет. Святой происходил из Переяславля, вероятно из рода служилых землевладельцев. Отсутствие упоминания родственников К. в источниках косвенно свидетельствует, что святой был выходцем из среды мелких или средних землевладельцев, которые составляли большинство среди вотчинников Переяславского у. в XV–XVI вв., где заметное развитие получило землевладение княжеских слуг (см.: *Тихомиров*. 1938. С. 135; *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Вост. Руси XIV–XVI вв.: Переяславский у. М.; Л., 1966. С. 42–57). На принадлежность К. к этой среде косвенно указывает и состав братии Волоколамской обители в кон. XV–XVI в., когда в мон-ре значительную роль играли выходцы из названных социальных слоев: Санины, Полевы, Ступишины, Ленковы и др. (*Тихомиров*. 1938. С. 135–136; *Зимин*. 1977. С. 112–122, 153–165; *Чернов С. З.* Волочок Ламский в XIV — 1-й пол. XVI в.: Структуры землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998. С. 135–140, 172–182, 193–202; *Dykstra T. E.* Russian Monastic Culture: «Josephism» and the Iosifo-Volokolamsk Monastery, 1479–1607. Münch., 2006. P. 121–148). «Дошед съвершена возраста», Косма поступил на службу, по-видимому в Москве: «И съводворяся с живущими в царской полате; и его ради мужества, и крепости, и силы позна его и самодержець, князь велики Иван Васильевич всея Руси, иже и научи его, самодержьца, праволучно стрелы пушати по знамению (цели. — А. У.), и сего ради бысть от





дръжавнаго в чести и в брежении» (Древнерус. патерики. 1999. С. 213). Учитывая возраст как К., так и вел. кн. *Иоанна III Васильевича* (род. в 1440), к-рого Косма учил стрелять из лука, можно полагать, что преподобный оказался на службе у Московского вел. князя в 50-х гг. XV в. Упоминание о «мужестве» святого (если, конечно, речь не идет об агиографическом топосе) дает основания предположить, что он участвовал в военных походах.

Через нек-рое время Косма пришел в *Пафнутиев Боровский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь* и принял постриг от прп. *Пафнутия*. Это произошло не позднее 1477 г. (год кончины прп. Пафнутия). Судя по тому что в составленной Иннокентием вскоре после смерти прп. Пафнутия «Записке», где упоминаются наиболее видные монастырские старцы (*Ключевский*. Древнерусские жития. Прил. С. 439–453), К. не назван, можно предположить, что он принял постриг незадолго до смерти основателя Боровского мон-ря. На это же косвенно указывает и то обстоятельство, что архиеп. *Вассиан II (Санин)*, несомненно знавший К., в своем Житии прп. Пафнутия (1-я четв. XVI в.) не назвал К. среди «древних» учеников прп. Пафнутия (Иосиф Волоцкий, Иннокентий и Исаия), рассказы которых послужили источниками Жития (*Кадлубовский А. П.* Житие прп. Пафнутия Боровского, написанное Вассианом Саниным // Сб. Ист.-филол. об-ва при Ин-те кн. Безбородко. Нежин, 1899. Т. 2. Отд. 2. С. 125). Как сообщается в Житии К., прп. Пафнутий «зело любя его за его смирение, и послушание, и за великия труды его» (Древнерус. патерики. 1999. С. 213).

Согласно Житию К., уже при жизни прп. Пафнутия К. сблизился со своим сверстником прп. Иосифом Волоцким: видя строгое соблюдение им устава, К. «прилепился к нему духовною любовию о Христе». Прп. Иосиф поведал К. о своем замысле создать общежитийный мон-рь. К. поддержал Иосифа, ответив: «Бог и Пречистыя Богородица твой помысл делом совршит, и яз с тобою же» (Там же. С. 214). Не исключено, что в Пафнутиевом мон-ре К. познакомился с прп. *Даниилом* Переяславским, к-рый также происходил из среды мелких или средних переяславских вотчинников. Согласно

«*Книге степенной царского родословия*», составленной на рубеже 50-х и 60-х гг. XVI в. учеником прп. Даниила протопопом Андреем (впосл. митрополит всея Руси *Афанасий*), Даниил прибыл в Боровскую обитель вскоре после смерти ее основателя, т. е. ок. 1477 г. (Степенная книга. 2008. С. 328), когда К. еще находился там.

После кончины прп. Пафнутия К. недолго оставался в Боровской обители. В результате конфликта прп. Иосифа, возглавлявшего Боровский монастырь в 1477–1479 гг., с большинством братии К. покинул Боровск; придя в 1479 г. в основанный прп. Иосифом Волоколамский монастырь, он стал одним из первых его насельников. В обители прп. Иосифа К. вел суровую аскетическую жизнь. По сообщению Жития К., святой «возложи на себя пансыр под свитку, на наго тело, и пекий хлебы на братию. Правило же его бысть в келье — 6000 молитов Иисусовых и тысяща поклонов. И егда же разсыпая пансыр, он же возложи на себя веригы тяшки зело, и тако тружаяся и постыся». Когда преподобный достиг 90-летнего возраста, волоцкие иноки, видя его «уже телом изнемогша», сняли с него вериги. Поправившись, старец «повеле паки иныя сосвати, но тяшки не потолику» и носил эти вериги до своей кончины. В жизнеописании К. рассказывается о его желании «четыредесят дней не ясти, ни пити, ни паки возлещи на ребрех». После 12 дней воздержания старец «изнеможе» и на нек-рое время потерял зрение, 30 дней ослепшего К. водил его ученик Иона Голова (Пушечников). Узнав об этом, прп. Иосиф «запрети великим запрещением» К. поститься «чрез силу». В Житии К. сообщается о том, что у него отнялись ноги; помолвившись Пресв. Богородице, инок поправился. После этого К. дал обет более не обуваться и не надевать теплую одежду «и до кончины живота своего не измени обета своего» (отсюда прозвище святого). Страдая от холода, старец говорил себе: «Терпи, грешный Кассиане, терпи! Горек мраз, но сладок рай, и аще не ныне умрем, умрем же всяко» (Древнерус. патерики. 1999. С. 214–215; ср.: Степенная книга. 2008. С. 317). Составитель Степенной книги, зафиксировавший, по-видимому, устные рассказы о К., характеризует преподобного «яко бес-

плотна человека, аще и во плоти суца» (Степенная книга. 2008. С. 317).

Агиографическая традиция связывает с К. 2 чуда. Согласно Житию прп. Иосифа, написанному еп. Саввой (Чёрным), в 1503 г. в Волоколамскую обитель был принесен тяжелобольной рузский кн. Иван Борисович (сын волоцкого князя), который вскоре умер. По молитве преподобных Иосифа и К. князь ожил (Житие и пребывание въкратце. Стб. 472). О 2-м чуде сообщается в Житии К. Во время пожара в Волоколамском мон-ре, когда огонь достиг монашеских келий, автор Жития, бывший в то время келарем (возможно, это был *Вассиан Кошка*, позднее возмицкий игумен), «текох скоро к старцу Кассиану, и падох пред ним, и начях молити его со слезами, дабы помолился Господу Богу и Пречистой Его Богоматери». После молитвы К. «начя пламянь вихром витися вверх, инаго ничего не повреди и тако паки и погасе от себе» (Древнерус. патерики. 1999. С. 216–217). В Житии прп. Иосифа, написанном еп. Саввой (Чёрным), рассказывается и о др. духовных дарах К.: «Не лишен же сий мужь и любве, яко приходящую братию усретати лобызати: имаше же сий дар и рассужения помыслом, яко светилник сияше в обители» (*Савва Чёрный, еп.* Житие прп. Иосифа, игум. Волоцкого // ЧОЛДП. 1865. Кн. 2. С. 31). У К. в волоколамский период было по меньшей мере 2 ученика: помимо Ионы Головы учеником К. являлся известный волоцкий книгописец Фотий, родившийся в Киеве и принявший постриг в Волоколамской обители в 1509 г. (запись о кончине К. с указанием дня и времени содержится в переписанной Фотием и принадлежавшей ему Следованной Псалтири ГИМ. Епарх. № 114(177). Л. 587 об.; см.: КЦДР. 1991. С. 203).

В нач. XVI в. К. и Иона Голова являлись самыми близкими к прп. Иосифу лицами, выполнявшими важнейшие его поручения (вероятно, вслед. того что др. первые волоцкие насельники, пришедшие с Иосифом из Пафнутиева мон-ря, к тому времени покинули Волоколамскую обитель). Согласно анонимной редакции Жития прп. Иосифа, написанной, возможно, серб. агиографом *Львом Аникитой Филологом* в 10–20-х гг. XVI в., во время конфликта прп. Иосифа с волоцким удельным





кн. Федором Борисовичем в 1507 г. К. вместе с Ионой Головой был направлен к вел. князю *Василию III Иоанновичу* с просьбой установить великокняжеский патронат над обителью. Просьба была удовлетворена. Удельный дмитровский кн. Юрий Иванович во время конфликта с Василием III в 1510 г. прибыл в Иосифов мон-рь за советом. Прп. Иосиф вместе с кн. Юрием отправился в Москву, но из-за болезни не смог продолжить путь и послал вместе с дмитровским князем К. и Иону Голову. Возможно, выбор был обусловлен происхождением иноков — оба они в миру являлись служилыми людьми великого и удельного князей (в Житии прп. Иосифа сообщается о том, что Иона Голова до пострижения был воспитателем Федора и Ивана — сыновей волоцкого кн. Бориса Ивановича). Во многом благодаря посредничеству волоцких старцев конфликт вел. князя с удельным князем был улажен (Житие и пребывание вкратце. Стб. 485–488). В благодарность Юрий Иванович в июле 1510 г. пожаловал Волоколамскому монастырю с. Белково в Русском у. и ряд привилегий (АФЗХ. Вып. 2. № 46–48; *Зимин*. 1977. С. 91–92).

Прп. Иосиф высоко ценил К. В послании к Василию III Иосиф, высказывая пожелание о своем преемнике на посту волоколамского игумена, среди тех лиц, кто «пригож к делу тому», на первом месте поставил К. (2-м назван Иона Голова; см.: Послания Иосифа Волоцкого. С. 239; данное известие сходным образом читается и в Житии прп. Иосифа, написанном еп. Саввой (Чёрным), см.: Житие и пребывание вкратце. Стб. 489). Составитель Степенной книги, вероятно основываясь на рассказах современников прп. Иосифа (в первую очередь Даниила Переяславского), сообщил, что «сам Иосиф свидетельствовал, яко благодать велию имяше от Бога» К. (Степенная книга. 2008. С. 317).

В 3 меновых и 1 купчей грамотах 1507–1511 гг., где перечислены волоцкие иноки, К. упомянут сразу после прп. Иосифа (АФЗХ. Вып. 2. № 36–37, 39, 49; в грамоте № 37 К. фигурирует с прозвищем Старый, возможно, чтобы отличить его от волоцкого монаха Кассиана Молодого, «сродника» прп. Иосифа). По-видимому, свое положение К. сохранил и после смерти основателя Волоколамского монастыря († 1515); в меновой грамо-

те 1516 г. К. назван на 2-м месте, после нового игум. *Даниила*, буд. митрополит всея Руси (Там же. № 72). Несмотря на то что нет сведений об участии К. в полемической деятельности, к-рую активно вели прп. Иосиф и близкие к нему лица в кон. XV — 1-й трети XVI в., в отписке митр. Даниила о материалах слушаний по делу прп. *Максима Грека* в 1525 г. К. среди волоколамских иноков назван 2-м, после игум. Нифонта (Кормилицына) (Судные списки. 1971. С. 121). Волоколамские источники говорят об особом положении К. в обители, но он упоминается в них очень редко, после 1516 г. его имя исчезает из хозяйственных документов. Видно, что участие в хозяйственной жизни мон-ря не было для преподобного важной формой деятельности.

25 авг. 1530 г. сразу же после рождения долгожданного наследника московского престола, буд. царя *Иоанна IV Васильевича*, Василий III с находившимся в Москве волоколамским старцем Тихоном (Зворыкиным) отправил игум. Нифонту и старцу Тихону (Ленкову) послания с просьбой «бить челом» К. стать восприемником новорожденного. К., бывший «в велицей немощи и в старости», «скоро воста от постеля своея» и отправился в Москву. В столице инока на монастырском подворье встретил вел. князь, к-рый, сняв «царский венец со главы своея и поклонися», просил святого участвовать в таинстве Крещения наследника. Составитель Степенной книги сообщает, что К., к-рому было ок. 100 лет, «яко младенища привезоша, и бяше подержим некои избранными двема иноки тоя же обители» (Степенная книга. 2008. С. 317). 4 сент. 1530 г. преподобные К. и Даниил Переяславский приняли участие в таинстве Крещения Иоанна IV в Троице-Сергиевом мон-ре. «Действовал священническая» троицкий игум. *Иоасаф (Скритицын)* (впосл. митрополит Московский и всея Руси), К. и Даниил были восприемниками (краткие сообщения об этом см.: ПСРЛ. Т. 13. С. 48; Т. 20. С. 407). После Крещения вел. князь «архимандрита же (Даниила Переяславского.— А. У.) и старца Касияна великому учреждению и чести сподоби, и великими дарованми одари, и отпускает их во своя» (Древнерус. патерики. 1999. С. 216). Обращение при крещении Иоанна IV к постриженникам прп. Пафнутия Боровского



Крещение царевича Иоанна IV в Троице-Сергиевом мон-ре. Миниатюра

из Лицевого летописного свода.

70-е гг. XVI в.

(РНБ. Ф. IV. 232. Л. 890)

было неслучайным: в Боровском монастыре создавались тексты, поддерживавшие 2-й брак вел. князя, к-рый далеко не все одобряли. Ок. 1531 г. Василий III адресовал К. по меньшей мере 2 послания, чтобы он «молил Господа Бога, и Пречистую Богоматерь, и великих чудотворец, и игумена Пафнутия, и старца Иосифа о тишине, и о устроении земьского, и о здравьи всего православного христианства», а также о здоровье семьи вел. князя. На особый пietet Василия III по отношению к К. указывает обращение к нему как к «господину моему» (*Зимин*. 1963. С. 133–134).

Василий III узнал о кончине К. не позднее 5 марта 1532 г.— этим днем датировано его послание к волоколамскому мон. Тихону (Ленкову), в к-ром вел. князь повелел Тихону и Луке Ленковым прибыть в Москву и рассказать, как «старца Касьяна в животе не стало», а также привезти крест, который был при К. во время его пострижения в схиму. По-видимому, игум. Волоколамского монастыря Нифонту было отправлено письмо аналогичного содержания (не сохр.). В одном из сборников Нифонта (РНБ ОСПК. Q.XVII.64) помещен список ответного послания, составленного Нифонтом, вероятно, не позднее кон. окт. 1532 г. (упомянув членов великокняжеской семьи, волоцкий игумен не назвал Юрия, родившегося 30 окт.). Игум. Нифонт подробно





описал последние дни жизни К., соответствующий рассказ представлен и в Житии святого. Старец «день за десять и болши до преставления его понемог... Божественных Таин причастился со страхом и радостью». Незадолго до смерти К. «нецыи от братии начаша к нему приходити, желаяще получитьи от него благословения и прощения; и он с ними беседоваше кротко, обрадованным образом когождо от скорбей утешая». В день кончины К. повелел служить в своей келье вечерню, во время которой преставился «в десятый час дньи» (Древнерус. патерики. 1999. С. 217). К. был похоронен возле погребения прп. Иосифа в «новом» приделе Успенского собора Волоколамского мон-ря (*Леонид (Краснопевков)*. 1863. С. 7–8): «во втором ряду от восточной стены, непосредственно к западу от лежащего рядом с Иосифом надгробия Дионисия Курцева» (*Чернов С. З.* Некрополь Иосифо-Волоколамского мон-ря в свете археологических исследований 2001 г.: Старый и Новый приделы // Прп. Иосиф и его обитель: Мат-лы науч.-практ. конф. М., 2008. С. 300–301). Захоронения в «новом» приделе сильно пострадали при закладке фундамента нового Успенского собора в 1688 г.

**Почитание.** Сведения о почитании К. ограничиваются XVI в. Немногочисленность списков Жития К., их преимущественно волоколамское происхождение и бытование указывают на то, что память святого чтилась особенно в Волоколамском монастыре. Почитанию К. в Волоколамском мон-ре способствовал книгописец *Евфимий (Турков)* настоятель обители в 1575–1587 гг.. В предисловии к сборнику 2-й пол. XVI в. игум. Евфимия (РНБ ОСПК. Q.XVII.50) К. указан 1-м среди учеников прп. Иосифа (Послания Иосифа Волоцкого. 1959. С. 109). Игум. Евфимий назвал К. рядом с прп. Иосифом, Ионой Головой и книгописцем прп. *Герасимом Чёрным* «начальником» и «учителем». Память К. содержится в составленном Евфимием «Списке старой кормовой», где соединены синодик и кормовая книга Иосифова Волоколамского мон-ря (ГИМ. Епарх. № 1(6). Л. 29 — КЦДР. 1991. С. 125); вскоре эту рукопись Евфимий заменил «новым списком» (ГИМ. Епарх. № 415/675). В выписке из обиходника Волоколамского мон-ря посл.

четв. XVI в. К. назван «преподобным» (*Леонид (Краснопевков)*. 1863. С. 5).

Наличие пространного повествования о К. в Степенной книге (22-я гл. 16-й степени), составитель которой, вероятно, не был знаком с Житием святого, указывает на то, что в сер. XVI в. рассказы о К. бытовали и за пределами Волоколамской обители (при митрополичьей кафедре и в близком к ней *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре*, где, судя по всему, создавалась Степенная книга). В Житии прп. Даниила Переяславского (ок. 1556–1562) отмечены добродетели К., определившие выбор вел. князем приемника при крещении наследника («сему суцу в добродетелех состаревшуся» — *Смирнов*. 1908. С. 55). В 1563/64 г. Иоанн IV «учинил память по отце своем крестном по старце по Касьяне по Босом и велел по нем кормити корм на всяк год на его преставление месяца февраля 11, а деньги на корм имати на всяк год по семи рублев из государевы казны» (Вкладные и записные книги. 1906. Прил. С. 44. № 186). Канонизацией К. стало включение его имени в Собор Московских святых, празднование которому было установлено в 1997 г.

Изображения К., по-видимому, встречаются на миниатюрах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. в рассказе о крещении им и прп. Даниилом Переяславским сына вел. кн. Василия III, в посл. царя Иоанна IV (Шумиловский том — РНБ ОР. F.IV.232. Л. 890, 891 об.; см.: Лицевой летописный свод: Факсим. изд. рукописи XVI в. М., 2006. Кн. 8). В группе окружающих купель монахов в светлых священнических ризах или в темных мантиях определить, кто из них К., невозможно. Ист.: ДАИ. Т. 1. С. 365. № 218 [Послание волоцкого игум. Нифонта вел. кн. Василию Иоанновичу о смерти К.]; *Леонид (Краснопевков)*, *еп. Дмитровский*. Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова мон-ря // ЧОИДР. 1863. Т. 4. Отд. 5: Смесь. С. 1–8; Житие прп. Иосифа Волоколамского, сост. «неизвестным»: По 2 рукописям собр. П. А. Овчинникова / Предисл.: С. А. Белокуров // ЧОИДР. 1903. Кн. 3. Отд. 2. С. 31, 44; Житие и пребывание вкратце преподобного отца нашего игумена Иосифа, града Волока Ламскаго // ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 462, 471–472, 485–489; Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского мон-ря XVI в. и упраздненные мон-ри и пустыни в Ярославской епархии // *Титов А. А.* Рукописи слав. и рус., принадлежащие И. А. Вахромееву. М., 1906. Т. 5. Прил. С. 8, 44. № 186; *Смирнов С. И.* Житие прп. Даниила, переяславского чудо-

творца. Повесть о обретении мошей и чудеса его. М., 1908; АФЗХ. 1956. Ч. 2. № 36–37, 39, 49, 72; Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста, коммент.: Я. С. Лурье, А. А. Зимин. М.; Л., 1959 (по указ.); *Зимин А. А.* Переписка старцев Иосифо-Волоколамского мон-ря с Василием III // Лингвистическое источниковедение. М., 1963. С. 131–135; Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский. М., 1971. С. 121; КЦДР: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности. Л., 1991. С. 5, 7, 125, 203; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 213–217 [Житие К. по рукописи ГИМ. Син. № 927], 337–339, 445–453; ПСРЛ. Т. 13. С. 48–53; Т. 20. С. 407; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. М., 2008. Т. 2. С. 317.

Лит.: *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 295–296; *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерус. житий святых. Варшава, 1902. С. 257–262; *Тихомиров М. Н.* Монастырь-вотчинник XVI в. // Изв. 1938. Т. 3. С. 131, 135; *Зимин А. А.* Крупная феод. вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI вв.). М., 1977. С. 44, 91–92, 115–117, 124, 287, 309; *он же*. Вкладные и записные книги Волоколамского мон-ря XVI в. // Из истории феод. России: Ст. и очерки. Л., 1978. С. 78; *Дмитриева Р. П.* Житие Кассиана Босого // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 285–286; *Плигузов А. И.* Полемика в Рус. Церкви 1-й трети XVI ст. М., 2002. С. 236, 248; *Творогов О. В.* О «Своде древнерусских житий» // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. С. 35; *Усачёв А. С.* Волоколамский инок Кассиан Босой (ок. 1439–1532 гг.) и его современники // ДРВМ. 2012. № 2(48). С. 61–74.

А. С. Усачёв

**КАССИАН** Грек (кн. Константин Мангупский (Макнувский, Манкувский, Мавнуковский); 1432 (?), п-ов Пелопоннес, Греция — 4.10. 1509 или 1504, Кассианова Ученская пуст.), прп. (пам. 21 мая и 2 окт., 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Ученский, Угличский, основатель *Кассиановой Ученской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* (совр. с. Учма Мышкинского р-на Ярославской обл.).

**Житие.** Все известные списки Жития К. имеют индивидуальные чтения, но их можно разделить на 3 основные редакции: Краткую (известна в 3 списках 2-й пол. XVII в.: РНБ. Погод. № 1563; УИХМ. Уг–15118; ГАТО. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 427, а также в более поздних рукописях), Проложную (Пролог. М., 1662. Л. 466–468 об.) и Пространную (2 списка, представляющие 2 варианта Пространной редакции: РНБ. АНЛ. А–47, 80-е гг. XVIII в.; РНБ. Вяз. Q–37, кон. XVIII — нач. XIX в.). Первичной является Краткая редакция, предположительно созданная в 1-й пол. XVII в. По-видимому, путем ее сокращения была составлена Проложная







редакция, вошедшая в Пролог 1662 г. под 21 мая (это предположение требует доказательства, т. к. 3 ранних списка Краткой редакции одновременно Прологу или более поздние). Известны списки Краткой редакции 2-й пол. XVIII — 1-й трети XIX в.: РНБ. Тит. № 43, 1751 г.; ИРЛИ. Собр. ИМЛИ. № 25 и 28, 60–80-е гг. XVIII в. (текст имеет черты Проложной редакции и ряд индивидуальных чтений); списки 20-х гг. XIX в., написанные одним почерком, — РНБ. Тит. № 2642 и Архив СПбИИ РАН. Ф. 238. Оп. 1. № 212. Л. 32–47 об. Для поздних списков Краткой редакции характерны сокращение текста или контаминация протографов.

Архиеп. Филарет (Гумилевский), А. Ф. Бычков и А. И. Яцимирский считали автором Краткой редакции инока угличского мон-ря Сергия, но данная гипотеза не получила подтверждения. В конце Краткой редакции в списке РНБ. Погод. № 1563 помещена криптограмма с именем автора текста. Е. Л. Алексеева, издавшая Житие К., установила, что в криптограмме зашифровано имя Заксей или Ефимко. Поскольку во вступлении к Житию его автор говорит о себе как о настоятеле Кассиановой пуст. («бывшу ми некогда во обители его, и на месте его стоящу, и жезл пастырский в руке имея...»), Алексеева атрибутировала текст настоятелю Учемского мон-ря между 1534 и 1560 гг. игум. Закхею (см.: Строев. Списки иерархов. С. 359). Однако нет достаточных оснований, для того чтобы датировать Житие К. сер. XVI в., все сохранившиеся списки относятся к периоду начиная со 2-й пол. XVII в. (это типично для угличской агиографической литературы, все памятники к-рой известны в редакциях, созданных после *Смутного времени*).

Пространная редакция Жития, появившаяся, по мнению М. Д. Каган-Тарковской, в кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., известна в 2 списках в составе старообрядческих сборников, содержащих жития Угличских святых: РНБ. АНЛ. А-47, 80-е гг. XVIII в.; РНБ. Вяз. Q-37, кон. XVIII — нач. XIX в. Более ранний вариант Пространной редакции, по видимому непосредственно связанный с Краткой редакцией, по сравнению с последней расширен за счет добавления рассказов об аресте и о гибели угличского кн. Андрея Васильевича Большого и о перенесе-

нии Учемского мон-ря на новое место после наводнения. Последний эпизод перекликается с рассказом об основании *угличского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря* в Житии



Прп. Кассиан Грек.  
Икона. Посл. треть XVIII —  
нач. XIX в. (?)  
(ц. арх. Михаила «в Бору»  
в Архангельском под Угличем)

прп. Паисия Угличского. Данное совпадение может свидетельствовать о том, что пространные редакции обоих житий создавались одновременно, вероятно одним автором. Содержащееся в Пространной редакции повествование об аресте кн. Андрея Васильевича Большого в Угличе и о его смерти в угличской тюрьме (в действительности князь был арестован в 1491 в Москве и скончался здесь же в 1493) является ключевым для всех угличских агиографических памятников в поздних редакциях. В этих текстах нашло отражение представление угличан о том, что кн. Андрей был погребен прп. Паисием Угличским (в Житии К. — преподобными Паисием и К.) в Преображенском соборе Угличского кремля. Это сообщение, не совпадающее с летописными данными и с Угличским летописцем, читается в списках местных житий XVIII–XIX вв. и отражает сформировавшуюся во 2-й пол. XVIII в. традицию местного почитания кн. Андрея Васильевича Большого. Видимо, из Пространной редакции Жития К. рассказ об

аресте и смерти кн. Андрея был перенесен в составленное в XVIII в. и известное в единственном списке «Житие святого и благоверного князя Андрея Васильевича Углецакого и чад его благоверных князей Иоанна и Дмитрия, новых стратотерпцев» (ГИМ. Увар. № 818, 80-е гг. XVIII в.).

2-й вариант Пространной редакции Жития К. читается в сборнике РНБ. Вяз. Q-37, написанном Г. Д. Серебренниковым (Тихомеровым; ок. 1745–1827), угличским писателем и историком (он отредактировал Пространную редакцию Жития прп. Паисия Угличского в той же рукописи, Житие Романа Угличского (РНБ. Q.I.995), Угличский (Серебренниковский) летописец (РГБ. Муз. № 934)). В списке РНБ. Вяз. Q-37 представлена авторизованная, поданная в характерной для Серебренникова лит. манере Пространная редакция Жития К. Серебренникову были известны обстоятельства ареста кн. Андрея Васильевича Большого в Москве в 1491 г. (об этом свидетельствуют маргиналии в переработанном книжником Житии прп. Паисия и в Угличском (Серебренниковском) летописце). Однако угличский писатель не смог в своей версии Жития К. отказаться от местной легенды, в к-рой рассказывается, как воины кн. *Дмитрия Иоанновича Жилки* ночью напали на кн. Андрея в его угличском дворце (этого не могло быть, потому что кн. Дмитрий Жилка получил Угличский удел в 1504, в 1491 ему было ок. 10 лет). Серебренников изменил финал истории по сравнению с др. списком Пространной редакции: кн. Андрея разлучают с детьми и отправляют в Москву. Видимо, Серебренников искал компромисс между известными ему историческими фактами и местной агиографической традицией.

Каган-Тарковская выделила особую редакцию Жития К., которая представляет собой свободный сокращенный пересказ Пространной редакции Серебренникова и читается в Угличском летописце, составленном Серебренниковым в нач. XIX в. (РГБ. Муз. № 934. Л. 58–67; фрагмент опубл.: Ярославские ЕВ. 1894. Ч. неофиц. № 11–13). Жизнеописание К. в Угличском (Серебренниковском) летописце сокращено (опущены рассказы о наводнении и о гибели кн. Андрея), но можно установить его зависимость от Пространной редакции, составленной Серебренни-





ковым. Так, только в данном варианте Пространной редакции и в Угличском (Серебрянниковском) летописце выбор места для Учемской обители определен явлением св. Иоанна Предтечи, который повелел К. остаться на Учме и обещал заботиться о мон-ре. По-видимому, Особую редакцию Жития К. составил Серебрянников в ходе работы над Угличским летописцем.

**Биография.** Осенью 1472 г. К. прибыл на Русь в свите царевны Софии (Зои) Палеолог, дочери морейского деспота Фомы, ставшей супругой



Прп. Кассиан Грек.  
Фрагмент иконы  
«Собор русских святых».  
Нач. XIX в. (НКПИКЗ)

Московского вел. кн. Иоанна III Васильевича. Титул К., приведенный в Житии, — князь мавнукский (мавнусийский, манкупский) — дал повод исследователям говорить о его крымском происхождении. Е. Е. Юлубинский полагал, что К. появился в Москве после 1475 г., когда крымское Мангупское княжество (Феодоро) было завоевано турками. Архиеп. Филарет (Гумилевский), считая К. выходцем из знатной морейской семьи, полагал, что он был славянином, т. к. в Морее тогда жило много славян. В 1460 г. Морее была захвачена османами, и кн. Константин, вероятно, эмигрировал в Рим, откуда отправился на Русь в свите царевны Софии. Не ранее 22 июля 1481 г. Константин стал боярином Ростовского архиеп. Иоасафа (Оболенского). (Возможно, под влиянием рассказов К. в созданной при Ростов-



Прп. Кассиан Грек.  
Икона. Нач. XX в. (частное собрание)

ской кафедре Типографской летописи в статье под 1481 г. (рассуждение о нашествии хана Ахмата на Русь в 1480) говорится о печальной судьбе жителей завоеванных турками земель (Болгария, Сербия, Греция, Трапезунд, Аморея, Хорватия и др.): они и «отечество изгубиша, и землю, и осподарство, и [с]китаются по чужим странам бедне» — ПСРЛ. Т. 25. С. 201–202.)

Ок. 1482 г. в 15 верстах от Углича, на правом берегу Волги, при впадении в нее р. Учмы, К. (по-видимому, уже принявший монашеский постриг) основал монастырь. Углич являлся столицей владений кн. Андрея Васильевича Большого, боярином к-рого был родной брат архиеп. Иоасафа Василий Оболенский. Согласно Пространной редакции Жития К., весенний разлив Волги уничтожил первые монастырские постройки. Огорченные иноки решили разойтись, но К. убедил их остаться. Во время ночной молитвы преподобный услышал голос от иконы Божией Матери, указавшей новое место для обители. Монахи не слушали советов преподобного, но все постройки дважды чудесным образом оказывались на месте, выбранном К. Вскоре мон-рь был отстроен на новом месте на средства кн. Андрея Васильевича Большого. Княжеские мастера возвели Успенский храм с приделом в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (или отдельную Иоанно-Предтеченскую ц. с трапезой), затем ц. во имя равноапостольных Константина и Елены. Князь пожаловал Учемскому мон-рю земли, «имение на строение, хлеб, оброки, ругу».

Сообщения о времени основания Учемской обители противоречивы. Согласно монастырской летописи, Успенская ц. с приделом в честь Рождества св. Иоанна Предтечи была освящена в авг. 1484 г. (РГБ. Ф. 229. № 234. Л. 112). Это был 2-й храм (сооруженный на новом месте), следов., первая церковь в Учемском монастыре была построена не позднее 1482 г. Эта дата подтверждается др. источниками. В Пространной редакции Жития прп. Паисия Угличского отмечено, что 1 окт. 1482 г. К. и игумен Учемской обители Гавриил присутствовали при освящении Покровского собора в угличском Покровском мон-ре. Согласно Житию К., ранее сооружения Успенской ц. К. крестил младшего сына угличского князя — св. Димитрия Андреевича (дата рождения княжича неизвестна, но его мать Елена Романовна скончалась не позднее 2 апр. 1483). Приведенным сведениям противоречит рассказ о постриге святого и о создании им Учемского мон-ря в Житии К. Согласно Краткой редакции Жития, кн. Константин принял постриг после 1488 г. в ФерAPONTOBOM Белозерском в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыре, где поселился вместе с архиеп. Иоасафом, оставившим Ростовскую кафедру в иконе 1488 г. В монастыре боярин (состоявший под началом инок Филарета) сподобился явления прп. Мартиниана († 12 янв. 1483). Отдыхая после всенощной в келье, кн. Константин погрузился в «сон тонок» и увидел монастырскую ц. Рождества Богородицы, но не деревянную, существовавшую тогда, а каменную, украшенную, «и среди церкви престол превознесен», на котором восседал прп. Мартиниан. Угрожая жезлом, прп. Мартиниан приказал Константину принять монашеский постриг. Потрясенный Константин рассказал о видении архиеп. Иоасафу, и тот, призвав игумена мон-ря, повелел совершить постриг. Через некоторое время К. удалился в угличские пределы и основал Учемскую пуст., получив благословение Ростовского архиеп. Тихона (Мальшикина; 1489–1503). В Угличском (Серебрянниковском) летописце (Особая редакция Жития К.) представлена скорректированная версия событий: кн. Константин принял постриг в ФерAPONTOBOM монастыре после видения во сне прп. ФерAPONTOBOM Белозерского







(† 1426), когда боярин совершал богомольную поездку по белозерским обителям вместе с действующим Ростовским архиеп. Иоасафом (Оболенским). Благословение на создание обители и антиминос для Успенской ц. дал архиеп. Иоасаф. По-видимому, замены были сделаны Серебренниковым, обратившим внимание на анахронизмы в Житии К. и на противоречие между Житием К. и жизнеописанием прп. Паисия Угличского.

К. был строителем Учемского монастыря, он не являлся игуменом и не имел священного сана. В Пространной редакции повествуется о том, что до ареста кн. Андрея Угличского К. видел в мученических венцах его детей. После ареста он навещал узников и пытался облегчить их участь, а также успокоил поднявшееся в Угличе восстание против вел. кн. Иоанна III Васильевича. Этот рассказ противоречит многочисленным летописным сообщениям об аресте кн. Андрея Васильевича в Москве и о ссылке его детей, захваченных в Угличе, в Переяславль (ПСРЛ. Т. 18. С. 275; Т. 25. С. 333).

Перед кончиной К. избрал своим преемником иером. Илариона. Дата смерти святого неизвестна. Согласно Угличскому (Серебренниковскому) летописцу, К. преставился 4 окт. 1509 г. в возрасте более 70 лет; в Житии сообщается, что он прожил 77 лет, из них в обители — 32 года; в некоторых исследованиях как дата кончины К. указан 1504 г. (*Филарет (Гумилевский)*. РСВ; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 186–187). В Житии сказано, что К. был погребен «на монастырском дворе под открытым небом». В Угличском (Серебренниковском) летописце сообщается, что иноки, выполняя завещание святого, погребли его в ц. Иоанна Предтечи. «Род начальника и строителя святых обители сей... благоверного князя Константина, во иноцех Кассиана» записан в синодике Учемской пуст. (Мышкинский народный музей. М–15. Л. 45 об., XVII–XVIII вв.; см.: *Карсаков*. 1998. С. 22).

**Почитание.** Через год после преставления святого над местом его погребения начали происходить знамения и чудеса. В продолжение 120 лет после кончины К. в мон-ре велась запись чудес. В 1-м чуде повествуется о явлении К. благочестивому мужу Дометиану и его жене Гликерии. Незадолго до разорения Углича в Смутное время они ночью видели,

как К. ездил на белом коне вокруг Учемского мон-ря держа в правой руке множество зажженных свечей. Один из литов. воинов попытался въехать на коне в обитель через св. ворота, но упал на землю; интервен-ты в страхе покинули монастырь. В 1609 г. Учемская пуст. пострадала меньше др. угличских мон-рей, со-



Угличские чудотворцы.  
Икона. Нач. XXI в.  
(Воскресенский мон-рь в Угличе)

временники считали, что это произошло благодаря заступничеству К. В «Чуде о первописаной иконе Кассиана» рассказывается о создании первой иконы святого в 1659 г. Слуга Учемской обители А. Павлов передал свящ. Симеону хартию, где было описано, «ким подобием» святой явился игум. Учемского мон-ря Ермогену. Священник подготовил доску для иконы, но не приступил к работе. Во сне свящ. Симеон увидел стоящего рядом со своей постелью старца и чудесно запечатлевшийся на приготовленной доске его образ: «...волсы на главе велики суще, а брада доле князь Романовы (кн. Романа Угличского.— Е. С.), руса, а седины только чуть знати, в ризах княжеских, верх лазорев, исподняя риза багр красен». Пробудившись, иконописец быстро создал икону святого, но по-другому: «...во иночестем образе и в схиме». К. вновь явился иконописцу с повелением исправить «начертание бороды». Священник

изменил образ и отправил его в обитель святого. В 3-м чуде рассказывается о вразумлении Захарии Ярыгина Рудака, слуги боярина Ф. И. Мстиславского. На ярмарке в Мышкине Захария отнял у иноков Учемского мон-ря коней, затем отправился в монастырскую вотчину, чтобы ограбить двор зажиточного крестьянина Василия Лукьянова. Не застав Василия дома, Захария пировал у него, а наутро впал в расслабление. Испугавшись, он повелел везти его в Учемский монастырь, где покаялся у раки святого. Перед смертью Захария завещал обители «кони свои, и с седлом, и со оружием, и стол, и скатерть, и все сосуды домовные» и был погребен «близ чудотворцева гроба». В одном из чудес повествуется, как К. исцелил от болезни игум. Филарета, к-рый хотел повеситься из-за сильной зубной боли.

Не ранее 1629 г. Ростовский митр. *Варлаам II* представил список чудес К. царю *Михаилу Феодоровичу* и патриарху *Филарету*. Состоялась канонизация К., были составлены ему «стихиры, тропарь с кондаком и икосом, седаьльны и канон». По свидетельству Жития К., в 1686 г. М. Пименов, сын настоятеля московской Успенской ц. «у Сретенских ворот в Печатной слободе», «написал» (видимо, переписал) службу К. и его Житие и подарил в Учемскую пуст. «на поминовение сродникам».

К нач. XVIII в. погребение К. находилось в приделе во имя Московских святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, который был пристроен к деревянной Успенской ц., место погребения было отмечено деревянной ракой. В 1711 г. вместо деревянного был выстроен каменный Успенский храм. Видимо, тогда же в зап. стену храма, снаружи, справа от входных дверей, вмонтировали белокаменную надгробную плиту К. с изображением герба: двуглавого орла в окружении 2 вазонов с цветами (сообщение о плите имеется только в книге прот. П. В. Васильевского — настоятеля Успенской ц. с 80-х гг. XIX в. до 1927, см.: *Васильевский*. 1997. С. 29, примеч. редактора. С. 40). В 1721 г. на средства иеродиака. Стефана в Успенской ц. над погребением К. установили медную позолоченную раку. На ней хранился деревянный крест-мощевик, по преданию принадлежавший святому; серебряный позолоченный оклад для креста был изготовлен 4 окт.







1710 г. также на средства иеродиака Стефана. По свидетельству прот. Васильевского, в раке преподобного хранилась часть его схимнического облачения, которую возлагали на людей, страдавших головной болью. До нач. XX в. в обители существовала деревянная часовня; по преданию, там молился К. В 1825–1827 гг. в ц. во имя св. Иоанна Предтечи был устроен придел во имя К.

Учемский мон-рь был упразднен в 1764 г., монастырские церкви стали приходскими. В 1935 г. храмы закрыли, в 1936 г. постройки мон-ря передали Волжскому исправительно-трудовому лагерю. В 1937 г. была взорвана Предтеченская ц., разобран Святительский придел Успенской ц. В 1951 г. из-за подтопления берега водами Рыбинского водохранилища Успенский храм рухнул. В 1991 г. местный житель, лесник В. Г. Смирнов, поставил на острове на месте бывш. обители крест, в 1993 г. — часовню. В 1994 г. в с. Учма была освящена деревянная шатровая ц. во имя К. и вмц. Анастасии. В 1999 г. трудами Смирнова в Учме открылся музей «Судьба и характер одного села», экспозиция к-рого посвящена почитанию К. В 1998–2002 гг. в Мышкине и Учме прошли 5 научно-практических конференций «На земле святого Кассиана», по материалам к-рых издавались «Учемские сборники». 17–19 июня 2004 г. в Учме, Мышкине и Угличе состоялось празднование 500-летия со дня представления К.

Имя К. включено в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено в 1964 г. Ист.: Житие кн. Константина Макнува града, что в Мореи // Ярославские Ев. 1873. Ч. неофиц. № 42. С. 337–344; № 43. С. 345–348; № 14. С. 111–117; Житие и подвизи преподобного отца нашего игум. Паисия, создавшего обитель Пресвятой Владычицы нашей Богородицы... яже на Угличе // Там же. № 17. С. 136–142; Углич: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1887. С. 328; Житие Кассиана Учемского // Ярославские Ев. 1894. Ч. неофиц. № 11. Стб. 161–167; № 12. Стб. 177–182; № 13. Стб. 193–196; № 16. Стб. 255–256; Житие прп. Кассиана Грека // Жития русских святых / Св.-Троицкий Ново-Голутвин жен. мон-рь. Коломна, 1993. Кн. 2: Май–июнь. С. 247–250; Описание о российских святых. С. 366; Угличский летописец / Отв. ред.: А. А. Севастьянова; подгот.: Я. Е. Смирнов. Ярославль, 1996; Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского: Тексты и словоуказатель / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2008. Лит.: Учемская Кассианова мужская пуст. // Ярославские Ев. 1861. № 29. С. 275–281; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 285–286;

Голубинский. Канонизация святых. С. 126; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 151; Васильевский П. В. Прп. Кассиан Грек, Учемский чудотворец, и основанная им Учемская пуст. Учма, 1905. Мышкин, 1997; Казан М. Д. Житие Кассиана Угличского // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 361–366; Дергачёв В. В. Родословие Дионисия Иконника // ПКНО, 1988. М., 1989. С. 216; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. № 265. С. 140; № 282. С. 148–149; Горстка А. Н. Из истории культурной жизни Углича времени Андрея Васильевича Большого // Документальные собрания Углича. Углич, 1998. С. 52–71. (Исслед. и мат-лы по истории Угличского Верхневолжья; вып. 5); он же. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. Кат. № 48, 57, 58, 100; Карсаков О. Б. «Завещание» Кассиана Учемского и Учемский синодик: К истории Учемского мон-ря на рубеже XVII–XVIII вв. // Учемский сб. Мышкин, 1998. С. 21–24; Голызовский Н. К. Начало деятельности Кассиана Учемского по письменным источникам // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 20–27; Ерохин В. И. Русская Атлантида: Путев. по затопленным городам Верхней Волги. Рыбинск, 2005. С. 21; Сагак И. В. О духовной литературе староверов г. Углича // Сообщения науч. конференций Угличского музея 2002, 2003, 2004 гг. Углич, 2005. С. 232–241.

Е. Г. Сосновцева

**Иконография.** Согласно Житию К., его 1-й образ был создан в 1659 г. «изуграфом» свящ. Симеоном, к-рый получил «хартиту» с записью о явлении преподобного игум. Еромогену. Дважды К. являлся иконописцу в ночном видении — с повелением выполнить образ, подобный изображению блгв. кн. Романа Угличского («в начертаниях кабы власы на главе велики суще, а брада доле князь Романовы, руса, а седины только чуть знати, в ризах княжеских, верх лазорев, исподняя риза багр красен»), и после создания иконы К. в схимническом облачении — для исправления рисунка бороды («долга до персей руса... а не черна ни надвое раздвоилася, но токмо яко серебром обложена зрящимися»; см.: УИХМ. Уг–15118. Инв. № РК–588. Л. 81–88; Кочетков. Словарь иконописцев. С. 594). Этот образ был послан мастером в Кассианову Учемскую пустынь (по сведениям прот. П. В. Васильевского, находился в Успенском соборе за левым клиросом, воспроизв. в окладе — Васильевский. 1905. С. 30).

Неустойчивый характер ранней иконографии К. — и в княжеских, и в монашеских одеждах — повлиял на указания иконописных подлинников XVIII–XIX вв., где под 21 мая и 23 авг. встречаются оба варианта: «Подобием брада руса аки Козмина, власы с ушей, свились мало, ризы княжеския», «Подобием надсед, брада поуже Богословли, ризы преподобническа и в схиме» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 68, 350–351; см. также: Большаков. Подлинник иконописный. С. 100, 130); «Мало надсед, в схиме, брада поуже Богословли, да подоле, ризы преподобническа», «Руса брада Козмина, власы с ушей свилися мало, ризы киноварь княжески» (БАН. Строг. 66.

Л. 108 об., 138 об.); «Надсед, брада Богословля, поуже, ризы преподобническа», «Рус, все Козмино, власы свились мало, риза княжеска» (ИРЛИ (ПД). Перетц. 524. Л. 163, 207 об.). В пособии для иконописцев В. Д. Фартусова 1910 г. о К. сказано: «...типа греческого, из княжеского рода; борода большая, но узковатая и с проседью, лицо худое; одежды преподобническа, на голове клобук» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 290). Для надписи в свитке предлагается 2 варианта, в т. ч.: «Аз, господине, и мое отечество оставих Бога ради».

Одна из наиболее ранних единоличных икон К. датируется XVII в. и хранится в частном собрании за рубежом (опубл.: 1000 Jahre Orthodoxe Kirche in der Rus' 988–1988: Russische Heilige in Ikonen Museen der Stadt Recklinghausen. Recklinghausen, 1988. S. 80–81. N 127). В среднике аналойной иконы святой изображен в рост, прямолично, в монашеском одеянии, с длинной русой бородой, голова покрыта куколем, руки разведены: персты правой сложены для крестного знамения, в левой — развернутый свиток с текстом: «Братие [...теса] наста(в)ником ваш(м) и пока[ран]». На фоне надпись: «прпный касианъ углицкий», на верхнем поле — образ Спаса Нерукотворного. Очевидно, на основе сопоставления с этой иконой как образ К. идентифицировано ростовое изображение преподобного с развернутым свитком в левой руке, без куколя (ок. 1700, частное собрание В. М. Федотова; см.: Russian and Greek Icons and Works of Art: Thursday 15 Dec. 2011 = Русские и греч. иконы и декоративно-прикладное искусство: Четверг 15 дек. 2011 г.: Кат. аукциона / La Parole Divine. [Сургуз, 2011.] С. 81. № 71). Частичная сохранность надписи не позволяет точно определить имя святого (более вероятно прочтение ее как имени прп. Савватия Соловецкого).

На алтарной преграде главного собора Воскресенского муж. мон-ря в Угличе предположительно в кон. 70-х гг. XVII в. артелью костромского мастера Аксена Ионина Попова (см.: Горстка А. Н. К истории строительства угличского Воскресенского мон-ря // ПКНО, 1989. М., 1990. С. 405–408) в узких простенках были написаны в рост Угличские святые — блгв. царевич Димитрий, блгв. кн. Роман, прп. Паисий и К. (справа). Святой облачен в голубую рясу, коричневую мантию и темно-синюю схиму, на голове — куколь, борода средней величины, благословляющая рука — возле груди. К сожалению, живопись сильно потеряла, детали образа утрачены.

Окончательное формирование иконографии К. относится, очевидно, к нач. XVIII в. На иконе ок. 1706 г. (артель Ф. Н. Рожнова, запись — 1853, УИХМ; см.: Горстка. 2006. С. 92–93, 105, 185. Ил. 85. Кат. 48), находящейся в круглом картуше над сев. вратами в иконостасе



Преображенского собора в Угличском кремле (над юж. воротами — прп. Паисий Угличский), К. написан по пояс, фронтально, в мантии и схимническом куколе, правой рукой благословляет, левой сжимает свиток, личное исполнено в «живоподобной» манере (на позднем золотом фоне надпись: «Г прп(д)вн: касі. анъ.»). Сохранилось и др. иконостасное изображение К. — в составе деисусного чина из ц. арх. Михаила «в Бору» в Архангельском под Угличем (ок. 1787 (?), видимый слой живописи — посл. треть XIX в.): преподобный склонен в молитве, схимнический куколь округлой формы, борода широкая, с проседью.

К редким единоличным подписным иконам К. относится пядница 1739 г. работы Андрея Яковлева, происходящая из имения Мусиных-Пушкиных Борисоглеб Мологского у. Ярославской губ.



Прп. Кассиан Грек.  
Икона. Ок. 1706 г., запись 1853 г.  
Артель Ф. Н. Рожнова.  
(Преображенский собор в Угличе)

(РГИАХМЗ; см.: Хохлова И. Л. Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009. С. 256–257. № 104). Святой написан прямолично в рост на светло-зеленом фоне с растительным поземом, в светлой рясе, коричневой мантии и зеленоватой контрастной схиме, на голове — островерхний куколь, борода длинная, почти до пояса, более узкая на конце. Руки святого разведены, персты правой сложены для крестного знамения, в левой — развернутый свиток с традиц. надписью: «Не скорвите, оубв, братие по посемь и прочаа разумѣвантє». На верхнем поле — образ Спаса Нерукотворного, на нижнем слева — авторская подпись, в середине — «стын прп(д)внын касіанъ углечскій», на обороте — «расписка» об изготовлении серебряной ризы.

Ростовой образ К. из ц. арх. Михаила «в Бору», по преданию, находился возле его св. мощей (см.: Храм Арх. Михаила «что в Бору»: Сельцо Архангельское Угличского р-на Ярославской обл.: [Буклет]. М., 2010; Горстка. 2012. С. 89). Раскрытый слой живописи можно датировать посл. третью XVIII — нач. XIX в.



Прп. Кассиан Грек.  
Икона.  
Ок. 1787 г. (?), посл. треть XIX в.  
(ц. арх. Михаила «в Бору»  
в Архангельском под Угличем)

(«романовские письма»), но, судя по пропорциям и контуру фигуры, первоначальная живопись или протограф иконы могут быть более ранними. Традиц. изображение схимника дополнено образами Иисуса Христа и Богородицы на облаках в верхних углах средника и редкой надписью в свитке преподобного: «Къ тєвѣтѣ ичє извесно спасиса єже по шєразѣ...» В клеймах на полях представлены в рост Угличские святые, равноапостольные цари Константин и Елена и вел. кн. Владимир. На обороте — специальные ручки для выноса иконы во время крестных ходов.

Согласно описям Кассиановой Учемской пустыни 1702 и 1752 гг. (см.: Углич. 1887. С. 231–236; Учемский сб.: Мат-лы 2-й науч. конф. «На земле св. Кассиана». Мышкин, 2000. Вып. 2. С. 89–112), в обители находилось неск. единоличных икон К. Образ преподобного («венеч и цата серебряные») располагался слева в местном ряду иконостаса Успенского собора. В 1702 г. икона К. в медном окладе значилась также в левой части иконостаса деревянной ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. На местной иконе придела Московских святителей к стопам Спасителя припадали св. Иоанн Предтеча и К. По описи 1752 г., икона К. «на красках» украшала слева иконостас этого придела, 2 большие иконы — надгробный комплекс святого: одна, с серебряными венцом и цатой, возлежала на медной чеканной позолоченной раке (1721), другая помещалась «по правую

того гроба сторону». Две аналогичные иконы К. незадолго до составления описи были перенесены в алтарь. Известна фотография раки 2-й пол. XIX в., на передней стороне к-рой было чеканное клеймо с композицией из Жития преподобного (Горстка. 2012. С. 84). На храмовой иконе в приделе равноапостольных Константина и Елены каменной ц. Рождества св. Иоанна Предтечи вместе со св. царями-покровителями престола был изображен К. Образ преподобного (в медном окладе) имелся также в принадлежавшей пустыни деревянной часовне «у рядов» в Угличе. В 70-х гг. XIX в. в храмах упраздненной обители сохранилось 5 икон К. (Струков. 1874. С. 11–12), причем на одной из них он был поименован «римлянин, учемский чудотворец».

Из Учемской пуст., очевидно, происходит икона нач. XX в., исполненная в масляной технике на дереве, к-рая находится в деревянной ц. во имя вмц. Анастасии и К. в с. Учма (опubl.: Наумова Е. А., Смирнов В. Г. Кассиан Учемский — визант. князь и ростовский святой // Ростов Великий: имена, события, судьбы: Мат-лы по истории и агиографии Ростовской земли: [Сб.]. М., 2012. С. 54; Горстка. 2012. С. 82). За фигурой преподобного, облаченного в полную схиму, изображена обитель с 2 каменными храмами и колокольней, обнесенная деревянной оградой, на фоне живописного пейзажа с рекой. У К. аскетический лик с крупными чертами и со впалыми щеками, благословение именованное, в левой руке — свиток; надпись: «Св. преп(д). Касіанъ Грекъ.». По всем деталям иконографии, кроме голубоватого фона, это изображение совпадает с небольшой золотофонной иконой К. нач. XX в., принадлежавшей архиеп. Кассиану (Ярославскому) (находится в алтаре ц. во имя блгв. царевича Димитрия «на поле»). Похожая икона была воспроизведена на обложке книги свящ. П. В. Васильевского «Преподобный Кассиан Грек Угличский чудотворец и основанная им Учемская пустынь» (1905). Вероятно, такие иконы, как и маленькие «раздаточные» образки (дер. Буланово, частное собрание — Горстка. 2001. Вкл.), изготавливались по заказам Учемской пуст.

На иконах др. извода К. писали на фоне холмистого пейзажа с рекой, впол-оборота влево, обращенным к благословляющему Спасу в облаках. Так, на образе нач. XX в. (частное собрание; см.: Он же. 2012. С. 85) святой облачен в полную схиму, перстом правой руки указывает на Христа, в левой держит свиток. Ряд сохранившихся памятников XIX в. представляет преподобного на фоне построек мон-ря вместе с небесным покровителем рода К. — св. Иоанном Предтечей (выносная икона из Учемской пуст. — Мышкинский народ-





Прп. Кассиан Грек.  
Икона. Нач. XX в.

(ц. во имя блгв. царевича Димитрия  
«на поле» в Угличе)

ный музей; см.: *Он же*. 2001. Вкл.; икона в окладе, с надписью о заказе на обороте — Музей Учемского края, с. Учма).

Существовали единичные иконы с образом К., молящегося ко Пресв. Богородице, одного или в числе избранных святых. Так, в описи Кассианова Учемского мон-ря 1702 г. упоминается икона Пресв. Богородицы «с молением преп. Касиана, на ней же написана обитель сия» (Углич. 1887. С. 232). Др. извод — «Явление Божией Матери преподобным Паисию, Кассиану и Адриану Угличским», как на иконах кон. XIX — нач. XX в. (Музей икон Божией Матери при ц. свт. Алексия, митр. Московского, в дер. Исаково; частное собрание). В таких компо-



Угличские чудотворцы.

Икона. Сер.— 2-я пол. XIX в.  
(Алексиевский мон-рь в Угличе)

зициях восседающей на престоле Божией Матери предстоят Ангел, прп. Герасим Иорданский и Угличские преподобные (Преподобный Паисий, Угличский чудотворец. Ярославль, 1901; *Горстка*. 2012. С. 84).

Редкой иконой, вероятно связанной происхождением с Учмой, является образ К. с сюжетами его чудес, на фоне обители (кон. XVIII — нач. XIX в., ЦМиАР, из собрания В. Г. Ломцова). Святой представлен в молении Богородице с Младенцем, персты сложены для крестного знамения, в левой руке — развернутый свиток с текстом: «Братие поминайте наставники ваша иже». В центре композиции — Успенский собор с колокольной и придельным храмом, где изображены в раке св. мощи К. На переднем плане показано явление преподобного Дометиану и Гликерии, взирающим из палаты на монаха-всадника на белом коне, держащего в руке горящие свечи. К. написан также молящимся слева, под облачным сегментом, как бы входящим в открытые для него двери церкви. На верхнем поле надпись: «сты прп(д)вны кассианъ угль(ц) чюд(д)». В 1825 г. в С.-Петербурге для иконы был изготовлен серебряный оклад с гравированным орнаментом в виде виноградной лозы на полях. Аналогичная икона кон. XVIII — нач. XIX в., с более точным изображением архитектурных сооружений, хранится в собрании Ульяновского обл. художественного музея (*Цодикович В. К.* Традиции народной культуры и сюжетообразование в рус. иконописи, парсуне, пластике 14–20 вв.



Угличские и избранные святые.  
Икона.

Кон. XVIII — нач. XIX в.  
(ц. во имя блгв. царевича  
Димитрия «на поле»  
в Угличе)

Ульяновск, 2010. С. 98, 537. Ил. 26. Кат. 53). Известен подобный образ в окладе XIX в., дополненный клеймами с престольными праздниками Учемской пуст. и с избранными святыми (*Горстка*. 2001. Вкл.).

Образ К. вводился в композицию «Собор Угличских святых», варианты которой в иконописи сложились во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. Наиболее ранний пример изображения ряда Угличских чудотворцев в составе визант. и рус. святых — икона-пядница «Избранные святые, с образом Спаса Нерукотворного» сер.— 2-й пол. XVII в. (частное собрание; см.: Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 74, 374. Кат. 40). Поясной образ К. (в куколе, с длинной бородой, правая рука ниже груди) поме-

щен в 4-м регистре 2-м справа. В 1702 г. в Кассиановой пуст. хранилась хоругвь с образами Спаса Нерукотворного и 4 Угличских чудотворцев, в т. ч. К. (Углич. 1887. С. 233). На иконе нач. XVIII в. (УИХМ; см.: *Горстка*. 2006. С. 114–115, 187. Ил. 94–95. Кат. 57) 6 Угличских святых предстоят в молении Иисусу Христу в облачном сегменте, К. предположительно (надпись утрачена) сверху слева, с русской бородой, на конце слегка раздвоенной. Его облик (кроме одяния) типологически близок к изображению блгв. кн. Романа; широкий и островерхий схимнический куколь оставляет открытыми часть волос. На иконе 5 местных святых (кон. XVIII в., частное собрание в Угличе; см.: Там же. С. 116, 187. Ил. 96. Кат. 58) К. написан на том же месте, стоящим за преподобными Игнатием и Паисием, в группе монахов.

В иконописи XIX в. число Угличских чудотворцев и их расположение в композиции по-прежнему варьировались. Крайним справа, возле прп. Паисия, К. показан на иконе сер.— 2-й пол. XIX в. из Алексиевского жен. мон-ря в Угличе (5 Угличских святых, в верхних клеймах — Ростовские святители); рядом с блгв. кн. Романом (напротив — прп. Паисий и блгв. царевич Димитрий) — на иконе 2-й пол. XIX в. работы мастера старообрядца (частное собрание в Угличе; см.: Там же. С. 169, 198. Ил. 150. Кат. 100). Угличские святые, в т. ч. К.,

написаны также в правом картуше на иконе «Усекновенная глава св. Иоанна Предтечи» письма И. И. Бурунина, происходящей из угличской ц. Рождества св. Иоанна Предтечи на Волге (1762, УИХМ; см.: Там же. С. 152, 194. Ил. 133. Кат. 85). Вместе с др. святыми Угличские преподобные представлены на образе кон. XVIII — нач. XIX в. из ц. блгв. царевича Димитрия «на поле» (в правой части, К. — с четками в руке); К. возле св. Иоанна Предтечи — на иконе избранных святых кон. XIX — нач. XX в. (*Он же*. 2001. Вкл.).

Образ К. включали в программы росписей храмов Углича, Учмы и окрестных мест. Одно из традиц. изображений — на оконном откосе ц. во имя блгв. царевича Димитрия «на крови» (поновление — 1869–1871 (?)). В значительной степени утрачена настенная живопись (1822–1824, артель Е. А. Медведева; поновление — 1862, Г. Дьяконов) ц. в честь Феодоровской иконы Божией





Матери Богоявленского жен. монастыря; К. написан необычно — седовласым старцем с непокрытой головой, впол-оборота, правая рука на груди. Уникальный образ К. в княжеских одеждах (на посохе — монашеский клобук) был обнаружен в группе Угличских чудотворцев в композиции «О Тебе радуется» на своде четверика ц. Покрова Пресв. Богородицы с. Сера Мышкинского р-на Ярославской обл. (кон. XIX — нач. XX в.; см.: *Он же*. 2012. С. 87). В описании стенописи 70-х гг. XIX в. придела блгв. кн. Александра Невского в храме Христа Спасителя указаны 2 образа Кассиана — «Угличского» и «Мангубского», выполненные худож. Я. С. Башиловым (*Мостовский М. С. Храмы Христа Спасителя / [Сост. заклоч. ч.: Б. Споров]. М., 1996*. С. 81), воссозданы бригадой Н. А. Мухина из Ярославля в 1999 г. Рядом с прп. Паисием Угличским, в профиль, с крестом в руке К. представлен в группе святых 1-й пол. XVI в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. лаврских иеродиакон Пайсия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010).

Редкий пример изображения К. в книжной миниатюре — акварельный рисунок в рукописном сборнике «Ростовский патерик» 1762 г., принадлежавшем купцу И. С. Рахманову (РНБ ОР. Ф. 775 (Тит. 43). Л. 531 об.). Известно, что в 1686 г. М. Пименовым в Кассианову пуст. была вложена рукопись со службой Житием и чудесами К. и с 2 его изображениями (*Струков*. 1874. С. 8, 11). Кроме того, К. входил в состав Собора Крымских святых и представлен на эстампах и иконах с этой композицией («Таврические чудотворцы» — *Струков Д. М. Жития святых Таврических* (крымских) чудотворцев. М., 1878, 1882<sup>2</sup>).

Изображения К. встречаются в композиции «Собор русских святых», в частности на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) — в правой группе преподобных, без куколя, на нимбе надпись: «п кассіанъ углѣтс.» (на этой же иконе в верхнем регистре слева — полуфигура в княжеских одеждах с подписью: «С. б. к. Косианъ»). На иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПМКЗ) К. с остроконечной бородой представлен в 3-м ряду справа, со свитком в руке. На образе Российских чудотворцев сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ; см.: *Icons russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 144–147. Cat. 53*) К.— в центральной части 5-го ряда, рядом с прп. Максимом Греком. На одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской молельной в Казани (ГМИИРТ), исполненной под «строгановские письма», ростовой об-

раз К. (борода короткая раздвоенная, в руке — свиток) помещен справа в 3-м ряду, между фигурами блгв. кн. Константина Угличского (он же в княжеских одеждах, до пострига) и прп. Паисия.

В иконописи XX в. образ К. (средовек с небольшой русой бородой) вводился



Прп. Кассиан Грек.  
Роспись ц. во имя  
блгв. царевича Димитрия  
«на крови».  
1869–1871 гг. (?)

в группу Угличских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие», созданных мон. *Иулианией (Соколовой)* по благословению свт. Афанасия (Сахарова) в 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в. (2 в ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е. Благословенный труд*. М., 2001. С. 231–239), а также на их списках кон. XX — нач. XXI в. (Н. Е. Алдошина, Н. В. Масюкова и др.). На подготовительных рисунках мон. *Иулиании* к лицевым святцам рус. святых 1959–1962 гг. (частное собрание; см.: *Juliana (Sokolova), nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Aldošina. [Ivaskyla], 2000. P. 38*) фигура К. помещена под 2 окт.— фронтально, в куколе, со сложенными крестообразно на груди руками. В 1955–1956 гг. худож. Альбером Бенуа и его супругой выполнена оригинальная по замыслу роспись нижнего храма (крипты) собора блгв. кн. Александра Невского в Париже, где в левой части композиции «Ярославские чудотворцы» на южной стене представлены К. и свт. Леонтий Ростовский (Ступте de la cathédrale Saint-Alexandre-Nevsky à Paris: *Les peintures murales = Нижний храм собора св. благ.*

кн. Александра Невского в Париже: Настенные росписи: [Буклет]. [Париж], 2009. С. 12, 18, 42–43).

Своеобразный иконографический извод с сонмом Угличских чудотворцев был разработан по заказу иером. *Никодима (Ротова)*; (впсл. митрополит Ленинградский и Новгородский) в 1951 г., во время его недолгого настоятельства в ц. блгв. царевича Димитрия «на поле». Образ был создан к 150-летию храма: в нижней части иконы — 5 местных святых (К.— крайний справа, ладони сомкнуты возле груди), на облаках — исторически достоверное изображение храма, возле к-рого справа молится коленопреклоненно блгв. царевич Димитрий; слева вверху — образ Пресв. Богородицы с покровом в руках.

В 80-х гг. XX в. худож. С. Б. Симаков (ныне иером. Рафаил) создал полотно на



Прп. Кассиан Грек.  
Роспись  
нижнего храма собора  
блгв. кн. Александра Невского  
в Париже. 1955–1956 гг.  
Художники А. и М. Бенуа

историко-религ. тематику, на к-рых запечатлен образ К.: «Монастырь Михаила Архангела в Бору», «Год 1610. Угличское разорение» (1986; УИХМ, экспонируются в галерее совр. правосл. искусства в Угличе). Иером. Рафаил также автор рисунка «Явление Божией Матери преподобным Паисию, Кассиану и Адриану Угличским» (УИХМ).

Для Миней МП прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина выполнили рисунок ростового образа К. с развернутым свитком в руке (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 38). Известны изображения К. в современной иконописи — напр., образ «Угличские святые» нач. XXI в. из местного ряда иконостаса угличского Воскресенского собора (К. в центре, между блгв. кн. Романом и прп. Паиси-





Угличские чудотворцы.  
Икона. 1951 г. (ц. во имя  
блгв. царевича Димитрия  
«на поле» в Угличе)

ем), резная работа Н. Б. Мигачевой (Горстка. 2001. Обложка). В кон. XX в. худож. Н. Н. Говердовский сделал пропись-рисунок к иконе К. на фоне деревянных храмов пустыни, с 2 клеймами жития: беседа с кн. Андреем Большим и постриг преподобного (Там же. Вкл.). Неск. графических многосюжетных композиций, посвященных разным периодам жизни К., созданы А. Калугиным в 2009 г. (тушь, перо; оригиналы хранятся в частном собрании в г. Бордо, Франция; репродукции экспонируются в Музее Учемского края). Образы К. почитаются также в Крыму (икона «Собор Таврических святых») письма В. Блинова, ок. 1989, Алушта); на горе Мангуп в скале по обету высечен образ К.

Большая группа репродукций с изображением К. собрана в Музее Учемского края в Учме (филиал Мышкинского народного музея).

Лит.: Струков Д. М. Благоверный Константин, князь Мангупский, в иночестве Кассиан. СПб., 1874; Углич: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1887; Васильевский П. В., прот. Прп. Кассиан Грек Угличский чудотворец и основанная им Учемская пуст. Учма, 1905. Мышкин, 1997<sup>2</sup>; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 140, 148–149; Горстка А. Н. Иконография Кассиана Учемского на мат-ле Угличских икон XVII–XIX вв. // Учемский сб.: Мат-лы 2-й науч. конф. «На земле св. Кассиана» / Мышкинский нар. музей. Мышкин, 2000. Вып. 2. С. 15–20; он же. Белый всадник: (Повесть о Св. Кассиане Учемском и его времени). Мышкин, 2001; он же. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006; он же. Выходец из Византии на Угличской земле // Угличе Поле. Углич, 2012. № 12. С. 82–89; Кочетков. Словарь иконописцев. С. 594, 780.

Я. Э. З.

**КАССИАН** (нач. XV в. — после 1471), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), игум. Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы и Спасо-Каменного в честь Преображения Господня монастырей. Согласно «Сказанию о Спасо-Каменном монастыре» Паисия (Ярославова), К. был постриженником Спасо-Каменного мон-ря. 11 апр. 1448 г. Ростовский, Ярославский и Белозерский еп. св. Ефрем возвел К. в сан игумена Кириллова Белозерского мон-ря (АСЭИ. Т. 2. С. 58–59. № 97). В «Сказании...» Паисия (Ярославова) и в Житии прп. Кирилла Белозерского, написанном Пахомием Логофетом, говорится, что К. «самовидец бьяше блаженнаго». Это позволяет предположить, что К. пришел в Кириллов мон-рь при жизни прп. Кирилла Белозерского (т. е. до 9 июня 1427), а также датировать рождение К. временем не позже нач. XV в. (Утверждение И. С. Некрасова о том, что К. был выходцем из Елеазарова во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста монастыря, не находит подтверждения.) Грамота еп. Ефрема адресована «в ограду святые Богородицы в Кирилов монастырь... старцу Касьяну», т. е. ко времени возведения в сан игумена К. был старцем Кирилловой обители. К. сменил на посту настоятеля игум. Трифона, в 1448 г. ставшего настоятелем Спасского мон-ря в Московском Кремле (см. Новоспасский московский в честь Преображения Господня мон-рь) и духовником вел. кн. Василия II Васильевича (в 1462 Трифон был хиротонисан на Ростовскую кафедру с возведением в сан архиепископа).

Согласно спискам игуменов Кирилловой обители, К. был настоятелем 22 года (см., напр.: РНБ. Соф. № 1418. Л. 10; № 1166. Л. 154; № 1499. Л. 17). Первое игуменство К. продолжалось 17 лет, до 1465 г., когда вслед. усилий Ростовского архиеп. Трифона, предшественника К. на посту настоятеля в Белозерском мон-ре, во главе обители встал брат Трифона Филофей. Вел. кн. Иоанн III Васильевич и ктитор Кириллова монастыря белозерский кн. Михаил Андреевич признали Филофея (дали ему жалованные грамоты). Однако через год белозерский князь сместил Филофея и вернул в обитель К. Согласно трактовке событий в Судном списке митр. Геронтия по вопросу

подсудности Кириллова Белозерского мон-ря 1478/79 г., архиеп. Трифон поставил Филофея игуменом без ведома князя, а князь велел его «поимати, и оковати, да и монастырь у него отняти». К. был возвращен на игуменство «по челобитью и по прошению всеа братьи», очевидно, преподобный пользовался авторитетом в мон-ре и имел там немалую поддержку (АСЭИ. Т. 2. С. 279–282. № 315). В 1467 г., вскоре после изгнания Филофея, архиеп. Трифон оставил Ростовскую кафедру.

По подсчетам Н. К. Никольского, 2-е настоятельство К. продолжалось с апр. 1466 по 1471 г. Если принять мнение И. А. Голубцова, что в хронологических расчетах следует «держаться включительного счета лет», то окончание игуменства К. в Кирилловом мон-ре нужно датировать 1470 г. (Филофей управлял монастырем в 1465–1466; см.: Там же. С. 282). П. М. Строев полагал, что К. был настоятелем 22 года без перерыва, а игум. Филофей сменил его в 1469 г., с этим мнением не согласились Никольский и Голубцов. И. М. Концевич ссылаясь на Четвь-Минеи, в которых в день памяти прп. Иоасафа Каменского было отмечено: «игумен Кассиан управляет монастырем Каменным с 1469 г.» (Концевич. 2002. С. 110). Однако совр. исследователям этот источник неизвестен, указанная же дата представляется вторичной по отношению к справочнику Строева. Г. В. Семенченко полагал, что игум. Филофей сменил К. на посту игумена весной 1461 г. (сразу же, как только его брат Трифон стал Ростовским архиепископом) и оставался им до весны или нач. лета 1462 г. Эта т. зр. не подтверждается перечнем игуменов Белозерского монастыря и монастырскими актами. Она была оспорена С. Н. Кистеревым, считавшим допустимым «22 года игуменства Кассиана... отсчитывать от начала 1447 г., когда он после получения нового назначения игуменом Трифоном мог... исполнять обязанности игумена, ожидая официального поставления. Руководство монастырем... в позднейшем списке игуменов зачтено в общем сроке в 22 года» (Кистерев. 1998. С. 65). По мнению исследователя, К. был игуменом с нач. 1447 г. до лета—осени 1469 г., Филофей являлся настоятелем в 1463–1464 гг. Уточнить время игуменства К. помогают записи в монастырских книгах.





Инок Варсонофий, переписавший в Белозерском мон-ре в 1459 г. Лествицу Иоанна Синайского, в записи сообщил, что он трудился «повелением господина игумена Касиана в десятое лето игуменства его» (РНБ. Кир.-Бел. № 36/161. Л. 354). В записях на др. книгах К. упоминается как игумен в 1452 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 1/1240), 25 авг.—9 нояб. 1462 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 295/552), в 1467 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 296/553).

В 1448 г. К. стал игуменом в сложный для Белозерского мон-ря период нестроений, когда часть братии пыталась отстоять неизменность устава прп. Кирилла. К. был призван восстановить мир после неудачного игуменства Трифона, ставшего настоятелем после Иннокентия и Христофора, непосредственных учеников прп. Кирилла. Трифон был для Белозерской обители пришлым игуменом, не знающим Кириллова устава. Негативную характеристику игум. Трифону и его не названному по имени преемнику, по всей видимости Филофею (родному брату Трифона), дал в «Отвещании любозаборным...» прп. *Иосиф Волоцкий*: «Он же (вероятно, игум. Филофей.— *Авт.*) подобная прежнему (игум. Трифону.— *Авт.*) творяше: некоторая предания святого Кирилла в небрежение полагаше, еще же в церкви на соборном пении и, на трапезе егда ядяху, любляше беседы творити и ненужная глаголати». Когда старцы обители Илия Чапей и Игнатий Бурмака пытались вразумить игумена, он их бил жезлом, потом «устыдеся своего жесточества, отиде от них» (*Иосиф Волоцкий*. 2001. С. 102). Можно утверждать, что прп. Иосиф имеет в виду Филофея (а не К.), потому что в «Отвещании любозаборным...» говорится о коротком периоде, когда «бесчинствующий игумен» управлял мон-рем, а К. был настоятелем 22 года. К. приложил все усилия, чтобы восстановить в монастыре порядки прп. Кирилла. Он пригласил Пахомия Серба, написавшего по его благословию Житие преподобного. Пахомий, знакомый с К., характеризовал его как настоятеля «достойна игуменом глаголатися, мужа, от многих лет в трудех постничьских състаревшася» (БЛДР. 1999. Т. 7. С. 134). В Житие прп. Кирилла был внесен раздел, начинающийся со слов «Бяше же устав блаженнаго Кирилла...», с характеристикой общежительных норм Белозерского

мон-ря, к-рый восходит скорее всего к нравственно-дисциплинарному сборнику «Старчество».

По мнению Никольского, в игуменство К. в мон-ре стало сказываться «несколько отчетливее нерасположение к покупкам вотчин» (*Никольский*. 1897. С. 12). В отличие от предшественников К. не приобретал постоянно земельные участки, но все же делал покупки. Среди них была такая важная, как двор в Московском Кремле (АСЭИ. Т. 2. С. 87. № 150). К. принимал земельные вклады в мон-рь от местных вотчинников и на Вологде, и на Белоозере, что говорит о дружественных связях обители с соседями (АСЭИ. Т. 2. С. 64–65. № 104, 105; С. 71–73. № 114–118 и др.). Особо тесные отношения связывали мон-рь с белозерским кн. Михаилом Андреевичем. В Житии прп. Кирилла в разделе о посмертных чудесах описано исцеление князя и его жены св. водой, к-рую К. прислал из мон-ря. После этого князь «многая предасть обители села же и езера». Это свидетельство Жития подтверждается документами. Кн. Михаил Андреевич жаловал мон-рю земли (Там же. С. 73–74. № 120; С. 76. № 125; С. 78–80. № 128, 131, 134, 135), освобождал владения монастыря от кормов и подвод, дал им право суда по всем делам «опричь душегубства», освободил монастырских людей от уплаты торговых пошлин (Там же. С. 79–80. № 133), давал мон-рю ругу рыбой, сыром и маслом (Там же. С. 70. № 113; С. 75–76. № 123; С. 78. № 129), разрешил монастырским слугам ловить рыбу в принадлежавших князю озерах (Там же. С. 74–75. № 122), рубить лес (Там же. С. 81. № 137). Во время игуменства Филофея Михаил Андреевич пожаловал мон-рю 400 копен сена (Там же. С. 113. № 179). В монастырском архиве хранится ряд грамот кн. Михаила, регулирующих отношения Белозерского мон-ря с крестьянами, заложившими свои пожни (Там же. С. 69–70. № 112; С. 83–84. № 141; ср.: С. 88. № 151).

Хорошие отношения сложились у К. с великокняжеской семьей — Василием II, его матерью Софией Витовтовной и супругой Марией Ярославной. Вел. кнг. София дала монастырю Сеземские пустоши (Там же. С. 59–61. № 98–99), освободив их от дани на 15 лет. Это пожалование позднее подтвердила вел. кнг.

Мария Ярославна. Василий II передал мон-рю двор в Вологде (Там же. С. 63–64. № 103), 4 дек. 1456 г. освободил от дани, поборов и торговых пошлин на 10 лет новоприходцев в монастырском с. Ивановском на Вологде (грамоту подтвердил вел. кн. *Иоанн III Васильевич*), др. грамотой вел. кн. Василий II освободил жителей села от постоев (Там же. С. 105–107. № 169, 170). В 1467 г. грамоту на двор в Вологде подтвердил вологодский кн. Андрей Васильевич (Там же. С. 113–114. № 180). Игум. Филофей получил от вел. кн. Иоанна III подтверждение грамоты Василия II об освобождении монахов Кириллова мон-ря от уплаты торговых пошлин на всей территории великого княжения (Там же. С. 57–58. № 96; на имя К. такого подтверждения не последовало).

Документы из монастырского архива говорят об отношениях игумена и братии Белозерского мон-ря с Ростовскими архиепископами. Архиеп. Феодосий 13 янв. 1455 г. освободил принадлежавшие мон-рю церкви в Рукине слободке (Рукино) и Ивицах (ныне села в Кирилловском р-не Вологодской обл.) от пошлин и суда десятильников (Там же. С. 97. № 161). Ранее таких грамот в мон-рь не поступало. Трифон, ставший Ростовским архиепископом в мае 1462 г., уже 27 июня того же года дал такие грамоты не только храмам в Рукине слободке и Ивицах, но и церкви на Сезде (ныне Шекснинский р-н Вологодской обл.) и в Романовой слободке (ныне с. Романово Череповецкого р-на Вологодской обл.) (Там же. С. 110–112. № 174–176).

К. неоднократно выполнял дипломатические поручения вел. кн. Василия II. По свидетельству «Сказания о Спасо-Каменном монастыре», К. по заданию вел. князя и свт. Ионы дважды ездил в К-поль «о церковном исправлении». Эти поездки правомерно соотносить с сохранившимися сходными по тексту, но разновременными грамотами Василия II К-польскому патриарху (1441) и визант. императору (1443) (АИ. Т. 1. С. 73. № 39; ПСРЛ. Т. 6. С. 162–167; Т. 20. С. 251–254). (Поездки К. не связаны с подготовленным в Москве в июле 1451 (или 1452), после поставления Ионы на митрополицию кафедрой Собором рус. епископов, посланием в К-поль имп. *Константину XI*: послание не было отправлено, поскольку визант. столица







была окружена османами — РФА. 2008. С. 106. № 13.) По-видимому, в нач. 1459 г. К. и троицкий игум. Вассиан (см. *Вассиан I (Рыло)*, свт.) находились с посольством в Литве (их имена названы в послании митр. Ионы Новгородскому архиеп. Ионе (РИБ. Т. 6. № 86. Стб. 643)). Игумены должны были побудить правосл. духовенство, князей и панов не принимать поставленного в Риме Киевского митрополита-униата *Григория* и сохранить верность Московскому митрополиту. Возможно, участие в такой миссии было связано с более ранними поездками К. и говорит о доверии к нему Василия II и митр. Ионы. Посольство посетило Киев, где игум. Вассиан получил вклад для Троице-Сергиева мон-ря. Когда Вассиан стал Ростовским архиепископом, бывшие контакты с ним, видимо, способствовали смягчению противоречий между Белозерским монастырем и Ростовской кафедрой, 5 марта 1468 г. архиепископ освободил от пошлины церкви в Романовой слободке (АСЭИ. Т. 2. С. 116. № 183).

Согласно «Сказанию о Спасо-Каменном монастыре», в благодарность за службу Василий II отпустил К. из Белозерского мон-ря «в пострижение его на Каменое» (Сказание Паисия Ярославова. 2005. С. 42). В этом фрагменте «Сказания...» хронологическая неувязка, поскольку Василий II скончался в 1462 г., а К. оставался игуменом Кириллова Белозерского мон-ря до 1470 или 1471 г. и какое-то время после своей отставки еще находился в обители, что подтверждается грамотой преемника К. игум. Игнатия: «Се яз, игумен Игнатей Кирилова монастыря, поговоря з братьею, с игуменом с старым с Касьяном... выменил есми» (АСЭИ. Т. 2. С. 139. № 215, 1471–1475 гг.). По-видимому, со сменой настоятелей была связана выдача 6 дек. 1471 г. неск. грамот игум. Игнатию на вологодские владения Белозерского мон-ря (Там же. С. 122–129. № 191–199).

В «Сказании о Спасо-Каменном монастыре» сообщается, что К. постриг в монашество прп. *Иоасафа Каменского* (в Житии прп. Иоасафа его постриг отнесен к 1452 г., а представление — к 1457 г., в это время К. был игуменом Кириллова мон-ря). В «Сказании...» кончина К. отнесена ко времени между преставлением прп. Иоасафа и пожаром в Спасо-Каменном мон-ре 3 сент. 1476 г. Если К.

жил в Белозерском мон-ре до 1471–1475 гг., то скончался в Спасо-Каменном мон-ре, видимо, незадолго до 3 сент. 1476 г. Голубцов считал, что К. был погребен в Кирилловом мон-ре, ссылаясь на монастырский братский синодик, в котором игум. К. назван среди «преставльшихся в дому Пречистыя Богородица, честнаго Ея Успения, святаго и преподобнаго отца нашего Кирила» (АСЭИ. Т. 2. С. 282; [Братский синодик]. 1897. С. LIX). Однако списки братского синодика отличаются друг от друга. В рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 754/1011 отсутствует фраза с перечнем имен первых игуменов мон-ря; в списке РНБ. Кир.-Бел. № 759/1016 Никольский считал эту фразу «позднейшей прибавкой». Кроме того, далеко не все лица, названные в братском синодике, в действительности скончались и были погребены в Кирилловом Белозерском мон-ре. В частности, в синодике упоминались Пермский и Вологодский еп. Филофей, умерший и погребенный в *Ферапонтовом Белозерском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*, царь Симеон Бекбулатович, чье надгробие находится в *Симоновом Новом московском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*, и др. В случае К. следует предпочесть свидетельство «Сказания о Спасо-Каменном монастыре», где говорится, что К. был погребен на Каменном о-ве «с полуденны страны церкви» (Преображенского храма). Во 2-й пол. XIX в. мощи К. почивали под спудом около сев. стены в нижнем юж. приделе Спасо-Преображенского собора, над ними была устроена гробница, на которой стоял образ преподобного. Преображенский собор был взорван в кон. 30-х гг. XX в., погребение К. утрачено.

О почитании К. свидетельствует описание его кончины в «Сказании о Спасо-Каменном монастыре». К. назван в «Повести о российских святых угодниках» (РНБ. Q.I.382. Л. 35, XVIII в.), в «Перечне святых города Вологды» (РНБ. Мих. Q.532. Л. 211 об., XVIII в.; СПбДА. АП / 63. Л. 30, XIX в.), в Четьих-Минеях Константина Добронравина (РНБ. СПбДС. № 25/12. Л. 109, XIX в.), в «Перечне святых угодников, коих время памяти неизвестно» (РНБ. Тит. № 2727. Л. 69 об., XIX в.) (сведения о почитании святого содержатся в электронной базе «Источники русской

агиографии» Отдела древнерус. литературы ИРЛИ). Несмотря на то что в агиографических изданиях XIX — нач. XX в. К. назван местночтимым вологодским святым, его имени нет в составленном архиеп. *Сергием (Спасским)* «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903). Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав которого был определен в ходе подготовки к изданию богослужебных Миней в 70–80-х гг. XX в. (Минея (МП). Май. Ч. 3. М., 1987. С. 369). Имя К. вошло в Собор Вологодских святых (празднование установлено в 1841, возобновлено в 90-х гг. XX в.).

Ист.: АСЭИ. Т. 2. С. 58–116. № 97–183; С. 139. № 215; С. 143–146. № 223; С. 279–282. № 315; *Иосиф Волоцкий, прп.* Ответвление любозаборным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырях, иже во Русей земли сущих: Слово 10 // Древнерус. иноческие уставы / Сост.: Т. В. Суздальцева. М., 2001. С. 98–112; Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // ПС. 1861. Ч. 1. С. 197–216; то же // Памятники письменности в музеях Вологодской обл. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2: Рукописные книги XIV–XVIII вв. Вологодского обл. музея. С. 407–417; То же // Святые подвижники и обители Рус. Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 42–43; Жития Иоасафа Каменского, Александра Куштского и Евфимия Сянжемского: Тексты и словоуказатель / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2007. С. 88–89; Житие Кирилла Белозерского, написанное Пахомием Логофетом // Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров, Е. Г. Водолакин, Е. Э. Шевченко. СПб., 1993. С. 54–55, 86–91; [Братский синодик Кирилло-Белозерского мон-ря] // *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. (1397–1625). СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. Прил. 5. С. LIX–LXXXIII.

Лит.: СИСРПЦ. С. 144–145; *Некрасов И. С.* Пахомий Серб, писатель XV в. Ол., 1871; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 284–285; *Вероужский.* Вологодские святые. С. 303–305; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. (1397–1625). СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1; 1910. Т. 1. Вып. 2; 2006. Т. 2; *Семенченко Г. В.* Церковно-полит. борьба на Белозере в 60-х гг. XV в. // ДГСССР. 1987. М., 1989. С. 122–128; *Макарий.* История РЦ. Кн. 4 (по указат.); *Кустерёв С. Н.* Круг знакомств Ефросина Белозерского // Очерки феод. России. М., 1998. Вып. 2. С. 61–87; *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Др. Руси. М., 2002. С. 109–110; *Новикова О. Л.* Летописные заметки в Кирилло-Белозерской ркп. 60-х гг. XVI в. и Сказание о Спасо-Каменном мон-ре // Очерки феод. России. М.; СПб., 2008. Вып. 12. С. 38–90; *Семячко С. А.* Устав





прп. Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 450–559.

**С. А. Семячко, Б. Н. Флора**

**Иконография.** К. упомянут под 29 февр. в тексте подлинника 20-х гг. XIX в. (РНБ ОР. Погод. № 1931. Л. 116 об.; см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 140). Согласно надписи на серебряном венце, К. изображен на иконе «Господь Вседержитель, с предстоящими и припадающими святыми» 3-й четв. XVII в. из иконостаса собора Спаса Всемилостивого в Димитриевом Прилуцком мон-ре (ВГИАХМЗ; см.: Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 89. Кат. 31). Икона, украшен-



Прп. Кассиан, игум.  
Кириллова Белозерского мон-ря,  
и блж. Георгий Шенкурский.  
Роспись галереи  
в Почаевской Успенской лавре.  
Кон. 60-х – 70-е гг. XIX в.,  
поновления – 70-е гг. XX в.,  
ок. 2010 г.  
Иеродиаконь Паисий и Анатолий

ная серебряным окладом, упоминается в Описях имущества мон-ря 1675 и 1688 гг. с правой стороны от царских врат (ВГИАХМЗ ОПИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. 1. Л. 2 об.; Ед. 3. Л. 4–5; см.: Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / Авт.-сост.: М. С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 45). В наст. время образ находится под записью XIX в., уточнить иконографию К. невозможно. Его иконы отсутствуют в текстах описей Спасо-Каменного монастыря 1670 и 1701 гг. (Переписные книги. 2011. С. 110–200).

К. представлен в одной из групп подвижников XV в. в стенописи галереи русских святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре. Живопись выполнена

в академическом стиле иеродиаконами Паисием и Анатолием в кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. (поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010). Святой облачен в монашеские одежды, на голове куколь, глаза прикрыты, борода седая средней величины, на конце раздвоенная.

**Е. А. Виноградова**

**КАССИАН** († ок. 1534(?), Корнильев Комельский мон-рь), прп. (пам. 16 мая, 21 мая – в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Вологодских святых), игум. *Корнилиева Комельского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. Сведения о К. сохранились в Житии прп. Корнилия Комельского († 1538) и в актах Корнилиева Комельского монастыря. Самое раннее упоминание К. в источниках – купчая кн. Нащоки Кемского 1525/26 г. на земли монастыря, заверенная подписями преподобных *Корнилия, Лаврентия, К. и Дионисия* (оригинал грамоты: СПб. ФИРИ РАН. Ф. 11: Коллекция Археографической комиссии. № 100). Запись К. на этой грамоте – единственный известный его автограф: «По сеи купчей грамоте меня, Касьяна, денги дошли, и руку приложил».

Согласно Житию, К. был игуменом Комельского мон-ря во время ухода прп. Корнилия в Сурскую пуст., незадолго до поездки вел. кн. *Василия III Иоанновича в Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь* (зима 1529). Возвращение прп. Корнилия в монастырь датируется временем не позднее 18 сент. 1531 г., когда вел. князь дал ему жалованную грамоту на деревни и починки в Вологодском у. (РНБ ОСАГ. Оп. 1. № 102). Согласно Житию, уходя, прп. Корнилий передал управление мон-рем 12 старцам, К. стал игуменом позднее по настоянию братии. После возвращения прп. Корнилия в обитель К. «устыдеса отца и остави игуменство» (Житие Корнилия Комельского. 2005. С. 328–329). Когда незадолго до преставления прп. Корнилий вновь ушел в пустынь, условием своего возвращения в мон-рь он поставил избрание игуменом Лаврентия. Исходя из этого, исследователи считают возможным говорить о существовании партий в Комельском мон-ре, во главе одной из них, оппозиционной прп. Корнилию, мог стоять К. (*Поньрко*. 1988. С. 486–487).

В разьежей грамоте, датированной сент. 1532 – авг. 1533 (7041) г., среди представителей Корнилиева мон-ря первыми названы «Касьян, бывшей игумен, да Лаврентие уставшик». В др. грамоте, составленной в период с дек. 1533 по авг. 1534 г., фигурирует только «корнилиев чернец Лаврентей», К. уже не упоминается (обе грамоты опубликованы по списку кон. XVII в.: *Кашианов*. 1996. С. 141–145). То, что в 1-й грамоте К. является главным представителем Корнилиева монастыря, свидетельствует о его высоком авторитете в обители, несмотря на оставление им игуменства. Отсутствие упоминания о нем в более поздней грамоте, возможно, означает, что он к тому времени уже преставился. Имя К. вписано в перечень игуменов Корнилиева монастыря в синодике обители 30-х гг. XVII в. (ВОКМ. № 2008. Л. 23).

К. назван в списках «Описания о российских святых» (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 563; РГБ. Ф. 205. № 212. Л. 167, 1-я пол. XVIII в.); в издании «Описания...» имя К. заменено на имя *Кассиана*, игум. Спасо-Каменного монастыря. Святой канонизирован в составе Собора Вологодских святых, празднование которому установлено в 1841 г. В качестве местночтимого святого К. указан в составленном архиеп. *Сергием (Спаским)* «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903. С. 16).

Ист.: Городок на Московской дороге: Ист.-краевед. сб. Вологда, 1994. С. 97; *Кашианов С. М.* Из истории рус. средневекового источника: Акты X–XVI вв. М., 1996. С. 141–145; Житие Корнилия Комельского // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 304–353, 784–787.

Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 750; *Вертожский*. Вологодские святые. С. 11, 444–446; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 76; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 359; *Поньрко Н. В.* Корнилий Комельский // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 486–487.

**А. Г. Сергеев**

**Иконография** К., по-видимому, не сложилась. О нем, как и о прп. Лаврентии Комельском, не обнаружено упоминаний в иконописных подлинниках, иконы святого отсутствуют в описях Корнилиева Комельского мон-ря 1676 и 1775 гг. (Переписные книги вологодских мон-рей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / Авт.-сост.: М. С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 310–343). Нет оснований отождествлять с К. изображения к.-л. монахов в клеймах житийных икон прп. Корнилия Комельского, на книжных миниаторах.







киево-печерского инока  
*Афанасия Кальнофойско-*

*Прп. Кассиан Комельский  
в группе Вологодских  
чудотворцев. Фрагмент иконы  
«Все святые, в земле Русской  
просиявшие». 1934 г.  
Мон. Иулиания (Соколова)  
(ТСЛ)*

го, в перечне преподобных отцов, похороненных в Дальних пещерах.

К. представлен на иконе «Господь Вседержитель, с предстоящими и припадающими святыми» 3-й четв. XVII в. из иконостаса собора Спаса Всемилющего в Димитриевом Прилуцком монастыре (ВГИАХМЗ; см.: Прп. Дмитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 89. Кат. 31). Икона находилась справа от царских врат, была покрыта серебряным окладом с многочисленными украшениями (упом. в Описях имущества мон-ря 1675 и 1688 гг.; см.: ВГИАХМЗ ОПИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. 1. Л. 2 об.; Ед. 3. Л. 4–5; см.: Переписные книги. 2011. С. 45). В наст. время образ находится под записью XIX в., изображение К. определено предположительно только на основе имени на серебряном венце.

Образ К. включен в группу Вологодских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. *Иулиании (Соколовой)* 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ), а также на их повторениях кон. XX — нач. XXI в. (храм Христа Спасителя и ц. свт. Николая в Клённых в Москве, ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках в Вологде). К. написан в 4-м ряду (рядом — прп. Корнилий Комельский), с небольшой седой бородой, волосы с проседью, куколь на плечах.

*Е. А. Виноградова*

**КАССИАН** (XIV–XVI вв.?), прп., Киево-Печерский, в Дальних пещерах почивающий (пам. 28 авг. — в Соборе преподобных Киево-Печерских отцов, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), затворник. К. не упоминается в составленных к 30-м гг. XIII в. *Киево-Печерском патерике*, «*Повести временных лет*» и Житии прп. Феодосия Печерского, следов., маловероятно, что он жил в домонг. эпоху. Архим. *Леонид (Кавелин)* без к.-л. оснований считал, что преподобный жил в XIII в. Впервые имя К. встречается в изданной в 1638 г. по благословию Киевского митр. св. *Петра (Могила)* «Тератургиме»

К. назван св. иноком и постником. В имевшейся у еп. *Модеста (Стрельбицкого)* рукописи предположительно 2-й пол. XVII в. «Краткие жизнеописания преподобных отец Дальних пещер» о К. сообщалось, что он был смиренным, послушливым, трудолюбивым постником, принудил бесов исповедать, сколько в Печерском мон-ре иноков, могущих прогонять бесов. В качестве дня памяти К. еп. *Модест* указал помимо 28 авг. еще и 29 янв.

Местная канонизация подвижника совершилась во 2-й пол. XVII в., когда киево-печерский архим. *Варлаам (Ясинский)*; 1684–1690, впол. митрополит Киевский) установил празднование Собору преподобных отцов Дальних пещер, тогда же была составлена служба (Служба препо-



*Прп. Кассиан Киево-Печерский.  
Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых Дальних пещер».  
1890 г. (Киево-Печерская лавра)*

добным отцем Печерским, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почивают // Службы преподобным отцам Печерским. К., 1763. Л. 108). Общецерковное почитание святого установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласным которым разрешалось печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. К.) в общецерковные московские меся-

цесловы. В 1843 г. учреждено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. Отдельный день памяти К. был установлен во 2-й пол. XIX в.



*Прп. Кассиан Киево-Печерский.  
Фрагмент гравюры  
«Собор святых  
Киево-Печерской лавры». 1756 г.  
Гравер В. Белецкий (РГБ)*

Имеются тропарь и кондак К. Имя его упоминается в 4-м тропаре 8-й песни канона преподобным отцам Дальних пещер (кон. XVII в.).

Ист.: *Афанасий Кальнофойский*, мон. Тератургима. К., 1638. С. 5; *Модест (Стрельбицкий)*, архиеп. Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцов Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885. С. 72.

Лит.: Описание Киево-Печерской лавры. С. 113; СИСПРЦ. С. 144; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 284; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 28; Дива пещер лаврских. К., 1997 (по указат.); *Филарет (Гумилевский)*. РСВ. 2008.

*Э. П. Р.*

**Иконография.** Описание облика К. содержится в иконописном подлиннике кон. XVIII в.: «Сед, брада Николина, на главе клябук черн, риза преподобническа, испод бакан, руки у сердца, длани вверх, левой ногой стоит впрям» (БАН. Строч. № 66. Л. 317 об., «левая страны» 33-й). Единственное известное единичное изображение К., выполненное в нач. XXI в. (возможно, на основе более раннего изображения работы мастеров Киево-Печерской лавры), находится на стене возле места затвора с мощами святого (в локуле) в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры. К. написан фронтально, оплечно, в темной монашеской мантии, голова покрыта куколем, борода седая раздвоенная. Прямоличный погрудный образ К. в округлом клябуче с раздвоенной на конце русской бородой, левая рука на груди, имеется в верхнем ряду на иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), созданной в мастерской Киево-Печерской лавры (находится при нижнем входе в Дальние пещеры).

К. представлен на иконах «Собор Киево-Печерских святых» в правой группе





чудотворцев Дальних пещер (за прп. Феодосием Киево-Печерским), в центре 5-го ряда, за прп. Павлом Послушливым, рядом с др. затворниками. Как правило, это оплечный образ святого влоботора влево, в монашеском клобуке, с окладистой бородой с проседью. Так он написан на иконе 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117), на иконе посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ – Крючкова Т. А. Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ. М., 1991. С. 62. Кат. 28) — клобук высокий округлый, бороды не видно, надпись на нимбе: «пр(д) Касіанъ затво:». Др. варианты изображения К. в том же месте композиции встречаются, напр., на палехской иконе 1-й пол. XIX в. из частного собрания (Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. статей: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87) — в островерхой схеме, с более узкой на конце и волнистой бородой, надпись: «прѣ касіанъ»; на эмалевом образе 3-й четв. XIX в. из Нововалаамского мон-ря (Финляндия) — борода седая округлая, средней величины; на иконе посл. четв. XIX в. из ц. Воздвижения Креста в Женеве (Швейцария) — в образе средовека, с крупными чертами лица. Место полуфигуры К. на иконе могло меняться: в центре 4-го ряда правой группы на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР; святой наименован затворником); в левой группе чудотворцев в 6-м ряду 3-й слева — на иконе 2-й пол. XIX в. из частного собрания, надпись: «касіанъ» («И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]). К. изображен также на иконах, выполненных в посл. четв. XIX в. в иконописных селах Владимирской губ. (СГХМ, ризница СДМ, частное собрание; см.: «Аз есмь Путь...»: Святые путевые и паломнические: Кат. выст. Саратов, 2005. Кат. 45. Ил.; Всё остаётся людям: Рус. иконопись XVII–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Кат. выст. М., 2010. С. 220–221. Кат. 98), а также в иконописном среднике на 3-створчатом складне с резными праздниками на створках (ЦМиАР).

Известно более 15 гравюр и много литографий с композицией Собора Киево-Печерских чудотворцев. К. представлен справа в 4-м, 5-м или 6-м ряду: на киевской гравюре В. Белецкого (1751; 1756 — РГБ), на раскрашенных гравюрах 1-й четв. и 1-й трети XIX в. (РГБ, ГЛМ), на тонолитографии 1893 г. и хромофотографии 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ), на хромофотографии кон. XIX — нач. XX в. (Почаевская Успенская лавра), на хромофотографии 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина



Прп. Кассиан Киево-Печерский.  
Фрагмент иконы «Собор  
Киево-Печерских святых».  
1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

(ц. вмц. Варвары в Казани) и др. Редкое изображение К. во 2-м ряду правой группы помещено на раскрашенной литографии 1883 г., отпечатанной в мастерской А. Абрамова (ГРМ, см.: Русские мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 169).

В XX в. образ К. введен в группу чудотворцев Дальних пещер (в верхнем ряду 2-й слева) на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие», созданных мон. *Иулианией (Соколовой)* в 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в. (2 в ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239), а также на их списках кон. XX — нач. XXI в. (Н. Е. Алдошина, Н. В. Масюкова и др.).

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 140–141; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33, 48, 53, 63–64.

**КАССИАН** († после 1573), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых, 9 авг. — в Соборе Соловецких святых), Муезерский, основатель (?) Муезерского муж. мон-ря во имя Св. Троицы (существовал на о-ве Троица на Муезере (Беломорский р-н Карелии)). Сведений о житии святого нет. К. назван в списке с закладной 1573 г., хранившейся в Муезерской пуст. (РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 2, 1572–1699 гг.). Согласно местному преданию, зафиксированному в краеведческой и агиографической лит-ре XIX — нач. XX в., К. был иноком *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря* и приплыл на

о-в Троица на каменной плите (до 70-х гг. XX в. почитаемая каменная плита находилась рядом со входом в часовню в честь Нерукотворного образа Спасителя в бывш. Муезерской пуст.).

Троицкий Муезерский мон-рь был основан, по всей видимости, в 70–80-х гг. XVI в. Первое упоминание о нем содержится в «Описной книге Кемской волости», составленной в 1591 г. сотником Семеном Юревым при передаче части пограничных земель Поморья Соловецкому мон-рю: «Да на Маслозерской же земли, на Муезере на острове монас-



Прп. Кассиан Муезерский.  
Фрагмент иконы  
«Собор Соловецких святых».  
Ок. 2005 г.  
(ц. влч. *Георгия Победоносца*  
в *Ендове, Москва*)

тырек, а в нем храм Троицы Живоначальные, пустынька, а в ней пять братьев; а питающа от своих трудов лешю пашенкою и на озере рыбу ловят» (*Досифей (Немчинов)*. 1836. С. 283–284). В 1600 г. в пустынь по челобитной игум. Фирса была послана жалованная грамота царя *Бориса Феодоровича* Годунова, в к-рой упоминается жалованная грамота, данная в 1587 г. царем *Феодором Иоанновичем* игум. Фирсу и братии новоучрежденного Муезерского монастыря: «Били нам челом из Вотцкие пятины с Каянского рубежа, из пустыни Троицы Живоначальные с Муезера игумен Фирс с братьею, а сказал. Стоит-де тот их монастырь Соловецкого монастыря в вотчине Кемские волости, на угоде на Муе озере, и к тому-де их монастырю пашни немного; а пашут-де сами и питаютца своими трудами... Тот монастырь стал ново, и наши денежные и хлебные руги в тот их монастырь нейдет ничего. И в прошлом-де в 95 [1587] году по его (игумена Фирса.— Авт.) челобитью дана им







блаженные памяти государя царя и великого князя Федора Ивановича всеа Руси грамота». Копии грамот, данных муезерской братии царями Борисом Годуновым (12 июня 1600), *Михаилом Феодоровичем* (5 марта 1616), которые освобождали пус-



тынь вместе с др. соловецкими владениями от уплаты всех сборов и от повинностей, хранились в архиве Соловецкого монастыря (Там же. С. 385–387).

В кон. XVI в. Муезерский мон-рь назывался Кассиановой пуст.: «Касьянова пустынь на Муезере» упомянута в Дозорной книге Лопских погостов 1597 г. (История Карелии.



1987. С. 189). По-видимому, К. был основателем обители или жившим в ней почитаемым подвижником. До нач. 60-х гг. XX в. в алтаре муезерской Никольской ц. находился каменный крест, в надписи на к-ром основателем мон-ря назван Геннадий: «Поставил сий крест первоначальной старец Геннадий 7081 [1573] августа в 11 день» (крест был увезен в Ленинград экспедицией ГРМ, см.: *Смирнова*. 1964). Однако подлинность надписи палеографически не доказана, как не доказано и муезерское происхождение креста:

он не упоминается в описях имущества Никольской ц. до 1851 г.

Древнейшим храмом Муезерской обители была Троицкая ц. Предположительно в 1602–1605 гг. в обители построили деревянную трапезную Никольскую ц. (эта дата названа в храмовданной надписи, установленной на церкви во время ре-

*Церковь  
свт. Николая Чудотворца  
и часовня на Муезере.  
Фотография В. И. Мелетиева.  
1911 г. (АОКМ)*

монта в 1897–1901 гг.; однако вкладные записи под 1589 и 1591 гг. сообщают о вкладах «в монастырь к Троице да Николе на Муезере» — РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991. Л. 2 об.). В 1672 г. с юж. стороны Никольской ц. была построена часовня в честь Нерукотворного образа Спасителя. В часовне хранились 2 деревянных поклонных креста, поставленных в 1672 и 1682 гг., с резными изображениями Господа Иисуса Христа, Божией Матери, ап. Иоанна Богослова, Марфы и Марии и сотника Лонгина (в 1961 скульптуры Марфы и Марии, ап. Иоанна Богослова, сотника Лонгина, Пресв.

*Гробница над мощами  
прп. Кассиана Муезерского.  
Фотография. 2004 г.*

Богородицы были перевезены в ГРМ). Позднее была построена еще одна часовня с северной стороны Никольского храма; по более поздним свидетельствам, эта часовня стояла над местом погребения К.

По переписи 1677 г., в Муезерской пуст. жили 12 иноков, «крестьян состояло 33 души мужеска пола» (Там же. Л. 155 об.). В 1764 г. мон-рь был упразднен, его имущество вывезли, Троицкий храм сгорел, братские кельи и др. строения со временем разрушились. Никольский храм стал приходским, богослужения совершались дважды в год — в день Св. Троицы и в праздник прор. Илии, за состоянием храма приглядывал сторож, избиравшийся из крестьян бли-

жайших деревень (НАРК. Ф. 176. Оп. 1. Д. 40/727, 40/728). В 1847 г. прихожане Никольского храма, среди к-рых было много старообрядцев, по предложению Архангельской консистории согласились отремонтировать храм, но от постройки причтового дома отказались, вслед чего муезерская Никольская ц. была приписана к новооткрытому Маслозерскому приходу Архангельской епархии. В XIX в. продолжались захоронения на кладбище возле Никольской ц. В 1897–1901 гг. на средства крестьян окрестных деревень, Соловецкого мон-ря и Архангельской епархии храм был вновь отремонтирован.

В документах и сочинениях кон. XIX — нач. XX в. содержатся сведения о почитании местными жителями К., считавшегося основателем Муезерского мон-ря. В документе «Об исправлении Николаевской муезерской церкви. 1898–1901 гг.» впервые упоминаются мощи К.: «На северной стороне от церкви в 25 сажнях находится часовня, в коей погребен инок Кассиан, почитаемый окрестными жителями за праведного» (ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 964. Л. 1, 2, 35). В 1912 г. свящ. Г. Корельский писал о том, что в Никольскую ц. приходили из окрестных сел на Богоявление, в день Св. Троицы, в неделю Всех святых; «кроме сих праздников многие дают обещание по разным случаям в жизни сходить к Троице на Муезеро свечу поставить и помолиться у гробницы преп. Кассиана» (*Корельский*. 1912. С. 385–390).

В 1911 г. в Муезерском мон-ре побывал священник из г. Кемь В. И. Мелетиев, описавший достопримечательности упраздненной обители, в частности могилу К., в письме от 26 сент. 1911 г. председателю Архангельского епархиального ЦАК И. М. Сибирцеву: «В меньшей часовне у правой боковой стены находится под спудом мощи св. подвижника Кассиана, основателя Муезерского монастыря. Место погребения св. подвижника теперь обозначено грубо сколоченными досками, наподобие ящика, имеющего с одной стороны большое отверстие. Вообще, это изделие столь топорно, примитивно и непривлекательно, что... совершенно не соответствует ни памяти св. подвижника, ни тому почитанию, которым он пользуется у окрестных жителей, которые, несмотря на то что заражены духом раскола, чтут усердно святого и приходят





в старинную церковь» (ГААО. Ф. 510. Оп. 1. Д. 60. Л. 28). Мелетиев просил комитет содействовать поиску сведений о святом и образца для создания иконы К. Письмо было зачитано на заседании Архангельского ЦАК в окт. 1911 г., было принято решение «выслать священнику Маслозерского прихода... Григорию Корельскому из средств комитета 25 рублей». Настоятелю Соловецкого мон-ря направили письмо с просьбой прислать материалы о К. (Там же. Л. 28, 30–32 об.). В 1913 г. причт Масло-

кололась, после этого неск. реставраторов заболели и уехали. В наст. время остров посещают как паломники местные жители и приезжие из разных городов России. В 2009 г. кафедра лит-ры Карельской гос. педагогической академии организовала этнографическую экспедицию для исследования почитания К.: было опрошено ок. 60 чел., из них только трое могли сообщить что-либо о святом. Они рассказали, что К. приплыл на о-в Троица на большой гранитной плите, он посылает испытания паломникам и сурово наказывает за неблагочестивое поведение. Наталья из Беломорска рассказала, что по молит-

ского, Поньгомского, Маслозерского приходов Кемского у. за 1887 г. // Там же. Д. 1411; Об исправлении Николаевской муезерской ц. // Там же. Оп. 4. Т. 3. Д. 964. Л. 1, 2, 35 (1898–1901 гг.); Журналы и протоколы комитета Архангельского епарх. ЦАК // Там же. Ф. 510. Оп. 1. Д. 60. Л. 28, 30–32 об. (13 окт. 1911); Общая переписка Архангельского епарх. ЦАК // Там же. Д. 66 (1914).

Ист.: *Корельский Г., свящ.* Приписная Муезерская ц. в Маслозерском приходе // Архангельские Ев. 1912. № 13 / 14. С. 385–390; Мат-лы по истории Карелии XII–XVII вв. / Ред.: В. Г. Гейман. Петрозаводск, 1941; История Карелии XVI–XVII вв. в док-тах / Ред.: А. И. Копанев, А. Г. Манькова. Петрозаводск; Йоенсуу, 1987 (на рус. и фин. яз.).

Лит.: *Досифей (Немчинов), архим.* Топогр. и ист. описание ставропигиального 1-кл. Соловецкого мон-ря. М., 1836; *Никодим (Кононов), иером.* Архангельский патерик. СПб., 1901; *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 563; *Бубновский М. И.* Контур Архангельской Карелии // Изв. Архангельского об-ва изучения Рус. Севера. 1915. № 12. С. 470–471; *Смирнова Э. С.* Экспедиция в Карельскую АССР // Сообщ. ГРМ. Л., 1964. Вып. 8. С. 127–129; *Шургин И. Н.* Никольская трапезная ц. на Муезере // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 89–95; *Карсаков В.* Молитва на острове: [Паломничество к св. Кассиану Муезерскому, Соловецкому] // Правосл. С.-Петербург: Газ. 2002. № 8(125); *Бронникова Е. П.* Соловецкие фотографии в собр. Архангельского обл. краевед. музея // Наследие Соловецкого мон-ря: Всерос. конф., 28 нояб.— 1 дек. 2006 г.: Докл., сообщ. Архангельск, 2007. С. 76–84; *Минеева И. Н.* Почитание прп. Кассиана Муезерского в Карельском Поморье: Факты, комментарии, гипотезы: (По мат-лам полевой практики 2009 г., Беломорский р-н) // Культура и словесность Рус. Севера: Мат-лы Всерос. науч. конф. Череповец, 2010. С. 131–140; *она же.* Почитание св. Кассиана Муезерского в Карельском Поморье // Рябининские чт.— 2011: Мат-лы VI конф. по изуч. и актуализации культурного наследия Рус. Севера. Петрозаводск, 2011. С. 112–115.

**Ю. Н. Кожневникова, Т. М. Кольцова**

**КАССИАН** [греч. *Κασσιανός, Κασσιανός*] (VII в.(?)), прп., местный кипрский святой (пам. кипрская 16 сент.). Упоминается в числе 300 т. н. Аламанских святых, прибывших на Кипр после завоевания арабами Палестины, в «Хронике» *Леонтия Махераса* (1-я пол. XV в.) и в перечне кипрских святых в рукописи Lond. Brit. Mus. Add. Ms. 34554, XVI в. (прототип XIII в.), где он назван «Васианом». В этих источниках говорится, что гробница с мощами К. находилась в местности Глифия близ сел. Алектора (ныне в округе Лимасол) и празднование памяти святого совершалось 16 сент. (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*). Эти сведения повторены в «Хрониках» Д. Страмбальди (XVI в.) и Ф. Бустрона (сер. XVI в.). В наст. время



*Часовня над мощами прп. Кассиана Муезерского. Фотография. 2004 г.*

вам святому у нее после мн. лет бесплодия родилась дочь; женщина приезжает на остров каждый год вместе со своей семьей, чтобы помолиться К.

зерского прихода сообщил епархиальному ЦАК, что «устроена гробница» К. (Там же. Д. 66. Л. 70, 1914 г.). Икона святого написана не была.

К наст. времени в бывш. пустыни сохранились Никольский храм, обе часовни, монастырский колодец из больших валунов. Иконостас и утварь из Никольской ц. были утрачены в 60-х гг. XX в. (Архив Центра по гос. охране объектов культурного наследия Респ. Карелия. Паспорт № 1809). Согласно описи Никольской ц. 1-й пол. XIX в., в храме имелись образы Соловецких и др. севернорус. святых: «Спаситель, пред ним в молении преподобных Зосимы, Савватия и Германа Соловецких, Филиппа митрополита, Иоанна и Логгина, Яренгских чудотворцов» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 170. Л. 53–56); медные луженые лампы были подарены храму в 1751 г. соловецким архим. Геннадием. В сер. 70-х гг. XX в. на о-ве Троица проводились реставрационные работы: с Никольского храма сняли обшивку, заменили сгнившие бревна. По свидетельству местных жителей, реставраторы, жившие в часовне Нерукотворного образа Спасителя, непочтительно обращались с каменной плитой К.: рубили на ней дрова, выполняли др. работы, в результате чего плита рас-

и навести порядок в часовнях и в Никольской ц. *Кемский Благовещенский во имя новомучеников и исповедников Российских мон-рь* возрождает Муезерскую пуст., в Никольском храме раз в год священнослужители обители служат литургию.

К. канонизирован в составе Собора Новгородских святых, возобновленном в 1981 г. (празднование Собору первоначально установлено в 1831). Канонизация подтверждена включением его имени в Собор Соловецких святых, празднование которому было установлено в 1993 г. Совр. молитва К. восходит к молитвам прп. *Ипатия Печерскому*, *целбнику*, и прп. *Агапиту, врачу безмездному*, Печерскому.

Изображения К. встречаются в совр. композиции «Собор Соловецких святых», напр. на иконе ок. 2005 г. из ц. вмч. Георгия Победоносца в Ендове в Москве (подворье Соловецкого мон-ря) — в верхнем ряду левой группы, с непокрытой головой (на др. совр. иконе из этого храма он упом. в надписи на правом поле).

Арх.: Книга приписной к Соловецкому мон-рю Троицкой Муезерской пуст.: Списки с крепостей, вкладные, отводные, приходные, расходные и переписные книги // РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 991 (1572–1699, 1654–1755 гг.); Описи Кемского у. за 1814 г. // ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 170. Л. 53–56; Духовные росписи Панозер-





в окрестностях Алекторы сохранились руины ц. св. Кассиана, пристроенной к пещере, в которой, по преданию, подвизался этот святой. По остаткам фресок в конхе апсиды видно, что храм был расписан. На расстоянии приблизительно 400 м от церкви находится источник св. Кассиана, вода к-рого обладает целебными свойствами.

К. Киррис вопреки церковной традиции предположил, что К. является одним лицом с др. местным кипрским святым *Кассианом* (пам. 4 дек. и 28(29) февр.), к-рого он в свою очередь отождествляет с прп. *Иоанном Кассианом Римлянином*.

Ист.: *Bustron F.* Chronique de l'île de Chypre / Publ. par R. de Mas Latrie. P., 1886. P. 34; *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi* / Publ. par R. de Mas Latrie. P., 1893. Vol. 2. P. 13; *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 30; *Παπαδόπουλλος Θ. Χ.* Ἐκ τῆς Ἀρχαιοτάτης Ἱστορίας τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων // Νέα Σιών. 1952. Σ. 29–30.

Лит.: *Delehaye H.* Saints de Chypre // *AnBoll.* 1907. T. 26. P. 253; *Κύρρης Κ. Π.* Πέντε κυπριακά ἀγιολογικά μελετήματα // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου. 1996. T. 3. Σ. 96–103; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 35; *Βλάσιος Σταυροβουνιάτης, μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 105–106.

О. В. Л.

**КАССИАН**, прп. (пам. кипрская 4 дек. и 28(29) февр.). В «Хронике» *Леонтия Махераса* (1-я пол. XV в.) К. включен в число 300 т. н. Аламанских святых, покинувших Св. землю после араб. нашествия и поселившихся на Кипре. К. подвизался близ с. Авдиму (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 32). Здесь существовала церковь, построенная во имя этого святого, в к-рой находилась его гробница. В перечне кипрских святых в рукописи *Lond. Brit. Mus. Add. Ms. 34554*, XVI в. (прототип XIII в.) К. назван «Васианом», а в качестве даты празднования указано не 4, а 14 дек.

Болландист Д. Папелброх высказал предположение, что К. является одним лицом с прп. *Иоанном Кассианом Римлянином*. К. Киррис также склоняется к мнению, что речь идет скорее всего не о местном святом, а о трансформации культа прп. Иоанна Кассиана, который, по гипотезе исследователя, мог быть привнесен на Кипр после путешествий в Зап. Европу кипрского кор. Пьера I Лузиньяна (1359–1369). Ц. во имя прп. Иоанна Кассиана Римлянина в Никосии была построена ранее 1529 г., которым датируется икона Божией

Матери с ктиторами, преподносящими Ей модель этого храма. Вмонтированный в существующее здание рельеф с изображением Богоматери с Младенцем XV в. позволяет отнести постройку первой ц. прп. Иоанна Кассиана к этому столетию. В церкви хранится металлический головной убор, называемый верующими «шапочкой» св. Кассиана. Страдающие мигренями надевают ее на голову и получают исцеление. Киррис предположил, что рим. папа Урбан V, с к-рым Пьер I встречался в Авиньоне в 1363 г. и в Риме в 1368 г., мог подарить кипрскому королю некую связанную с прп. Иоанном Кассианом реликвию.

Ист.: *Leont. Makhair.* Chronicle. T. 1. P. 30–32; *Παπαδόπουλλος Θ. Χ.* Ἐκ τῆς Ἀρχαιοτάτης Ἱστορίας τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων // Νέα Σιών. 1952. Σ. 29–30.

Лит.: *ActaSS.* Mai. T. 1. P. XVII; *Delehaye H.* Saints de Chypre // *AnBoll.* 1907. T. 26. P. 253; *Κύρρης Κ. Π.* Πέντε κυπριακά ἀγιολογικά μελετήματα // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου. 1996. T. 3. Σ. 96–103; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997<sup>2</sup>. Σ. 35; *Βλάσιος Σταυροβουνιάτης, μον.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999<sup>3</sup>. Σ. 107.

О. В. Л.

**КАССИАН** [лат. Cassianus; франц. Cassien] (1-я пол. IV в.), св. (пам. зап. 5 авг.), еп. г. Августодун (ныне Отён, Франция). Самые ранние сведения о К. содержатся в источниках кон. VI в. *Григорий Турский* в соч. «О славе исповедников» упоминает о некрополе в пригороде Августодуна, где были похоронены святые, в т. ч. епископы К., Ретиций и Симплиций. Больные в надежде на исцеление приходили к гробнице «блаженного Кассиана, великого святителя» и соскребали с нее прах, поэтому стены гробницы были исцарапаны. Согласно Григорию Турскому, К. был преемником еп. Ретиция, присутствовавшего на Арелатском Соборе 314 г. (*Concilia Galliae A. 314 — A. 506* / Ed. C. Munier. Turnholti, 1963. P. 4, 14, 16, 18, 20–21. (CCSL; 148); см.: *Heinzeltmann M.* Gallische Prosopographie, 260–527 // *Francia.* Sigmaringen, 1982/1983. Bd. 10. S. 680). Блж. Иероним относил деятельность Ретиция ко времени правления имп. Константина Великого (*Hieron.* De vir. illustr. 82). Согласно Григорию Турскому, преемниками К. были епископы Гегемоний и Симплиций. В перечне участников Сардикийского Собора (343) в числе галльских епископов назван некий Симплиций (*Athanas. Alex. Arol. contr. ar. 49. 1*). То, что епископ, при-

существовавший на Сардикийском Соборе, и 2-й преемник К. — одно и то же лицо, подтверждается упоминанием Симплиция Августодунского в перечне участников Собора 346 г. в Колонии (ныне Кёльн) (*Concilia Galliae A. 314 — A. 506*. P. 27). Т. о., К. занимал Августодунскую кафедру в 1-й пол. IV в. Сведения Григория Турского о большом кладбище в пригороде Августодуна, на к-ром были похоронены древние епископы, получили подтверждение во время археологических раскопок ц. Сен-Пьер-л'Эстрие в Отёне. Церковь находилась на территории позднеантичного некрополя, под ней обнаружены остатки крупного мавзолея или христ. храма 1-й пол. IV в. (*Sapin C., Young B. K.* Saint-Pierre l'Estrier (Autun, France) // *Gesta. N. Y., 1986.* Vol. 2. P. 39–46).

Поминование К. 5 авг. указано в Иеронимовом мартирологе. Скорее всего оно было внесено в мартиролог при составлении т. н. галльской редакции (кон. VI в.). О почитании К. в мерovingской Галлии известно из надписи на одном из ярлыков для реликвий, хранившихся в мон-ре Кала (ныне Шель) в VII–VIII вв.: «Здесь находятся реликвии св. Кассиана, который почивает на кладбище св. Петра в области эдуев, в Августодуне» (*hic sunt reliquias scy Cassiano qui in cemyterio sco Petro requiescit in Aeduo cyvitis, ibi Agustetuno*) (см.: *Beaujard et al.* 1986. P. 44; *Hen Y.* Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481–751. Leiden; N. Y., 1995. P. 93–96).

В 840 г. мощи К. были перенесены в аббатство Сен-Кантен. Согласно сказанию о перенесении мощей (BHL, N 1635), святыня была подарена Модоином, еп. Отёнским, аббату Сен-Кантена Гуго († 844), внебрачному сыну имп. *Карла Великого*. В сказании описаны чудеса, происходившие от мощей К. во время и после их перенесения. В 845 г. король зап. франков *Карл Лысый* совершил паломничество в Сен-Кантен и участвовал в перенесении мощей К. в крипту монастырской церкви, предоставив обители средства на изготовление раки для мощей (Historia translationis et miraculorum S. Cassiani // *ActaSS.* Aug. T. 2. P. 66–68). Возможно, к нач. X в. относится гомилия об упокоении мощей святых Квинтина, Викторика и К. (BHL, N 7021). Поводом для ее составления стало возвращение монастырских святынь из г. Лан, где





их укрывали во время нападений норманнов.

Предположительно не позднее X в. в Сен-Кантене было создано прозаическое Житие К., известное в неск. редакциях (ВНЛ, N 1630–1632), позже — пространная стихотворная версия Жития (ВНЛ, N 1633–1634; эта версия со значительными лакунами сохр. в ркп. Paris. lat. 12958. Fol. 73r — 76v). Согласно Житию, К. был уроженцем Александрии, происходил из знатного рода. С детства отличался благочестием, его воспитание в христ. вере и образование были поручены еп. Зону (Zonis; в более поздних версиях — Зенон). Когда мальчик вырос, он посещал гробницы мучеников, раздавал милостыню, ухаживал за нищими и больными. При имп. Юлиане Отступнике (361–363) еп. Зон принял мученическую смерть, К. похоронил его вместе с др. христианами, пострадавшими за веру. После смерти императора гонение окончилось, К. был избран на епископскую кафедру г. Орта (Оста, Остия) и рукоположен неким Кассианом, епископом из Азии. Став епископом, К. продолжал вести подвижническую жизнь, наставлял паству и помогал бедным. Он построил в Орте церковь и освятил ее во имя св. Лаврентия, к-рый явился ему в видении. К. часто молился, желая пострадать ради Христа, подобно своему наставнику еп. Зону. В конце концов он получил Божие повеление отправиться в Галлию и проповедовать среди язычников. К. собрал окрестных епископов, поведал им об откровении и убедил их одобрить его путешествие в Галлию. В спутники он выбрал пресвитеров Домициана и Дидима, диаконов Ориона и Неона, чтецов Басамону, Эрона и Гонория, субдиаконов Ингениана, Иуста, Симплекса и Мансвета. Благословив клир и паству, К. отправился в путь и через 6 месяцев достиг Массилии (ныне Марсель). Затем он прибыл в Августодун, где его принял еп. Симплиций. К. поведал епископу, что направляется в Британию (или Бретань), жители которой оставались язычниками, но Симплиций посоветовал ему остаться в Августодуне. Через 3 года еп. Симплиций скончался, и жители Августодуна избрали К. его преемником. К. занимал епископскую кафедру 20 лет, был похоронен в гробнице из белого мрамора, на к-рой отобразился нерукотворный крест. Св.

Герман, еп. Автиссиодурский (Осерский), по пути в Рим посетил Августодун. Согласно Житию, он подошел к гробнице К. и спросил, как тот поживает. Святой ответил, что он в покое ожидает пришествия Искупиителя. Св. Герман возблагодарил Бога и пожелал К. почитать с миром.

Исследователи отмечали, что Житие противоречит более ранним известиям о К.; приведенные в Житии сведения, особенно о пребывании святого в Египте, вряд ли достоверны. Агиограф скорее всего придумал город Орту, к-рый вполн. пытались отождествить с Остией или Орте, т. о. приписывая К. итал. происхождение (см.: *Lanzoni. Diocesi. P. 10–11, 547*). Согласно Григорию Турскому, еп. Симплиций не мог быть преемником на Августодунской кафедре. Во 2-й пол. V в. Констанций Лугдунский (Лионский) упоминал о посещении св. Германом Автиссиодурским окрестностей Августодуна, но не привел подробностей о его пребывании в этом городе (*Vita S. Germani. 30 // Constance de Lyon. Vie de Saint Germain d'Auxerre / Éd. R. Borius. P., 1965. P. 178–181. (SC; 112)*). Сведения о посещении св. Германом Августодуна и о чудесной беседе с К. приводятся лишь в поздней интерполированной версии Жития Германа (ВНЛ, N 3454–3455).

Во 2-й пол. IX в. агиографическое предание о К. оставалось неизвестным Адону Вьеннскому и *Узуарду*, к-рые внесли память святого в составленные ими мартирологи (*Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 318; MartUsuard // PL. 124. Col. 333–334*). Самые ранние рукописи разных редакций Жития относятся к X в. (напр., Paris. lat. 5310. Fol. 1r — 4v; Chartres. Bibl. municip. 68 (27 1/b). Fol. 119r — 122r и др.). Старейшая рукопись сказания о перенесении мощей К. датируется кон. X в. (Brux. Bibl. royale. 7666–71 (3183). Fol. 144v — 149v), в нее включено также Житие святого (версия ВНЛ, N 1632).

Во 2-й пол. XII в. в Сен-Кантене началось строительство нового храма. В 1229 г. мощи святых Квинтина, К. и Викторика были помещены в раки из позолоченного серебра. В 1257 г., после окончания строительных работ в алтарной части храма, раки с мощами святых в присутствии франц. кор. *Людовика IX Святого* (1226–1270) были установлены

за главным алтарем базилики. Во время *Французской революции* (1789–1799) капитул базилики Сен-Кантен был распущен, в 1793 г. драгоценные предметы храмового убранства конфискованы, однако мощи святых были сохранены и вполн. выставлены для поклонения. В 1877 г. главы святых Квинтина, К. и Викторика были помещены в новые реликварии, установленные за главным алтарем храма. До 1917 г. в крипте базилики Сен-Кантен хранился саркофаг К. (уничтожен при бомбардировке храма в годы первой мировой войны). В наст. время рака с мощами К. хранится в капелле св. Квинтина.

Несмотря на то что мощи К. были перенесены в Сен-Кантен, в Отёне почитание святого продолжалось. Известно о существовании монар-ва во имя св. К., к-рый был восстановлен по указанию кор. Роберта II Благочестивого (996–1031) (*Pfister Ch. Études sur le règne de Robert le Pieux (996–1031). Gen., 1974<sup>2</sup>. P. 122, 260*). Позднее монар-ва пришел в упадок, в XVII в. на его месте находилась капелла, вполн. разрушенная (*Beaujard et al. 1986. P. 44*).

Ист.: ВНЛ, N 1630–1635; *Greg. Turon. Glor. conf. 72–74 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 340–342; ActaSS. Aug. T. 2. P. 59–69; Vita S. Cassiani episcopi // AnBoll. 1885. T. 4. P. 159–166; Carmen de S. Cassiano // MGH. Poet. T. 4. Fasc. 1. P. 181–196; MartHieron. Comment. P. 418–419; MartRom. Comment. P. 323–324. Лит.: *Tillemont. Mémoires. 1705. T. 10. P. 675–676; [Gagnard Ph.] Histoire de l'Église d'Autun. Autun, 1724. P. 10–11; Pequegnot P.-E. Légendaire d'Autun, ou vies des saints et autres pieux personnages des diocèses d'Autun, de Chalons et de Macon. P.; Lyon, 1850<sup>2</sup>. T. 2. P. 111–114; Duchesne. Fastes. T. 2. P. 177; Quentin H. Les Martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 338, 435, 482; Lanzoni. Diocesi. P. 10–11, 547; Mathon G. Cassiano, vescovo di Autun // BiblSS. Vol. 3. Col. 908; Beaujard B. et al. Province ecclésiastique de Lyon: (Lugdunensis Prima). P., 1986. (Topographie chrétienne des cités de la Gaule; 4); Régnier L. Les évêques d'Autun. P., 1988. P. 10–12.**

А. А. Королёв

**КАССИАН** [лат. Cassianus; итал. Cassiano] (IV в. (?)), мч. (пам. зап. 13 авг.), пострадал в г. Форум Корнелия (ныне Имола, Италия). Сведения о К. приведены *Пруденцием* в поэме из цикла «О венцах мучеников» (нач. V в.; *Prudent. Perist. 9*). По пути в Рим поэт остановился в г. Форум Корнелия и посетил место захоронения К. Над гробницей было помещено изображение мученика, которого мальчики пронзали стилосами (заостренные стержни для письма на воощенных табличках). Сто-





рож гробницы объяснил поэту, что К. преподавал чтение и письмо в начальной школе (*magister litterarum*), и ученики не любили его за строгость и придирчивость. Когда начались преследования христиан, К.



Св. Кассиан среди учеников.  
Худож. А. Аспертини.  
Нач. XVI в. (Пинакотекка  
Брера в Милане)

терпретацией Пруденцием сюжета росписи или картины над могилой мученика. Отмечено, что 9-я поэма сб. «О венцах мучеников» вместе с поэмами 10 (об апостолах

Петре и Павле) и 11 (о мч. Ипполите) составляет триптих, посвященный путешествию Пруденция в Рим. В 11-й поэме также описывается помещенное над гробницей святого изображение мученической гибели: мч. Ипполит, как и К., погиб необычным образом (был разорван на части лошадыми). Поминовение К. и Ипполита совершалось в один день, 13 авг. (*Fux*. 2003. P. 56–57). По мнению Ланцони, Пруденций подменил местное предание о гибели К. вымышленной историей. На возможный образец для этой истории (наказание рим. полководцем Камиллом учителя из г. Фалерии, предавшего учеников, — *Liv. Ab urbe cond.* V 27. 9) впервые указал католич. полемист Г. Витцель, к-рый,

Мученичество св. Кассиана.  
Гравюра Я. Лейкена из кн.:  
*Het Bloedig Tooneel of  
Martelaers... Amst., 1685. P. 120*



ложения, что К. мог пострадать при имп. Диоклетиане (после 303) (*Bless-Grabher*. 1978. S. 63–64) или при имп. Юлиане Отступнике, запретившем христианам заниматься преподаванием (362; *Iuliani* Ep. 36 //

The Works of the Emperor Julian / Transl. W. C. Wright. L., 1923. Vol. 3. P. 116–123). Вид казни, на которую осудили К., не был предусмотрен рим. законодательством и не находит параллелей в судебной практике Римской империи.

Ф. Ланцони допускал возможность внесудебной расправы, но др. исследователи склонны полагать, что сказание о К. является свободной ин-

терпретацией Пруденцием сюжета росписи или картины над могилой мученика. Отмечено, что 9-я поэма сб. «О венцах мучеников» вместе с поэмами 10 (об апостолах

Петре и Павле) и 11 (о мч. Ипполите) составляет триптих, посвященный путешествию Пруденция в Рим. В 11-й поэме также описывается помещенное над гробницей святого изображение мученической гибели: мч. Ипполит, как и К., погиб необычным образом (был разорван на части лошадыми). Поминовение К. и Ипполита совершалось в один день, 13 авг. (*Fux*. 2003. P. 56–57). По мнению Ланцони, Пруденций подменил местное предание о гибели К. вымышленной историей. На возможный образец для этой истории (наказание рим. полководцем Камиллом учителя из г. Фалерии, предавшего учеников, — *Liv. Ab urbe cond.* V 27. 9) впервые указал католич. полемист Г. Витцель, к-рый,

Мученичество св. Кассиана.  
Гравюра Я. Лейкена из кн.:  
*Het Bloedig Tooneel of  
Martelaers... Amst., 1685. P. 120*

однако, отрицал связь истории, приведенной Титом Ливием, со сказанием о К. (*Wicelius* G. *Chorus Sanctorum Omnium: Zwei Bücher Historien Aller Heiligen Gottes. Cöln*, 1563. S. 474–476).

После исследования мощей К. (2003) наиболее вероятной причиной смерти названы проникающие ранения головы, нанесенные остры-

ми предметами разного диаметра (не менее 2 отверстий в черепе). По мнению экспертов, занесенная инфекция вызвала менингеальную реакцию, в результате чего К. умер примерно через месяц (*Facchini F., Fulcheri E., Belcastro M. G. Esame antropologico dei reperti attribuiti a S. Cassiano (Imola) // Divo Cassiano*. 2004). В связи с полученными данными некие исследователи склоняются к признанию достоверности сведений, приведенных Пруденцием (*Briguglio F. Il martirio di S. Cassiano: Considerazioni giuridiche sulla sua condanna // Ibid.* P. 141–152).

Почитание К. прослеживается с 1-й пол. V в. К этому времени, согласно Дж. Б. Де Росси и Л. Дюшену, относится составление «италийской» редакции Иеронимова мартиролога, где память К. указана 11 и 13 авг. Вероятно, в V в. была построена базилика мч. К. на территории позднеантичного некрополя в зап. пригороде Форума Корнелия (мест. Вилла-Клелия). Во 2-й пол. VI в. базилику окружили крепостной стеной со рвом, в посл. на этом месте был сооружен замок Сан-Кассиано (*Gelichi*. 1988; *Divo Cassiano*. 2004. P. 34–36).

По свидетельству Агнелла Равеннского, К. особенно почитал св. Петр Хрисолог, еп. Равеннский (ок. 431–450), к-рый был сыном Корнелия, еп. г. Форум Корнелия. Перед смертью Петр Хрисолог посетил базилику мч. К. и щедро одарил храм; в посл. был там похоронен (Агнелл ошибочно относит эти сведения к еп. Петру II — *Agnelli Ravennatis Liber Pontificalis*. 2006. P. 208, 215–218). В речи Тицинского (Павийского) еп. Эннодия (514–521) упоминается об освящении ц. во имя Иоанна Крестителя и мучеников Антонина и К. (MGH. AA. T. 7. P. 219–220). Предположительно к V в. относится посвящение святым Ипполиту и К. капеллы при базилике св. Лаврентия (Сан-Лоренцо Маджоре) в г. Медиолан (ныне Милан) (см.: *Savio*. Lombardia. Pt. 1: Milano. P. 200; *Kinney D. The Evidence for the Dating of S. Lorenzo in Milan // J. of the Society of Architectural Historians*. Chicago, 1972. Vol. 31. P. 95). Почитание К. засвидетельствовано в Риме, где папа Симмах (498–514) освятил во имя мученика алтарь в храме св. Андрея на Ватиканском холме (LP. T. 1. P. 261; *Inscriptiones Christianae Urbis Romae / Ed. G. B. De Rossi*. R., 1888. T. 2. P. 224; см.: *Alchermes J. D. Petrine*







Politics: Pope Symmachus and the Rotunda of St. Andrew at Old St. Peter's // *The Catholic Historical Review*. Wash., 1995. Vol. 81. P. 1–40). К понтификату *Льва III* (795–816) относятся сведения о мон-ре мч. К., находившемся близ базилики св. Лаврентия (Сан-Лоренцо фуори ле Мура) (LP. T. 2. P. 23). Древнейшие изображения К. (в виде седого человека с небольшой бородой) сохранились среди мозаик храмов Равенны — единое в одном из медальонов на своде капеллы архиепископского дворца (кон. V в.) и в составе процессии мучеников на юж. стене центрального нефа базилики Сант-Аполлинаре-Нуово (60-е гг. VI в.).

На распространение почитания К. повлияла широкая известность сочинения Пруденция. Не позднее нач. VIII в. скорее всего в Сев. Италии было составлено Мученичество К. — прозаическая переработка поэмы Пруденция (BHL, N 1626; CPL, N 2060; см.: *Bless-Grabher*. 1978. S. 75–77). К повествованию Пруденция восходят краткие сказания о К. в сочинении Григория Турского «О славе мучеников» и в поэме *Флодоарда Реймского* «Победы Христа в Италии», а также гомилия св. *Петра Дамиани*. Беда Достопочтенный внес память К. в составленный им мартиролог, опираясь на прозаическое Мученичество (*Quentin*. 1908. P. 68). Поминование К. указано в «исторических» мартирологах IX в. Ок. 920 г. франк. агиограф и муз. теоретик *Хуквальд* составил пространное Мученичество К., источником для к-рого послужила поэма Пруденция (изд.: *Dolbeau*. 1977).

Особое почитание мученика сложилось в еп-стве Сабииона (нем. Зебен, обл. Трентино-Альто-Адидже, Италия); из грамоты кор. Людовика Немецкого (845) известно о посвящении К. кафедрального собора (Die Urkunden der deutschen Karolinger. V., 1934. Bd. 1 / Bearb. P. Kehr. S. 66–67. (MGH. Dipl. Kar. Germ.; 1)). При еп. *Альбуине* (до 977–1005/06) резиденцию перенесли в Бриксен (ныне Брессаноне), где кафедральный собор был освящен во имя К. и св. Ингенуина. С XII в. поминование К. как покровителя еп-ства фиксируется в местных богослужебных книгах (*Baur J.* Die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum. Innsbruck, 1938. S. 4, 8, 142). Вероятно, к XII в. относится создание Жития и Деяний св. еписко-

пов К., Ингенуина и Альбуина (BHL, N 1627), в к-ром изложено предание об основании Сабиионского еп-ства. Согласно Житию, К. был 1-м проповедником христианства в обл. Норик и основателем еп-ства. Во время гонения на христиан его изгнали в г. Форум Корнелия, где он стал школьным учителем и вполн. принял мученическую смерть.

В более поздних агиографических произведениях о К. предание, восходящее к Пруденцию, смешивалось с бриксенским преданием. В кратких сказаниях доминиканца Варфоломея Трентского († ок. 1250) и еп. *Петра Наталуса* († не позднее 1406) упоминается, что К. был 1-м епископом Сабиионы–Бриксена, но основная часть повествования следует изложению Пруденция (*Reschius*. 1760. P. 95–96; *Petr. Natal. CatSS*. 1543. Fol. 139v). Бриксенское предание стало известно в Имоле не позднее нач. XIII в. Тогда было составлено Мученичество К. (BHL, N 1635e), в к-ром святой прославляется одновременно как 1-й епископ Сабиионы–Бриксена и как покровитель Имола. Оба предания легли в основу Мученичества К., написанного в 1282 г. *Иаковом из Варацце* по просьбе Синибальдо де Милотти, еп. Имола, благодаря которому в литературе утвердилось представление о К. как о епископе-мученике (BHL, N 1635b–c; изд.: *Bless-Grabher*. 1978. S. 190–198; см.: *Lanzoni*. 1925. P. 34–44; *Delehaye*. 1966. P. 290).

В средние века центром почитания К. стал замок Сан-Кассиано в предместье г. Имола, где находились кафедральный собор, резиденция епископа и соборных каноников. Во время конфликта епископа, занимавшего сторону *гвельфов*, с горожанами, среди к-рых преобладали *гибелины*, замок был разрушен по указанию имп. *Фридриха I Барбароссы* (1175). В 1187 г. еп. Генрих заключил договор с консулами и руководителями коммуны о перенесении епископской резиденции внутрь городских стен (*Gaddoni S., Zacccherini G.* Chartularium Imolense. Imolae, 1912. Vol. 2: Archiva minora. P. 357–359). В центре города началось строительство кафедрального собора во имя К.; в 1271 г. собор освящен еп. Синибальдо де Милотти. В наст. время мощи К. находятся в крипте собора, в барочной мраморной гробнице работы болонского скульптора Дж. М. Маццы (между 1698 и 1704).

В ризнице хранится серебряный реликварий XIV в. с рукой мученика. Часть мощей К., а также фрагменты колонны, к-рая по преданию была обагрена кровью мученика, находятся в соборе Вознесения Богоматери и св. К. в г. Брессаноне.

В средние века К. почитали во мн. городах Италии, а также в Тироле и Баварии. Согласно Гоффредо да Буссеро, в кон. XIII в. в Миланском архиеп-стве 13 церквей были освящены во имя К. (*Liber notitiae sanctorum Mediolani* / Ed. M. Magistretti, U. Monneret de Villard. Mil., 1917. P. 88–90). В наст. время К. почитается как покровитель еп-ства Имола, архиеп-ства Феррара и Комаккьо и еп-ства Болцано и Брессаноне.

Истр.: BHL, N 1625–1629; ActaSS. Aug. T. 3. P. 16–30; *Dolbeau F.* Passion de S. Cassien d'Imola composée d'après Prudence par Hucbald de Saint-Amand // RBen. 1977. Vol. 87. P. 238–256; *Greg. Turon.* Glor. martyr. 42 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 66–67; *Agnelli Ravennatis Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis* / Ed. D. Mauskopf Deliyannis. Turnhout, 2006. (CCCM; 199); *Floodoardus.* De Christi triumphis apud Italiam. XIV 8 // PL. 135. Col. 857; *Petri Damiani* Serm. 39 // PL. 144. Col. 710–717; MartHieron. Comment. P. 434–435, 439–441; *Adonis Martyrologium* // PL. 123. Col. 331; MartUsuard // PL. 124. Col. 357–358; MartRom. Comment. P. 335–336.

Лит.: *Reschius J.* Annales ecclesiae Sabionensis nunc Brixinensis atque conterminarum. Augustae Vindelicorum, 1760. T. 1; *Quentin H.* Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908<sup>2</sup>. P. 48, 68, 249, 436, 482; *Lanzoni F.* Le leggende di S. Cassiano di Imola // Didaskaleion. N. S. 1925. Vol. 3. P. 1–44; *idem.* Diocesi. P. 773–774, 942; *Sparber A.* Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung. Brixen, 1942. P. 11–19; *Delehaye.* Origines. P. 327–328; *idem.* Passions. 1966<sup>2</sup>. P. 288–291; *Gordini G. D., Raggi A. M.* Cassiano di Imola // BiblSS. Vol. 3. Col. 909–912; *Bless-Grabher M.* Cassian von Imola: Die Legende eines Lehrers und Märtyrers und ihre Entwicklung von der Spätantike bis zur Neuzeit. Bern, 1978; La basilica di S. Cassiano, cattedrale di Imola. Imola, 1983; *Gelichi S.* La basilica di S. Cassiano e l'episcopio imolese nel medioevo: Nuovi dati archeologici dall'area di Villa Clelia // Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Ravenna, 1988. Vol. 35. P. 261–269; *Cremascoli G.* Casiano // Diccionario de los Santos / Ed. C. Leonardi et al. Madrid, 2000. Vol. 1. P. 441–443; *Fux P.-Y.* Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11–14): Introduction générale et commentaire. Fribourg, 2003; Divo Cassiano: Il culto del santo martire patrono di Imola, Bressanone e Comacchio. Imola, 2004; *Diebold W. J.* Changing Perceptions of the Visual in the Middle Ages: Hucbald of St. Amand's Carolingian Rewriting of Prudentius // Reading Images and Texts: Medieval Images and Texts as Forms of Communication / Ed. M. Hageman, M. Mostert. Turnhout, 2005. P. 161–175; *Andergassen L.* Cassianus, Vigilius, Ingenuinus, Albuinus: I patroni della diocesi di Bolzano-Bressanone: Leggenda, culto e arte. Bressanone, 2006.

А. А. Королёв





**КАССИАН** [лат. Cassianus; греч. Κασσιανός] (II в.), еп. Иерусалима (Элии Капитолины). По списку *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, приведенному в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. V 12*), К. был 2-м епископом Иерусалима «из язычников» в противоположность христианам иудейского происхождения, «из обрезанных». Ни в «Церковной истории», ни в «Хронике» еп. Евсевий не указывает точного времени и продолжительности епископского правления К. В «Хронике» он приводит список всех епископов — от К. до *Капитона* под последним годом правления имп. Антонина Пия (161 г. по Р. Х.). Т. о., К. был епископом времен правления этого императора (138–161) и 17-м епископом Иерусалимской кафедры, начиная с *Иакова*, брата Господня. Визант. хронист *Георгий Синкелл* († после 811) также без указания дат определяет продолжительность епископского правления К. сроком в 5 лет. Если принять факт, что 1-й епископ «из обрезанных», *Марк I*, занимавший, по Синкеллу, кафедру 8 лет, был поставлен после преобразования Иерусалима в Элию Капитолину (136/7), что подтверждает в «Хронике» Евсевий Кесарийский, то правление преемника Марка I К. должно приходиться на 143/4–148/9 гг. Однако *Евтихий*, патриарх Александрийский (X в.), в «Анналах» предлагает др. даты. Он указывает, что К. занял кафедру в 21-й год правления Антонина Пия (159), и далее в соответствии с традициями визант. хронистики приписывает ему 5 лет епископского правления, т. е. до 164 г. По сведениям патриарха Евтихия, К. оказывается не первым, а последним епископом Иерусалимским времен Антонина Пия; кроме того, этот автор не связывает образование в Иерусалиме христ. общины «из язычников» с преобразованием его в Элию Капитолину при имп. Адриане.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl. V 12; idem. Chron. Vol. 2. P. 171; Georg. Sync. Chron. P. 427; Eutychn. Annales // PG. 111. Col. 988; ActaSS. Mai. T. 3. P. XII.*

*Д. В. Зайцев*

**КАССИАН** († 21.10.1556, Кириллов Белозерский мон-рь), еп. Рязанский и Муромский. Вероятно, К. был постриженником *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (о чем косвенно свидетельствуют его вклады в эту обитель и уход туда на покой). А. А. *Зимин*

вслед за П. М. *Строевым* полагал, что К. до 1550/51 г. являлся настоятелем *Юрьева новгородского муж. мон-ря* (*Зимин. 1958. С. 46, 92; Он же. Крупная феодальная вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI вв.). М., 1977. С. 298; Строев. Списки иерархов. Стб. 45*). Прп. *Зиновий Отенский* в Похвальном слове свт. Ионе Новгородскому писал о неблагоговейном отношении, проявленном к мощам свт. *Ионы* архимандритом Юрьева мон-ря Иларионом (1551–1553), и объяснял это тем, что Иларион был преемником К. (*Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богосл.-полемич. и церк.-учительские произведения. СПб., 1894. Прил. С. 26*). Один из предшественников К. на Рязанской кафедре, еп. Иона, до поставления во епископа (1522) был игуменом Юрьева мон-ря.

Хиротонию К. возглавил, очевидно, Московский митр. св. *Макарий*. Точная дата в источниках не отмечена, но можно с уверенностью предположить, что К. был хиротонисан в 1550/51 г. Несохранившаяся несудимая грамота царя *Иоанна IV Васильевича* К. на земли Рязанского архиерейского дома в Рязанском у. датировалась 1550/51 г. и была, по видимому, выдана в связи со вступлением на кафедру К. участвовал в *Стоглавом Соборе 1551 г.* О выступлениях Рязанского епископа на Соборе неизвестно; очевидно, он действовал в согласии с др. участниками Собора.

В 1552 г. митр. св. Макарий послал в недавно созданный Шацкий городок (ныне г. Шацк Рязанской обл.) иерея и диакона для освящения Воскресенского, Никольского и Борисоглебского храмов. Рязанский епископ воспринял это как вторжение на свою каноническую территорию и обратился к царю с жалобой на митрополита, ссылаясь на грамоту митр. *Феоноста* Рязанской епископии на Червленый Яр (РИБ. Т. 6. № 18). Действия митрополита объясняются нечеткостью епархиальных границ. В 1553/54 г. митр. Макарий выдал К. благословенную грамоту на присоединение Шацкого городка к Рязанской епархии. При К. в епархии прошло судебное разбирательство о принадлежности борисоглебских владьчных земель, решившееся в пользу владьчных крестьян. 30 янв. 1553 г. царь пожаловал К. пруд на р. Лыбедь в Рязанском у.

В 1553–1554 гг. на Соборе рассматривались еретические взгляды М. *Башкина* и др., разбирались обвинения, выдвинутые Башкиным против бывш. троицкого игум. *Артемия*. Во время соборных заседаний К. «начя хулити книгу преподобного Иосифа, еже сей преподобный списа на ерьс новгородцких еретиков... яко не подлинну быти свидетельству книги сея» (*Бодянский. 1847. С. 1*). Выступление К. упомянуто в Сказании о Соборе, составленном, по всей видимости, в 70–80-х гг. XVI в. в связи с подготовкой канонизации прп. *Иосифа* Волоцкого. Контекст рассказа позволяет думать, что Рязанский епископ выступил против предлагавшихся прп. Иосифом суровых мер по отношению к еретикам (позиция К. была близка к позиции старцев Кириллова мон-ря, с к-рыми Рязанский епископ был тесно связан). Не исключено, что К. на Соборе выступил в защиту *Артемия*, против к-рого были выдвинуты ложные обвинения. Последним свидетельством архиерейской деятельности К. является соборная грамота от 24 янв. 1554 г. о заточении *Артемия* в *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*; в грамоте К. назван среди иерархов — участников Собора (ААЭ. Т. 1. № 239. С. 250). По-видимому, вскоре К. оставил кафедру: грамота об *Артемии* датирована янв. 1554 г., а 17 марта того же года Рязанским епископом стал *Гурий* (*Лужецкий*). Из сведений о жизни К. после ухода на покой следует, что он не был осужден и сослан, бывш. Рязанский архиерей жил в Кирилловом Белозерском мон-ре. В Сказании о Соборе сообщается, что К. ушел на покой из-за паралича руки, ноги и языка, что трактуется как Божие наказание за выступление против прп. Иосифа. В Сказании описан конфликт К. (после оставления кафедры) с Вологодским архиереем во время пребывания К. в Вологде, куда он прибыл поклониться мощам прп. *Димитрия* Прилуцкого: Вологодский епископ не встретил К. и не оказал ему почтения, хотя К. считал себя старшим архиереем (подразумевается старшинство кафедр). В Сказании имя Вологодского архиерея не названо; в 1547–1558 гг. Вологодскую кафедру занимал еп. *Киприан*.

В 1556/57 г. К. дал вкладом в Кириллов Белозерский мон-рь 150 р. на устроение «корма», 10 книг «да





жеребец немецкой» (*Сахаров*. 1851. С. 58; см. также: *Курукин*. 1981. С. 67). В монастырской б-ке имелись и др. книги Рязанского владыки: Толковый Апостол «в дву книгах в десть, письменой», «Псалтырь в десть», «две книги Царства, одно на бумаге Касьяновское, другое з Деянием, на харатье, в десть» (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.: Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 123, 125, 129). Известны принадлежавшие К. рукописи: Евангелие, переписанное для него в 1551 г. соловецким старцем Исааком (Белобаевым) (БАН. Солов. № 1), Еллинский летописец 2-й редакции и сборник житий (РНБ. Соф. № 1361). В бытность свою на Рязанской кафедре К. дал вкладом в коломенский *Старо-Голутвин в честь Богоявления мон-рь* серебряную панагию.

Ряд исследователей, в частности Зимин (*Зимин*. 1958. С. 97, 174), писали о принадлежности К. к движению *нестяжателей*. По предположению Н. С. Тихонравова, К. владел сборником сер. XVI в. (ГИМ. Волок. № 566), в к-ром перечислены «16 неисправлений», обсуждавшихся на Соборе в 1551 г. (*Тихонравов Н. С.* Заметка для истории Стоглава // *Летописи Тихонравова*. 1863. Т. 5. С. 137–145; см. также: *Бочкарёв*. 1906. С. 237; *Макарий*. История РЦ, 1996. Кн. 4. Ч. 2. С. 86). Сборник содержит «Собрание некоего старца», созданное одним из лидеров нестяжателей – *Вассианом (Патрикеевым)* против монастырского землевладения (описание сборника см.: *Плигузов А. И.* Вступление Вассиана Патрикеева в полемику о монастырских землях и творческая история «Собрания некоего старца» // Исслед. по источниковедению истории СССР доокт. периода. М., 1987. С. 4–48). Тем не менее вопрос об отношении К. к нестяжателям остается открытым, поскольку нет прямых свидетельств этому. С одной стороны, принадлежность списка «16 неисправлений» К. – догадка, основанная на том, что в 1576 г. рукописью владел Рязанский еп. *Леонид (Протасьев)*. Однако еп. Леонид не был преемником К. на кафедре и мог привезти рукопись из *Иосифова Волоколамского (Волоцкого) в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, где он был настоятелем. С др. стороны, хлопоты о сохранении и об увеличении владений Рязанского дома, сделанные К. богатые вклады не свидетельствуют о том, что Рязанский епископ был противником нестяжателей, т. к. они не выступали против землевладения находящихся «в миру» епископских кафедр.

К. был похоронен в Кирилловом Белозерском монастыре на «паперно-Белозерском Богородицы, на правой стороне у передних дверей», рядом с погребениями Вологодского еп. Алексия и Крутицкого еп. *Матфея (Никольский)*. 1897. С. LVI). Корм в память о нем творился в монастыре 21 окт. (*Сахаров*. 1851. С. 48), его имя было внесено в братский синодик (*Никольский*. 1897. С. LXVIII). Ист.: *Бодянский О. М.* Московские Соборы на еретиков XVI в., в царствование Ивана Васильевича Грозного // *ЧОИДР*. 1847. № 3. С. 1–2; *Сахаров И. П.* Кормовая книга Кирилло-Белозерского мон-ря // *ЗОРСА*. 1851. Т. 1. Отд. 3; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1; Памятники рус. письменности XV–XVI вв.: Рязанский край / Ред.: С. И. Котков. М., 1978. С. 38; *Емченко Е. Б.* Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000. С. 239, 267; *Сметанина С. И.* Вотчинные архивы рязанских духовных корпораций XIII – нач. XVII в. // *РД*. 2000. Вып. 6. С. 258–259. № 37–39; *Мазурова Н. Б.* Вкладчики коломенского Старо-Голутвина мон-ря XV–XVII вв. // *Славянский мир: Общность и многообразие: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., Коломна, 22–24 мая 2007.* Коломна, 2007. Ч. 3. С. 54.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*, архим. Рязанские иерархи // *ХЧ*. 1859. Ч. 1. № 5. С. 367–368; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 414; Мат-лы для истории Рязанской епархии: Рязанские иерархи // *Рязанские Ев.* 1879. Приб. № 10. С. 249–250; *Титов А. А.* Рязанские епископы. М., 1891. Ч. 2. С. 21–22; *Бочкарёв В. Н.* Стоглав и история Собора 1551 г.: Ист.-канонич. очерк. Южнов, 1906. С. 20–21; *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории рус. общ.-полит. мысли сер. XVI в. М., 1958 (по указ.); *Курукин И. В.* Заметки о «нестяжательстве» и «иосифлянтстве»: Историогр. традиция и источники // *Вопросы источниковедения и историографии истории СССР: Дооктябрьский период*. М., 1981. С. 67; *Морозова Л. Е.* Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990. С. 45–46; *Дётев Ю. А.* Рязань православная. Рязань, 1993. С. 89–90; *Макарий (Веретенников)*, архим. Свт. Макарий, митр. Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 389–402; *он же*. Еп. Рязанский Кассиан (1551–1554) // *Иконографические новации и традиции в рус. искусстве XVI в.: Сб. ст. памяти В. М. Сорокатого*. М., 2008. С. 306–314. (Тр. ЦМиАР; 3).

Архим. Макарий (Веретенников)

**КАССИАН**, архим., XV в. – см. в ст. *Жидовствующие*.

**КАССИАН**, создатель 2 редакций Киево-Печерского патерика – см. в ст. *Киево-Печерский патерик*.

**КАССИАН** (Безобразов Сергей Сергеевич; 29.02.1892, С.-Петербург – 4.02.1965, Париж), еп. Катанский в юрисдикции К-польского Патриархата, д-р богословия, ректор Свято-Сергиевского богословского ин-та в Париже, почетный д-р Фессалонийского ун-та, богослов, экзегет, переводчик НЗ.

**Жизнь и деятельность.** Род. в семье чиновника Мин-ва внутренних дел, статс-секретаря Гос. совета, сенато-



С. С. Безобразов.

Фотография. 1914 г. (ЦГИА СПб)

ра, тайного советника Сергея Васильевича Безобразова (1857–1936). Мать – Вера Антоновна Безобразова (урожд. Арцимович; ум. в 1930). 4 июня 1910 г. окончил 1-ю С.-Петербургскую гимназию с золотой медалью, отмечавшей в т. ч. и его успехи в изучении исторических наук (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 55694. Л. 3). В том же году поступил на историко-филологический фак-т Императорского С.-Петербургского университета, где под влиянием проректора университета, проф. кафедры истории Церкви И. Д. Андреева и вездущего историка-медиевиста проф. И. М. Гревса сформировались его научные интересы. Изучал древние семитские языки под рук. знаменитого востоковеда, семитолога акад. П. К. Коковцова. В 1914 г. окончил С.-Петербургский университет по историческому отд-нию с дипломом 1-й степени за соч. «Проблема греха в Ветхом и Новом Завете» (Там же. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17). Был оставлен при ун-те стипендиатом на 2 года для подготовки к профессорской и преподавательской деятельности; впоследствии срок подготовки был продлен до кон. 1917 г., но без стипендии. В 1914 г. поступил на службу в Императорскую Публичную







б-ку вольнотруждающимся с значением в отделение богословских наук (РНБ. Ф. 1. Оп. 1а. 1914. Д. 7. Л. 12), где работал под рук. проф. А. В. Карташёва, к-рый с 1912 по 1917 г. занимал должность заведующего этим отд-нием и оказал большое влияние на формирование как научного, так и религ. мировоззрения С. С. Безобразова (*Кассиан (Безобразов)*). А. В. Карташев. 1957. С. 9, 12–13). 16 июня 1915 г. был назначен помощником секретаря и утвержден в должности коллежского секретаря, с 1 марта 1916 г. занимал должность младшего помощника библиотекаря с оставлением при прежних занятиях (РНБ. Ф. 1. Оп. 1а. 1914. Д. 7. Л. 5, 12). В 1917 г. представлен к награждению орденом св. Станислава 3-й степени. В нач. 1917/18 уч. г., после прочтения пробных лекций, был избран приват-доцентом историко-филологического фак-та Петроградского ун-та на кафедре истории Церкви (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10913. Л. 57). В 1917 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» напечатана 1-я научная статья С. С. Безобразова «Юлиан Экланский, как автор псевдорифинского комментария на малых пророков». Ввиду революционных событий приступить к преподавательской деятельности в ун-те осенью 1917 г. не смог. В нояб. вместе с семьей выехал на дачу в с. Лазаревское Черноморской губ., откуда вернулся в Петроград весной 1918 г. (РНБ ОАД. Ф. 1. Оп. 1а. 1914. № 7. Л. 23), а его отец, мать и сестра эмигрировали в Сербию. В Петроградском ун-те ему было поручено преподавание истории первоист. иерусалимской общины и истории религии в ветхозаветную эпоху, а также проведение практических занятий по чтению и разбору Евангелия от Матфея (*Азиатцев*. 1995. С. 79). Осенью 1918 г. был избран преподавателем кафедры истории религии и Церкви 3-го Петроградского ун-та (бывш. Бестужевские Высшие женские курсы) (ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17. Л. 1). В мае–июне 1919 г., во время наступления войск ген. Н. Н. Юденича, в качестве заложника находился под арестом в ВЧК (*Азиатцев*. 1995. С. 79). 22 июня 1919 г. назначен старшим помощником библиотекаря в Российской Публичной б-ке (РНБ ОАД. Ф. 2. Оп. 1. 1917. Д. 5. Книга приказов. Л. 54). Осенью 1919 г. после слияния 3-го Петро-

градского ун-та с Петроградским ун-том в Единый Петроградский ун-т С. С. Безобразов становится его штатным преподавателем кафедры истории религии на греч. Востоке новообразованного фак-та общественных наук (Архив СПбГУ. Ед. хр. 86. Преподаватель Безобразов С. С.). Вероятно, в этот период произошла его встреча с Н. Н. Глубоковским, который был избран профессором на эту же кафедру 1 нояб. 1919 г. (*Глубоковский Н. Н.* Академические заветы и обеты / Сост., ред.: прот. Б. Даниленко, иером. Петр (Еремеев). М.; Серг. П., 2005. С. 81). Летом 1919 – весной 1920 г. был неоднократно командирован в охваченные гражданской войной юж. губернии России для сбора в местных архивах и б-ках произведений печати для б-ки Петроградского ун-та (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10913. Л. 64–66). В нояб. 1919 г. избран профессором Туркестанского гос. ун-та (ныне Национальный ун-т Узбекистана) по кафедре истории религии и до перевода ун-та в Ташкент участвовал в его организации, продолжая преподавать в Петроградском ун-те (Там же. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17. Л. 1 – из автобиографии). С. С. Безобразов стал одним из учредителей религиозно-философского об-ва – *Софии Святой братства*, образованного 21 мая 1920 г., одной из задач к-рого было способствовать объединению верующей интеллигенции вокруг Церкви (*Сорокин*. 2005. С. 247–249). Деятельными членами инициативной группы братства были учитель С. С. Безобразова проф. И. М. Гревс и Л. П. Карсавин. С. С. Безобразова привлек в братство его друг профессор кафедры уголовного права Петроградского ун-та Ю. П. Новицкий (прославлен в лике новомучеников Российских как мч. *Юрий*). Основное содержание собраний братства было тесно связано с чтением и толкованием Евангелия (*Кассиан (Безобразов)*). Родословие духа. 1949. С. 12–13). Т. о. состоялось знакомство С. С. Безобразова с руководством Петроградского Богословского ин-та, в котором он вполн. преподавал.

В июле 1920 г. по личному прошению уволен из Публичной б-ки и переехал в Ташкент, где в течение 1920/21 уч. г. читал лекции по истории религии в Туркестанском ун-те (ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17. Л. 1 – из автобиографии). В это время С. С. Безобразов вступил в брак

с Любовью Владимировной Холостовой (род. в 1886), научным сотрудником отд-ния истории Публичной б-ки, которая также отбыла с ним в Ср. Азию 1 авг. 1920 г. для преподавания в ун-те (РНБ ОАД. Ф. 2. Оп. 1. 1917. Д. 5. Книга приказов. Л. 84). Судя по архивным данным, после возвращения из поездки супруги вместе не жили. Л. В. Безобразова (Холостова) скончалась в Петрограде 10 янв. 1923 г. (ЦГАЛИ СПб. Ф. 97. Оп. 1. Д. 179). По воспоминаниям протопр. В. Зеньковского, «брак этот, по-видимому, был лишь внешний, он дал имя своей жене, этим ее спас и только» (*Зеньковский*. 1995. С. 15–16).

В июне 1921 г. С. С. Безобразов вернулся в Петроград и возобновил преподавание в ун-те. С 20 июля по 20 авг. находился в научной командировке от исторического отдела Публичной б-ки в Козельске для ознакомления с рукописным материалом, хранящимся в Козельском Оптинском архиве. Судя по всему, во время этой поездки состоялась беседа с оптинским старцем Анатолием, после к-рой, по воспоминаниям С. С. Безобразова, у него в душе зародилась мысль о монашестве и священстве (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10913. Л. 78, 79; *Кассиан (Безобразов)*). Слово при наречении во еп. Катанского. 1947. С. 9).

В авг. 1921 г. С. С. Безобразов был отстранен от работы в Петроградском университете (*Азиатцев*. 1995. С. 80) и, очевидно, по ходатайству Ю. П. Новицкого избран профессором Педагогического ин-та социального воспитания дефективного ребенка при Психоневрологической академии на кафедре истории культуры (ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17. Л. 1). В 1921/22 уч. г. К. приступил к регулярному чтению лекций в Петроградском Богословском ин-те, к-рый был учрежден 20 апр. 1920 г., после закрытия СПбДА. 21 авг. 1921 г. он прочел в Богословском ин-те публичную лекцию «Социологический вопрос в древней Церкви», а 23 апр. 1922 г. – «Промысел Божий в приготовлении рода человеческого к принятию Христа Спасителя». Одновременно он читал лекции в церквях Петрограда, вел курс Свящ. Писания НЗ на Василеостровских богословских курсах (ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 38. Программы и планы лекций, читанных в ПБИ. Л. 97). В течение 2-го





и 3-го триместра 1921/22 уч. г. преподавал студентам 2-го курса историю религии и участвовал в организации занятий библейского кружка. На летний период обучения им был составлен план семинаров по НЗ, которые должны были продолжить курс, прочитанный в ин-те его предшественником проф. Л. П. Карсавиным.

В июне 1922 г. С. С. Безобразов присутствовал на неск. заседаниях публичных слушаний дела об *изъ-*



*Белградский кружок. Будущие преподаватели Свято-Сергиевского богословского ин-та среди участников Белградского кружка во имя прп. Серафима Саровского. Второй слева в 3-м ряду С. С. Безобразов. Фотография. 1923 г.*

*ятии церковных ценностей*, последние слова митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* и др. подсудимых 5 июля, на закрытии процесса, сохранились в его памяти на всю жизнь. 9 сент. подал заявление с просьбой «ввиду расстроенного здоровья» освободить его от обязанностей секретаря Богословского ин-та, должности, которую он занимал, по всей видимости, с мая 1922 г. (ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17. Л. 4). По настоянию своего духовника приходского свящ. Казанского собора прот. Тимофея Налимова (бывш. профессора СПбДА, избранного в 1906 ее ректором) С. С. Безобразов уехал из Петрограда и 16 сент. 1922 г. нелегально пересек гос. границу с Латвией (Архив ССПБИ. Ф. еп. Кассиана (Безобразова). Коробка 2. Папка 3. Записки о выезде из России. Ркп.). В том же году он приехал в Белград, где воссоединился с родителями и сестрой. До 1925 г. преподавал в 1-й русско-серб. гимназии в Белграде (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 84). В 1923 г. стал участником студенческого кружка (с 1924 кружок им. Серафима Саровского), собиравшегося в белградской квартире семьи Н. М. Зёрнова (За рубежом. 1973. С. 30–31), здесь он познакомился с митр. *Антонием (Храповицким)*, еп. *Николаем (Велимировичем)*, К. Э. Кер-

ном (впосл. архим. *Киприан*), проф. В. В. Зеньковским и Н. Н. *Афанасьевым*. Весной 1923 г. вместе с Зеньковским и С. М. Зёрновой участвовал в качестве наблюдателя в работе конференции Христианской студенческой федерации в Будапеште, организованной Всемирной христианской студенческой федерацией (Там же. С. 34–35). С этой конференции для С. С. Безобразова началось многолетнее участие во мн. межконфессиональных встречах на самом разном уровне. Был участником I учредительного съезда

*Русского студенческого христианского движения (РСХД)*, проходившего с

1 по 8 окт. 1923 г. в г. Пшерове в Чехословакии (Там же. С. 97), где впервые была публично оглашена идея создания в эмиграции Богословского ин-та (Яшивиль М. Из прошлого Сергиевского Подворья // ВРСХД. 1927. № 11. С. 22). 9 окт. 1923 г. в Праге вместе с прот. Сергием *Булгаковым*, П. И. *Новгородцевым*, П. Б. *Струве*, В. В. Зеньковским, прот. Г. В. *Флоровским*, А. В. Карташёвым принял участие в неофиц. учредительном собрании по воссозданию правосл. братства Св. Софии Премудрости Божией (*Булгаков С. Н., прот.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории рус. мысли: Ежег. за 1998 г. М., 1998. С. 165). В янв. 1924 г. на 1-м собрании братства Св. Софии в Праге С. С. Безобразов был избран его членом-учредителем от Белграда (Братство святой Софии. 2000. С. 15), до 1926 г. регулярно принимал участие в заседаниях братства. 15 февр. 1924 г., на праздник Сретения Господня, в рус. Свято-Троицкой ц. в Белграде был посвящен в чтеца митр. Антонием (Храповицким) (*Koulomzine*. 1966. P. 111). С. С. Безобразов был участником съезда РСХД, состоявшегося 26–30 июля 1924 г. в замке Аржерон (Франция), и II общего съезда движения с 8 по 14 сент. в Пшерове, на к-ром представлял кружок им.

Серафима Саровского вместе с буд. о. Киприаном (Керном), Марией и Николаем Зёрновыми (За рубежом. 1973. С. 109). В февр. 1925 г. переехал в Париж по приглашению митр. *Евлогия (Георгиевского)*, деятельно участвовал в организации Богословского ин-та и был назначен его секретарем. С 30 апр. 1925 г. вместе с еп. *Вениамином (Федченковым)*, А. В. Карташёвым и П. Е. Ковалевским читал вводный пропедевтический курс. С основания Богословского ин-та С. С. Безобразов занимал кафедру Свящ. Писания НЗ и вел в течение ряда лет академические курсы НЗ и греч. языка (*Князев А., прот.* Сергиевское подворье // Путь: Правосл. альманах. Н.-Й., 1985. № 5/6. С. 8–9). Помимо чтения лекций по НЗ он привлекал студентов к участию в семинарах, тематика к-рых каждый год менялась. В целом работа была сосредоточена на изучении первоисточников и имела цель приобщить студентов к историческому методу исследования с церковной позиции (*Карташев А. В.* Как создавался Православный Богословский Институт в Париже // Архив ССПБИ. Ф. деканата. С. 88–90. Маш.). В сент. 1925 г. участвовал в работе III общего съезда РСХД в серб. мон-ре *Хопово (Киприан (Керн)*. 2002. С. 45).

11–15 янв. 1927 г. С. С. Безобразов был участником I англикано-правосл. съезда, организованного Британским студенческим об-вом в мест. Сент-Олбанс недалеко от Лондона, в 1-й день прочитал вступительный доклад о совр. святых РПЦ (*Кассиан (Безобразов)*). Встреча: [О конф. в St. Alban]. 1927). На годичном акте Свято-Сергиевского ин-та в апр. 1927 г. он произнес речь, которая впосл. была опубликована (*Он же.* Евангелисты как историки. 1928). В авг. 1929 г. в г. Нови-Сад (Югославия) принимал участие в Восточно-Западной научно-богословской конференции под председательством серб. еп. Бачского *Иринья (Чирича)*, созданной Комиссией для экуменического сотрудничества профессоров богословия (Kommission für ökumenische Zusammenarbeit der Professoren der Theologie) для совместного чтения Послания св. ап. Павла к Филиппийцам. С. С. Безобразов был содокладчиком проф. Ч. Х. *Додда* по экзегезе Флп 3. 1–11 (*Он же.* Восточно-Западная научно-богосл. конф. 1929. С. 93–94). Эта







встреча положила начало его научным контактам с др. участниками конференции (П. Брациотисом, М. Дибелиусом, Н. Н. Глубоковским). В апр. 1930 г. присутствовал вместе с митр. Евлогием (Георгиевским) и прот. Сергием Булгаковым

жванная» в Шавиле (пригород Парижа) вместо отсутствовавшего настоятеля свящ. Иоанна Максименко (Евлогий (Георгиевский). 1947. С. 438). В 1934 г. вел занятия по НЗ на правосл. богословских курсах в Париже; читал лекции о Православии студентам-богословам различных христ. конфессий на Женевском экуменичес-



Участники богословской конференции в г. Нови-Сад. Второй слева стоит С. С. Безобразов. Фотография. 1929 г.

ком семинаре (Кассиан (Безобразов). Мои встречи в Германии. 1949. С. 4). В 1935 г. указом митр. Ев-

на 4-й англо-рус. христианской конференции в Хай-Ли в Великобритании. 8 июня 1932 г. написал прошение на имя митр. Евлогия о пострижении в монашество. В День Святого Духа, 21 июня 1932 г., митр. Евлогий в храме Сергиевского подворья постриг его в монашество с именем Кассиан в честь прп. Иоанна Кассиана Римлянина; 23 июня

логия к празднику Рождества Христова К. возведен в сан игумена.

В ответ на Определение Архиерейского Собора РПЦЗ от 30 окт. 1935 г. о новом учении прот. Сергия Булгакова митр. Евлогий учредил комиссию для разбирательства, куда в т. ч. вошел и К. В мае 1937 г. он представил комиссии доклад, в к-ром был сделан тщательный разбор и критика формулировок о. Сергия, касающиеся Вознесения



Прот. Сергий Булгаков и С. С. Безобразов в перерыве между лекциями. Фотография. Ок. 1925–1932 гг. (Архив Свято-Сергиевского богословского ин-та, фотархив Л. А. Зандера)

Господня и его догматического смысла. Несмотря на то что К. считал себя

там же рукоположил во диакона, а 26 июня — во иерея (Архив Западно-Европейского экзархата К-польского патриархата в Париже. Персональное дело еп. Кассиана. Док. 1. Ркп.).

В 1932 г. К. вместе с прот. Сергием Булгаковым и прот. Георгием Флоровским участвовал в Эдинбургской экуменической конференции и вошел в различные экуменические комитеты (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 143. Л. 11). Указом митр. Евлогия от 18 янв. 1933 г. К. награжден наперсным крестом, а 7 июля включен в состав епархиального совета. В янв. 1934 г. командирован в приход ц. иконы Божией Матери «Дер-

духовным сыном прот. Сергия Булгакова, личность которого оказала глубокое влияние на К. (Письма к о. Сергию Булгакову от 29.05.1942; 6.02.1944 // Архив ССПБИ. Ф. свящ. С. Булгакова. Коробка XIII. Папка 69. 8), в его докладе были беспристрастно показаны сложность экзегетической и догматической проблематики, недостаточность ее разработок у о. Сергия (Карташев А. В. Как создавался Православный Богословский Институт в Париже // Там же. Ф. деканата. Коробка: Карташев. С. 374. Маш.). После смерти о. Сергия К. давал понять, что не только не разделял его активного интереса к проблемам софиологии, но и был

этому чужд (Кассиан (Безобразов). Родословие духа. 1949. С. 14–15).

В нояб. 1936 г. был участником I Международного общеправославного съезда богословов в Афинах. Указом митр. Евлогия от 9 янв. 1937 г. к празднику Рождества Христова возведен в сан архимандрита. В апр. 1937 г. на ежегодном акте Свято-Сергиевского ин-та К. произнес речь (изд.: Он же. Новый Завет в наше время: История и богословие. 1938). С 3 по 18 авг. 1937 г. в Эдинбурге К. принимал участие в работе II Всемирной конференции движения «Вера и церковное устройство» (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 88). В 1938 г. по приглашению настоятеля ц. Всемиловитового Спаса в Аньере (пригород Парижа) игум. Мефодия (Кульмана) по воскресеньям читал на приходе просветительские лекции. Выступал с докладом на очередном англо-русском съезде, проходившем с 29 июня по 7 июля 1938 г. в Хай-Ли (За рубежом. 1973. С. 258). В том же году прочел доклад на съезде РСХД в Бьевре (Бельгия). Принимал участие в заседаниях временного Комитета Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) в янв. 1939 г. в Сен-Жермен-ан-Ле (пригород Парижа) и в Женеве. Летом 1939 г. в Амстердаме выступил с докладом на Всемирной конференции христианской молодежи (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 88). В 1939 г. была опубликована книга К. на франц. языке «La Pentecôte Johannique: (Jo. XX 19–23)» (Иоанновская пятидесятница [Ин 20: 19–23]), к-рая являлась его диссертацией, подготовленной в ун-те г. Монпелье (Руло. 1996. С. 6).

В авг. 1939 г. отправился в паломническую поездку на Афон (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 86). Пребывание К. на Афоне продлилось с перерывами с нач. сент. 1939 по янв. 1946 г. (Кассиан (Безобразов). Mount Athos during the War // Архив ССПБИ. Ф. еп. Кассиана (Безобразова). Коробка 2. Папка «Афон». С. 1. Ркп.). Мысли об удалении на Афон и о пустынножительстве посещали К. еще задолго до этой поездки. 30 мая 1940 г. после переписки с митр. Евлогием получил от него разрешение стать членом братии Русского вмч. Пантелеимона монастыря на Афоне (Личное дело еп. Кассиана. Док. 11 // Архив Епарх. управления Западно-Европ. Рус. Экзархата—Архиепископии Константинопольской Патриархии (Париж). Маш.). Будучи







архимандритом, никак не выделялся из братии, проходил послушание как чередной иеромонах, проводил подвижническую жизнь, под рук. духовника Виссариона (Хлыстова) творил Иисусову молитву (Русский Афонский отечник. 2012. С. 487). На Афоне имел дружеское общение с 3 иноками, бывш. студентами Свято-Сергиевского ин-та: мон. *Василием* (*Кривошеинным*; вполн. архиепископ), иеродиак. *Софронием* (*Сахаровым*; вполн. архимандрит), иеродиак. *Иувеналием* (Егоровым). К. неоднократно выезжал в материковую Грецию из-за трудностей продления греч. и афонской визы, срок к-рой истек в марте 1940 г. В связи с этим К. нек-рое время не мог вернуться на Афон и жил в монастыре Пендели близ Афин, занимался оформлением документов. От Предстоятеля Элладской Церкви архиеп. Хрисанфа и др. греч. иерархов он получал предложения перейти в их юрисдикцию и стать игуменом в к.-л. мон-ре, но посчитал, что не может оставить рус. монастырь в тяжелых условиях изоляции от России (Письмо к о. Сергию Булгакову от 14.07.40 // Архив ССПБИ. Ф. свящ. С. Булгакова. Коробка XIII. Папка 69. 8. Ркп.). После выхода Франции из войны из-за поражения летом 1940 г. К. решил осенью вернуться к преподаванию в ин-те. С началом боевых действий Германии против СССР намеревался поехать в Россию на миссионерское служение, а в апр. 1942 г. неоднократно ходатайствовал о возможности начать пастырскую деятельность среди советских военнопленных, но эти планы не удалось воплотить, т. к. нем. администрация не давала ему разрешения на выезд с Балкан. Его стремление уехать с Афона также усугублялось ухудшением здоровья (Письмо к о. Сергию Булгакову от 29.05.42 // Там же). Понадеявшись, что будет легче выехать во Францию через Болгарию и Сербию, К. оказался летом 1943 г. в пригороде Белграда Панчево, где находилась семья его сестры Ольги, у которой он провел 5 месяцев служа и проповедуя в мон-ре Войловица. Из переписки нем. чиновников становится ясно, что начальник герм. службы безопасности в Сербии внимательно следил за перемещениями К. (*Шкаровский*. 2009. С. 180–181).

После избрания в сент. 1943 г. Патриархом Московским и всея Руси

митр. *Сергия* (*Страгородского*) герм. МИД предпринял усилия, чтобы добиться офиц. непризнания этих выборов Элладской Церковью. Рассчитывая на негативное отношение К. к Московской Патриархии, немецкие власти предполагали, что он поможет в агитации за осуждение избрания патриарха Сергия среди монахов на Афоне (Там же. С. 181), поэтому препятствовали его выезду. Однако К., судя по письмам этого периода, не собирался исполнять желание оккупационных властей, т. к. не имел влиятельного положения в Свято-Пантелеимоновом монастыре и тревожился о дальнейшем пребывании семьи сестры в Сербии и о ее безопасности (Письма к о. Сергию Булгакову от 14.07.40; 29.05.1942; 6.02.1944 // Архив Свято-Сергиевского правосл. богосл. ин-та (Париж). Ф. свящ. С. Булгакова. Коробка XIII. Папка 69. 8). К. ходатайствовал о перемещении родственников в Грецию, ближе к Афону. Переезд осуществился в марте 1944 г., а в авг. греч. коммунисты зверски убили в местечке Пиргос (ныне Урануполи) сестру К. Ольгу, ее мужа Григория Чеботарёва, 11-летнего сына Алексея, а также приютивших их хозяев.

К кон. 1941 г. на Афоне К. написал дис. «Водою и Кровию и Духом», посвященную богословию Евангелия от Иоанна. С весны 1942 по 9 янв. 1946 г. работал над соч. «Бог-Отец», которое было задумано как всеобъемлющее исследование новозаветных оснований христ. мировоззрения и должно было ответить на вопрос о соотношении в христ. благодетности и богословии теоцентризма и христоцентризма (Бог-Отец // Там же. Ф. еп. Кассиана (Безобразова). Коробка 2. Папка 3. Д. 1. Л. 831 об.; Коробка 3. Папка 1. Д. 1. Л. 1. Ркп.). В янв. 1946 г. игум. Свято-Пантелеимонова мон-ря архим. Иустин предоставил К. годичный отпуск и тот вернулся в Париж (Личное дело еп. Кассиана. Док. 14 // Архив Епарх. управления Западно-Европ. Рус. Экзархата—Архиепископии К-польской Патриархии (Париж)). В дальнейшем К. постоянно поддерживал связь с афонскими старцами, до самой кончины переписывался с игуменами Руссика (Русский Афонский отечник. 2012. С. 488).

В февр. 1946 г. К. принимал участие в заседании ВСЦ в Женеве. В письмах К. сообщал, что разочаровался в «организованном» эку-

менизме еще до войны (Письма к о. Сергию Булгакову от 9.01.1940; 23.03.1940; 22.05.1940 // Архив ССПБИ. Ф. свящ. С. Булгакова. Коробка XIII. Папка 69. 8). К. рассматривал экуменизм как данность духовной и культурной жизни своей эпохи и считал, что существует христ. долг личного взаимного общения представителей различных христ. исповеданий (*Кассиан* (*Безобразов*). [Рец. на:] Zander L. A. Vision and Action. 1953. С. 23). После кончины митр. Евлогия (Георгиевского) (8 авг. 1946) К. участвовал в Епархиальном собрании 16–20 окт. 1946 г., к-рое высказалось за сохранение Русского Экзархата в юрисдикции Вселенского Патриарха. На собрании был избран членом Епархиального совета Русского Экзархата К-польского Патриархата (Чрезвычайное Епарх. собрание Русских Правосл. Церквей Экзархата Вселенского Патриарха // ЦВЗЕЕ. 1946. № 2. С. 18). В 1947/48 уч. г. К. снова приступил к чтению лекций на кафедре Свящ. Писания НЗ.

19 марта 1947 г. указом митр. *Владимира* (*Тихоницкого*) назначен помощником настоятеля храма Сергиевского подворья (Личное дело еп. Кассиана. Док. 15 // Архив Епарх. управления Западно-Европ. Рус. Экзархата—Архиепископии К-польской Патриархии). 24–26 мая 1947 г. в Курсель-сюр-Ивет под Парижем проходил ежегодный съезд РСХД, на котором обсуждалась тема «Жизнь в Церкви», К. выступил с докладом «О молитве Господней» (Хроника церк. жизни // ЦВЗЕЕ. 1947. № 7. С. 17). 29 июня 1947 г. защитил докт. дис. «Водою и Кровию и Духом (К пониманию Евангелия от Иоанна)», оппонентами были архим. Киприан (Керн) и А. В. Карташёв. 28 июля 1947 г. по избрании Свящ. Синодом Святейшего Патриаршего Вселенского Престола К. был рукоположен во епископа Катанского и назначен викарием митрополита Западно-Европейских Русских Православных церквей. Архирейскую хиротонию в храме Сергиевского подворья возглавлял митр. Владимир (Тихоницкий), в ней участвовали еп. Херсонесский Иоанн (Ленчуков) и еп. Сергиевский Никон (Греве) (Личное дело еп. Кассиана. Док. 18 // Архив Епарх. управления Западно-Европ. Рус. Экзархата—Архиепископии К-польской Патриархии). От игумена Свято-Пантелеи-





монова монастыря было получено письмо, выражающее удовлетворение епископской хиротонией К. и убеждение в том, «что из него выйдет добрый архипастырь» (Там же. Док. 26).

5 сент. 1947 г. участвовал в работе очередного англо-рус. съезда в Личфильде, организованного РСХД совместно с Британским студенческим движением. 9 окт. 1947 г. избран ректором Свято-Сергиевского богословского ин-та (*Нивьер*. 2007. С. 251). В дек. 1947 г. совершил поездку в Бельгию и Голландию, во время к-рой посещал приходы Русского Экзархата, общался с мн. «перемещенными лицами» из России, что произвело на К. глубокое впечатление. Он считал, что эти люди — «богатое поле для церковной работы» (*Кассиан (Безобразов)*). Моя поездка в Бельгию. 1948. С. 11–12). 22 февр. 1948 г. произнес речь на ежегодном акте Свято-Сергиевского ин-та «Царство кесаря перед судом Нового Завета», к-рая была позднее опубликована. С 25 февр. по 4 марта 1949 г. К. по приглашению диаконической нем. орг-ции *Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland* посетил рус. приходы в Штутгарте и его окрестностях, побывал в детском беженском лагере под Франкфуртом-на-Майне. На теологическом факультете Майнцского ун-та прочел лекцию «Понятие Церкви у ап. Павла», а в Гейдельбергском ун-те сделал доклад на тему «Теоцентризм и христоцентризм в Новом Завете» (*Он же*. Мои встречи в Германии. 1949. С. 4–8). 22 авг.— 4 сент. 1948 г. участвовал в 1-й Ассамблее ВСЦ в Амстердаме вместе с прот. Г. Флоровским, Л. А. Зандером, Н. М. Зёрновым и А. Д. Шмеманом (Экуменическая конференция в Амстердаме // ЦВЗЕЕ. 1948. № 15. С. 14).

В янв. 1949 г. Свято-Сергиевский ин-т посетил К-польский патриарх *Афинагор I*, которого К. просил принять звание почетного члена института (ЦВЗЕЕ. 1949. № 17. С. 2–3). 3–6 июня 1949 г. К. присутствовал на съезде РСХД в Бьевре под Парижем, где прочитал доклад «Закон Христов» (Там же. № 19. С. 23). С 1946 по 1949 г. К. председательствовал в комиссии Русского Экзархата по инославии и экуменизму (Епархиальное собрание Западно-Европ. Правосл. Рус. Экзархата Патриарха Вселенского // Там же. № 21. С. 5). В 1950 г. подготовил к изданию

учебник «Христос и первое христианское поколение» (единственная крупная монография, вышедшая при жизни автора). Эта книга основана на переработанном курсе лекций по истории НЗ, к-рый К. начал читать в Свято-Сергиевском богословском ин-те с 1935/36 уч. г. 16 апр. 1950 г.



*Патриарх К-польский  
Афинагор I  
и еп. Кассиан (Безобразов)  
(Архив Свято-Сергиевского  
богословского ин-та,  
фотоархив Л. А. Зандера)*

К. в составе делегации ин-та выехал во Франкфурт на конференцию, организованную немецкими богословами и посвященную вопросу отношения Церкви и гос-ва (Хроника церк. жизни // ЦВЗЕЕ. 1950. № 24. С. 20). В Бьевре на ежегодном съезде РСХД 27–29 мая 1950 г. выступил с докладом «Реальность дьявола». Принимал участие в экуменических встречах правосл. и католич. богословов, организованных доминиканским исследовательским центром «Истина»: в 1950 г.— посвященной вопросу о *Filioque*, а в 1953 г.— примату Римского папы.

В 50-х гг. XX в. К. активно участвовал в работе над новым переводом на рус. язык НЗ. Вопрос о необходимости нового перевода был поднят Парижским отделением организации ИМКА, на протяжении многих лет взаимодействовавшим с РСХД, а осуществление издания взяло на себя Британское Библийское об-во. В 1951 г. была создана Комиссия по пересмотру рус. текста НЗ, 1-е заседание состоялось 16–17 мая. При комиссии были созданы исполнительный комитет для ведения текущей и адм. работы, к-рый возглавлял представитель Парижского отд-ния ИМКА Д. А. Лаури, и совещательный комитет, члены к-рого Б. К. Зайцев, В. В. Вейдле и Д. Д. Оболенский должны были составить также лит. комитет, отвечавший за обработку текста. Главным ответственным переводчиком согласился стать К. Несмотря на то что состав комиссии и ее комитетов в процессе работы над проектом пре-

терпевал изменения, центральная роль К. в его реализации оставалась неизменной. На 1-м заседании комиссии в качестве базовых принципов работы К. отмечал принятие во внимание как достижений библейской науки последних десятилетий, так и изменений, происшедших в рус. языке, тщательное соотнесение нового текста с традиционным церковносла-

вянским, а также учет потребностей выросшего вне Церкви поколения потенциальных читателей (Протокол заседания комиссии 16–17 мая // Архив ССПБИ. Ф. еп. Кассиана (Безобразова). Коробка 6. Папка 4. Д. 1). При этом первоначально декларировалась задача ревизии синодального перевода, а не создания абсолютно независимого от него текста (*Ovsianikov*. 2004. Р. 200–201). В качестве базового текста для перевода было избрано критическое, 17-е издание НЗ 1941 г. под ред. Э. *Нестле*, к-рое потом было заменено 19-м изданием 1949 г. В июне 1951 г. К. вместе с Л. А. Зандером и И. Ф. Мейендорфом выезжал в Грецию для участия в юбилейных торжествах по случаю 1900-летия пришествия в Грецию ап. Павла (Хроника церк. жизни // ЦВЗЕЕ. 1951. № 3. С. 16), затем уехал в Испанию, в небольшую деревню близ Валенсии, для работы над переводом (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 89). Первоначально им был подготовлен пересмотренный текст Евангелия от Матфея, к-рый был обсужден и исправлен на общем собрании комиссии в дек. 1951 г., а затем отредактирован лит. и исполнительными комитетами в апр. 1952 г. Принятый текст был разослан всем членам комиссии и консультантам, а полученные отзывы учитывались исполнительным комитетом, его работа была окончена в авг. 1953 г. Предварительное издание пересмотренного рус. текста Евангелия от Матфея, подготовленное Британским Библийским обществом, вышло в свет в 1953 г.; его распространение сопровождалось многочисленными







критическими откликами как в православных, так и в протестант. кругах (Алексеев. 1954; Иванов. 1954; Василий (Кривошеин). 1960. С. 120). Летом 1955 г. был закончен черновой перевод всего НЗ (Доклады епарх. собранию // ЦВЗЕЕ. 1957. № 1. С. 31). В сопроводительном тексте, утвержденном на заседании исполнительного комитета 25 янв. 1957 г., констатировалось, что первоначальный замысел произвести ревизию синодального текста оказался для участников проекта неосуществимым и был фактически выполнен новый перевод (Проект вкладного листа // Архив ССПБИ. Ф. еп. Кассиана (Безобразова). Коробка 6. Папка 4).

Осенью 1958 г. Британское Библическое об-во выпустило в свет Четвероевангелие, в 1960 г. была издана кн. Деяния св. апостолов. Работа продолжалась практически до конца жизни К.: последний протокол заседания членов исполнительного комитета Комиссии по пересмотру рус. текста НЗ датирован 25 сент. 1963 г. (Архив ССПБИ. Ф. еп. Кассиана (Безобразова). Коробка 6. Папка 5. Протоколы и письма Комиссии по переводу рус. текста НЗ. Д. 8). Издание перевода всего НЗ вышло в свет только в 1970 г., уже после кончины К.

К Рождеству Христову 1953 г. К. вернулся из Испании и вступил в должность ректора Свято-Сергиевского ин-та (Хроника церк. жизни // ЦВЗЕЕ. 1953. № 2(41). С. 16). Со 2 по 18 апр. 1954 г. находился в Бейруте и Дамаске по приглашению Антиохийского патриарха Александра III, прочел лекции по НЗ. 17 мая 1954 г. по приглашению Вселенского патриарха К. находился с делегацией Богословского ин-та в Халкинской богословской школе, где в присутствии патриарха прочитал лекции на греч. языке. В авг. 1954 г. в бенедиктинском мон-ре в Шевтони (Бельгия) прочел цикл лекций на тему «Учение о Св. Духе в Иоанновском корпусе», в обсуждении к-рых приняли участие ведущие католич. богословы Бельгии (Хроника церк. жизни // ЦВЗЕЕ. 1954. № 5. С. 25). В конце сент. 1954 г. вместе с прот. Алексием Князевым выезжал в Финляндию, где прочел цикл лекций на съезде фин. правосл. духовенства в правосл. семинарии, а также публичную лекцию в ун-те в Хельсинки. На обратном пути посетил приходы в Стокгольме и Копенгагене. Накануне отъезда из Копенгагена



Крестный ход.  
Справа протопр. Б. Бобринский.  
Фотография. 60-е гг. XX в.  
(Архив Свято-Сергиевского  
богословского ин-та. Личный архив  
еп. Кассиана (Безобразова))

был представлен кор. Дании Фредерику IX (Хроника церк. жизни // ЦВЗЕЕ. 1957. № 1. С. 24). В 1957 г. в Оксфорде участвовал в конгрессе «The Four Gospels», посвященном Четвероевангелию. Состоял членом Международной орг-ции исследователей НЗ (Studiosium Novi Testamenti Societas), дважды выступал на собраниях об-ва. В июле 1957 г. на V литургическом съезде Свято-Сергиевского ин-та делал доклад «Смерть и жизнь в новозаветном понимании крещения» (Пятый литургический съезд // ЦВЗЕЕ. 1958. № 1. С. 32). В 1959 г. получил степень доктора honoris causa церковных наук богословского фак-та Фессалоникийского ун-та (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 89). К. был приглашен наблюдателем на Ватиканский II Собор и в кон. 1963 г. присутствовал на его заседаниях как гость секретариата по делам единства Церквей (Schmemmann. 1965. P. 3). По возвращении из Рима, уже будучи тяжело больным, в нач. 1964/65 уч. г. читал лекции в течение 2 недель студентам Богословского ин-та. Скончался 4 февр. 1965 г. в парижской клинике. Похоронен в крипте кладбищенской ц. Успения Пресв. Богородицы в Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

Прот. Алексей Емельянов  
**Богословское учение. Истоки.**  
Становление К. как исследователя НЗ пришлось на переломное время

в истории как российской, так и западноевропейской библической науки. Специфика этого периода определялась неск. факторами. Во-первых, после Октябрьской революции в России обрываются традиции научного исследования Свящ. Писания. Во-вторых, происходит очевидная смена парадигм в западноевроп. библической науке. К нач. XX в. становится явным кризис радикально-либерального направления в протестантской библиестике с его отдельными, не имеющими оснований в библическом тексте, произвольными построениями как историко-филологического, так и богословско-философского характера (наиболее ярко представлено новотюбингенской историко-критической школой). На первый план выдвигаются новые методы исследования новозаветных писаний, основанные на более внимательном прочтении библического текста (прежде всего метод анализа форм — Formgeschichte, в посл. метод анализа редакций — Redaktionsgeschichte и истории религий школы; см. также в статьях Библиестика, Исагогика). Все большее распространение в науке получает убежденность в непреходящей и самодовлеющей ценности богословского содержания новозаветных книг. Третьим фактором, характеризующим эпоху становления К. как исследователя НЗ, является постепенная потеря нем. наукой прежнего доминирующего положения в библиестике. В 1-й пол. XX в. стремительными темпами развивались франц. и англ. библиеские школы, в значительной степени независимые от нем. влияния и в целом более консервативные. Т. о., К., не принадлежавший по своему образованию к духовно-академической школе, большую часть жизни проведенный в эмиграции и соприкоснувшийся с зап. библической наукой на принципиально новом этапе ее развития, оказался в ином положении по сравнению с дореволюционными рус. исследователями Свящ. Писания. Реализацию правосл. подходов в исследовании НЗ К. осуществлял находясь внутри единого европ. научного пространства, в тесном контакте с западноевроп. учеными самых разных направлений.

В целом позиция К. в вопросах научного исследования НЗ может быть охарактеризована как просвещенный традиционализм, отличительной характеристикой к-рого яв-







ляется гармоничное сочетание восприятия новозаветных книг как богословских свидетельств с признанием их исторической достоверности. Эта позиция противостоит как крайностям историко-критических подходов к исследованию НЗ, не уделяющим должного внимания специфике его богословского содержания, так и «спиритуализирующим» тенденциям в его изучении.

**Отношение Предания и Священного Писания.** В исагогической области начальной точкой исследования для К. было обращение к Преданию Церкви, которое он понимал согласно формуле Викентия Леринского: «...то, во что всюду, всегда и все верили» (*Vicent. Lirin. Common. I 2; Кассиан (Безобразов)*). Христос и первое христианское поколение. 2001. С. 469). Эта формула, по мнению К., принципиально верно передает существенный признак Предания, заключающийся в общем согласии Церкви. Такое понимание Предания выводит за его пределы множество несогласованных указаний древних авторов и позволяет вычленив в общей массе ранних свидетельств то ядро, с анализа которого должно начинаться исследование обстоятельств возникновения той или иной библейской книги. Само по себе свидетельство Предания не является для ученого заведомо обязательной для усвоения истиной, однако основной принцип человеческого общения, состоящий в изначальном доверии собеседнику, требует внимания к этому свидетельству. Поскольку свидетельство Предания, как правило, отрывочно и отличается фактической скудостью, исследователь вынужден идти путем «исторической дедукции». «Сочетая указания Предания с тем, что ему известно об исторической среде, в которой, по свидетельству Предания, возникло то или иное новозаветное Писание, он старается воспроизвести те требования жизни, которым оно должно было отвечать, а значит, и ту цель, которую должен был ставить перед собою писатель» (Христос и первое христианское поколение. 2001. С. 477). Историческая дедукция, однако, в большинстве случаев недостаточна и должна, по суждению К., восполняться «интуицией» исследователя, т. е. «творческим узрением, осеняющим исследователя при соприкосновении с материалом» (Там же. С. 477–478). Сви-

детельство Предания, раскрываемое дедуктивно и восполняемое интуицией Писания, для науки есть рабочая гипотеза, к-рая подлежит проверке. Путь проверки для каждой новозаветной книги есть ее толкование, при этом, согласно К., ввиду связанности между собой отдельных новозаветных книг «историческое исследование Нового Завета должно брать его как единое целое» (Там же. С. 479), и гипотезы о происхождении отдельных новозаветных Писаний могут считаться выдержавшими проверку только тогда, когда этой проверке будут подвергнуты все книги НЗ. Данный метод исторического исследования новозаветных книг К. называл «церковно-богословским». По мнению К., этот метод «требует от историка, чтобы он был богословом, и от богослова, чтобы он был историком» (Там же. С. 482). В том случае, когда неск. толкований оказываются исторически одинаково возможными, правосл. исследователь, согласно К., вправе делать выбор по догматическому признаку, т. е. руководствуясь вероучением Церкви (напр., в вопросе о братьях Господних, в толковании Ин 14. 28 — Там же. С. 482–483). Уникальность предмета новозаветной науки, как считает К., делает в ряде случаев признанием исследователем своего незнания более корректным в научном отношении, нежели настойчивое утверждение своего ограниченного знания.

**Формирование канона Нового Завета.** Являющийся результатом применения данного метода общий взгляд К. на Свящ. Писание НЗ имеет в общих чертах следующий вид. В новозаветной истории выделяются история евангельская и история апостольского века; последняя в свою очередь делится на 4 периода (Там же. С. 169–170). Первый период продолжается от Вознесения Христа до убиения Стефана (ок. 35), связанного с ним гонения на христиан и рассеяния их за пределы Иерусалима. Второй период длится от убиения Стефана до гонений на христиан Агриппы I Ирода и его смерти (44). К этому периоду относится начало распространения христианского благовестия в неудейской среде. Третий период начинается с 44 г. и продолжается до ухода христиан из Иерусалима в Пеллу (*Euseb. Hist. eccl. III 5. 3*) во 2-й пол. 60-х гг. в связи с событиями Иудей-

ской войны. Основные события этого периода связаны с распространением христианства в бассейне Средиземного м. прежде всего трудами ап. Павла, в служении которого до его заключения в узы в Иерусалиме выделяется 3 больших миссионерских путешествия. Четвертый период апостольского века охватывает посл. треть I в. Дошедшие до нас новозаветные книги написаны в течение 3-го и 4-го периодов апостольского века. Традиц. атрибуция всех новозаветных книг, согласно К., является верной. Оговорки необходимы лишь по отношению к Посланию к Евреям, роль ап. Павла в его составлении неясна, и уместнее говорить об участии ап. Павла в работе предполагаемого авторского коллектива (*Кассиан (Безобразов)*). Христос и первое христианское поколение. 2001. С. 338–340). Наиболее ранние дошедшие до нас памятники НЗ — 1–2-е послания к Фессалоникийцам, написанные во время 2-го путешествия ап. Павла в нач. 50-х гг. I в. (Там же. С. 253, 256). В ходе 3-го путешествия появились 1–2-е послания к Коринфянам, Послания к Галатам и к Римлянам (Там же. С. 258–260, 272–275, 281–282, 288–289). Послания из уз — к Филимону, к Ефесянам, к Колоссянам, к Филиппийцам — написаны в Риме во время 1-го пребывания ап. Павла в заключении (Там же. С. 302–304). После освобождения написаны 1-е послание к Тимофею и Послание к Титу; 2-е послание к Тимофею — во вторых рим. узах, незадолго до смерти ап. Павла (ок. 64; Там же. С. 324–325). Послание к Евреям создано в Риме после освобождения ап. Павла из первых уз (Там же. С. 338–340). Это послание трактуется К. как «манифест» христиан из язычников, обращенный к палестинским иудеохристианам. Ответом на него, по предположению К., является Послание Иакова, написанное Иаковом, братом Господним (Там же. С. 357). Отстаивая этот взгляд на соотношение Послания к Евреям и Послания Иакова, К. вопреки доминирующей в науке т. зр. был вынужден относить кончину Иакова, брата Господня, ко 2-й пол. 60-х гг. на основании замечания раннехрист. писателя Егесиппа, согласно к-рому осада Иерусалима римлянами последовала «сразу после его мученической кончины» (см.: *Euseb. Hist. eccl. II 23. 19; Кассиан (Безобразов)*).





Завещание иудеохристианства // *Он же*. Да придет Царствие Твое. 2003. С. 62). 1–2-е послания ап. Петра, по мнению К., созданы в Риме в последние годы жизни апостола (64–68; *Он же*. Христос и первое христианское поколение. 2001. С. 377–378, 383–384). Вероятным К. считает и написание в Риме до 70 г. Послания Иуды, автором которого является Иуда, брат Господень. В вопросе о соотношении 2-го послания Петра и Послания Иуды К. склонялся к признанию более раннего происхождения 2-го послания Петра (Там же. С. 388–389). Евангельское предание в объеме общесиноптического ядра, согласно К., закрепляется в виде связного очерка во 2-й период апостольского века в Иерусалиме. Это закрепление не обязательно должно было быть письменным, оно могло существовать и в устной форме (Там же. С. 208–212). Написание Евангелий как завершенных лит. текстов относится к 4-му периоду апостольского века. Два первых Евангелия, по версии К., написаны до падения Иерусалима в 70 г. Евангелие от Матфея возникло в Иерусалиме и адресовано первоначально христ. читателям иудейского происхождения (Там же. С. 360–368). Евангелие от Марка написано в Риме для язычников и основано на проповеди ап. Петра, к-рого евангелист Марк сопровождал в качестве переводчика (Там же. С. 391–397). Евангелие от Луки и соответственно Деяния св. апостолов К. рассматривает как творения спутника и сотрудника ап. Павла и уверенно датирует временем после 70 г. Вопрос о месте их написания К. оставляет открытым, утверждая лишь, что первоначальными адресатами этих книг были читатели из язычников. Все иоанновские писания НЗ, считает К., созданы ап. Иоанном Богословом в Ефесе ок. 100 г. (Там же. С. 417–427).

В решении синоптической проблемы К. пытался предложить альтернативу господствующей в науке теории 4 источников, получившей широкое распространение в англоязычной среде благодаря работам Б. Х. Стритера (см. в ст. *Евангелие*, разд. «Библейская критика о происхождении синоптических Евангелий»). Согласно этой теории, Евангелие от Марка является самым ранним из Евангелий и служит источником для Евангелий от Матфея и от Луки; эти Евангелия в не совпадающих с Еванге-

лием от Марка общих для них частях пользуются не дошедшим до нас источником, обозначаемым в науке буквой Q (от нем. Quelle — источник), и каждое из них имеет при этом особый письменный источник своего уникального, не находящего параллелей в других Евангелиях материала. По утверждению К., в основе каждого из 3 синоптических Евангелий лежит связный очерк евангельской истории — от служения Иоанна Крестителя до воскресения Христа, сформировавшийся и закрепленный, как было отмечено выше, во 2-й период апостольского века в Иерусалиме. В Евангелии от Матфея этот очерк соединяется с др. источником ярко выраженного иудеохрист. характера, к-рый мог не иметь связной формы, но представлял собой совокупность разрозненных элементов. В Евангелии от Марка первоначальный очерк евангельской истории дополнен воспоминаниями ап. Петра, дошедшими до евангелиста Марка в устной форме через его личное общение с Петром. Оба евангелиста подвергали находящийся в их распоряжении материал редакционной обработке. При этом К., критически относившийся к распространенному мнению о первенстве Евангелия от Марка и о его влиянии на Евангелие от Матфея, считал 2 первых Евангелия взаимно независимыми. Евангелист Лука позаимствовал первоначальный очерк евангельской истории из Евангелий от Матфея и от Марка, бывших его основными источниками. К Евангелию от Матфея восходят те части Евангелия от Луки, к-рые, согласно теории 4 источников, почерпнуты из Q. Наряду с евангелистами Матфеем и Марком Лука использовал и ряд др. источников, как устных, так и письменных, при этом в нек-рых случаях он мог получить сведения и от очевидцев событий евангельской истории. Редакционная работа Луки признается К. наиболее значительной среди всех евангелистов-синоптиков (Там же. С. 208–213; *Он же*. Историческое решение синоптической проблемы // *Он же*. Лекции по Новому Завету. 2004. С. 249–278).

С синоптической проблемой тесно связан вопрос о возможности согласования и об исторической достоверности Евангелий. Правильное решение этого вопроса, по мнению К., должно базироваться на учении о богодухновенности Свящ.

Писания. Богодухновенность Писания исключает возможность неправильного восприятия и искажения воспринятого авторами новозаветных книг (*Он же*. Евангелисты как историки // *Он же*. Христос и первое христианское поколение. 2001. С. 489). Различия в освещении фактов евангельской истории отдельными Евангелиями объясняются разными целями, к-рые ставили перед собой евангелисты. Ни один евангелист не стремился к созданию чисто исторического повествования. В наибольшей степени забота об исторической точности проявляется в Евангелии от Луки, и поэтому именно это Евангелие, согласно К., должно стать основой для построения хронологии евангельской истории. Однако даже в нем историческая цель не является главной, и последовательность событий этого Евангелия не отвечает требованиям научной хронологии. Каждое из Евангелий есть свидетельство вхождения вечного во временное, и это сопряжение 2 планов не может быть передано на человеческом языке в виде хронологически безупречного исторического повествования. К. сближает в этом отношении Евангелия с правосл. иконой, условные формы к-рой, чуждые натурализма, представляют собой попытку изъяснить неизъяснимое. Каждый из евангелистов ставил перед собой прежде всего определенные богословские цели, и именно различие богословских акцентов определяет различия в построении повествования. «Для сравнения Евангелий в плоскости истории не остается места, и этим сразу разрешаются наблюдаемые между Евангелиями противоречия. Противоречий не существует. Различия объясняются различием цели» (Там же. С. 503). Это не исключает, по мысли К., возможности для православного исследователя пользоваться Евангелием как историческим источником, но общесторический метод приложим лишь к области доступного человеческого опыту, т. е. к внешней обстановке, в к-рой протекало земное служение Иисуса Христа. К личности Самого Христа этот метод неприменим. К. считал невозможным для правосл. автора создание исторического жизнеописания Спасителя и протестант. опыты в жанре «Жизни Иисуса» оценивал как заведомо неудачные.





В центре внимания К. как исследователя всегда находилась иоанновская письменность, прежде всего 4-е Евангелие — единственная новозаветная книга, к-рой К. посвятил исследования монографического масштаба. При этом восприятие им Евангелие от Иоанна заметно эволюционировало. Если в ранней работе «Евангелисты как историки» К. резко отделял Евангелие от Иоанна от синоптических Евангелий, усматривая в последних «вечное в его земном выражении», а в первом «предельное откровение вечного» (Там же. С. 504), то в посл. он пришел к убеждению, что 4-е Евангелие не может восприниматься как текст исключительно духовно-символического содержания, и видел в нем наличие важнейших сведений по евангельской истории, ставя его как источник исторической информации не ниже синоптических Евангелий, включая Евангелие от Луки. К. считал возможным историческое согласование Евангелия от Иоанна с синоптическими Евангелиями. Вместе с тем основное его внимание привлекала именно богатая символика этого Евангелия, тщательный анализ к-рой привел К. к убеждению, что ею определяется не только богословское содержание, но и построение 4-го Евангелия. К. допускал различные варианты членения Евангелия от Иоанна, основывающиеся на присутствии в тексте определяющих содержание Евангелия символов — Агнца Божия, света и тьмы, дня и ночи. К. ранее предложенным в науке вариантам структурирования Евангелия от Иоанна К. прибавил и свой, являющийся одним из самых оригинальных его построений. В членении Евангелия от Иоанна К. основывается на стихе 1 Ин 5. 6, в к-ром говорится о пришествии Иисуса Христа «водою и кровию и Духом». Данный стих К. считает возможным понимать как «догматическую схему, заполняющуюся конкретным содержанием в Евангелии» (Он же. Толкование на Евангелие от Иоанна. 1995. С. 39). Эта догматическая схема была сформулирована апостолом и евангелистом Иоанном в полемике с еретиком Керинфом, учившим, что Христос, тождественный Духу, сошел на человека Иисуса в воде крещения Иоаннова, но оставил Его в Страстях. «В противоположность учению апостол утверждает, что Иисус Христос пришел не только

Водою, то есть через явление Его миру в Крещении и свидетельстве Иоанновом, но и Кровью, разумея под Кровью нерасторжимое единство Страстей и Воскресения, и что Дух не есть Христос, но в полном и собственном смысле Свидетель о Христе» (Там же. С. 39). В соответствии с этим взглядом К. делит Евангелие от Иоанна на 3 части, соответствующие триаде «вода—кровь—Дух». 1-я охватывает Ин 1–10 и может быть озаглавлена «Водою», 2-я («Кровь») соответствует отрывку 11. 1 – 20. 18, 3-я, названная «Духом», содержит фрагмент 20. 19 – 21. 25. С этим планом связана и излюбленная К. идея т. н. Иоанновой пятидесятницы. По мысли К., к-рый в данном случае отталкивается от толкования на Евангелие от Иоанна свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex. In Ioan.* 14. 18, 21, 33 // PG. 74. Col. 259–263, 285, 289), слова Христа о Его скором возвращении к ученикам, произнесенные в ходе Его прощальной беседы с ними (Ин 14. 18–25; 16. 16–22), следует понимать как указание на возвращение Христа в Духе Святом. Соответственно стихи Ин 20. 19–23, повествующие о явлении воскресшего Христа ученикам и о преподавании им Духа, должны пониматься в смысле исполнения обетования о даровании Духа—Утешителя (Ин 14. 16–17, 26; 15. 26; 16. 7–15) и служат в этом Евангелии эквивалентом рассказа о сошествии на апостолов Св. Духа в день Пятидесятницы (Деян 2). Др. оригинальная идея К., связанная с построением Евангелия от Иоанна, — понимание отрывка Ин 1. 19 – 2. 22, являющегося продолжением пролога (Ин 1. 1–18), как среза евангельской истории, предваряющего хронологически последовательное повествование о служении Иисуса Христа, начинающееся с Ин 2. 23. При этом К. в противоположность Р. Бульману и другим представителям либеральной западноевроп. науки был убежденным сторонником целостности Евангелия от Иоанна, включая гл. 21, и категорическим противником не обоснованных ни текстологически, ни экзегетически перемещений отдельных его разделов.

В своей экзегезе К. основывался на тщательном филологическом анализе текста, уделяя значительное внимание разным текстологическим вариантам. Будучи классическим ученым-библеистом и не переходя ни

в область публицистики, ни в область смежных богословских дисциплин, К. в то же время не чуждался и обращения к актуальным темам современного ему богословия (*Кассиан (Безобразов)*). Новый Завет в наше время: История и богословие // Он же. Да придет Царствие Твое. 2003. С. 73–94; Он же. Царство Кесаря перед Судом Нового Завета // Там же. С. 157–187). При несомненно высоком научном уровне трудов К. их оформление лишено тяжеловесной наукообразности, они не перегружены ни большим количеством ссылок, ни масштабными историографическими обзорами, ни отвлекающими от хода мысли исследователя дискуссиями с оппонентами. Язык трудов К. отличается предельной ясностью и лаконизмом и является одним из самых очевидных их достоинств.

**Перевод Нового Завета.** Особое место среди трудов К. занимает перевод НЗ на рус. язык. Хотя формально К. был лишь главой Комиссии по переводу НЗ, данный труд был фактически выполнен им лично и может рассматриваться как авторское творение. Концепция перевода по ходу работы над ним претерпела серьезные изменения: если изначально речь шла лишь о пересмотре синодального перевода, то в посл. было принято решение о создании нового рус. текста НЗ.

Принципиальным отличием перевода К. от синодального является то, что в его основе лежит текст критических изданий НЗ, отличающийся от *textus receptus* («общепринятого текста» визант. типа), используемого в правосл. Церкви богослужебного текста НЗ. Эта особенность перевода К. придает ему спорный характер, т. к. основной текст критических изданий, с которого делался перевод, гипотетический, полученный в результате научной реконструкции, и не соответствует тексту ни одного из дошедших до нас рукописных источников. Результатом обращения К. к тексту критических изданий НЗ стало то, что в новом переводе отсутствуют привычные, часто цитируемые, знакомые по богослужебным чтениям слова и фразы. Так, напр., в Мф 9. 13 нет словосочетания «к покаянию», в Мк 9. 29 — указания на пост, в Мф 6. 4, 6, 18 в словах о воздаянии опущено наречие «явно». При этом отношение К. к критическим изданиям







НЗ характеризуется определенной непоследовательностью, т. к. он не воспроизводит критический аппарат этих изданий, содержащий все варианты чтений того или иного отрывка НЗ. Т. о., в переводе К. не отражена именно та составляющая критических изданий, к-рая придает им основную научную ценность, а приводимый в нем текст НЗ не может не вызвать недоумения у читателя, воспитанного на традиц. церковном тексте.

В передаче греч. подлинника перевод К. стремится, с одной стороны, к максимально точному воспроизведению структуры оригинала, с другой — к использованию совр. лит. рус. языка, свободного от нарочитой архаизации. Новый перевод, несомненно, точнее синодального. Так, в переводе К. правильно передано т. н. *praesens historicum* («настоящее историческое») греч. оригинала в отдельных местах прощальной беседы Спасителя (Ин 13. 4–5; 16. 33), где синодальный перевод заменяет его прошедшим и буд. временем; в полной мере и богословски обоснованно соблюдено единообразие перевода слов *σημεῖον* как «знамение» и *μένω* как «пребывать» в Евангелии от Иоанна (Ин 2. 18; 3. 36 и т. д.). Если в синодальном переводе одним словом могут быть переданы различные греч. слова, то в переводе К. налицо стремление сохранить лексическую множественность оригинала. Так, в синодальном переводе греч. словам *πέτρα* (Мф 7. 24–25; 16. 18), *λίθος* (Мф 21. 42; 1 Петр 2. 4–7) и *ψήφος* (Откр 2. 17) соответствует одно и то же слово «камень», в то время как в переводе К. они переданы соответственно: «скала», «камень» и «камешек». В нек-рых местах переводу К. в отличие от синодального удается передать образную тонкость греч. оригинала: в Евр 2. 1 глагол *παρορέω* переведен как «быть унесенным течением», в синодальном стоит просто «отпасть». Яркой находкой перевода К. могут считаться своего рода «расщепление» содержащегося в новозаветном подлиннике слова *μέτωπον* (в синодальном — «чело») и передача его в зависимости от контекста разными словами. В тех случаях, когда речь идет о праведниках, К. переводит его возвышенно-архаически, как «чело» (Откр 7. 3; 14. 1; 22. 4), а когда говорится о представителях грешного мира, употребляет уже обыденное слово



Ректор  
Свято-Сергиевского православного  
богословского ин-та в Париже  
еп. Кассиан (Безобразов)  
с докторским крестом  
(Личный архив протопр. Б. Бобринского)

«лоб» (Откр 13. 16; 14. 9; 17. 5; 20. 4). При этом стремление перевода К. к точности приводит в нек-рых местах и к спорным результатам, напр. в Мф 5. 4, где филологически безупречный перевод *πενθούντες* как «скорбящие» является отходом от привычного «плачущие». В наибольшей степени эта спорность проявляется в попытке К. передать шероховатости синтаксиса посланий ап. Павла в Рим (Рим 5. 12–13; 15. 24) и Еф 3. 1, где в рус. текст вводятся незавершенные обороты, заканчивающиеся многоточием.

По стилю перевод К., с одной стороны, не нацелен на резкий разрыв с синодальным и может даже считаться выполненным в его традициях, с другой — он очевидным образом стремится предложить читателю текст на более совр. языке. Это проявляется прежде всего в отказе от архаичных слов вроде «сей», «оний», от форм «домы», «святой», «злый», «человеки». Традиц. «обетование» везде заменяется словом «обещание», «темница» переведено как «тюрьма», «змий» — как «змея». Вместо «колодезя» (Ин 4. 6) и «кладязя» (Откр 9. 1) употребляется слово «колодец». Мф 12. 19 (цитата из Книги прор. Исаии) звучит как «Он не вступит в спор и не подымет крика» вместо «не воспрекословит, не возопиет», как в синодальном. Но при этом перевод К. оказывается непоследовательным в этом отношении. В нем можно встретить и такие

слова, как «чрез» и «пред», употребляется то слово «мать» (Ин 2. 1–5; 19. 25–27), то «матерь» (Мф 12. 46–50 пар.).

Особо следует отметить передачу языковых особенностей Откровения Иоанна Богослова (см. ст. *Иоанна Богослова Откровение*), перевод которого представляет собой в целом весьма удачную попытку отразить своеобразие языка этой книги, проявляющееся в частых отступлениях от классической греч. нормы. Примером может служить перевод обетований «побеждающему» в посланиях (обращениях) к 7 церквам (Откр 2–3), где сохранен плеонастически-дублирующий характер местоимения *αὐτός* (он), хотя *πομπάτινυς pendens* («подвешенный номинатив») оригинала (Откр 2. 26; 3. 12, 21) остается при этом неотраженным. Обетование в послании к ангелу Ефесской церкви имеет в переводе К. следующий вид: «Тому, кто побеждает, Я дам вкусить ему от древа жизни, которое в раю Божиим» (Откр 2. 7). Подобного рода обороты, регулярно встречающиеся в разговорной рус. речи, лит. норме не соответствуют, однако их применение дает возможность хотя бы в нек-рой мере ощутить языковой колорит оригинала. Также следует отметить точную передачу глагольных времен в Откровении, к-рые в этой книге иногда чередуются в рамках одного повествовательного блока без видимой логики. Ярким примером является повествование о 2 свидетелях (Откр 11. 3–13). Оно ведется сначала в формах буд. времени (ст. 3), затем описание их деятельности представлено в наст. времени (стихи 4–6), к-рое вновь сменяется буд. временем (ст. 7), после чего доминируют формы наст. времени (стихи 8–10), а в конце этого эпизода употребляется ряд аористных форм (стихи 11–13). Перевод К. в отличие от синодального точно передает все эти изменения глагольных времен, что следует признать проявлением не просто филологической щепетильности, но и подлинной богословской чуткости переводчика. Не вполне обычное чередование времен в рассматриваемом фрагменте, вероятно, является отражением выходящего за рамки обычной временной последовательности метаисторического характера данного эпизода, отмечаемого большинством совр. исследователей Апокалипсиса. Точная пере-





дача реалий подлинника в переводе К. дает больше простора для полноценного толкования текста, нежели синодальный перевод. Перевод К., несмотря на неск. изданий, не получил широкого распространения среди верующих России, прежде всего ввиду того, что он основан не на традиц. церковном тексте НЗ. Однако высокое филологическое качество делает его хорошим пособием для изучения Свящ. Писания НЗ и новозаветного греч. языка в духовных учебных заведениях.

#### А. С. Небольсин

Арх.: Архив Епарх. управления Западно-Европ. Рус. Экзархата—Архиепископии К-польской Патриархии (Париж) [Послужный список еп. Кассиана (1932–1965)]; Архив ССПБИ (фонды еп. Кассиана, прот. С. Булгакова, Л. А. Зандера, А. В. Карташова); Личный архив Б. К. Зайцева (частное собр.). РНБ. Ф. 1. Оп. 1а. 1914. № 7 [личное дело С. С. Безобразова]; РНБ ОАД. Ф. 2. Оп. 1. 1917. Д. 5 [кн. приказов]; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Т. 4. Д. 10913 [об оставлении С. С. Безобразова на каф. Истории Церкви. 1914 г.]; Оп. 3. Д. 55694 [личное дело студ. С. С. Безобразова]; Оп. 20. Д. 85 [прошения о допущении к гос. экзаменам в весеннюю сессию. Л. 126–134]; Оп. 20. Д. 92 [сводные вед. для присуждения дипломов. Весна и осень 1914 г. Л. 10, 133–134]; Оп. 22 [испытательная комис. ист. фак-та, 1881–1916 гг.]; Ф. 2279. Оп. 1. Д. 17 [личные дела преподавателей. С. С. Безобразова]; Оп. 1. Д. 19 [Л. В. Безобразова]; Оп. 1. Д. 37 [расписание лекций, семинаров в ПБИ]; Оп. 1. Д. 38 [программы и планы лекций]; Оп. 1. Д. 39 [журнал для записи лекций, 1920–1921 гг.]; Оп. 1. Д. 42 [мат-лы к проведению зачетов]; Оп. 1. Д. 50 [справка об ученых званиях преподавателей]; Оп. 1. Д. 57 [программы и темы публ. лекций]; Оп. 1. Д. 58 [журнал для записей занятий в кружках]; *Карташев А. В.* Как создавался Православный Богословский Институт в Париже // Архив ССПБИ. Ф. деканата. Коробка: Карташев. Маш.

Пер.: Новый Завет: Нов. пер. под ред. еп. Кассиана (Безобразова). Лондон, 1970. М., 2001. Соч.: Свобода греха // Рус. свобода. Пг.; М., 1917. № 9. С. 9–11; Юлиан Экланский, как автор псевдорифинового комментария на малых пророков // ЖМНП. Н. с. 1917. Ч. 72. № 11/12. Отд. 2. С. 61–78; Галаты (послание к ним ап. Павла) // НЭС. Т. 12. С. 434–436; Ирод // Там же. Т. 20. С. 657–658; Исаия // Там же. С. 674–675; Иоанн, апостол // Там же. Т. 19. С. 94–98; Пророк Иона // Там же. Т. 19. С. 191; О чуде // Духовный мир студенчества. Прага, 1924. № 4. С. 23–31; Русский православный богословский институт в Париже // Путь. 1925. № 1. С. 128–133; О чтении Слова Божия в студенческих кружках // ВРСХД. 1926. № 4. С. 9–12; Три образа // Возрождение: Газ. П., 1926. № 18(320). С. 2; № 19(231). С. 2; Встреча: [О конф. в St. Alban] // ВРСХД. 1927. № 3. С. 14–15; Евангелисты как историки // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 7–30; Новый Завет: Новые книги: [Рец.] // Там же. С. 215–218; Принципы правосл. толкования Слова Божия // Путь. П., 1928. № 13. С. 3–18; Воскрешение Лазаря и Воскрешение Христово // Там же. 1929. № 16. С. 3–18; Восточно-Западная научно-богосл. конф. в Новом Саду

(Югославия) // Там же. № 19. С. 93–103; Притча о неправедном домоправителе (Лк 16) // ВРСХД. 1929. № 8/9. С. 4–14; Ответ проф. С. С. Безобразова [по поводу его ст. «Притча о неправедном домоправителе»] // Там же. № 11. С. 24–25; Завещание иудеохристианства // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 12–56; Книга о семи печатях: (Новейшая лит-ра об Апокалипсисе) // Путь. 1930. № 21. С. 97–128; Святые Первоверховные апостолы Петр и Павел // Сергиевские листки. П., 1930. № 7(33). С. 5–12; Пророчество Апокалипсиса и число зверя // Там же. 1932. № 2(52). С. 16–20; Прп. Иоанн Кассиан Римлянин // Там же. 1933. № 2(64). С. 2–6; Иисус Неизвестный: [Рец. на кн. Д. С. Мережковского] // Путь. 1934. № 42. С. 80–87; Слово на Воскрешение Христово // Сергиевские листки. 1934. № 77. С. 14–15; [Рец. на:] Лев (Жиллэ), иером. Иисус Назарянин по данным истории // Там же. 1935. № 48. С. 73–77; Церковное Предание и новозаветная наука // ПМ. 1937. Вып. 3: Живое предание. С. 153–170; L'Eglise du Christ et la Parole de Dieu // Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes: Ein Studienbuch über das Wort Gottes als Lebensform und Lebensgrund der Kirche / Hrsg. W. Zöllner, W. Stahlh. B., 1937. S. 61–67; The Sermon on the Mount in the Teaching of the Gospel // The Student World. Gen., 1937. Vol. 30. N 3. P. 250–262; Новый Завет в наше время: История и богословие // Путь. 1938. № 55. С. 3–23; Памяти о. А. Нелюбова // ВРСХД. 1938. № 2. С. 15–17; Christ est le Seigneur. Amst., 1939; The Eucharist in the Orthodox Church // The Student World. 1939. Vol. 32. N 2. P. 105–114; Introduction speciale au Nouveau Testament: (Remarques de methodologie) // Procès-verbaux du 1<sup>er</sup> Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Nov.–6 Dec. 1936. Athènes, 1939. P. 185–193; Kirche oder Reich Gottes: (Die Iohannische Eschatologie) // In Extremis. [Gen.], 1939. Bd. 5. N 6/8. S. 186–202; La Pentecôte Johannique: (Jo. XX 19–23). Valence-sur-Rhone, 1939; Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche: Eine Studie // IKZ. 1940. Bd. 30. N 1. S. 1–22; Славословие Божественной любви (Рим 8. 31–39) // ПМ. 1947. Вып. 5. С. 117–129; Слово в день Трех Святителей // ЦВЗЕЕ. 1947. № 5. С. 1–2; (франц. версия: Allocution prononcée à l'occasion de la fête des Trois Docteurs (12. fev. 1947) // Russie et Chretiente. 1947. N 3. P. 31–33); Idem: (12. fev. 1948) // Ibid. 1948. N 3. P. 37–38; Idem: (12. fev. 1949) // Ibid. 1949. N 1/2. P. 58–59; Слово при наречении во еп. Катанского // ЦВЗЕЕ. 1947. № 8. С. 6–9; Водю и Кровию и Духом: [Речь перед защитой докт. дис.] // ПМ. 1948. Вып. 6. С. 103–124; Моя поездка в Бельгию // ЦВЗЕЕ. 1948. № 12. С. 11–12; Памяти Мочульского К. В. // Рус. мысль. П., 1948. № 51. С. 3; Свет Воскресения // Там же. 30 апр. 1948. № 55. С. 2; 30 лет: (Памяти царской семьи) // Там же. 1948. № 55. С. 2; Царство Кесаря перед Судом Нового Завета // Возрождение: Лит.-полит. тетради. П., 1948. № 1. С. 7–16; Архиеп. Хрисанф // ЦВЗЕЕ. 1949. № 21. С. 30–31; Мои встречи в Германии в нач. 1949 г. // Там же. № 18. С. 4–9; О молитве Господней // ПМ. 1949. Вып. 7. С. 58–84; Процесс митр. Вениамина // Слово Церкви. П., 1949. № 145. С. 2; № 153. С. 2; № 161. С. 2; Родословие духа: Памяти К. В. Мочульского // ПМ. 1949. Вып. 7. С. 7–16; Слово на торжественном открытии женских богосл. курсов в Париже // Рус. мысль. 1949. № 195. С. 1; Theozentrismus und Christozentrismus im Neuen Testament / Univ. Heidelberg. 1949. Mimeograph; Der Kirchenbegriff

bei Paulus: Vortrag auf Einladung des Leiters des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland vor der Evangelisch-Theol. Fak. der Univ. Mainz. 1949. Mimeograph; Памяти еп. Иоанна // ЦВЗЕЕ. 1950/1951. № 1(28). С. 2–3; Слово на отпении М. М. Осоргина // Там же. С. 19–20; Проблема зла: (К вопросу о дьяволе). П., 1950; Слово на торжественном праздновании 25-летия Богосл. ин-та // ЦВЗЕЕ. 1950. № 4. С. 4–9; Христос и первое христианское поколение. П., 1950. М., 2001; К вопросу о построении Молитвы Господней // ПМ. 1951. Вып. 8. С. 56–85; Памяти Г. П. Федотова // ЦВЗЕЕ. 1951. № 33. С. 12–15; Православный труд об Апокалипсисе: [Рец. на: Μπρωτοσητης Π. Η' Αποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου] // Там же. № 30. С. 8–12; Le Fils et les Fils, le Frère et les Frères (Rom 8. 29–30) // Paulus-Hellas-Oikumene: (An Ecumenical Symposium). Athènes, 1951. P. 3–11; Памяти Г. Л. Лозинского // Возрождение. 1952. № 23. С. 181–182; Се Человек: Четыре проповеди. П., 1953, 1957; [Рец. на:] Zander L. A. Vision and Action. L., 1952 // ЦВЗЕЕ. 1953. № 41. С. 23–27; Сыны Божии // ВРСХД. 1954. № 1(31). С. 4–11; The Revision of the Russian Translation of the New Testament // The Bible Translator. L., 1954. Vol. 5. N 1. P. 27–34; Sermon // Vers l'Unité Chrétienne. P., 1954. N 60. P. 13–14; Из богословской лит-ры: [Рец.] // ПМ. 1955. Вып. 10. С. 140–156; О тексте Нового Завета // ВРСХД. 1955. № 3(38). С. 15–24; Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament // Istina. P., 1955. N 3. P. 261–304; Оправдание богословия // ВРСХД. 1956. № 43. С. 3–9; L'étude du Nouveau Testament dans l'Église Orthodoxe // Bull. de la Faculté libre de Théologie Protestante de Paris. P., 1956. N 55. P. 29–55; Jésus le Precurseur (Hebr. 6. 19–20) // Théologie. Athènes, 1956. Vol. 27. P. 104–122; А. В. Карташев // ПМ. 1957. Вып. 11. С. 9–16; На Святой Горе // Возрождение. 1957. № 64. С. 24–28; Пасха // Там же. С. 5–7; Сборник проповедей, посвящ. 80-летию А. В. Карташева. П., 1957; Смерть пастыря: (К пониманию Ин 21. 18–19) // ПМ. 1957. Вып. 11. С. 85–99; Тайна Веры: (К вопросу о тексте Мк 9. 23) // ЦВЗЕЕ. 1957. № 2(66). С. 61–68; The Family of God // The Ecumenical Review. Gen., 1957. Vol. 9. P. 129–142; John XXI // NTS. 1957. Vol. 3. N 2. P. 132–136; Reponse au Rev. P. Benoit (a sa critique de l'article «Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament») // Istina. 1957. N 1. P. 99–112; La bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament // Irénikon. 1958. Vol. 31. N 1. P. 5–18; О созыве Вселенского Собора // ВРСХД. 1959. № 1(52). С. 1–5; Autour de la convocation du concile oecuménique // Le Messager Orthodoxe. 1959. N 6. P. 9–13; The Interrelation of the Gospels: Matthew-Luke-Yohn // Studia Evangelica. B., 1959. Bd. 1. S. 129–147. (TU; 73); Что дал русской православной эмиграции Экзархат Вселенского престола? // ВРСХД. 1960. № 1(56). С. 9–11; Das Studium des Neuen Testamentes in der Orthodoxen Kirche // Kyrios. N. Y.; B., 1960. Bd. 1. H. 1. S. 22–39; Concile romain et unité chrétienne // Le Messager Orthodoxe. 1961. N 13. P. 2–8; Paroles orthodoxes autour du Concile // Irénikon. 1961. Vol. 34. P. 232–237; La présence de l'Église d'orient en occident et son influence // L'Église en dialogue. P., 1962. P. 62–102; Préface // *Cassian, mgr., Botte B.* La Prière des Heures. P., 1963. P. 7–8; La prière dans le Nouveau Testament // Ibid. P. 17–42; Le Jour du Seigneur dans le Nouveau Testament // *Botte B. e. a.* Le Dimanche. P., 1965. P. 29–41; Толкование на Евангелие от Иоанна







// Символ. 1995. № 34. С. 15–190; Да придет Царствие Твое: (Сб. ст.) / Ред.: протопр. Б. Бобринский. П., 2003; Лекции по Новому Завету: Евангелие от Матфея. П., 2003; То же: Евангелие от Марка. П., 2003; То же: Евангелие от Луки. П., 2004; То же: Евангелие от Иоанна. П., 2006; Водю и Кровию и Духом: К пониманию Евангелия от Иоанна. К., 2008. Лит.: List of the Writings of Professors of the Russian Theological Institute in Paris / Ed. L. Zander. P., 1932, 1937, 1947, 1954, 1965; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Восп. / Предисл. и послесл.: Т. И. Манухина. П., 1947. М., 1994<sup>2</sup>. С. 409, 412, 539, 546; *Карташев А. В.* Как начинался Богословский ин-т в Париже // ЦВЗБЕ. 1950. № 4. С. 15–17; *Алексеев И.* К вопросу о новом переводе на рус. язык Евангелия от Матфея // ЖМП. 1954. № 2. С. 76–77; *Иванов А. И.* Новый перевод на рус. язык Евангелия от Матфея // Там же. № 4. С. 45–55; № 5. С. 38–47; *Василий (Кривошеин), архиеп.*]. Новый рус. перевод Евангелий // ВРЗЕПЭ. 1960. № 33/34. С. 120–130; *он же.* Письма о горнем и долгнем / Сост.: К. И. Кривошеина. СПб., 2010; *он же.* Богословские труды. Н. Новгород, 2011; *Куломзин Н., прот.* Памяти еп. Кассиана (29.02.1892 – 04.02.1965) // ВРСХД. 1965. № 2(77). С. 42–50; *idem.* (*Koulomzine*). Monseigneur Cassien (1892–1965): Sa vie et son œuvre // La Pensée Orthodoxe [ПМ. Вып. 12]. 1966. N 1(12). P. 107–127; *Cazelles H.* In memoriam... // Messenger ACER. 1965. N 29/30. P. 44; *Kniazeff Al.* In memoriam... // Ibid. P. 40–42; *Meletios, mgr.* In memoriam... // Ibid. P. 42–43; *Mgr. l'Evêque Cassien (1892–1965)* // Irénikon. 1965. T. 38. P. 101–103; *Schmemmann A., pr.* In Memoriam: Bishop Cassian (Bezobrazov) // SVTQ. 1965. Vol. 9. N 1. P. 3; За рубежом: Белград–Париж–Оксфорд: Хроника семьи Зерновых / Под ред. Н. М. и М. В. Зерновых. П., 1973; *Мень А., прот.* К истории рус. правосл. библиистики // БТ. 1987. Сб. 28. С. 272–289; *он же.* Кассиан (С. С. Безобразов) // *Он же.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 35–37; *Batalden S. K.* The Politics of Modern Russian Translation // Bible Translation and the Spread of the Church: The Last 200 Years / Ed. Ph. C. Stine. Leiden, 1990. P. 68–80; *Азиатцев Д. Б.* Безобразов С. С. // Сотрудники Рос. нац. б-ки – деятели науки и культуры: Биограф. слов. СПб., 1995. Т. 1: Импр. Публичная б-ка, 1795–1917. С. 80; *он же.* Безобразова (Холостова) Л. В. // Там же. 1999. Т. 2: Гос. Публичная б-ка в Ленинграде, 1918–1930. С. 87–88; *Зайцев Б. К.* Дни. П.; М., 1995. С. 367–370; *Зеньковский В., прот.* Мои встречи с выдающимися людьми // ЗРАГ. 1995. Т. 27. С. 15–16; *Elliott M.* Translating the Russian Bible // East-West Church and Ministry Report. Wheaton (И.), 1999. Vol. 7. N 2. P. 7–9; Братство святой Софии: Мат-лы и док-ты, 1923–1939 / Сост.: Н. А. Струве. М., 2000; *Косик В. И.* Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX в.). М., 2000. С. 115–120; *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митр. Антонии (Храповицком) и еп. Гаврииле (Чепуре). М., 2002; *Руло Ф.* Еп. Кассиан Безобразов как экзегет Иоанновских писаний // *Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и кровию и Духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. П., 1996. П.; М., 2004<sup>2</sup>. С. 7–14; *Ovsiannikov S.* Bishop Cassian «s BFBS-Sponsored Russian Translation of the New Testament // Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society / Ed. S. Batalden e. a. Sheffield, 2004. P. 197–216; *Сорокин В., прот.* Исповедник: Церковно-просветительская деятельность митр. Григория (Чукова). СПб., 2005; *Нивь-*

*ер А.* Православные священнослужители, богословы и церк. деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995: Биограф. справ. М.; П., 2007. С. 250–252; Российское православие за рубежом: Библиогр. указ. лит-ры и источников: 1918–2006 г. / Авт.-сост.: А. В. Попов. М., 2007. С. 157, 271, 275, 286, 440, 454, 455. (Мат-лы истории рус. полит. эмиграции; 12); *Сауцкий В.* Епископ Кассиан (Безобразов) как экзегет: Канд. дис. / СПбДА. СПб., 2007; *Далмат (Юдин), иеродиак.* Сопоставление толкования Евангелия от Иоанна еп. Кассиана (Безобразова) «Водю и кровию и Духом» со святоотеческими принципами экзегезы на мат-ле первых трех деяний Спасителя (Ин 1. 35 – 2. 25): Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2009; *Шкаровский М. В.* История рус. церк. эмиграции. СПб., 2009. С. 179–181; Прп. Сергий в Париже: История парижского Свято-Сергиевского правосл. богосл. ин-та / Отв. ред.: прот. Б. Бобринский. СПб., 2010. С. 80–93; Русский Афонский отчетник XIX–XX вв. Св. гора Афон, 2012. С. 486–488.

**КАССИАН** (Ярославский Сергей Николаевич; 10.08.1899, с. Золоторучье Угличского у. Ярославской губ. – 20.03.1990, г. Ярославль), архиеп. Костромской и Галичский. Из



*Кассиан (Ярославский), архиеп. Костромской и Галичский. Фотография. 70-е гг. XX в.*

семьи священника. В 1915 г. окончил Угличское ДУ. Затем поступил в Кашиинскую ДС, к-рую не окончил в связи с закрытием семинарии в 1918 г. Поступил без экзаменов в угличскую школу 2-й ступени, а затем на юридический фак-т Ярославского гос. ун-та (бывш. Демидовский юридический лицей). В 1919 г. призван на военную службу, зачислен в тыловое ополчение, вскоре демобилизован по состоянию здоровья. В 1920 г. служил в угличском уездном статистическом бюро и одновременно был псаломщиком Ильинской ц. в с. Золоторучье. Тогда же познакомился с Угличским еп. сщмч. *Серафимом (Самойловичем)*; вполн. архиепископ).

Еп. Серафим посвятил его в стихарь и благословил произносить проповеди в разных храмах Углича и Угличского викариата. В 1920–1922 гг. был слушателем угличских богословско-пастырских курсов. 15 июля 1923 г. женился. 12 авг. того же года рукоположен во диакона в храме Св. Духа в Ярославле, 14 авг. – во иерея в Успенском соборе г. Ростова викарием Ярославской епархии Ростовским архиеп. *Иосифом (Петровых)*; вполн. митрополит).

23 авг. 1923 г. назначен настоятелем Никольской ц. на Песках в г. Угличе. Чувствуя призвание проповедника, он произносил проповеди не только после литургии, но и после всенощного бдения, вечерних акафистов, венчаний, отпеваний. Вернувшийся из ссылки еп. Серафим приглашал его для произнесения проповедей за архиерейскими службами, неоднократно брал в поездки по приходам. В 1925 г. был назначен настоятелем угличской Никольской ц. на Сухом пруде. В нояб. 1928 г., после того как храм захватили обновленцы, переведен в Ильинскую ц. с Ильинского Угличского р-на. 21 нояб. 1929 г. был арестован, приговорен к 3 годам ссылки, которую отбывал в Северном крае, а затем в Казахстане. В 1932 г. освобожден, вернулся служить в Ильинскую ц. 5 февр. 1933 г. вновь арестован, по обвинению в «контрреволюционной агитации и пропаганде» приговорен к 8 годам лишения свободы. Работал в ИТЛ на строительстве канала Москва–Волга. Во время заключения был расторгнут его брак. 6 февр. 1941 г. был освобожден, вернулся в Углич.

14 мая 1941 г. назначен служить в кладбищенскую ц. св. царевича Димитрия «на поле» в Угличе. С апр. 1943 г. служил в ц. во имя арх. Михаила в с. Архангельском Угличского р-на. Жил в храме, в небольшой келье под колокольней, половину кельи занимала его б-ка. Под его руководством сложилась правосл. община. 3 июня 1948 г. пострижен в монашество с именем Кассиан в честь прп. *Кассиана* Ученского. Монашеский постриг совершил Ярославский и Ростовский архиеп. *Димитрий (Градусов)* в епархиальном доме в Ярославле. Весной 1949 г. К. возведен в сан игумена. В 1952–1953 гг. заочно окончил Ленинградскую ДС, а затем в 1953–1958 гг. заочно учился в Ленинградской ДА, окончил ака-







демию со степенью кандидата богословия за соч. «Учение о таинствах в творениях святых Отцов и Учителей Церкви II и III вв.». В 1956–1961 гг. был благочинным церкви Угличского округа. С янв. 1961 г. настоятель кладбищенской ц. св. царевича Димитрия в Угличе, в нач. марта возведен в сан архимандрита.

16 марта 1961 г. указом патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* К. был назначен епископом Угличским, викарием Ярославской епархии. 26 марта 1961 г. хиротонисан во епископа в *Троице-Сергиевой лавре*. Хиротонию возглавил патриарх *Алексий I*. 14 мая 1963 г. К. назначен архиепископом Новосибирским и Барнаульским. 23 авг. того же года награжден правом ношения креста на клобуке. 20 мая 1964 г. назначен архиепископом Костромским и Галичским. В этот период в Костроме оставались действующими 3 храма, церковная жизнь продолжалась и в нескольких сельских приходах. Согласно отчетам уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Костромской обл., К. приглашал священников, в т. ч. заштатных, в свою епархию, уделял большое внимание совершению служб и произнесению проповедей на приходах (ГА Костромской обл. Ф. Р–2102. Оп. 6. Д. 652. Л. 8; Оп. 5. Д. 94. Л. 19). В 1981 г. по инициативе К. было учреждено празднование Собору Костромских святых. 30 нояб. 1988 г. был уволен на покой по состоянию здоровья с назначением пенсии. Жил у дочери в Ярославле. 22 марта 1990 г. его отпевание в костромском Воскресенском кафедральном соборе совершили Ярославский и Ростовский архиеп. *Платон (Удовенко)*; ныне митрополит) и Костромской и Галичский еп. *Александр (Могилёв)*; ныне митрополит). В тот же день К. был погребен в Угличе, в ограде церкви св. царевича Димитрия «на поле», рядом с могилами родителей. Был награжден орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени (21 авг. 1979), дважды – именной панагией (1975; 1986), медалью советского Фонда мира (3 сент. 1979).

Соч.: Жизнь под осенением иконы Божией Матери «Феодоровской». Кострома, 1999; [Речь при наречении во еп. Угличского] // ЖМП. 1961. № 5. С. 33–35; Поучение в день празднования обновления храма Св. Воскресения // Там же. 1978. № 9. С. 20–21. Арх.: ГА Костромской обл. Ф. Р–2102. Оп. 6. Д. 652.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Кассиана // ЖМП. 1961. № 5. С. 33–37; *Алексий I, Патриарх Московский и всея Руси*. Речь при вручении архипастырского жезла новопоставленному еп. Угличскому Кассиану, викарию Ярославской епархии, в Троице-Сергиевой лавре 26 марта 1961 г. // Там же. С. 32–33; он же. Указ [архиеп. Новосибирскому и Барнаульскому Кассиану] // ЖМП. 1963. № 10. С. 3; Из жизни епархий: Костромская епархия // ЖМП. 1966. № 1. С. 34; № 3. С. 27; № 9. С. 24; 1967. № 3. С. 38; № 8. С. 36; 1968. № 9. С. 26; № 11. С. 11–12; 1973. № 10. С. 27–28; 1975. № 2. С. 28; № 3. С. 15; 1978. № 2. С. 23; № 11. С. 37; 1979. № 12. С. 43–44; 1980. № 3. С. 21–22; 1981. № 1. С. 12–13; № 9. С. 33; 1982. № 7. С. 29–30; 1983. № 12. С. 19; Награждение иерархов: [Награжден орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени] // ЖМП. 1979. № 10. С. 2; *Карягин А., иерей*. Вручение Почетной медали архиеп. Кассиану // Там же. № 12. С. 43–44; *Лисицина А.* Из жизни епархий: Костромская епархия: [20 лет служения в архиерейском сане архиеп. Костромского и Галичского Кассиана] // ЖМП. 1981. № 9. С. 33; Из жизни епархий: Костромская епархия: (Юбилей архипастыря) // ЖМП. 1983. № 12. С. 19; Из жизни епархий: Костромская епархия: (Юбилей архипастыря) // ЖМП. 1986. № 9. С. 22; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 92–93; ИБ ОВЦС МП. 1988. № 10/11. С. 9; Памяти Преосв. Кассиана // Благовест. Кострома, 1990. № 2; Не предать забвению: Кн. памяти жертв полит. репрессий, связанных судьбами с Ярославской областью. Ярославль. 1995. Т. 3. С. 473; *Дамаскин*. Т. 2. С. 226; *Ильчевский К., прот.* «Поминайте наставников ваших»: К 100-летию юбилею архиеп. Костромского и Галичского Кассиана // Благовест. Кострома, 1999. № 6(48); *Дамаскин*. Кн. 2. С. 226; *Александр (Могилёв), архиеп.* Священномученик Никодим: Жизнь, отданная Богу и людям. Кострома, 2001. С. 7, 285, 290, 307; он же. Свидетель эпохи // Церк. вестн. 2005. № 15/16(316/317); Кострома: Ист. энцикл. Кострома. 2002. С. 40; *Колганова В., Куликова Е.* Миротворец // Ярославские ЕВ. 2005. № 3/4. С. 31; *Тихон (Степанов), еп.* Воспоминания об архиеп. Кассиане // Благовест. Кострома, 2005. № 6(100); Новосибирская епархия: история и современность. Новосиб., 2006.

Н. А. Зонтиков

**КАССИАН И ГРИГОРИЙ АВНЕЖСКИЕ** — см. ст. *Григорий и Кассиан*, священномученики Авнежские.

**КАССИАН ЮЛИЙ** [греч. *Κασσιανὸς Ἰουλίος*] (кон. II в.), еретик, гностик. О личности К. Ю. ничего не известно, сведения о его сочинениях находятся в 2 отрывках из «Стромат» *Климента Александрийского*, который называл К. Ю. родоначальником *докетизма* (*ὁ τῆς δοκῆσεως ἐξάρχων*) (*Clem. Alex. Strom. III 13–14*). В 1-м фрагменте (*Ibid. I 21*), цитируемом также *Евсевием*, еп. Кесарий Палестинской (*Euseb. Praer. evang. 10, 12*), Климент, опираясь на хронологию, доказывал, что прор. Моисей жил ранее античных фило-

софов. При этом в качестве источников он указал «Слово к эллинам» *Татиана* и сочинение К. Ю. под названием «Толкования». Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» упоминает этот текст Климента и сообщает, что К. Ю. писал еще некую хронику (*Idem. Hist. eccl. VI 13, 7*). Эти же сведения повторил блж. *Иероним Стридонский* в соч. «О знаменитых мужах» (*Hieron. De vir. illustr. 33*), оговариваясь, что сам не знаком с сочинениями К. Ю.

Второй фрагмент «Стромат» (*Clem. Alex. Strom. III 13*), где упомянуты К. Ю. и Татиан, посвящен ереси *энкратитов*. Климент опровергает их учение о плоти как о зле и не согласен с их рассуждениями о браке и рождении детей как о греховных деяниях. Сосредотачиваясь гл. обр. на полемике с Татианом, Климент отметил, что такого же мнения придерживался и К. Ю., и цитировал отрывок из его соч. «О воздержании». В этом сочинении К. Ю., опираясь на Послание к Коринфянам ап. Павла (2 Кор 11. 3: «Но боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе»), приписывает возникновение плотских отношений между людьми козням древнего змея, соблаздившего Адама и Еву. Далее Климент разбирает др. места из Свящ. Писания, приводимые К. Ю. (Ис 56. 3; Мф 19. 12, а также 2-е послание к Коринфянам, приписываемое сщмч. *Клименту I*, еп. Римскому), упоминавшие его оппонентом как доказательство того, что плотские отношения являются проявлением зла. Климент Александрийский утверждал, что нигде в канонических текстах Свящ. Писания (включая послания сщмч. Климента Римского, которые тогда могли входить в состав библейского канона) он не нашел подтверждения этому мнению; кроме того, он указывал источник заблуждения своего оппонента — апокрифическое «Евангелие египтян». Др. т. зр. К. Ю. по данному вопросу сохранилась в комментарии блж. Иеронима на Послание к Галатам ап. Павла: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление...» (Гал 6. 8). Блж. Иероним писал, что К. Ю., к-рый плоть Христову считал «мысленной» (*putativam Christi carnem introducens* — *Hieron. In Gal. // PL. 26. Col. 431*), использовал эту цитату как доказательство своих энкратитских постулатов





и понимал это место исключительно в сексуальном аспекте. Т. о., докестизм К. Ю. являлся логическим продолжением его энкратитских взглядов: если плотские отношения — это онтологическая причина вселенского зла, равно как зло по своей сути есть и рождение детей, то и рождение Христа — зло. Устранить противоречие между греховностью рождения как такового и рождением Христа было возможно для К. Ю., только отрицая реальность и признавая видимость воплощения и рождения Спасителя, Который в таком случае не мог иметь подлинной плоти, но имел только кажущуюся, «мыслимую». К. Ю. также утверждал, что первозданный Адам не имел плоти, а наша плоть — это те самые «одежды кожаные» (Быт 3. 21), которые были даны людям после грехопадения. Согласно сщмч. *Иринею*, еп. Лионскому (Лугдунскому) (*Iren. Adv. haer. I 5*), это было мнение, распространяемое, в частности, гностиком Валентином (см. в ст. *Гностицизм*), очевидно, поэтому *Феодорит*, еп. Кирский (*Theodoret. Haer. fab. I 8*), считал К. Ю. последователем Валентина. Энкратитские воззрения К. Ю. и Татиана совпадали, но К. Ю. был более строгим и последовательным в этом вопросе.

Ист.: *Clem. Alex. Strom. I 21; III 13–14*.  
Лит.: *Salmon G. Cassianus (2) Julius // DCB. Vol. 1. P. 412–413; Hamack. Geschichte. Bd. 1. S. 201–204; Grant R. M. Second Century Christianity: A Collection of Fragments? Louisville (Ky), 2003. P. 15.*

Д. В. Зайцев

**КАССИАНОВА УЧЕМСКАЯ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ**, находилась в Угличском у. Московской, затем Ярославской губ. (совр. с. Учма Мышкинского р-на Ярославской обл.).

**XV в. — 1764 г.** Основана, вероятно, ок. 1482 г. прп. *Кассианом* Учемским. В 15 верстах от Углича, на правом берегу Волги, при впадении в нее р. Учмы, прп. Кассиан с учениками поставил деревянные крест, ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом Рождества св. Иоанна Предтечи, трапезу и кельи. Но весенний разлив Волги уничтожил монастырские постройки. Согласно Житию, иноки отчаялись и решили разойтись, но преподобный напомнил им о Всемирном потопе: «И ныне, братия возлюбленная, пришла, сия вода на нас за грехи и беззакония наши. Но, наказуя, Господь нас милует... Потерпим мало здесь, да во веки возрадуемся». Вскоре мон-рь был перенесен на более высокое место и, возможно, по благословиению Ростовского архиеп. *Иоасафа (Оболенского)* на средства угличского кн. Андрея Васильевича Большого отстроен заново. Княжеские мастера возвели Успенский храм с приде-

лом в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (или отдельную Иоанно-Предтеченскую ц. с трапезой), а затем храм во имя святых Константина и Елены и другие постройки. Кн. Андрей отписал обители земли, «имение на строение, хлеб, оброки», назначил ружное жалованье. Перед кончиной строитель Кассиан († 1504; 1509 (?)) избрал своим преемником старца священноинока Илариона. Преподобный был похоронен в К. п., сначала «на монастырском дворе под открытым небом», затем в Иоанно-Предтеченской ц. По молитвам к прп. Кассиану происходили исцеления, летопись которых вели насельники.



В *Смутное время* К. п. пострадала, возможно, меньше др. угличских обителей, что современники объясняли заступничеством прп. Кассиана. В 1609 г. в К. п. ворвались поляки, убили неск. иноков и укрывавшихся в монастыре горожан. По местному преданию, изложенному в Угличском летописце, один из конных воинов решил проникнуть в обитель через св. ворота, плененные прихожане предупредили его об опасности такого святотатства. Он не послушался их и обнажил меч, но внезапно некая сила ударила воина и вместе с конем «поразила о землю». Когда вслед за ним захватчики устремились к Успенскому собору, где укрывалось множество людей, и попытались взломать церковные двери, то были поражены слепотой и в ужасе бежали из мон-ря. В 1629 г. по благословиению митр. Ростовского *Варлаама* состоялась канонизация основателя и 1-го строителя пустыни прп.

Кассиана. О создании в 1659 г. 1-й иконы основателя рассказывает его Житие. Монастырский слуга А. Павлов передал иконописцу свящ. Симеону некую хартию, в которой сообщалось, «киим подобием» прп. Кассиан явился игум. Ермогену. Священник подготовил доску, но не приступал к работе. Вскоре во сне он увидел стоящего рядом с постелью старца и его лик, чудесно изобразившийся на приготовленной

*Кассианова Учемская в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пуст. Фотография. Кон. XIX в.*

иконной доске. Пробуdivшись, он написал икону преподобного, но

«...во иночестем образе и в схиме». Тогда прп. Кассиан опять явился свящ. Симеону с повелением исправить «начертание бороды». После исправления священник передал икону в обитель.

**Постройки и святые.** К нач. XVIII в. в К. п. находился деревянный шатровый Успенский собор с приделом святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа. В Успенском приделе имелся 3-ярусный иконостас, в Святительском — 4-ярусный. В описи 1702 г. среди икон местного ряда придельного иконостаса упоминается образ Спасителя с предстоящими у подножия престола святыми Иоанном Предтечей и Кассианом Учемским, а также икона Божией Матери с прп. Кассианом в молении и видом пустыни. У юж. стены Святительского придела, за правым клиросом, над предполагаемым местом погребения основателя стояла деревянная гробница (см.: Углич. 1887. С. 231–233).

При строителе (1705–1712) игум. Моисее вместо деревянной была возведена и, вероятно, в 1711 г. освящена каменная холодная Успенская соборная ц. с сев. приделом во имя Московских святителей. Успенская ц., располагавшаяся на высоком подклете, имела почти квадратный в плане бесстолпный четверик, над которым возвышался широкий, близкий в поперечнике к несущему основанию восьмерик, увенчанный барабаном с луковичной главой. С востока к основному объему примыкала алтарная часть, а с запада — вытянутая по оси «север—юг» прямоугольная в плане





паперть, на к-рую вело парадное зап. крыльцо. Придел Московских святителей принадлежал к типу «восьмерик на четверике». Углы четверика и восьмерика как основного, так и придельного храма оформляли стройные  $\frac{3}{4}$ -четвертные колонки. Широкие окна восьмерика были украшены наличниками «нарышкинского» типа. Четверик и особенно восьмерик завершались развитыми профилированными карнизами. В то же время нижняя часть здания (четверик и паперть) имела элементы оформления, характерные для допетровской архитектуры, в т. ч. оконные наличники с килевидными и треугольными завершениями. Парадное западное крыльцо также было украшено профилированными нишками в духе архитектуры сер.—кон. XVII в. (Титов. 1895. С. 401–402; Мельник. 1998).

Согласно описи К. п. 1752 г., Успенский соборный храм был крыт тесом, а главы «опаены» белым (луженым) железом; крест над основным объемом храма — «решетчатой», железный, покрытый позолотой, а над приделом — «опаен белым железом». В соборе находился высокий резной позолоченный 6-ярусный с витыми столбами иконостас, а в приделе — 4-ярусный иконостас с золочеными витыми столбцами и тумбами. Для освещения и в Успенском и в Святительском приделах использовались медные паникадила с 28 и 14 подсвечниками.

В 1721 г., при игум. Киприане, на средства насельника иеродиака Стефана в сев. приделе Успенской ц. была устроена новая медная позолоченная рака. По описи 1752 г., на деревянном 3-ступенчатом постаменте стояла ковкая чеканная позолоченная рака, покрытая черным атласом. Здесь же находились и 2 иконы прп. Кассиана: одна, с серебряными венцом и цатой, — на раке, другая — «по правую сторону от могилы». Гробницу окружала железная решетка. К нач. XX в. над захоронением основателя (на помосте в 2 ступени) стояла др. медная рака (2-я пол. XIX в.), украшенная «балдахинном на 4 деревянных золоченых столбах» (прежнюю медную позолоченную раку (1721) перенесли на паперть трапезы Успенской ц.). При раке хранилась часть древней схимы преподобного — «власяница черного цвета, расшитая соответствующими изображениями». Схима возлагалась

на иноков и паломников, страдавших головной болью. Здесь же хранился и деревянный крест-мошевик, по преданию принадлежавший основателю пустыни. По преданию, игум. Филарет исцелился от зубной боли, приложившись к этому кресту. Серебряный позолоченный оклад для креста был изготовлен 4 окт. 1710 г. также на средства иеродиака Стефана. На зап. стене теплого придела храма, справа от входа, хранился белокаменный «княжеский герб» прп. Кассиана — «двуглавый орел, по бокам которого два сосуда с цветами» (Васильевский. 1997. С. 29, 39–40; Титов. 1895. С. 404).

В «библиотекарнице» при Успенской ц. находились 3 старопечатных Евангелия (1653, 1657 и 1689) в «ценных переплетах», а также монастырский архив; в ризнице — 18 риз, 3 подризника, 10 епитрахилей, 6 стихарей, 6 орарей, 10 пар поручей, 2 пояса, плащаница на желтой тафте, воздухи и пелены.

Ок. 1710–1714 гг. в К. п. возвели каменный одноглавый храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи с трапезной и сев. приделом во имя равноапостольных Константина и Елены. Согласно описи 1752 г., барабаны и главы были «выкладены кирпичом на каждой главе крест и цепи железные луженые» (ГАЯО. Ростовский фил. Ф. 197. Оп. 1. Д. 1638. Л. 117 об., 118). К 1764 г. в Иоанно-Предтеченской ц. стоял 3-ярусный, а в приделе — 2-ярусный иконостас. Для освещения использовалось сначала деревянное, а затем медное паникадило (весом в 17 фунтов). В церкви и трапезе имелись печи, выложенные муравленными изразцами. При трапезе располагались «хлебная палата и хлебодаренная келья», в особых помещениях — поварня и солодовня. До 1764 г. в К. п. сохранялась и прежняя, деревянная Иоанно-Предтеченская ц., но богослужения в ней не совершались.

В К. п. находилась небольшая ветхая деревянная часовня, в которой, по преданию, молился прп. Кассиан (либо возведенная над местом его погребения). Она представляла собой 4-угольную в плане постройку клетского типа, крытую 2-скатной кровлей и завершенную небольшой главкой с крестом. Над сев. св. воротами монастырской ограды стояла 8-гранная шатровая колокольня (1711?) с 6 колоколами и боевыми часами. По описи 1752 г., глава ко-

локольни, как и у Успенской ц., была покрыта луженым железом.

Описи также фиксируют: в 1702 г. — деревянные ограду, игуменскую келью, 7 братских келий с сенями, хлебню, 2 теплых погреба, ледник и 3 «житейных амбара», в 1764 г. — 2 каменных игуменских корпуса (один из них, 2-этажный, примыкал к колокольне) с деревянными сенями, каменную и 3 деревянные братские кельи, а также бревенчатую ограду со столбами (длина 54 саж., ширина 27 саж.), с каменными и деревянными воротами и со сторожкой.

За оградой находились деревянные настоятельская и братская бани, огород (36×30 саж.), конюшенный и скотный дворы, избы с амбарами и сараями. Пустынь имела табун лошадей и стадо скота. Так, к 1752 г. на конюшенном дворе содержались гнедой жеребец, 5 меринов, 10 3-летних жеребцов, 15 кобыл, 6 годовалых жеребят и козел с козой. На дворе хранились 2 дорожные коляски, крытые кожей сани, 4 ветхие «волоковни» и телега. На скотном дворе стояли изба, 3 омшаника и 3 крытых соломой сарая. Неподалеку от двора располагался гуменник с мякинницами и овинами. К кон. 1752 г. на скотном дворе пустыни имелся только крупный рогатый скот: 16 коров, 9 быков, 9 «телиц» и 3 подтелка. Мелкий скот (8 овец и 16 баранов) по распоряжению архим. Марка в нач. 1752 г. был продан.

**Материальное положение** К. п. обеспечивали вотчинные, церковные и хозяйственные доходы, а также пожертвования. Грамотой от 1 июня 1522 г. вел. кн. Василий III Иоаннович пожаловал игум. Пахомию с братией деревни Туханово, «другая Туханово», Модявино, Подвыскирье, Обашево, Мельничное, «другое Мельничное», Юрово, Ерохино, Швердино и др., починки Головин, Тухунов, Сухово, Грудкино, Корякин, Хомяков, Вавулин и пустоши Маслово и др. в Городском стане Угличского у.; великий князь запретил взимать с жителей монастырских владений пошлины и производить др. поборы, суд над монастырскими крестьянами дозволил осуществлять только игумену («опричь душегубства и разбоя с поличным»). Грамотой от 17 февр. 1560 г. царь Иоанн IV Васильевич повелел судить игумена и братию обители только Ростовскому архиеп. Никандру († 25 сент. 1566) «по церковным правилам и по







соборному уложению». Списки с этих грамот хранились в обители, к нач. XX в. — в приходской (бывш. монастырской) Успенской ц. (ААЭ. Т. 1. № 171. С. 139–141). Постепенно рядом с К. п. сформировалась подмонастырская Учемская слобода, в которой крестьяне пользовались особыми льготами, освобождались от податей. К 1702 г. в состав монастырской вотчины входили расположенные по соседству Подмонастырская слобода, деревни Буланово, Ивцино (Овцино тож), Кучино, Модявино, Б. и М. Мельничное, Н. и В. Плоски, Тетерино (Бабино тож), Юсово (Юурово тож), Шевердино и неск. десятков пустошей. Обители принадлежали 32 крестьянских и 5 бобыльских дворов. В сер. XVIII в. за пустынь числились 10 деревень и неск. десятков пустошей. В 1702 г. К. п. принадлежало 198 крепостных крестьян муж. пола, бобылей и служителей, в 1719 г. — 286, в 1744 г. — 265 (Углич. 1887. С. 234–235).

К 1764 г. при К. п. имелось 50 четв. пахотной земли, в пустошах — 300 четв., «лесу» — 20 дес. Сенных покосов насчитывалось 49 копен, в пустошах — 202 копны. По ведомости 1743 г., годовой «хлебный приплодный доход» пустыни, за исключением семенного запаса, составлял 201 четв., в т. ч. 70 четв. ржи, 95 четв. овса, 30 четв. ячменя, 5 четв. пшеницы и 1 четв. гороха (ОДДС. Т. 21. Прил. 4. С. 1115–1117). Помимо земельных владений пустыни принадлежали рыбные ловли в Волге в 10 верстах от обители (Соколов. 1861. С. 280). В 1724 г., при игум. Питириме, указом еп. Ростовского и Ярославского *Георгия (Дашкова)* к К. п. был приписан (видимо, ненадолго) Моложский Афанасьевский мон-рь. К 1-й пол. XVIII в. пустынь владела подворьем в г. Угличе (с деревянной избой, сенями, огородом), а также часовней у торговых рядов.

Казна К. п. пополнялась и за счет сдачи в аренду сенных покосов, продажи хлеба, леса, лошадей и скота. Так, в ведомости 1743 г. записано о получении 33 р. «за продажный дровяной лес» (ОДДС. Т. 21. Прил. 4. С. 1115–1116); в 1752 г. по распоряжению архим. Марка были проданы овцы, бараны и лошади, а вырученные от этого средства (29 р.) пошли на покрытие расходов при устройении новой тесовой кровли на Рождественской ц., трапезной и хлебне. В 1761 г. пустынь получила 19 р. 25 к.

за проданный скот и 48 р. за сдачу внаем монастырских пустошей. Пустынь получала доход от богомольцев, т. к. в храме почивали мощи одного из наиболее почитаемых Угличских чудотворцев. Нек-рую прибыль приносили пожертвования из принадлежащей пустыни часовни в центре Углича.

**Настоятели и насельники.** Среди настоятелей К. п. известен игум. Феодосий (1609), вероятно убиенный поляками. Другой же игумен, Гедеон, ок. 1730 г. за «продерзостные поступки» (присвоение денег от продажи монастырского хлеба и скота, избиение в церкви сына священника, наказание кнутом братии и, наконец, прелюбодеяние) был лишен сана и сослан в *Ярославский в честь Преображения Господня монастырь* (ОДДС. Т. 22. Стб. 242). В 1750–1752 гг. К. п. возглавлял архим. Марк, служивший одновременно настоятелем *угличского в честь Воскресения Христова монастыря* и присутствующим Угличского духовного правления, с окт. 1752 г. — архим. Иоаким, постриженник *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастыря*.

В 1702 г. в К. п. проживали 18 чел., в 1743 г. — 9 монашествующих, в т. ч. игумен, казначей, келарь, 2 иеромонаха, иеродиакон и 3 монаха (на содержании пустыни состояли и отставные солдаты, в нач. 60-х гг. XVIII в. — 8 чел.), в 1763 г. — игумен, иеромонах, иеродиакон и рядовой монах.

В 1-й пол. XVIII в. К. п. «несла некоторые натуральные и общественные повинности»: обеспечивала содержание семинарии, принимала «на прокормление» отставных солдат и престарелых священнослужителей. Иногда в мон-рь посылали «в подначальство» на «тяжкие» труды провинившиеся священно- и церковнослужителей. Так, 26 марта 1760 г. по распоряжению митр. свт. *Арсения (Мацеевича)* в К. п. был определен вдовый свящ. Алексей Васильев из с. Борисоглебского Ярославского у. В 1755 г. за ложную запись в исповедных росписях он был наказан денежным штрафом, но штраф по его просьбе заменили отрешением от места и определением в мон-рь. За пьянство, «самовольство и неблагочиние» его наказывали заключением под караул и содержанием на цепи. 27 сент. 1760 г. Васильев, пребывавший в К. п. без права священ-

нослужения, тайно сбежал из обители. Также известны неск. разбирательств Московской следственной комиссии о монахах, уклонившихся в раскол, в т. ч. и о мон. Иоиле (Иакове Семёнове). В целом к сер. 60-х гг. XVIII в. монастырская братия «ослабевала, что было вполне возможно и удобно, вдали от наблюдавшего ока высшего начальства» (Титов. 1895. С. 407, 408).

**1764–2013 гг.** В 1764 г. К. п. была упразднена, настоятель (1763–1764) игум. Иосиф по собственному прошению «для приискания места» отпущен в Малороссию, а братия переведена в др. мон-ри Ростовской епархии. Монастырские храмы были обращены в приходские церкви слободы Кассианова Пустынь. Др. постройки вместе с оставшимся имуществом священноначалие поручило «в смотрение» сельскому приход-



Икона Божией Матери «Успение» из Учемского мон-ря. XVIII в.

скому священнику. Наиболее ценная часть имущества (священные сосуды из серебра, дорогие облачения, иконы в серебряных окладах и проч.) подлежала изъятию в Ростовский архиерейский дом для распределения по епархиальным монастырям. По свидетельству А. А. Титова, в кон. XVIII — нач. XIX в. неск. икон древнего письма «уничтожались как малоценные, вместе с ру-





*Храм во имя  
прп. Кассиана и вмц. Анастасии  
в с. Учма. 1994 г.  
Фотография. Нач. XXI в.*

копиями и монастырскими актами». Одна из сохранившихся икон XVII (?) в. — изображение ангела-хранителя «в момент охранения души человека спящего» — находилась в собрании vicария Ярославской епархии еп. Угличского Амфилохия (Сергиевского-Казанцева), а после его кончины в 1893 г. поступила в Ростовский музей церковных древностей под № 4881 (Там же. С. 406, 407).

К 1860 г. в причт Учмы входили священник, дячок и пономарь (впосл. еще и псаломщик), к-рым принадлежало 34 (32?) дес. земли. Прихожане храмов — гос. крестьяне (313 чел. мужского и 392 жен. пола) проживали в Учемской слободе и окрестных деревнях Н. и В. Плоски, Ивцино, Модявино, Б. и М. Мельничное, Буланово, Юсово, Швердино. Первым настоятелем учемской Успенской ц. после упразднения обители стал свящ. И. Алексеев. В 1882–1927 гг. в храме настоятельствовавший свящ. Петр Васильевич Васильевский (1855–1927), автор соч. «Прп. Кассиан Учемский чудотворец и основанная им Учемская пустынь». При свящ. П. Васильевском на пожертвования (ок. 2 тыс. р.) крестьянина К. А. Торопова была расписана Иоанно-Предтеченская ц. и поновлен иконостас; на средства (600 р.) И. А. Голикова приобретены 2 паникадила. 23 окт. 1890 г. открылась Учемская церковноприходская школа, законоучителем к-рой состоял о. Петр Васильевский. После 1900 г. при школе была устроена бесплатная земская б-ка им. Ф. Ф. Павленкова. За составление катехизисных бесед о. П. Ва-

сильевский получил благодарность от епархиального начальства с выдачей свидетельства, а «за соискание» средств на строительство церковного дома в с. Учма награжден набедренником. После кончины прот. Петр



*Прп. Кассиан Грек.  
Икона из ц. во имя вмц. Анастасии  
и прп. Кассиана Учемского  
в с. Учма. Нач. XX в.*

был похоронен на территории К. п. Известно, что после 1917 г. в Учме служили свящ. А. Стукалкин, мон. Иринарх, а также некий о. Антон (местные жители называли его Антон Проповедник).

К нач. XX в. на территории с. Учма находился летний храм в честь Успения Пресв. Богородицы (1711) с теплым приделом святителей Московских, в котором под спудом пребывали мощи прп. Кассиана, а также каменная 5-главая ц. во имя св. Иоанна Предтечи (ок. 1710–1714; вероятно, перестроена в 1-й пол. XIX в.) с приделом прп. Кассиана (1825–1827). Рядом с колокольней (XVIII в.) находились вост. и сев. св. ворота. На территории пустыни, окруженной кирпичной оградой с решетками, имелись часовня прп. Кассиана Угличского, сторожка, дома священника и псаломщика.

К 1936 г. разоренные храмы были закрыты, нек-рые иконы местные жители использовали в качестве строительного материала. В 1936 г. территория К. п. была передана ВОЛГОЛАГУ НКВД. Заключенные лагеря участвовали в строительстве Угличской ГЭС и дороги Углич–Рыбинск. В Учемскую слободу переселились жители затопленных мо-

логических земель, трудившиеся в колхозе «Красная Учма» (впосл. вошел в состав колхоза «Дружба»). В 1937 г. Иоанно-Предтеченская ц. была взорвана, Святительский придел Успенского собора разобран. В 1938 г., перед отбытием из Учмы, заключенные разобрали сторожку, пристроенную к колокольне, а также помещение церковноприходской школы. В 1951 г. рухнула колокольня, затем и Успенский храм. Кирпич и проч. материалы использовались при строительстве печей в бараках, дороги-каменки, фундаментов колхозных ферм, туалетников, бани и др.

По воспоминаниям местной жительницы М. А. Паутовой, в 30-х гг. XX в. представители сельсовета решили вскрыть захоронение прп. Кассиана, но «одна из верующих, Надежда Вандышева, легла на могилу и сказала: «Не дам». Зароптали и др. верующие, и могилу удалось сохранить от поругания» (Смирнов. 1998. С. 66).

В 1991–1993 гг. на месте К. п. были поставлены деревянный крест и часовня, в 1994 г. в с. Учма возведена приходская деревянная ц. во имя вмц. Анастасии и прп. Кассиана с колокольней. В этом храме хранится икона прп. Кассиана, на к-рой основатель К. п. изображен в рост на фоне обители (нач. XX в.; вероятно, из церкви слободы Кассианова Пустынь). В собрании музея Учемского края, расположенном рядом с церковью, находятся икона «Успение Пресв. Богородицы» (XVIII в.; возможно, из иконостаса монастырского Успенского храма) и др. предметы. В Михаило-Архангельской ц. «в Бору» Угличского р-на Ярославской обл. хранится ростовая икона прп. Кассиана (посл. треть XVIII — нач. XIX в.), перенесенная из с. Учма в сер. XX в. На обороте иконы — специальные ручки для выноса во время крестных ходов. Считается, что именно этот образ находился при раке преподобного (Горстка. 2012. С. 82, 89).

Арх.: ГАЯО. Ростовский фил. Ф. 197. Оп. 1. Д. 1902; ГМЗРК. Собр. док-тов XVII–XVIII вв. Ф. 87.

Ист.: Пролог. М., 1662. Л. 466–468 об.; ОДДС. Т. 16. № 361. Стб. 448; Т. 18. Прил. 2. Стб. 927; Т. 21. Прил. 4. С. 1115–1116; Житие кн. Константина Макнува града, что в Мореи // Ярославские Ев. 1873. Ч. неофиц. № 14. С. 111–117; Чудеса св. прп. кн. Кассиана, Учемского чудотворца // Там же. № 42. С. 337–344; № 43. С. 345–348; Житие и подвизи прп. отца нашего игум. Паисия, создавшего обитель Пресв. Владычицы нашей Богородицы... яже







на Угличе // Там же. № 16. С. 127–130; № 17. С. 130–142; Углич: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1887; *Шумаков С. А.* Угличские акты (1400–1749 гг.). М., 1899. С. 157–159; Житие прп. Кассиана Грека // Жития рус. святых / Изд. Голутвинского монастыря. Коломна, 1993. Кн. 2: Май–июнь. С. 247–250; Угличский летописец: По списку Е. В. Барсова из собр. рукописей Ростовского музея / Отв. ред.: А. А. Севастьянова; подгот.: Я. Е. Смирнов. Ярославль, 1996; Описание о российских святых. С. 366; Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского: Тексты и словоуказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2008.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 357–358; *Киссель Ф.* История г. Углича. Ярославль, 1844; Об упраздненных мон-рях Ростово-Ярославской паствы // Ярославские ЕВ. 1860. Ч. неофиц. С. 42; *Крылов А. П.* Ист.-стат. обзор Ростовско-Ярославской епархии. Ярославль, 1861 (на обл. 1860). С. 44–45, 311–312; *Соколов Д.* Учемская Кассианова муж. пуст. // Ярославские ЕВ. 1861. Ч. неофиц. № 29. С. 275–281; *Ярославский К., свящ.* Ист. сведения о бывш. угличских мон-рях с хронол. перечнем начальствующих лиц и с указ. источников и пособий для полного описания мон-ря // Там же. 1887. № 26. Стб. 417–419; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 285–286; *Титов А. А.* Учемская Кассианова пуст. // ИВ. 1895. Т. 61. Авг. С. 392–410; *Васильевский П. В., свящ.* Прп. Кассиан Грек Учемский Чудотворец и основанная им Учемская пустынь. Учма, 1905. Мышкин, 1997; *Троицкий И., прот.* О мон-рях и пустынях упраздненных // Вкладные и записные книги Иосифова Волоколамского мон-ря XVI в. и упраздненные мон-ри и пустыни в Ярославской епархии / Публ.: А. Титов. М., 1906. С. 150–154; *Рыбин К. Г.* Краткие сведения о мон-рях и церквах Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 234–235; *Каишанов С. М.* Хронологический перечень иммунитетных грамот XVI в. // АЕ за 1957 г. М., 1958. С. 329; *Каган М. Д.* Житие Кассиана Угличского // СККДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 361–366; *Виденеева А. Е.* Учемская Кассианова пустынь в XVIII в. // Учемский сб. Мышкин, 1998. Вып. 1. С. 25–47; *Карсаков О. Б.* «Завещание» Кассиана Учемского и Учемский синодик: К истории Учемского мон-ря на рубеже XVII–XVIII вв. // Там же. С. 21–24; *он же.* «Некоторые Духтуровы бояры»: Мат-лы к некрополю Учемского мон-ря // Учемский сб. 2001. Вып. 3. С. 12–16; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. № 265. С. 140; № 282. С. 148–149; *Мельник А. Г.* Архитектура Учемской Кассиановой пустыни // Учемский сб. 1998. Вып. 1. С. 48–53; *Смирнов В. Г.* Новые сведения о мощах св. Кассиана // Там же. С. 65–66; *Горстка А. Н.* Белый всадник: Повесть о св. Кассиане Угличском и его времени. Мышкин, 2001; *он же.* Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006; *он же.* Выходец из Византии на Угличской земле // Угличе Поле. Углич, 2012. № 12. С. 82–89; *Третьякова Т. А.* Под ружей Господней: Размышления о прп. Кассиане, о днях прошлых и нынешних его св. места на р. Учме, что близ Углича и Мышкина. Ярославль, 2004; *Ерохин В. И.* Русская Атлантида: Путев. по затопленным городам Верхней Волги. Рыбинск, 2005. С. 21; Храм архангела Михаила «что в Бору». М., 2010; [www.uchma.info/main.asp?dir=00\\_uchma](http://www.uchma.info/main.asp?dir=00_uchma) [Электр. ресурс].

Д. Б. К.

**КАССИДИ** [англ. Cassidy] Эдуард Идрис (род. 5.07.1924, Сидней, Австралия), кард., председатель папского совета по содействию христ. единству в 1989–2001 гг., деятель совр. экуменического движения. Род. в англикан. семье. В 1926 г. родители К. развелись, его воспитанием занимались родственники отца. По желанию бабушки, исповедовавшей католицизм, был принят в католич. Церковь и повторно крещен в приходе св. Иоанна Крестителя в г. Галгонг (шт. Нов. Юж. Уэльс, Австралия). Начальное образование получил в католич. школе св. Патрика в пригороде Сиднея Бонди-Бич, в 1931–1936 гг. обучался в гос. школах. По окончании школы выразил желание стать священником, но его рождение в некатолич. семье и образование, полученное в некатолич. учреждениях, стали препятствиями для поступления в католич. ДС. В авг. 1939 г. устроился на работу в департамент дорожного транспорта шт. Нов. Юж. Уэльс.

В 1942 г. К. обратился к Сиднейскому архиеп. Норману Томасу Гилрою с просьбой о поступлении в католическую ДС. В февр. 1943 г. был принят в колледж-семинарию св. Колумбы в Спрингфилде (шт. Нов. Юж. Уэльс). В 1944 г. переведен в колледж-семинарию св. Патрика в Манли близ Сиднея. 23 июля 1949 г. в сиднейском соборе Пресв. Девы Марии кард. Н. Т. Гилрой рукоположил его в сан пресвитера. В янв. 1950 г. назначен викарным священником в приход в Йенде (диоцез Уогга-Уогга, шт. Нов. Юж. Уэльс), где занимался пастырской работой среди итальянских эмигрантов. С 1952 г. обучался в папском Латеранском университете, где в 1955 г. получил степень д-ра канонического права за диссертацию, посвященную истории и каноническому устройству системы апостольских делегаций в католич. Церкви; так же получил дипломатическое образование в Папской церковной академии в Риме. В июле 1955 г. принят на дипломатическую службу Папского престола, 3 июля 1956 г. папа Римский *Пий XII* возвел К. в достоинство сверхштатного тайного папского камергера. Исполнял обязанности секретаря интернунциатуры в Индии (1955–1962), аудитора нунциатуры в Ирландии (1962–1967), советника нунциатуры в Сальвадоре (1968–1969) и Аргентине (1969–

1970). С 1 июля 1968 г. папский капеллан.

27 окт. 1970 г. папа Римский *Павел VI* назначил К. апостольским пронунцием в Китайской республике (Тайвань) и титулярным архиепископом Аманции. Епископское рукоположение К., совершенное 15 нояб. того же года в часовне папского Урбанианского ун-та, возглавил гос. секретарь Папского престола кард. *Жан Вуйо*. Со 2 февр. 1973 г. К. исполнял также обязанности апостольского пронунция в Бангладеше. 25 марта 1979 г. папа Римский *Иоанн Павел II* назначил его апостольским делегатом в ЮАР и пронунцием в королевстве Лесото. Выполнял дипломатические миссии в королевстве Свазиленд, в Намибии и в Юж. Родезии, к-рые не имели дипломатических отношений с Папским престолом. 6 нояб. 1984 г. переведен на пост пронунция в Нидерландах, где участвовал в организации и проведении визита в Нидерланды, Люксембург и Бельгию папы Иоанна Павла II (11–21 мая 1985). 23 марта 1988 г. переведен на службу в Римскую курию и назначен заместителем гос. секретаря по общим делам. Участвовал в подготовке визита в Ватикан Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва и его встречи с папой Иоанном Павлом II (1 дек. 1989). Вместе с архиеп. Анджело *Содано* проводил переговоры с министром иностранных дел СССР Э. А. Шеварднадзе.

12 дек. 1989 г. папа Иоанн Павел II назначил К. председателем папского совета по содействию христ. единству вместо ушедшего на покой кард. Йоханнеса *Виллебрандса*, а также председателем комиссии по религ. отношениям с иудаизмом. 28 июня 1991 г. папой Иоанном Павлом II возведен в достоинство кардинала-диакона и получил диаconiю Пресв. Девы Марии (S. Maria in via Lata). Важными направлениями деятельности К. на посту председателя папского совета по содействию христ. единству были диалог с православными Церквами и диалог с протестантами. Исполняя поручение папы Иоанна Павла II, К. возглавил работу над офиц. документом о принципах и задачах экуменической деятельности Римско-католической Церкви. 25 марта 1993 г. документ был одобрен папой и опубликован за подписями К. и еп. Пьера Дюпре (секретаря совета) под названием «Правила







по применению принципов и норм по экуменизму» (*Directorium oecumenicum noviter compositum* // AAS. 1993. Vol. 85. P. 1039–1119; изд. на рус. яз.: Ватикан, 1993. М., 2005). Помимо общих принципов политики католич. экуменизма в «Правилах...» оговаривались практические вопросы «общения в таинствах» между католиками и христианами других конфессий, вопросы общих молитв, «смешанных браков», совместного использования в некоторых случаях культовых зданий и сакрального имущества.

2 нояб. 1991 г. К. во главе официальной делегации Римско-католической Церкви присутствовал на церемонии интронизации К-польского Патриарха *Варфоломея I*. В 1992–1998 и в 2000 гг. возглавлял делегации католич. Церкви, к-рые участвовали в праздновании памяти ап. Андрея в К-польском Патриархате. Однако возрождение в странах Вост. Европы, в т. ч. на Зап. Украине, структур *Восточных католических Церквей*, сопровождавшееся захватом правосл. храмов и притеснением правосл. верующих, осложнило православно-католич. диалог. Стремясь к нормализации отношений, К. участвовал в переговорах об униатских структурах с представителями различных Поместных Православных Церквей, в т. ч. с председателем ОВЦС МП Смоленским и Калининградским митр. *Кириллом (Гундяевым)*; с 1 февр. 2009 Патриарх Московский и всея Руси). В качестве сопредседателя К. руководил 7-й пленарной сессией Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной Церквями (17–24 июня 1993, мон-рь Баламанд Антиохийского Патриархата), на которой был подписан т. н. Баламандский документ («Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем»). В документе утверждалось, что правосл. и католич. Церкви «заново открывают себя как Церкви-Сестры» (§ 12), а потому прозелитизм и униатство не могут рассматриваться как приемлемые методы для достижения церковного единства. Однако принятие данного документа не привело к изменению политики Папского престола по отношению к греко-католическим Церквям и созданию новых структур католич. Церкви в странах с преимущественно правосл. населе-

нием. 19 мая 1996 г. К. был специальным папским представителем на торжествах, посвященных 400-летию *Брестской унии* и 350-летию *Ужгородской унии*, состоявшихся в соборном храме Божией Матери в с. Зарваницы Тернопольской обл. (Украина).

В дек. 1996 г. и в мае 1997 г. К. вел переговоры с председателем ОВЦС МП митр. Кириллом об организации встречи в июне 1997 г. в Граце (Австрия) папы Римского Иоанна Павла II и патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*. Во время встречи планировалось подписание совместной декларации. Однако из-за несогласия католич. стороны включить в нее положение о недопустимости прозелитизма и униатства проект документа не был согласован, что привело к отказу патриарха Алексия II от встречи с папой, к-рая по решению Свящ. Синода РПЦ была отложена на неопределенный срок. В окт. 1997 г. по поручению К. амер. католич. епископы организовали неск. экуменических мероприятий во время визита К-польского Патриарха Варфоломея I в США, что способствовало улучшению отношений между Папским престолом и К-польским Патриархатом, которые были осложнены из-за отказа католич. стороны рассмотреть возможность встречи папы Иоанна Павла II и К-польского Патриарха Варфоломея I в Граце до встречи с Московским Патриархом. 15 янв. 1998 г. в Москве К. был принят патриархом Алексием II и продолжил переговоры с митр. Кириллом, посвященные проблемам православно-католического диалога и межконфессиональных отношений на Зап. Украине.

В составе делегации Римско-католической Церкви К. участвовал в международной встрече «Люди и религии» в Бухаресте (30 авг. – 2 сент. 1998), организованной *Общиной св. Эгидия* совместно с Президентом Румынии Э. Константинуеску и Румынским Патриархом *Феоктистом*, в к-рой также приняли участие Александрийский Патриарх *Петр VII*, Антиохийский Патриарх *Игнатий IV*, Болгарский Патриарх *Максим*, Кипрский Архиепископ *Хризостом*, Албанский Архиепископ *Анастасий*, Пражский Митрополит Дороефей, Карельский и всей Финляндии архиеп. Иоанн, Патриарх Эфиопской Церкви Абуна *Павел* и арм. Киликийский Католикос Арам. Римско-католическую Церковь представляли К. кар-

диналы Акилле *Сильвестрини*, Роже *Эчегарай*, Джеймс Френсис Стаффорд, Юзеф *Глемп*, Френсис *Аринзе*.

13 июня 2000 г. в Москве состоялась новая встреча К. с патриархом Алексием II и митр. Кириллом, во время к-рой обсуждались отношения между РПЦ и Папским престолом, а также перспективы работы 8-й пленарной сессии Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу. С 9 по 19 июля 2000 г. К. в качестве сопредседателя руководил 8-й пленарной сессией комиссии, проходившей в колледже св. Марии в Эммитсберге (Мэриленд, США). По итогам ее работы не удалось принять к.-л. документа, т. к. стороны не пришли к согласию по вопросу о положении Восточных католич. Церквей. 25 нояб. 2000 г. К. встречался в Софии с Болгарским Патриархом Максимом и членами Свящ. Синода Болгарской Православной Церкви и обсудил с ними возможность приглашения Патриархом папы Иоанна Павла II в Болгарию, однако Патриарх Максим заявил о невозможности данного приглашения.

Наиболее значимым событием в служении на посту председателя папского совета по содействию христ. единству К. называет подписание важного документа в экуменическом диалоге между католиками и лютеранами – «Совместной декларации относительно учения об оправдании». С 1994 г. К. принимал участие в работе смешанной богословской группы над ее составлением и 25 июня 1999 г. объявил о признании католич. стороной итогового текста декларации. 31 окт. 1999 г. в лютеран. храме св. Анны в Аугсбурге К. и президент Всемирной лютеран. федерации еп. К. Краузе, а также генеральный секретарь Всемирной лютеран. федерации пастор И. Ноко и секретарь папского совета по содействию христ. единству еп. Вальтер *Каснер* подписали «Совместную декларацию», представившую трактовку учения об оправдании, приемлемую как для католич., так и для лютеран. стороны. Помимо «Совместной декларации» было подписано специальное приложение, определяющее круг богословских вопросов, остающихся открытыми для обсуждения в ходе лютерано-католич. диалога.

В сент. 2000 г. К. выразил разочарование в связи с выпуском декларации Конгрегации вероучения





«Dominus Iesus» от 6 авг. 2000 г., подписанной кард. Йозефом Ратцингером (с 19 апр. 2005 папа Римский Бенедикт XVI). В декларации излагались доктринальные принципы католического экуменизма, основанные на утверждении истинности только Римско-католической Церкви. К. подчеркнул, что, хотя декларация не была подписана лично папой Иоанном Павлом II, она оказала негативное влияние на процесс экуменического диалога.

Как председатель комиссии по церковным взаимоотношениям с иудаизмом, К. участвовал в организации различных мероприятий, в т. ч. переговоров между Папским престолом и Израилем, завершившихся в 1993 г. установлением между ними дипломатических отношений. В окт. 1997 г. К. организовал проведение в Риме коллоквиума на тему «Корни антисемитизма в христианстве». По поручению папы Иоанна Павла II возглавил работу над составлением документа «Мы помним: размышление о холокосте» (Noi ricordiamo: una Riflessione sulla Shoah), к-рый был подписан 12 марта 1998 г.: трагедия холокоста объявлялась значимой для христ. Церкви по причине ее духовного родства с евр. народом, признавалась негативная роль христ. Церкви в развитии и сохранении антисемитизма, но при этом подчеркивалось, что антисемитизм нацистов имел иные, расистские и неоязыческие основы, чуждые христианству. В 2000 г. К. сопровождал папу Иоанна Павла II во время его визита в Израиль.

Участвовал в 8-й (1990) и 9-й (1994) генеральных ассамблеях Всемирного синода епископов; в специальных ассамблеях Синода епископов Европы (1991 и 1999), Африки (1994), по Ливану (1995), Америке (1997), Азии (1998), Океании (1998). В 1999 г., по достижении 75-летнего возраста, К. подал прошение об отставке, но продолжал исполнять обязанности до 3 марта 2001 г. 5 янв. 2001 г. представитель Папского престола в Российской Федерации архиеп. Г. Цур передал патриарху Алексию II послание К. о предстоящем уходе в отставку. 8 февр. того же года К. провел в Риме встречу с католич. епископами из Российской Федерации, прибывшими с визитом *ad limina apostolorum*. 3 марта 2001 г. на посту председателя папского совета К. сменил В. Каспер, еп. Роттенбурга-Штутгарда.

На консистории 26 марта 2002 г. папа Иоанн Павел II возвел К. в достоинство кардинала-пресвитера, в качестве титулярного храма за ним была оставлена его диакония. С марта 2002 г. проживает в г. Уорабруке (близ г. Ньюкасла, шт. Нов. Юж. Уэльс, Австралия). С 5 июля 2004 г. в связи с достижением 80-летия К. утратил права кардинала-выборщика и не принимал участия в конклаве 18–19 апр. 2005 г., на котором был избран папа Бенедикт XVI.

Удостоен наград разных стран: ордена Хосе Матиаса Дельгадо (Сальвадор, 1969), ордена Бриллиантовой Звезды с большой лентой (Тайвань, 1979), большого креста ордена Оранских-Нассау (Нидерланды, 1988), большого креста ордена «За заслуги перед Итальянской Республикой» (1988), ордена Австралии (1990), ордена Почетного легиона (1991), большого креста королевского ордена Полярной Звезды (Швеция, 1991), большого креста ордена «За заслуги перед ФРГ» (1994), ордена Льва (Финляндия, 2002), большого креста Мальтийского ордена (2003). В нояб. 1999 г. вместе с раввином И. Гринбергом был удостоен премии «Nostra Aetate» Центра христианско-еврейского взаимопонимания при ун-те Святейшего Сердца (Фэрфилд, Коннектикут, США). В 2001 г. получил премию прор. Исаии от Американского Еврейского комитета.

Соч.: Newman on Truth and Unity: Two Homilies to Mark the 150<sup>th</sup> Anniversary of J. H. Newman's Reception into the Catholic Church: 1845–1995. R., 1995; La Iglesia del III milenio y el problema de las sectas // Los milenarismos en la historia: Actas del VI Simposio de la Iglesia en España y America, siglos XVI–XIX: Celebrado en Sevilla el 5 de mayo de 1995. Córdoba, 1996. P. 115–123; The Ecumenical Movement as We Approach the New Millennium. Hartford, 1998; The Future of Jewish-Christian Relations in the Light of the Visit of Pope John Paul II to the Holy Land // SIDIC Periodical / Notre Dame de Sion. R., 2001. Vol. 34. N 2. P. 2–7; Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate. N. Y., 2005; My Years in Vatican Service. N. Y., 2009.

Лит.: Правило по применению принципов и норм по экуменизму. Ватикан, 1993. М., 2005; Ecumenism: Present Realities and Future Prospects. Notre Dame (Ind.), 1998; Cassidy E. I., card., Kaplan M. S., Rudin A. J. Perspectives on We Remember: A Reflection on the Shoah. N. Y., 1998; La doctrine de la justification: Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine (31 octobre 1999). P.; Gen., 1999; Rausch Th. P. Catholics and Evangelicals: Do they Share a Common Future? N. Y., 2000; The Holocaust, never to be Forgotten: Reflections on the Holy See's Document «We remember». N. Y., 2001; Justification and the Future of the Ecumenical

Movement: The Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Collegeville (Minn.), 2003; Августин (Никитин), архим. Аугсбург: долгий путь к согласию // «Теология». СПб., 2005. С. 63–74; Radano J. A. Lutheran and Catholic Reconciliation on Justification: A Chronology of the Holy See's Contributions, 1961–1999, to a New Relationship between Lutherans and Catholics and to Steps Leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Grand Rapids (Mich.), 2009.

А. Г. Крысов

**КАССИЙ** [лат. Cassius] († 558), св. (пам. зап. 29 июня), еп. г. Нарния (ныне Нарни, обл. Умбрия, Италия). Сведения о жизни К. сообщает свт. Григорий I Великий в 2 главах «Диалогов» и в 37-й «Беседе на Евангелие». Согласно этим источникам, К. занимал епископскую кафедру во время войны между Византией и остготами. Однажды К. встретился с остготским кор. Тотилой (541–552), к-рый тогда находился в Нарнии. Король сначала отнесся к епископу с презрением, решив, что его лицо имеет красный цвет не от природы, а от чрезмерного пьянства. Однако после того как К. молитвой и крестным знаменем изгнал в присутствии короля нечистого духа из сфафария, Тотила переменял мнение о епископе и стал относиться к нему с уважением (*Greg. Magn. Dial.* III 6). Свт. Григорий сообщает, что К. щедро раздавал имение нищим и почти ежедневно совершал Евхаристию, во время к-рой проливал обильные слезы. Один из пресвитеров К. сподобился ночью божественного видения: ему было дано повеление передать епископу, чтобы он не прекращал служение, а также сообщалось о дне кончины К. в праздник апостолов. Пресвитер не решился поведать о своем сне епископу, поэтому видение повторилось. Но только после того, как священник в 3-й раз увидел тот же самый сон и к тому же во сне был избит, он пришел к К. и рассказал ему о видении. Узнав день своей смерти, епископ каждый год в канун дня памяти апостолов Петра и Павла ожидал кончины и перестал ходить на праздник в Рим, как делал ранее. По прошествии 7 лет предсказание, данное во сне пресвитеру, исполнилось: совершив Божественную литургию в день памяти апостолов Петра и Павла, К. отошел ко Господу (*Greg. Magn. Dial.* IV 56; *Idem. In Evang.* II 37).

В рукописи X в. из 6-ки Шартра содержится Житие К. (Catalogus





codicum. 1889. P. 132), кроме того, существует Похвальное слово в его честь, созданное в г. Лукка (Италия), однако в данных текстах не приводится к.-л. дополнительных сведений о епископе.

На внешней стороне одной из стен капеллы св. Кассия в кафедральном соборе св. Иувеналия в Нарни сохранилась эпитафия К. В ней указан период его епископства — 21 год, 9 месяцев и 10 дней, а также сказано, что К. умер 30 июня 558 г. (хотя, согласно свт. Григорию, епископ скончался в праздник апостолов Петра и Павла, т. е. 29 июня) и покойся рядом с могилой его супруги Фавсты (CIL, N 4164). Из текста эпитафии следует, что К. и его жена не вступали в супружеские отношения, а жили как брат и сестра (ActaSS. Iun. T. 5. P. 487–488).

Сохранился документ, подтверждающий перенесение мощей св. Иувеналия, еп. Нарнии, К. и св. Фавсты в ц. св. Фригидиана (Фредиа) в Лукке (VHL, N 4615–4615a). Болландисты полагают, что упоминаемая в тексте документа Фавста могла быть Кизической мученицей (пам. 6 февр.; пам. зап. 20 сент.) или же, и это более вероятно, женой К., служба к-рой совершалась в Лукке 25 сент. Точная дата перенесения мощей неизвестна (AnBoll. 1930. Vol. 48. P. 409): Д. Папebroх считает, что документ был написан не ранее XII в., тогда как по предположению А. Симонетти (Simonetti. 1901. P. 2) перенесение мощей епископов Иувеналия, К. и св. Фавсты произошло в 878 г., после захвата Нарнии маркграфом Тосканы Адальбертом I; некоторые др. исследователи предлагают более позднюю датировку данного события — нач. X в. (MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 976–983). В 1152 г. нахождение мощей К. и св. Фавсты в ц. св. Фригидиана было засвидетельствовано во время переложения мощей св. Фригидиана в данной церкви в присутствии большого количества высшего духовенства. В 1679 г. мощи К. были возвращены в Нарни. Перенесение сопровождалось чудесами, в частности произошло исцеление двух одержимых бесами.

В Римском Мартирологе (60-е гг. XVI в.) кард. Цезаря Барония память К. отмечена под 29 июня. По свидетельству Ф. Феррари, в XVI — нач. XVII в. празднование дня памяти К. в Нарни было перенесено с 29 мая на 4 июля, чтобы отделить его

от празднования в честь апостолов Петра и Павла.

Диалоги свт. Григория о К. были переведены на старослав. язык в составе Римского Патерика, где К. 1 раз ошибочно назван Карпием (Патерик Римский: Диалоги Григория Великого в древнеслав. переводе / Подгот.: К. Дидди. М., 2001. С. 229, 487–489).

В XII в. при составлении поучительного раздела древнерус. нестишного Пролога рассказ о К. (который назван Кассианом) был помещен под 6(7) мая и в посл. вошел под 6 мая в ВМЧ (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 148–149). Составитель святцев Коряжемского монастыря (1621), не видя различий между житиями и поучениями, внес под 6 мая память К., назвав его Кассианом (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 134).

**Иконография.** К. обычно изображается епископом с бородой в преклонных годах, иногда, основываясь на сведениях из «Диалогов» свт. Григория (Greg. Magn. Dial. III 6), подчеркивается краснота лица, свойственная К. от природы.

Самое раннее изображение К. находится в капелле, посвященной 2 покровителям Нарни — К. и еп. Иувеналию. Капелла является частью совр. кафедрального собора. Ее строительство восходит к кон. IV в., когда, согласно традиции, еп. Максим (376–416) возвел над гробницей своего предшественника, еп. Иувеналия, часовню, к-рая в посл. стала местом захоронения и др. Нарнских епископов. В IX в. часовня была перестроена в капеллу, бóльшая часть к-рой подверглась разрушению в XIV в. В алтаре капеллы находится резной триптих XIV в. с изображениями Иисуса Христа и епископов К. и Иувеналия. Древняя рака (кенотаф) К. включена в архитрав входной двери капеллы. Над дверью имеются крест в виде свастики с 2 агнами по сторонам и эпитафия К.

К XV в. относится барельефное изображение К. на амвоне кафедрального собора: он в епископской одежде, в митре и с посохом.

В 1953 г. на зап. стене капеллы под штукатуркой были открыты мозаичное изображение Спасителя (возможно, кон. IV в., подвергшееся серьезной реставрации) и фрески, датируемые XII в., на к-рых представлены 2 жен. фигуры справа от мозаики, 3 мужские слева, а также сцены из жизни еп. Иувеналия внизу.

В Лукке в ц. св. Фригидиана находятся алтарь, посвященный К., и фреска 1595 г., на которой Аврелио Ломи изобразил епископа, изгоняющего беса из спафария кор. Тотилы. Др. фреска представляет

сцену исцеления 2 бесноватых во время перенесения мощей К. из Лукки в Нарни. Ист.: VHL, N 1638–1639, 4615–4616; ActaSS. Iun. T. 5. P. 486–491; MartRom. P. 261; Greg. Magn. Dial. III 6; IV 56 // PL. 77. Col. 228, 421; idem. In Evang. II 37. 9 // PL. 76. Col. 1279–1281.

Лит.: Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae civitatis Carnotensis // AnBoll. 1889. Vol. 8. P. 132. N 59; 1901. Vol. 20. P. 477–478; Simonetti A. Adalberto I marchese di Toscana e il saccheggio di Narni nell' 878 // Bollettino della regia Deputazione di storia Patria per l'Umbria. Perugia, 1901. T. 7. P. 1–17; Lanzoni. Diocesi. P. 403–404; Grisar H. Roma alla fine del mondo antico. R., 1943. T. 2. P. 349–350; Van Doren R. Cassius (6) // DHGE. T. 11. Col. 1409; Salmi M. Un Problema Storico-Artistico Medieval // Bollettino d'Arte. Ser. 4. R., 1958. Vol. 43. P. 213–231; Caraffa F., Kienerk V. Cassio // BiblSS. Vol. 3. Col. 921–923.

Д. В. Зайцев

**КАССИЛЕ** (Тель-Кассиле), археологический памятник на территории совр. Тель-Авива, в 2 км к востоку от устья р. Яркон. Древний портовый город филистимлян, название неизвестно. В 1948–1950 гг. экспедиция Иерусалимского ун-та (под рук. Б. Мазара) провела пробные раскопки в юж. части телья и на сев.-зап. склоне и определила размеры памятника (150×110 м). Результатом исследований А. Мазар (1971–1974, 1982–1989; Иерусалимский ун-т) стало обнаружение филистимского святилища.

Основание порта К. следует рассматривать в контексте прибрежной экспансии «народов моря», происходившей, по мнению ученых, в 2 этапа. В вопросах дифференциации этапов расселения важнейшую роль играет изучение керамического материала. Памятники 1-го периода расселения характеризуются наличием привозной микенской керамики (Мус III С). Для памятников 2-го периода характерны полное отсутствие микенской посуды данного типа и появление нового, местного керамического производства, развившегося из привозных типов — бихромной филистимской керамики. Т. о., К. следует отнести к филистимским поселениям 2-го этапа расселения: микенская привозная керамика не использовалась даже самыми первыми обитателями города. По всей видимости, раннее поселение К. (XII в. до Р. Х., страты XII–XI) представляло собой небольшой форпост. К кон. XI в. до Р. Х. (страда X) это был развитый процветающий город.







Жизнь К. зависела от реки, по которой в местный порт заходили небольшие суда, курсировавшие вдоль средиземноморского побережья, между Египтом, Филистией, Финикией, Кипром. В строениях, датирующихся XI в. до Р. Х. (страта X), обнаружено множество импортных керамических и др. находок, свидетельствующих об интенсивной международной торговле. Вероятно, основную часть населения К. составляли купцы и моряки.

Раскопки К. дали важный материал для изучения филистимской храмовой архитектуры раннего периода (эпоха железа I, 1200–1000 гг. до Р. Х.). Три храмовых комплекса были выстроены последовательно, один на руинах другого, за сравнительно короткий промежуток времени (XII–X вв. до Р. Х.). Наиболее ранняя культовая постройка обнаружена в страте XII, она состоит из единственного небольшого, почти квадратного в плане зала (6,4×6,6 м). Вход в здание был расположен с вост. стороны, вдоль стен устроены скамьи. В глубине святилища находилась культовая платформа (*вима*), а за ней — служебная комната, возможно предназначенная для хранения храмовой утвари. Все части здания были выстроены из сырца. Снаружи к храму примыкал просторный двор.

Второй, каменный храм (страта XI) был построен на руинах первого, однако превосходил его по размерам (8,5×7,7 м). В юго-зап. углу основного храмового зала было выделено небольшое помещение, при раскопках к-рого обнаружено множество ритуальной утвари: керамические сосуды, раковина для трубления, маска и проч. В храмовом дворе была устроена фависса для вышедшей из употребления храмовой посуды, в т. ч. сосудов для возлияний. К западу от главного святилища был раскопан еще один небольшой храм (5,6×3,5 м), также выстроенный из сырца. Возле вимы этого храма было найдено 3 керамических лепных алтаря для воскурений; алтари декорированы прорезными окошками и изображениями птиц.

Последнее по времени святилище К. (страта X), большее по размерам, чем предыдущие (14,5×8 м), построено с использованием части древних храмовых стен. Вход со двора в сев. части здания ведет в притвор, соединенный с основным храмовым залом широким проходом. В центре целлы

на каменных базах установлены 2 несущих столба из кедрового дерева. Вдоль стен тянется двойной ряд скамей, выстроенных, как и вима, из сырца. Возле вимы и в служебной дальней комнате найдены алтари для воскурений, декорированные фигурами львов и птиц, костяная палетка с изображением храмового фасада, антропоморфные и зооморфные сосуды для возлияний.

Точную параллель храмовым постройкам К. подобрать сложно. Отдельные архитектурные черты напоминают хананейские святилища позднего бронзового века — Телль-Меворах, Лахиш, Бейт-Шеан, а также храмы эгейского мира — в Китионе (Кипр), на Милосе и в Микенах. Важно отметить, что при раскопках святилища была найдена только одна культовая фигурка, выполненная в микенской традиции, как в Азоте (Ашдоде), Афеке и др.

О природе филистимского культа известно крайне мало. В Свящ. Писании боги филистимлян носят семит. имена: в Газе и Азоте это *Дагон* (Суд 16. 23; 1 Цар 5. 2–5), в Аккароне — *Вельзевул* (4 Цар 1. 2–4). Неясно, действительно ли филистимляне чтити местных ханаанских божеств — свидетельство религ. синкретизма, или эти божества названы понятными семит. именами. Высказывалось предположение, что местным божеством был Хорон: среди керамического материала на поверхности телья был обнаружен остракон VIII в. до Р. Х. с надписью на иврите: «Золото Офира [для] Бейт-Хорона, 30 шекелей». Золото из страны Офир доставлялось экспедициями царя Соломона и тирского царя Хирама (3 Цар 9. 26–28; 10. 11). Надпись на остраконе можно трактовать двояко: возможно, «золото Офира» (чистое золото) предназначалось для поселения Беф-Орон (Бейт-Хорон), находящегося на пути из прибрежной долины в Иерусалим. Др. вариант трактовки текста — «для дома (т. е. святилища. — *Авт.*) Хорона»; тогда, вероятно, Хорон звали местное божество К. В обоих случаях, однако, интерпретации осложняются фактом значительного хронологического разрыва между находками: позднейший храм К. датируется X в. до Р. Х., а остракон — VIII в. до Р. Х.

За исключением К., культовые объекты филистимлян, гл. обр. домашние алтари, были обнаружены в Аккароне (Тель-Микне), Аскалоне

(Ашкалоне) и Нахаль-Патише. Небольшое святилище было открыто в Гате (см. *Гепф*) (Телль-эс-Сафи). Там же обнаружена посвятельная надпись культового характера. Т. о., святилища К. являются основными свидетельствами культовой архитектуры Филистии. Однако для реконструкции храмовых церемоний филистимлян археологического материала недостаточно. Дополнительные сведения содержатся в библейском описании гибели *Самсона* в филистимском храме Газы (Суд 16. 23–31). В храме К. обнаружены 2 массивные несущие колонны (ср.: Суд 16. 26). В то же время упоминание в библейском рассказе о толпе в храме (Суд 16. 27) не находит археологического подтверждения: в К., как и в др. святилищах, само храмовое помещение небольшое. По традиц. концепции древней архитектуры Ближ. Востока, как и эгейского мира, верующие в святилище, считавшееся «домом» божества, не допускались; в храм входили только жрецы. Однако размеры открытого двора храма позволяют принять ок. 200 чел.: по приблизительным подсчетам, все взрослое муж. население К. (общая численность населения — от 650 до 800 чел.). Во дворе святилища было обнаружено множество золы, жженой кости и керамических кухонных горшков, свидетельствующих о проведении жертвоприношений и ритуальных трапез.

На территории К. раскрыты также жилые кварталы. Дома самого раннего слоя (страта XII) значительно разрушены позднейшими постройками. Были обнаружены фрагменты стен и части зданий, вырубленные в породе. Следующий слой (страта XI) сохранил остатки городских укреплений, выстроенных из сырца. Четко прослеживается основной тип жилых построек: это т. н. дома с очагами, характерные для кипро-эгейского мира. Керамический материал ранних страт состоит гл. обр. из локальной прибрежной хананейской и филистимской бихромной керамики.

В более позднем слое (страта X) появляются дома с колоннами и даже образцы «4-камерного дома», типичного для развитого железного века. Среди в основном небольших жилых домов (участок А) ближе к святилищу обнаружены большие, просторные здания, по всей видимости дома знати (участок С). Были





открыты также мастерские и складские помещения.

К концу эпохи железа II поселение приходит в упадок, окончательно было разрушено, вероятно, фараоном Шешонком (924 г. до Р. Х.).

В аббасидский период (VIII–IX вв.) на месте древнего поселения был построен караван-сарай. Лит.: *Mazar A.* Excavations at Tell Qasile 1. Jerusalem, 1980. Vol. 1: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects; 1985. Vol. 2: The Philistine Sanctuary: Various Finds, the Pottery, Conclusions; *idem.* The Temples and Cult of the Philistines // *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment* / Ed. E. D. Oren. Phil., 2000. P. 213–229; *idem.* Myc III C in the Land of Israel: Its Distribution, Date and Significance // *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B. C.: Proc. of the SCIE M 2000 – 2<sup>nd</sup> Euro Conference (Vienna, 28<sup>th</sup> of May – 1<sup>st</sup> of June 2003)* / Ed. M. Bietak, E. Czerny. W., 2007. P. 571–583; *idem.* The Iron Age Dwellings at Tell Qasile // *Exploring the Longue Durée: Essays in Honour of L. E. Stager* / Ed. D. Schloen. Winona Lake, 2008. P. 319–336; *Dothan T., Dothan M.* Peoples of the Sea: The Search for the Philistines. N. Y.; Toronto, 1992; *Mediterranean Peoples in Transition: 13<sup>th</sup> to Early 10<sup>th</sup> Cent. BCE* / Ed. S. Gitin, A. Mazar, E. Stern. Jerusalem, 1998.

Я. Чехановец

**КАССИОДОР**, мч. (пам. визант. 15 июля, 10 и 14 сент.) — см. в ст. *Сенатор, Виатор, Кассиодор и Домината*, мученики.

**КАССИОДОР** Флавий Магн Аврелий Сенатор [лат. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator] (между 485 и 490, Скилакий (ныне Скуиллаче, Калабрия, Италия) — ок. 580, там же), рим. философ, богослов и политический деятель.

**Жизнь.** Важнейшими источниками сведений о жизни К. являются гл. обр. его письма (*Cassiod. Varia*. I 1; I 3; I 4; III 28; IX 24; IX 25 и др.), «Хроника» (*Idem. Chron.*) и предисловия к нек-рым сочинениям. Особенную ценность в этом отношении имеет предисловие к соч. «Об орфографии» (*Idem. De orth. Praef.*), написанному К. в возрасте 93 лет, где автор суммирует свою лит. деятельность. Важная информация содержится также во фрагменте небольшого сочинения, написанного К. между 527 и 533 гг. (*O'Donnell.* 1979. P. 265) и имеющего заголовок «История рода Кассиодоров» (*Cassiod. Ordo generis Cassiodorum* // *CCSL.* 1973. Vol. 96. P. V–VI (далее — *Ordo gen.*)), где описываются родственные связи К. и перечисляются занимавшиеся им гос. посты, его почетные звания и нек-рые лит. труды.



Кассиодор.

Гравюра Н. Schedel. *Liber Chronicarum.* 1493. Fol. 143v (РГБ)

Наконец, в отдельных рукописях сб. «*Variae*» и «*Хроники*» также сохранился список должностей и почетных званий К. (см.: *Mommsen.* 1894. P. IX). Помимо этого имеются весьма скудные и не всегда достоверные сведения о К. его современников и последующих церковных писателей: *Иордана* (*Iord. Get. Prol.* 1 // *MGH.* AA. T. 5/1. P. 53), прп. *Беды Достопочтенного* (*Beda. De templo Salomonis* 16 // *PL.* 91. Col. 775A; *Idem.* In *Esdras* et *Nehemiam Prophetas allegorica Expositio.* II 7 // *PL.* 91. Col. 849C), *Павла Диякона* (*Paul. Diac. Hist. Langobard.* I 25), *Алкуина* (*Alcuin. Ep. ad Carolum Magnum. Adversus Felicem Urgelitanum.* V 9, VI 3 // *PL.* 101. Col. 197A, 202C), *Гинкмара* Реймского (*Hincmar. De divers. et mult. anim. rat.* 2 // *PL.* 125. Col. 936A), Германа Расслабленного (*Hermannus Contractus. Chronicon* // *PL.* 143. Col. 108A), Сигиберта из Жамблу (*Sigebertus Gemblacensis. Chronicon* // *PL.* 160. Col. 100A; *Idem.* De scriptoribus ecclesiasticis. 40 // *PL.* 160. Col. 556A–B), Иоганна Тритемия (*Ioannes Trithemius. De viris illustribus Ordinis Sancti Benedicti.* II 3 // *Opera pia et srritualia. Moguntiae,* 1605. P. 30) и нек-рых др.

В полном имени К.— Флавий Магн Аврелий Кассиодор Сенатор — первые 2 являются скорее декоративными, чем собственными, 3-е указывает на родство К. с представителями рода Аврелиев, 4-е имя — фамильное, а 5-е хотя изначально и указывало на должность К., но впосл. стало его собственным именем (см.: *Cassiod. Chron.* 1355; *Idem. Ordo gen.* 21 (здесь и далее пагина-

ция для данного произведения указывается по изд.: *CCSL.* 96. P. V–VI); *Idem. Varia.* I 4. 9; XI 1. 1; 2. 1 и др.; *Iord. Get. Prol.* 1; *Jones.* 1946. P. 4; *Cappuyns.* 1949. P. 1349–1350; *O'Donnell.* 1979. P. 16).

К. происходил из древнего и знатного рода (см.: *Cassiod. Varia.* I 4. 9), вероятно, восточного, точнее сир., происхождения (*Fridh.* 1973. P. VI; *O'Donnell.* 1979. P. 15–16; гипотезу о рим. происхождении К. см.: *Franz.* 1872. S. 2). Об этом свидетельствует фамильное имя К.— Cassiodorus, греч. *Κασ(σ)όδωρος*, т. е. «Дар (Зевса) Кас(с)ия», сир. божества, почитавшегося вплоть до VI в. недалеко от Антиохии на горе Кассий, а также в Селевкии и вблизи Пелусия (*Fridh.* 1973. P. VI; *O'Donnell.* 1979. P. 267). Кроме того, в одном из писем остготского кор. *Теодориха Великого* сенату говорится, что представители рода Кассиодоров были знамениты на востоке империи; в частности, там упоминается родственник К. Гелиодор, в течение 18 лет занимавший пост префекта в К-поле во 2-й пол. V в. (*Cassiod. Varia.* I 4. 15). Вероятно, в нач. V в. прадед К. переселился с Востока в Скилакий — город, расположенный на юге Италии в пров. Бруттий. Впосл. он находился на важных гос. постах в Зап. Римской империи и получил почетное звание «сиятельного мужа» (*illustratus honore praecinctus* — *Ibid.* I 4. 14). Ок. 440 г. он возглавлял оборону Бруттия и Сицилии во время нападения вандалов под предводительством Гейзериха (*Ibidem*). Дед К. занимал должность трибуна и нотариуса при имп. Валентиниане III (425–455). Он был одним из приближенных полководца Аэция и сопровождал его сына Карпилиона и папу св. *Льва I Великого* во время посольства к предводителю гуннов Атилле в нач. 50-х гг. V в. Посольство увенчалось успехом, и дед К. привез в Рим мирный договор; но когда император в благодарность хотел удостоить его титула «сиятельного» и щедро наградить, он отказался и оставил политическую деятельность, удалившись на заслуженный покой в Бруттий (*Ibid.* I 4. 10–11, 13). Отец К.— Кассиодор Старший, или Кассиодор Патрикий, — также сделал блестящую политическую карьеру: сначала он служил при дворе кор. Одоакра (476–493) в качестве комита частных дел (*comes regum privatarum*) и комита





царских щедрот (*comes sacrarum largitionum*); затем, при остгот. кор. Теодорихе Великом (493–526) был управляющим Сицилией и поддержал Теодориха в его войне с Одоакром за обладание Италией в 489–493 гг., после чего был назначен губернатором Бруттия и Лукании, а в 503 г. получил должность префекта претория и в 507 г. был удостоен звания патрикия, но вскоре после этого, так же как и его отец, оставил королевский двор в Равенне и удалился на покой в Скилакий (*Ibid.* I 3; I 4. 3–7; III 28; IX 24. 9; *Ordo gen.* 23). Т. о., К., по всей вероятности, принадлежал к 4-му поколению своего рода с момента его переселения в Италию (*Jones.* 1946. P. 3–4; *O'Donnell.* 1979. P. 16–18). Предположительно у семьи К. были родственные связи со знатными рим. родами Аврелиев и Анициев (*Cassiod.* *Ordo gen.* 8–20; *Idem.* *De inst. div. lit.* 23. 1; *Jones.* 1946. P. 4; *Cappuyns.* 1949. Col. 1350; *Siniscalco.* 1996. P. 218; критику этой гипотезы см.: *O'Donnell.* 1979. P. 271).

К. родился между 485 и 490 гг. (*Cappuyns.* 1949. Col. 1350; *Fridh.* 1973. P. VII; *O'Donnell.* 1979. P. 23–24; *Уколова.* 1989. С. 80) в своем родовом имении в Скилакии (*Cassiod.* *Varia.* XII 15; *Jones.* 1946. P. 4; *Siniscalco.* 1996. P. 217–218). О детских и юношеских годах жизни К. почти ничего не известно, а о полученном им образовании можно судить лишь по его сочинениям. К. уже в юности проявил особую склонность к интеллектуальной жизни и вскоре приобрел прочные познания в области 7 «свободных искусств», особенно в грамматике и риторике. Он также изучал диалектику в Риме вместе с *Дионисием Малым* или скорее под руководством последнего (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* 23. 2). Там же, видимо, К. овладел определенными познаниями в греч. языке и философии (*Cappuyns.* 1949. Col. 1351; *O'Donnell.* 1979. P. 24). Все это вскоре пригодилось юному К. в его политической карьере, которая началась довольно рано. Уже в 503 г. отец К., занимавший в то время должность префекта претория при королевском дворе Теодориха, назначил К., которому было не более 18 лет, своим помощником, или советником (*consiliarius* — *Cassiod.* *Ordo gen.* 23). На службе у отца К. углубил свои познания в области юриспруденции. Одним из заметных его достижений на этой должности было произнесе-

ние хвалебной речи в честь Теодориха (*Ibid.* 23–24; ср.: *Varia.* IX 25). В результате в 507 г. король, высоко оценив риторические способности К. и его познания в законах, назначил его на должность квестора королевского дворца в Равенне (*quaestor sacri palatii* — *Idem.* *Ordo gen.* 2, 19–20; *Idem.* *Varia.* IX 24. 3; см. также: *Mommsen.* 1894. P. IX; *Vyver.* 1931. P. 247), к-рую он занимал в течение 5 лет до 511 г. (*Cassiod.* *Varia.* X 28; *Cappuyns.* 1949. Col. 1351; *Fridh.* 1973. P. VII). С этого момента К. постепенно становится одним из самых влиятельных политических деятелей Остготского королевства, оказавшим большое влияние на политику Теодориха (см.: *O'Donnell.* 1979. P. 63–64). Поначалу в обязанности К. входило редактирование законов, подписываемых королем, составление для него офиц. речей, ответы на запросы, поступавшие на имя короля, в т. ч. от иностранных послов, и т. п. (см.: *Cassiod.* *Varia.* VI 5). Одним из первых дел нового квестора была подготовка офиц. объявления короля о том, что отцу К. присваивается звание патрикия (*Ibid.* I 3). Документы, подготовленные К. в течение 5 лет его службы квестором, были собраны в первых 4 и частично в 5-й кн. его сб. «*Variae*». К. весьма нравилась подобная канцелярская работа, в которой он проявил необычайную сноровку, что было высоко оценено при дворе (*Ibid.* IX 24). Впосл., занимая др. должности, К. часто прибегал к своему опыту, накопленному во время работы квестором (*Ibid.* IX 24–25).

Ок. 511 г. К. пришлось надолго покинуть королевский двор в Равенне; вероятно, какое-то время он провел в Риме, где в 514 г. был избран единственным консулом этого года (*consul ordinarius* — *Ordo gen.* 2 и 25), поскольку консул от Византии не был назначен ввиду восстания полководца Виталиана, угрожавшего захватом столицы. За время своего консульства К. сумел преодолеть разногласия между рим. знатью, клиром и мирянами и уладить «лаврентиевский раскол» в Римской Церкви, длившийся 16 лет, так что Гормизд был признан всеми новым папой (*Idem.* *Chron.* 1355–1356). К. также преуспел в осуществлении политики Теодориха, направленной на удовлетворение уязвленного самолюбия рим. сената, членам к-рого были оказаны всяческое уважение и почет (*Jones.* 1946. P. 11). В Риме К. также

продолжал заниматься лит. деятельностью и собрал немалую б-ку (*Cassiod.* *De artib.* 5. 10). Предполагают, что после этого К., как ранее его отец и прадед, был назначен губернатором Бруттия и Лукании (ср.: *Varia.* XI 39. 5; *Mommsen.* 1894. P. X; *Jones.* 1946. P. 11), что означало его удаление из Рима на юг Италии; однако для этого предположения недостаточно оснований (*O'Donnell.* 1979. P. 24; *Siniscalco.* 1996. P. 218), так же как и для др. гипотезы, относящей ко времени консульства К. присвоение ему звания патрикия, хотя об этом и говорится в одном авторитетном документе (*Cassiod.* *Ordo gen.* 25; см.: *Cappuyns.* 1949. Col. 1352; *Fridh.* 1973. P. VII). Так или иначе, К. продолжал поддерживать связи с королевским двором в Равенне и в 519 г. написал всемирную «Хронику» в честь зятя Теодориха (супруга его дочери Амаласунты), Эйттариха, назначенного вместе с имп. Юстином I рим. консулом в этом году (*Cassiod.* *Chron.* Praef. 1363). Как предполагают, в это же время К. по поручению Теодориха приступил к написанию пространной «Истории готев», в к-рой расточал похвалы этому народу и его правящей династии Амалов (*Ordo gen.* 28–30; *Fridh.* 1973. P. X; *O'Donnell.* 1979. P. 46–47). Однако в том же 519 г., когда закончилась *акакианская схизма* между Римом и К-полем, длившаяся 35 лет, кор. Теодорих под давлением гот. знати резко изменил свою политику романизации, веротерпимости к православным и сближения с Византией, в к-рую К. наряду со своими родственниками Квинтом Аврелием Меммием Симмахом и Аницием Манлием Северином *Боэцием* внес весомый вклад своими политическими и лит. трудами. В отличие от них К., по всей видимости, проявил большую лояльность по отношению к режиму Теодориха; поэтому, когда в 523 г. Боэций, обвиненный перед королем в причастности к политическому заговору, во главе к-рого стоял сенатор Альбин, и в тайных сношениях с визант. имп. Юстином I, был смещен с поста магистра оффиций (*magister officiorum* — один из высших чиновников) и арестован, на его место был назначен К. (*Cassiod.* *Ordo gen.* 2, 26; *Varia.* IX 24. 6; *Mommsen.* 1894. P. IX). Прямое участие К. в устранении Боэция было вряд ли возможно, и оно не подтверждается фактами; однако умол-







чание К. об этом событии в сб. «*Variae*» и др. сочинениях бросает на него тень подозрения в личной заинтересованности занять место Боэция (O'Donnell. 1979. P. 30). К. исполнял должность магистра оффиций в течение 5 лет, вплоть до 527 г., и относящиеся к этому времени документы он собрал в 5, 8 и 9-й книгах сб. «*Variae*». В этот период К. помимо своих прямых обязанностей помогал квесторам в составлении офиц. документов и, невзирая на лица и должности, вмешивался во все, следя за строгим соблюдением закона со стороны гот. знати. Так К. приобрел огромное доверие у Теодориха, став его ближайшим советником и другом, с ним король обсуждал не только гос. дела, но и нередко беседовал на разные естественнонаучные и философские темы (Cassiod. *Varia*. IX 24. 7–8; ср. также: Ibid. Praef. 8). К. сохранил свой пост и после смерти короля, случившейся от дизентерии 30 авг. 526 г., когда регентство перешло (видимо, не без участия самого К., см.: O'Donnell. 1979. P. 26) к дочери покойного короля Амаласунте по причине малолетства ее сына Аталариха, которому в то время было 10 лет (муж Амаласунты Эйтарих скончался задолго до этого, в 522). Красивая, хорошо образованная и обладавшая большим политическим талантом Амаласунта энергично взяла бразды правления в свои руки. Она покровительствовала римлянам, возвратила детям Боэция и Симмаха конфискованные имения их отцов, руководствовалась в своей деятельности советами К., к-рому, вероятно, поручила дать ее сыну Аталариху классическое рим. образование (Cassiod. *Varia*. XI 1; *Procop.* *Bella*. V 2). Поначалу в правление Амаласунты К. продолжал исполнять свои обязанности магистра оффиций, составляя публичные речи, принимая участие в высших советах и всегда действуя в интересах гос-ва и союза готов и римлян (Cassiod. *Varia*. IX 25. 7). Очевидно, многим это не нравилось, и у К. могли появиться враги и недоброжелатели среди оппозиционной гот. знати, в конце концов вынудившей Амаласунту отстранить К. В результате в кон. 527 г. К. был смещен с должности, а его место занял референдарий Киприан, один из главных обвинителей Боэция и лидер оппозиции, говоривший на гот. языке и учивший его своих детей (Ibid. V 40–41; VIII 21–22). Поки-

нув двор в Равенне, К., как предполагают, вновь вернулся в Скилакий и занялся лит. деятельностью; однако ему, как ранее его предкам, вскоре была поручена защита прибрежных провинций Юж. Италии, вероятно, от угрозы нападения со стороны вандалов или византийцев (Ibid. IX 25. 8–10; *Cappuyns*. 1949. Col. 1353; впрочем, не исключено, что это военное поручение К. исполнял еще в 527 в должности магистра оффиций при Амаласунте и малолетнем Аталарихе, см.: O'Donnell. 1979. P. 28). В первые годы после смерти Теодориха в Остготском гос-ве царил внутренний мир. Однако гот. знать неохотно подчинялась власти женщины, неудовольствие усилилось, когда Амаласунта вступила в сношения с визант. имп. св. Юстинианом I. Представители знати настояли на том, чтобы от Аталариха удалили его пожилых наставников и окружили молодыми знатными готами, вместе с к-рыми он должен был проходить суровое воинское воспитание. Тогда в 532–533 гг. Амаласунта перешла к решительным действиям и устранила 3 неугодных ей предводителей гот. оппозиции, недовольных ее провизант. политикой. Одновременно она возвратила К. ко двору и 1 сент. 533 г. указом Аталариха назначила его на должность префекта претория в Италии — высший адм. пост в гос-ве, ставший достойным завершением политической карьеры К. (Cassiod. *Ordo gen.* 26; *Varia*. IX 24. 9).

Вступив в новую должность, К. проявил большое рвение о делах Остготского гос-ва (*Varia*. XI. Praef. 1–3), и даже драматические события последующих лет не помешали ему неизменно сохранять свой пост вплоть до кон. 537 — нач. 538 г. (Mommesen. 1894. P. X; *Cappuyns*. 1949. Col. 1354; *Fridh.* 1973. P. VII; относящиеся к этому периоду документы собраны в 9, 11 и 12-й книгах сб. «*Variae*»). В качестве префекта К. последовательно проводил начатый при Теодорихе и продолженный Амаласунтой политический курс на союз гот. населения с римлянами и создание единого мощного гос-ва, способного заменить собой распавшуюся Западную Римскую империю. Он провозглашал новые королевские законы, издавал указы, имевшие силу закона, отвечал за сбор налогов в гос. казну, предлагал кандидатуры губернаторов и осуществлял контроль за их деятель-

ностью, а также исполнял роль верховной апелляционной инстанции (Jones. 1946. P. 16). Помимо этого К. покровительствовал развитию наук и образования. Хотя и воспитанный в правосл. традиции, но мало интересовавшийся религ. вопросами в ходе своей предшествующей политической карьеры, К. только теперь стал проявлять к ним неподдельный интерес. Он усердно изучал Свящ. Писание (*lectio divina* — Cassiod. *Varia*. IX 25) и состоял в переписке с папой Иоанном II и др. итал. епископами, у к-рых он испрашивал молитв, мудрых советов и содействия в сохранении гражданского мира и порядка (Ibid. XI 2–3). К. интересовался и чисто богословскими вопросами: известно, что в 534 г. папа Иоанн II по просьбе К. направил ему и др. сенаторам письмо (см.: *Ioannes II, papa*. *Epistula ad senatores* // PL. 66. Col. 20A), в к-ром разбирал богословский вопрос о Лице Иисуса Христа, поднятый скифскими монахами в К-поле (см. в ст. *Теонасхизм*), учению к-рых, по-видимому, К. симпатизировал. После смерти папы Иоанна К. сблизился с новым папой Агапитом (535–536), вместе с к-рым он строил планы открыть в Риме христ. школу по образцу Александрийской и Нисибинской, где классическое греко-рим. образование завершалось бы изучением Свящ. Писания и богословских дисциплин. Однако реализации этих планов помешали длительная война с Византией и общественно-политические изменения, вызванные завоеванием Италии войсками имп. Юстиниана I (Cassiod. *De inst. div. lit.* Praef. 1; см.: *Peretto*. 1993).

Когда 2 окт. 534 г. внезапно умер молодой кор. Аталарих, Амаласунта пыталась сохранить свою власть, предложив стать королем двоюродному брату, Теодахаду из Тусции, а ей предоставить управление гос-вом. Однако ее планы не состоялись, поскольку новый правитель, коронованный в нояб. 534 г., быстро удалил Амаласунту из Равенны и заточил ее на острове на оз. Больсена, где весной 535 г. с согласия Теодахада она была убита родственниками 3 казненных ею готов. Воспользовавшись этим предлогом, имп. Юстиниан I объявил Теодахаду войну, тянувшуюся с небольшими перерывами в течение 20 лет и закончившуюся падением Остготского королевства. Неудачи в войне против византийцев,





потеря Сицилии и Юж. Италии вскоре привели к бунту среди гот. войск, в результате к-рого в нояб. 536 г. новым королем был провозглашен опытный гот. полководец Витигес. Теодахад, презираемый византийцами и готами, хотел найти спасение в Равенне, но по дороге в дек. 536 г. был убит по приказу Витигеса. Новый король женился на Матасунте, дочери Амаласунты (сохранились фрагменты панегирика К. на их бракосочетание, см.: *Cassiod. Orationes* // MGH. AA. T. 12. P. 465–484). Однако, потерпев поражение в битве за Рим, взятый в кон. 536 — нач. 537 г. войсками визант. полководца Велисария и удерживавшийся им до марта 538 г. (*Procop. Bella. V 15–29; VI 1–10*), Витигес начал вести с Юстинианом переговоры о мире на приемлемых для обеих сторон условиях. Дни Остготского гос-ва были сочтены, но К., так же как и Витигес, надеялся на то, что достижение компромиссного мира еще возможно. Однако после ряда военных неудач отношение Витигеса к знатым римлянам, состоявшим на службе в Остготском гос-ве, резко изменилось: последовали жестокие гонения и мн. сенаторы были убиты. Вероятно, протестуя против таких действий и видя, как надежды на мир между римлянами и готами рушились (см.: *Cassiod. De anima. Concl. (18)*), К. в кон. 537 — нач. 538 г. был вынужден оставить пост префекта претория, на к-рый Велисарий с согласия Юстиниана уже назначил нового человека — бывш. квестора королевского дворца Фиделия (*Procop. Bella. V 20*; см.: *O'Donnell. 1979. P. 104; Jones. 1946. P. 18*). В сложившихся обстоятельствах К. был рад сбросить с себя тяжелое бремя адм. ответственности, мешавшее реализации его новых духовных запросов и богословских интересов (*Cassiod. Exr. ps. Praef.*). Дело в том, что в 538 г., по признанию самого К., произошло его «обращение» (*conversio*) к религ. жизни (*De orth. Praef.*). Удалившись от политических дел, К. нашел утешение в изучении Свящ. Писания. По просьбе папы Вигилия (537–555) он начал составлять свое пространное «Изъяснение псалмов» (*Exr. ps. Praef.*), а также присоединил к двенадцати книгам сб. «*Variarum*» богословско-философский трактат «*О душе*», закончив его вдохновенной молитвой, в к-рой воспевал превосходство служения Богу над обладанием

гос. властью (*De anima. Concl. (18); Varia. XI. Praef.; Fridh. 1973. P. VII–VIII*). После своего обращения и ухода из политики К. около двух лет оставался в Равенне, где продолжал поддерживать отношения с друзьями и бывш. коллегами (*Cassiod. De anima. Praef. (1–2)*). Вероятно, к этому времени следует отнести присвоение К. почетного титула патрикия, хотя этот вопрос остается дискуссионным (*Mommsen. 1894. P. XI; Cappuyns. 1949. Col. 1354*). Между тем Велисарий со своими войсками продолжил победоносное наступление на север и вскоре осадил Равенну, где укрылись остатки гот. знати во главе с Витигесом, а уже в мае 540 г. город был сдан (*Procop. Bella. VI 28–30*). Витигес, Матасунта и пленные знатные готы вместе с корольскими сокровищами были переправлены в К-поль, где Витигес обратился в православие, получил богатые имения в М. Азии, сан сенатора и титул патрикия; там он и умер 2 года спустя (*Ibid. VII 1; Jord. Get. 60*).

Точно не известно, где провел и что делал К. в первые годы после захвата Равенны Велисарием (*Fridh. 1973. P. VIII*). Относительно этого существуют несколько гипотез. Согласно первой и общепринятой гипотезе, К. в том же 540 г. вместе с представителями гот. знати был отправлен под охраной в К-поль, где пробыл до 554 г. (см.: *Cappuyns. 1949. Col. 1356–1357; O'Donnell. 1979. P. 130–132; Vessey. 2004. P. 15*). По др. гипотезе, К. оставался в Италии (в Риме или Скилакии) до захвата Рима Тотилой в 546 г., к-рого К. рассматривал как узурпатора; и только после этого К. вместе с многочисленными беженцами, среди к-рых были его друзья — патрикии Либерий и Флавий Никомах Кетег и папа Вигилий, направился в К-поль искать защиты у имп. Юстиниана (см.: *Vyver. 1931. P. 254–256; Jones. 1946. P. 20*). Так или иначе, в кон. 40-х — нач. 50-х гг. VI в. К., несомненно, был в К-поле, где он, вероятно, как и остальные знатные беженцы из Италии (см.: *Vigilius, papa. Epistula 14 // PL. 69. Col. 49A*), встретил радушный прием со стороны имп. Юстиниана, о котором в посл. весьма высоко отзывался (*Cassiod. De inst. div. lit. 17. 2; Momigliano. 1960. P. 212–213*). В ответ на просьбы беженцев имп. Юстиниан в июне 550 г. послал в Италию для борьбы с Тотилой своего двоюродного брата полководца Гер-

мана. Для того чтобы заручиться поддержкой гот. населения Италии, Герман взял в жены вдову Витигеса кор. Матасунту. Это дало повод мн. готам и сочувствовавшим им римлянам надеяться на скорое политическое примирение между К-полем и Равенной и на восстановление Остготского гос-ва в Италии (*Jord. Get. 60*). Однако в самом начале военной кампании осенью 550 г. Герман внезапно заболел и умер, а на его место главнокомандующим был назначен престарелый, но опытный евнух Нарсес (*Procop. Bella. VII 39–40; VIII 21*). Так разрушилась надежда К. на объединение гос-в готов и римлян в Италии, и кровопролитная война между ними продолжилась до полного завоевания полуострова Византией. Видимо, в последние годы, проведенные К. в К-поле, он совершенно устранился от политических событий и вел уединенный образ жизни, соответствовавший его новым, религ. потребностям. Папа Вигилий, находившийся в то время в К-поле, в письме к своему племяннику диак. Рустику упоминал К. как «благочестивого мужа и своего [духовного] сына» (*religiosum virum filium nostrum Senatorem*), к-рого он просил образумить своего неупутевого племянника, какими-то постыдными деяниями опозорившего свое звание (*Vigilius, papa. Epistula 14 // PL. 69. Col. 49A*). Вероятно, в К-поле К. познакомился со знаменитым грамматиком *Присцианом* и его сочинениями, которые в посл. использовал в образовательных целях (*Cassiod. De orth. 12; De artib. 1. 1*). Там же он окончил свой главный богословский труд — «Изъяснение псалмов», к-рый посвятил папе Вигилию (*Cappuyns. 1949. Col. 1370; Fridh. 1973. P. XI*). К. состоял в дружеских отношениях со мн. благочестивыми христианами, среди к-рых были епископы Примасий Адруметский и Факунд Германский (*Cassiod. De inst. div. lit. 9. 4; Exr. ps. 118. 2; 138. Concl.*), нотариус Иордан (в посл. монах и еп. Кротонский), к-рый в 551 г. в К-поле взял у К. на 3 дня его «Историю готов» и составил ее сокращенное изложение (*Jord. Get. Prol. 1*), богословы-миряне Юнилий Африканский и Евсевий Слепой (*Cassiod. De inst. div. lit. Praef. 1; 10. 1*). По-видимому, К., как и мн. др. беженцы, давно стремился вернуться на родину, в Италию. Однако это стало возможно только после того, как визант. армия под ко-





мандованием Нарсеса в 552 г. разбил гот. войска Тотилы, а в 553 г. — Тейи, завоевав наконец всю Италию. 13 авг. 554 г. имп. Юстиниан издал свою знаменитую «прагматическую санкцию», устанавливавшую на всех отвоєванных территориях подконтрольный К-полю политический порядок.

В 554 или в 555 г. К. вернулся в Италию и, решив навсегда оставить светскую жизнь, удалился в Скилаккий (*Cappuyns*. 1949. Col. 1357; *Fridh*. 1973. P. VIII; *O'Donnell*. 1979. P. 135; *Vessey*. 2004. P. 15). Там на территории своего имения на свои личные средства К. основал монашескую общину, получившую название «Вивариев монастырь» (*monasterium Vivariense*) или просто Виварий (*Vivarium* — название позднее, не принадлежащее К., см.: *Cappuyns*. 1949. Col. 1358), вероятно, потому, что в скалах, находившихся на территории имения, были высечены бассейны для живой рыбы (*vivaria*), соединенные с р. Пеллена (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* 29; *Varia*. XII 15. 4). Др. название мон-ря — Кастельский (*monasterium Castellense*) связано с находившейся неподалеку горой Кастелл, на к-рой в уединении проживали монахи-анакореты (*De inst. div. lit.* 29; в целом об устройстве Вивария см.: *Courcelle*. 1938; *Idem*. 1957; *O'Donnell*. 1979. P. 194–199). В основном им мон-ре К. решил реализовать свою давнюю мечту — открыть для монахов христ. школу, при к-рой была б-ка и скрипторий, где под рук. К. как наставника (*ad vicem magistri*) монахи не только вели подвижническую жизнь и упражнялись в добродетелях, но и посвящали немало времени изучению светских наук и богословия по программе, составленной для них ок. 560 г. самим К. и отраженной в его соч. «Наставления в науках божественных и светских» (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* Praef. 28; *Cappuyns*. 1949. Col. 1371–1372; *Vessey*. 2004. P. 16). Одним из методов обучения монахов было тщательное переписывание древних рукописей, благодаря чему в б-ке Вивария сохранилось множество памятников античной и христ. интеллектуальной культуры (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* 30). Под рук. К. неск. монахов, овладевших греч. языком, среди которых выделялись Епифаний Схоластик, Беллятор и Муциан, делали переводы с греческого различных сочинений антич-

ных и христ. писателей, становившихся на разоренном Западе все большей редкостью (*Idem*. *Hist. eccl. tripart. Praef.*; *De inst. div. lit.* 5. 2–4; 6. 6; 8. 3–6; 11. 2; 17. 1; *Idem*. *De artib.* 5. 1; см. также: *Pricoco*. 1986. P. 135–153). Существует предположение, что в Виварии в качестве монаха провел свои последние годы и старый друг К. Дионисий Малый (см.: *Cassiod.* *De inst. div. lit.* 23. 2; *Vyver*. 1931. P. 262; *Idem*. 1941). Несмотря на свидетельства позднейших авторов (см., напр.: *Paul. Diac.* *Hist. Longobard.* I 25 // *MGH. Scr. Lang.* P. 63: «...primitus consul, deinde senator, ad postremum vero monachus exstitit» (стал сначала консулом, затем сенатором и, в конце концов, монахом); и др.), К. формально не был настоятелем Вивария, поскольку в 1-й кн. своих «Наставлений» он обращается к 2 настоятелям мон-ря — Халкидонию и Геронтию (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* 32. 1), один, по всей видимости, был уже в преклонном возрасте и нуждался в помощи другого (др. гипотеза состоит в том, что один был настоятелем киновии, а другой — анахоретов, см.: *Vyver*. 1931. P. 260, 263; *Jones*. 1946. P. 24). Упоминание К. сразу 2 настоятелей может свидетельствовать также о том, что монастырская жизнь в Виварии строилась по «Правилу учителя» (*Regula magistri*) — распространенному в VI в. в Италии анонимному монашескому уставу, повлиявшему на «Правила» прп. Венедикта Нурсийского (*Cappuyns*. 1948. Col. 214–216); однако доказать эту гипотезу, так же как и гипотезу о том, что сам К. был автором этого устава (см.: *Ibid.* Col. 216–268; *Franceschini E.* *La plemica sull' originalità della regola di S. Benedetto* // *Aevum. Mil.*, 1949. Vol. 23. P. 70–72), с точностью невозможно; аргументы мн. исследователей говорят против этого (см.: *Knowles D.* *Great Historical Enterprises: Problems in Monastic History.* L.; N. Y., 1963. P. 135–195; *O'Donnell*. 1979. P. 187–189). Несостоятельной оказалась и гипотеза, предложенная еще Иоганном Тригемием (*Ioannes Trithemius. De viris illustribus Ordinis Sancti Benedicti.* II 3 // *Opera pia et sritualia. Moguntiae*, 1605. P. 30) и развитая Гаретом (*Garet J. De Magni Aurelii Cassiodori Vita monastica dissertatio* // *PL.* 69. Col. 483–498; *Thiele*. 1932. S. 388–391), о том, что в Виварии были приняты «Правила» прп. Венедикта (*Cappuyns*. 1949. Col. 1360–1361; *O'Don-*

*nell*. 1979. P. 201). Наконец, выдвигалась также гипотеза о том, что жизнь монахов Вивария была основана на «Правилах» прп. Иоанна Кассиана Римлянина, сочинения к-рого К. рекомендовал читать монахам своего мон-ря (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* 29. 2; ср.: *Exp.* ps. 69. 48–52; *Jones*. 1946. P. 22). Однако наиболее вероятным остается предположение о том, что в Виварии не было какого-то специального устава, регулировавшего жизнь монахов, которая строилась на относительно свободных началах (*O'Donnell*. 1979. P. 201–202). Неясным остается также вопрос о том, был ли К. монахом, о чем упоминается, в частности, в «Истории рода Кассиодоров» (*monachi servi Dei — Cassiod.* *Ordo gen.* 1), а также содержатся нек-рые неясные намеки в др. сочинениях К. (см.: *Exp.* ps. 100. *Concl.*; *De inst. div. lit.* 23 и др.). По всей вероятности, К. формально не принимал на себя монашеских обетов и не вступал в число братьев монастыря, от которых он жил отдельно, имея собственную библиотеку и ощущая себя их покровителем и учителем (*De inst. div. lit.* Praef. 31; *De orth.* Praef.; *De artib.* 2. 10 // *PL.* 70. Col. 1164C). Однако это не мешало К. вести вместе с братьями аскетический образ жизни, участвовать в монастырском богослужении и соблюдать заведенные в мон-ре правила питания и ношения одежды (*Vyver*. 1931. P. 261–263, 274–275; *Cappuyns*. 1949. Col. 1361). К. продолжал заниматься лит. деятельностью до глубокой старости, и внушительный список написанных им в этот период трудов приводится в предисловии его последнего сочинения (см.: *Cassiod.* *De orth.* Praef.). Видимо, он никогда не покидал Вивария, хотя одно выражение из его «Наставлений» — «устав от длительного путешествия» (*longa peregrinatione fatigatus — De inst. div. lit.* 26. 21) — дало повод некоторым исследователям предполагать, что К. время от времени путешествовал (см.: *Vyver*. 1931. P. 262–263; *Idem*. 1941. P. 87). Однако это выражение, очевидно, означает: «устав от долгого земного пути», т. е. от долгой жизни (*Cappuyns*. 1949. Col. 1363). В возрасте 93 лет К. по просьбе монахов мон-ря написал соч. «Об орфографии», к-рое рассматривал как завершение своих лит. трудов (*totius operis nostri conclusionem — Cassiod.* *De orth.* Praef.). Вероятно, вскоре после этого К. мирно







завершил свой земной путь в Виварии (предположение о том, что К. дожил до 100 лет, основывающееся на неубедительной интерпретации одного выражения из толкования К. на 100-й псалом: *centenarii numeri fecunditate provecum* (букв. «пройдя изобилие сотницы») — Exр. ps. 100. Concl., — не заслуживает доверия, см.: *Cappuyns*. 1949. Col. 1363; *Fridh*. 1973. P. IX). Точная дата смерти К. неизвестна; предположительно он умер ок. 580 г. (*Cappuyns*. 1949. Col. 1363; *Fridh*. 1973. P. IX; *O'Donnell*. 1979. P. 237). По всей вероятности, К. никогда не был канонизирован Церковью. В VIII–IX вв. была составлена легенда о том, что К. претерпел мученическую кончину вместе с некими *Сенатором*, *Виатором* и их матерью *Доминатой* (см.: *ActaSS*. Sept. 4. P. 349–350) в правление имп. Антонина Пия (138–161), что является анахронизмом (см.: *Momigliano*. 1960. P. 193). Вместе с тем нек-рые позднейшие зап. церковные писатели причисляли К. к «блаженным» (*beatus*) и «учителям Церкви» (*doctor Ecclesiae*; см.: *Beda*. In *Esdras et Nehemiam Prophetas allegorica Expositio*. II 7 // PL. 91. Col. 849C; *Alcuin*. *Contra Felicem Urgellitanum*. V 9 // PL. 101. Col. 197A; *Idem*. *Poema de pontificibus et sanctis Ecclesiae Eboracensis*. Versus 1545 // PL. 101. Col. 843C). О существовании какого-то местного почитания К. на его родине может свидетельствовать и обнаруженная в 1952 г. на саркофаге из ц. Сан-Мартино-ди-Копанелло близ Скуиллаче надпись на греч. языке, в к-рой к некогда покоившемуся там К. обращаются как к святому и заступнику (*O'Donnell*. 1979. P. 197, 238; текст см.: *Jacopi G*. *Sarcofago (forse di Cassiodoro?)* con iscrizioni graffite scoperto a S. Martino di Copanello, sul Golfo di Squillace // *Πεπραγμένα τοῦ Β' διεθνoῦς βυζαντινολογικοῦ συνεδρίου*. Αθήνα, 1955. Т. 1. Σ. 204).

**Сочинения.** К. оставил большое лит. наследие, включающее сочинения по риторике, истории, политике, 7 «свободным искусствам», философии и богословию. Хотя большинство сочинений К. не отличаются оригинальностью и представляют собой компиляции, но, основанные на блестящем знании античного и христ. наследия, они способствовали сохранению лучших достижений греко-рим. культуры и образованности после падения Зап. Римской империи. Сочинения К. наряду с тру-

дами блж. *Августина Аврелия*, *Бозция*, *Исидора Севильского* и прп. *Беды Достопочтенного* заложили основы всей средневек. системы образования на Западе и оставались образцом классического стиля вплоть до эпохи Возрождения.

Подробные сведения о лит. деятельности К. содержатся в его собственных сочинениях. Мы имеем 2 неполных списка трудов К.: один в предисловии к соч. «Об орфографии» (*Cassiod. De orth. Praef.*), а другой — в «Истории рода Кассиодоров» (*Ordo gen.* 26–30), а также отдельные упоминания в сб. «*Variae*» (*Varia. Praef.*, IX 25) и «*Наставлениях*» (*De inst. div. lit.* 4. 1 и др.). Др. сочинения К., не упоминаемые в этих источниках, известны из рукописной традиции. Все лит. труды К. принято делить на светские (созданные до 538) и богословские (написанные в мон-ре Виварий).

1. «*Похвальные речи*» (*Orationes* — CPL, N 898; MGH. AA. Т. 12. P. 465–484). По свидетельству К., начиная с 506 г. он регулярно произносил похвальные речи (*laudes*) в честь остгот. королевских особ: *Теодориха*, *Эйтариха*, *Аталариха*, *Амаласунты* и *Матасунты* (*Cassiod. Varia. Praef.*, IX 25; *Ordo gen.* 23–24). Вероятно, большая часть из них была утрачена; сохранились лишь фрагменты из похвальной речи на назначение *Эйтариха* консулом в 519 г. и на свадьбу *Витигеса* и *Матасунты* в 536 г.

2. «*Хроника*» (*Chronica* — CPL, N 899; PL. 69. Col. 1213–1248; MGH. AA. Т. 11. P. 120–161), написана в 519 г. по просьбе *Эйтариха* по случаю назначения его консулом (*Cassiod. Chron. Praef.*, *Epilog.*). Представляет собой длинный список рим. консулов, к-рый предвдваряет краткая всемирная история (начиная от *Адам*), включающая перечисление царей *Ассирии*, *Израиля*, *Персии*, *Италии* и всех рим. императоров — от *Юлия Цезаря* до визант. имп. *Анастасия I*. Основными источниками «*Хроники*» К. была «*Хроника*» *Евсевия* и *Иеронима*, исторические труды *Тита Ливия*, *Ауфидия Басса* и *Виктория Аквитанского* (*Ibid. Epilog.*), а также предположительно «*Хроника*» *Проспера Аквитанского* и «*Бревиарий от основания Города*» *Евтропия* (см.: *Mommsen T. Prooemium* // MGH. AA. Т. 11. P. 111–114). К. не придавал большого значения своей «*Хронике*», к-рую он, по-видимому, считал неудачной пробой пера и ни-

где более не упоминал ее и даже не включил в список исторических сочинений, рекомендованных для чтения монахам Вивария (см.: *Cassiod. De inst. div. lit.* 27. 2). «*Хроника*» К. имела хождение в X–XI вв., но затем след ее теряется вплоть до XVI в., когда известный гуманист *Иоганн Куспиниан* обнаружил ее в рукописи IX в. из мон-ря *Райхенау* и использовал в своем историческом труде *De Caesaribus atque imperatoribus romanis* (*Simiscalco*. 1996. P. 220).

3. «*История готы*» (*Historia Gothorum*, или *Historia Gothica*), начата предположительно в 519 г. по просьбе кор. *Теодориха* (см.: *Cassiod. Ordo gen.* 28–29) и закончена к 533 г. (*Varia. IX 25. 3; Fridh. 1973. P. X; Siniscalco. 1996. P. 221*). В этом пространном сочинении, состоявшем из 12 книг (*Cassiod. Varia. Praef.* 11; *Ordo gen.* 30), вероятно написанном под влиянием «*Истории готы*» *Авлавия* (*Momigliano. 1960. P. 215–216*), К. рассматривал историю происхождения готы, которых он вслед за *Павлом Орозием* и др. древними историками смешивал с гетами, скифами и даками; он описывал места их обитания, их нравы и обычаи, рассказывал об их легендарных и реальных правителях, уделяя особое внимание происхождению остгот. королевского рода *Амалов*, к к-рому принадлежал *Теодорих Великий*. К. повествовал также о войнах готы с египтянами, персами, македонцами и римлянами, о службе готы в Римской империи в качестве федератов, об образовании готского королевства в Италии и о его королях, начиная с *Алариха* и до *Теодориха*, об их войнах с Римской империей, вандалами, гуннами и франками. Как считается, основной замысел этого грандиозного исторического труда К. заключался в том, чтобы прочно связать древнейшую историю готы с рим. историей и показать, что готы и римляне способны мирно сосуществовать и быть полезными друг другу (см.: *Cassiod. Varia. IX 25. 3*). Существует предположение, что К. продолжал дорабатывать свой труд и после 533 г. вплоть до 551 г., добавляя к нему рассказы о событиях, происшедших после смерти *Теодориха*: о завоевании Италии имп. *Юстинианом*, разгроме *Витигеса*, его депортации в К-поль и о браке *Матасунты* и *Германа*, двоюродного брата имп. *Юстиниана* (см.: *Cappuyns*. 1949. Col. 1366; *Momigliano. 1960. P. 212–213*; возражения против





этой гипотезы см.: *O'Donnell*. 1979. P. 271–272). Написанный К. текст «Истории гот», ставшей поворотным пунктом в средневеков. зап. историографии, до нас не дошел. Сохранился лишь ее сокращенный вариант, сделанный в 551 г. в К-поле историком Иорданом (вероятно, первоначально светским лицом гот. происхождения — нотарием, который в посл. стал монахом и даже еп. Кротонским, см.: *Mansi*. Т. 9. P. 60; *Mommsen*. Prooemium // *MGH. AA.* 5/1. P. XIII; *Momigliano*. 1960. P. 213) в его кн. «О происхождении и деяниях гетов» (*De origine actibusque Getarum* — *CPL*, N 913; *PL*. 69. Col. 1251–1296; *MGH. AA.* Т. 5/1. P. 53–138). В предисловии к своему труду Иордан пишет, что книга К. была в его распоряжении всего 3 дня, на к-рые ему одолжил ее управляющий К., и хотя в посл. он не смог вспомнить все слово в слово, но в точности сохранил замысел автора и верный порядок исторических событий. Вместе с тем Иордан признается, что к повествованию К. он добавил много того, что показалось ему подходящим из книг греч. и лат. историков (*Iord. Get.* Prol. 2–3). Поэтому, хотя, по мнению большинства исследователей, Иордан строго следовал повествованию К., остается до конца неясным, что именно он добавил и что изменил в изначальном тексте «Истории гот» (*Momigliano*. 1960. P. 215; *Fridh*. 1973. P. X; по вопросу о различиях между трудом Иордана и «Историей гот» К. см.: *Sybel*. 1838; *Schirren*. 1858; *Cipolla*. 1893).

4. «Разное» (*Variae* — *CPL*, N 896; *PL*. 69. Col. 501–880; *MGH. AA.* Т. 12. P. 1–385; *CCSL*. 96. P. 3–499; рус. пер.: Послания. 1913), сборник королевских указов, речей, посланий и др. офиц. документов, составленных К. за время его служения в различных должностях при остгот. дворе, общим числом 468, сгруппированных в 12 книгах в хронологическом порядке: в книгах 1–4 и частично в кн. 5 собраны документы, составленные К. в должности квестора (507–511); в книгах 5, 8 и 9 — магистра официй (523–527), в книгах 10–12 — префекта претория (533–537/8). Кроме того, в книгах 6–7 собраны 72 образца указов по назначению на различные гос. должности (без упоминания конкретных исторических лиц), подготовленных К. в разное время при Теодорихе (*Cassiod. Varia. Praef.* 14). К. опубликовал сборник

ок. 537/8 г. (*Fridh*. 1973. P. X) по просьбе своих друзей из остгот. знати с целью не только увековечить память о своих деяниях и деяниях тех исторических лиц, к-рые упоминаются в сборнике, но и оставить потомкам образец классического лит. стиля при составлении офиц. речей (*formulas dictionum* — *Cassiod. Ordo gen.* 26–28; *Varia. Praef.* 1–2, 13). Хотя К. удалось собрать уникальные исторические документы, относящиеся к правлению в Италии последних остгот. королей, вместе с тем «*Variae*» нельзя считать исчерпывающей исторической хроникой, поскольку туда вошли далеко не все документы, но только те, которые К. удалось обнаружить (*Varia. Praef.* 13).

5. «О душе» (*De anima* — *CPL*, N 897; *PL*. 70. Col. 1279–1308; *Halporn*. 1960. P. 39–110 = *CCSL*. 96. P. 534–575), небольшой философский трактат, написан по просьбе друзей и коллег К. вскоре после сб. «*Variae*», к к-рому он поначалу присоединился в качестве 13-й кн. (*Cassiod. Exp. ps.* 145. 1; *Varia. XI. Praef.*). Т. о., время его написания следует относить к 537/8 г., еще до публикации «*Variae*», но после отставки К. с поста префекта претория (*De anima. Praef.*; *Halporn*. 1973. P. 505–506). Вместе с «Изыяснением псалмов» трактат «О душе» знаменует собой начало обращения К. от активной политической деятельности к духовной жизни (*Cappuyns*. 1949. Col. 1356; *Halporn*. 1973. P. 506). В трактате разбираются 12 вопросов (см.: гл. 12 (17) или *Recapitulatio*): о названии души (гл. 1 (3)), ее определении и существенных свойствах (гл. 2 (4)), о качестве ее сущности (гл. 3 (5)), о том, имеет ли душа видимую форму (гл. 4 (6)), о присущих душе нравственных, или кардинальных добродетелях (гл. 5 (7)), о природных способностях души (гл. 6 (8)), о происхождении индивидуальных душ (гл. 7 (9)), о местоположении души в теле (гл. 8 (10)), о строении последнего и о действии души в теле и его органах (гл. 9 (11)), а также о различии дурных и добрых людей по состоянию их душ и их поступкам (гл. 10–11 (12–13)), наконец, о посмертной участи душ (гл. 14), а также имеющие непосредственное отношение к теме эсхатологические вопросы: всеобщее воскресение мертвых, наказания грешников и вечная блаженная жизнь праведных на небесах (гл. 15). Здесь же излагается

учение о Боге Троице как Творце и Промыслителе мира (гл. 16). Заканчивается трактат кратким обобщением его содержания (*Recapitulatio*, гл. 17) и проникновенной молитвой к Господу Иисусу Христу (гл. 18). Хотя в *PL* трактат имеет 12 глав в соответствии с разбираемыми в нем 12 основными вопросами, в рукописной традиции он разделяется на 18 глав, включая предисловие (гл. 1–2) и деление 12-й главы на 5 частей (см.: *Halporn*. 1973. P. 507, 533; в связи с этим при ссылках приводится двойная нумерация глав: по *PL* и *CCSL*). Среди источников трактата К. указывает 3 основных: Свящ. Писание, сочинения языческих философов (*quae tam in libris sacris, quam in saecularibus abstrusa*) и сочинения христ. учителей Церкви (*Cassiod. De anima. Praef.* (1), 2 (4)). Из последних особое место занимают труды блж. Августина (*Aug. De quant. animae; Idem. De civ. Dei; Idem. Ep.* 166; и др., см.: *Cassiod. De anima.* 7 (9), 9 (11)) и трактат Клавдиана Мамерта «*De statu animae*» (см.: *Vyter*. 1931. P. 253; *Ludwig*. 1967. S. 19; *Simiscalco*. 1996. P. 224); впрочем, общепринятое мнение о влиянии Мамерта на К. оспаривается нек-рыми исследователями (см.: *Halporn*. 1973. P. 508). Трактат К. «О душе» имел широкое распространение на Западе в средние века как в составе сб. «*Variae*», так и в качестве отдельного сочинения; его влияние прослеживается в сочинениях о душе Алкуина, *Рабана Мавра*, Гинкмара Реймского и др.

6. «История рода Кассиодоров» (*Ordo generis Cassiodorum* — *CPL*, N 909; *Usener*. 1877. S. 80–81; с эмендациями: *MGH. AA.* Т. 12. P. V–VI; *CCSL*. 96. P. V–VI; *O'Donnell*. 1979. P. 260–261; *Dolbeau*. 1982/1983. P. 397–399; *Viscido*. 1992), сочинение, вероятно, представляло собой краткую генеалогию К. и обзор его учено-лит. деятельности; адресовано другу К. — Флавию Руфию Никомеху Кетегу, консулу 504 г., патрицию и магистру официй (*Cassiod. Ordo gen.* 1–5); сохранился фрагмент. В 1875 г. А. Хольдер обнаружил в б-ке в Карлсруе рукопись X в. из мон-ря Райхенау (*Codex Augiensis*. N 106. Fol. 53v. — *Carlsruhe. Grand-Ducal Grossherzoglichen Bibliothek*), содержащую помимо 2-й кн. «Наставлений» фрагмент утраченного сочинения К. под названием «История рода Кассиодоров», к-рый был впервые опубликован Г. Узенером





в 1877 г. Во фрагменте упоминаются родственники К., отличившиеся на лит. поприще — Меммий Симмах и Боэций, и их сочинения (8–20), а также перечисляются занимавшиеся К. гос. посты, его почетные звания и нек-рые лит. труды: сб. «*Variae*» и «История готов» (21–30). Время написания «Истории рода Кассиодоров» остается предметом дискуссий (*Siniscalco*. 1996. P. 225); наиболее вероятным представляется 538 год, после написания сб. «*Variae*» и до трактата «О душе» (*Cappuyns*. 1949. Col. 1368; *Fridh*. 1981. S. 661; *Vessey*. 2004. P. 13); или 550 год, во время пребывания К. в К-поле (*Momigliano*. 1958. P. 266; *O'Donnell*. 1979. P. 261). По своему жанру это сочинение наиболее близко к известному труду блж. Иеронима Стридонского «*De viris illustribus*» (*Milazzo*. 1993. P. 179).

Следующую группу представляют богословские труды:

7. «Изъяснение псалмов» (*Expositio psalmodum* — CPL, N 900; PL. 70. Col. 9–1056; CSSL. 97–98), главный богословско-эзегетический труд К. и единственное полное толкование Псалтири на лат. языке после «*Enarrationes in Psalmos*» блж. Августина, на его написании К. потратил ок. 10 лет: приступив к этому труду по просьбе папы Вигилия в 538 г. (*Cassiod.* Exp. ps. Praef.; De orth. Praef.), К. закончил его лишь в К-поле в нач. 548 г., когда Факунд Гермианский подал имп. Юстиниану свое соч. «В защиту трех Глав» (см.: Exp. ps. 138. Concl.; *Cappuyns*. 1949. Col. 1370; *Fridh*. 1973. P. XI). Впосл., после уединения в Виварии, где К. собрал большую б-ку, содержащую в т. ч. труды отцов Церкви, в 560–570 гг. он подверг первоначальную версию своего труда редактированию, сводившемуся к добавлению схолий на полях, о чем упоминается в содержащемся в нек-рых рукописях «Изъяснения псалмов» кратком прологе, где приводятся различные сокращения и условные обозначения, встречающиеся в схолиях (*Notae ad Expositionem psalmodum* — CPL, N 901; CSSL. 97. P. 2; *Cappuyns*. 1949. Col. 1371). Хотя при составлении «Изъяснения псалмов» К. опирался на упомянутые толкования блж. Августина, к-рые он по своему усмотрению сокращал или, наоборот, добавлял к ним что-то новое (см.: *Cassiod.* Exp. ps. Praef.; De inst. div. lit. 4. 2), тем не менее его труд может счи-

таться вполне оригинальным и самостоятельным произведением. В пространным предисловии к нему К. рассматривает общие эзегетические вопросы: что такое пророчество (гл. 1), почему заглавия псалмов содержат разные имена авторов (гл. 2), что означают часто встречающиеся в заглавии псалмов слова *in finem* («в конец» — Пс 4. 1; 5. 1; др.; это надписание соответствует LXX) (гл. 3), что такое Псалтирь (гл. 4), что такое псалом (гл. 5), чем он отличается от песни (гл. 6), от псалма-песни (гл. 7) и от песни-псалма (гл. 8), о 5 частях Псалтири (гл. 9), о едином надписании псалмов (гл. 10), о том, что такое диапсалма (гл. 11), о единстве Псалтири (гл. 12), о том, как следует понимать слова псалмов применительно ко Христу: к Его человечеству, к Его божеству или к Нему как Главе Церкви (гл. 13), какой порядок и какие методы следует применять при толковании псалмов (гл. 14), о божественном красноречии Библии (гл. 15), о риторических особенностях псалмов по сравнению с др. библейскими книгами (гл. 16). В конце предисловия К. приводит краткое изложение веры Церкви, обладающей богодухновенным Писанием, а также приводит 12 кратких правил толкования псалмов (гл. 17). В целом К. рассматривает всю Псалтирь как произведение одного автора (*conditor*) — царя Давида, удостоившегося Божественного вдохновения (*inspirazione divina*); а упоминание в названиях псалмов разных людей указывает на то, что они лишь произносили или исполняли те или иные псалмы (*Cassiod.* Exp. ps. Praef. 2). Далее К. дает подробное толкование каждого псалма, к-рое он осуществляет в 4 этапа: сначала разбирает вопрос о заглавии псалма, затем — о его структуре, далее следует подробный анализ всех стихов псалма одного за другим, наконец, завершается толкование кратким заключением, в к-ром обобщается смысл всего псалма. Все сочинение К. заканчивается общим заключением и молитвой. В целом толкования К. носят по преимуществу типологический характер, направленный на выявление в тексте псалмов христологического и экклезиологического смысла (*spiritualiter intueri, spiritualiter sentire, spiritualis intellegentia*, синонимы: *mysticus sensus, mysticus intellectus*); вместе с тем автор не проходит мимо исторического смысла

(*ad litteram, historica lectio*), а также нередко разъясняет грамматические, стилистические и риторические особенности текста (подробнее об эзегетических методах К. см.: *Hahner*. 1973. S. 18–64; *Schlieben*. 1974. S. 34–58; *Curti*. 1986. P. 105–117). Еще одной особенностью толкований К. является его склонность к объяснению символического значения различных чисел, встречающихся в Псалтири (*Siniscalco*. 1996. P. 226). Помимо толкований блж. Августина К. пользовался также трудами блж. Иеронима, «Правилами» Тихония и «Трактатом на псалмы» свт. Илария Пиктавийского.

8. «Наставления в науках божественных и светских» (*Institutiones divinarum et humanarum litterarum/lectionum* — CPL, N 906; PL. 70. Col. 1105–1220; *Mynors*. 1937; рус. пер. кн. 2: *Безрогов, Варьяш*. 1994. С. 243–294), самое известное из сочинений К.; написано ок. 560 г. (существует мнение, основанное на данных рукописной традиции, что К. начал писать отдельные части «Наставлений», касавшиеся светских наук, еще в 536–554; см.: *Troncarelli*. 1998. P. 12–15; *Vessey*. 2004. P. 40–41) для монахов Вивария в качестве краткого руководства к изучению Свящ. Писания и светских дисциплин (*Cassiod.* De inst. div. lit. Praef. 1). К. неоднократно редактировал и дополнял это сочинение, последний раз — после написания трактата «*De orthographia*» ок. 580 г.; эта поздняя редакция, считающаяся основной, или официальной (*codex archetypus*), сохранилась до наст. времени в рукописи VIII в. (*Cod. Vamb.* HJ IV 15; см.: *Cappuyns*. 1949. Col. 1372; *Fridh*. 1973. P. XI). Сочинение состоит из 2 книг, имевших как общую, так и раздельную рукописную традицию и известных под названиями: «Наставления в науках божественных» (*Institutiones divinarum litterarum*) и «Наставления в науках светских» (*Institutiones saecularium litterarum*, или, по словам самого автора: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (О правилах и принципах свободных наук), *Cassiod.* De inst. div. lit. Praef. 6). В 1-й книге, посвященной гл. обр. библейской исагогике, после общего предисловия в главах 1–10 приводится состав библейского канона, а также и известные К. патристические толкования входящих в него книг, разделенных на 9 групп (*codices*):







Восьмикнижие (Пятикнижие Моисея и книги Иисуса Навина, Судей Израилевых и Руфь), книги Царей (книги Царств и Паралипоменон), пророческие книги, Псалтирь, книги Соломоновы (Притчей, Екклесиаста, Песни Песней; к этому разделу К. относит также Книгу премудрости Соломона, приписывая ее авторство Филону Александрийскому, и Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова), «агиографы» (К. относит к этому разделу книги Иова, Товита, Есфири, Иудифи, Маккавейские и 2 Книги Ездры), Евангелия, апостольские Послания, наконец, Деяния св. апостолов и Апокалипсис. Далее К. говорит об авторитете четырех *Всемирных Соборов* (от Никейского до Халкидонского, гл. 11). В главах 12–14 приводятся альтернативные варианты деления книг Свящ. Писания: по блж. Иерониму, блж. Августину и Септуагинте. В главах 16–23 говорится о превосходстве Свящ. Писания над др. видами лит-ры и о необходимости при его изучении опираться на авторитетные мнения отцов Церкви; К. преимущественно уделяет внимание зап. отцам: свт. Иларию Пиктавийскому, смцм. Киприану Карфагенскому, свт. Амвросию Медиоланскому, блж. Иерониму Стридонскому, блж. Августину, Евгипшию и Дионисию Малому. Заканчивается эта часть сочинения кратким заключением (гл. 24). Затем идет целый ряд приложений, в к-рых говорится о пользе географических сочинений (гл. 25), о различных сокращениях и условных обозначениях, встречающихся в рукописях Библии (гл. 26), а также объясняется необходимость изучения светских дисциплин для понимания библейского текста, более подробно рассматриваемых в следующей книге «Наставлений» (главы 27–28). Наконец, в заключительных главах 29–32 говорится о местонахождении и устройстве мон-ря Виварий, а также содержатся различные советы и рекомендации К., обращенные к монахам, библиотекарям, писцам, врачам и настоятелям мон-ря — Халкидонию и Геронтию. Заканчивается эта книга «Наставлений» молитвой К. о преуспевании братии в изучении Свящ. Писания (гл. 33). При написании 1-й кн. К. опирался на труды блж. Августина («De doctrina christiana» и др.), свт. Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима, Тихония («Regulae»), Адриана («Isagoge in

Scripturas»), Евхерия Лионского («Formulae spiritalis intelligentiae»), Юнилия Африканского («Instituta regularia divinae legis») и др. (см.: *Cassiod. De inst. div. lit.* 10. 1). 2-я кн., имеющая свое краткое предисловие, посвящена 7 «свободным искусствам» (см. *Artes liberales*), т. е. тривиуму и квадриуму: грамматике, риторике, диалектике, арифметике, музыке, геометрии и астрономии. Материал по грамматике (гл. 1) К. черпает у Доната и Присциана, по риторике (гл. 2) — у Цицерона («De inventione»), Квинтилиана и Фортунатиана, по диалектике (гл. 3) — у Аристотеля («Категории»), Марциана Капеллы, Викторина Мария и Боэция (перевод на лат. язык «Введения» Порфирия и комментарий к этому трактату; комментарий к сочинению Аристотеля «Об истолковании»). Источники глав, посвященных 4 математическим наукам (главы 4–7), с трудом поддаются идентификации, но ясно, что и здесь К. зависит от лат. переработок греч. авторов (Jones. 1946. P. 36). Так, материал по арифметике (гл. 4) К. берет у Боэция («De arithmetica»), по музыке — у Гауденция («Harmonica introductio») и Цензорина, по геометрии — у Боэция («De geometria») и Варрона, по астрономии — вновь у Боэция («De institutione astronomica»). При этом автор не всегда уделяет внимание вопросу о том, как знание той или иной античной дисциплины следует применять в новом христ. контексте. В заключении сочинения говорится о необходимости изучать светские науки с осторожностью и подчинять их главной цели — изучению Свящ. Писания. Известны 2 ранние редакции 2-й кн. «Наставлений», в то время как 1-я кн. сохранилась только в составе поздней, «официальной», версии (см.: *Siniscalco*. 1996. P. 228, 230; *Vessey*. 2004. P. 37–41).

9. «Объяснение Послания к Римлянам» (*Expositio Epistulae ad Romanos* — CPL, N 902; PL. 68. Col. 413–506); написано ок. 575 г. (*Cappuyns*. 1949. P. 1373; *Fridh*. 1973. P. XI), представляет собой переработку «Толкования на Послание к Римлянам» еретика Пелагия, из сочинения которого К. устранил все еретические мнения, чтобы монахи Вивария могли пользоваться им без опасений (*Cassiod. De orth. Praef.; De inst. div. lit.* 8. 1). Остальную часть «Толкований» Пелагия на Послания ап. Пав-

ла К. поручил переработать самим монахам (*Ibidem*), что и было сделано уже после смерти К. (текст см.: PL. 68. Col. 506–686).

10. «Краткие обзоры апостольских [писаний]» (*Complexiones Apostolorum*, или *Complexiones in Epistolas Apostolorum et Actus Apostolorum et Apocalypsis Ioannis* — CPL, N 903; PL. 70. Col. 1319–1418), составлены ок. 580 г., представляют собой краткие толкования избранных стихов или фрагментов из Посланий ап. Павла, соборных Посланий, Книги Деяний св. апостолов и Апокалипсиса (*Cappuyns*. 1949. P. 1375; *Fridh*. 1973. P. XI). Сохранились в единственной рукописи VI в. (*Veronensis XXXIX* (37)).

11. «Об орфографии» (*De orthographia* — CPL, N 907; PL. 70. Col. 1239–1270; *Klein*. 1880. P. 143–210), трактат написан ок. 580 г. (ср.: *Cassiod. De orth. Praef.*); вероятно, является последним сочинением К. (*Ibidem*; см.: *Fridh*. 1973. P. XII); представляет собой компиляцию из трудов лат. грамматиков: Луция Аннея Корнута (гл. 1), Велія Лонга (гл. 2), Курта Валериана (гл. 3), Папириана (гл. 4), Адамантия Мартирия (главы 5–8), Евтиха (гл. 9), Цезеллия (главы 10–11), Присциана (гл. 12) и некоторых др. Трактат предназначен для монахов мон-ря Виварий, участвовавших в переписывании рукописей, чтобы научить их избегать орфографических ошибок. Еще одна подобная, но более ранняя компиляция трудов грамматика Доната и др. авторов под названием «*Codex de grammatica*» (см.: *Cassiod. De orth. Praef.; De artib.* 1. 3) не сохранилась.

Утрачена принадлежавшая К. «Книга заглавий» (*Liber titulorum* или *Liber memorialis*; см.: *De orth. Praef.*), в к-рой он собрал подзаголовки ко всем книгам Свящ. Писания. К. также составил пролог (CPL, N 904; *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem*. R., 1926. T. 1. P. XXI–XXIV; PLS. T. 4. Col. 1387–1390) к т. н. Великому кодексу (*Codex grandior*, *Pandectes grandior*), содержавшему полный текст Библии (в переводе блж. Иеронима) и хранившемуся в б-ке Вивария (см.: *Cassiod. De inst. div. lit.* 5. 2; 14. 2; *Exp. ps.* 14. 1; 86. 1), а также пролог и эпилог к Книге Есфири.

К. или, что более вероятно, монахи мон-ря Виварий под его руководством (см.: *Fridh*. 1973. P. XII; *O'Donnell*. 1979. P. 143, 215) сделали





немало переводов греч. церковно-исторической и богословской лит-ры, среди к-рых были: перевод 2 гомилий Оригена на Книги Ездры, сделанный мон. Беллятором, к-рый также составил самостоятельные толкования второканонических библейских книг (*Cassiod. De inst. div. lit.* 6. 6); перевод 34 гомилий свт. Иоанна Златоуста на Послание к Евреям, сделанный мон. Муцианом (*Ibid.* 8. 3), который перевел трактат Гауденция «О музыке», ныне утраченный (*De artib.* 5. 1), а также, вероятно, фрагмент из «Ипотипосов» Климента Александрийского (*De inst. div. lit.* 8. 4); перевод 55 гомилий свт. Иоанна Златоуста на Деяния св. апостолов неизвестного переводчика (*Ibid.* 9. 1), наконец, сделанные мон. Епифанием Схоластиком переводы толкований Дидима Александрийского на Книгу Притчей и на соборные Послания апостолов (*Ibid.* 5. 2; 8. 6), толкований на Книгу Песни Песней свт. *Филона*, еп. Карпасийского (к-рые К. ошибочно приписывал свт. Епифанию Кипрскому; см.: *Ibid.* 5. 4), и собрание папских окружных посланий о Халкидонском Соборе (*Codex encyclicus*; *Ibid.* 11. 2). Среди трудов мон. Епифания Схоластика выделяется «Трехчастная церковная история» в 12 книгах (*Historia ecclesiastica tripartita*; PL. 69. Col. 879–1214; CSEL. 71), составленная как продолжение «Церковной истории» Евсевия Кесарийского по сочинениям 3 греч. церковных историков — Сократа Схоластика, Созомена и Феодорита, еп. Кирского, — и охватывающая период от 311 до 439 г. (*Cassiod. De inst. div. lit.* 17. 1; *Hist. eccl. tripart. Praef.* 2). Подборка фрагментов для этого сочинения ранее приписывалась самому К. (см.: *Carpius*. 1949. P. 1376–1377); однако более вероятно, что мон. Епифаний, не имея под рукой готового текста для перевода, сам читал греческие источники, выбирая и переводя то, что считал нужным, в то время как К. подал Епифанию саму идею этого труда, а также давал ему советы в процессе работы и написал краткое предисловие (PL. 69. Col. 879–881) к уже готовому сочинению (см.: *Hanslik R. Praefatio* // CSEL. 1952. T. 71. P. XIII–XIV; *Idem.* 1971. P. 107–113). Наконец, помимо сочинений христ. историков К. способствовал переводу на латынь исторических трудов *Иосифа Флавия*, которого по важности он ставил в один

ряд с Титом Ливием. Под рук. К. (см.: *Cassiod. De inst. div. lit.* 17. 1) монахи Вивария перевели 20 книг «Иудейских древностей» (*Ios. Flav. Antiquitates Iudaicae* / Ed. J. Froben. Basel, 1470; *Blatt.* 1958) и 2 книги «Против Апиона» (*Ios. Flav. Contra Apionem* / Ed. C. Boysen // CSEL. 1898. T. 37).

К. приписывалось соч. «О речи и восьми частях речи» (*De oratione et octo partibus orationis* — CPL, N 908; PL. 70. Col. 1219–1240); в наст. время автором данного сочинения считается *Сергий Грамматик* (1-я пол. VI в.; см.: *Stock Chr. Sergius* (Ps.-Cassiodorus): *Commentarium de oratione et de octo partibus orationis artis secundae Donati*. Münch.; Lpz., 2005). Также не принадлежит К. и «Изъяснение на Песнь Песней» (*Expositio in Cantica canticorum*, CPL, N 910; PL. 70. Col. 1056–1106); в наст. время его автором считается экзегет IX в. *Гаймон Осерский* (см.: *Vaccari A. Leditio princeps del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario* // *Biblica*. 1924. T. 5. P. 183–191). Ошибочно среди творений К. помещалось и «Вычисление Пасхи» (*Computus paschalis* — CPL, N 2297a; PL. 69. Col. 1249–1250), в к-ром применялось впервые введенное в оборот Дионисием Малым летосчисление от Рождества Христова; это сочинение было составлено неизвестным автором в Испании в кон. VII в.

**Учение.** Богословское учение К. не отличается оригинальностью и всецело опирается на зап. авторов: свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина Гиппонского, Мария Викторина, Боэция, Дионисия Малого и др. Подобно Боэцию, К. видит определенную пользу в светских науках для изучения «наук божественных», т. е. Свящ. Писания: «Святейшие отцы отнюдь не постановили того, чтобы гнушаться изучением светских наук (*saecularium litterarum studia*), поскольку с их помощью наш ум получает немалое наставление к уразумению Священных Писаний, если только при поддержке божественной благодати познание этих предметов взыскивается трезво и разумно не для того, чтобы полагать в них надежду на наше [духовное] преуспеяние, но чтобы, изучая эти науки, мы желали удостоиться получить от Отца светов (Иак 1. 17) полезную и спасительную мудрость» (*Cassiod. De inst. div. lit.* 28. 3; ср.:

*De artib. Concl.* 3). И действительно, многие св. отцы были искусны в светских науках и, живя по закону Господа, достигли истинной мудрости (*De inst. div. lit.* 28. 4). Более того, важность изучения светских наук подтверждается самим Свящ. Писанием. Так, Моисей, прежде чем покинуть Египет и стать самым верным слугой Божиим, был научен всей мудрости египетской (см.: Деян 7. 22; *Cassiod. De inst. div. lit.* 28. 4). Духовная польза изучения таких наук, как арифметика, видна в том, что математические законы и соотношения лежат в основе вселенной, к-рую Бог сотворил мерою, числом и весом (Прем 11. 21), и потому так же, как мы верим, что Бог сотворил мир, так можем и в некоторой степени познать способ его сотворения, а значит — Самого Творца (*Cassiod. De artib. Praef.* 3). По мнению К., само число классических «свободных искусств» (7 дисциплин тривиума и квадривиума) не случайно: на библейском языке оно означает вечность и полноту (*Ibid. Praef.* 2). Однако К. предостерегал, что светские науки следует изучать с осторожностью, стремясь подчинять их главной цели — изучению Свящ. Писания для прославления Создателя мира, а не для собственного тщеславия (*Ibid. Concl.* 3). Изучение всех 7 «свободных искусств» обычно предшествовало изучению философии как наиболее общей науки. В связи с этим К. приводит неск. распространенных определений философии, приспособлявая их к христ. контексту: «Философия — это вероятностное знание (*probabilis scientia*) вещей божественных и человеческих, насколько это возможно человеку. Или: философия — это искусство искусств и наука наук. Еще: философия — это размышление о смерти, что более подобает христианам, которые, презрев мирскую суету, ведут дисциплинированную жизнь по подобию [жизни в] будущем [небесном] отечестве... Наконец, философия — это уподобление Богу (*assimilari Deo*), насколько возможно человеку» (*Ibid.* 3. 5). В своем делении философии К. следует за Аристотелем и Боэцием. Он разделяет ее на теоретическую и практическую; первая делится на физическую, абстрактную (к ней относятся точные науки квадривиума) и божественную, а вторая — на этическую, экономическую и политическую (*Ibid.* 3. 4, 6, 7). Бо-





жественная философия (*divinalis*), или теология, есть часть теоретической философии; она занимается исследованием таких глубочайших предметов, как неизреченная Божественная природа (*ineffabilis natura divina*) и духовные творения (*spirituales creaturae* — *Ibid.* 3. 6).

Учение К. о Боге находится всецело в русле зап. богословской традиции. По определению К., в к-ром он следует блж. Августину (ср.: *Aug. De Trinit.* XV 3, 23, 27), Бог — это «бестелесная и неизменная Сущность» (*incorporealis et immutabilis substantia* — *Cassiod.* *Exp.* ps. 1. *Concl.*). Он одновременно есть и Единица, и Троица; при этом различие в Нем относится к Лицам, а единство — к природе (*distinctio in personis, unitas in natura* — *Ibid.* 5. 2; 17. 33; 55. 9 и др.). Подробное исповедание христ. учения о Боге Троице как Творце и Промыслителе мира содержится в трактате К. «О душе»: «Исповедуем совечную, неизменную, различную в Лицах, но нераздельную Троицу, исполняющую всё вместе Своей сущностной силой (*substantiali virtute sua*). Это тройственная Единица и тройная простота (*unum triplex trinumque simplicabile*), равенство во всемогуществе, тождество в любви, единство в природе. Она превосходно и исключительно вместе судит Своей справедливостью, вместе милует Своей милостью, вместе содействует Своей силой. Могущество непостижимое, блаженство удивительное, от которого становятся блаженными все, кто блажен, становится блаженным все, что блаженно, оживляется все, что живет, сохраняется все, что существует. Она всё целиком держит в равновесии, одновременно всё различает и потому не погрешает в суде, что не ошибается в познании. Хотя она не показывается явно, но присутствует в добрых [людях], и хотя нигде не отсутствует, но не присутствует в злых. Она неподвижная, поскольку повсюду присутствует целиком. Она непрерывная, поскольку всегда осуществляет свои желания. Она вся целиком слышит, вся целиком видит, не какой-то частью, словно бы взирая через один чувственный орган, но всё и везде так, как оно есть, познавая Своей пронизательной силой» (*De anima.* 12 (16)). Бог совершает все «неизреченной силой Своего могущества».

Для объяснения тайны Божественной Троичности К., вслед за Ма-

рием Викторином и блж. Августином, использует антропологическую аналогию: «Душа есть сущность бестелесная и разумная (*substantia incorporea rationalis*), которой присущ ум и ее жизнь (*intellectus et vita eius*). Итак, что в душе есть сущность (*substantia*), это же, если позволено сказать, в Троице понимается как Лицо Отца; и что в душе есть сила и знание (*virtus et scientia*), это же в Троице понимается как Сын, Который есть Сила Божия и Божия Премудрость; наконец, что в душе есть животворящая способность (*vivificandi proprietates*), это же в Троице понимается как Дух Святой, чрез Которого во многих местах совершается дело оживотворения» (*Exp.* ps. 50. 13). Еще одна августиновская психологическая тринитарная аналогия встречается в трактате К. «О душе»: память, созерцание и суждение (*De anima.* 5 (7)). У К., как и у блж. Августина, Св. Дух единосущен Отцу и Сыну не только по «правилу единства и равенства» (*regula unitatis atque aequalitatis*), но и потому, что Он — Дух Обоих и Их взаимная Любовь (*Exp.* ps. 55. 9; К. дает ссылки: *Aug. De Trinit.* XV 17; *Idem.* *In Ep.* 1 *Ioan.* 7), и поэтому Он «происходит от Отца и Сына» (*a Patre et Filio procedit* — *Cassiod.* *Exp.* ps. *Praef.* 17; 50. 13; 61. 1; и др.).

Христологическое учение К. находится в тесной зависимости от определения *Вселенского IV Собора* 451 г., о чем сам К. пишет в толковании на 58-й псалом: «Когда Господь Христос говорит [о Себе], мы должны различать то, что одно [Он говорит] от смиренной плоти, а другое — по превосходству Своего Божества, представляя себе не двух Сынов, как бредит нечестие Нестория, но [одного] Господа Христа, пребывающего в двух соединившихся и совершенных природах, как свидетельствует авторитет Халкидонского Собора ученых отцов» (*Exp.* ps. 58. *In finem*). И далее К. приводит полный текст ороса Собора, называя его «святой верой, неискаженной истиной, достолюбезной проповедью, которую как поистине соборно (*convenienter*) вдохновенную Святым Духом исповедует вселенская Церковь по всему миру» (*Ibidem*). В др. своих сочинениях К. нередко воспроизводит халкидонское учение об одном Лице (*una persona*) и двух совершенных природах Господа Иисуса Христа (*duae naturae inconfusae atque per-*

*fectae*), к-рые в неслитном и нераздельном соединении сохранили свои свойства неизменными (*salva uniuscuiusque proprietate naturae* — *Ibid.* *Praef.* 17; 1. 1; 2. *Concl.*; 3. 4; и др.). К. нередко пользовался для изложения христологического учения выражениями, близкими *теопасхизму*. «Основываясь на авторитете отцов и свидетельстве самой Истины, надлежит крепчайшей верой придерживаться того, что Один из Троицы (*unum de Trinitate*), т. е. одно Лицо из Троицы (*unam ex Trinitate personam*) — Бог Слово по милости к смертным стал Человеком от Марии Девы, причем добровольно, а не по необходимости служения, ведь при этом Он не претерпел никакого изменения в Своей [Божественной] природе и не произвел никакого прибавления к Троице, но, как сказал некто, омыл нашу скверну [Своей] кровью и вознес [наши] немощи на Крест» (*Ibid.* *Praef.* 13; ср.: *Ibid.* 19. 4; 55. 9; *Complex.* 2 *Cor.* и др.). И после Своего воскресения и вознесения на небо Христос как «Бог и Человек из двух и в двух природах (*homo deus ex duabus, et in duabus naturis*), различных и совершенных, пребывает в [Своей] вечной славе, и Его имя превышает всякого имени, Его могущество управляет небом и землей, пред Ним преклоняют колена все небесные, земные и преисподние» (*Exp.* ps. 40. 13).

В своем учении о душе К. тесно следует за блж. Августином. По определению К., человеческая душа — это «сотворенная Богом духовная особая сущность (*spiritalis propriaque substantia*), оживляющая свое тело, разумная и бессмертная, но могущая обращаться как к добру, так и к злу» (*De anima* 2 (4); ср.: *Exp.* ps. 1. *Concl.*; 50. 13; *Aug. De Trinit.* II 8). Рассматривая эти и др. важнейшие свойства души, К. указывает на ее природную простоту (*simplex natura*) и несоставность из различных элементов, чему не противоречит наличие в душе множества различных сил и способностей (*Cassiod.* *De anima* 2 (4)). С простотой связано такое существенное свойство души, как ее неразрушимость и бессмертие (*immortalitas*), которое К. также доказывает ссылкой на библейское учение о сотворении души по образу и подобию Божию и о вечных мучениях и вечном блаженстве после смерти (*Ibidem*). Душе присущ «некий сущностный свет» (*lumen aliquod substantiale*),







к-рый становится явным при внутреннем размышлении и благодаря к-рому возможно познание; его философы (вероятно, стоики) отождествляли с огнем (Ibid. 3 (5)). Для тела душа является оживляющим, движущим и управляющим принципом; она связана с ним невыразимыми узами любви (ineffabili conditione diligit — Ibid. 2 (4)). Душа не имеет пространственной формы, величины или количества, поскольку не является телом; она вся распространена по всему телу и присутствует в каждом из его членов целиком (Ibid. 4 (6)). К. приводит деление природных сил или способностей души (virtutes animae naturales — Ibid. 6 (8)), весьма напоминающее стоическое деление: 1-я способность — чувствующая (sensibilis), к-рая разделяется на 2 части: одна дает нам общую способность постижения (intellegentiae sensus) бестелесных предметов посредством «много složного воображения» (varia imaginatione), а другая приводит в действие 5 телесных чувств; 2-я способность — волевая (imperativa), к-рая повелевает органам тела совершать различные движения, перемещаться в пространстве и произносить слова; 3-я — «ведущая» способность (principalis, ср. со стоическим понятием ἡγεμονικόν; см.: Stob. Anthol. I 49. 25; Nemes. De nat. hom. 15 и др.), т. е., вероятно, ум, с помощью к-рого мы размышляем о высоких предметах, когда наше тело пребывает в покое; 4-я — жизненная (vitalis), или естественный жар души, дающий нам жизнь и здоровье; 5-я — это наслаждение (delectatio), т. е., вероятно, любовь, сопровождающая стремление человека к добру или злу. С этим делением никак не связано учение К. о добродетелях. Он просто воспроизводит платоновское учение о 4 основных добродетелях, к-рые называет нравственными (morales): справедливости, благоразумии, мужестве и умеренности. К ним он добавляет еще 3 добродетели, а скорее — способности души, тесно связанные с теоретической и практической жизнью человека (см.: Di Marco. 1993. P. 204): это созерцание (contemplatio), к-рое устремляет взор нашего ума к познанию высочайших предметов; способность суждения (judicialis), к-рая с помощью разумной оценки производит различие добра и зла; наконец, память (memoria), к-рая сохраняет в тайниках души предметы наблюде-

ний или размышлений (Cassiod. De anima. 5 (7); ср.: Exр. ps. 50. 13). По вопросу о происхождении души К., подобно блж. Августину, занимал нейтральную позицию. Безусловно отвергая теорию, согласно к-рой душа — это часть Божественной сущности (De anima. 2 (4)), он колебался между теориями *креационизма* и *традиционизма*, каждая из которых имеет свои основания в Свящ. Писании и богословские преимущества; точное знание этого вопроса К. считал недостижимым для человека; достаточно твердо верить, что Бог творит души и по Своему тайному решению вменяет им в вину результат первородного греха (occulta quadam ratione justissime illis (= animis) imputare, quod primi hominis peccato teneantur obnoxiae), от к-рого была свободна одна лишь душа Христа, поскольку Его зачатие было святым и безгрешным (Ibid. 7 (9)). К. также целиком и полностью разделял учение блж. Августина о божественной благодати и предопределении, согласно к-рому необходимая для спасения благодать Божия дается людям абсолютно даром, независимо от к.-л. заслуг; она одна полностью (absolute) освобождает и спасает человека (Exр. ps. 5. 15; 50. 6; 119. 119; Complex. Rom. 19–20 и др.). Все люди, согласно Божественному предопределению (praedestinatio), разделены на избранных и отверженных; первым Бог по Своему непогрешимому решению дарует Свою благодать, а вторым отказывает в ней (Exр. ps. 17. 22; 91. 13; 103. 16; 108. 11; Complex. Iud. 2 и др.). Свобода воли человека (liberum arbitrium, libertas arbitrii) в этом не играет никакой роли, поскольку вслед певородного греха (originale peccatum) люди без Божией благодати не могут ни начать, ни совершать что-либо доброе, но лишь злое (Exр. ps. 50. 6; 88. 48; 105. 6; 117. 8; и др.). В связи с этим К. считал справедливой не только критику пелагианства блж. Августином, но и критику, к-рой подверглись мнения прп. Иоанна Кассиана Римлянина о свободе воли со стороны Проспера Аквитанского (см.: De inst. div. lit. 29. 2).

Эсхатологические взгляды К. также заимствованы у предшествующих авторов (см.: De anima. 12 (14)). После смерти души, освободившись от тел с их потребностями и желаниями, пребывают в состоянии, подобном глубокому сну (quietus

somnus); однако и в этом состоянии они получают определенное воздаяние по своим делам (Ibidem). Полное же воздаяние (plenissimum fructum) наступит только после Страшного Суда, когда мгновенно воскреснут умершие тела, обретя свой пол и получив одинаковый возраст, и соединятся со своими душами (Ibid. 12 (15)). Предшествующий этому событию период в тысячу лет, когда сатана будет связан, К. считает символическим обозначением всего исторического периода, началом которого было первое пришествие Христа, а концом — Второе пришествие, время к-рого неизвестно (Complex. Apoc. 29–30). После Суда грешники будут подвергнуты вечным и бесконечным мучениям, различающимся в зависимости от совершенных злодеяний, так же как и блаженство праведников будет иметь разные степени в зависимости от качества заслуг (pro meritorum qualitate), которые, правда, не являются их собственными заслугами, — а дары Божии (Ibidem). Блаженство праведных будет неизменным, поскольку они более не смогут совершать грехи, и ничто более не помешает им любить Творца и созерцать Его славу. Ведь такова природа вечных вещей, что невозможно найти предела их желанию. Поэтому состояние блаженных К. характеризует как одновременно «деятельный покой и спокойная деятельность, [сохраняющая] неослабное единство духа» (quies operosa, opera quieta, animi indefecta unitas — Ibidem). Праведники будут обладать совершенным знанием тварного мира и его законов, полученным не в результате длительных и напряженных исследований, но без всяких усилий ума благодаря исполненности его светом познания Божественной Премудрости (divinae sapientiae agnitione... inelaborato mentis lumine), создавшей этот мир (Ibidem). Воскресшее тело, соединившись с душой в вечном покое, не будет более препятствовать ей и отягощать ее плотскими желаниями, но между ними будет полное духовное согласие (spiritalis consensus — Ibidem). Местом обитания праведников будет «небесный Град» (civitas caelestis), в к-ром не будет ночи, жары, холода, голода и др. земных трудностей и забот, но будет лишь бесконечная радость и наслаждение созерцанием Творца таким, каков Он





есть в Своем величии (in majestate sua — Ibidem).

**Влияние.** Хотя К. не был, подобно блж. Августину, свт. Амвросию Медиоланскому, блж. Иерониму Стридонскому, глубоким христ. мыслителем или выдающимся учителем Церкви, он сыграл важную роль в сохранении и распространении научного, культурного и лит. наследия античности на Западе в средние века. Несмотря на то, что имя К., хорошо известное при жизни, было забыто вскоре после его удаления в Виварий, интерес к нему и его трудам резко возрос в эпоху *Каролингского возрождения*. Сочинения К. были в той или иной степени известны прп. Беде Достопочтенному, Павлу Диакону, Алкуину, Рабану Мавру, Гинкмару Реймскому и др. Элегантный стиль его писем, речей и различных офиц. документов, вошедших в сб. «*Variæ*», вызывавший восхищение у современников К., служил образцом для подражания на протяжении всего средневековья. Его «Наставления», сохранившиеся в многочисленных рукописях, долгое время выступали в качестве образовательной программы для большинства монастырских школ средневека. Европы. Ими пользовались и Исидор Севильский при составлении своих «Этимологий» (VII в.), и Рабан Мавр при написании соч. «О наставлении клириков» (IX в.), и Гуго Сен-Викторский в соч. «Назидательное обучение» (Didascalicon, XII в.). Сочинение К. «Об орфографии» хотя и не было столь широко распространено, но послужило основой для изучения лат. грамматики в последующие столетия; его использовали, в частности, Исидор Севильский, Алкуин и Уильям из Малмсбери (XII в.). Алкуин, Рабан Мавр и Гинкмар Реймский в своих трактатах о душе заимствовали немало философских положений из сочинения К. «О душе». Ссылки на «Хронику» К., неизвестную авторам каролингской эпохи, встречаются у *Мариана Скотта* и Германа Расслабленного в XI в., а составленная под рук. К. «Трехчастная церковная история» долгое время была главным справочником по церковной истории на Западе (см.: *Laistner*. 1948). Ее использовали и Фрекульф, еп. Лизьё, при составлении своей всемирной «Хроники» (ок. 840), и *Валафрид Страбон* в трактате «О происхождении и развитеи некоторых вещей, относящих-

ся к церковному служению», и мон. Альтман из Овилера в «Житии св. Елены» (IX в.). Популярностью пользовался и перевод «Иудейских древностей» Иосифа Флавия; его цитировали Фрекульф и Алкуин. Проведенная К. кодификация Вульгаты блж. Иеронима (в т. н. Codex grandior) оставила отпечаток редакторской деятельности К. на многочисленных рукописях Библии. Большой известностью и авторитетом пользовалось и написанное К. «Изъяснение псалмов». Так, уже в кон. VII — нач. VIII в. его использовал прп. Беда Достопочтенный при написании трактата «О фигурах и тропках Свящ. Писания», а в IX в. — *Ремигий Осерский* для составления своего «Толкования на псалмы». В XII в. *Иоанн Солсберийский* советовал изучать труды К. наряду с античной классикой, а в XIV в. они вместе с сочинениями свт. *Фульгенция*, еп. Руспе, и *Сидония Аполлинария* были включены в программу изучения в Наваррском коллеже в Париже, ставшем колыбелью раннего франц. гуманизма. Подробнее о влиянии К. на средневековую зап. культуру см.: *Thiele*. 1932; *Jones*. 1945. P. 433–442; *Idem*. 1946. P. 47–58; *Courcelle*. 1948. P. 362–388.

Соч.: *собрания*: Opera omnia // PL. 69. Col. 501–1295; 70. Col. 9–1418; *разные сочинения*: *Blatt F.*, ed. The Latin Josephus. Copenhagen, 1958. Vol. 1: Intro. and Text. The Antiquities: Books I–V; Expositio psalorum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. 2 vol. (CCSL; 97–98); *Jacob W.*, *Hanslik R.*, ed. Cassiodori–Epiphaniï Historia Ecclesiastica Tripartita. Vindobonae, 1952. (CSEL; 71); *Halporn J. W.* Liber de anima: introd. and crit. text // Traditio. N. Y., 1960. Vol. 16. P. 39–110 = Liber de anima: introd. and crit. text // CCSL. 1973. Vol. 96. P. 534–575; Variarum, lib. XII / Ed. T. Mommsen // MGH. AA. T. 12. P. 1–385; *Idem* / Ed. A. J. Fridh // CCSL. 1973. Vol. 96. P. 3–499; *Mynors R.*, ed. Institutiones. Oxf., 1937; *Keil H.*, ed. De orthographia // *Idem*. Grammatici latini. Lpz., 1880. Vol. 7. P. 143–210; *Usener H.*, ed. Ordo generis Cassiodorum // Anecdota Holderi: Ein Beitrag zur Geschichte Roms in Ostgotischer Zeit. Bonn, 1877. S. 80–81 (то же с эмендациями: Prooemium / Ed. T. Mommsen // MGH. AA. T. 12. P. V–VI; Introductio // CCSL. 1973. Vol. 96. P. V–VI; *O'Donnell J. J.* Cassiodorus. Berkeley, 1979. P. 260–261; *Viscido L.*, ed. Ordo generis Cassiodorum: Excerpta. Napoli, 1992); Historia Gothica = *Jord. Get.*; Chronica / Ed. T. Mommsen // MGH. AA. T. 11. P. 120–161; Orationes / Ed. L. Traube // MGH. AA. T. 12. P. 465–484; *Donelin P. F.* Cassiodori Senatoris Complexiones in Epistulis Sancti Pauli: A crit. text with introd. and comment.: Diss. [Wash.], 1970; *рус. пер.*: Послания // *Стасюлевич М. М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. СПб., 1913<sup>4</sup>. Т. 1. С. 294–296; *Безрогов В. Г.*, *Варьяш О. И.*, ред. Наставления в

науках божественных и светских. Кн. 2 // Антология пед. мысли христ. средневековья. М., 1994. Т. 1. С. 243–294; Фрагменты: («Разное», «Об изучении наук божественных и человеческих») // ПСЛД, IV–VII вв. С. 358–366.

Описания рукописей: *Hasenstab B.* De codicibus Cassiodori Variarum Italicas. Münch., 1879; *Mommsen T.* Conspectus codici // MGH. AA. T. 11. P. LXXVIII–CXV; *Halporn J. W.* The Manuscripts of Cassiodorus' «De Anima» // Traditio. N. Y., 1959. Vol. 15. P. 385–387; *idem*. Further on the Early English Manuscripts of Cassiodorus' «Expositio Psalorum» // CPh. 1985. Vol. 80. P. 46–50; *Jacob W.* Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius–Cassiodor. B., 1954. (TU; 59); *Orlandi G.* Testi cassiodorei e moderni editori // Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro: (Cosenza–Squillace 19–24 settembre 1983) / A cura di S. Leanza. Soveria Mannelli, [1986]. P. 135–153; *Troncarelli F.* I codici di Cassiodoro: Le testimonianze più antiche // Scrittura e civiltà. Torino, 1988. Vol. 12. P. 47–99.

Справочники и библиографии: *Lehmann P.* Cassiodorstudien // Philologia. B., 1912. Bd. 71. S. 278–299; 1913. Bd. 72. S. 503–517; 1914. Bd. 73. S. 253–273; 1917. Bd. 74. S. 351–383 (Idem // Erforschung des Mittelalters. Stuttg., 1959. Bd. 1. S. 38–108); Bibliographia selecta // CCSL. 1973. Vol. 96. P. XV–XXXIV; Bibliography // *O'Donnell J. J.* Cassiodorus. Berkeley, 1979. P. 273–296; *Di Marco M.* Concordanza del «De anima» di Cassiodoro. Soveria Mannelli, 1992. (Biblioth. vivariensis; 1); CPL, N 896–908; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge. Freiburg i. Br., 2007<sup>5</sup>. Т. 1. P. 371–376.

Лит.: *Garet J.* Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Vita // Cassiodoria Opera omnia. Rotomagi, 1679. P. 1–28 (Idem // PL. 69. Col. 437–484); *Sybel H.*, von. De fontibus libri Jordanis de origine actuque Getarum: Diss. B., 1838; *Olleris A.* Cassiodore: Conservateur des livres de l'antiquité latine: Diss. P., 1841; *Durand V.* Quid scripserit de anima M. A. Cassiodorus: Diss. Toulouse, 1851; *Schirren C.* De ratione quae inter Iordanem et Cassiodorum intercedat commentatio. Dorpati, 1858; *Thorbecke A.* Cassiodorus Senator: Ein Beitr. zur Geschichte der Völkerwanderung. Hdlb., 1867; *Franz A. M.* Aurelius Cassiodorus Senator: Ein Beitr. zur Geschichte der theologischen Literatur. Breslau, 1872; *Hasenstab B.* Studien zur Variensammlung des Cassiodorus Senator: Ein Beitr. zur Geschichte der Ostgothenherrschaft in Italien. Münch., 1883; *Church R. W.* Cassiodorus // *Idem*. Miscellaneous Essays. L., 1888. P. 155–204; *Cipolla C.* Considerazioni sulle «Getica» di Jordanes e sulle loro relazioni colla «Historia Getarum» di Cassiodoro Senatore // Memorie d. Reale Accademia d. Scienze di Torino. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. 2. 1893. T. 43. P. 99–134; *Mommsen T.* Prooemium // MGH. AA. T. 12. P. V–LXXVII; *Pujia C. M. A.* Cassiodoro di Calabria. R., 1909; *Zimmermann F.* Cassiodors Schrift «Über die See» // Jb. für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn, 1911. Bd. 25. S. 414–449; *Amelli A.* Cassiodoro e la Volgata. Grottaferrata, 1917; *Löffler G. A.* Der Psalmenkommentar des M. Aur. Cassiodor Senator: Die exegetische Bildung des Verfassers und sein Psalmentext: Diss. [Freiburg i. Br., 1920]; *Heerklotz A. T.* Die Variæ des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle: Diss. Heidelberg, 1926; *Vyver A.*, van de. Cassiodore et son Oeuvre // Speculum. 1931. Vol. 6. P. 244–292; *idem*. Les «Institutiones» de Cassiodore





et sa fondation à Vivarium // RBen. 1941. T. 53. P. 59–88; *Thiele H.* Cassiodor: Seine Klostergründung Vivarium und sein Nachwirkung im Mittelalter // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Salzburg, 1932. Bd. 50. S. 378–419; *Skahill B. H.* The Syntax of the Variae of Cassiodorus. Wash., 1934; *Courcelle P.* Le site du monastère de Cassiodore // Mélanges d'archéologie et d'histoire. P., 1938. Vol. 55. P. 259–307; *idem.* Les lettres grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore. P., 1948. P. 313–388; *idem.* Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore // Actes du V Congrès intern. d'archéologie chrétienne. Vat., 1957. P. 511–528; *Schwartz E.* Zu Cassiodor und Prokop. Münch., 1939. (SBA; 2); *Hammer J.* Cassiodorus, the Saviour of Western Civilization // Bull. of the Polish Inst. of Arts and Sciences in America. N. Y., 1944. Vol. 3. N 1. P. 369–384; *Jones L. W.* The Influence of Cassiodorus on the Mediaeval Culture // Speculum. 1945. Vol. 20. P. 433–442; *idem.* Cassiodorus Senator: An Introd. to Divine and Human Readings. N. Y., 1946; *Cappuyns M. J.* L'auteur de la «Regula Magistri»: Cassiodore // RTAM. 1948. Vol. 15. P. 209–268; *idem.* Cassiodore // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1349–1408; *Laistner M. L. W.* The Value and Influence of Cassiodorus' Ecclesiastical History // HarvTR. 1948. Vol. 41. N 1. P. 51–67; *Besselaar J. J., van den.* Cassiodorus Senator: Leven en Werken van een Staatsman en Monnik uit de Zesde Eeuw. Haarlem, [1950]; *Momigliano A.* Cassiodorus and Italian Culture of His Time // Proc. of the British Academy. L., 1955. Vol. 41. P. 207–245 (*idem* // *Idem.* Secondo contributo alla storia degli studi classici. R., 1960. P. 191–229); *idem.* Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d. C. // RRAL. Ser. 8. 1956. Vol. 11. P. 279–297 (*idem* // Histoire et historiens dans l'antiquité. Gen., 1958. P. 247–276); *Ludwig G.* Cassiodor: Über den Ursprung der abendländischen Schule. Fr./M., 1967; *Hanslik R.* Eriphanus Scholasticus oder Cassiodor?: Zur historia ecclesiastica tripartita // Philologus. B., 1971. Bd. 115. N 1. S. 107–113; *Fridh A. J.* De vita et scriptis Cassiodori // CCSL. 1973. Vol. 96. P. V–XIII; *idem.* Cassiodor // TRE. 1981. Bd. 7. S. 657–663; *Halporn J. W.* Introduction [Liber de anima] // CCSL. 1973. Vol. 96. P. 503–532; *Jaitner-Hahner U.* Cassiodors Psalmenkommentar: Sprachliche Untersuchungen. Münch., 1973; *Schlieben R.* Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike: Die schulwissenschaftliche Methoden der Psalmenexegese Cassiodors. B., 1974; *O'Donnell J. J.* Cassiodorus. Berkeley, 1979; *Dolbeau F.* Un nouveau témoin fragmentaire de l'Anecdoton Holderi // RHT. 1982/1983. T. 12/13. P. 397–399; *Уколова В. И.* Кассиодор и средневеков. культура // Взаимосвязь социальных отношений и идеологии в средневеков. Европе. М., 1983. С. 66–95; *она же.* Становление нового типа организации культурной жизни: Кассиодор // Она же. Античное наследие и культура ран. средневековья. М., 1989. С. 73–144; Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Soveria Mannelli, [1986]; *Curti C. L.* Expositio psalmodum di Magno Aurelio Cassiodoro: La praeafatio e la teoria esgetica dell'autore // Ibid. P. 105–117; *Pricoco S.* Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium // Ibid. P. 357–377; Cassiodoro: Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace: Atti del Convegno intern. di studi. Squillace, 25–27 ottobre 1990 / A cura di S. Leanza. Soveria Mannelli, 1993. (Biblioth. vivariensis; 2); *Di Marco M.* Note sulla simbologia dei numeri nel «De anima» di Cassiodoro

// Ibid. P. 199–212; *Milazzo A. M. L.* «Anecdoton Holderi»: Un genere letterario contaminato // Ibid. P. 177–189; *Peretto E.* Papa Agapito I e la mancata fondazione della «Schola Christiana» vagheggiata da Cassiodoro // Ibid. P. 213–220; *Siniscalco P.* Cassiodoro // Patrologia / A cura di A. Di Berardino. Gen., 1996. Vol. 4: Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I. Padri latini. P. 217–232; *Troncarelli F.* Vivarium: I libri, il destino. Turnhout, 1998. (Instrumenta patristica; 33); *Vessey M.* Introduction // Cassiodorus. Institutions of Divine and Secular Learning and on the Soul. Liverpool, 2004. P. 1–101. (Translated Texts for Historians; 42).

А. Р. Фокин

**КАССИРЕР** [нем. Cassirer] Эрнст (28.07.1874, Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) – 13.04.1945, Нью-Йорк, США), нем. философ, культуролог, историк философии, культуры и науки; представитель марбургской школы *неокантианства*; в 20–40-х гг. XX в. разработал собственную концепцию *философской антропологии* и *философии культуры*.

**Жизнь, философская деятельность, сочинения.** К. происходил из состоятельной евр. семьи. Его отец, Эдуард Кассирер (1844–1916), успешно вел торговлю в Бреслау, занимал влиятельное положение в местной евр. общине, участвовал в благотворительной деятельности, в частности финансировал городскую евр. больницу. По вероисповеданию семья К. формально принадлежала к *иудаизму раввинистическому*, однако активной религ. жизни никто из ее членов не вел. Вскоре после смерти матери К., в 1904 г., его отец переселился в Берлин, где жили мн. родственники Кассиреров. В марте 1892 г. К. окончил Йоханнес-гимназиум – частную школу для евр. юношей, основанную в 1872 г. Обучение в гимназии было построено по классическим принципам, особое внимание уделялось древним языкам – греческому и латинскому (*Meuer.* 2006. S. 16–19).

**Образование (1892–1902).** Неск. лет после окончания гимназии К. провел в поисках призвания: первоначально он проявлял значительный интерес к лит-ре и филологии, но постепенно под влиянием бесед с друзьями стал задумываться о том, чтобы профессионально изучать философию. Родители хотели видеть К. юристом; исполняя их желание, К. поступил на юридический факультет Берлинского ун-та, однако проучился здесь всего один семестр (летний семестр 1892). В кон. 1892 – нач. 1893 г. К. продолжил обучение в

Лейпцигском ун-те, где посещал лекции известного психолога В. Вундта (1832–1920), однако и здесь он долго не задержался. В мае 1893 г. К. перевелся в Гейдельбергский ун-т, но уже осенью вернулся в Берлинский ун-т, где записался на лекции по гуманитарным наукам, а также по физике и математике (*Krois.* 2009. S. XXI). В письмах родным этого периода он с горечью сообщал о распространности в нем. ун-тах антисемитских настроений, о своем внешнем и внутреннем одиночестве, об одолевавших его меланхолии и депрессии. Хотя К. тяжело переживал постоянную смену ун-тов, это позволило ему познакомиться с идеями



Э. Кассирер.

Фотография. 30-е гг. XX в.

целой плеяды выдающихся нем. интеллектуалов, к-рых впосл. он относил к числу своих учителей. К., в частности, слушал лекции философа В. Дильтея (1833–1911), психолога М. Дессуара (1867–1947), историка философии К. Фишера (1824–1907), литературоведов Г. Ф. Гримма (1828–1901), Э. Шмидта (1853–1913) и др.

Переломным моментом для К. стало посещение им в 1894 г. в Берлине лекций известного философа и культуролога Г. Зиммеля (1858–1918), рассматривавшего различные философские системы Нового времени в их взаимосвязи. Заметив значительный интерес К. к учению И. Канта (1724–1804), Зиммель рекомендовал ему познакомиться со взглядами Г. Когена (1842–1918), признанного специалиста по кантовской философии, опубликовавшего в 70–90-х гг. XIX в. философские комментарии ко всем 3 «Критикам» Канта и творчески развивавшего кантовские идеи в собственных трактатах. Впосл. К. вспоминал, как Зиммель предупредил его, что сочинения Когена перегружены абстрактной терминологией







и тонкими дистинкциями, вслед. чего крайне сложны для понимания. Это не остановило К., немедленно купившего книги Когена и жадно принявшегося за их изучение. Строгий научный стиль философствования Когена произвел благоприятное впечатление на К., по словам к-рого, уже с первых страниц он «почувствовал себя находящимся на твердой и надежной почве» (Cassirer. 1943. P. 222–223; ср.: Paetzold. 1994. S. 5–6; Meyer. 2006. S. 26–27). После знакомства с идеями Когена К. принял окончательное решение изучать философию под его руководством; готовясь к личной встрече с Когеном, он прочел все его сочинения, а также ряд научных книг по математике, физике и биологии, полагая, что знание этих наук необходимо для работы над философской интерпретацией научных достижений, на которую был ориентирован Коген с его школой (Gawronsky. 1949. P. 6). Одновременно К. продолжал слушать общие лекции по философии, на этот раз в Мюнхенском ун-те; здесь его преподавателем был известный философ и психолог Т. Липпс (1851–1914). В Мюнхене К. проучился 3 семестра — с весны 1895 по осень 1896 г. (Krois. 2009. S. XXII).

В кон. 1896 г. К. начал обучение в Марбургском ун-те, где Коген занимал кафедру профессора философии. Ко времени приезда К. в Марбург вокруг Когена и его ближайшего ученика П. Наторпа (1854–1924) сложилась устойчивая группа единомышленников-неокантианцев. Центром их научных интересов была философия Канта, основоположения которой марбургские исследователи рассматривали как в связи с теми философскими предпосылками в трудах более ранних мыслителей, благодаря к-рым сформировалась критическая философия Канта, так и в связи с различными научными концепциями, для философской интерпретации которых мог быть использован кантовский понятийный аппарат. Излагая и комментируя философское учение Канта, Коген стремился сделать его более логичным и строгим, освободив от того, что он считал остатками докантовской метафизики, и приведя в соответствие с совр. состоянием наук. Коген возразил против распространяемых в немецкой философии этого времени попыток психологической, эмпирической или субъективистской ин-

терпретации Канта и считал важнейшей частью кантовской философии учение об объективных структурах чистого разума, определяющих и конституирующих всякий субъективный опыт, т. е. кантовскую трансцендентальную логику. Он подвергал критике метафизическое понимание кантовской *вещи в себе* (Ding an sich), считая ее не некоей непознаваемой субстанцией, лежащей в основе ощущений и восприятий, но исключительно трансцендентным объективным идеалом познания, границей конституирующей деятельности чистого мышления. Объявляя единственным истинным методом философского исследования кантовский «трансцендентальный метод», Коген понимал под ним проделываемый Кантом в «Критике чистого разума» путь от факта существования математики и математического естествознания с их априорными синтетическими суждениями к объяснению и обоснованию возможности существования этих наук. Отождествляя априорные синтетические суждения с законами математического естествознания, Коген отмечал, что они объективно присутствуют в науке, однако не познаются изнутри нее; т. о., задача философии состоит в том, чтобы объяснить, как объективные принципы делают возможным объективное познание, определяя и конституируя его (подробнее см. в ст. *Неокантианство*). Ориентация на логико-идеалистическое прочтение Канта определяла преимущественный интерес марбургских неокантианцев к тем философам прошлого, к-рые анализировали до Канта природу и свойства чистого разума (интеллекта) и его идей: *Платону*, *Р. Декарту* и *Г. В. Лейбницу*. Знакомство с идеями Когена и марбургских неокантианцев оказало определяющее воздействие на формирование философского мировоззрения К. В посл. он отмечал, что наиболее важным для него элементом в философских взглядах Когена была убежденность в несуществовании бытия вне мышления и учение о том, что всякая реальность конституируется мышлением и существует по законам мышления, к-рые могут быть выделены разумом и представлены философом как единая система и единый метод бесконечного приближения к объективной истине (Cassirer. 1943. P. 226–227; подробнее о влиянии марбургской школы на К. см.:

*Свасьян*. 1989. С. 37–67; *Meyer*. 2007. S. 19–58).

В нач. 1897 г. К. лично познакомился с Когеном и стал постоянным участником его семинаров. Он с удовлетворением сообщал в письмах родным о том, что между ними сложились доверительные и дружеские отношения. Наряду с общностью философских интересов Когена и К. сближало их евр. происхождение. Как и К., Коген болезненно переживал нападки на него как на евр. профессора, занимавшего престижную кафедру в нем. ун-те; он активно участвовал в дискуссиях по евр. вопросу, защищая либеральную концепцию творческого сотрудничества евр. и нем. интеллигенции и одновременно настаивая на необходимости для евреев сохранения культурного и религ. своеобразия (Gawronsky. 1949. P. 7–8; ср.: Meyer. 2006. S. 22). По свидетельству К., серьезное влияние на формирование его восприятия религии оказали взгляды Когена на взаимоотношения между философией и религией: будучи верующим человеком и интересуясь теологией иудаизма, Коген вместе с тем был убежден, что в области философии допустимо существование лишь этикологологии, в которой идея Бога тождественна идее высшего *блага*; что религия должна пониматься философом исключительно как элемент человеческого морального сознания, а не как нечто, даваемое человеку извне (Cassirer. 1943. P. 227–229).

В Марбургском ун-те К. был известен как блестящий студент и непревзойденный эрудит; в значительной мере этому способствовала его уникальная память. По свидетельству Д. О. Гавронского (1883–1949), выходяца из России, также учившегося в Марбурге у Когена (защита диссертации — 1910), поддерживавшего дружеские отношения и переписку с К. до конца его жизни и составившего его 1-ю биографию (Gawronsky. 1949), К. мог наизусть приводить целые страницы философских трактатов и «часами» читать по памяти стихи классических и совр. поэтов (Ibid. P. 9). Руководствуясь рекомендациями Когена, К. в качестве докторского исследования занялся изучением взглядов Декарта и Лейбница, намереваясь выявить особенности их представлений о научном познании и показать взаимосвязь этих представлений с основными





частями их философских систем. Дополнительной целью исследований была демонстрация сходства и различия докантовских философских концепций с теоретическими положениями философии Канта в прочтении марбургских неокантианцев. Результатом работы стали 2 тематически взаимосвязанных сочинения: «Критика Декартом математического и естественнонаучного познания» (*Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*) и «Система Лейбница в ее научных основоположениях» (*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*). 1-е сочинение было представлено К. летом 1899 г. ученому совету ун-та как докторская диссертация и получила высшую оценку (*Paetzold*. 1994. S. 7). К. был допущен к заключительному устному экзамену, к-рый он успешно сдал 19 июля 1899 г.; 3 февр. 1900 г. он получил офиц. свидетельство (*Promotionsurkunde*) об окончании ун-та и присвоении ему докторской степени (*Meyer*. 2006. S. 34). 2-е сочинение в дек. 1900 г. К. отправил на конкурс философских работ о Лейбнице, объявленный Берлинской АН; труд был удостоен 2-й премии, при этом 1-я премия не была присуждена никому (*Ibid.* S. 29–30). В 1902 г. К. опубликовал это сочинение (см.: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. 1902; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 1), присоединив к нему в качестве вступления работу о Декарте и добавив как приложение 2 рецензии: на книгу Б. Рассела (1872–1970) «Критическое изложение философии Лейбница» (*Russell B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Camb., 1900) и на книгу Л. Кутюра (1868–1914) «Логика Лейбница на основании неизданных документов» (*Couturat L. La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. P., 1901).

Предложенная К. интерпретация сочинений Декарта и Лейбница целиком определялась основными идеями марбургского неокантианства, к-рые К. проецировал на философские взгляды этих мыслителей, отмечая все совпадения между их системами и неокантианством как свидетельства положительного влияния на философию ее соприкосновения с научным мышлением Нового времени и критикуя все несовпадения как остатки «метафизического» мышления. Согласно К.,

и Декарт, и Лейбниц ориентировались на формирующееся научное мировоззрение и данные наук: теоретическим базисом философии Декарта является геометрия, философии Лейбница — математика и физика. Природа интерпретируется Декартом как измеримое геометрическое тело, подчиненное строгим законам и изучаемое согласно с ними. Вместе с тем, по утверждению К., слабостью философии Декарта является созданное им учение о 2 субстанциях, в рамках к-рого соединяются метафизика и физика, а «реальность» природы оказывается подчинена метафизической идее «совершенства», связываемого с Богом. Философскую заслугу Лейбница К. видел в создании новой логики, тесно связанной с математикой, и в преобразовании декартовской геометрической картины мира в абстрактно-математическую картину, в рамках к-рой становится возможным существование «чистых», т. е. неэмпирических, наук. Метафизические понятия, напр. понятие «сила», по мнению К., Лейбниц переосмысляет т. о., что из понятий с заранее данным значением они превращаются в функциональные понятия, значение к-рых постоянно переопределяется по мере научного исследования природы и математического осмысления данных этого исследования (*Rudolph*. 2003. S. 33). Интерпретируя наиболее метафизические части философской системы Лейбница — монадологию и *теодицею*, К. стремился выделить в них те элементы, к-рые логически вытекают из научно построенной теории познания. Центральным для метафизики Лейбница К. считал понятие *индивида*, к-рый может быть определен как метафизически, т. е. в качестве эмпирической субстанции-монады, так и эпистемологически, как феноменально данный субъект сознания и объект познания. В нежелании отказать от метафизической трактовки индивида в смысле субстанции К. видел слабость философии Лейбница и источник его теологических представлений о Боге (высшей Монаде), о предустановленной гармонии между «природой» и «благодатью», «механикой» и «свободой» (*Paetzold*. 1994. S. 7–11). Критикой 1-е сочинение К. было принято настороженно: мн. рецензенты отмечали, что К. свел все философское учение Лейбница к его теории познания, к тому же интерпретировал ее

в неокантианских категориях. Так, известный протестантский теолог либерального направления Э. Трёлльч (1865–1923) писал о «насильственной кантизации» (*Kantisierung*) Лейбница» у К. и отмечал, что К. почти полностью проигнорировал религиозно-метафизическое измерение философской системы Лейбница, не приняв во внимание его учения о том, что в теологии и в этике невозможно обойтись без понятия субстанции, поскольку религиозно-этические отношения возможны лишь как отношения между реальными и свободными субстанциями (*Troeltsch*. 1904).

**Научная и преподавательская деятельность в Берлине (1902–1919).** После окончания ун-та К. переехал из Марбурга в Берлин, где жил в кругу семьи, занимаясь научной работой, в частности подготовкой нем. научного издания сочинений Лейбница. В 1901 г. на одном из семейных торжеств К. познакомился со своей двоюродной сестрой Тони Бонди (1883–1961), жившей в Вене; вскоре между ними завязались романтические отношения, и 16 сент. 1902 г. Тони и К. официально заключили брак в венской синагоге (см.: *Cassirer T.* 2003. S. 24–29; ср.: *Paetzold*. 1994. S. 12–13; *Meyer*. 2006. S. 40, 44). Супруги первоначально поселились в Мюнхене, однако в окт. 1903 г. вернулись в Берлин, где жили до 1919 г. Семейная жизнь К. сложилась удачно: Тони была его верной помощницей и единомышленницей, сопровождала его до последних дней, неизменно поддерживая в научной работе и в борьбе со сложными жизненными обстоятельствами. У них родились двое сыновей и дочь. После смерти К. его супругой были написаны подробные воспоминания об их совместной жизни, целиком опубликованные лишь в 2003 г. (*Cassirer T.* 2003).

Неск. попыток К. организовать в 1901–1902 гг. защиту сочинения о Лейбнице в качестве габилитационной работы в ун-тах Германии (в т. ч. в Берлине, Страсбурге и Гёттингене) были неудачными. Сохранявший дружеские отношения с К. Коген предлагал ему провести защиту в Марбурге, однако К. не хотел связывать себя с ун-том провинциального города, надеясь, что ему все же удастся осуществить защиту и получить постоянное место в Берлинском ун-те. Лишь в 1906 г., когда К. представил для защиты 1-й т. свое-





го нового соч. «Проблема познания в философии и науке Нового времени», ученый совет философского фак-та согласился начать процедуру защиты и запросил отзывы на текст К. у Дильтея, к этому времени уже оставившего преподавание, однако сохранившего статус заслуженного профессора Берлинского ун-та, а также у берлинского философа-неокантианца А. Рия (1844–1924). Дильтей в своем кратком отзыве критически оценивал раннюю работу К. о Лейбнице, однако подчеркивал, что новое сочинение является более удачным и объективным с научной т. зр., вслед. чего может быть принято как габилитационная работа. Развернутый отзыв Рия, будучи формально также положительным, вместе с тем содержал серьезную критику: Риль обращал внимание на то, что К. искусственно навязывает мыслителям прошлого «воззрения, которые кажутся ему кантовскими», тем самым искажая их подлинные идеи (см.: Meyer. 2006. S. 48). Супруга К. в воспоминаниях рассказывает, что его защита до последнего момента была под угрозой срыва из-за антисемитских настроений среди профессуры, так что лишь вмешательство пользовавшегося всеобщим уважением Дильтея, который явился на защиту и поддержал К., изменило ситуацию в его пользу (Cassirer T. 2003. S. 100–102; ср.: Graeser. 1994. S. 13). Поскольку подтверждения этого рассказа из независимых источников нет, некоторые исследователи высказывали сомнения в его достоверности (см.: Meyer. 2006. S. 48–49). Процесс габилитации успешно завершился 11 авг. 1906 г., когда К. прочел публичную «вступительную лекцию» в качестве приват-доцента на тему «Критика познания по отношению к науке XVIII века»; с осени того же года он начал преподавать в Берлинском ун-те (Krois. 2009. S. XXIII).

Лекции К. в Берлинском университете пользовались значительной популярностью у студентов. По воспоминаниям слушателей, хотя они ни для кого не были обязательными, на них нередко собиралось более 100 человек (Gawronsky. 1949. P. 17). Успех К. объяснялся как актуальностью для интересовавшихся философией студентов затрагиваемых им тем, так и его личным талантом лектора, способного удерживать внимание аудитории благодаря совмеще-

нию при изложении материала строгой логической структуры рассуждения с риторической эlegantностью и естественностью речи. Тематика лекционных курсов К. обычно соотносилась с теми философскими сочинениями, над к-рыми он работал ранее или намеревался работать в ближайшее время. Так, наиболее часто он читал курсы по теоретической философии Канта (летний семестр 1907, зимние семестры 1909/10 и 1911/12), по философским системам Лейбница и Декарта (зимние семестры 1907/08, 1910/11, 1912/13), по истории теории познания (см.: Paetzold. 1994. S. 23–24). При этом исследователи отмечают не только смысловую, но и стилистическую связь между лекциями К. и его сочинениями: мн. главы его работ похожи на проговариваемые устно лекции, в которых эпическая полнота и риторическая властность рассказчика нередко занимают доминирующее положение по отношению к точности аргументов. Всегда опираясь в своем анализе на первоисточники и нередко приводя довольно обширные цитаты из сочинений авторов, взгляды которых он рассматривал, К. в процессе комментирования так встраивал их в ткань собственной мысли, что они начинали говорить его голосом и служить поставленной им интеллектуальной цели (ср.: Ibid. S. 20).

Еще во время занятий трудами Лейбница у К., недовольного тем, что его анализ как бы «повисает в воздухе» из-за недостаточной исследованности предшествующей философской традиции, возник замысел масштабного проекта: проследить развитие основных концепций философской эпистемологии с начала эпохи *Ренессанса* до критических сочинений Канта. Итогом работы стали 2 тома соч. «Проблема познания в философии и науке Нового времени» (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*), опубликованные поочередно в 1906 и 1907 гг. В масштабном и по объему, и по количеству обработанных источников произведении К. интерпретировал всю историю новейшей философии как процесс смены парадигм понимания природы научного познания, кульминацией к-рого стало освобождение эпистемологии от оков метафизики, осуществленное в кантовской философии.

Рассматривая в 1-м т. философские учения от *Николая Кузанского* (1401–1464) до Декарта, К. прослеживал влияние сформировавшегося в это время научного мировоззрения на интерпретацию познания философами. Хотя Николай Кузанский и др. философы Ренессанса еще были целиком погружены в метафизическую философию, они, по убеждению К., поставили под сомнение устаревшие догматические философские концепции и подготовили те мыслительные инструменты, с помощью к-рых разуму вполн. удалось освободиться от метафизики. Так, Николай Кузанский впервые продемонстрировал связь ряда философских проблем с математикой; *М. Фичино* (1433–1499) и *П. Помпонаци* (1462–1525) отвергли традиц. схоластическое учение о человеке и создали предпосылки для появления новой психологии; *Л. Валла* (1407–1457), *П. де ла Раме* (1515–1572) и др. логики выявили слабости общепринятой силлогистики; *Н. Коперник* (1473–1543), *Дж. Бруно* (1548–1600), *Т. Кампанелла* (1568–1639) доказали несостоятельность аристотелевской физики, и т. п. Т. о., в процессе философских попыток осмысления новых научных фактов была разрушена старая аристотелевская философия и одновременно подготовлена почва для философского осмысления новой науки. Зарождение этой науки К. связывал с именами *Леонардо да Винчи* (1452–1519), *И. Кеплера* (1571–1630) и *Г. Галилея* (1564–1642), в научных трактатах к-рых математика впервые заняла место метафизики в качестве основы и метода научного исследования. Философским осмыслением новой математической природы научного познания стала философия Декарта, стремившегося организовать все знание по строгим и научным правилам.

Во 2-м т. К. обращался к исследованию дальнейшей истории основных понятий, predeterminedных в теории познания Декарта: «опыт», «восприятие», «мышление», «идея», «закон» и т. п. Подробно анализируя взгляды на природу познания представителей эмпиризма и рационализма XVII–XVIII вв., в т. ч. *Ф. Бэкона* (1561–1626), *П. Гассенди* (1592–1655), *Т. Гоббса* (1588–1679), *Б. Спинозы* (1632–1677), *Дж. Локка* (1632–1704), *Дж. Беркли* (1685–1753), *Д. Юма* (1711–1776), Лейбница и мн. др., К. стремился доказать, что при







всем многообразии предлагавшихся ими эпистемологических концепций и решений они были ориентированы на создание убедительной философской интерпретации процесса научного познания путем поиска способа корректной объективации индивидуального познавательного опыта. Представители эмпиризма, согласно К., критически реагировали на сохранившиеся в системе Декарта элементы субъективистской метафизики; представители рационализма последовательно выступали против субъективистской психологии и религ. этики. Хотя каждая из докантовских философских систем имела недостатки и внутренние противоречия, все они в совокупности, по убеждению К., сделали возможным полное освобождение науки от метафизики и появление таких научных теорий, к-рые бы не просто исходили из фактов, но и конституировали необходимую им фактическую базу, т. е. появление экспериментальной науки. Философское учение Канта К. оценивал как кульминацию эпистемологического освобождения новоевроп. разума, отмечая, что, восприняв математический рационализм Лейбница, Кант сумел отделить его от метафизического основания и связать с рациональной математической наукой И. Ньютона (1643–1727) и др. ученых XVIII в., тем самым впервые создав систему подлинно научной философии, т. е. такой философии, которая способна обосновать возможность соответствующей ей фактической науки и тем самым дать единую и цельную научную картину мира (ср.: *Paetzold*. 1994. S. 21–22; *Meyer*. 2006. S. 50–51).

Хотя предложенная К. общая схема постепенного развития эпистемологии Нового времени содержит значительное число натяжек, вследствие теоретические выводы трактата оспаривались в научной лит-ре, сочинение в целом было высоко оценено критикой и пользовалось большой популярностью, став на долгое время классическим справочником по эпистемологическим концепциям Нового времени, в котором в последовательной и логически убедительной форме был представлен богатый фактический материал (подробнее о содержании и рецепции трактата см.: *Meyer*. 2007. S. 69–83). Знаком признания в научной среде стало присуждение К. Гейдельбергским ун-том в 1914 г. за «Проблему

познания...» почетной золотой медали им. Куно Фишера (*Idem*. 2006. S. 61). Впосл. К. продолжал работу над сочинением: в 1920 г. он опубликовал 3-й т., в котором предметом исследования стала посткантовская нем. философия: философские системы Ф. Г. Якоби (1743–1819), И. Г. Фихте (1762–1814), Ф. В. Й. Шеллинга (1775–1854), Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), А. Шопенгауэра (1788–1860), И. Ф. Гербарта (1776–1841), Я. Ф. Фриза (1773–1843). Рассматривая эти системы прежде всего в качестве дальнейшего развития проблемных областей, обозначенных в кантовской философии, К. стремился выявить существующие между ними взаимосвязи и продемонстрировать логику постепенного развертывания различных идеалистических теорий познания. Основным недостатком идеалистических систем он видел в «панлогизме», в постулировании автономии спекулятивного разума, в потере ориентированности на научную картину мира как на базис для философского осмысления реальности и в возникающем отсюда «иррационализме» (*Ibid*. S. 52–53). Над 4-м т. «Проблемы познания...» К. работал в Швеции в 30-х гг. XX в.; хотя он завершил рукопись, том вышел в свет уже после его смерти: в 1950 г. в США был опубликован англ. перевод под заглавием «Проблема познания: Философия, наука и история после Гегеля» (*The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*), а в 1957 г. в Германии был издан нем. оригинальный текст (об истории издания см.: *Hansson, Nordin*. 2006. P. 229–237). Обращаясь в 4-м т. к рассмотрению философских интерпретаций проблем познания в философии XX в., К. отказался от прежнего принципа работы с текстами отдельных философов и вместо этого предложил анализ проблематики, возникавшей при попытках философского осмысления научного познания в различных областях: математике и физике, биологии, исторической науке. Уже сам метод подачи материала демонстрирует серьезные изменения в восприятии К. проблемы познания: отказавшись от идеи о том, что можно предложить учение о познании, единое для всех наук, он обратился к исследованию многообразия познавательных парадигм.

Если в «Проблеме познания...» и др. ранних сочинениях К. выступал в

большей степени как историк философии, чем как самостоятельный философ, и анализировал взаимосвязь науки и философии на историческом материале, то опубликованное в 1910 г. соч. «Понятие о субстанции и понятие о функции» (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*; присоединенный в русском пер. заголовок «Познание и действительность» в оригинале отсутствует) является попыткой предложить собственный взгляд на актуальную философскую проблематику. В центр внимания К. помещал вопрос о том, как происходит образование научных понятий и какова эпистемологическая природа этих понятий. Согласно К., в рамках аристотелевской традиции, сохраняющей влияние в силу ее близости к обыденному представлению о мире, всякое понятие есть понятие о реальных субстанциях: «Понятие не является чем-то чуждым миру чувственной действительности, оно образует часть самой этой действительности, экстракт из того, что содержится в ней непосредственно» (*Познание и действительность*. 2006. С. 11; *ECassW*. Bd. 6. S. 3–4). Сравнивая между собой независимые друг от друга субстанции, аристотелевская логика на основании имеющихся у них общих черт объединяет их в роды и виды, которым соответствуют общие понятия: «Любой ряд сравниваемых объектов обладает высшим родовым понятием, содержащим в себе все общие этим объектам черты» (Там же; *Ibidem*). По мнению К., главным недостатком аристотелевского учения о понятиях является то, что в нем критерий объединения предметов оказывается внешним и метафизическим; хотя такой способ анализа может способствовать систематизации обыденного опыта, при соприкосновении с научным опытом он демонстрирует свое бессилие. Противопоставляя субстанциальному понятию функциональное понятие, К. предлагал понимать его как выражение динамической взаимосвязи между охватываемыми им предметами: «Некоторое чувственное многообразие логически постигнуто и упорядочено, когда члены его не находятся друг подле друга без всяких взаимных отношений, но всякие и располагаются в необходимом порядке согласно некоторому творческому отношению из одного определенного начального члена»





(Там же. С. 22; Ibid. S. 14). Т. о., понятие описывает не субстанции, но отношения, причем вопрос о субстанциях (кантовских «вещах в себе»), лежащих в основе отношений, выносится за скобки как метафизический, в результате чего «тождество этого творческого отношения, остающееся неизменным при всем разнообразии отдельных содержаний сознания, и составляет специфическую форму понятия» (Там же; Ibidem). Концепцию функционального понятия К. обосновывает в 1-й ч. трактата, последовательно прослеживая процесс образования понятий конкретных наук: математики, геометрии, физики, химии; во 2-й ч. он обращается к анализу метанучных понятий «действительность» и «отношение», от верного понимания которых, по его убеждению, зависит корректная философская интерпретация научного опыта (см.: Paetzold. 1994. S. 24–28). Наиболее важный вывод, к которому приходит К. после анализа различных возможных интерпретаций понятия «действительность», в котором воедино сводятся эмпирическая данность и ее существование в сознании, состоит в том, что представление о «действительности» как о наличной независимости от сознания совокупности последовательно познаваемых объектов должно быть полностью отвергнуто. Всякое мышление о действительности всегда осуществляется в свете уже принятых явно или неявно предпосылок: либо метафизических, как это было в донаучной философии, либо научно-теоретических. В научном познании серии фактов всегда проинтерпретированы в рамках некоей теории, замечающей отношения между ними; единственный факт вне системы этих отношений вообще не может быть помыслен. Научные теории, по мнению К., существуют как объективно преданные и основываются на выделенных Кантом категориях чистого разума, задающих неизменные принципы конструирующего, а не отражающего «представления» реальности; вместе с тем в силу их связи с динамически меняющимися цепочками незамкнутых последовательностей разнообразных отношений, теории постоянно исправляются, уточняются и улучшаются, тем самым создавая непрерывный процесс конструкции объективной истины как познавательного идеала

(ср.: Graeser. 1994. S. 13–14; Paetzold. 1994. S. 27–28; подробнее см.: Meyer. 2006. S. 83–100; Lee. 2009). Впосл. схожее представление об объективно-идеальном существовании и не зависящем от субъектов развертывании научных теорий подробно разрабатывал философ науки Карл Поппер (1902–1994), предложивший концепцию существования особого «третьего мира» — мира объективно-го содержания мышления.

В отличие от мн. герм. интеллектуалов К. сдержанно воспринял начало первой мировой войны летом 1914 г., не присоединившись ни к лагерю патриотов-милитаристов (в который в течение некоего времени входили Коген и Наторп), ни к лагерю пацифистов. В его сочинениях и публичных выступлениях этого периода вообще не обнаруживаются следов к.-л. интереса к связанной с войной тематике или попыток ее философского осмысления. К. был освобожден от военной службы по состоянию здоровья, однако исполнял возлагавшиеся на него властями в разное время гражданские обязанности: преподавал в одной из берлинских гимназий, занимался чтением иностранных газет и составлением справок по их содержанию для служб военной пропаганды (Paetzold. 1994. S. 30–31; Meyer. 2006. S. 62–63). Лишь в личных беседах он выражал свое негативное отношение к войне и уверенность в том, что ее последствия для Германии и для всей Европы будут плачевными как в политическом, так и в духовно-культурном отношении (см.: Cassirer T. 2003. S. 116–119).

Желание найти причину и пути преодоления той разобщенности народов Европы, кульминацией которой стала война, подвигло К. к написанию культурологического соч. «Свобода и форма: Исследования по духовной истории Германии» (Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte; совр. изд.: ECassW. Bd. 7), над которым он работал в 1914–1916 гг. Распространенным в нем. лит-ре этого времени националистическим рассуждениям об «особом пути» Германии и «уникальности германского духа» К. противопоставил здесь концепцию единства духовной истории Европы, предприняв попытку продемонстрировать множество нитей, соединяющих духовную культуру немцев с культурами др. европ. народов. Истоки еди-

ной европ. гуманитарной культуры К. находил в духовных процессах, связанных со сменой картины мира в период позднего Ренессанса и Реформации. По словам К., «эпоха Возрождения создала для европейских народов новое, преодолевающее все национальные границы единство, поскольку она задала им общее направление к свободному и мирскому идеалу образования (Bildungsideal)» (Ibid. S. 1). На примерах деятельности и взглядов М. де Монтеня (1533–1592), Эразма Роттердамского († 1536), М. Лютера (1483–1546), У. Цвингли (1484–1531) и др. деятелей XVI в. К. стремился показать постепенную трансформацию человека средневековья, подчиненного авторитету гос-ва, об-ва и Церкви, «католического», т. е. всецело общественного, в свободного и способного к самоопределению человека Нового времени (ср.: Troelsch. 1917. Sp. 369). Если «освобождение жизни» связано с Ренессансом, то «освобождение разума» К. соотносит с фигурой Лейбница, который, по его мнению, первым уверенно заявил об «основном чувстве нового мира»: о собственном индивиду-монаде «пафосе чистого познания», об уверенности в безграничности познающей силы разума, «не признающего над собой никакого высшего судьи» (см.: ECassW. Bd. 7. S. 30–31). Освобождаясь как индивид, человек одновременно начинает осмыслять себя как существо творческое, — так появляется анализирующая и обосновывающая культурный мир эстетика XVIII в., представленная Г. Э. Лессингом (1729–1781), И. Г. Гердером (1744–1803), И. И. Винкельманом (1717–1768) и др. авторами, анализу которой К. посвящает среднюю часть трактата. Эстетика, согласно К., впервые обосновала представление об индивиде как о свободном творце формы, которая есть разумный закон самоограничения свободы; с этого времени «проблема формы и проблема свободы смешиваются между собой и вытекают одна из другой» (Ibid. S. 99). Кроме того, в эстетике дух оказывается неразрывно связан с чувственностью: с помощью «чувственных знаков» (sinnliche Zeichen) понятия духа соотносятся с материей, которая становится посредником в выявлении понятийных отношений (Ibid. S. 81). Рассматривая далее, с одной стороны, философское учение Канта, а с др.





стороны — творческие и культурологические воззрения И. В. фон Гёте (1749–1832) и Ф. Шиллера (1759–1805), К. находит общность их метода в том, что, разделяя привычную картину мира на множество разрозненных областей и проблем, они тем самым создают возможности для нового синтеза, при котором «тотальность бытия» оказывается равно открывающейся в каждом элементе действительности (Ibid. S. 150, 212; ср.: Meyer. 2006. S. 67–71). В завершающей части трактата К. рассматривает соотношение свободы и формы в области учения о гос-ве, отмечая, что подлинное утверждение и оправдание гос-ва происходит не в реальности с ее прагматичной политикой, но «в мысли и через мысль» (ECassW. Bd. 7. S. 325), поэтому, будучи «целью истории», гос-во с его формальной властью может быть философски оправдано лишь тогда, когда «оно видит свою высшую задачу в прогрессирующей реализации [идеала] свободы (fortschreitenden Verwirklichung der Freiheit)» (Ibid. S. 343). К темам «Свободы и формы» К. вернулся в опубликованном в 1921 г. сборнике статей «Идея и образ» (Idee und Gestalt; совр. изд.: ECassW. Bd. 9. S. 243–435), к-рый он рассматривал как дополнение к раннему трактату, развивая прежние теоретические установки на новом материале. Из 5 статей 2 продолжают исследование творчества Гёте; К. рассматривает его стихотворение «Пандора», а также его естественнонаучные концепции. Оставшиеся 3 статьи посвящены философскому осмыслению поэтического и теоретического творчества Шиллера, Ф. Гёльдерлина (1770–1843) и Г. фон Клейста (1777–1811).

Высоко оценивая созданную К. в «Свободе и форме» и «Идее и облике» масштабную картину духовной и культурной жизни Германии в XVII–XVIII вв., критики вместе с тем отмечали определенную произвольность его подхода, обусловленную его кантианскими убеждениями: Ренессанс и Просвещение были у К. представлены как своего рода «идеальные сущности», а история оказалась целиком подчинена философской культурологии, вслед чего своеобразно отдельных мыслителей целиком растворилось в постулируемом К. «движении освобождающегося духа» (Troelsch. 1917. Sp. 370; подробнее см.: Meyer. 2007.

S. 100–124). Для развития философских взглядов К. особое значение имело обращение к творчеству Гёте, отраженное в сборниках «Свобода и форма» и «Идея и образ». К. пытался понять размышления Гёте о природе искусства, о связи между жизнью и отражающим ее творческим духом человека в свете кантовской рациональной эстетики, однако по мере погружения в оригинальное гётевское мировоззрение оно все чаще воспринималось К. не только как материал для проецирования кантианских теоретических установок, но и как альтернатива кантовскому и кантианскому рационализму, как путь от чистого разума к полноте жизни. Мн. концепции и понятия, впервые ставшие предметом внимания К. при анализе взглядов Гёте, в посл. заняли важное место в его философии культуры, в т. ч. понятия «символ», «образ» (Gestalt), «продуктивное воображение», «регулятивная идея» и т. п. (ср.: Paetzold. 1994. S. 34). В поэтическом и философском творчестве Гёте К. нашел восприятие мира, созвучное его собственному; характеризуя воззрения Гёте, он одновременно высказывал личный взгляд на природу творческой деятельности человеческого духа в мире. По словам К., для Гёте «не существует фиксированной картины мира (Weltbild), но есть лишь такой мир, который постоянно обновляется благодаря пронизывающим его противоречиям, благодаря «полярности» (Polarität) и «возрастанию» (Steigerung). Нам дано выразить лишь направление этого процесса, но не его цель; при этом никакая внешняя трансцендентная цель, которую мы могли бы для него указать, не способна заместить глубину его собственного содержания» (ECassW. Bd. 7. S. 257; подробнее о влиянии Гёте на К. см.: Cassirer und Goethe. 2002; Кравченко. 2010). Оценивая в сб. «Идея и образ» естественнонаучные взгляды Гёте в их связи с философией, К. впервые сформулировал для себя задачу рассматривать человеческую культуру в ее целостности через призму «символических форм». По его утверждению, философия призвана стать «анализом всех основных форм понимания мира (Weltverständnis)», причем она должна рассматривать их как в их «индивидуальности», так и в существующих между ними «систематических отноше-

ях», стремясь к познанию «синтеза духа и мира» (ECassW. Bd. 9. S. 303–304, 307).

С 1912 г. К. вместе с рядом др. ученых работал над подготовкой 10-томного издания основных сочинений и писем Канта, к-рое вышло в берлинском изд-ве его двоюродного брата Б. Кассирера (Bruno Cassirer Verlag) до 1922 г. В качестве завершающего собрания 11-го, дополнительного тома К. была написана монография «Жизнь и учение Канта» (Kants Leben und Lehre; совр. изд.: ECassW. Bd. 8), законченная им в 1916 г., но из-за войны опубликованная лишь в 1918 г. Рассматривая последовательно жизненный путь Канта в единстве с его философскими воззрениями, К. стремился «выявить единый смысл развития Канта как человека и как философа», «сущность и рост основных кантовских мыслей» (Ibid. S. VIII), показать единство «формы учения» и «формы жизни» (Ibid. S. 1–2). Интерпретируя философские взгляды Канта, К. во многом следует Когену. Так, центральным понятием «Критики чистого разума» он называет переосмысленное понятие опыта, заявляя, что именно в его интерпретации Кантом был совершен подлинный прорыв. Согласно К., «вся внутренняя структура кантовской критики познания сводится к постулированию того, что «исследователь исходит из опыта, но не как из суммы готовых вещей с определенными также готовыми свойствами и не как из набора восприятий: необходимость связи, господство объективных законов есть то, что характеризует и определяет понятие опыта... Лишь то, что выделяет и конституирует опыт как «вид познания», обуславливает и делает возможным полагание эмпирических объектов» (Ibid. S. 164–165; ср.: Жизнь и учение Канта. 1997. С. 155). Трансцендентальную диалектику Канта К. также объяснял в духе Когена, подчеркивая, что идеи чистого разума ни в коем случае не могут отождествляться с реальными объектами, но должны служить лишь регулятивными принципами, задающими границы деятельности разума. «Упразднение» Кантом связанных с идеями чистого разума наук (психологии, космологии и теологии) К. понимал как призыв к переходу от метафизического субстанциального знания о мире к научному функциональному позна-







нию, объектами к-рого становятся не статические предметы, но динамические отношения между ними, описываемые функциональными законами. Центральным для этики Канта К. называл принцип автономии, руководствуясь к-рым, практический разум конститутивно из самого себя полагает понятие долга, задающего законы практической деятельности и создающего «царство целей». Бытие Бога как кантовский постулат практического разума К. интерпретировал конструктивно-рационалистически, не допуская, что этот постулат может что-то говорить о реальном существовании Бога как субстанции. По словам К., «понятие Бога есть конкретная форма, в которой мы слышим нашу интеллигибельную нравственную задачу и ее прогрессирующее эмпирическое выполнение» (Ibid. S. 255; ср.: Там же. С. 239). Подробно разбирая содержание «Критики способности суждения», К. полагал, что в ней Кант ставил перед собой задачу путем анализа телеологического восприятия природы превратить метафизическое учение об объективной причинности в критическую концепцию субъективных суждений, в к-рых конкретные восприятия подводятся под идеи и упорядочиваются сообразно законам чистого разума в систему целей. В завершающем трактат рассуждении о кантовской концепции религии К., как и ранее Коген, заявлял о том, что единственным непротиворечивым ответом на вопрос о значении и судьбе религии в рамках кантовской философии может быть учение об исключительно моральном смысле религии и о конечном «растворении», или «исчезновении» (Auflösung), религии в морали; любые уклонения Канта от такого ответа К. объяснял необходимостью «компромиссов» с внешними авторитетами (Ibid. S. 371; Там же. С. 345–346). Осуществленный К. систематический анализ кантовской философии стал важной вехой в его философском развитии: в результате изучения Канта К. к кон. 10-х гг. XX в. пришел к выводу, что кантовская система, понятая как метод научной философии, не может объяснить все многообразие человеческой культуры, поскольку сама является «культурной формой», частным случаем философско-научной интерпретации мира (см.: Paetzold. 1994. S. 35–45).

**Профессор в Гамбурге (1919–1933).** Несмотря на растущее признание в Европе в качестве одного из ведущих философов и успешную преподавательскую деятельность в Берлинском ун-те, К. на протяжении более 10 лет не удавалось получить профессорское место ни в Берлине, ни в неск. других ун-тах, в к-рые он подавал соответствующие ходатайства. Приглашение на профессорскую должность было направлено ему в 1913 г. из Гарвардского ун-та (США), однако К., не уверенный в статусе этого учебного заведения и серьезности предложения, его отклонил, о чем впосл. сожалел. В 1914 г. К. стал внештатным экстраординарным профессором в Берлине, однако это было почетное звание, а не постоянная должность. Благоприятная для К. ситуация сложилась лишь после окончания войны, когда он был приглашен в только что учрежденный Гамбургский ун-т, администрация которого рассчитывала повысить популярность нового учебного заведения, привлекая ярких молодых преподавателей. После недолгих раздумий К. принял предложение и в окт. 1919 г. приступил к преподавательской деятельности в качестве ординарного профессора философии. Из числа преподавателей ун-та наиболее близок к К. был историк и теоретик искусства Э. Панофский (1892–1968), взгляды которого на природу символизма в искусстве повлияли на становление теории символических форм К. (см.: Meyer. 2006. S. 120–121). В число докторантов К. в Гамбурге в 20-х гг. XX в. входили мн. исследователи, внесшие впосл. значительный вклад в развитие гуманитарной науки: Л. Штраус (1899–1973), Э. Винд (1900–1971), Й. Риттер (1903–1974), Э. Вайль (1904–1977), К. Лезе (1887–1965) и др. (Ibid. S. 121–124).

В кон. 1920 г. К. впервые посетил один из наиболее важных культурных центров Гамбурга того времени — «Культурологическую библиотеку Варбурга» (Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg). Эта частная б-ка, основанная в нач. XX в. культурологом и историком искусств А. Варбургом (1866–1929), обладала уникальным собранием лит-ры по истории искусств, культурологии, философии и смежным дисциплинам, насчитывавшим неск. десятков тысяч томов. Вскоре К. стал проводить в ней мн. часы за работой, по-

дружился с ближайшими помощниками Варбурга, осуществлявшими практическое руководство б-кой — историками искусства Ф. Закслем (1890–1948) и Г. Бинг (1892–1964). При поддержке б-ки и лично Варбурга в 20-х гг. XX в. были изданы мн. сочинения К.; в помещении б-ки он неоднократно выступал с научными докладами (подробнее см.: Paetzold. 1994. S. 68–85; Meyer. 2006. S. 98–119). С Варбургом, к-рого К. считал одним из наиболее близких друзей, его объединяли глубокий интерес к исследованию исторической вариативности проявлений человеческого духа в явлениях культуры и стремление к объяснению всего многообразия культурной жизни человечества из единого принципа. В 1928 г., когда К. был приглашен во Франкфуртский ун-т занять профессорское место после философа М. Шелера (1874–1928) и был склонен принять это предложение, именно Варбург уговорил его остаться в Гамбурге (см.: Meyer. 2006. S. 109–113).

К гамбургскому периоду жизни К. относится создание сочинения, принесшего ему мировую известность — 3-томного трактата «Философия символических форм» (Philosophie der symbolischen Formen; совр. изд.: ECassW. Bd. 11–13). Рассматриваемая с т. зр. ее идейных источников, «Философия символических форм» является попыткой совмещения радикально отличающихся друг от друга философских подходов Канта и Гегеля; при этом философские концепции развивались здесь К. в тесной взаимосвязи с данными наук о человеке, переживавших в кон. XIX — нач. XX в. бурное развитие. Предельной задачей исследования являлось, согласно К., обоснование возможности гуманитарного знания, подобное тому обоснованию, к-рое было предложено Кантом для естественных наук, для чего требовалось применение метода «коперниканского переворота» Канта «к каждому направлению и к каждому принципу духовного формообразования» (ECassW. Bd. 11. S. 8; ФСФ. Т. 1. С. 16). В 1-м т. сочинения, «Язык» (Die Sprache, 1923), анализируется проблема возникновения языка и речи, решается вопрос о влиянии речевой деятельности на человеческое мышление, прослеживается связь между языковыми и познавательными структурами. В центре 2-го т.,





«Мифическое мышление» (*Das mythische Denken*, 1925; в опубликованном русском переводе нем. *mythische* повсюду некорректно передается как «мифологическое», т. е. будто бы относящееся к учению о мифе, а не к самому мифу), находится тема мифа как хронологически наиболее ранней и структурно наиболее глубокой символической формы, а также природа религии. Содержание 3-го т., «Феноменология познания» (*Die Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929), составляет исследование «теоретической картины мира», т. е. научного познания в многообразии его связей с «духовными слоями» языка и мифа через способность «восприятия» (*Wahrnehmung*), к-рая предзадает формы научного мышления и создает «фундамент» для развития научного познания (см.: *Paetzold*. 1994. S. 53–67; *Meyer*. 2006. S. 131–147). К «Философии символических форм» с т. зр. содержания примыкают неск. докладов и статей К. 20-х гг. XX в., в к-рых он развивал или популяризировал отдельные темы сочинения. Наиболее важными из них являются: «Понятие символической формы в структуре наук о духе» (*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, 1921; опубл. 1923; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 16. S. 75–104), «Понятийная форма в мифическом мышлении» (*Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1921; опубл. 1922; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 16. S. 3–74) и «Язык и миф: К проблеме именования богов» (*Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Gotternamen*, 1925; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 16. S. 227–312).

Усиление внимания К. к проблематике человеческой культуры не означало отказ от философского осмысления вопросов, связанных с развитием точных и естественных наук. Наибольший интерес у К. с кон. 10-х гг. XX в. вызывала теория относительности А. Эйнштейна (1879–1955), в к-рой К. видел точную научную реализацию философских принципов функционально-конструктивного мышления, сформулированных им в соч. «Понятие о субстанции и понятие о функции». К. познакомился с Эйнштейном в 1919 г.; за развитием его идей он следил в т. ч. и через своего берлинского ученика и друга, философа науки Х. Райхенбаха (1891–1953). В янв. 1920 г. К. отправил Эйнштейну рукопись соч.

«Теория относительности Эйнштейна» (*Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*), к-рую получил через неск. месяцев с многочисленными замечаниями. Эйнштейн высоко оценил работу, отметив в письме К. присутствующую в ней «удивительную точность духовного овладения теорией относительности»; вместе с тем он высказывал возражения против стремления К. рассматривать его научную теорию как некое «закономерное развитие» идей Канта и Ньютона. Хотя большинство замечаний Эйнштейна было проигнорировано К. при издании сочинения в 1921 г., между ними и впоследствии сохранялись доброжелательные отношения (*Meyer*. 2006. S. 92–94). Рассматривая понятия «пространство» и «время» как центральные для философской интерпретации науки, К. в их релятивизации в общей и специальной теории относительности видел подтверждение своей концепции многообразия форм, посредством к-рых человек соотносит себя с миром, и заявлял о необходимости анализа «модальности» (*Modalität*) мировосприятия (ср.: *Paetzold*. 1994. S. 51–53).

В кон. 20-х – нач. 30-х гг. XX в. К. вернулся к работе над «историей идей», которой ранее занимался в «Проблеме познания...», однако в свете достигнутых им при разработке теоретической философии культуры результатов развитие европейской культуры он рассматривал отныне не исключительно в аспекте развертывания теории познания, а с т. зр. полноты творческих возможностей человеческого духа. Первым сочинением, в к-ром нашел отражение новый подход К., стал трактат «Индивид и космос в философии Возрождения» (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 14. S. 1–220), изданный с посвящением Варбургу, б-ка которого стала главным источником фактического материала, использованного К. Избрав в качестве первоначального ориентира философские взгляды Николая Кузанского, К. ставил перед собой задачу путем соотнесения с ними всего многообразия философских мнений мыслителей Ренессанса выделить наиболее важные понятия этого времени (к числу к-рых он относил понятия «индивид», «дух», «свобода», «необходимость», «субъект», «объ-

ект» и др.) и изучить способы их интерпретации. По утверждению К., при выборе верной т. зр. философия XV и XVI вв. предстает «при всем многообразии... подходов к тем или иным проблемам... как единое целое», поскольку «из глубин новой, универсальной жизни, завоеванной для себя человеком Возрождения, рождается импульс к построению нового универсума мысли» (*Cassirer*. Индивид и космос в философии Возрождения. 2000. С. 12). Демонстрируя сходство и различие между традиц. схоластической теологией и философской теологией Николая Кузанского, К. заключал, что главный «прорыв», осуществленный им и другими мыслителями Ренессанса, состоял в отделении «книги природы» от «книги Откровения» (Там же. С. 64–65). По убеждению К., сперва у Николая Кузанского, а затем в еще более радикальной форме у платоников Леонардо да Винчи, Фичино, Валлы, Помпонацци и др. происходит духовное освобождение человека (индивида), к-рый осознает себя как бесконечную свободу, как центр космоса, как дух, «являющийся посредником между Богом и миром» и «приводящий их к подлинному единству» (Там же. С. 72). В Ренессансе, согласно К., берут исток движущие силы духовной истории Европы: стремление к свободе, уверенность в познаваемости мира и неиссякаемая жажда творчества (ср.: *Meyer*. 2006. S. 147–152). В качестве приложения к книге К. были опубликованы в лат. оригинале с нем. переводом 2 произведения представителей Ренессанса: диалог Николая Кузанского «Простец об уме» (*Idiota de mente*) и трактат франц. философа Шарля де Бовеля (1479–1566) «Книга о мудреце» (*De sapiente*). Своего рода дополнением к «Индивиду и космосу...», раскрывающим его теоретические положения на ином материале, стало соч. «Платоновский Ренессанс в Англии» (*Die Platonische Renaissance in England*, 1932; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 14. S. 221–380), посвященное исследованию философских взглядов *кембриджских платоников*.

Осенью 1932 г. К. опубликовал соч. «Философия Просвещения» (*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932; совр. изд.: *ECassW*. Bd. 15), структурно, тематически и хронологически являющееся продолжением «Индивида и космоса...». В 6 главах трак-





тата К. последовательно рассматривал на материале франц. и нем. философии XVII–XVIII вв. учение о познании вообще и о научном познании, философию религии, философию истории и учение о гос-ве и праве, философскую эстетику. Такая последовательность, по мысли К., отражает продолжавшееся в эпоху Просвещения освобождение человеческого разума: начиная с удостоверения в собственной познающей силе, он утверждает себя в научном познании, отстаивает это познание в борьбе с религией и религ. метафизикой, осознает свою творческую силу через исследование истории и приходит к идеалу конститутивного познания, к-рым создаются новые формы духовной жизни в этике, политике, искусстве. Характерную особенность эпохи Просвещения, придающую ей внутреннее единство, К. видел в том, что мыслители Просвещения стремились «свободно перемещаться и ориентироваться в мышлении», вместо того чтобы «удерживать философию в жестких рамках систематизированной доктрины» (Кассирер. Философия Просвещения. 2004. С. 9–10). По словам К., именно в эпоху Просвещения было достигнуто понимание того, что «мысль должна не только связывать и различать, но также вызывать и воплощать познаваемый ею как необходимость порядок, для того чтобы именно в этом акте своей реализации доказать свою подлинную действительность и истину» (Там же. С. 11). Уже вскоре после выхода «Философия Просвещения» К. получила множество положительных рецензий, со временем став его наиболее популярной и обсуждаемой историко-философской работой (ср.: Meyer. 2006. S. 179–189).

Свидетельством признания исключительного научного авторитета К. стало состоявшееся 6 июля 1929 г. избрание его ректором Гамбургского ун-та на 1929/30 уч. г. (встречающееся в лит-ре утверждение, что К. был первым в истории евр. ректором нем. ун-та, ошибочно; в действительности до него было как минимум 3 евр. ректора в разных ун-тах; см.: Ibid. S. 174). К этому времени К. был известен не только как яркий преподаватель и ученый, но и как активный общественный деятель. Уже в нач. 20-х гг. XX в. он стал политическим сторонником Веймарской республики, активно поддер-



Э. Кассирер.  
Фотография. 1929 г.

живал курс на демократизацию и либерализацию в различных областях общественной жизни. В неск. программных выступлениях (см.: Paetzold. 1994. S. 109–122), в т. ч. в речи «Идея республиканской конституции» (Die Idee der Republikanischen Verfassung; опубли.: 1929; совр. изд.: ECassW. Bd. 17. S. 291–307), произнесенной в День конституции (11 авг. 1928), К. развивал мысль о том, что идея республиканского правления и республиканской конституции не является чем-то духовно чужеродным для Германии и не привнесена извне, но «взросла на собственной почве» немецкой культуры и «была вскормлена ее исконными силами, силами идеалистической философии» (Ibid. S. 307; ср.: Paetzold. 1994. S. 109–113). К. последовательно противопоставлял идеям национализма идеи либерализма; не отказываясь от патриотизма, К. связывал его не с «землей» или «родиной» вообще, но с гос-вом, гарантирующим гражданам равенство и свободу, основывающимся на законе и ориентированным на развитие социальной жизни, образования и культуры (подробнее об общественно-политических взглядах К. см.: Lipton. 1978; ср.: Paetzold. 1994. S. 122–126).

**Давосская дискуссия (1929).** С нач. 20-х гг. XX в. К. неоднократно выступал с философскими докладами в различных городах Европы, как в качестве приглашенного университетского лектора, так и на различных международных конференциях и симпозиумах. Наибольший резонанс имело его участие в проходивших с 16 марта по 6 апр. 1929 г. «Вторых давосских дней высшей

школы» — учебных курсах, организаторы к-рых приглашали в Давос наиболее выдающихся европ. мыслителей, работавших в различных областях науки. В рамках курсов, на которые собирались студенты и слушатели со всей Европы, приглашенные лекторы в одном или неск. выступлениях излагали собственные научные концепции, а затем отвечали на вопросы присутствующих и принимали участие в дискуссиях; целью организаторов было создание пространства для «взаимопонимания и совместной работы народов, в особенности — немецкого и французского» (Paetzold. 1994. S. 86). Расположенный в швейцар. Альпах Давос с XIX в. был популярен как курорт для легочных больных; именно в этом качестве он стал местом действия знаменитого романа Т. Манна (1875–1955) «Волшебная гора» (Der Zauberberg, 1924). Насыщенный мировоззренческими спорами роман организаторы и участники курсов рассматривали как символическое предвосхищение собственных интеллектуальных дискуссий (Gordon. 2010. P. 87–90).

В число присутствовавших в 1929 г. в Давосе лекторов входили католический теолог Э. Пшивара (1889–1972), философы К. Йозель (1864–1934), Л. Брюнскик (1869–1944), К. Рицлер (1882–1955), А. Карлини (1878–1959), филологи А. Лихтенбергер (1864–1941) и Х. Й. Пос (1898–1955), и др.; среди слушателей были Э. Левинас (1906–1995), М. де Гандильяк (1906–2006), Ж. Кавайес (1903–1944), П. М. Шуль (1902–1984), О. Ф. Больнов (1903–1991), О. Финк (1905–1975), Г. Маркузе (1898–1979), Р. Карнап (1891–1970) и др. (подробнее см.: Ibid. P. 95–109). Главной темой курсов в 1929 г. был объявлен вопрос о природе человека и его месте в истории. М. Хайдеггеру (1889–1976) и К. было предложено выступить с основными докладами на эту тему, а также обсудить значение классической философии для современности на примере кантианства. Выбор организаторами Хайдеггера и К. в качестве оппонентов был не случайным: незадолго до давосской дискуссии каждый из них выпустил программное сочинение: для К. им была «Философия символических форм», 2 тома к-рой уже вышли из печати, а 3-й был сдан в типографию; для Хайдеггера — «Бытие и время» (Sein und







Zeit, 1927). Т. о., к 1929 г. К. и Хайдеггер являлись наиболее обсуждаемыми и влиятельными из молодого поколения нем. философов. Хайдеггер и К. до встречи в Давосе были знакомы с философскими взглядами друг друга: Хайдеггер прочел как минимум 2-й т. «Философии символических форм» и опубликовал на него в целом положительную рецензию (Heidegger. 1928); К. хорошо знал и высоко оценивал «Бытие и время», отмечая присущую Хайдеггеру «глубину постановки философских проблем» (цит. по: Meyer. 2006. S. 154–158).

Во время работы курсов К. и Хайдеггер выступили с сериями из 3 докладов, объединенных общей темой (Ibid. S. 165). Тема докладов К. была обозначена как «Основные проблемы философской антропологии», Хайдеггер заявил тему «Кантовская «Критика чистого разума» и задача основоположения метафизики». Уже современники обращали внимание на необычную инверсию: каждый из философов избрал для доклада ту тему, к-рую разрабатывал его оппонент (Gordon. 2010. P. 114). Полные тексты этих докладов не публиковались: К. отказался издавать выступление; тезисы в «Давосском обозрении» (Davoser Revue. Davos, 1929. Bd. 4. N 7. S. 196–198) были составлены не им, а Ритгером (Meyer. 2006. S. 168), однако в его архиве осталась доступная исследователям рукопись доклада (или его части) под заглавием «Лекция о Хайдеггере» (Heidegger Vorlesung; публикация предполагается в т. 17 ECassN); Хайдеггер сразу после выступления сам опубликовал в «Давосском обозрении» основные тезисы доклада (Heidegger. 1929), но ни рукопись этих тезисов, ни полный текст доклада в архиве Хайдеггера не сохранились (Meyer. 2006. S. 171). На следующий день после дискуссии с Хайдеггером К. выступил с дополнительной лекцией на тему «Понятия «жизнь» и «дух» в философии Макса Шелера»; в посл. текст этой лекции был опубликован им в переработанном виде («Geist und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart // Die Neue Rundschau. В., 1930. Bd. 41. N. 1. S. 244–264; совр. изд.: ECassW. Bd. 17. S. 185–206; о содержании см.: Gordon. 2010. P. 119–122).

Выступления К. были полемически направлены как против совр. ему научной антропологии, представлен-

ной, напр., в работах Я. фон Икскуля (1864–1944), так и против «экзистенциальной антропологии» Хайдеггера, в частности против его концепции Dasein как «бытия-в-мире». Положение человека в мире К. рассматривал через анализ 3 понятий, центральных для антропологии: «пространство» (т. е. среда, окружающий мир), «язык», «смерть». Возражая против попыток объяснить человека путем анализа связей его существования (Dasein) с «подручным» и «наличным» окружающим миром (Umwelt), К. заявлял, что среда есть лишь «отправной пункт» человеческого опыта, в котором непрерывно совершается переход от материи к духу, от «схватывания» (Greifen) к «пониманию» (Begriffen). Благодаря языку человек приобретает способность различать Я и Ты, «субъект» и «объект», т. е. создает для себя область «предметности» (Gegenständlichkeit). Отвергая прагматическое толкование человека через простейшие структуры его повседневного бытия, К. отмечал, что подлинно человеческое свойство — это способность к трансценденции, посредством к-рой человек одновременно познает «себя в своем мире» и создает этим познанием «мир для себя». Концепция символического творения мира человеком, согласно К., является одновременно философским ответом на вопрос о его смертности: будучи конечным, человек не страшится своей конечности и не ищет сверхъестественного избавления от смерти, предлагаемого религией. Напротив, в знании о своей конечности «он преодолевает свою конечность и становится уверен в своей бесконечности», т. е. в бесконечности своего мышления (Paetzold. 1994. S. 88–91; Gordon. 2010. P. 115–118).

Хайдеггер, формулируя тему своих выступлений, заявлял о том, что определяющая европейская рациональность философия Канта должна быть переосмыслена и понята не как научная «теория познания», но как «заложение основания метафизики». Т. о., его прочтение Канта было диаметрально противоположно представлениям о Канте марбургских неокантианцев, в т. ч. и К. Согласно Хайдеггеру, в отличие от представителей немецкого идеализма Кант подчеркивал «конечный» характер человеческого разума и свойственного ему познания, вслед-

чего человек может быть понят лишь через идею синтеза «чистого разума» (бесконечность) и «чистой чувственности» (конечность), сходящихся в трансцендентальной способности воображения (Heidegger. 1991. S. 272–273). По убеждению Хайдеггера, в критической философии Канта не только деконструируется старая метафизика, исходящая из представления об абсолютном бытии вне человека, но и закладывается основа новой метафизики, в к-рой сущее дается человеку через него самого как Dasein, т. е. всегда открывается в конечности и конкретности его опыта. Т. о., фундаментальная онтология как «анализ Dasein» логически и методологически предшествоует «всякой философской антропологии и философии культуры», в т. ч. и учению К. о «культурных формах» (Ibid. S. 273; ср.: Paetzold. 1994. S. 91–93; Gordon. 2010. P. 124–135).

Основная дискуссия между К. и Хайдеггером проходила 26 марта 1929 г. с 10 до 12 ч. в присутствии почти 200 слушателей, ее протокол вели Больнов и Ритгер (опубл.: Davoser Disputation. 1991). Положив начало диалогу, К. задал вопрос о том, что именно критикует Хайдеггер, выступая против «неокантианства»; в ответ Хайдеггер заявил об объединяющем неокантианцев восприятии Канта как «создателя математически-физической теории познания» (Ibid. S. 274–275). Возражая на это, К. заявил о собственной эволюции и о понятии символа, благодаря введению к-рого научное познание может быть интерпретировано как одна «парадигма» познания, но не как единственная парадигма (Ibid. S. 275). Обращение к вопросу о трансцендентальной способности воображения обозначило первое радикальное противоречие между К. и Хайдеггером: если для К. эта способность была «чистой спонтанностью» и определяла «творческую деятельность человеческого духа», то Хайдеггер понимал ее как «спонтанную рецептивность», т. е. как способность откликаться миру, «отвечать на запрос бытия» (ср.: Gordon. 2010. P. 146–148). Предложенное К. истолкование способности воображения подводило его к вопросам о свободе и истине. По его словам, в интерпретации Хайдеггера конечный разум, неразрывно связанный со способностью воображения, ока-





зывается лишенной свободы, поскольку свобода в области чистого практического разума полагается Кантом вне обращения к опыту, из самой воли; тем самым конечный разум совершает «прорыв» к бесконечным объективным практическим истинам (DavosDisp. S. 276–277). Возвращаясь от практического разума к теоретическому, К. подчеркивал, что вопрос Канта о возможности синтетических суждений априори — это вопрос о тех же самых «вечных истинах», равнозначных для любого опыта и не зависящих от конечности конкретного человека (Ibid. S. 277–278).

Переходя в ответе К. от спора по поводу верной интерпретации Канта к изложению собственной философской позиции, Хайдеггер отмечал, что вопрос о конечности Dasein не решается путем противопоставления чувственности и разума, т. к. диалектика конечного и бесконечного присуща самой структуре Dasein: «Человек никогда не является бесконечным и абсолютным в творении сущего (Schaffen des Seienden), но он бесконечен в смысле понимания бытия (Verstehens des Seins)» (Ibid. S. 280). Отвергая тезис К. об «объективных» и «вечных» истинах, Хайдеггер, однако, не соглашался с тем, что сам он «субъективизирует истину», отмечая, что Dasein не создает истину, но «раскрывает» ее, поэтому «если бы не было Dasein, то не было бы и истины» (Ibid. S. 281). Тем самым вопрос об истине для Хайдеггера становится вопросом о Dasein, об определяющей его временности, к-рая выявляется путем анализа «ничто», «заброшенности», «страха», «смерти», «телесности» и т. п. Согласно Хайдеггеру, задачей философии является не теоретический анализ Dasein извне в рамках некой «антропологии» или «культурологии», но такой внутренней экзистенциальный анализ, в результате к-рого человек впервые оказывается способен увидеть «ничтожность своего Dasein несмотря на всю свою свободу» и стать из того, кто «просто пользуется плодами духа», тем, кто осознает себя «брошенным в жестокость своей судьбы» (Ibid. S. 291).

Хайдеггеровской концепции конечности Dasein К. решительно противопоставлял идею бесконечности человеческого духа, проявляющейся в создании символических форм: будучи продуктом конечности, объек-

тивированная форма становится бесконечной и выходит за пределы субъективности. Единство символических форм образует «бесконечное духовное царство (Geisterreich)», т. е. созданный самим человеком, но не замыкающийся в нем духовный мир (Ibid. S. 286). Проводя пример речи (языка) как символической формы, К. отмечал, что, «хотя каждый говорит на своем языке», посредством речи человек выходит за свои пределы и понимает другого; поэтому существует язык как таковой, т. е. «бесконечность различных способов речи (Sprechweisen)» (Ibid. S. 293). Делая попытку перевести собственные идеи на язык философии Хайдеггера, К. утверждал: «Из Dasein выходит нить, которая через посредство объективного духа связывает его с другим Dasein». По его убеждению, связь между людьми возможна лишь благодаря этому посредству «мира форм», неизменного в своих законах и постоянно меняющегося в своем содержании (Ibid. S. 293–294). Соглашаясь с Хайдеггером в том, что основным вопросом философии остается вопрос о сущем и бытии, К. отмечал, что сущее в посткантовской философии уже не может пониматься как нечто изначально данное; бытие становится предметом мысли лишь настолько, насколько оно конструируется мыслью (Ibid. S. 294; подробнее о содержании дискуссии см.: Paetzold. 1994. S. 93–98; Gordon. 2010. P. 136–214; Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation. 2002).

Содержание дискуссии и ее интеллектуальные итоги получали различные и зачастую противоречивые оценки как со стороны присутствовавших на ней гостей и студентов, так и со стороны историков философии (см.: Gordon. 2010. P. 323–357). Многие отмечали, что дискуссия выглядела как движение по параллельным путям: и К., и Хайдеггер излагали и отстаивали собственные концепции, лишь изредка пытаясь безуспешно найти точки соприкосновения; в конце дискуссии оба согласились с тем, что их философские основоположения не могут быть переведены на один язык и совмещены (ср.: Krois. 2009. S. XXXII). Вместе с тем даже у сторонников К. осталось впечатление «победы» Хайдеггера, основания для которого емко и точно выразил в посл. Л. Штраус, в нач. 20-х гг. XX в. защитивший диссертацию под рук. К., посещавший

лекции Хайдеггера, хорошо знакомый со стилем философствования обоих мыслителей и всегда с уважением относившийся к К.: «Кассирер представлял устоявшуюся академическую позицию. Он был заслуженным профессором философии, но не был философом. Он был эрудитом, но был лишен страсти. Он умел писать ясно, но ясность и безмятежность не сочетались у него с чувствительностью к проблемам» (Strauss L. Kurt Riezler, 1882–1955 // Social Research. 1956. Vol. 23. N 1. P. 18). Философ Ю. Хабермас (род. 1929) оценивал итоги дискуссии более масштабно, видя в ней столкновение противоположных мировоззрений, «культурного гуманизма» К. и «радикальной метафизики» Хайдеггера. По его словам, «сомнительная победа Хайдеггера над вечной духовностью Кассирера заслуживает бессмертия уже потому, что демонстрирует действительную слабость просвещенческой позиции: для того, чтобы бороться с объявляющим о своей «радикальности» мышлением, корни XVIII столетия оказываются недостаточно глубокими» (Habermas J. Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen // Idem. Philosophisch-politische Profile. Fr./M., 1981. S. 53). По утверждению Хабермаса, в Давосе «сдержанный и культурный дух космополитического гуманизма» противостоял «фатальной риторике, отбрасывающей человека в жестокость его судьбы». Это противостояние символически отражало основное идейное сражение XX в.— битву между «свободной спонтанностью» и «фатализмом» (Idem. 1997. S. 35; ср.: Gordon. 2010. P. 354–357).

Многие современные исследователи склонны считать преувеличенными столь резкие и полярные оценки, обращая внимание на конструктивный характер дискуссии, к-рая едва ли может быть названа «схваткой», и на искреннее желание собеседников понять друг друга. И К., и Хайдеггер были готовы к жесткой конфронтации, однако, как показывают воспоминания супруги К. и письма Хайдеггера к жене и друзьям, оба остались приятно удивлены взаимной доброжелательностью (Cassirer T. 2003. S. 187–189; Meyer. 2006. S. 172). Дальнейшее развитие концепций К. и Хайдеггера демонстрирует, что для каждого из них дискуссия стала стимулом к уточнению философских





позиций и расширению горизонта исследований. Вскоре после дискуссии с К. Хайдеггер опубликовал соч. «Кант и проблема метафизики» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929), к-рое он послал К. с дарственной надписью: «В память об общих днях в Давосе» (*Meyer*. 2006. S. 171). Ответ на проводимую в этом трактате Хайдеггером последовательную критику неокантианства К. дал в пространной рецензии на книгу (*Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heidegger's Kant-Interpretation*, 1931; совр. изд.: ECassW. Bd. 17. S. 221–250), где в систематической форме были представлены аргументы, в основном уже озвученные К. в Давосе. Учение Хайдеггера о «чувственном разуме», к-рый не может осуществлять свою деятельность без созерцаний, опосредованных трансцендентальной способностью воображения, К. оценивал здесь как «насилие по отношению к Канту», для к-рого, по убеждению К., разум есть «способность сверхчувственного и сверхвременного» (*Ibid.* S. 239–240; ср.: *Кассирер*. Кант и проблема метафизики. 1997. С. 393; подробнее см.: *Gordon*. 2010. P. 268–281; *Schrag*. 1967). В архиве Хайдеггера сохранились и вполс. были опубликованы заметки, сделанные им при чтении этой рецензии К. (*Heidegger M. Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches // Idem. Gesamtausgabe. Fr./M.*, 1991. Bd. 3. S. 297–303). В них он, в частности, оспаривал тезис К. об иерархическом отношении подчинения, в котором созерцания «служат» рассудку, а рассудок служит разуму, отмечая «проблемность» (*Problematik*) их взаимосвязи и взаимодействия. Оценивая позицию К., Хайдеггер писал: «Кассирер держится за буквы и упускает из виду как раз проблемность чистого разума и логики» (*Ibid.* S. 300). Вместе с тем во многом под влиянием дискуссии с К. Хайдеггер вполс. признавал, что его интерпретация Канта в большей степени отражает его собственные философские убеждения, чем подлинны взгляды Канта (ср.: *Gordon*. 2010. P. 281–283). Отголоски влияния дискуссии с К. прослеживаются как в целом в обращении Хайдеггера в 30-х гг. XX в. от проблематики человека как конкретного сущего (*Dasein*) к проблематике бытия вообще (*Sein*), так и в его стремлении понять человека через язык, на кон-

ститутивное значение которого для природы человека К. прямо указывал в Давосе.

Наиболее полно и последовательно свое восприятие философии Хайдеггера К. выразил в не опубликованных при его жизни заметках для планировавшегося 4-го т. «Философии символических форм», над которыми он работал в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. и которые были изданы в 1995 г. под общим редакционным названием «Метафизика символических форм» (*Zur Metaphysik der Symbolischen Formen = ECassN. Bd. 1*). Здесь К. отмечал, что философская мысль Хайдеггера находится в зависимости от неявных религ. предпосылок, отчасти связанных с полученным им теологическим образованием, и указывал на близость учения Хайдеггера к взглядам дат. религ. философа С. Киркегора (1813–1855). Согласно К., принимая религ. описание состояния человека, которое характеризуется «страхом», «одинокостью», осознанием «конечности и смерти», Хайдеггер вместе с тем в отличие от Киркегора отказывается принимать религ. ответы (вера в трансцендентное искупление и спасение человека), попадая вслед. этого в ситуацию философской безысходности. Формулируя собственное отношение к философии Хайдеггера, К. заявлял о неприемлемости для него «индивидуализма», в рамках к-рого объявляются невозможными существование «объективных истин», развитие «истории культуры» и «истории значения», построение учения о «жизни объективного духа». Как утверждал К., единичный человек, основной характеристикой к-рого у Хайдеггера является, согласно К., «заброшенность» (*Geworfenheit*) как подчиненность судьбе, должен преодолевать свою единичность и заброшенность в «свободном и независимом наброске (*Entwurf*)», в котором он ориентирует себя на устанавливаемую его собственной волей цель (см.: *Ibid.* S. 219–225; ср.: *Gordon*. 2010. P. 283–291). Точно в таком же смысле термин «набросок» использовал в 30-х гг. и сам Хайдеггер (см., напр., в лекциях 1934/35 уч. г. о поэзии Гёльдерлина: *Heidegger M. Gesamtausgabe. Fr./M.*, 1980. Bd. 39. S. 175), отошедший от тех «фатализма» и «индивидуализма», в к-рых К. отчасти справедливо обвинял его на основании ранних работ.

Несмотря на философские расхождения, К. и Хайдеггер поддерживали личный контакт и сохраняли доброжелательное отношение друг к другу: так, в февр. 1932 г. К. по приглашению Хайдеггера выступил во Фрайбургском ун-те с докладом о Ж. Ж. Руссо, после к-рого между ними состоялась личная беседа (*Gordon*. 2010. P. 265–267). Отношение К. к Хайдеггеру изменилось лишь после открытой поддержки последним национал-социализма. Однако даже в критическом изложении взглядов Хайдеггера, содержащемся в посмертно опубликованном сочинении К. «Миф о государстве», слышатся отголоски былого уважения: К. не осуждает саму философию Хайдеггера, но лишь предупреждает об опасности для культуры того «политического фатализма», к-рый может быть из нее выведен (см.: ECassW. Bd. 25. S. 287; ср.: *Meyer*. 2006. S. 173–174; *Gordon*. 2010. P. 309–311).

Оценивая значение дискуссии с Хайдеггером и знакомства с его идеями для развития философии К., исследователи отмечают, что во многом под впечатлением от дискуссии К. занялся более тщательной разработкой той части своей философии, которая условно может быть названа «метафизикой символических форм» и для к-рой центральными становятся онтологические понятия, лежащие в основании самой возможности существования идеальных форм: «дух» и «жизнь», а также «человек» как место их единства. Если в центре «Философии символических форм» стоит концепция объективных структур духа, то в последующих сочинениях К. на передний план выходит вопрос о человеке как творце и носителе этих форм, осмысляющем и конституирующем их в непрерывности жизненного процесса, т. е. вопрос о том, что на языке раннего Хайдеггера может быть названо «онтологией *Dasein*». От анализа объективного царства культуры К. обратился к исследованию самого человека, поиску антропологических истоков культуры и осмыслению социальной жизни (*Paetzold*. 1994. S. 99–100).

**К. в эмиграции: Великобритания, Швеция, США (1933–1945).** Сообщения прессы о назначении 30 янв. 1933 г. рейхсканцлером Германии А. Гитлера (1889–1945) заставили К. в Мюнстере, где он выступал с научным докладом во время







зимних каникул. Хорошо ориентируясь в нем. политике, К. осознавал, что одним из следствий усиления политических позиций Гитлера станет постепенное превращение его антисемитской идеологии в гос. политику Германии. По воспоминаниям супруги К., в несохранившемся письме к ней этого времени он с горечью отмечал: «Людам из нашего народа нечего больше искать в Германии и не на что надеяться» (*Cassirer T.* 2003. S. 194). 18 февр. 1933 г. К. в последний раз принимал участие в заседании философского факультета Гамбургского ун-та. Март он провел в поездках по городам Германии и Швейцарии, в ходе к-рых среди прочего советовался с многочисленными родственниками относительно стратегии дальнейшего поведения (*Meyer.* 2006. S. 207–209). 7 апр. 1933 г. Гитлеру удалось добиться принятия Закона о восстановлении профессиональной гражданской службы (*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*), — 1-го в серии гитлеровских антисемитских законов. Согласно этому закону, все гос. служащие (профессора ун-тов входили в эту категорию) должны были представить «доказательство арийского происхождения (*arischer Abstammung*)»; те, у кого были евр. предки, подлежали отставке или увольнению на пенсию (см. § 3; в Законе допускались некоторые исключения из общего предписания, отмененные в принятых в 1935 г. Нюрнбергских расовых законах). Ранее в предложенной руководством ун-та анкете К., по его собственным словам, «ответил, что все его предки придерживались иудейской религии». Еще до принятия Закона, 5 апр. 1933 г., К. из Цюриха направил ректору письменную просьбу об отставке по причине несогласия с гос. политикой по отношению к евреям, в частности с призывами «бойкотировать» евреев (*Meyer.* 2006. S. 209). Слухи о том, что руководство ун-та готовит отставку К., вызвали возмущение и протесты среди его коллег. В газетах с подачи университетской администрации стала появляться информация, что К. ушел в отставку по собственному желанию, «из-за проблем со здоровьем» (*Paetzold.* 1994. S. 152). В письме ректору Гамбургского ун-та от 27 апр. 1933 г. К. выразил решительный протест против такой интерпретации его отставки, отмечая: «Мои

основания никоим образом не были «личными», а имели принципиальный характер: я слишком высоко ценю значение и достоинство академической преподавательской службы, чтобы быть способным выполнять эту службу в то время, когда для меня, как для еврея, ограничивается возможность участия (*Mitarbeit*) в нем. культурном труде (*Kulturarbeit*)» (*ECassN. Bd. 18. S. 128*; ср.: *Cassirer T.* 2003. S. 207–208; *Meyer.* 2006. S. 210). В офиц. письме, направленном ему в июле 1933 г., К. был проинформирован, что он увольняется на пенсию с 1 нояб. 1933 г. «на основании Закона о гражданской службе». Т. о., формально К. был уволен не по собственному желанию, а во исполнение требований антисемитского закона (*Paetzold.* 1994. S. 152; *Meyer.* 2006. S. 209; *Krois.* 2009. S. XXXV).

Еще до офиц. отставки, 2 мая 1933 г., К. с семьей навсегда покинул Германию (*Cassirer T.* 2003. S. 209). Неск. следующих месяцев он провел сперва в Цюрихе, а затем в Вене, рассматривая предложения от различных ун-тов и подыскивая место для продолжения преподавательской работы. Наиболее интересным К. счел поступившее из Оксфорда приглашение стать лектором в Олл-Соулс-колледже. Единственным препятствием было плохое знание им англ. языка, за интенсивное изучение к-рого К. немедленно принялся; к сер. 1934 г. он уже мог читать лекции по-английски (*Paetzold.* 1994. S. 153). В Оксфорд К. прибыл в кон. сент. 1933 г.; в течение последующих 2 лет читал здесь лекции и вел семинары по философии Канта, Гегеля, Лейбница и Платона. Вскоре он убедился, что выбор Оксфорда был неудачным: среди замкнутых и амбициозных оксфордских ученых и студентов, убежденных в культурном превосходстве англ. цивилизации и философской традиции, К. чувствовал себя чужаком, его идеи не находили здесь отклика. Лето 1934 г. К. провел в Европе: в июле он отметил в Вене свое 60-летие; осенью по приглашению друзей совершил поездку в Швецию, где читал 6-недельный курс лекций в Уппсальском ун-те, а также посетил с докладом Гётеборгский ун-т, с администрацией к-рого он при посредничестве своего ученика швед. профессора философии Мальте Якобссона стал вести переговоры о предоставлении ему постоянного профессорского места

(*Ibidem*; ср.: *Meyer.* 2006. S. 214–217; *Hansson, Nordin.* 2006. P. 50–53). В 1934/35 уч. г. К. продолжал читать лекции в Оксфорде; в это время у него завязалось знакомство с физиком Э. Шрёдингером (1887–1961) и философом-гуманистом А. Швейцером (1875–1965). В беседах со Швейцером К. обсуждал культурную ситуацию в Германии; их объединяло понимание того, что философия по отношению к культуре выполняет защитную функцию, охраняя индивидуальное от поглощения всеобщим (*Paetzold.* 1994. S. 155).

Летом 1935 г. благодаря поддержке евр. меценатов, собравших средства для выплаты жалованья, К. была предоставлена должность ординарного профессора Гётеборгского ун-та сроком на 5 лет (без права на пенсию); в сентябре К. начал читать лекции и вести семинары (*Hansson, Nordin.* 2006. P. 53). За время преподавания К. прочел более 10 полных курсов лекций; тематика лекций отражала классические темы его философских исследований и имела общий характер (напр.: «История и система философского идеализма», «Философия и история идей эпохи Просвещения», «Основы философской антропологии», «Проблемы философии культуры»); семинары отличались более узкой направленностью и часто посвящались анализу классических философских сочинений (напр., «Сочинения Лейбница», «Учение об идеях Платона»; «Критика способности суждения Канта»; полный список семинаров и лекций см.: *Ibid.* P. 245–246). Число студентов в Гётеборге было невелико, обычно занятия посещали от 5 до 15 человек, однако К. видел в этом скорее плюс, чем минус, находя это удобным для плодотворной и интенсивной научной работы (*Ibid.* P. 69). После прибытия в Швецию К. достаточно быстро выучил швед. язык; он регулярно выступал с публичными лекциями по приглашению шведских ун-тов и общественных организаций в Гётеборге, Лунде, Стокгольме, Уппсале (список выступлений см.: *Ibid.* P. 243–244; ср.: *Paetzold.* 1994. S. 157–161). К. поддерживал постоянную переписку с европ. коллегами и неск. раз совершал поездки в различные города Европы за пределами нацистской Германии, в т. ч. в Прагу, Лондон, Глазго. Наиболее важными для него были связи с Венной, где жили





родственники его супруги и куда в сер. 30-х гг. XX в. переехали из Германии мн. евр. интеллектуалы. В 1936 г. в Вене К. познакомился с философом Э. Фёгелином (1901–1985), а также с участниками Венского кружка (логическими позитивистами), в т. ч. с О. Нейратом (1882–1945), к идеям к-рых он проявлял интерес и ранее. Не принимая свойственного представителям Венского кружка эмпиризма и уверенности в возможности построения философии науки средствами чистой логики, К. вместе с тем с большим вниманием относился к их проекту создания единой системы научной философии и восхищался их твердым убеждением в том, что философия не может использоваться как базис для идеологических конструкций (Krois. 2006. P. 17–18; подробнее см.: *Idem.* 2000; тексты К. о Венском кружке опубл.: ECassN. Bd. 4).

В Гётеборге К. активно вел работу над новыми сочинениями, тематика которых демонстрирует его неослабевающий интерес к различным областям философского знания. Первой опубликованной им после прибытия в Швецию работой стало соч. «Детерминизм и индетерминизм в современной физике» (*Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, 1936; совр. изд.: ECassW. Bd. 19), содержание к-рого К. обсуждал с выдающимися физиками XX в.: Шрёдингером в Оксфорде и Н. Бором (1885–1962) в Копенгагене. Как видно из подзаголовка этого сочинения, задачей К. было исследование классических (в традиц. физике) и неклассических (в квантовой механике) представлений о причинности и следовании, отражаемых в т. н. причинном предложении, или высказывании (*Kausalsatz*). Анализируя структуру научного знания, К. различал «измерительные высказывания» (*Messaussagen*), в к-рых данные опыта переводятся в математические формулы и систематизируются; «высказывания-законы» (*Gesetzaussagen*), посредством к-рых выделяются константы и переменные природных явлений, формализуемых в функциях; «высказывания-принципы» (*Prinzipienaussagen*), с помощью к-рых устанавливается соотношение между различными областями природы и задается научная картина мира (см.: *Ibid.* S. 37–71). Связующим звеном,

позволяющим осуществлять переход между этими видами высказываний, является причинное предложение, помещающее единичное знание «в систему физикалистского познания» (*Ibid.* S. 75). При этом если в классической механике выражаемая причинным предложением связь является безусловно истинной, то в квантовой механике она становится выражением «статистической вероятности». Квантовая механика, по убеждению К., демонстрирует необходимость воспринимать все явления не абсолютно и изолированно, а как «систему явлений», причем может существовать не одна такая система, но множество «взглядов», при которых явление схватывается с различных сторон, но никогда не исчерпывается в его полноте. Т. о., «неопределенность» (ср. принцип Гейзенберга) становится законом познания природы, по отношению к к-рой каузальность теряет былое абсолютное положение (ср.: *Paetzold.* 1994. S. 161–165).

Вопрос о природе научного знания К. рассматривал также в публикациях, относящихся к полемике со швед. философом К. Марк-Вогану (1902–1991), к-рый подвергал критике «функциональную» и «символическую» трактовку К. научных понятий. Отвечая на обвинения в «эпистемологическом дуализме» и порочной «диалектичности», вслед к-рых понятия будто бы «сливаются» у него с тем, что они обозначают в реальном мире, К. в ст. «К вопросу о логике символического понятия» (*Zur Logik des Symbolbegriffs*, 1938; совр. изд.: ECassW. Bd. 22. S. 112–139) отмечал, что между понятием и восприятием реальности существует «коррелятивная связь»: с одной стороны, понятия образуются при наложении на восприятие некой идеальной формы; с другой стороны, входя в объективно-формальный мир, понятия сами по себе начинают определять последующий опыт. Т. о., существуя вне материального мира, понятие вместе с тем всегда существует в связи с ним (подробнее см.: *Paetzold.* 1994. S. 165–169; *Hansson, Nordin.* 2006. P. 121–134).

Монография, посвященная анализу взглядов А. Хегерстрёма (1868–1939), наиболее известного и влиятельного швед. философа в 30-х гг. XX в. (*Axel Hägerström: Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, 1939; совр. изд.: ECassW.

Bd. 21. S. 1–116), занимает особое место в творчестве К.: это единственная крупная работа, посвященная им философии современника. Рассматривая онтологию и теорию познания Хегерстрёма, К. отмечал его близость к кантианству марбургской школы, подчеркивал необходимость преодоления абсолютного рационализма и излагал в качестве альтернативы собственную функциональную теорию познания. Наиболее внимательно К. рассматривал этические воззрения Хегерстрёма; он оценивал их как разновидность этического релятивизма, в рамках к-рого этика из нормативной становится лишь описательной. Согласно Хегерстрёму, существует только «чувственный мир», где нет места абсолютным этическим ценностям, тогда как «интеллигибельный мир», якобы позволяющий выносить объективные ценностные суждения, — лишь фикция. Возражая на это, К. формулировал принципиальные установки собственной этической системы: человеческая воля с ее способностью к целеполаганию создает «интеллигибельный мир», однако не как метафизическую реальность, а как совокупность взаимосвязанных непротиворечивых максим и норм, объективность которых коренится в самой разумной природе человека. Хегерстрём прочел книгу К. и намеревался вступить с ним в полемику; этому помешала смерть швед. философа, однако К. обсуждал книгу устно и в печати с его учениками, представителями уппсальской философской школы (см.: *Paetzold.* 1994. S. 165–169; *Hansson, Nordin.* 2006. P. 135–174).

Наиболее важным историко-философским произведением К. швед. периода стало соч. «Декарт: Жизнь — Личность — Значение» (*Descartes: Lehre — Persönlichkeit — Wirkung*, 1939; совр. изд.: ECassW. Bd. 20), в состав к-рого вошли в переработанном виде ряд статей о Декарте 1936–1939 гг. Возвращаясь к фигуре Декарта, с рассмотрения учения к-рого он некогда начал свою научную деятельность в Марбурге, К. соединял описание событий жизни Декарта и контекста его философской деятельности с анализом основных концепций картезианской философии. В неск. главах 1-й ч. трактата разбираются концепция истины у Декарта, его теория познания и учение о методе. Оценивая декар-





товское «сомнение», К. подчеркивал его значение для становления человека как индивида. В философии Декарта разум является собственным судьей, способным к самоанализу и к установлению для себя законов. Эти законы разума становятся «методом», который позволяет в научной области перейти от предметной ориентации к целевой. Во 2-й ч. К. сравнивает философию Декарта с драматическим искусством его современника П. Корнеля (1606–1684); единство между ними К. находит в интерпретации отношения Я к миру, в «пафосе чистой субъективности», во внимании к внутренней жизни человека, к его «страстям» (Ibid. S. 62, 72–75). Наибольшая по объему заключительная часть сочинения посвящена недолгому пребыванию Декарта в Швеции в последние месяцы его жизни (1649–1650) и его общению со швед. кор. Кристиной (1632–1654). В ее покровительстве по отношению к Декарту К. видел пример либеральной терпимости и свободы мысли (см.: *Paetzold*. 1994. S. 172–176; *Hansson, Nordin*. 2006. P. 175–188).

В соч. «Логика наук о культуре» (*Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1939; опубли. 1942; совр. изд.: ECassW. Bd. 24. S. 357–488), к-рое является его последней и наиболее значимой теоретической работой по философии культуры, К. в 5 очерках изложил свои взгляды на фундаментальные проблемы, связанные с попытками дать строгое научно-философское обоснование человеческой культуре как целостному явлению духовной жизни. В 1-м очерке, «Предмет наук о культуре» (*Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*), К. отмечал, что являющаяся заключительной точкой мыслительного опредмечивания мира философия культуры призвана искать не абсолютную «вещь саму по себе», но множественность, полноту и внутреннюю разнообразность «явления самого по себе» (Избр. 1998. С. 26). Рассматривая различные трактовки человека как носителя и интерпретатора культуры, К. предлагал понимать его не биологически или антропологически, но как существо, определяемое «предвосхищением» и «представлением»: «Нам необходимо представить в «образах» то, чего еще нет, чтобы потом перейти от этой «возможности» к «действительности», от осуществимого к осуществлению» (Там

же. С. 33). Продолжая эту тему во 2-м очерке, «Предметное восприятие и выразительное восприятие» (*Dingwahrnehmung und Ausdrucks-wahrnehmung*), К. подчеркивает преимущество активного «восприятия выражения» перед пассивным «восприятием вещи». По его убеждению, именно в процессе активного intersубъективного обмена не содержаниями, а выражениями, т. е. вспышками индивидуальной творческой активности, обращенной от Я к Ты, создается «общий мир смысла», т. е. культурный мир (Там же. С. 58, 61). Очерки «Понятия в естественных науках и науках о культуре» (*Naturbegriffe und Kulturbegriffe*) и «Проблема формы и проблема причины» (*Formproblem und Kausalproblem*) посвящены анализу внутренней структуры «культурного понятия», «культурной формы» и «культурного акта». Согласно К., понятие культуры отличается как от понятий физики, нацеленных на раскрытие свойств и законов в явлениях, так и от понятий истории, ориентированных на логику развития. Культурные понятия — это понятия, в которых константой выступает не объект, а значение, не конкретное явление культуры в его данности, а форма и стиль, оперируя пониманием которых человек оказывается способен «истолковать» для себя культуру и увидеть ее как объективный творческий акт. В заключительном очерке, «Трагедия культуры» (*Die Tragödie der Kultur*), К., полемизируя с Зиммелем, видевшим «трагедию» культуры в создании противоречия между индивидом и опредмеченным культурой миром, в разрушении «потока жизни», подчеркивал, что «жизненный процесс культуры», т. е. ее сила к самообновлению, заключается в ее intersубъективном характере, в «неисчерпаемой возможности создания связующих звеньев и переходов», ведущих от Я к Ты (Там же. С. 120; ср.: *Paetzold*. 1994. S. 179–185).

Наряду с опубликованными сочинениями к швед. периоду жизни К. относится значительное число неопубликованных рукописей, сохранившихся в его архиве. К. полагал, что его поездка в США будет временной, и оставил большую часть своих бумаг в Швеции, намереваясь вернуться к работе над неоконченными трудами по возвращении. Издание этих материалов осуществляется в рамках собрания ECassN;

предполагается, что они займут ок. 10 томов. Т. о., с т. зр. объема сочинений и материалов швед. период философов творчества К. является наиболее плодотворным, при этом до настоящего времени он остается наименее изученным (ср.: *Krois*. 2006. P. 9). Даже в незавершенном виде многие неопубликованные работы К. представляют важные источники для исследования эволюции его философских взглядов и содержат ряд оригинальных идей и концепций, неизвестных из опубликованных произведений. Обозначая направления собственной философской работы в швед. период, К. в программном докладе «Понятие философии как проблема философии» (*Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*), произнесенном в Гётеборгском ун-те при вступлении в должность профессора 19 окт. 1935 г. (опубл.: ECassN. Bd. 9. S. 141–166), заявлял, что философия не может больше игнорировать социальную и политическую проблематику. Признавая, что он сам уделял ей прежде слишком мало внимания, он видел задачу философии в создании учения о человеке не просто как о разумном, но как о социокультурном существе, для понимания природы которого требуется радикальное переосмысление рационалистической парадигмы неокантианства. Во многом под влиянием знакомства с феноменологической и экзистенциальной философией Э. Гуссерля (1859–1938), К. Ясперса (1883–1969), М. Бубера (1878–1965), Хайдеггера и Шелера К. в неопубликованных работах вводил новое фундаментальное понятие — «основные феномены» (*Basisphänomene*). Обозначая эти феномены посредством местоимений Я, Ты и Оно, К. подчеркивал их экзистенциальный и фундаментальный характер, заявляя, что они находятся за пределами кантовского вопроса об «условиях возможности» феноменов, поскольку «являются первичными (*sind vor*) по отношению ко всякому мышлению и рассуждению, пребывая в их основании» (Ibid. Bd. 1. S. 132). По словам К., «знание о «Я» не является первичным и не зависящим от знания о «Ты» и «Оно», поскольку все это конституируется лишь вместе (*miteinander*)»; «Я-Сам (*Ich-Selbst*) не может существовать вне связей с другими субъектами» (Ibid. Bd. 4. S. 184, 192; Bd. 5. S. 196).







Как отмечал К., Я, Ты и Оно суть единичные точки во «всеобщей среде культурных форм», причем именно благодаря непрерывному взаимовлиянию этих единичностей друг на друга через среду всеобщности создается все многообразие жизни (подробнее см. в заметках К. «Об основных феноменах»: *Über Basisphänomene* // ECassN. Bd. 1. S. 113–196; комментарий к ним см.: *Bayer*. 2001).

2 июня 1939 г. К. получил шведское подданство; сразу же после этого он отказался от гражданства нацистской Германии (*Hansson, Nordin*. 2006. P. 90). В соответствии с прежними договоренностями по истечении 5-летнего срока К. был обязан оставить профессорскую кафедру; осенью 1940 г. он попрощался с преподавателями и студентами Гётеборгского ун-та и с этого времени выступал лишь с редкими публичными лекциями. Наибольший интерес у жителей Гётеборга вызвал цикл из 15 публичных лекций о творчестве и идеях молодого Гёте (*Ibid*. P. 96–97). За заслуги перед швед. наукой К. был избран почетным членом Шведской королевской академии истории и древностей (*Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien*). На заседании в честь этого 4 февр. 1941 г. К. произнес речь, посвященную взглядам швед. писателя и философа Т. Торильда (1759–1808); на ее основе им в посл. была создана работа о Торильде (*Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*; совр. изд.: ECassW. Bd. 21. S. 117–236; о содержании см.: *Paetzold*. 1994. S. 176–179).

Хотя формально Швеция была нейтральной страной, с кон. 30-х гг. XX в. она была вынуждена идти на значительные политические уступки нацистской Германии; оккупация Швеции герм. войсками в любой момент могла стать реальностью. Во многом вслед. этого, когда К. в нач. 1941 г. получил от декана философского фак-та Йельского ун-та (США) Ч. У. Хендела (1890–1982) предложение прочесть 2-годовой курс лекций, он сразу же принял его, намереваясь после завершения курса вернуться в Швецию, если позволит политическая ситуация. 20 мая 1941 г. К. с супругой на пароходе «Реммарен» отправились в США. Спутником К. оказался выходец из России, выдающийся лингвист и литературовед Р. О. Якобсон (1896–1982), с которым К. на протяжении всего путе-

шествия вел научные беседы. К. прибыл в США 4 июня 1941 г. (*Paetzold*. 1994. S. 191). В течение следующих 3 лет он преподавал в Йельском ун-те, читая полные курсы лекций преимущественно историко-философского характера (напр., «Философия Канта», «Философия Гегеля», «Античная философия», «Философия истории»). К. высоко оценивал амер. форму академических занятий, неизвестную ему ранее — т. н. совместные семинары, в рамках которых занятия по одной теме в течение уч. г. вел не один, а неск. преподавателей, к-рые выражали различные т. зр. на предмет и тем самым способствовали формированию у студентов проблемного подхода к изучаемым явлениям (*Krois*. 2009. S. XLI). По приглашению американских ун-тов К. нередко выступал с одиночными докладами, в т. ч. в Гарвардском, Корнеллском, Брауновском, Принстонском ун-тах. Поскольку Хендел не смог добиться финансирования для продления преподавания К. в Йельском ун-те, в 1944 г. К. переселился в Нью-Йорк, где ему было предложено прочесть годичный курс лекций в Колумбийском ун-те. Тематика лекций была связана с сочинениями, над к-рыми в это время работал К.: в рамках одного курса он рассматривал философское учение о гос-ве; в рамках второго — излагал концепцию философии культуры как философской антропологии на материале сочинений Канта, Гёте и Руссо (в посл. опубли. в виде 2 очерков: *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays* // ECassW. Bd. 24. S. 491–576). Кроме того, К. с коллегами работал над сборником англ. переводов отрывков из текстов мыслителей Ренессанса, к-рый вышел в свет уже после его смерти (*Meyer*. 2006. S. 244–245).

После переезда в США К. писал философские и научные работы на англ. языке. Среди статей, созданных им для англоязычных журналов (список см.: *Hamburg, Solmitz*. 1949. P. 905–908), наибольший интерес представляют работы о выдающихся мыслителях Ренессанса: Дж. Пико делла Мирандола (1463–1494) и Фичино (*Giovanni Pico della Mirandola*, 1942; *Ficino's Place in Intellectual History*, 1945; совр. изд.: ECassW. Bd. 24. S. 67–114, 613–636). Мн. амер. коллеги рекомендовали К. для популяризации его идей в США осуществить перевод на англ. язык «Философии символических форм». По-

лагая, что столь объемное и сложное по философской терминологии сочинение едва ли может быть удачно переведено и оказаться востребованным читающей публикой, К. принял компромиссное решение, создав соч. «Опыт о человеке» (*An Essay on Man*, 1944; совр. изд.: ECassW. Bd. 23), в к-ром в антропоцентрической перспективе совместил пересказ основных идей «Философии символических форм» с изложением результатов, полученных им в процессе долгого развития собственных взглядов на культуру (см.: Избр. 1998. С. 440). В 1-й ч. трактата К., заявляя о том, что стремление человека к самопознанию неизменно присутствует в философии и является ее движущей силой, выделял основные способы интерпретации человеком самого себя (философский, религиозный, научный) и прослеживал историю их развертывания. Анализ современных ему научно-философских представлений о природе человека заставляет К. сделать неутешительный вывод: «Современная теория человека потеряла свой идейный стержень, а взамен мы получили полную анархию мысли» (Там же. С. 466). В качестве «путеводной нити» (Там же. С. 467), позволяющей «объяснить человека», К. предложил использовать понятие «символ», в к-ром соединяется вся совокупность индивидуальных «ответов» человека, его творческих реакций на обращенную к нему многообразность мира (Там же. С. 470–471). В последующих частях К. излагал основные положения собственной концепции символических форм. Эти формы (язык, миф, религию, искусство, науку, историю) он рассматривал как «фундаментальные структуры видов человеческой деятельности» (Там же. С. 520), как функциональные системы, внутри которых становятся значимыми конкретные символы культуры. В результате их исследования, по убеждению К., создается новое представление о человеке, к-рое он формулировал, ссылаясь на учение древнегреч. философа *Гераклита* о «согласовании расходящегося», о «возвращающейся к самой себе гармонии»: человек и человеческая культура обладают единством, проистекающим из «динамического равновесия» многообразного, из «согласованности основных задач» творческой деятельности человека (Там же. С. 703). Эта внутрен-





няя согласованность вместе с тем предполагает и внешнюю согласованность — «социальную жизнь», взаимодействие индивидов ради «самоосвобождения человека»; при этом наличия к.-л. трансцендентной цели существования человека К. не допускал (Там же. С. 703–704, 709; ср.: Paetzold. 1994. S. 198–207).

С 1941 г. К. работал над масштабным сочинением, к-рое было посвящено проблематике социально-политической философии. Осуществляя историко-философское исследование понятия «государство», К. стремился благодаря этому выявить философские предпосылки тоталитарной природы нацистского политического строя. К. успел завершить трактат, озаглавленный им «Миф о государстве» (The Myth of State, 1945; опубл. 1946; совр. изд.: ECassW. Bd. 25), однако опубликован он был посмертно. Для объяснения истоков тоталитаризма К. использовал введенное им в прежних работах понятие «миф». В соответствии с его рассуждениями, мифическое понимание мира базируется на «чувстве», непосредственном нерелективном переживании данного, «захваченности» им. Мифическое сознание нуждается в ритуале — совокупности жестко установленных способов общения с миром. Согласно К., стремящееся к растворению единичного во всеобщем тоталитарное гос-во применяет творчески зародившиеся некогда структуры мифа в их искусственно-насильственной форме, ритуализируя повседневную жизнь человека и подчиняя более высокие формы (язык, религию, искусство) тотальности мифа. Анализируя историю философского понимания природы гос-ва, К. стремился показать, что в ней имеют место 2 тенденции: процесс демифологизации, десакрализации и рационализации власти соединяется с процессом философского подчинения индивидуального всеобщему, вслед чего оказываются возможными «ресакрализация» гос-ва как всеобщего (Тегель) и «умаление» отдельно человека, который оказывается лишен права на свободное самовыражение и подчинен «судьбе» (Хайдеггер). По убеждению К., именно философия культуры способна разрушить «миф государства», показав через анализ многообразия символических форм относительность мифического способа восприятия мира

и слабость его идейных оснований в приложении к гос-ву (ср.: Paetzold. 1994. S. 215–220).

Еще в 30-х гг. XX в. у К. возникли проблемы с сердцем: во время поездки в 1936 г. в Вену и Прагу он перенес инфаркт и с этого времени регулярно принимал сердечные препараты; кроме того, врачи отмечали у него склонность к диабету, проблемы с дыханием и опорно-двигательным аппаратом (Ibid. S. 159–160; Meyer. 2006. S. 222). 13 апр. 1945 г. К. участвовал в последнем в семестре факультетском совещании в Колумбийском ун-те; затем в клубе преподавателей сыграл партию в шахматы. Направляясь домой, он остановился, чтобы взять такси; в это время к нему подошел поговорить студент философского фак-та А. Пэп. Обернувшись к нему, К. внезапно упал. Прибывшие медики констатировали смерть от внезапной остановки сердца. Через неск. дней при участии посетившего его лекции нью-йоркского студента, молодого раввина Артура Херцберга (1921–2006), к-рый возглавил траурную церемонию, К. был погребен по иудейскому обряду на кладбище Сидар-Парк — Бет-Эл, расположенном близ Нью-Йорка (Meyer. 2006. S. 255; Krois. 2009. S. XLII).

**Философские взгляды.** Традиционно развитие философских взглядов К. подразделяется исследователями на 3 периода. 1-й период, длившийся до начала работы над «Философией символических форм», характеризуется близостью К. к марбургской школе неокантианства и строгим следованием ее основной философской парадигме — ориентации на исследование структур научного познания. Во 2-м периоде, продолжавшемся до сер. 30-х гг. XX в., в фокусе внимания К. оказывается уже не только научное познание, но и все в целом многообразие способов творческого отношения человека к миру, объединяемых под общим наименованием «культура» и рассматриваемых в их объективном аспекте. Начало 3-го периода связано с разработкой К. метафизической и антропологической проблематики: от вопроса о результатах деятельности человека К. обращается к вопросу о самом деятеле и о «действительности» как о пространстве его деятельности. Хотя такая периодизация в целом является справедливой, эти 3 периода не отделены жестко друг

от друга и не сопряжены с некими «революциями» во взглядах К., но являются закономерно и эволюционно взаимосвязанными. В процессе смены объекта философского исследования и расширения поля работы К. не отвергал свои ранние идеи и концепции, но помещал их в более широкий контекст, внося при этом необходимые поправки и модификации, но не отказываясь от принципиальных установок, с исчерпывающей полнотой выраженных в «Философии символических форм».

В исследовательской лит-ре философия К. нередко оценивается как особого рода «философия диалога»; именно диалогическим характером обуславливается сложность ее непосредственного восприятия и систематического представления (Stark. 1997. S. 42). Собственное учение К. развертывал в постоянном двойственном взаимодействии: с одной стороны, это диалог со всей философской традицией, начиная с *досократиков* и заканчивая различными философскими направлениями XX в.; с др. стороны, это диалог со множеством эмпирических и теоретических наук, данные к-рых вплетаются К. в общую ткань философской системы. Будучи твердо убежден в том, что философия может существовать только как целостное построение, выведенное из общих принципов, в к-ром неразрывно связаны исторический и систематический аспекты, К. подчеркивал, что философствование может считаться удавшимся лишь тогда, когда «каждая мысль, каждый лейтмотив философствования находятся вместе со всеми прочими в некой идеальной общности» (ECassW. Bd. 9. S. 119).

Выступая продолжателем традиции нем. классической философии, К. считал идеалом философской системы философию духа. Однако в отличие от ведущих нем. философов Нового времени, строивших философские системы на основе анализа сознания и самосознания, на основе интроспективной саморефлексии субъекта, К. опирался преимущественно на анализ средств выражения субъекта вовне, т. е. на сферу символического. В соответствии с концепцией К., не философия субъекта обособливает философию духа, но лишь на основании разработанной философии духа можно построить философскую систему знаний о субъекте. Сфера символического, согласно





К., является единственной сферой, в которой субъективность сперва проявляет себя, а затем познает себя в своих проявлениях (Stark. 1997. S. 13–14). Спецификой предложенного К. решения вопроса о соотношении бытия и познания определяется его онтология, т. е. учение о фундаментальных принципах устройства действительности. Поскольку «мир» и «бытие» даны человеку только как объекты его субъективного сознания, учение о мире может строиться исключительно как учение о способах бытия человека в мире.

Подлинным смысловым центром, в к-ром сходятся все линии философии К., является представление о человеке как о творящем и смыслополагающем субъекте, «символическом животном» (animal symbolism — Избр. 1998. С. 472), а также непосредственно следующее из этого желание дать объяснение «человеческой жизни во всей ее полноте» (Там же. С. 702). При этом стремление К. понять человека через его культурные свершения обуславливает особый ракурс рассмотрения им человека: хотя в сочинениях К. многократно повторяются утверждения о революционном значении для человека открытия собственной индивидуальности, эта индивидуальность интересна К. лишь настолько, насколько в ней можно обнаружить действие законов всеобщего. Конкретный индивид как живая, неповторимая и несводимая ко всеобщему личность находится вне фокуса философии К., методология которой бессильна получить к нему доступ.

**Предмет и задача философии.** Согласно К., философия с момента ее зарождения в античности была нацелена на познание бытия, т. е. на понимание всего многообразия явлений в их взаимосвязи и единстве (см.: ECassW. Bd. 11. S. 1–2; ФСФ. Т. 1. С. 11–12). К. различает 2 фундаментальных способа построения философского учения о бытии, которые могут быть прослежены на всем материале истории философии: «метафизический», при котором все сущее понимается как «субстанция», как нечто постоянное, отражаемое человеческим познанием, и «идеалистический», при к-ром «внутренняя форма мышления определяет внутреннюю форму бытия» (Ibid. S. 2; Там же. С. 12). Развитие научно-физико-математического знания

и научного подхода к познанию мира привело к формированию представления о том, что предмет изучения не может полагаться как «бытие в себе», как нечто данное независимо от тех категорий мышления, в которых оно познается; напротив, предмет «может быть представлен только в этих категориях, конституирующих его собственную форму» (Ibid. S. 4; Там же. С. 13).

Заслуга теоретического осмысления и обоснования этой «революции в образе мышления» принадлежит Канту. В философии Канта и его последователей вместо анализа объективного бытия предпринимается анализ субъективного сознания как условия, делающего возможной объективацию; предметом философии становится «функциональное единство» познания: «Вместо того, чтобы вслед за догматической метафизикой ставить вопрос об абсолютном единстве субстанции, к которому должно быть сведено всякое особенное существование (Dasein), мы спрашиваем, какому правилу (Regel) подчиняется конкретное многообразие и разнообразие познавательных функций и каким образом оно, не упраздняя и не разрушая этого многообразия, сводит их в одно единое деяние, концентрирует в одном замкнутом в себе духовном акте» (Ibid. S. 6; Там же. С. 15). В ходе развития и толкования учения Канта в неокантианстве, которое является историческим и систематическим истоком философии К., единственным законным предметом философии был объявлен анализ законов научного, физико-математического познания. Согласно К., при всей локальной корректности неокантианского подхода к вопросу о понимании бытия, неокантианство имеет существенный недостаток: в нем изолирована и абсолютизирована одна из мн. существующих сфер опыта и один из мн. возможных способов интерпретации опыта.

Основным операционным принципом критической философии Канта является, по мысли К., «трансцендентальный метод», к-рый в принятой К. формулировке Когена приобретал следующий вид: необходимо всегда «начинать с некоего факта, чтобы потом поставить вопрос о возможности этого факта» (DavosDisp. S. 294–295). По убеждению К., уже у Канта присутствовало осознание того, что критическая

философия должна быть ориентирована не только на анализ факта существования научного познания и связанного с ним опыта, но и на анализ всего многообразия действительности, данной человеку в иных формах опыта (для Канта — в этике, эстетике и телеологии), каждая из к-рых подчинена собственным законам (ECassW. Bd. 11. S. 7–8; ФСФ. Т. 1. С. 16). Фундаментальным «фактом», требующим переосмысления кантовской критической философии, К. считал существование общезначимых «способов объективации» действительности, принципиально отличающихся от научного познания. По утверждению К., отправной точкой философского осмысления действительности должна стать фиксация того, что существуют различные «функции духа», благодаря к-рым простому наличному бытию придается определенное «значение», ставится в соответствие некое идеальное содержание, причем иначе, чем это происходит в научно-теоретическом познании (Ibid. S. 7; Там же. С. 15). Функциональное переопределение природы познания, в рамках которого оно стало рассматриваться не как накопление сведений о субстанциях, но как выявление функциональных законов, сводящих многообразное в единство системы, позволило увидеть в нем один из видов творческой деятельности духа, связанный с остальными видами и нуждающийся в объяснении с учетом этой связи (ср.: Свасьян. 1989. С. 70–71).

Расширяя область критической философии, К. полагал, что из философии Канта должно быть заимствовано ее главное достижение: «принцип «примата» функции над предметом», из к-рого следует учение о духовной деятельности как о «формировании мира», т. е. «образовании объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения» (ECassW. Bd. 11. S. 9; ФСФ. Т. 1. С. 16–17). Обращаясь к понятиям «дух» и «деяние духа», К. не мог не учитывать их разработки в философии Гегеля (подробнее о влиянии Гегеля см.: Verene. 1969; Idem. 2011). По убеждению К., философское значение учения Гегеля о духе состоит в том, что он «выдвинул требование мыслить целостность духа как конкретное целое, т. е. не ограничиваться его простым понятием, а развертывать во всем многообразии его







проявлений» (ECassW. Bd. 11. S. 13; ФСФ. Т. 1. С. 20). К. соглашался с Гегелем в его феноменологии; более того, дав 3-му т. «Философии символических форм» заглавие «Феноменология познания», К. специально подчеркивал, что термин «феноменология» употребляется им не в гуссерлевском, а в гегелевском смысле: феноменология есть анализ «тотальности духовных форм» с учетом как их структурных взаимосвязей, так и их исторически-логического развертывания (Ibid. Bd. 13. S. VIII; Там же. Т. 3. С. 8). Вместе с тем К. отказывался признать верным «снятие» всех форм духа в абсолютном знании, т. к. в этом случае «подлинной автономии удостоивается лишь форма логического, форма понятия и знания» (Ibid. Bd. 11. S. 13; Там же. Т. 1. С. 20; ср.: *Верен.* 1997. С. 410–413). Согласно К., в анализе движения «от мира непосредственного сознания к миру чистого познания» ни одна из ступеней не может быть признана «излишней», но должна осмысляться во всем ее своеобразии. К. отмечал, что если в неокантианской версии философии Канта отличные от логического познания формы деятельности духа выносятся за скобки, то в философии Гегеля они растворяются в мышлении и их «специфическое своеобразие» оказывается утраченным (ECassW. Bd. 11. S. 13–14; ФСФ. Т. 1. С. 20–21).

Формулируя собственную концепцию «критики культуры», К. избирал в качестве точек опоры учения Канта и Гегеля, внося в них существенные коррективы. Находя необходимым перенесение того критического анализа, который в кантовской трансцендентальной критике был осуществлен применительно к чистому познанию, на «все формы духа в целом», К. отмечал, что такой анализ сопряжен с двойственной опасностью: если придерживаться требования логического единства, то во всеобщности логической формы могут оказаться стертые особенности каждой отдельной области и самобытность ее принципов; если отказаться от идеи единства и взаимосвязи форм духа, то систематизация духовных форм становится невозможной и каждая из них может рассматриваться только в своей структуре и истории.

С учетом этого К. заявлял о необходимости поиска того «опосредования» (Medium), с помощью к-рого

происходит формообразование (Gestaltung) во всех отдельных духовных направлениях при сохранении особой природы и специфического характера каждого из них (Ibidem; Там же). Таким «опосредованием» К. объявлял «символическую функцию», создающую основные «символические формы», в области к-рых формируются единичные значимые «символы» культуры. Т. о., факт существования многообразных форм духовной деятельности человека требует от философии обоснования их возможности через выявление символическости как их внутренней структуры и способа их взаимосвязи. Это и является задачей философии символических форм. Ее предметом становится «каждая духовная деятельность», посредством к-рой человек «строит «мир» в его характерном формировании, в его упорядоченности и так-бытии (So-Sein)» (Избр. 2000. С. 418). Исходя из того, что «вместе с характером и направленностью опредмечивания меняется и сам созерцаемый предмет», философия символических форм «не стремится сразу же установить определенную догматическую теорию сущности объектов и их основных свойств, но [желает] в ходе терпеливой критической деятельности понять и описать виды объективации», т. е. характерные способы действия «символической функции» в рамках различных «символических форм» (Там же).

**Символ и символическая функция.** В наиболее общем виде философия символических форм может быть определена как «построенная в строгом соотношении с научным знанием и ориентированная на феноменальный опыт теория символа» (Stark. 1997. S. 51). Переосмысляя кантовское учение о «трансцендентальном субъекте», К. развивал концепцию «символизирующего субъекта», т. е. субъекта, обладающего фундаментальной природной способностью связывать «воспринимаемое единичное содержание» с «общим духовным значением» (ECassW. Bd. 11. S. 25; ФСФ. Т. 1. С. 29). Первичное представление о природе символа К. формулировал на основании рациональной трактовки символического, разработанной в математическом естествознании, где «знак есть не просто случайная оболочка мысли, но ее необходимый и существенный орган; он не только служит цели сообщения готового мысленного со-

держания, но и является инструментом, благодаря которому формируется и впервые приобретает определенность само это содержание» (Ibid. S. 16; Там же. С. 22). Т. о., символ (знак) в первом приближении представляет собой внешний материальный коррелят внутренней деятельности духа, к-рая всегда проявляет себя в конкретных объектах — словах, звуках, образах, формулах и т. п.

Многообразие знаков, согласно К., характерно для всех форм духовного творчества человека; оно есть та среда, в которой «пересекаются все столь разные духовные образования» (Ibidem; Там же). Во всех сферах духовной активности человека действует «символическая функция сознания» (symbolischen Funktion des Bewusstseins), т. е. происходит процесс восприятия и создания знаков, к-рый, с одной стороны, подчинен единому для всей деятельности духа структурному закону «наделения знака значением», а с др. стороны — обладает специфическими особенностями, характерными для конкретной области деятельности духа. Характеризуя динамику этого процесса, К. отмечал, что при его практическом осуществлении «из потока сознания извлекаются конкретные устойчивые основные формы, наполнину понятийной, наполовину созерцательной природы», вслед. чего «вместо подвижного содержания образуется замкнутое и устойчивое единство формы» (Ibid. S. 20; ср.: Там же. С. 25).

Деятельность по созданию знаков и наделению их значением, по мысли К., является специфически человеческой деятельностью; более того, именно благодаря ей может быть выработано понимание особого места человека в живой природе. Различая в «Опыте о человеке» знак-сигнал и знак-символ, К. обращал внимание на то, что знак в его сигнальной функции может быть частью жизни не только человека, но и животного (напр., звонок как знак обеда). Однако подобное использование знака противоположно «символической мысли человека»; по словам К., если сигнал есть «часть мира физического бытия», то символ является «частью человеческого мира значений» (Избр. 1998. С. 477). Отделяя знак-символ от знака-сигнала, К. фиксировал важнейшее свойство символа: он всегда не только пассивно воспринимается, но и активно





устанавливается субъектом в процессе «наделения значением», соотнесения символа с символизируемым им содержанием.

Поскольку задача символов — это «структурирование хаоса непосредственных впечатлений» (ФСФ. Т. 1. С. 41), фундаментальным вопросом, решаемым К. при построении теории символа, является проблема соотношения формы и материи в акте формирования символа и символического понятия. По убеждению К., обусловленному кантовскими истоками его философствования, материя и форма находятся в изначальной корреляции: «что» содержания опыта никогда не существует без «как», любое самое простое восприятие есть уже единство материи и духовной формы (Соболева. 2001. С. 29–30). К. подчеркивал, что не существует «чистого» восприятия, т. к. «связанному с восприятием переживанию можно придать совершенно различный смысл в зависимости от связи, в которую оно введено, и от категории форм, в которых оно усвоено» (Избр. 2000. С. 420). Приводя пример изображенных на бумаге линий, К. отмечал, что они будут восприняты по-разному в зависимости от того, в какой символической системе происходит восприятие: эстетическое восприятие увидит в них орнамент, религиозное — мистический смысл, математическое — образ функции, и т. п. (Там же; ср.: ФСФ. Т. 3. С. 158–159; Stark. 1997. С. 69–71). Т. о., будучи воспринятыми, чувственные данные посредством производящей силы духа преобразуются в соответствии с определенной «точкой зрения» (т. е. формой) и получают символическое содержание, к-рое «сопрягается» со знаком (ср.: Соболева. 2001. С. 30).

Стремясь объяснить, с одной стороны, взаимосвязь материи и формы при формировании символа, а с др. стороны — отношение между явлением, символом и сознанием, «способ данности мира» (Stark. 1997. С. 80), К. разрабатывал концепцию «символического запечатления» (symbolische Prägnanz). По утверждению К., символическое запечатление есть такое отношение, в к-ром «переживание восприятия (Wahrnehmungserlebnis), будучи чувственным (sinnliches) переживанием, одновременно заключает в себе определенный несозерцаемый смысл (nicht-anschaulichen Sinn) и превращает его в не-

посредственное конкретное представление (Darstellung)» (ECassW. Bd. 13. S. 231; ср.: ФСФ. Т. 3. С. 159); или, в соответствии с более простым определением, в к-ром «чувственное заключает в себе смысл и непосредственно представляет его сознанию» (Ibid. S. 271; Там же. С. 182). Динамический характер этого отношения служит причиной того, что символ никогда не является однозначно определенным, но всегда влечет за собой «контекст», множество связей: «Одним знаком... мы схватываем тысячу связей, резонирующих в нем с большей или меньшей силой и отчетливостью» (Ibid. Bd. 11. S. 43; Там же. Т. 1. С. 42); на рациональном уровне эта подвижная природа символа схватывается через функциональное символическое понятие. К. проводил различие между «запечатлением восприятия» и «запечатлением значения», считая первое базисом для второго. В процессе отработки сознанием чувственного содержания происходит «распознавание» (Rekognition) и «презентация» (Präsentation) связанного с ним символа; далее сознание осуществляет «удержание» (Retention) символа, завершая этим процесс символического восприятия. Подлинное запечатление происходит на следующем этапе, когда сознание производит «репрезентацию» (Repräsentation) символа, наделяя его собственным значением и встраивая в собственный контекст символической формы. Т. о., всякая презентация есть одновременно репрезентация, в к-рой непосредственно присутствующее «делает присутствующим не-присутствующее» (ECassW. Bd. 4. S. 51; подробнее см.: Schwemmer. 1997. С. 69–126; Stark. 1997. С. 80–86).

К. выделял тройственную структуру символической функции как процесса символического «запечатления» и использовал различную терминологию для обозначения ее структурных частей. С т. зр. субъективных актов символизации 1-м элементом является «восприятие» (Verstehen), в котором сознание субъекта воспринимает символ в его неразличимой слитности с лежащим в его основе материальным содержанием. 2-й элемент — «созерцание» (Anschauen), в котором чувственное и символическое уже различены и символ предстает в своей формальной полноте, творчески переосмысливается и оформляет материальное

содержание. 3-й элемент — «познание» (Erkennen), в к-ром создаются взаимосвязи и системы символов, связи к-рых с материальным содержанием определяются самим субъектом. На субъективно-объективном уровне содержаний сознания этой триаде соответствует триада «выражение» (Ausdruck), «представление» (Dastellung), «значение» (Bedeutung). На объективном (метафизическом) уровне выстраивается еще одна триада: «жизнь», «образ», «закон» (см.: ECassN. Bd. 1. S. 206). Эти триады фиксируют возможные способы «связи идеального с чувственным», причем, согласно К., в процессе «формообразующей» деятельности духа в каждой из символических форм происходит логическое движение, в к-ром восприятие переходит в созерцание, а созерцание — в познание. При этом не только каждый последующий элемент включает в себя предыдущий, но между ними наличествует и обратная связь: каждый последующий элемент заключен в предыдущем (ср.: Свасьян. 1989. С. 95–95).

Отличая «чувственное сознание» как переживание частных восприятий от «идеального сознания», в котором частное подводится под общее, К. отмечал, что последнему свойственно «творческое отношение» к потоку впечатлений. В идеально-символическом мышлении происходит «запечатление» внешнего наличного бытия, «в результате чего оно распадается на различные сферы и формы действительности» (ECassW. Bd. 11. S. 41; ФСФ. Т. 1. С. 41). Те «формы», сообразно с которыми всякий раз осуществляется это «запечатление», суть символические формы. Они, согласно К., не являются простыми отображениями наличной действительности, но «обозначают основные направления движения духа», т. е. того процесса, в к-ром «реальность конституируется... как множество форм, к-рые в конечном счете сводятся вместе единством смысла» (Ibidem; Там же).

**Символические формы.** В соответствии с фундаментальной установкой идеалистической философии К., человек имеет доступ к тому, что в философии традиционно называется «действительностью», т. е. ко всему миру объективных содержаний, только через формально упорядоченные совокупности символов. Понятийный анализ «жизни духа»,





т. е. процесса творческой человеческой деятельности, всегда происходит внутри некой «символической формы». Разум человека есть кантовский «*intellectus ectypus*», т. е. интеллект, понятия которого являются оформленными образами, поэтому попытки мыслить «бытие», или «жизнь», вне образов (символов), т. е. интуитивно, противоречат самой природе мышления. Вопрос о природе «вещи в себе» окончательно снимался К. как «иллюзия мышления», не имеющая смысла: «Вопрос, что есть сущее в себе вне этих форм зримости и превращения в зримое и каковы его свойства, должен теперь умолкнуть. Ибо зримо для духа лишь то, что предстает ему в определенной форме; каждый определенный образ бытия возникает только в определенном роде и способе видения, в данности идеальной формы и смысла» (Избр. 2000. С. 331; ср.: ФСФ. Т. 1. С. 45). Вслед этого все феномены жизни и культуры К. интерпретировал дескриптивно-морфологически, ставя вопрос не об их происхождении и не о внешних законах, к-рыми обусловлено их существование, но исключительно об их «внутренней форме» (Stark. 1997. S. 52; Свасьян. 1989. С. 90). «Принцип и происхождение» символов и символических форм К. предлагал «искать в автономном творчестве духа», подчеркивая, что «высшая объективная истина, которая может открыться духу, — это... форма его собственной деятельности» (ECassW. Bd. 11. S. 45–46; ср.: ФСФ. Т. 1. С. 45).

Вводя понятие «символическая форма», К. обозначал с его помощью отдельные «сферы деятельности духа», системообразующие начала, благодаря к-рым между символами существуют устойчивые связи и по законам к-рых происходит конституирующее восприятие (репрезентация) субъектом действительности. Среди исследователей нет единства в вопросе о том, чем конкретно руководствовался К. при выделении конкретных символических форм, однако общим принципом и основанием их выделения может быть назван факт существования различных «миропониманий» (Weltverstehens), в рамках к-рых одни и те же фундаментальные понятия и категории мышления (напр., «пространство») получают различную интерпретацию. На основании высказы-

ваний К. невозможно определить точный перечень признаваемых им форм; в различных сочинениях к их числу он относил язык, миф, науку, искусство, религию, технику, право, историю и т. п. (см., напр.: ФСФ. Т. 1. С. 17; Т. 2. С. 9; Т. 3. С. 11) В соответствии с общими рассуждениями К., любая из символических форм представляет собой особую форму миропонимания, «культурную матрицу», «способ объективации духа» (Соболева. 2001. С. 31). Совокупность символических форм создает специфическую действительность человека, особый мир его бытия: формы суть «единственное возможное, адекватное посредничество и среда»; благодаря им «любое духовное бытие становится доступным и понятным» (Избр. 2000. С. 395).

Несмотря на то что К. говорил о наличии мн. символических форм, подробному структурному анализу он подверг лишь 3 из них: язык, миф и науку. Выделение именно этих форм не является случайным и отражает внутренние закономерности философской системы К., не всегда эксплицитно им выражаемые. Хотя К. неоднократно говорил о намерении построить «феноменологию» символических форм, понимание им самой этой феноменологии в гегелевском смысле приводит к тому, что, предлагая по видимости структурный анализ форм, он в действительности осуществлял «исторический» и «генетический» анализ, в рамках к-рого исследуется уже не данность форм, но их подлинные и мнимые взаимосвязи, притом в аспекте развития одних форм на основе других. Главным методологическим принципом анализа К. является метафизическое представление о «силе внутреннего становления форм» (Там же. С. 403), т. е. о переходе духа от символической функции выражения через функцию представления к функции значения: «Знак, первоначально сращенный с вещью, заменяет ее образом, чтобы преодолеть и последний в чистоте принципа» (Свасьян. 1989. С. 96). Этот переход К. прослеживал как внутри каждой из символических форм, так и в общем развитии всей их целокупности. При этом им неявно предполагалось, что научное мышление является наиболее развитой и совершенной формой, тогда как др. формы рассматривались как «стадии» на пути к ней, к-рые почти в гегелевском смысле обладают

ценностью лишь настолько, насколько они способны в «снятом» виде войти в научное сознание. Хотя в текстах К. можно обнаружить прямо противоположные этому по смыслу утверждения о том, что необходимо исследовать культуру во всем многообразии несводимых друг к другу символических форм, общая логика его системы убедительно свидетельствует, что подлинной причиной избрания языка, мифа и науки в качестве предметов анализа является позитивистское и рационалистское убеждение К. в том, что «человек переходил от стадии мифологического мышления, на которой он интерпретировал свой опыт посредством образов и обрядов, к стадии, на которой он развивает логический характер языка и достигает того, что может быть названо миром здравого смысла индивидуальных личностей и вещей»; окончательной и высшей является стадия научного мышления, на которой человек приобретает способность сводить феномены в функциональные зависимости в системах формального обозначения (Соболева. 2001. С. 34). В соответствии с общепринятой интерпретацией философии К., в основе всех символических форм лежит миф как исторически и логически наиболее ранняя форма (ср.: Там же. С. 32–33). Все проч. формы, преодолевающие его в своем развитии, зарождаются либо внутри него в «диалектическом» противоборстве с ним (религия, искусство), либо параллельно с ним, но опять же в противоборстве (язык, наука). Характеризуя философское познание, К. ясно говорит о том, что оно «должно вырваться из тисков языка и мифа, оттолкнуться от этих свидетельств человеческой нужды (Bedürftigkeit), дабы подняться в чистый эфир мысли» (ECassW. Bd. 13. S. 18–19; ФСФ. Т. 3. С. 23). Т. о., предлагаемая К. ценностно нагруженная схема развития форм справедливо может быть охарактеризована как «наследница эволюционистского мировоззрения XIX века» (Свасьян. 1989. С. 198).

Поскольку каждая из символических форм проходит путь от созерцания через представление к понятию, их структурный анализ К. строил на основании изложенного в «Критике чистого разума» кантовского учения о формах созерцания (пространство и время) и формах рассудка (категории и понятия), тем самым перенося







структуры, полученные Кантом при анализе чистого разума, на деятельность «символического разума», следствием чего стало нарушение строгой логичности кантовской системы (подробнее см.: *Stark*. 1997. S. 261–280). Сложность и даже невозможность объяснения языка, мифа и науки в рамках единого структурного поля становится очевидной уже из строения соответствующих частей «Философии символических форм». При анализе языка последовательно рассматриваются его «чувственная фаза» (мимика и жест), «созерцательная фаза» (языковые пространство, время и число) и «понятийная фаза» (образование языковых понятий), причем каждая последующая фаза понимается как «развитие» предыдущей, что иллюстрируется соответствующими эмпирическими фактами истории конкретных языков. Однако такая схема оказывается неприменимой для мифа, анализ которого К. начинает с формулирования и разбора концепции «мифического мышления» (*mythische Denkens*), т. к. это мышление представляется ему отличным от «опытно-предметного мышления», являющегося базисом кантовского анализа; далее К. переходит к «форме созерцания» (мифическое пространство и время) и завершает «формой жизни», к-рая не может быть признана ни чувственной фазой, ни понятийной фазой. При рассмотрении научного познания К. вынужден окончательно перейти к историческому подходу, строя по сути концепцию зарождения представлений науки о формах познания в ее размежевании с обыденными представлениями о познании. Т. о., общий подход К. к анализу символических форм характеризуется уверенностью в том, что в каждой из них присутствуют некие «праформы синтеза» (*Urformen der Synthesis*), т. е. формы созерцания (пространство, время, число) и категории рассудка (количество, качество, отношение), однако они всякий раз имеют разную «модальность» (*Modalität*). К.-л. теоретического обоснования того, что эти «праформы» наличествуют в строении самих символических форм, К. не предлагал; более того, он ясно говорил о том, что необходимость этих праформ обусловлена исключительно субъективно: они с неизбежностью требуются мышлению, «если мы вообще хотим со-

единять многое в единое, различать и подразделять многообразное по каким-то образцам» (*ECassW. Bd. 13. S. 14–15; ФССФ. Т. 3. С. 20*). Хотя тезис о необходимости «принципов синтеза» едва ли может быть оспорен, его реализация у К. является проблематичной, поскольку в рамках его системы речь идет не столько о вскрытии внутренних закономерностей самих символических форм, сколько об упорядочении их предполагаемого смыслового содержания на основании произвольно избранной категориальной системы, к-рая в конечном счете есть категориальная система научного познания, хотя и всякий раз по-новому модифицируемая, но не меняющаяся в своих основаниях.

С содержательной т. зр. предпринятый К. анализ символических форм опирался на известные к его времени достижения частных наук: лингвистики, филологии, этнографии, психологии и т. п. Приводимый им «фактический» материал намного превышает по объему соотносящиеся с ним теоретические выводы, к-рые зачастую теряются в обширности и многообразии различных примеров и иллюстраций. Лежащей на поверхности и артикулируемой им самим причиной обращения К. к данным эмпирических наук является желание «исходить из фактов», обосновывать возможность фактического и вскрывать его внутренние структуры. Однако в действительности использование К. научного материала является источником серьезных внутренних противоречий его системы и вызывает ряд закономерных вопросов, прежде всего вопрос о том, каков статус этих фактов с т. зр. предлагаемой К. концепции тотальности символических форм: если реальность дана лишь через символы, то нет фактов вне символической формы, однако, напр., интерпретируя миф, ученый использует не символическую форму мифа, а символическую форму науки, вслед. чего факт оказывается заведомо дан ему не так, как он дан тому, кто существует внутри мифа. Для верного понимания места и значения «фактов науки» в построениях К. необходимо учитывать, что К. игнорировал важнейшее для верной интерпретации научных данных положение о теоретической нагруженности как эмпирического, так и научного познания. Заимствуемые К. из сочинений различных ученых

«факты» уже были проинтерпретированы ими в рамках их собственных теорий, а в целом также дополнительно — в рамках свойственного науке кон. XIX — нач. XX в. позитивистского подхода к действительности. Т. к. К. разделял этот подход, для него подобная интерпретация была «естественной», тогда как в действительности в области гуманитарных наук она нередко представляла собой насилие по отношению к фактам и искажала феноменальную данность. Отсутствие у К. четкого представления о том, каким образом может быть корректно и адекватно «схвачена» такая данность, нередко приводит к полной искусственности его построений: на неверно интерпретированные факты налагаются чуждые им рационально-теоретические категории, в результате чего формируется автономная система смыслов, не обладающая никакой действительной объяснительной силой по отношению к реалиям культуры и духовной жизни человека.

**Язык.** Согласно К., исторически первичными формами, определяющими отношение человека к миру, являются язык и миф. В соответствии с принимаемым К. эволюционным подходом к вопросу о происхождении человека именно появление языка и мифа свидетельствует об отделении человека от животного царства в качестве особого вида. Колебания К. в вопросе о том, что обладает первичной конститутивной силой — язык или миф, видны уже из строения его сочинений: если в нацеленной на исследование познания «Философии символических форм» язык рассматривается до мифа, то в ориентированном на философскую интерпретацию человеческой жизни «Опыте о человеке» он следует за мифом. По словам К., язык и миф «на ранних стадиях развития человеческой культуры» невозможно разделить (*Избр. 1998. С. 568*), однако структурное различие между ними может быть выведено при рассмотрении их развития в аспекте субъект-объектного отношения: если миф нацелен на сохранение изначального «всеединства» и приходит к неполной объективации лишь на поздней стадии перехода в религию (причем во многом благодаря языку), то язык изначально стремится к установлению предметности в конкретных символах: звуках, словах и предложениях;





к объективации слова, самого говорящего, а также того, к кому обращена речь (ср.: *Свасьян*. 1989. С. 180–181). Хотя К. подробно рассматривал в «Опыте о человеке» различные теории возникновения языка (см.: Избр. 1998. С. 568–590), собственно прямого ответа на вопрос о «точке зарождения» языка он не давал, ограничиваясь описанием его структурной истории как уже возникшего явления духовной жизни. Язык первоначально существует внутри мифического сознания как «магическое слово» и в своем развитии проходит путь до научной формулы (Там же. С. 570). По убеждению К., структура языка теснейшим образом связана с его развитием, поэтому совр. состояние языка может быть понято лишь на основании анализа научных данных о его генезисе и логического анализа перехода языка от чувственного выражения к абстрактному понятию.

Древнейший слой языка — это язык эмоций: «Первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и аффекты» (Там же. С. 472); т. о., первым словом является простейшее «мимическое выражение» (*mimischer Ausdruck*) внутреннего переживания — жест (см.: *Свасьян*. 1989. С. 101–104). При переходе в звуковую форму жест приобретает вид неразрывной связи переживания и звука; каждому переживанию (т. е. каждой «вещи» и «состоянию») соответствует свой звук, свое слово. На этой стадии язык находится в «непосредственной близости к чувственному впечатлению», он стремится к «как можно более точному воспроизведению многообразия этого впечатления», он пытается «исчерпать» событие и образ звуком (*ECassW. Bd. 11. S. 137–138; ФСФ. Т. 1. С. 120–121*). На следующей стадии, к-рую К. называл «аналогическим выражением» (*analogischer Ausdruck*), связь между обозначаемыми языковым знаком теряет непосредственный характер; «осуществляется соотнесение совершенно различных по содержанию рядов», однако значение все еще остается связанным со звучанием (*Ibid. S. 141–142; Там же. С. 123*). По мере формирования в языке потребности в многозначности языкового знака он достигает стадии «символического выражения» (*symbolischer Ausdruck*); становясь символом, знак языка «в своей инаковости и благодаря ей становит-

ся носителем нового и более глубокого духовного содержания» (*Ibid. S. 146; Там же. С. 126*).

Достижение языком стадии символики, т. е. по сути начало свободного субъективного языкотворчества, завершает фазу языка как чувственного выражения и переводит его в фазу содержательного выражения, в к-рой он приобретает способность передавать содержания, связанные с пространственно-временной предметностью: «Через передачу созерцания пространства, времени и числа язык осуществляет свою сущностную логическую задачу: оформление впечатлений в представления (*Gestaltung der Eindrücke zu Vorstellungen*)» (*Ibid. S. 147; Там же. С. 133*). Рассматривая многочисленные способы передачи в языке пространственной связи, К. заключал, что именно внутри языка и языком создается первичное «различение зон в пространстве», причем оно «начинается от той точки, где находится сам говорящий, и движется расширяющимися концентрическими кругами, чтобы структурировать объективное целое, систему и совокупность координат» (*Ibid. S. 157; Там же. С. 140*). Объясняя фиксацию в языке временных категорий, К. указывал, что она связана со сложным переходом от чувства времени к понятию времени и определяется деятельностью человека: на 1-м этапе сознание отличает и выражает в языке лишь различие между действием «сейчас» и «не-сейчас»; на 2-м, различая законченное и незаконченное действие, постоянное и случайное, оно фиксирует различие видов действий во времени; на 3-м — в языке появляется «чистое реляционное понятие времени как понятие порядка» (*Ibid. S. 173; Там же. С. 151; ср.: Свасьян*. 1989. С. 143–148).

Создавая первичный «внешний мир созерцания», язык наряду с этим и параллельно этому создает «внутренний мир», «мир Я», объективирует человека для самого себя: «Каждая новая характеристика, полученная в языке миром предметов, оказывает обратное воздействие на характеристики мира Я (*Ichwelt*)» (*ECassW. Bd. 11. S. 212; ФСФ. Т. 1. С. 177*). Противоположность Я и объективной действительности фиксируется в языке глагольными формами, сама структура которых во мн. языках (активный, пассивный, медиальный залоги) свидетельствует о том, что

язык «не воспринимает противоположность субъективного и объективного бытия в качестве абстрактного и застывшего противостояния двух исключаящих друг друга областей, а мыслит эту противоположность как динамически опосредованную в самых различных отношениях» (*Ibid. S. 225; Там же. С. 184*). С помощью личной формы глагола «всякая характеристика состояния связывается с Я и обретает в нем единение»; при этом само Я оказывается неким идеальным центром (*Ibid. S. 233; Там же. С. 190*). Т. о., именно язык открывает для Я путь самопознания; по словам К., в языке «Я улавливает себя в отражении глагольного выражения и через все более четкую разработку и дифференциацию этого выражения оно по-настоящему находит себя и постигает себя в своем особом статусе» (*Ibid. S. 248; Там же. С. 200*).

Высшей стадией развития языка и его предельной функцией является, согласно К., создание понятий: трансформируя психические феномены в единство обозначающего их понятия, язык действует как орган объективации (ср.: *Соболева*. 2001. С. 56). При этом язык выступает не просто как средство превращения мыслей в словесные формы, но является активным участником мышления, образует и формирует мысль, выражая ее в артикулированном звуке и определенной букве; по убеждению К., без языка мышление невозможно. К. подчеркивал, что лингвистическое формирование понятий необходимо отличать от логического: в языке понятие предшествует мышлению, а не вырабатывается им, здесь нет «сопоставления» и «сравнения», «классификации и упорядочивания», а имеет место динамический акт непосредственного обозначения элементов содержания. Лишь по мере дальнейшего развития языковые понятия переходят из квалифицирующих в классифицирующие, становясь словесными инструментами научного познания.

Т. о., в философии символических форм К. язык образует тот базовый уровень, благодаря которому бытие вообще доступно человеку, а все остальные знаковые системы, т. е. символические формы, в структурном плане основываются на его законностях (Там же. С. 66). Парадигматичность языка яснее всего выражена в том, что он «сам по себе,





в своей внутренней сути, не обозначает и не выражает ни чего-либо исключительно субъективного, ни чего-либо только и всецело объективного, но его своеобразная природа в том именно и состоит, что в нем находит свое осуществление и применение некая совсем новая функция, устанавливающая своеобразное взаимоотношение и взаимоопределение между обоими факторами — субъективным и объективным в равной мере» (Фохт. 1998. С. 174). Вместе с тем особый статус языка как символической формы вызывает ряд вопросов, ответа на которые К. не давал. Наиболее фундаментальным является вопрос о том, каким образом происходит взаимодействие в сознании различных символических форм: признания того, что все формы могут выражать свои символы в символах языка, свидетельствует о транзитивности смыслов между формами, что в свою очередь указывает на проблему правомерности выделения самих форм как целостных систем независимых символизаций.

**Миф.** Важность исследования мифа как символической формы обусловлена, согласно К., его особым положением среди проч. форм: будучи наряду с языком наиболее «древней» и «первичной» из форм мироздания, миф есть источник научного сознания и одновременно его антипод. Принимая концепцию возникновения «логоса» из мифа, исторически прослеживаемую им на материале древнегреч. философии, К. утверждал, что философская рефлексия формируется через попытки «объяснить» и «преодолеть» миф, освободиться из него; вместе с тем она всегда сохраняет с ним внутреннюю связь (см.: Свасьян. 1989. С. 113–115). Рассматривая различные попытки понять природу мифа, предпринимавшиеся в философии и науке, К. считал наиболее показательными 2 хода мысли: философию мифологии Шеллинга, в рамках которой миф определяется как субъективно-объективная теогония, т. е. закономерный процесс божественного становления, и этнопсихологию, в рамках которой миф объясняется путем сведения его к социальной жизни человека в качестве ее объективации. Отвергая оба этих хода, К. настаивал на том, что мифическое мышление может быть понято не извне, но лишь из него самого; при этом миф должен быть интерпретирован не как резуль-

тат и продукт объективации, т. е. не в своем содержании, но как процесс объективирования, как функция, творящая собственный мир смыслов по собственным законам.

С целью нахождения «законов мифотворчества» К. выделял основные особенности мифического мышления в целом. При этом, по его словам, он пользовался дескриптивно-феноменологическим методом, строя «специальную феноменологию мифа», базирующуюся на «фактах мифического сознания» (ECassW. Bd. 12. S. 43; ФСФ. Т. 2. С. 50). В действительности под этими «фактами» К. понимал систематизируемые им на основе кантовских категорий рассудка (т. е. внешних и чужеродных для мифа категорий) наблюдения ученых, относящиеся к особенностям мифологического сознания «первобытных», т. е. неписьменных (внеисторических) народов. Подобный подход определяется 2 предпосылками, не эксплицируемыми К., которые придают проблематичный характер всей его философии мифа. Во-первых, К. предполагает гомогенность сознания, т. е. заведомо уверен в том, что научное сознание ученых имеет доступ к исследуемому ими мифическому сознанию и способно адекватно интерпретировать его содержание и результаты его деятельности (тексты, образы, обряды и т. п.). Во-вторых, аксиоматически предполагается гомогенность некоего «мифологического сознания» во всех его проявлениях, однако не приводится никаких фактических оснований для этого. Объединяя под общим именем мифологии, напр., анимизм народов Океании, буддизм и христианство, К. не доказывает из них самих того, что это явления одного духовного порядка, а налагает на них внешние и чуждые им категории «мифологического мышления», которые в действительности он получает «путем простого контрадикторного отрицания соответствующих научных категорий» (Франк. 1926. С. 191).

Фундаментальная особенность мифического мышления, по утверждению К., состоит в том, что миф, который, как и прочие символические формы, «живет в мире чистых образов», вместе с тем «преживает в личности своего объекта» (ECassW. Bd. 12. S. 43; ФСФ. Т. 2. С. 50). К. считал, что создаваемая мифом картина мира «одномерна», поскольку «все бытие, вся истина и действи-

тельность» в мифическом мышлении растворяются «в простом присутствии предметного содержания»; «здесь отсутствует всякое различие ступеней реальности, всякая достоверность», вся действительность просто принимается такой, какой она предстает в непосредственном впечатлении (Ibidem; Там же). К. настаивал на том, что эта одномерность есть самосознание мифа: «Отделение идеального от реального, рубеж между миром непосредственного бытия и миром опосредованного значения, противопоставление изображения и вещи мифу чужды»; т. о., для мифа существуют только «отношения реального тождества» (Ibid. S. 47; Там же. С. 53; ср.: Stark. 1997. S. 288–291). Тезис К. о том, что для мифа нет различия между «истинным» и «кажущимся», между «представляемым» и «действительным» вызывал наиболее серьезные возражения у его оппонентов, обращавших внимание на то, что в мифе нет «научного противопоставления этих категорий», однако есть «своя мифическая истинность, мифическая достоверность», которая как раз и задает различие мифологий, несмотря на наличие в них общих структурных элементов (см.: Лосев. 2001. С. 54–56).

Выделенную им в качестве конституирующей особенности мифического сознания «индифферентность всех ступеней объективации» (ECassW. Bd. 12. S. 46; ФСФ. Т. 2. С. 52) К. далее пытался проследить на фактическом материале мифологий путем анализа представленности в мифе форм сознания. По убеждению К., в первичном мифе причина и следствие, имя и личность, смерть и жизнь, сон и явь, прошлое и настоящее слиты; «все может стать всем, потому что все может соприкасаться со всем в пространстве и времени» (Ibid. S. 58; Там же. С. 60; ср.: Свасьян. 1989. С. 121–122; Stark. 1997. S. 292–317). Категории количества, качества и отношения в мифе определяются, согласно К., именно этим «принципом симпатии», т. е. уверенностью в том, что все состоит в родстве со всем (Соболева. 2001. С. 43–44). Для обоснования динамики развития в мифе категорий пространства и времени К. вводил в качестве первичного противопоставления внутри мифа и первого мифического формообразования разделение на сакральное (священное) и профанное, заимствованное им у Рудольфа Отто (1869–1937),







однако убедительного объяснения происхождения и основания этого деления не предлагал (см.: ECassW. Bd. 12. S. 87–97; ФСФ. Т. 2. С. 89–97).

Интерпретируя мифическое понимание пространства как формы созерцания, К. полагал, что в представлении о пространстве миф движется от тотемистической к астрологической фазе: первоначально пространство понимается мифическим сознанием как распределение областей священного, связанных с тотемными классами, далее возникает представление о связи этих классов со сторонами света, с «уровнями неба», со светилами и т. п. Вместе с тем К. настаивал на том, что в мифическом сознании пространство всегда остается «проекцией» человека, связывая с этим мифы о происхождении мира из частей тела человека и позднейшие концепции соотношения мира и человека как макрокосма и микрокосма (см.: Ibid. S. 106–110; Там же. С. 105–108). Развитие мифа, по убеждению К., связано со все более тонкой сакрализацией пространства, в ходе которой весь мир до мельчайших его частей оказывается разделен на сферы сакрального и профанного.

Определяя природу мифического времени, К. отмечал, что время в мифе изначально существует как слитное единство и структурируется по тому же принципу, что и пространство: через проецирование деления сакрального и профанного на все течение жизни. Мифическое сознание, по убеждению К., движется от интуиции времени как «всеединства событий» к ритмическому времени ритуалов и обрядов, далее к упорядоченному и узаконенному космически-биологическому времени, соотносящему жизненные процессы макрокосма и микрокосма; завершается это развитие преднаучной интуицией времени как «временного порядка», господствующего над всем (Ibid. S. 132; Там же. С. 125; ср.: Свасьян. 1989. С. 148–153; Stark. 1997. С. 323–329).

Подобно языку, миф играет конститутивную роль в формировании самосознания субъекта и его отношения к объекту. Поскольку миф есть прежде всего форма чувствования, субъективная действительность и «самость», согласно К., берут исток в чувствах. Зарождение объектно ориентированного сознания К. связывал с магическим отношением

мифического субъекта к миру: через силу желания человек «не просто принимает действительность вещей, а строит ее для себя», переживая свою способность «формировать бытие» (ECassW. Bd. 12. S. 183–184; ФСФ. Т. 2. С. 169). Из осознания человеком единства своих жизненных переживаний формируется представление о душе, которое затем трансформируется из биологического в этическое: душа становится «субъектом нравственного сознания». Т. о., в представлении о душе человек встречает самого себя в идеально-нормативном образе (подробнее см.: Соболева. 2001. С. 48–51; Stark. 1997. С. 334–374). По мысли К., процесс индивидуализации человека и процесс формирования у него представления о едином Боге совпадают, при этом «Я человека обнаруживается через божественное Я» (ECassW. Bd. 12. S. 241; ФСФ. Т. 2. С. 211); по мере движения мифологического мышления по пути обобщения представления о божестве формируется и соответствующее ему понятие человеческой личности.

Простейшими конкретными жизненными формами проявления мифического мышления К. признавал магию и ритуал. Поскольку миф рассматривался К. преимущественно на материале этнографических исследований религ. воззрений неписменных народов и понятий в их свете доисторических и ранних исторических мифологий, К. предполагал, что миф в процессе «развития» приобретает форму магии, и утверждал, что магия является «продуктивной энергией» мифа и «важным шагом в развитии человеческого сознания» (Избр. 1998. С. 547). Он игнорировал факт того, что возможно существование развитых мифических систем, не переходящих в магические, т. е. религиозных мифологий. В соответствии с рассуждениями К., «в магии человек уже не чувствует себя во власти естественных или сверхъестественных сил; он начинает играть свою собственную роль, становится активным действующим лицом в спектакле природы» (Там же). Рассуждения К. о магии отмечены непониманием подлинной природы этого явления духовной жизни человека; магия ошибочно смешивается им с ритуалом. Так, К. утверждал, что «магия не используется для практических целей, для поддержки человека в нуждах его повседневной жизни»; что человек «обращался к магичес-

ким ритуалам лишь в ситуациях, требовавших сильного эмоционального напряжения», причем выполнение этих ритуалов «давало человеку новое чувство — ощущение своих собственных сил: силы воли и энергии» (Там же). Подобные представления К. целиком основываются на религиозных теориях XIX в. и не согласуются с данными совр. религиоведения, в рамках которого на фактическом материале истории религий установлено, что, с одной стороны, магия используется человеком именно для удовлетворения духовными средствами конкретно-материальных, повседневных нужд; с др. стороны — религиозный ритуал есть не средство овладения миром, а способ поддержания мирового порядка через «репрезентацию» сакрального в профанном (см., напр.: Элиаде. 1999. С. 45).

Жизненной формой, свойственной развитому мифическому культу, К. считал религ. жертву. По его мнению, жертва первично означает «ограничение чувственного вожделения; лишение, добровольно налагаемое Я на самого себя», причем с магической целью добиться таким путем овладения миром (см.: ECassW. Bd. 12. S. 259–263; ФСФ. Т. 2. С. 231–233). Такое представление о жертве в ходе его развития трансформируется сперва в учение о жертве, сводящейся к приношению материальных даров, а затем, переходя от содержания к форме, превращается в концепцию жертвы как посредничества между божественным и человеческим. По словам К., жертва и генетически связанная с ней молитва создают разрыв в мифическом сознании, «чтобы тут же его перекрыть»; в развитом понятии жертва «выражает противопоставление бога и человека, чтобы именно в нем найти средство его преодоления» (Ibid. S. 270–271; Там же. С. 239). К. полагал, что культ, целиком принадлежа мифу, вместе с тем играет определяющую роль при переходе мифа в религию, поскольку именно в культе осмысливается божественное как иное (см.: Stark. 1997. С. 423–441).

**Религия.** Общая картина структур мифа как символической формы свидетельствует о том, что К. не признавал фундаментального различия между мифом и религией. Анализ развития конкретных мифических форм у К. плавно переходит в рассмотрение религ. форм,





термины «мифическое сознание», «религиозное сознание» и «мифически-религиозное сознание» часто употребляются в «Философии символических форм» синонимично. Хотя в нек-рых сочинениях К. говорил о религии как об отдельной символической форме, по-видимому, он обозначал т. о. лишь форму мифа в ее развитой стадии. Вместе с тем К. утверждал, что при общности содержания мифа и религии «форма у них не одна и та же» (ECassW. Bd. 12. S. 279; ФСФ. Т. 2. С. 248; подробнее см.: Richter. 2000. S. 5–17). Подобная двойственность свидетельствует о проблематичности для философии К. самого факта одновременного существования мифа и религии, дать адекватное объяснение к-рого система К. не способна. Осознавая невозможность ни полностью разделить религию и миф, ни полностью отождествить их, К. был вынужден разработать учение о «диалектической природе» мифа, с помощью к-рого он пытался объяснить очевидные формальные различия между религией и мифом. Хотя внешне К. и отказывался от позитивистской концепции фактического эволюционного происхождения религии из мифа, он сохранял свойственную ей убежденность в том, что религия должна быть объяснена из мифа, причем это объяснение он предлагал и в исторической, и в формальной (символической) перспективе.

Для формулируемой К. в «Опыте о человеке» структурно-исторической трактовки возникновения религии из мифа характерно смешение сомнительных теоретических предпосылок с произвольно отобранными практическими иллюстрациями. Принимая в качестве аксиомы тезис о том, что религия имеет свой исток в мифе и магии, К. утверждал, что объединяющим началом между ними является «вера во внутреннюю связь целого», переживание «слитности воедино» всех вещей в природе и людей между собой (Избр. 1996. С. 551). Согласно К., начало религии ознаменовано тем, что внутри единства появляется «чувство индивидуальности», объективируемое в образах богов. Для иллюстрации этого «процесса индивидуации» божественного К. использует примеры неск. исторических религий. Так, 1-й этап «слитности» мифологии и религии иллюстрирует религия полинезий-

цев с ее безличным и неопределенным божеством — *мана* (Там же. С. 551–552; о некорректности этой трактовки см.: Элиаде. 1999. С. 33–37). На 2-м этапе «человек наделяет богов индивидуальным обликом», причем происходит это вслед. «разделения труда», появляющегося в жизни человека; в качестве примера К. приводит «функциональные божества» рим. религии — бог сева, бог боронования, бог удобрения (Избр. 1998. С. 552–553). Следующим этапом является дальнейшая «индивидуация» богов, связанная с их «антропоморфизацией». Так, по мнению К., боги греч. религии содержат те же индивидуальные качества, что и люди, и находятся с людьми в особых личных связях (Там же. С. 554–555). Наконец, на заключительном этапе, в монотеистических религиях, происходит «идеализация» бога, превращающая его в этический и онтологический идеал; единство с природой переживается на уровне нового обобщения, в рамках к-рого бог выступает объективированным принципом закона и порядка в природе, а человек становится тем, кто призван к практической «реализации» этого порядка в моральной деятельности (К. избирает для иллюстрации *зороастризм*; см.: Там же. С. 555–556). Место природной «симпатии» занимает «универсально-этическая симпатия», повинувшись которой все люди сообща призваны работать ради конечной победы добра над злом. К. не давал убедительных дополнительных разъяснений, способных оправдать очевидную историческую неадекватность такой схемы, в рамках к-рой для иллюстрации теории используются хронологически неупорядоченные и разнородные по происхождению и структуре религии. Не объяснял он и факт существования несводимых к такой схеме религий, в число к-рых входит христианство.

С формальной т. зр., согласно К., религия отделяется от мифа вслед. символической «диалектики мифического сознания». Эта диалектика следует из тройственной структуры символической функции: на стадии выражения действительность и ее мифический образ слиты, на стадии представления они разделяются и зарождается их диалектическое противоборство, на стадии значения мифический образ претворяется в религ. символ, его первоначальное

значение отвергается в диалектической борьбе и ему придается новый смысл (см.: ECassW. Bd. 12. S. 279–280; ФСФ. Т. 2. С. 248–249). К. не пояснял, почему лишь в форме мифа постулируемое им естественное движение символической функции превращается в конфликт, раскалывающий мифическое сознание изнутри. Религия, по убеждению К., появляется в тот момент, когда мифическое сознание, «пользуясь чувственными образами и знаками», приходит к осознанию того, что они есть лишь «средства выражения, которые при манифестации определенного смысла с необходимостью остаются позади него» (Ibid. S. 280; Там же. С. 249).

Развитие религ. сознания вообще и христ. религиозности в частности К. объяснял исходя из аксиоматически введенного им общего принципа диалектической борьбы идеи (формы) против «чувственно-естественного наличного бытия» (Ibidem; Там же). Осознавая феноменальное различие религий, К. вынужден был вводить дополнительную гипотезу, утверждая, что каждая религия осуществляет освобождение от чувственного по-своему, поэтому конкретные процессы освобождения в разных религиях совершенно не похожи (подробнее см.: Stark. 1997. S. 546–613). Так, интерпретируя пророческий период религии ВЗ, К. утверждал, будто пророки считали, что «это наличное бытие обречено на гибель, когда возникнет новый мир, мир мессианского будущего», что библейский запрет на изображения Бога связан с тем, «что религиозная функция, открыв чисто внутренний мир, отвращается от мира внешнего, от мира природного бытия», вслед. чего «чувственный образ и вся сфера чувственных явлений оказываются лишены смысла» (ECassW. Bd. 12. S. 281–282; ФСФ. Т. 2. С. 250–251). По мнению К., в случае христианства «отделение от мифологического мира образов» происходит «особенно мучительно» из-за того, что мифические образы «настолько глубоко въелись в его собственное учение, в состав его догматики, что не могут быть из него удалены без угрозы для самого состава» (Ibid. S. 290; Там же. С. 256). К. считал, что материально-символическая сторона христ. веры целиком восходит к языческой мифологии: «... едва ли существует какая-либо черта христианского ми-





ра верований и представлений, едва ли есть какой-либо символ и сравнение, для которых нельзя дать их мифически-языческую параллель» (Ibidem; Там же. С. 257). «Развитие» христианства, по убеждению К., состоит в постоянном стремлении придать материальному духовный смысл; с этой т. зр. он упрощенно интерпретировал и библейскую экзегезу, и историю догматики, и реформационную деятельность протестантов как борьбу между историческим смыслом символов и их духовным смыслом. Высшую форму христ. религиозности К. видел в мистике, где «проявляется чистая динамика религиозного чувства, стремящегося отринуть и расторгнуть косную и внешнюю данность» (Ibid. S. 291; Там же. С. 258). Отвергая и миф, и историю, и догмат, мистика переносит отношения между человеком и Богом в сознание: «Процесс спасения смещается обратно в глубины Я, в пучину души, где он осуществляется без какого-либо постороннего посредничества, в непосредственной корреляции Я с Богом и Бога с Я» (Ibid. S. 302; Там же. С. 265). Благодаря такому перенесению религия приближается к философии, мифически-религиозный подход открывает путь для философско-религиозного, религия отрывается от мифа и становится объектом для научного осмысления (Ibid. S. 291–293; Там же. С. 259–260).

По словам К., во всякой религии на всем протяжении ее существования сохраняется противоборство унаследованного от мифа образа и собственной религ. идеи: «В стремлении выйти за пределы мифологического мира образов и в неразрывном сочленении, неустранимой привязанности к этому самому миру заключается коренной момент самого религиозного процесса» (Ibid. S. 295; Там же. С. 260). К. настаивал на том, что диалектическое противоборство между идеей и образом не может быть снято в религии и преодолевается лишь на более высокой стадии развития культуры — в искусстве. По словам К., в искусстве, устраняющем разлад религии, «возникает новая свобода сознания», характерным для к-рой является то, что образ перестает оказывать «обратное влияние» на духовно-идеальное, а становится чистым выражением «творческой силы» сознания (Ibid. S. 305–306; Там же. С. 267–

268). Законосообразность образов эстетического сознания не требует их связи с реальностью; т. о., символическое обретает свободу в искусстве (Соболева. 2001. С. 52). При этом К. не вскрывал внутренней связи между религией и искусством, благодаря к-рой был бы возможен переход от первой ко второму. На произвольность и искусственность предлагаемой К. «диалектики» перехода от мифа к религии и от религии к искусству справедливо указывал выдающийся рус. философ А. Ф. Лосев (1893–1988), отмечая, что постулируемые К. «переходы от мифа к религии и от религии к искусству нельзя назвать диалектическими» (Лосев. 1991. С. 217). Высоко оценивая попытку К. дать цельную философию мифа, Лосев вместе с тем подчеркивал, что «построение диалектики в конце книги Кассирера сделано вопреки всему предыдущему изложению» (Там же. С. 218). По мнению Лосева, религия всегда «требует своего осуществления», т. е. предполагает претворение идеи в жизнь, тогда как К. «религию мыслит в сфере абсолютной идеи». Ошибочным считал Лосев и переход от религии к искусству: поскольку «противоречия религии происходят в плане жизненном», искусство, которое «дает синтез в смысловой сфере, а не в вещной», не может их снять (Там же).

О неспособности системы К. дать философски убедительное и фактически корректное объяснение содержания вероучения религий и путей исторического развития догматов веры свидетельствуют неудачные попытки «интерпретации» предметного содержания христ. догматики и истории христианства. В частности, в «Философии символических форм» можно встретить утверждения, что «историческая действительность христианства и его историческая победа были связаны с тем, что оно оказалось способным воспринять и переработать языческое понимание солнца и света» (ECassW. Bd. 12. S. 120; ФСФ. Т. 2. С. 116), что «сквозь спекулятивное триединство Отца, Сына и Св. Духа часто еще просвечивает естественная троица отца, матери и ребенка» (ФСФ. Т. 2. С. 157), что «на различных элементах» христ. литургии можно доказать его «мифологическую заземленность» (ECassW. Bd. 12. S. 291; ФСФ. Т. 2. С. 257), и т. п. Сходным

образом «разъясняются» и вероучительные положения др. религий, которые интересны К. лишь настолько, насколько ими можно проиллюстрировать развернутую им систему «априорных» категорий.

Разрабатывая учение о борьбе религ. сознания с мифическими образами и утверждая, что «каждая религия должна оторваться от своего мифологического основания» (Ibid. S. 280; Там же. С. 249), К. предлагал одностороннюю трактовку религии. Он объяснял религ. процессы при помощи надуманной «диалектики», в которой не учитывается, что «религия вовсе не есть раздвоение мифа, но вся живет мифом» (Лосев. 1998. С. 757); что внутри религии нет стремления упразднить вообще любой миф, т. е. конкретное религ. содержание, и остаться в чистой абстракции идеи; что религ. процессы не могут быть поняты только через их форму, поскольку формальное внутри религии всегда подчинено содержательному и определено им. Т. о., К. смог создать лишь подробное изложение искусственной истории некоего идеального религ. сознания, «развитие» к-рого оказалось посредством обратной проекции проинтерпретировано как путь становления рационалистических форм научного познания. При этом, как справедливо отмечал в рецензии на «Философию символических форм» франц. философ и социолог Морис Хальбвакс (1877–1945), К. не давал ответа на принципиальный вопрос о том, как возможно эмпирически наблюдаемое антропологией и психологией сосуществование и взаимодействие двух различных форм — религиозной и научной — в одном субъекте, тем более с учетом их якобы априорного характера (см.: Halbwachs. 1926).

**Влияние и история изучения философии К.** Несмотря на то что философские взгляды К. неизменно вызывали интерес у его современников, отраженный в многочисленных откликах и рецензиях на его работы, влияние его учения на западную философию и науку было достаточно ограниченным. Отчасти это объясняется тем, что К. неизменно и во многом заслуженно воспринимался в философской среде как приверженец марбургского неокантианства, методологические установки к-рого к сер. XX в. окончательно потеряли популярность и выглядели







архаично на фоне неопозитивистских теорий научного знания и социальных теорий культуры. Хотя упоминание о «символических формах» часто встречается в философской лит-ре XX в., большинство ссылавшихся на К. философов и ученых не принимали его принципиальной позиции идеализма и использовали содержание и результаты его исследований лишь в качестве иллюстративного материала для собственных построений. Из учеников К., продолжавших развитие его философских идей, наиболее известны амер. философы С. Лангер (1895–1985), применявшая концепцию символических форм К. к исследованию процессов сознания, а также эстетического опыта, в т. ч. музыкального, и Н. Гудмен (1906–1998). Косвенное влияние К. прослеживается в феноменологии восприятия М. Мерло-Понти (1908–1961), в работах Э. Вайля (Eric Weil; 1904–1977) по философии Ренессанса, в антропологической теории «культурных систем» К. Гирца (1926–2006) и в культурологических и антропологических исследованиях др. авторов. Широкая рецепция идей К. обнаруживается скорее в общекультурном и мировоззренческом, чем в собственно философском измерении: послевоенное поколение европ. философов (напр., Ю. Хабермас) высоко оценивало его заслуги в деле преобразования классической философии, к-рое придало ей либеральный, релятивный и диалогический характер. Введенная К. в англоязычных сочинениях концепция человека как творца культуры, в свободной деятельности создающего «собственный идеальный мир» символов (см.: Избр. 1998. С. 710), стала одним из лейтмотивов европ. либерально-идеала гуманитарной рациональности.

Хотя научные статьи и монографии, посвященные анализу философского учения К., стали появляться почти сразу после его смерти (см., напр., наиболее представительный англ. сб. ст.: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. 1949), формирование устойчивого исследовательского интереса к философии К. в Европе относится к 90-м гг. XX в., когда образовавшийся при Гамбургском ун-те коллектив исследователей под рук. Б. Рекки начал издание полного корпуса его сочинений в 26 т. (ECassW. 1998–2009). С 1995 г. в Гамбурге под

рук. Дж. М. Кройса (1943–2010), специалиста по философии К., была начата работа по расшифровке и изданию неопубликованных рукописей К.; к наст. времени издано 12 из планируемых 18 т. (ECassN. 1995–[2011]), в т. ч. том избранной переписки К. (ECassN. Bd. 18). Философский фак-т Гамбургского ун-та курирует издание серии «Кассировские исследования» (Cassirer-Forschungen. 1995–[2012]), в рамках которой издаются монографии и сборники статей ведущих совр. специалистов по философии К.; всего к наст. времени издано 15 т. Число выпущенных в кон. XX — нач. XXI в. в Европе и США научных работ, посвященных исследованию различных тем его философии, весьма велико; вместе с тем они имеют по большей части реферативный, а не проблемный характер. К числу наиболее важных исследований, освещающих проблематику, связанную с пониманием К. мифа и религии, относятся монографии С. Стенсланда (*Stensland*. 1986), Т. Старка (*Stark*. 1997) и М. Хёфнера (*Höfner*. 2008), а также ряд статей (см.: *Die Prägnanz der Religion in der Kultur*. 2000; *Arnett*. 1955; *Campbell*. 1969; *Smith*. 1974; *Richter*. 2000; *Schwemmer*. 2001; *Bongardt*. 2012).

**Философия К. в России.** Первоначальное появление сочинений К. в России было связано с широкой популярностью неокантианства в российской философской среде нач. XX в. (*Mnich*. 2002. P. 565). В 1912 г. был издан перевод важнейшего сочинения раннего периода творчества К., трактата «Понятие о субстанции и понятие о функции», выполненный философом-позитивистом П. С. Юшкевичем (1873–1945) и выдающимся переводчиком немецкой философской лит-ры Б. Г. Столпнером (1871–1937); в 1922 г. в переводе И. С. Берловича и И. Я. Колубовского была опубликована работа К. «Теория относительности Эйнштейна» (ср. также рецензию Берловича на этот трактат: Мысль. Петербург, 1922. № 2. С. 132–134). Как продолжателя традиций неокантианства К. рассматривал русский философ и культуролог Б. А. Фохт (1875–1946), в 1906–1908 г. посетивший в Марбургском ун-те лекции Когена и Натторпа. В 1924 г. на заседании одной из секций ГАХН Фохт выступил с 2 докладами о К.; сохранился текст

2-го доклада, «Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера» (*Фохт*. 1998), содержащего близкий к тексту К. пересказ основных идей 1-го т. «Философии символических форм». Наиболее важным собственным наблюдением Фохта является фиксация языкового характера всей символической философии К.: избрание языка в качестве 1-й символической формы для анализа не случайно, поскольку именно с него, по мнению Фохта, К. «считывает» схему отношения между символом и реальностью, переносимую далее на др. явления культуры.

Интерпретация мифа у К. стала предметом внимания жившего в эмиграции во Франции известного русского философа С. Л. Франка (1877–1950), который опубликовал в ж. «Путь» небольшую по объему, но весьма насыщенную по содержанию рецензию на 2-й т. «Философии символических форм» К. (*Франк*. 1926). Отмечая связь К. с неокантианством, Франк заявлял, что «методический замысел» К. предложить учение об априорных формах сознания, «из которых вытекает и на которых зиждется мифологическое и религиозное содержание человеческой мысли и жизни», убедителен только для того, «кто разделяет основное построение кантианства», — его рационализм и релятивизм. По мнению Франка, К., исходящий из философской установки мышления, оказывается лишенным «непосредственного органа восприятия религиозной жизни», вслед. чего в его системе отсутствует всякое понятие о религ. откровении; более того, «даже о наличии чисто религиозной нужды и потребности человека он не догадывается» (Там же. С. 190). Причину внутренней несостоятельности трансцендентального метода изучения религии, предлагаемого К., Франк видел в общих философских недостатках кантианства: психологизации опыта и догматическом принятии установок позитивизма, не способного помыслить веру как равнозначную познанию духовную способность человека. Поскольку К., несмотря на свой кантианский релятивизм, «подлинно верит» в науку, но не верит в религию, он, по словам Франка, «часто сбивается... на плоское просветительское понимание, для которого религия и мифология есть просто плохая, при-





митивная наука» (Там же. С. 191). При всей субъективной резкости высказываний Франка он точно выразил единственную адекватную оценку, к-рая может быть дана учению К. о религии с позиций христ. богословия и религ. философии (ср.: *Mnich*. 2002. Р. 566).

В России на выход «Философии символических форм» К. откликнулся А. Ф. Лосев, познакомившийся с 1-м и 2-м томами сочинения летом 1926 г. Активно занимаясь в это время самостоятельными исследованиями по проблематике художественной формы и символа, Лосев оценивал сочинение К. как «последнее достижение научно-философской методологии в области исследования языка и мифа» и говорил о необходимости его внимательного изучения. Наибольший интерес у Лосева вызвала философия мифа К., к-рой он посвятил доклад, прочитанный 15 нояб. 1926 г. на философском отделении ГАХН. Сохранившиеся тезисы доклада и вопросы для обсуждения демонстрируют, что Лосев положительно оценивал идеалистическую методологию К. и признавал, что на пути категориального анализа мифического сознания К. удалось достичь значительных результатов. Вместе с тем Лосев считал, что некорректное понимание К. диалектики, выразившееся, в частности, в его негативной оценке диалектической теории мифа Шеллинга, помешало ему верно интерпретировать соотношение мифа и религии (см.: *Лосев*. 1991). К лету 1927 г. Лосевым была написана объемная ст. «Теория мифического мышления у Э. Кассирера» (*Он же*. 1998); ее публикация предполагалась в ж. «Искусство», однако не была осуществлена; впервые статья была издана лишь в 1993 г. По содержанию и оценкам статья полностью соответствует тезисам доклада Лосева. В тексте Лосев после достаточно подробного изложения основных принципов и содержательных особенностей философии мифа К. (см.: Там же. С. 732–752) кратко сравнивает концепцию К. с предшествующей философской традицией интерпретации мифа (см.: Там же. С. 752–756) и в заключение дает собственную оценку этой концепции. По мнению Лосева, при всех достоинствах проведенной К. работы ее принципиальная слабость состоит в том, что К. не увидел «подлинного различия» и подлинной связи между ре-

лигией и мифом, рассматривая их с одинаковой структурной и формальной т. зр. (Там же. С. 756–757). По-видимому, именно внимательное знакомство с сочинением К. стало одним из факторов, подвигнувших Лосева предпринять собственное исследование природы и структур мифического сознания; уже в раннем плане труда Лосева по философии мифа присутствует имя К. (см.: *Он же*. 2001. С. 506). В ходе исследовательской работы Лосев в значительной мере скорректировал прежнюю положительную оценку учения К. о мифе и предпринял попытку его преодоления, отраженную в фундаментальном для лосевской философии раннего периода сочинении «Диалектика мифа» (опубл. 1930). Уже название сочинения, почти совпадающее с названием последней части 2-го т. «Философии символических форм» К., свидетельствует о том, что Лосев видел К. в числе своих главных оппонентов. Хотя имя К. упоминается в «Диалектике мифа» всего 2 раза (см.: Там же. С. 54–56, 108), его влияние на взгляды Лосева, представленные в этом трактате, было гораздо более широким: следы рецепции нек-рых идей К. или скрытой полемики с его тезисами обнаруживаются в рассуждениях Лосева о мифическом понимании времени (см.: Там же. С. 108–115), мифической личности, мифическом пространстве (Там же. С. 121–125) и т. п. Оценивая в целом философию мифа К., Лосев писал, что «Кассирер очень увлекся своей антитезой мифологии и науки и довел ее до полного абсурда», лишив миф всякой внутренней закономерности и истины (Там же. С. 55). К рассмотрению учения К. о мифе и символе Лосев обращался и в др. сочинениях, напр. в работе «Диалектика художественной формы» (см.: *Он же*. Форма — Стиль — Выражение. М., 1995. С. 184–186; ср.: *Mnich*. 2002. Р. 568–571).

После утверждения в СССР в 30-х гг. XX в. материализма в статусе общеобязательного и единственно истинного философского учения взгляды К. рассматривались и оценивались советскими философами исключительно как показательный пример «упадка идеализма», в результате которого он превращается в претендующее на объективность субъективное понимание бытия; как и прочих идеалистов, К. упрекали в игнорировании «социальной обста-

новки» и «классовой борьбы», в том, что он «растворяет объективную историю в историческом сознании» (см., напр.: *Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли*. М., 1959. С. 99–101; *Чернышев*. 1934; *Богомолов*. 1978; *Белова*. 1987). Исключение составляли лишь немногие непризнанные в СССР ученые и деятели культуры. Так, следы влияния К. и заимствования из его сочинений присутствуют в работах философа и литературоведа М. М. Бахтина (1895–1975), вслед за К. развивавшего учение о «формах культуры»; положительный вклад К. в теорию культуры отмечали филолог О. М. Фрейденберг (1890–1955) и поэт Б. Л. Пастернак (1890–1960), который, как и К., учился у Когена в Марбурге (см.: *Mnich*. 2002. Р. 567–568, 571–572).

Важной вехой рецепции взглядов К. в рус. философии стали изданные в 80-х гг. XX в. 2 исследования К. А. Свасьяна (род. 1948). В 1-м, «Проблема символа в современной философии» (*Свасьян*. 1980), была предпринята попытка сравнительной интерпретации теорий символа К. и Анри Бергсона (1859–1941) в широком контексте новейшей философии, а также продемонстрирована связь символической философии К. с учением о символе у Гёте. Во 2-м, «Философия символических форм Э. Кассирера» (*Он же*. 1989), Свасьян предложил 1-е на рус. языке подробное аналитическое изложение содержания основного философского трактата К. В важном вводном разделе сочинения показана глубина влияния исходных неокантианских установок на все философское мировоззрение К. Несмотря на субъективность ряда оценок Свасьяна, его работы до наст. времени остаются лучшими рус. пособиями для изучения взглядов К.

Характерное для кон. XX — нач. XXI в. пробуждение внимания к философской литературе, недоступной в советское время по идеологическим причинам, способствовало возникновению в России значительного интереса к философскому наследию К.: на рус. язык были переведены мн. его труды, в т. ч. наиболее важные в философском отношении «Философия символических форм» и «Опыт о человеке»; взгляды К. стали предметом разносторонних исследований, результаты которых отражены в 2 крупных монографиях





(Кравченко. 1999; Соболева. 2001), а также в многочисленных научных статьях и диссертациях.

Соч.: *собрания*: Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe / Hrsg. B. Recki. Hamburg, 1998–2009. 26 Bde [= ECassW]; Nachgelassene Manuskripte und Texte / Hrsg. J. M. Krois, O. Schwemmer e. a. Hamburg, 1995–[2011]. Bd. 1–11, 18 [= ECassN]; *отдельные сочинения*: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1906, 1922<sup>3</sup>. Bd. 1; 1907, 1922<sup>3</sup>. Bd. 2; 1920, 1923<sup>2</sup>. Bd. 3; Stuttg., 1957. Bd. 4; Darmstadt, 1994<sup>4</sup>. 4 Bde; Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. B., 1910 (рус. пер.: Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. М., 2006<sup>а</sup>); Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte. B., 1916; Kants Leben und Lehre. B., 1918 (рус. пер.: Жизнь и учение Канта / Пер.: М. И. Левина. СПб., 1997); Idee und Gestalt: Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist: Fünf Aufsätze. B., 1921 (рус. пер.: Идея и образ: Гёте, Шиллер, Гёльдерлин, Клейст: Пять очерков / Пер.: М. И. Левина // Избр. 1998. С. 252–439); Zur Einstein'schen Relativitätstheorie: Erkenntnistheoretische Betrachtungen. B., 1921 (рус. пер.: Теория относительности Эйнштейна. Пг., 1922. М., 2009<sup>б</sup>); Die Begriffsbildung im mythischen Denken. Lpz.; B., 1922. (Studien der Bibliothek Warburg; 1) (рус. пер.: Понятийная форма в мифическом мышлении / Пер.: А. Н. Малинкин // Избр. 1998. С. 183–251; То же: [Испр. и доп.] // Избр. 2000. С. 271–326); Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // Vorträge der Bibliothek Warburg. Lpz., 1923. Bd. 1. S. 11–39 (рус. пер.: Понятие символической формы в структуре наук о духе / Пер.: М. В. Поздняков // Избр. 2000. С. 391–413); Philosophie der symbolischen Formen. B., 1923–1929. 3 Bde (рус. пер.: Философия символических форм / Пер.: С. А. Ромашко. СПб., 2002. М., 2011<sup>р</sup>. 3 т. [= ФСФ]); Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. Lpz.; B., 1925. (Studien der Bibliothek Warburg; 6) (рус. пер.: Язык и миф: К проблеме именования богов / Пер.: М. И. Левина // Избр. 2000. С. 327–390); Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Lpz.; B., 1927. (Studien der Bibliothek Warburg; 10) (рус. пер.: Индивид и космос в философии Возрождения / Пер.: А. Г. Гаджикурбанов // Избр. 2000. С. 7–206); Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heidegger's Kant-Interpretation // Kant-Studien. B., 1931. Bd. 36. S. 1–26 (рус. пер.: Кант и проблема метафизики: Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером / Пер.: М. И. Левина // Жизнь и учение Канта. 1997. С. 377–402); Die Philosophie der Aufklärung. Tüb., 1932 (рус. пер.: Философия Просвещения / Пер.: В. Л. Махлин. М., 2004); Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Lpz.; B., 1932. (Studien der Bibliothek Warburg; 24); Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Göteborg, 1937; Zur Logik des Symbolbegriffs // Theoria. Göteborg, 1938. Bd. 4. H. 2. S. 145–175 (рус. пер.: К вопросу о логике символического понятия / Пер.: М. И. Левина // Избр. 2000. С. 414–434); Axel Hägerström: Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Göteborg, 1939; Descartes: Lehre – Persönlichkeit – Wirkung. Stockholm, 1939; Natu-

ralistische und humanistische Begründung der Kultur-Philosophie. Göteborg, 1939 (рус. пер.: Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры / Пер.: С. А. Ромашко // Избр. 1998. С. 155–182); Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas // J. of the History of Ideas. N. Y., 1942. Vol. 3. N 2. P. 123–144; N 3. P. 319–346 (рус. пер.: Джованни Пико делла Мирандола: К исследованию истории идей Ренессанса / Пер.: А. В. Занемонц // Избр. 2000. С. 227–268); Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien. Göteborg, 1942 (рус. пер.: Логика наук о культуре / Пер.: С. О. Кузнецов, Б. Вимер // Избр. 1998. С. 7–140); Hermann Cohen, 1842–1918 // Social Research. N. Y., 1943. Vol. 10. N 2. P. 219–232; An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven; L., 1944 (рус. пер.: Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Пер.: Ю. А. Муравьев // Избр. 1998. С. 440–722); Ficino's Place in Intellectual History // J. of the History of Ideas. 1945. Vol. 6. N 4. P. 483–501 (рус. пер.: Место Фичино в интеллектуальной истории / Пер.: А. В. Занемонц // Избр. 2000. С. 207–226); The Myth of the State. New Haven; L., 1946; *собрания на рус. языке*: Избранное: Опыт о человеке / Сост.: С. Я. Левит, Л. В. Скворцов. М., 1998; Избранное: Индивид и космос / Сост.: С. Я. Левит. СПб., 2000. Ист.: Heidegger M. Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik // Davoser Revue. Davos, 1929. Bd. 4. N 7. S. 194–196; Idem // Idem. Gesamtausgabe. Fr./M., 1991. Bd. 3. S. 271–273; Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger // Ibid. S. 274–296 (рус. пер.: Давосская дискуссия / Пер.: М. Ю. Кречетова // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск, 2001. С. 124–134) [= DavosDisp]; Cassirer T. Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg, 2003; Cassirer E. Briefe: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel / Hrsg. J. M. Krois. Hamburg, 2009. (ECassN; 18) [к изд. прилагается 1 DVD-ROM с ок. 1400 неопубликованными письмами К. и к К.]. Библиогр.: Hamburg C. H., Solmitz W. M. Bibliography of the Writings of Ernst Cassirer to 1946 // The Philosophy of Ernst Cassirer. 1949. P. 881–909; Nadeau R. Bibliographie des textes sur Ernst Cassirer // Revue internationale de philosophie. Brux., 1974. T. 28. P. 492–510; Eggers W., Mayer S. Ernst Cassirer: An Annot. Bibliography. N. Y., 1988; Ernst Cassirer: [Bibliographie] // Handbuch der Geschichte der Philosophie. Fr./M., 1990. Bd. 6. S. 217–225. Лит.: Troeltsch E. Cassirer, Dr., Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen: [Rez.] // ThLZ. B., 1904. Bd. 29. Sp. 639–643; idem. Cassirer, Ernst: Freiheit und Form: [Rez.] // Ibid. 1917. Bd. 42. Sp. 368–371; Halbwachs M. La pensée mythique d'après M. Cassirer: [Rev.] // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. P., 1926. T. 102. P. 299–304; Франк С. Л. Новокантианская философия мифологии: [Рец.] // Путь. П., 1926. № 4. С. 190–191; Heidegger M. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken: [Rez.] // Deutsche Literaturzeitung. N. F. B., 1928. Bd. 5. H. 21. S. 1000–1012; Idem // Idem. Gesamtausgabe. Fr./M., 1991. Bd. 3. S. 255–270; Чернышев Б. С. Рецензия на книгу Э. Кассирера «Философия немецкого просвещения» // Под знаменем марксизма. М., 1934. № 3. С. 203–208; Gawronsky D. Ernst Cassirer: His Life and Work: A Biography

// The Philosophy of Ernst Cassirer. 1949. P. 1–37; Kuhn H. Ernst Cassirer's Philosophy of Culture // Ibid. P. 545–574 (рус. пер.: Кун Х. Философия культуры Эрнста Кассирера // Кассирер Э. Избр. 2000. С. 615–636); The Philosophy of Ernst Cassirer / Ed. P. A. Schilpp. Evanston (Ill.), 1949. (The Library of Living Philosophers; 6); Allers R. The Philosophy of Ernst Cassirer: [Rev.] // The New Scholasticism. Baltimore, 1951. Vol. 25. N 2. P. 184–192; Arnett W. E. Ernst Cassirer and the Epistemological Values of Religion // The Journal of Religion. Chicago, 1955. Vol. 35. N 3. P. 160–167; Schrag C. O. Heidegger and Cassirer on Kant // Kant-Studien. 1967. Bd. 58. H. 1. S. 87–100 (рус. пер.: Шраг К. О. Хайдеггер и Кассирер о Канте // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. 1997. С. 421–437); Campbell H. M. The Philosophy of Ernst Cassirer and Fictional Religion // The Thomist. Wash., 1969. Vol. 33. N 4. P. 737–754; Verene D. Ph. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms // J. of the History of Ideas. 1969. Vol. 30. N 1. P. 33–46 (рус. пер.: Верен Д. Ф. Кант, Гегель и Кассирер: Происхождение философии символических форм // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. 1997. С. 405–420); idem. The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer. Evanston (Ill.), 2011; Smith J. E. Some Comments on Cassirer's Interpretation of Religion // Revue Internationale de Philosophie. 1974. T. 28. P. 475–491; Lipton D. R. Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914–1933. Toronto, 1978; Богомолов А. С., отв. ред. Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978; Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ. Ереван, 1980; он же. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. Ереван, 1989. М., 2010<sup>р</sup>; Stensland S. Ritus, Mythos, and Symbol in Religion: A Study in the Philosophy of Ernst Cassirer. Uppsala, 1986; Krois J. M. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven, 1987; idem. Ernst Cassirer und der Wiener Kreis // Elemente moderner Wissenschaftstheorie: Zur Interaktion von Philosophie, Geschichte und Theorie der Wissenschaften / Hrsg. F. Stadler. W.; N. Y., 2000. S. 105–121; idem. Ernst Cassirer's Philosophical Development in Sweden: An Unknown Chapter in Intellectual History // Hansson J., Nordin S. Ernst Cassirer: The Swedish Years. 2006. P. 7–29; idem. Ernst Cassirer, 1874–1945: Eine Kurzbiographie // ECassN. Bd. 18. 2009. S. XXI–XLIV; Белова Т. П. Критика методологических основ концепции религии Э. Кассирера. Л., 1987; Paetzold H. Ernst Cassirer zur Einführung. Hamburg, 1993; idem. Die Realität der symbolischen Formen: Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt, 1994; idem. Ernst Cassirer: Von Marburg nach New York: Eine philosophische Biographie. Darmstadt, 1995; Graeser A. Ernst Cassirer. Münch., 1994; Лосев А. Ф. Философия символических форм у Э. Кассирера / Публ.: А. Г. Дунаев // А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 216–218; он же. Теория мифического мышления у Э. Кассирера / Публ. и коммент.: В. П. Троицкий // Кассирер Э. Избр. 1998. С. 730–760; он же. Диалектика мифа. М., 2001; Kulturkritik nach Ernst Cassirer / Hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers. Hamburg, 1995. (Cassirer-Forschungen; 1); Habermas J. Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung: Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg // Idem. Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck.







Fr./M., 1997. S. 9–40; *Ihmig K.-N.* Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des «Erlanger Programms». Hamburg, 1997. (Cassirer-Forschungen; 2); *Stark Th.* Symbol, Bedeutung, Transzendenz: Der Religionsbegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg, 1997; *Schwemmer O.* Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne. B., 1997; *idem.* Die symbolische Existenz des Göttlichen: Mythos und Religion bei Ernst Cassirer // Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne / Hrsg. M. Knapp, Th. Kobusch. B.; N. Y., 2001. S. 56–84; Von der Philosophie zur Wissenschaft: Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft / Hrsg. E. Rudolph, I. O. Stamatescu. Hamburg, 1997. (Cassirer-Forschungen; 3); *Фохт Б. А.* Понятие символической формы и проблема значения в философии языка Э. Кассирера / Подгот. текста и публ.: А. А. Гарева // ВФ. 1998. № 9. С. 150–174; Cassirers Weg zur Philosophie der Politik / Hrsg. E. Rudolph. Hamburg, 1999. (Cassirer-Forschungen; 5); *Vogl T.* Die Geburt der Humanität: Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer. Hamburg, 1999. (Cassirer-Forschungen; 4); *Краченко А. А.* Логика гуманитарных наук Э. Кассирера / Кассирер и Гёте. М., 1999, 2010<sup>2</sup>; *Эммеде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; *Bongardt M.* Die Fraglichkeit der Offenbarung: Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen. Regensburg, 2000; *idem.* Wider die Sprachlosigkeit: Zur Bedeutung der Religion in Ernst Cassirers Kulturphilosophie // Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. 2012. S. 457–481; *Friedman M.* A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago, 2000; *Lofts S. G.* Ernst Cassirer: A «Repetition» of Modernity. Albany, 2000; Die Prägnanz der Religion in der Kultur: Ernst Cassirer und die Theologie / Hrsg. D. Korsch, E. Rudolph. Tüb., 2000; *Richter C.* Symbol, Myth, Religion: Zum Status der Religion in der Philosophie Ernst Cassirers // Die Prägnanz der Religion in der Kultur. 2000. S. 5–32; *eadem.* Die Religion in der Sprache der Kultur: Schleiermacher und Cassirer: Kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen. Tüb., 2004; *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера: Генезис, основные понятия, контекст. СПб., 2001; *Bayer Th. I.* Cassirers Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary. New Haven; L., 2001; *Hackenesch Chr.* Selbst und Welt: Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer. Hamburg, 2001. (Cassirer-Forschungen; 6); Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation / Hrsg. D. Kaegi, E. Rudolph. Hamburg, 2002. (Cassirer-Forschungen; 9); Cassirer und Goethe / Hrsg. B. Naumann, B. Recki. B., 2002; *Mnich R.* [= *Мних Р.*] Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // RES. 2002. Т. 74. Fasc. 2/3. P. 563–575; *Renz U.* Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer. Hamburg, 2002. (Cassirer-Forschungen; 8); *Schmitz-Rigal Chr.* Die Kunst offenen Wissens: Ernst Cassirers Epistemologie und Deutung der modernen Physik. Hamburg, 2002. (Cassirer-Forschungen; 7); Dilthey und Cassirer: Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte / Hrsg. Th. Leinkauf. Hamburg, 2003. (Cassirer-Forschungen; 10); *Ferrari M.* Ernst Cassirer: Stationen einer philosophischen Biographie: Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie. Hamburg, 2003. (Cassirer-Forschungen; 11); Kultur und Symbol:

Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers / Hrsg. H. J. Sandkühler, D. Pätzold e. a. Stuttgart; Weimar, 2003; *Rudolph E.* Ernst Cassirer im Kontext: Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus. Tüb., 2003; *Möckel Chr.* Das Urphänomen des Lebens: Ernst Cassirers Lebensbegriff. Hamburg, 2005. (Cassirer-Forschungen; 12); *Hansson J., Nordin S.* Ernst Cassirer: The Swedish Years. Bern, 2006; *Meyer Th.* Ernst Cassirer. Hamburg, 2006; *idem.* Kulturphilosophie in gefährlicher Zeit: Zum Werk Ernst Cassirers. Hamburg, 2007; *Höfner M.* Sinn, Symbol, Religion: Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger. Tüb., 2008; Lebendige Form: Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers «Nachgelassenen Manuskripten und Texten» / Hrsg. R. L. Fetz, S. Ullrich. Hamburg, 2008. (Cassirer-Forschungen; 13); The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer / Ed. J. A. Barash. Chicago; L., 2008; *Skidelsky E.* Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture. Princeton, 2008; *Lee W.-S.* Funktionsbegriff und Symbolbegriff: Ernst Cassirers erkenntniskritische Theorie des Begriffs: Diss. Bochum, 2009; *Gordon P. E.* Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Camb. (Mass.), 2010; *Ullrich S.* Symbolischer Idealismus: Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen. Hamburg, 2010. (Cassirer-Forschungen; 14); Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jh. / Hrsg. B. Recki. Hamburg, 2012. (Cassirer-Forschungen; 15).

Д. В. Смирнов

**КАССИЯ** [греч. *Κασσία*, *Κασία*, *Εἰκασία*, *Ἰκασία*; церковнослав. *касія*; новогреч. *Κασσιανή*] (ок. 800–805 – до 867), прп. (пам. греч. 7 сент.), игум., визант. поэтесса, гимнограф. Согласно легенде, передаваемой визант. хронистом X в. *Симеоном Логофетом* (*Wahlgren.* 2006. P. 130), К. среди проч. знатных девушек участвовала в т. н. царских смотринах, устроенных для имп. *Феофила* его мачехой Евфросинией в 821 или 830 г. (последняя датировка женитьбы Феофила более вероятна). Император должен был вручить своей избраннице золотое яблоко. Подойдя к К., к-рая поразила его красотой, он сказал: «Чрез женщину излилось (в мир) зло», подразумевая прама-терь Еву. Девушка ответила: «Но чрез женщину проистекает и высшее», подразумевая Пресв. Богородицу. Уязвленный тем, что ему осмелились возразить, к тому же продемонстрировав ученость, равную императорской, Феофил отдал яблоко др. девушке, св. *Феодоре*.

К. после этого приняла монашество, стала игуменьей основанного ею монастыря в К-поле и прославилась как сочинительница церковных песнопений. Историчность царских смотрин в науке оспаривается,

в частности, из-за очень близкой параллели с Житием прп. *Ирины*, игум. Хрисовалантского мон-ря, будто бы тоже участвовавшей в подобной церемонии, устроенной для имп. *Михаила III*. Эта информация заведомо является вымыслом. Диалог между Феофилом и К. представляет собой лит. конструкцию, где цитата из Гомилии на Благовещение Пресв. Богородицы (ВНГ, N 1128f; СРГ, N 4519; *Aldama J. A., de.* Repertorium pseudo-chrysostomicum. P., 1965. N 389; PG. 50. Col. 795; 10. Col. 1177) искусственно разбита на 2 реплики, которые автор с помощью вводных союзов старается представить в виде экспромта.

Основание К. мон-ря (Μονή τῆς Εἰκασίας) в К-поле засвидетельство-



Прп. Кассия.  
Икона. 2012 г. Худож. А. Целиу  
(частное собрание)

вано в сборнике *Patria Constanti-nopolis* (*Patria* СР. III. 196. P. 276). Об этой обители известно только, что она, вероятно, находилась недалеко от мон-ря прп. *Дия* в долине р. Ликос, ныне полностью исчезнувшей, и потому восстановить местонахождение обители невозможно (*Janin.* *Eglises et monastères.* P. 107).

В Палатинской Антологии сохранилась следующая ямбическая эпиграмма, вероятно относящаяся к той же К.: «Ты видишь лик целомудренной Кассии // Пусть она умерла, но добродетели проявляют // Душевную красоту больше, чем телесную» (AG. VII 695). К. некой кандидатиссе К. обращены 3 письма прп. *Феодора Студита* (*Theod. Stud.* Ep. 217, 370, 478). Как видно из текста, в 816–818 гг. это была юная девушка из знатной семьи, получившая хорошее образование и прекрасно владевшая





лит. языком, с детских лет стремившаяся стать монахиней. Фраза Феодора: «Речь — твое украшение, прекраснее всякого преходящего благолепия» (Πόσις ἐτικίρου εὐτρελείας ὀροῦότερος) (Ibid. 370. 7–8), вероятно, содержит намек на привлекательную внешность К. (ср. надгробную эпиграмму). Когда между К. и прп. Феодором случилась размолвка, К. написала ему письмо, выдержанное, насколько можно судить, в манере самого игумена — «то как бы со смирением, то с нападками на наше ничтожество» (πῆ μὲν ὑποταπεινωμένη, πῆ δὲ κατεξανισταμένη τῆς οὐθενότητος ἡμῶν) (Ibid. 539. 3). Как имя, так и особенности личности корреспондентки прп. Феодора полностью совпадают с образом автора эпиграмм и песнопений, дошедших под именем К., а также и с рассказом Симеона Логофета, за одним исключением: эта К. не могла принимать участие в смотринах невест для императора-иконоборца, поскольку, в частности, была известна как участница борьбы с иконоборчеством и даже подверглась за это бичеванию (Ibid. 370. 11). Учитывая приведенные аргументы в пользу литературно-фиктивного характера информации об эпизоде с К. и имп. Феофилом, тождество кандидатиссы К. и поэтессы-гимнографа К. представляется гораздо более вероятным, чем существование в одно и то же время в Византии 2 значных, образованных и литературно одаренных женщин с одним и тем же именем, др. носительниц к-рого не зафиксировано. Под именем К. сохранились одностигшие сентенции («гномы») и ямбические эпиграммы, язвительно высмеивающие человеческие пороки, особенно глупость и невежество.

История, рассказанная в хронике Симеона Логофета, породила множество беллетристических произведений, посвященных К., прежде всего на новогреческом, но также и на рус. языке (напр.: *Кассия (Сенина), мон.* Кассия. М., 2010. 3 т.).

Ист.: *Wahlgren S., ed. Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon.* В., 2006. P. 130. (CFHB; 44/1); *Zonara.* Epit. hist. XV 25; *Theod. Stud.* Ep. 217, 370, 478; *Mich. Glyc.* Annales. P. 535–536; *Patria* CP. III. 196. P. 276–277.

Лит.: *Τζεδάκης Θ. Κασσιανή* // *ΘНЕ.* 1965. Т. 7. С. 385–389; *Аверинцев С. С., Сыркин А. Я.* Византийская культура в кон. VII — 1-й пол. IX в. // *История Византии.* М., 1967. Т. 2. С. 90–91; *Rochow I.* Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia. В., 1967; *Treadgold W. T.* The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus // *GRBS.* 1975.

Vol. 16. N 3. P. 325–341; *idem.* The Bride-Shows of the Byzantine Emperors // *Byz.* 1979. Vol. 49. P. 395–413; *idem.* The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothet for the Years 813–845 // *DOP.* 1979. Vol. 33. P. 157–197; *idem.* The Historicity of Imperial Bride-Shows // *JÖB.* 2004. Bd. 54. S. 39–52; *Игнатия (Петровская), мон.* Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии // *БТ.* 1983. Сб. 24. С. 320–336; *ODB.* Vol. 2. Col. 1109–1110; *Tripolitit A.* Kassia: The Legend, the Woman and her Work. N. Y., 1992; *PMBZ,* N 3638; *Афиногенов Д. Е., Казачков Ю. А.* Легенда о Феофиле: Новые разоблачения // *УЗ РПУ.* 2000. № 5. С. 5–13; *Кассия (Сенина), мон.* Диалог Феофила и Кассии: лит. выдумка или реальность? // *Scrinium.* СПб., 2006. Т. 2. С. 240–272; *Silvas A. M.* Kassia the Nun c. 810–865: an Appreciation // *Byzantine Women: Varieties of Experience, 800–1200* / Ed. L. Garland. Aldershot; Burlington, 2007. P. 17–39.

Д. Е. Афиногенов

**Новогреческие предания о К.** В «Византийском Эртологоне» Мануил *Геддеон* сообщил, что жители о-ва Касос называли К. своей соотечественницей и чтили ее как преподобную под именем Кассиания. Одни исследователи считают, что речь идет о легендарной фигуре, другие — что реальная подвижница Кассиания была вполн. отождествлена с К., а третьи — что созвучие имени и названия острова повлияло на создание предания. На острове существовал древний храм К., ее память отмечалась 7 сент. (*Γεδεών.* *Εορτολόγιον.* 1899. Σ. 218). По местному преданию, К. не только родилась, но и скончалась на Касосе. Мраморный саркофаг во дворе ц. Успения Пресв. Богородицы в с. Панайя (к-рая, видимо, была построена на месте визант. храма) считается гробницей К. Рядом сохранились визант. мозаика и плита с изображением креста и датой — 890 г. Позднее мощи К. были перевезены на о-в Икария. Точное время их перенесения неизвестно: нем. археолог Л. Росс в 1843 г. писал, что они были увезены с Касоса критским монахом много лет назад (*Rochow.* 1967. S. 87).

Г. Сассос, уроженец Касоса, составил и опубликовал в 1889 г. в Александрии службу в честь К., к-рую посвятил патриарху Александрийскому Софронию IV. После этого имя К. было внесено в календарь Александрийской Православной Церкви. Согласно краткому Житию в составе этой службы, отец К., Фемистокл, был придворным имп. Феофила. В семье долго не было детей, супруга Фемистокла ежедневно молилась в ц. Пресв. Богородицы в квартале Васса. Родившаяся по ее молитвам дочь отличалась умом и красотой.

После царских смотрин К. удалась в монастырь. Однажды имп. Феофил решил посетить ее в келье. В это время К. составляла самогласен на «Слава, и ныне» утрени Великой среды («Господи, яже во многия грехи впадшая жена...»). При приближении императора К. скрылась, прервав текст на словах «шумом уши огласивши». Не застав К. в келье, Феофил прочел гимн и добавил стих «страхом скрыся» (*Τζεδάκης.* 1965. Σ. 388). К. раздала свое имущество и уехала на Касос. Там она приняла монашеский постриг с именем Кассиания. В 1892 г. И. Асланидис опубликовал в Порт-Саиде Житие прп. Кассиания, в к-ром указаны даты ее жизни (811–876), но они не представляются достоверными, так же как год рождения ее отца, уроженца Касоса, Феодора — 798 (*Γεδεών.* *Εορτολόγιον.* 1899. Σ. 218).

Согласно др. позднему преданию, незадолго до смерти К. покинула свой мон-рь в К-поле и отправилась в Италию вместе с мон. Евдокией. На обратном пути она останавливалась на Крите, а затем на Касосе, где и скончалась. Видимо, легенда о посещении К. Крита возникла в результате путаницы ее с одноименной подвижницей, жившей на горе Кефали на мысе Литино. Она была сестрой местночтимых критских святых Евтихиана и Евтихия (пам. греч. 17 авг.), которые жили ранее рубежа X и XI вв., когда их мощи были обретены прп. *Иоанном Отшельником.*

В наст. время день памяти К. отмечается на Касосе с особой торжественностью, поскольку она считается покровительницей острова. В Греческой Церкви К. также считается покровительницей поэтов и гимнографов.

Лит.: *Τζεδάκης Θ. Κασσιανή* // *ΘНЕ.* 1965. Т. 7. С. 385–389; *Rochow I.* Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia. В., 1967; *Στεργίου Α. Κασσιανή: ο μύθος και η αλήθεια.* Θεσσαλονίκη, 1986; *eadem.* Βυζαντινές αρχόντισσες. Αθήνα, 2003; *Κασσιανή, η βυζαντινή αρχόντισσα και ποιήτρια.* Καβάλα, 1995; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 248; *Μαυριγιαννάκης Ν. Γ.* Κασσιανή, η επιφανής Μελωδός του Βυζαντίου. Αθήνα, 2005; *Νεκτάριος (Ζιόμπολας), αρχιμ.* Ἡ Ἰσαπόστολος Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ βυζαντινὴ Ὕμνογράφος Κασσιανή. Ἀθήνα, 2009; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ιερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2011<sup>2</sup>. Τ. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 124–125; *Σταματέλος Γ. Σ.* Προσβενταὶ ἄγιοι. Προστάται ἄγιοι. Ἀθήνα, 2011. Σ. 28.

Э. П. А.

**Гимнографическое творчество К.** Личность К. заметно выделяется среди немногих женщин-гимногра-





фов, о которых сохранились сведения. Это обусловлено прежде всего тем, что ее песнопения были включены в богослужебные книги (Минею и Триодь) правосл. Церкви и до сих пор используются за богослужением. Интенсивное изучение гимнографического наследия К. началось в кон. XIX — нач. XX в. (напр.: *Christ, Paramikas*. *Anthologia*. P. 103–104; *Krumbacher*. 1897; *Филарет (Гумилевский)*. *Песнопевцы*. С. 272–275; *Papadopoulos-Kerameus*. 1901; *Petrides*. 1902; *Tillyard*. 1911). Наиболее полными считаются исследования И. Рохов (*Rochow*. 1967) и А. Триполитис (*Tripolitis*. 1992).

Рукописная традиция приписывает К. ок. 50 песнопений (список см.: *Rochow*. 1967; *Tripolitis*. 1992; также см.: *Follieri*. 1966). Большинство этих текстов содержится в рукописях XI–XVI вв. Песнопения могут быть написаны следующими именами: *Κασσία*, *Κασσία*, *Κασιανή*, *Κασσιανή*, *Εἰκασία*, *Ἰκασία*, причем нередко с добавкой «*μοναχῆ*» (монахиня). Последние 2 варианта могли появиться в результате слияния греч. артикля жен. рода «*ἡ*» с именем К. при переписывании рукописей под диктовку (*Tripolitis*. 1992. P. XI–XII). В совр. греч. и рус. богослужебных книгах именем К. написаны следующие песнопения (в основном *стихиры*): самогласен-славник 2-го гласа на «*Господи, воззвах*» на память мучеников Гурия, Самона и Авива (15 нояб.) (*Μηναῖον Νοέμβριος*. Σ. 189; *Μινεя* (МП). *Нояб.* Т. 2. С. 4–5); 2 самогласна-славника 4-го гласа (на хвалитех и на стиховне утрени) в честь мучеников Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста (13 дек.) (*Μηναῖον Δεκέμβριος*. Σ. 185, 186; *Μινεя* (МП). *Дек.* Т. 1. С. 466); самогласен-славник 2-го гласа на «*Господи, воззвах*» на вечерне Рождества Христова (25 дек.) (*Μηναῖον Δεκέμβριος*. Σ. 379; *Μινεя* (МП). *Дек.* Т. 2. С. 334); самогласен-славник плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на стиховне вечерни Рождества св. Иоанна Предтечи (24 июня) (*Μηναῖον Ἰούνιος*. Σ. 155; *Μινεя* (МП). *Июнь.* Т. 2. С. 294); самогласен-славник 2-го гласа на «*Господи, воззвах*» на вечерне Великой среды (*Τριώδιον*. Σ. 418; *Τριодь Постная*. Л. 420). Согласно церковному преданию, К. принадлежит первые 4 ирмоса канона утрени *Великой субботы* (плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: *Κόμισι θαλάσσης* (Волною морскою);

нач.: *Κόριε, Θεέ μου* (Гди ѿже мой); без 2-й песни; см.: *Τριώδιον*. Σ. 481; *Триодь Постная*. Л. 481; также см.: *Филарет (Гумилевский)*. *Песнопевцы*. С. 273–274; *Καждан*. 2002. С. 407), хотя отдельные исследователи считают это предание недостоверным и приписывают авторство всего канона *Κοσμε Μαρομскому* (см.: *Schiró G.* *La seconda leggenda di Cassia // Dipytycha*. 1979. Vol. 1. P. 301–315).

В совр. богослужебных книгах сохранились стихиры авторства К., которые либо помещены без надписания, либо обозначаются «*Ἀνατολίου*» («*Анатолиево*») или «*Βυζαντίου*» («*Византиево*»), что, вероятно, является указанием не на конкретного автора, а на происхождение песнопения, либо приписываются др. гимнографам: самогласен 1-го гласа *Ἀπεστάλη Ἄγγελος Γαβριήλ* (Посланъ въсть архάγγελъ гавриѣлъ): на литии на вечерне Благовещения, 25 марта (*Μηναῖον Μάρτιος*. Σ. 202–203; *Μινεя* (МП). *Март.* Ч. 2. С. 177–178), в рукописях приписывается К., хотя в *Μινее* помещен анонимно (см.: *Papadopoulos-Kerameus*. 1901. S. 60; *Tillyard*. 1911. S. 422); самогласен 1-го гласа в честь апостолов Петра и Павла, 29 июня, нач.: *Τοὺς φωστῆρας τοὺς μεγάλους τῆς Ἐκκλησίας* (Свѣтлыи ки великіа церкве; в *Μινее* (*Μεναῖον Ἰούνιος*. Σ. 197–198; *Μινεя* (МП). *Июнь.* Ч. 2. С. 463) помещен вместе с самогласными *Андрея Критского*, но исследователи считают его произведением К. (см.: *Tillyard*. 1911. S. 422); цикл самогласных стихир 4-го гласа в честь мц. Христины, 24 июля (*Μηναῖον Ἰούλιος*. Σ. 214; *Μινεя* (МП). *Июль.* Ч. 3. С. 81–82), в *Μинее* надписан «*Βυζαντίου*», авторство К. засвидетельствовано в рукописях (см.: *Papadopoulos-Kerameus*. 1901. S. 60–61); вероятно, К. принадлежит также самогласен плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на «*Господи, воззвах*» на вечерне в Неделю о мытаре и фарисее, нач.: *Παντοκράτορ Κύριε* (Вседержителю гди: — см.: *Τριώδιον*. Σ. 5; *Триодь Постная*. Л. 1 об.) и др. стихиры (полный перечень см.: *Κασσία (Сенина)*. 2004. С. 26–27; также см.: *Rochow*. 1967. S. 35–58).

В рукописях сохранились и другие песнопения К., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон об усопших плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом, содержащим имя автора — *Κασσίας* (Кассии) — в тропарях 7, 8 и 9-й песен (целиком акростих восстановить не

удается; судя по всему, богородичны, к-рые не являются творением К. (см.: *Κασσία (Сенина)*. 2009), и ирмосы в акростих не входят); ирмос: *Ἀρματηλάτην Φαραώ* (Колесницего ни телла фараўна:); нач.: *Ύψος καὶ βάθος* (Высоту и глубину) (текст см.: *Krumbacher*. 1897. S. 347–356; есть основания считать, что К. составила и др. каноны (см.: *Petrides*. 1902. P. 235), но они до сих пор не обнаружены); цикл из 8 стихир на Рождество Христово, цикл из 3 стихир на предпразднство Богоявления, цикл стихир на Сретение Господне (см.: *Eustratiades*. 1932. Σ. 102–105, 106–108).

Большинство, если не все принадлежащие К. стихиры являются самогласными, т. е. К. сама писала музыку для своих текстов, хотя также могла использовать уже известные мелодии. К. редко применяла риторические приемы (напр., в стихирах пяточисленным мученикам (пам. 13 дек.) она использует параномазию), но это ничуть не умаляет поэтического достоинства ее произведений. Песнопения К. свидетельствуют о том, что она знала Свящ. Писание, правосл. богословие, святоотеческие тексты, аскетическую традицию и предшествующую гимнографию (подробнее см.: *Simić*. 2011). В песнопениях К. затрагивает особенно важные для нее темы: иконопочитание и Боговоплощение, соотношение власти земного царя с властью Царя Небесного, а также посвящает их монашеской жизни, искреннему покаянию и подвигу христ. женщин (см.: *Tsironis*. 2003; *Sherry*. 2011; *Simić*. 2009; *Idem*. 2011). Последние 2 темы раскрываются в одном из наиболее известных песнопений К. — самогласной стихире плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на «*Господи, воззвах*» на вечерне Великой среды, нач.: *Κόριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις περιπεσοῦσα γυνή* (Гди, ѿже во мнѣтиа грѣхѣи впадшаа жена:). В основе этого песнопения находится евангельский эпизод Лк 7. 37–48, повествующий о женщине-грешнице, помазавшей миром ноги Христу в доме Симона фарисея. Хотя во мн. рукописях это песнопение обозначается «*Εἰς τὴν Πόρνην*» (О блуднице), К. не употребляет по отношению к главной героине этого определения. Особо следует отметить ритм этого песнопения: в начале тон более мягкий, но при переходе к прямой речи (монологу героини) его интенсивность резко возрастает и затем еще более усиливается, пока не







достигает кульминации. Считается, что в этом песнопении К. запечатлена парадигма великопостного покаяния (подробнее об этой стихире см.: *Catafygiotou-Topping*. 1981; *Dyck*. 1986; *Каждан*. 2002. С. 407–409).

Лит.: *Christ, Parankas*. Anthologia. P. 103–104; *Krumbacher K. Kasia* // SBA. 1897. [Bd. 1]. S. 305–370; *Papadopoulos-Kerameus A. Nēa στιχηρὰ Κασσίας μοναχῆς* // BZ. 1901. Bd. 10. N 1. S. 60–61; *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 272–275; *Petrides S. Cassia* // ROC. 1902. Vol. 7. P. 218–244; *Tillyard H. J. W. A Musical Study of the Hymns of Cassia* // BZ. 1911. Bd. 20. N 2. S. 420–485; *Emereau C.* Hymnographi Byzantini // EO. 1923. Vol. 22. P. 14–16; *Eustratiades S. Κασσιανὴ ἡ μελωδός* // Ecclesiastikos Pharos. 1932. Vol. 31. P. 92–112; *Τρέμπλας Π. Ν.* Ἐκλογὴ Ἑλληνικῆς Ὑμνογραφίας. Ἀθήναι, 1949. Σ. 246–250; *Follieri E.* Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Vat., 1966. Vol. 5/1. P. 285–286. (ST; 215); *Rochow I.* Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kasia. B., 1967; *Raasted J.* Voice and Verse in a Troparion of Cassia // SEC. 1973. Vol. 3. P. 171–178; *Szövérfy.* Hymnography. Vol. 2. P. 41–42 [Библиогр.]; *Catafygiotou-Topping E.* Kassiane the Nun and Sinful Woman // GOTR. 1981. Vol. 26. P. 201–209; *Dyck A. R.* On Cassia, Κύριε ἡ ἐν πολλοῖς // Byz. 1986. Vol. 56. P. 63–76; *Tripolitis A.* Cassia: The Legend, the Woman and her Work. N. Y., 1992; *Каждан А. П.* История визант. лит-ры (650–850 г.). СПб., 2002. С. 404–419; *Tsimonis N.* The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period // Σύμμεττα. 2003. Т. 16. Σ. 139–157; *Кассия (Сенина), мон.* Прп. инокиня Кассия, песнописница Константинопольская // Вертоград. 2004. № 1(80). С. 3, 17–29; она же. «Волною морскою...»: Канон на Великую Субботу, сост. св. инокиней Кассией, песнописницей К-польской: Пер. с древнегреч. и коммент. // Τέχνη γραμματικῆ = Искусство грамматики. Новосиб., 2006. Вып. 2. С. 473–481; *eadem (Kassia (Senina), mon.)*. Remarques sur le canon des défunts écrit par S. Cassia de Constantinople // Scrinium. СПб., 2009. Т. 5. С. 317–322; *Simić K.* Life According to Nature: Ascetic Ideals in a Sticheron by Cassia // Црквене студије. Ниш, 2009. № 6. С. 111–121; *idem.* Cassia's Hymnography in the Light of Patristic Sources and Earlier Hymnographical Works // ЗРВИ. 2011. Кн. 48. С. 7–37; *idem.* Pesnikinja Kasija: liturgijska poezija i njen slovenski prevod. Novi Sad, 2011; *Sherry K. E.* Cassia the Nun in Context: The Religious Thought of 9<sup>th</sup> Cent. Byzantine Monastic. Piscataway (K. J.), 2011.

Е. Е. М.

**КАССОПИТРЫ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МОНАСТЫРЬ** [греч. Ἱερὰ Μονὴ Ὑπεραγίας Θεοτόκου Κασσοπίτρας, Κασοπίτρας, Κασσοπίτιας], муж., действующий, принадлежит *Керкирской, Паксийской и Заморских островов митрополии* (Элладская Православная Церковь), находится в пригороде г. Керкира Канони. Мон-рь основан в честь чуда от иконы Божией Матери Кассопитры, происшедшего в 1535 г. в од-

ноименной церкви на месте античного г. Кассиопея (ныне Касьопи), в сев.-вост. части острова, где хранился этот образ. Богоматерь явилась юноше Стефану, ослепленному по ложному обвинению в ограблении по приказу байло Симеона Лене, и исцелила его. Повествования об этом чуде были составлены Никандром (Андроником) Нукиосом, мон. Пахомием Русаносом (ВНГ, N 1075с) и 2 анонимными авторами; служба написана Николаем Триандафиллу. Помимо К. м. в честь иконы Божией Матери Кассопитры были построены храмы в селениях Синарадес, Анапладес, Като-Коракьяна, Хломатиана и Пелекас.

В 1706 г. обитель была восстановлена иером. Геннадием, в числе монахинь была мать ктитора. Кафоликон возведен на развалинах античного святилища и посвящен Введению во храм Пресв. Богородицы. Фрагменты росписи сохранились в алтарной части (фигуры святителей, композиция «Рождество Христово»).

В мон-ре хранятся произведения поствизант. живописи, в т. ч. список чудотворного образа Божией Матери Кассопитры, выполненный Теодоросом Пулакисом (1670), и икона «Причащение апостолов» иером. Филофея (Скуфоса) (1665).

В 1985 г. скончалась последняя насельница монастыря, и в 1991 г. он был преобразован в мужской. Обязанности игумена исполняет архим. Поликарп (Зервос) (Δίπτουχα. 2013. Σ. 628).

Престольные праздники: Введение во храм Пресв. Богородицы (21 нояб.) и Чудо от иконы Божией Матери Кассопитры (8 мая).

Лит.: *Κόκορης Δ. Θ.* Ὁρθόδοξα Ἑλληνικὰ Μοναστήρια. Ἀθήναι, 2002<sup>3</sup>. Σ. 385; *Λέκκος Ε. Π.* Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Т. 2. Σ. 285–287; [www.imcorfu.gr/men%20monastery/monastiri%20men.htm](http://www.imcorfu.gr/men%20monastery/monastiri%20men.htm).

**КАССУТО** [итал. Cassuto] Умберто (евр. имя Моше Давид; 16.09. 1883, Флоренция — 18.12.1951, Иерусалим), итал. и израильский библиист. Род. в религ. иудейской семье, получил традиц. воспитание. Учился во Флорентийском ун-те (1901–1906) и в раввинской семинарии (бейт-мидраш) во Флоренции (1908–1913). В 1914 г. стал раввином и начал преподавать в семинарии. В 1922 г. был назначен директором семинарии и главным раввином Флоренции. В 1925 г. К. занял должность профессора еврейского языка и ли-

тературы Флорентийского ун-та, оставив служение раввина.

Начало научной деятельности К. связано с изучением истории евреев в Италии, результатом к-рого стали серия статей и монография «Евреи Флоренции в эпоху Возрождения» (1918). Впосл. К. написал многочисленные статьи по истории евреев Италии для нем. «Encyclopaedia Iudaica», а также статьи по истории ивритской литературы для Итальянской энциклопедии. (В 1938 эти статьи вышли отдельным сб. «История по-слебиблейской еврейской литературы».) С 1925 г. основной сферой научных занятий К. стала библистика. В 1933 г. К. занял должность профессора рим. ун-та Сапиенца на кафедре евр. языка. Занимался каталогизацией евр. рукописей Ватиканской б-ки. В 1938 г. К., как и др. преподаватели евр. происхождения, был уволен из ун-та.

В 1939 г. К. приглашен в качестве профессора библистики в Еврейский ун-т в Иерусалиме. Он стал первым главным редактором «Энциклопедия микраит» (Библейской энциклопедии). В 1944 г. ученый совершил путешествие в Алеппо (Халеб, Сирия) с целью изучения Алеппского кодекса. К. был одним из немногих ученых, получивших возможность работать с этой авторитетной рукописью, прежде чем значительная ее часть была утрачена (см. разд. «Рукописи ВЗ» в ст. *Библия*).

К. известен прежде всего как критик документальной теории происхождения *Пятикнижия*, получившей классическое выражение в книге Ю. *Велльгаузена* «Введение в историю Израиля». Возражения К. были изложены им в кн. «Торат ха-теудот ве-суддурам шель сифрей ха-Тора» (Документальная теория источников и формирование Пятикнижия), переработанной впосл. в цикл лекций на англ. языке. К. критиковал основные положения теории Велльгаузена и в целом документальной гипотезы. Эти положения он сформулировал следующим образом: 1) последовательное употребление на протяжении законченного отрывка одного из божественных имен — *yhwh* или *'ēlohîm* — свидетельствует о существовании как минимум 2 лит. традиций, тексты к-рых были впосл. объединены; 2) разнообразие лит. стилей и грамматических особенностей различных фрагментов Пяти-





книжия указывает на происхождение этих фрагментов из разных источников; 3) Пятикнижие отражает неск. богословских традиций, между к-рыми существуют противоречия; 4) повторы в Пятикнижии, наличие неск. близких по содержанию сюжетов свидетельствуют о существовании неск. источников текста; 5) описательные «вставки» в Пятикнижии являются результатом редакторской деятельности (The Documentary Hypothesis. 2006<sup>2</sup>. P. 17).

Отправной точкой рассуждений К. является вопрос об употреблении божественных имен. Имя *'ēlōhîm* было общим обозначением божества, и Единого Бога, почитавшегося израильтянами, и богов др. народов. Напротив, имя *yhwh* — собственное



У. Кассуто.  
Фотография. 1-я пол. XX в.

имя Бога, почитавшегося евреями, Которого они признавали всемогущим Богом творения, избравшим евреев как Свой народ. Т. о., грамматический статус слова *yhwh* как имени собственного указывал на конкретно-национальные представления о Боге, соотнесенные с этим словом. Имя *yhwh* было связано с представлениями о действии Бога в истории, о Его отношении к конкретному народу. К. показал, что различные жанры библейской лит-ры проводят строгое разграничение в употреблении этих имен. Так, в пророческих книгах Бог почти всегда называется именем *yhwh*. Напротив, в лит-ре Премудрости (см. *Премудрости литература*) Бог часто именуется *'ēlōhîm*, что, по предположению К., должно подчеркнуть «универсальный» характер мудрости, значение нравственных аксиом не только для народа Израиля, но и для всего человечества. К. не настаивал на подобном объяснении, однако приводил параллели из древ-

ней егип. нравоучительной лит-ры (из «Наставления для Мерикара», папируса Присса, наставлений Ани и Аменемопе), свидетельствовавшие о том, что авторы, писавшие в жанре литературы Премудрости, сознательно избегали употребления божественных имен, которые вызывали бы ассоциации с конкретной религией (Ibid. P. 26). Лит-ра Премудрости «затемняла» религиозные элементы, присущие каждой конкретной нации, ради выражения «общечеловеческого» смысла (A Commentary on the Book of Genesis. 2005<sup>4</sup>. Vol. 1. P. 9).

По наблюдениям К., в Пятикнижии последовательно разграничивается значение обоих божественных имен, каждое из них употребляется в соответствующем контексте. В рассказе о творении мира (Быт 1) используется только имя *'ēlōhîm*, в повествовании о жизни Адама и Евы

в раю — имя *yhwh*, поскольку на 1-й план выдвигается личное отношение Бога к человеку и человека к Богу. В главном исповедании веры как в ВЗ, так и в *иудаизме*

*раввинистическом* — «Шма, Израэль» (*šema' yisrā'el* — «Слушай, Израиль») (Втор 6. 4–9) — употреблены оба божественных имени: *yhwh*, Бог евр. народа, вместе с тем является *'ēlōhîm*, Богом всего мироздания. Противопоставление между Богом конкретного народа и конкретной религии (*yhwh*) и единственным Богом творения (*'ēlōhîm*) здесь снимается. Бог — Единный и единственный в Своем личном отношении как к общине верующих, так и ко всему творению. В этом главная весть ветхозаветного откровения. Исповедание «*yhwh* есть *'ēlōhîm*» — свидетельство того, что 2 божественных имени не являются синонимами, разграничение к-рых в разных контекстах может быть объяснено только наличием неск. параллельных традиций, получивших выражение в различных источниках Пятикнижия. Каждое из этих имен имело собственное богословское значение, осознаваемое авторами ветхозаветных книг. В противном случае испо-

ведание «*yhwh* есть *'ēlōhîm*» не несло бы никакой принципиально новой богословской идеи (The Documentary Hypothesis... 2006<sup>2</sup>. P. 18–31).

Др. положение, к-рое К. критиковал, связано с языковыми особенностями Свящ. Писания. Предполагается, что наличие в тексте неск. взаимозаменяемых форм одного и того же слова или неск. выражений, передающих один и тот же смысл, свидетельствует о существовании неск. источников текста, обладавших индивидуальными грамматическими характеристиками. К. признал важность языковых факторов для установления целостности текста, но указывал на необходимость жестких правил при отборе этих факторов. Недопустимо, чтобы лингвистические изыскания создавали «порочный круг», когда принадлежность текста к тому или иному источнику устанавливается на основе языковых данных, а сами данные отбираются исходя из уже заданного деления текста на источники. К. стремился показать, что языковые особенности, присущие разным предположительным источникам, носят чисто грамматический характер. Так, главное значение глагола *yālad* — «рожать», т. е. данный глагол используется, как правило, когда речь идет о матери ребенка. Применительно к отцу употребляется форма того же глагола в породе Niphil (*hōlîd* — «зачинать»). В то же время в ряде библейских контекстов (Быт 4. 18; 10. 8, 13, 15, 24; 22. 23) вместо *hōlîd* употребляется форма *yālad*. Это нестандартное словоупотребление можно понять как диалектную особенность, восходящую к отдельному источнику. Однако К. предложил др. решение: обе формы данного глагола в значениях «зачинать» имеют четкое распределение. Глагол в породе Qal (*yālad*) употребляется в значении «зачинать» только в формах перфекта и причастия, глагол в породе Niphil (*hōlîd*) используется только в формах имперфекта и «перевернутого имперфекта» (The Documentary Hypothesis... 2006<sup>2</sup>. P. 51–56). Др. словами, язык здесь не оставляет выбора. Подобное явление (употребление глагола в разных породах в зависимости от видо-временного значения без влияния на семантику) засвидетельствовано и для др. древнеевр. глаголов (*ngš*, *ng'*, *ntk*, *kšl*). Недопустимо умножать сущности, разделяя текст на источники там, где различие





грамматических форм может быть объяснено фактами самого языка, — в этом один из основных принципов, сформулированных К. для оценки языковых особенностей библейского текста.

Считая разделение Пятикнижия на источники методологически неоправданным, К. вместе с тем признавал существование длительной устной традиции, предшествовавшей священному тексту и явившейся его основой. К. стремился создать компромиссный вариант теории происхождения Пятикнижия. Ученый исходил из тезиса о том, что авторы библейских книг сознательно использовали космогонические модели окружавших Израиль народов и перерабатывали их в соответствии с монотеистическим мировоззрением. Это обращение было вызвано не стремлением построить собственную космогонию на основании уже существовавших систем — сознательная рецепция языческой мифологии была невозможна для строгого монотеизма пророков, — а использованием поэтических моделей описания мира, образов и лит. клише, уже существовавших в евр. народной поэзии как проявление общего культурного континуума народов Сирии и Палестины. К. привел примеры космогонических текстов в Свящ. Писании, к-рые в определенной степени могут считаться «альтернативой» рассказу о творении мира, изложенному в Быт 1. В Иов 38. 4–7 речь идет об «основаниях земли», об «измерительной черте», о «линии», о «краеугольном камне». В Ис 40. 12, 21–22 говорится об измерении небес и вод («исчерпал воды горстью... измерил пядью небеса...»); небеса уподобляются тонкой ткани, которую распростер Бог. По мнению К., эти поэтические образы не были придуманы авторами Книг Иова и Исаии. Ученый не только возводит эти образы к некоей космогонической традиции, общей для народов Сиро-Палестинского региона, но и высказывает предположение об общности поэтических источников 2 названных фрагментов. В Иов 38. 4 и Ис 40. 22 используется один и тот же глагол *nāṭā* — «распростирать». Выражение «простирать основания земли» не является типичным для Свящ. Писания — в значении «основывать (землю)» традиционно используется глагол *yāsād* (Пс 23. 2; 77. 69; 88. 12; 101. 26; 103. 5). К. считал,

что фразы «положить (букв. — распростирать) основания земли» и «распростирать небеса» оказываются соотношенными. Выражение *nāṭā šāmayim* засвидетельствовано также в Пс 103. 2, причем в одном контексте с *yāsād 'eres* (Пс 103. 5), поэтому, для того чтобы делать вывод об общем источнике Иов 38. 4 и Ис 40. 22, опираясь на параллелизм выражений *nāṭā šāmayim* и *nāṭā 'eres*, нет достаточных оснований. К. привел перечень других космогонических терминов, характерных для еврейской поэтической традиции и не употребляемых в Пятикнижии. Небо описывается как шатер, распростертый над землей, или как «горные чертоги» (*'aliyyōt*); создание земли обозначается глаголом *kwn*, соотношенным с выражением *bal-yimmōt* или *bal-timmōt* («не подвигится»); в значении «был создан, появился» употребляется слово *hōlal*, форма в породе *Polal* от корня *hwl* («изгибаться», «танцевать», «корчиться (от боли)», «испытывать родовые муки»). Все эти языковые особенности могли быть присущи древнееврейскому эпосу, существовавшему до записи Торы.

К. не стремился создать апологетическую теорию. Пафос ученого заключался в отрицании существования библейских источников как отдельных, целостных, самостоятельных записанных текстов, однако К. признавал многоплановость устной традиции. Два рассказа о сотворении мира существовали параллельно: повествование о 6 днях творения — как традиция «мудрецов» и повествование о событиях в Эдемском саду — как народная мифологическая традиция. Автор Торы записал известные ему традиции, создав целостное и законченное произведение. В то же время в отдельных случаях Пятикнижие непосредственно отражает народную поэтическую традицию. Так, ритмические стихи о сотворении человека (Быт 1, 27) К. без колебаний считал фрагментом древнего евр. эпоса. Однако большая часть Пятикнижия представляет собой прозаический текст, и это обстоятельство, по мнению К., делало невозможным систематическое обращение к народной мифологии. Если в интересах поэтического стиля могли заимствоваться мифологические образы, стихийно существовавшие в народной традиции, то строгий стиль Торы предполагал тщательный под-

бор слов, четкое и однозначное выражение доктрины (Commentary on the Book of Genesis. 2005. Vol. 1. P. 11).

В освоении народной поэтической традиции, в придании ей характера строгой богословской системы К. видел одну из основных задач создания Пятикнижия. Соответственно Тора должна рассматриваться как изначально целостный текст, обладающий единым богословием, единой этикой, едиными стилистическими установками. Многообразие предшествовавшей Пятикнижию традиции компенсировалось строгой и продуманной организованностью священного текста. Повторы и противоречия в Пятикнижии имеют смысловую нагрузку, определенную волей автора. Смысл этих повторов и противоречий может быть объяснен исходя из анализа их богословского контекста.

К. уделял особое внимание этическим и литературно-эстетическим сторонам библейского текста, видя в них то связующее начало, без которого Библия распадается на гетерогенные источники. Вслед этого основным методом К. была интерпретация Свящ. Писания с привлечением широкого лингвистического и лит. сравнительного материала. К. пришел к выводу, что Пятикнижие как целостный текст написано в Хв. до Р. Х. (с учреждением культа в Первом храме) и в дальнейшем не подвергалось существенным изменениям.

К. занимался исследованием рецепции Пятикнижия в пророческой лит-ре. В работе «Пророк Осия и Пятикнижие» он привел неск. положительных параллелей между обличительными репликами прор. Осии и фразами из Пятикнижия. Так, в Ос 11. 8 упоминаются города Адма и Севоим (Цевоним), уничтоженные Богом за беззакония, творившиеся там. В Быт 19 говорится о гибели Содомы и Гоморры. К. рассмотрел гипотезу, согласно к-рой существовали 2 альтернативные версии рассказа о наказании городов, к-рые были объединены позднейшими редакторами в текстах, ставших основой для Быт 10. 19 (описание пределов обитания хананеев: «...к Содому, Гоморре, Адме и Цевоним...»), Быт 14. 8 (цари Содомы, Гоморры, Адмы и Севоима совместно вступают в сражение) и Втор 29. 23 («...как по истреблении Содомы, Гоморры, Адмы и Севоима, которые







ниспроверг Господь во гневе Своём и в ярости Своей»). Отмечая, что между 2 версиями нет иных расхождений, кроме различия в названиях городов, К. обратил внимание на то обстоятельство, что в рассказе Быт 19 предполагается наличие других городов, обреченных на уничтожение, помимо Содомы и Гоморры (Biblical and Oriental Studies. 2005. P. 79–81).

Соч.: La Questione della Genesi. Firenze, 1934; Storia della letteratura ebraica postbiblica. Firenze, 1938; Документальная теория и формирование Пятикнижия, 1941 (на евр. яз.; пер. на англ.: The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 1961, 2006<sup>2</sup>); Комментарий к книге Исход. Иерусалим, 1943 (на евр. яз.; пер. на англ.: A Commentary on the Book of Exodus. Jerusalem, 1967); Комментарий к книге Бытие. Иерусалим, 1944. Т. 1; Иерусалим, 1949. Т. 2 (на евр. яз.; пер. на англ.: A Commentary on the Book of Genesis. Jerusalem, 1961–1964; 1974–1978<sup>2</sup>; Skokie, 2005<sup>4</sup>. 2 vol.); Богиня Анах. Иерусалим, 1951 (на евр. яз.; пер. на англ.: The Goddess Anath: Canaanite Epics on the Patriarchal Age. Jerusalem, 1971); Biblical and Oriental Studies. Jerusalem, 1973–1975; Skokie, 2005<sup>2</sup>. 2 vol. Лит.: Jews in Italy: Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto on the 100<sup>th</sup> Anniversary of His Birth / Ed. H. Beinart. Jerusalem, 1988; Cassuto, Umberto // EncJud. 2007<sup>2</sup>. Vol. 4. P. 510–511.

М. Г. Калинин

**КАСТ И ЕМИЛИЙ** [лат. Castus et Emilius (Aemilius, Aemelius)] († 250?), мученики Африканские (пам. зап. 22 мая). Сведения о них содержатся в сочинении сщмч. *Киприана* Карфагенского († 258) «О падших», согласно которому К. и Е. сначала не выдержали пыток огнем и отреклись от Христа, но затем проявили стойкость и были сожжены заживо (*Cypr. Carth. De lapsis. 13*). Употребленное сщмч. Киприаном местоименное наречие «здесь» (hic), вероятно, указывает на то, что святые пострадали в Карфагене.

*Болландисты* (ActaSS. Mai. Т. 5. P. 129) и нек-рые совр. исследователи (*Tammi. 1963. Col. 938*) на основе сочинения еп. Киприана датируют кончину К. и Е. 250 г., т. е. временем гонений на христиан при имп. Деции (249–251), однако П. Монсо считает, что мученики пострадали при имп. *Септимии Севере* (193–211), приблизительно в то же время что и мц. Перпетуя в Карфагене, ок. 203 г. (*Monceaux. 1901*).

Почитание К. и Е. зафиксировано с V в.: известна проповедь блж. *Августина*, составленная им на день памяти мучеников; в Иеронимовом Мартирологе под 22 мая имена К.

и Е. обозначены дважды: сначала вместе с именами мучеников Фавстина, Тимофея, Венуста, Котта, Рогата, Альбина, Рогатиана, к-рые, по мнению болландистов, также могли пострадать в Африке (MartHieron. Comment. P. 267); затем с добавлением имени Plassi, которое, возможно, является искажением имен Тасс (Tassus) или Касс (Cassus), упоминаемых в данном Мартирологе под 6 мая, или, что более вероятно, неверным написанием ex lapsis, т. е. «из павших». Память К. и Е. отмечена в Иеронимовом Мартирологе также под 6 окт. вместе с памятью Маркелла и Сатурнина и добавлением «в Апулии» (in Apulia) или, согласно др. рукописям, — «в Капуе» (in Capua). По мнению болландистов, указание «в Капуе» следует отнести к Маркеллу, память к-рого указана под 7 окт. в этом же Мартирологе, тогда как «в Апулии» может свидетельствовать о почитании африкан. мучеников К., Е. и Сатурнина в этом регионе Италии (Ibid. P. 542).

День памяти К. и Е. под 22 мая вошел в *Карфагенский календарь* (1-я треть VI в.), Мартиролог Беды (1-я пол. VIII в.), Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) и в Римский Мартиролог (60-е гг. XVI в.) кард. Цезаря *Барония*, в к-ром говорится, что мученики пострадали от огня.

В нач. XX в., при раскопках в Карфагене некрополя Мсидфа и базилики (Basilica Maiorum) при нем визант. эпохи (VI–VII вв.), были обнаружены фрагменты мраморных плит с изображением крестов и картушей, в к-рых написаны имена мучеников и дни их памяти. Два фрагмента, вероятно, относятся к К. и Е.: один содержит надпись: «XI K. IVNIAS», т. е. 22 мая, а на другом обозначена заглавная буква «А» — возможно, начало имени Е.

Ист.: ActaSS. Mai. Т. 5. P. 129; MartHieron. P. 267, 542; MartRom. P. 201; *Cypr. Carth. De lapsis. 13* // PL. 4. Col. 476; *Aug. Sermon. 285* // PL. 38. Col. 1293–1297; *Kalendarium antiquissimum Ecclesiae Cartaginensis* // PL. 13. Col. 1219.

Лит.: *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. P., 1901. Vol. 1. P. 45; Alcais A. Figures et Récits de Carthage chrétienne. P., 1908, P. 50; Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908. P. 47, 97–98, 109, 428, 482; Delattre A. L'épigraphie funéraire chrétienne à Carthage. Tunis, 1926. P. 56; Delehaye. Origine. P. 379; Ferron J. Castus (6) // DHGE. Т. 11. Col. 1487; Tammi G. Casto e Emilio // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 938–939.*

Д. В. Зайцев

КАСТА — см. Варна.

**КАСТАЛЬСКИЙ** Александр Дмитриевич (16.11.1856, Москва — 17.12.1926, там же), композитор, педагог, регент, фольклорист. Род. в семье священника ц. Жен-мироносиц и Марии Магдалины при московском Ремесленном училище (ныне МГТУ им. Н. Э. Баумана) Дмитрия Ивановича Кастальского, до рукоположения — преподавателя МДС, автора ряда публикаций, в т. ч. книг «О богослужении» (М., 1874, 1880<sup>2</sup>, 1896<sup>3</sup>) и «О домашнем чтении Слова Божьего у христиан первых веков» (М., 1876). В 1870–1876 гг. учился во 2-й московской гимназии, в 1876–1881 гг. — в Московской консерватории, в классе специального фортепиано у П. Т. Конева, теоретические предметы и композицию изучал под рук. П. И. Чайковского, Н. А. Губерта, С. И. Танеева; в 1893 г. сдал экзамены экстерном и получил звание свободного художника.

В 1881 г. К. служил вольноопределяющимся в 3-й батареи 1-й грендерской артиллерийской бригады им. Карла Прусского в Москве, в 1882–1884 гг. работал учителем музыки в техническом училище Рязано-Козловской железной дороги (г. Козлов, ныне Мичуринск Тамбовской обл.). Вернувшись в Москву, руководил хором рабочих Прохоровской Трехгорной мануфактуры, давал частные уроки музыки, выступал как пианист-аккомпаниатор, делал первые опыты в композиции.

20 окт. 1887 г. К. был принят на службу в московское *Синодальное училище церковного пения* на должность учителя фортепиано. Впосл. преподавал там сольфеджио, контрапункт свободного стиля, народную музыку, методику церковного и школьно-хорового пения, обычное и уставное пение, формы муз. сочинений. 4 февр. 1899 г. был назначен штатным членом Наблюдательного совета при Синодальном училище. С 1887 г. работал учителем музыки в московских городских школах, в 1912–1922 гг. — в Музыкально-драматическом уч-ще Московского филармонического об-ва.

Регентская деятельность К. была связана с *Синодальным хором*, малолетние певчие к-рого обучались в Синодальном училище. Происходивший от хора *патриарших певчих* дьяков Синодальный хор пел на службах в Успенском соборе Московского Кремля. 2 авг. 1891 г. К. был допущен к исполнению обязанностей



помощника регента — В. С. Орлова, 15 мая 1897 г. был назначен «исправляющим должность помощника регента», с мая 1903 по 1907 г. был «исправляющим должность регента», с 1907 по февр. 1910 г. — регентом. В 1896 г. для Синодального хора им были написаны первые духовные произведения; для этого же хора композитор предназначал большинство последующих сочинений.

К. был одним из наиболее заметных деятелей *Нового направления*, к-рое стало последним до 1917 г. историческим звеном в цепи попыток «возвращения» отечественной духовной музыки к национальным истокам. Музыка композиторов Нового направления была созвучна «новому русскому стилю» в изобразительном искусстве (творчество В. М. и А. М. Васнецовых, М. В. Нестерова и др.). Как и др. композиторы Нового направления (А. Т. Гречанинов, Н. И. Компанейский, А. В. Никольский, С. В. Рахманинов, П. Г. Чесноков), К. обращался к наследию прошлого и воплощал в духовной музыке исконные рус. традиции. Созданный К. стиль оказал сильное влияние на духовную музыку др. авторов.

К. удалось органично претворить в литургической музыке старинный рус. мелос. Основной его творчества являлись старинные распевы, их *повеки* и интонационные фрагменты, изложенные с применением техники рус. подголосочной полифонии. Муз. ткань композиций К. образована «из мелодического (горизонтального) поступательного и дыханием обусловленного движения. Живое звучание, а не механическая подставка средних голосов в пространстве между верхним и нижним голосом организует его музыку... Вокальная динамика управляет звучностью и приемами формирования... Когда же из искусства Кастальского выросли великолепные циклические хоровые композиции Рахманинова (Литургия и особенно Всенощная), то сомнений уже не могло быть. Народился напевно-полифонический стиль, в котором богатейшее мелодическое наследие прошлого дало новые пышные всходы» (Асафьев Б. В. Русская музыка: XIX и нач. XX в. Л., 1979. С. 134). К. стремился к максимальному раскрытию смысла и образно богослужебного текста, этой цели служат все средства муз. выразительности. Большое значение К.

придавал хоровой фактуре и вокальным тембрам. Фактурные приемы отличаются огромным разнообразием и восходят к литургической и народной музыке. К. использует переклички хоровых групп, солирующие подголоски, «исоны» (выдержанные, pedalные звуки в гармонии) и др. (см. работу К. «Хоровые краски»: РДМДМ. Т. 5. С. 218–224).

Открытия К. в области муз. языка оценили многие его современники, в т. ч. Н. А. Римский-Корсаков, которому принадлежит следующее высказывание о К.: «Пока жив Александр Дмитриевич — жива русская музыка. Он владеет русским голосоведением и доведет свое умение до



А. Д. Кастальский.  
Фотография. 1913 г.

высшего мастерства» (Асафьев Б. В. Из устных преданий и личных моих встреч-бесед // РДМДМ. Т. 5. С. 382).

В наст. время выявлено 110 опубликованных композиций К., созданных в 1896–1926 гг. В это число входят и отдельные песнопения, и богослужебные циклы (см. списки в изд.: Там же. Т. 5. С. 959–966; Каталог духовно-музыкальных сочинений, изданных фирмой «П. Юргенсон» в Москве в 1874–1918 гг. / Ред.: А. А. Наумов, вступ. ст.: А. А. Семеник. М., 2011. С. 70–71, 113, 116, 118). Уже в первые годы творчества К. написал ряд выдающихся, основанных на старинных унисонных распевах произведений: Херувимскую песнь (знаменный распев), «Бог Господь» и тропари в Великую субботу (болгарский и знаменный распев), «Милосердия двери отверзи нам» (опыт обработки обиходных мелодий), «С нами Бог» и «Милость мира» № 2 (знаменный распев). Если во 2-й пол. 90-х гг. XIX в. композито-

ра чаще всего привлекали песнопения литургии, то в 1900-х гг. он стремился пополнить и репертуар всенощного бдения, панихиды, венчания и праздничных служб. К. также предпринял попытку реформы совр. осмогласия: образцы новой муз. обработки стихир с пояснениями автора были изданы в работе «Практическое руководство к выразительному пению стихир при помощи различных гармонизаций» (1909). Под редакцией К. был опубликован «Обиход», который отразил клиросный репертуар Синодального хора (М.: [В. Гроссе, 1912]. Ч. 1: Всенощное бдение; [1914]. Ч. 2: Литургия, архиерейское служение, молебны, панихида, отпевание, праздничные прокимны и антифоны).

В нач. XX в. К. создал хоровые сочинения исторического и патристического характера: «Две русские песни» (изд.: М., ценз. 1902) и «Песни к Родине» (изд.: М.; Лпц.: П. Юргенсон, ценз. 1904). Увлечение муз. археологией, возникшее под влиянием С. В. Смоленского, выразилось в создании музыкально-археологических «реставраций». К. пытался найти в музыке прошлого доказательства богатства ее форм и красок. Первой работой такого рода стали «Образцы церковного пения на Руси в XV–XVII вв.» (соч. 1901, изд.: М.: П. Юргенсон, [1915]). Распевы были заимствованы К. из рукописей древлехранилища Синодального уч-ща и самостоятельно расшифрованы.

В основу цикла «Из минувших веков: Опыт музыкальных реставраций», написанного для фортепиано (или пения и фортепиано), были положены образцы древней музыки разных народов мира (изд.: М.; Лпц.: П. Юргенсон, [1904]. Тетр. 1. № 1: «Китай», № 2: «Индия», № 3: «Египет»; М., [1906]. Тетр. 2. № 4: «Иудея». № 5: «Эллада». № 6: «На родине ислама»; [1910]. Тетр. 3: «Христиане»; [1914]. Тетр. 4: «Русь. Торжище в старину на Руси»: Для вокального исполнения на сцене, с фортепиано).

В 1907 г. К. написал «Пещное действо» для хора и солистов на основе одноименного средневек. литургического действия о трех *вавилонских отроках* (изд.: М.: П. Юргенсон, 1909) В апр. 1909 г. состоялось театральное исполнение «Пещного действия» в зале Синодального училища: певчие были одеты в новые парадные костюмы, сшитые по эскизам В. М. Васнецова. На концерте при-



существовала вел. кнг. *Елисавета Феодоровна* — большая почитательница Синодального хора.

По мнению Б. В. *Асафьева*, К. стал родоначальником нового жанра — муз. действия: «Сущность «действия»... сводится к отрицанию обычных элементов драмы: завязки, нарастания борьбы и ее разрешения, словом, всякого развития действия, обусловленного придуманным сюжетом. То же, что было в драме или комедии фоном или рамкой (быт), становится теперь самодовлеющей ценностью, при условии выявления сокрытой во внешних формах быта и обряда их религиозной основы, их первобытной сущности» (*Игорь Глебов, псевд. (Асафьев Б. В.)*). От «опытов» к новым достижениям: (По поводу муз. «реставраций» Кастальского) // РДМДМ. Т. 5. С. 267).

Реконструкция музыки прошлого у К. сочеталась с изучением русского фольклора. В 1902 г. композитор начал сотрудничать с Музыкально-этнографической комиссией (МЭК) при Императорском об-ве любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. Помимо собирания народных песен и их изучения члены МЭК устраивали лекции и концерты, издавали музыкально-этнографические материалы и научные труды. В 1906 г. в Москве они учредили Народную консерваторию, где наряду с Е. Э. Линёвой, Танеевым и др. преподавал и К. В том же году он занялся муз. этнографией. В 1913 г. К. был избран товарищем председателя МЭК.

Отступлением от основной творческой линии стала лирико-драматическая опера «Клара Милич» (по одноименной повести И. С. Тургенева), которую К. сочинял в 1905–1907 гг. Сильной стороной этого сочинения является его яркий мелодизм и реалистичные бытовые сцены. Премьера «Клары Милич» состоялась 11 нояб. 1916 г. в Опере С. И. Зимина в Москве.

Будучи одаренным писателем и полемистом, К. с нач. 1900-х гг. неоднократно выступал в периодической печати. К 10-м гг. XX в. у композитора складывается концепция рус. стиля в музыке. К. старался использовать ее в учебном процессе Синодального уч-ща, директором к-рого он был в 1910–1918 гг. К. стремился к тому, чтобы училище выпустило «свободных художников» в области церковного пения и духовных ком-

позиторов, воспитанных в национальных культурных традициях. Он много внимания уделял совершенствованию учебных программ, разработал курсы «Церковно-музыкальные формы», «Инструментовка», «Церковный стиль». В 1913 г. под его руководством была развернута кампания по присвоению училищу статуса высшего учебного заведения (см. публ. архивных мат-лов: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 1091–1213).

В 1910–1917 гг. композитор создал ряд *кантат* и близких по жанру произведений. К памятным и юбилейным дням он сочинил кантаты «В память 1812 года» (на слова П. Зуева; изд.: СПб.: И. Юргенсон, [1911]), «Триста лет» (к юбилею царствования дома Романовых; для смешанного хора с фортепиано; на слова С. Шамбинаго; изд.: СПб.: В. Гейнц, [1912]) и «Чтение дьяком люду московскому послания патриарха Ермогена к тушинским изменникам в 1609 году» (изд.: М.: П. Юргенсон, [1913]). В 1911 г. к 25-летию юбилею реформы Синодального уч-ща им была написана кантата (текст и музыка) «Стих о церковном русском пении» (изд.: М.; Лпц.: П. Юргенсон, [1912]), языком былинного сказа повествующая о становлении церковного пения на Руси (текст кантаты был сочинен композитором совместно с супругой Н. Л. Кастальской). В 1913 г. был создан цикл «Праздники» («Славление и заклинание весны», «Юрьев день», «Радоница», «Семика и русалии», «Ярилин день», «Купальская ночь», «Осенние празднования и обряды», «Святки и Новый год», «Масленица»). Сочинение было написано для фортепиано, сопровождалось текстами песен и комментариями автора, к-рый стремился ознакомить любителей музыки с народными обрядами. В произведении для солистов, хора и фортепиано «Русь. Торжище в старину на Руси» (изд.: М., 1914) представлены картины жизни древнерус. города. Основанное на народных песнях, былинах, *духовных стихах*, инструментальных наигрышах и т. д., оно содержит элементы театрализации.

На события первой мировой войны К. откликнулся соч. «Братское поминовение», к-рое посвятил павшим на поле брани воинам рус. и союзных армий. В кон. 1915 г. была завершена 1-я редакция сочинения, написанная в форме *реквиема* для хора, солистов и органа. В его ос-

нову положен муз. материал Русской Православной, Католической и Англиканской Церквей. Песнопения изложены на лат., церковнослав. и англ. языках. Годом позже композитор создал 2-ю редакцию «Братского поминовения» для хора, солистов и оркестра, на рус. языке (сочинение также приспособлено для исполнения на англ. и франц. языках). Во 2-ю ред. включены 2 дополнительные оркестровые интерлюдии, посвященные инд. и япон. союзникам (см. изд.: Братское поминовение: Перелож. автора для пения с фортепиано: [Партитура. 1. «Requiem aeternam». 2. «Kyrie eleison». 3. «Rex tremendae». 4. «Ingemisco». 5. «Confutatis». 6. «Lacrymosa». 7. «Domine Jesu». 8. «Hostias». Interludium. 9. «Sanctus». 10. «Agnus Dei». 11. «Kyrie eleison». Interludium. 12. «Requiem aeternam»]. М., 1916). Премьера этой редакции состоялась 7 янв. 1917 г. в Петрограде в исполнении оркестра и хора Мариинского театра под упр. А. И. Зилоти. В 1917 г. К. написал 3 дополнительные части в память о румын., греч., португ. и амер. союзниках (изд. 1918). Отражавшее вступление в войну различных стран «Братское поминовение» стало своеобразной хроникой первой мировой войны и единственным в рус. музыке посвященным ей памятником.

В духовно-муз. наследии 1910–1917 гг. — и традиц. богослужебные песнопения (Задостойник в день Св. Троицы, Тропарь сщмч. Ермогену), и художественные хоровые миниатюры («Разбойника благоразумного», «Тебе поем» грузинское), уместные для исполнения как на клиросе, так и на эстраде, а также развернутые, концертного плана композиции для тенора-сола и хора («Чертог Твой», «Свете тихий» № 4). Венчает дореволюционный период сочинение К. для хора а сарпелла «Вечная память героям. Избранные песнопения из панихиды» (изд. 1917), написанное на основе 1-й редакции реквиема «Братское поминовение», из которого композитор заимствовал соответствующий православной панихиде музыкальный материал, дополняя его вновь сочиненной музыкой. Художественные достоинства и идейная глубина этого последнего дореволюционного духовно-музыкального произведения К. позволяют поставить его в один ряд с лучшими русскими хоровыми композициями циклической формы.







Февральскую революцию 1917 г. К. воспринял с надеждой на возможность проведения радикальных преобразований рус. искусства на народных началах; он полагал, что наступит звездный час Синодального уч-ща, в к-ром получали образование дети из низших сословий. К. выступал на мн. собраниях и в периодике, пытаясь убедить власти максимально позаботиться о церковном и народном пении. Композитор принимал участие в обсуждениях проекта постановлений по церковному пению Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг., а также был членом хозяйственно-распорядительного совещания при Соборном Совете.

Весной 1918 г. Синодальное уч-ще было национализировано советской властью: в июле 1918 г. оно было преобразовано в Народную хоровую академию. Назначенный ее управляющим, К. предполагал, что новое учебное заведение станет развивать отечественные хоровые традиции. В его программах было сохранено церковное пение. Однако в 1923 г. академия, несмотря на все попытки К. ее сохранить, была расформирована. На ее основе создан хоровой отдел Московской консерватории, где К. преподавал в звании профессора. В сент. 1926 г. отдел также был упразднен.

С 1918 г. К. в качестве педагога-методиста и этнографа сотрудничал с рядом новых организаций. В 1918–1919 гг. он участвовал в деятельности различных подразделений Музыкального отдела (МУЗО) Наркомпроса. С 1919 г. состоял членом его музыкально-этнографической секции, принимал участие в работе Детского отдела. В 1919–1921 гг. К. работал в этнографической секции МУЗО, писал докладные записки и планы по организации этнографической работы в стране. «Не было, кажется, ни одного делового собрания, в котором он не принимал участия, где он не выступал бы «в защиту» народной песни. В какую-то минуту этот скромный тихий человек вставал, просил слова и читал заранее заготовленное воззвание, призывающее сосредоточить внимание на народном искусстве» (*Брюсова Н. Я. Хоровая культура в первые годы после Октября. Кастальский и Давиденко // РГА.ЛИ. Ф. 2009. Оп. 1. № 581. Л. 41–41 об.*).

С июня 1919 (или с февр. 1920) по 1922 г. К. являлся заведующим сек-

цией методов работы МУЗО московского Пролеткульта, где занимался проблемами собирания и популяризации памятников народного творчества. В 1919 г. К. сотрудничал с Военным комиссариатом: составлял инструкции для красноармейских оркестров и хоров, выступал консультантом по организации музыкально-просветительной работы.

В 1921 г., когда на основе музыкально-научных организаций при МУЗО Наркомпроса и московского Пролеткульта был основан Гос. ин-т муз. науки (ГИМН), К. стал дейст-



*Н. М. Данилин,  
А. Д. Кастальский  
и П. Г. Чесноков  
со студентами.  
Фотография. 1926 г.*

вительным членом его этнографической секции. В 1922 г. он стал работать еще и в Российской академии художественных наук (РАХН). К. до конца жизни занимался изучением проблем муз. фольклора, главной его темой были особенности муз. языка народной песни. В 1923 г. некоторые результаты исследований К. были опубликованы в брошюре «Особенности народно-русской музыкальной системы», основной материал вошел в книгу «Основы народного многоголосия» (1948).

После революции К. сделал многочисленные обработки народных песен. На основе фольклорного материала написаны и центральные сочинения этого периода — «Сельскохозяйственная симфония» (или «Деревенская симфония») для симфонического оркестра и 2 певцов-солистов и цикл «Сельские работы в народных песнях» для смешанного хора в сопровождении рус. народных инструментов (изд.: М.; Пг., [1923]. 4 тетр.) (оба сочинения созданы по случаю 1-й сельскохозяйственной выставки в Москве (1923)). К столетию со дня рождения муз. и художественного критика В. В. Стасова К. написал хоровое произведение «Русь» на слова Н. А. Некрасова (изд.: М.; Пг., 1923).

Немало усилий было приложено К. к осуществлению новой, но так и не доведенной до конца редакции цикла «Праздники» («Картины народных празднований»). В это же время композитор сочинял песни и хоры на революционные темы (лучшие образцы — «Тройка» и «Поезд» для смешанного хора и инструментов на слова П. Орешина, изд. в сб.: Красный Октябрь. М.; Пг., 1923. [Вып. 1]; 1924. [Вып. 2]), писал театральную музыку.

В 1924 г. К. планировал переехать в США, где при посредстве американки Ч. Р. Крейна и благотворительной организации «The Rescue and Education of Russian

Children and Youth in Exile» К. было найдено место преподавателя музыки в Антиок-колледже в шт. Огайо. По всей ви-

димости, отъезду композитора помешала тяжелая болезнь.

В те же годы на К. и нек-рых др. музыкантов начались нападки со стороны Ассоциации совр. музыки (АСМ): они обвинялись в «проповеди» великорусского национализма. Стремясь найти поддержку среди нек-рых бывш. учеников, разделявших его взгляды на ценность национальных традиций, К. примкнул к Ассоциации пролетарских музыкантов (АПМ).

В советский период К. продолжал сочинять духовную музыку. В нач. 1918 г. он создал цикл для хора а cappella «Из патриаршего и архиерейского облачения» («От восток солнца», «Достойно» входное, «Тон деспотин», «Вошел еси во церковь», «Исполла эти деспота»). Впервые сочинение было исполнено певцами Синодального хора 21 янв. 1918 г. на богослужении патриарха Тихона в московском во имя прп. Алексия, челоука Божия, жен. мон-ре. В 20-х гг. XX в. оно исполнялось и в др. храмах. В 1921 г. К. написал Тропарь Преображения Господня большого знаменного распева, в 1925 г. — Многолетие для баса-соло и смешанного хора по случаю юбилея П. Г. Чеснокова и др. В последние недели





жизни К. сочинял музыку на текст заповедей блаженства «Во Царствии Твоем» — рукопись была обнаружена под подушкой покойного композитора. Отпевание К. было совершено в ц. Бориса и Глеба на Арбатской пл. Похоронен на Новодевичьем кладбище в Москве.

Муз. соч.: Духовно-музыкальные сочинения и переложения. [№ 1–33, 45–58, 65–73 — изд. авт.]. № 3: Херувимская песнь: Знам. расп.; № 4: «Милосердия двери отверзи нам»: Опыт обработки обиходных мелодий. М., 1897; № 7–9: Тропарь Рождеству Христову (знам. расп.), «Дева днесь» (знам. расп. подобен), Тропарь и кондак Богоявлению (знам. расп.), «С нами Бог» (знам. расп.), Многолетие (древним напевом); № 10: «Милость мира» № 2: Знам. расп.; № 11: «Бог Господь» и тропари в Великую субботу на утрени: Болг. и знам. расп.; № 19: Херувимская песнь: Напева моск. Успенского собора; № 20: «Со святыми упокой» (киев. расп.) и «Сам Един еси безсмертный». 1898; № 22: «Блажени яже избрал»; № 23: «Достоиню есть»: Расп. царя Феодора; № 25: «Благослови, душе моя, Господа»: Вариант греч. расп., употребляемого в Московской епархии: Перелож. более полное для большого хора; № 26: «Блажен муж»: Малого знам. расп. и напева Московского Успенского собора. 1900; № 28: Догматики-богородичны 8 гласов (знаменное). 1901. СПб.: [Регентское уч-ще С. В. Смоленского], 1913; № 76: «Дева днесь»: Знам. расп.: Для большого хора. М., 1902; № 46: «Свете тихий» № 2: Для небольшого хора с указанием для исполнения однородным хором, для большого хора; № 49: «Ныне отпускаеши» № 2: (Мелодия по старой рукописи): Для соло тенора и хора; № 54: «Хвалите имя Господне» № 2 по знам. расп.: Перелож. для небольшого хора. 1904; [№ 59]: Литургия св. Иоанна Златоуста: [Избр. песнопения литургии; для жен. хора]: [Ектения великая, «Единородный Сыне», «Во царствии Твоем», «Святый Боже», Ектения сугубая, Херувимская песнь, Ектения просительная, «Милость мира». «Достоиню есть», «Отче наш», «Милосердия двери» (вместо причастна)]. М.: П. Юргенсон, 1905; № 72: «Чертог Твой»: Для тенора соло с хором. М., б. г. [соч. нач. 10-х гг. XX в.]; № 73: «Свете тихий» № 4: Для тенора соло и хора. М., б. г.; То же: Для дисканта соло и смеш. хора. М., 1908; № 74: «Разбойника благорагумнаго». М.: П. Юргенсон, 1914; № 76: Задостойник в день Св. Троицы. М.: П. Юргенсон, б. г.; № 78: «Тебе поем»: Грузинское. М.: П. Юргенсон, 1915; № 79: Тропарь смчм. Ермогену знам. расп. Пг.; М.: П. Юргенсон, 1915; «Вечная память героям»: Избр. песнопения из панихиды: [Ектения, «Аллилуйя» и «Глубиною мудрости», «Покой, Спасе наш», «Покой, Господи», «Молитву пролию», «Со святыми упокой», «Сам Един еси безсмертный», «Ты еси Бог», «Упокой, Боже», Тройная ектения, «Вечная память»]: Для смеш. хора. М.: П. Юргенсон, 1917; [Духовно-музыкальные сочинения и переложения: Отд. номера]. М.: Российское музыкальное изд-во, 1992. № 5(65), 12–17, 20, 32, 40, 46–47, 50–53, 55–58, 67, 69–73; Октоих / Сост., [ред.] прот. М. Фортунато. [Серг. П.:] ТСЛ, 1997; Триодь / Сост., [ред.] прот. М. Фортунато. [Серг. П.:] ТСЛ, 1999. [Круг песнопений Русской Православной Церкви]; Обиход церковного пения Синодального хора / Ред.: А. Д. Кастальский. М.:

Живоносный Источник, 1999. Ч. 2: Литургия, архиерейское служение, молебны, панихиды, отпевание, праздничные прокимны и антифоны; Литургия св. Иоанна Златоустого: Для жен. хора. М.: Живоносный Источник, 2001; Избранные песнопения Божественной литургии и архиерейского служения / Предисл.: С. Г. Зверева. М.: Живоносный Источник, 2008; Воскресная служба Октоиха. Гласы 1–8. По Обиходу Синодального хора. М.: Живоносный Источник, 2005.

Соч.: Общедоступный самоучитель церковного пения: С прил. нотной тетради. М.: П. Юргенсон, 1909; Практическое руководство к развительному пению стихир при помощи различных гармонизаций. М.: П. Юргенсон, 1909. М.: Моск. правосл. регентские курсы, 2005; О моей музыкальной карьере и мои мысли о церковной музыке // Муз. современник. 1915. № 2. С. 31–45; То же // РДМДМ. 2006. Т. 5. С. 49–68; То же, в англ. пер: My Musical Career and My Thoughts on Church Music / Transl.: S. W. Pring // MQ. 1925. Vol. 9. N 4. P. 231–247; Простое искусство и его непротые задачи // Мелос: Книги о музыке. СПб., 1918. Кн. 2. С. 122–126; Церковное пение и Московское Синодальное училище: (Доклад, прочит. на Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве 2 июня 1917 г.) // Там же. С. 126–129; То же // РДМДМ. 1998. Т. 1. С. 265–268; Особенности народно-русской музыкальной системы. М.; Пг., 1923. М., 1961<sup>2</sup> (ред.: Т. В. Попова); Основы народного многоголосия / Ред. и вступ. ст.: В. М. Беляев. М.; Л., 1948; Из воспоминаний о последних годах // Сов. музыка. 1977. № 6. С. 107–111 (в сокр.); То же // РДМДМ. Т. 5. С. 69–83. Лит.: А. Д. Кастальский: Статьи, воспоминания, материалы / Сост., ред., авт. примеч.: Д. В. Житомирский. М., 1960; *Beckwith R. S. A. D. Kastal'skii (1856–1926) and the Quest for a Native Russian Choral Style: Diss. / Cornell Univ. Ithaca (N. Y.), 1968; Гуляницкая Н. С. А. Д. Кастальский: освобождение церк. музыки от правил и догм общеевропейской системы // Она же. Русское «гармоническое пение». М., 1995. С. 87–100; Зверева С. Г. Александр Кастальский: Идеи, творчество, судьба. М., 1999; она же (Zvereva S.) Alexander Kastalsky: His Life and Music / Transl.: S. Campbell. Ashgate, 2003; Плотникова Н. Ю. Принципы обработки древних распевов в творчестве А. Д. Кастальского // Гимнология: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2000. Вып. 1. Кн. 2. С. 600–609; *Sponsel K. Altes Erbe in neuen Formen: Das kirchenmusikalisches Werk A. Kastal'skijs. В., 2002; Александр Кастальский: Статьи, мат-лы, воспоминания, переписка / Сост., вступ. ст. и коммент.: С. Г. Зверева. М., 2006. (РДМДМ; Т. 5).**

С. Г. Зверева

**КАСТАМОНИТ** [Констамонит; греч. Ἱερά Μονή Κασταμονίτου, Κωνσταντινουπόλεως], мон-рь на горе Афон, освящен во имя первомч. Стефана. К. находится на расстоянии примерно 1,5 км от юго-зап. побережья п-ова Айон-Орос (Афон), между монастырями *Дохиар* (на юге) и *Зограф* (на севере), на лесистом склоне холма Кривоуни. Занимает последнее место в иерархии 20 афонских мон-рей. Монастырский комплекс XVIII–XIX вв. возведен на месте ви-

зонт. построек. Престольные праздники: дни памяти первомч. Стефана (27 дек.) и перенесения его мощей (2 авг.), память равноапостольных Константина и Елены (21 мая).

**Источники.** Документы К. XI–XV вв. утрачены, вероятно, из-за пожара 1424 г. Уцелели только акты, касающиеся зависимых от К. обителей Неакиту и Скамандрину (*Oikonomidès*. 1978. P. 4–5, 16). 2 акта XIV в., относящиеся к Скамандрину, возможно, попали в К. из мон-ря *Кутлумуш* во 2-й пол. XV в. Более поздние документы, особенно серб. и тур. акты, сохранились достаточно хорошо.

Легендарная история монастыря («Историческое Слово»), составленная в поствизант. период, содержится в 2 рукописях и включает в себя наряду с относительно достоверными событиями целый ряд афонских преданий, в т. ч. о посещении Св. Горы Пресв. Богородицей, об основании церковью на Афоне равноап. имп. *Константином I Великим* и т. п. (*Actes de Kastamonitou*. 1978. P. 97–101). 1-я рукопись, пересказанная архим. Порфирием (Успенским) (*Порфирий (Успенский)*). 2007. Т. 1. С. 225, 266, 273–275; *Он же*. Второе путешествие по Св. горе Афонской. М., 1880. С. 263 и след.), была в 1845 г. увезена им в Россию, ее совр. место хранения неизвестно (*Actes de Kastamonitou*. 1978. P. 97). 2-я рукопись — *Ath. Konstamon*. 114 из монастырской типикарницы, находится в б-ке К. Этот кодекс был переписан в мае 1844 г. кастамонитским мон. Досифеем Лесбосским и содержит ряд текстов, гл. обр. посвященных истории Афона и К. По мнению Н. Икономидиса, список, сделанный мон. Досифеем, представляет собой отредактированный вариант текста, использованного архим. Порфирием. По всей видимости, легендарная история монастыря была составлена кастамонитским иером. Григорием, протосинкеллом К-польского Патриархата, в 1698 г. Впосл. Григорий стал патриаршим экзархом и закончил свою жизнь в Яссах (*Actes de Kastamonitou*. 1978. P. 98).

**История монастыря. Византийский период (XI–XIV вв.).** Древнейшая форма названия монастыря «Кастамонит» (тоб *Κασταμονίτου*) известна с XI в. Видимо, она происходит от прозвища основателя этой обители — уроженца г. Кастамон в Пафлагонии (ныне Кастамону, Турция) или члена рода Кастамонитов.

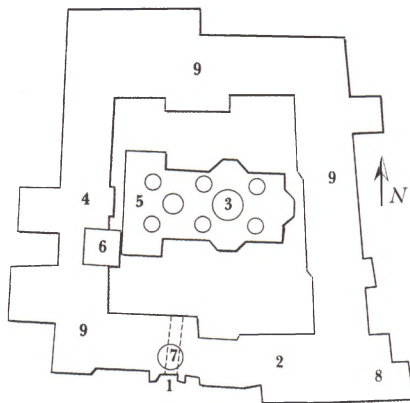






Известен целый ряд высокопоставленных представителей этого семейства, живших в XI–XIII вв.: патрикий Никифор (XI в.), протоспафарий Феодор (XI в.), протопроедр Никита (упом. в 1094), Иоанн, патриарший секретарь (XII в.), логофет секретов Феодор, дядя имп. Исаака II Ангела (кон. XII в.), Иоанн, митр. Халкидонский (XII в.), и др. Высказывалось также предположение, что топоним «Кастамонит» происходит от каштанового леса (*καστανιά* — каштан, *μονή* — мон-рь) (Григоревич-Барский В. Г. Второе посещение Св. Афонской Горы. СПб., 1887. С. 272). С XV в. появляется новая форма названия монастыря — «Кастамонит» (τοῦ Κωνσταντινίου). Возможно, она была образована от имени реального лица — игумена или знатного донатора (напр., известен игум. Констанций, упом. в 1365). Этимология этого искаженного названия в XVI в. послужила источником легенды об основании мон-ря имп. *Константином I* (337–350), сыном Константина I Великого. В поствизант. период новый вариант названия мон-ря стал преобладающим. Очевидно, подобная интерпретация была связана с желанием повысить статус монастыря, занимавшего последнее место в афонской иерархии. Для обоснования данной этимологии названия и была создана легендарная история монастыря. Эта версия происхождения К. была включена в изданный в 1701 г. Иоанном Комнином в «Проскинитарий Св. Горы Афонской» (СПб., 1888. (ПДП; 43)); вскоре был выполнен и рус. перевод (напр.: ЯМЗ. № 584(174) по каталогу В. В. Лукьянова, 1-я четв. XVIII в.). По замечанию Икономи-

О времени и об обстоятельствах возникновения монастыря нет никаких документальных свидетельств; из-за скудости сохранившихся источников упоминания К. вплоть до сер. XIII в. встречаются крайне редко. Согласно легендарной истории К.,



План мон-ря Кастамонит:

1. Главный вход; 2. Архондарик;
3. Кафоликон; 4. Трапезная;
5. Библиотека; 6. Башня;
7. Парекклисион Божией Матери Портаитиссы;
8. Парекклисион имп. равноап. Константина; 9. Келья

свт. *Макарий*, еп. Иерисский, встретился в Фессалонике с равноап. Константином Великим и поведал императору о посещении Афона Пресв. Богородицей, обратившей в христианство его обитателей. После этого Константин приказал остановить строительство Иерисса и возвести на Афоне церкви Протата и *Ватопеда*. После перенесения в К-поль мощей первомч. *Стефана* имп. Константин и свт. *Митрофан I*, патриарх К-польский, основали на Афоне монастырь во имя этого святого. После смерти Константина строительство завершил его сын Константин, управлявший Италией, Африкой, Иллирийскими провинциями и Балканским

Мон-рь Кастамонит.  
Общий вид



дуса, встречающийся в тур. кадастре сер. XV в. топоним «Гостомнус» относится не к К., а к дер. Гостомнус в окрестностях г. Серры (*Oikonomidès*. 1978. P. 8. Note 37).

*стутника* (360–363) и восстановлены лишь в правление *Феодосия I Великого* (379–395). Скрывавшийся до этого от гонений еп. Макарий отстроил ц. первомч. *Стефана* и жил

рядом с ней до своей кончины, происшедшей в правление имп. *Аркадия* (395–408).

По др. преданию, вмч. *Артемий* с мощами апостолов *Андрея* и *Луки* по пути из Патр и Фив в К-поль остановился на Афоне и построил на месте К. 1-й храм (*Λόμπρος Σ. Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὁρους // Νέος Ἑλληνομνήμων*. 1912. Т. 9. Σ. 138).

К юго-западу недалеко от К. в древности существовало некое поселение — в овраге близ монастыря сохранились остатки античного водопровода (*Γερβόσιμος (Σμυρνάκης)*. 1903, 1988<sup>2</sup>. Σ. 680).

Впервые К. упоминается в достоверных источниках сер. XI в. в связи с земельным конфликтом между афонскими мон-рями. Ок. 1051 г. кастамонитский игум. *Нифонт* вместе с братией присвоил принадлежавшее монахам Зографа поле обители *Каллиграфу*; когда последние попытались вернуть себе участок, братия К. изгнала их с оружием в руках. Зографские монахи обратились с жалобой к проту *Феофилакту* и по решению совета в *Карее* (15 авг. 1051) территории К. и *Каллиграфу* были размежеваны (*Actes de Zoграфου*. 1911. N 4; *Oikonomidès*. 1978. P. 1–2). К. также упоминается как сосед мон-ря *Ксирокастр* в акте о передаче последнего *Великой Лавре* (*Actes de Zoграфου*. 1911. N 2). Однако общепринятой датировки этого акта не существует: предлагаются варианты 1008, 1023, 1038 или 1098 г. (*Oikonomidès*. 1978. P. 2). Согласно «Повести о переписке царя *Алексея* с *Николаем* патриархом», кастамонитский игумен участвовал в посольстве монахов, отправленном к *Алексею I Комнину* по поводу изгнания с Афона владов, и якобы приходился родственником императору (*Порфирий (Успенский)*. 2007. Т. 1. С. 588); по легендарной истории К., это был *Иларион*, ставший в посл. протом Св. Горы (*Oikonomidès*. 1978. P. 2; *Actes de Kastamonitou*. 1978. Append 2. P. 97).

На протяжении XII — 1-й пол. XIII в. упоминания К. отсутствуют, что, очевидно, свидетельствует о скромной роли мон-ря, расположенного вдали от *Карее* и не имевшего собственного представителя на великом собрании. В 1262 г. К. вновь появляется в акте, сохранившемся в мон-ре *Дохиар*, в связи с еще одним межевым спором из-за *Каллиграфу* (*Actes de Docheiariou*. 1984. N 7;







*Oikonomidès*. 1978. P. 2). Предполагают, что в 1278 или 1276 г. К. был разорен сторонниками Лионской унии.

В авг. 1287 г. кастамонитский иером. Варфоломей подписал, вероятно в качестве игумена К., акт прота Иоанна (*Actes de Lavra*. 1977. N 79). Тот же Варфоломей присутствовал как игумен К. на собраниях в нояб. 1294, в 1296 и в нояб. 1310 гг. (*Actes de Chilandar*. 1975. N 9; *Actes de Kastamonitou*. 1978. N 2; *Actes de Vatorpédi*. 2001. N 24). Преемником этого игумена, управлявшего К. более 23 лет, очевидно, был игум. Матфей, упомянутый в документе, датированном 23 июня 1311 г. (*Actes de Zographou*. 1911. N 1). Следующим игуменом стал Виссарион, подписавший акты от 1313/14 и мая 1316 гг. (*Actes de Kutilumus*. 1945. N 9; *Actes d'Esphigménoú*. 1973. N 12). В хиландарском акте 1338 г. фигурирует игумен К. Варлаам, однако аутентичность этого документа вызывает сомнения (*Actes de Chilandar*. 1975. N 128). Не являются подлинными акты от дек. 1347 и апр. 1348 гг., содержащие имя игум. Паисия (*Ibid.* N 136, 137). Тем не менее есть основания утверждать, что еще до сер. XIV в. К. получил статус и привилегии имп. монастыря (*Actes de Kastamonitou*. 1978. Append 1, B. P. 77).

Видимо, одновременно с усилением позиций мон-ря увеличивались и его владения. Важнейшим источником сведений об экономическом состоянии К. для этого периода является неподлинный хрисовул имп. Иоанна V Палеолога (1341–1391), содержание к-рого, по мнению Н. Икономидиса, основывается на настоящем указе императора (*Ibid.* P. 3, 78). Вероятно, между окт. 1362 и 15 июня 1363 гг. К. присоединил обитель прп. Антония Великого (Неакиту), известную с X в. Приобретение Неакиту было подтверждено утраченным хрисовулом имп. Иоанна V Палеолога. Согласно неподлинному документу (*Ibid.* Append 1, Г), Неакиту был передан К. «владычицей Сербии». В легендарной истории К. серб. царица названа Анной (возможно, подразумевалась дочь валашского воеводы Александра, в 1360 вышедшая замуж за серб. кор. Стефана V Уроша), а в варианте мон. Досифея — Анной Филантропиной (неизвестной по др. источникам). Исследователи предполагают, что обитель Неакиту была приобретена в 1362/63 г. и передана К. Еленой, вдовой Степа-

на IV Душана, управлявшей Серрами и Афоном в 1355–1365 гг. От Неакиту не сохранилось к.-л. существенных следов, уже в XVII в. обитель можно считать исчезнувшей. Она была расположена к северу от К., от к-рого ее отделяло русло реки — возможно, на том месте, где в наст. время находится домик с часовней св. Андрея.

Известно также, что в 1365 г. Констанций, игумен К., претендовал на владение, оставленное по завещанию некоего Каппадокса мон-рю *Эсфигмен*. Для обоснования своих притязаний игумен использовал поддельный хрисовул Стефана IV Душана и подложное завещание некоего Хаварона. Церковный суд в г. Серры определил поддельность документов, публично объявил об этом и изъял их. Констанций поспешно покинул Серры и скрылся; царица Елена, вдова Стефана Душана, приказала найти и покарать его (*Actes d'Esphigménoú*. 1973. N 27). Особое внимание Елены к делу о подлоге может объясняться тем, что она, очевидно, была одним из главных донаторов К.

Большинство сведений о К. во 2-й пол. XIV — 1-й четв. XV в. содержатся в документах, подлинность к-рых находится под вопросом. Таково упоминание К. в Типиконе Св. Горы, приписываемом Мануилу II Палеологу и К-польскому патриарху *Антонию IV* (май 1394), согласно которому игумен К. якобы занимал 6-е место в списке афонских игуменов, после настоятеля монастыря Руссик (*Русский вчл. Пантелеимона мон-рь*), и К. каждый год должен был отдавать Протату 5 мер вина и 4 литры оливкового масла (*Meyer*. 1894. S. 197, 202). Однако посетивший Афон ок. 1419–1421 гг. диак. *Зосима* помещает К. на последнее место в иерархии афонских мон-рей, что представляется более правдоподобным (Книга хождений. С. 126).

Столь же сомнителен акт, датированный маем 1399 г. и якобы подписанный кастамонитским игум. Дорофеем. Неподлинный акт К. и легендарная история мон-ря упоминают под 1407 г. игум. Иакова Фессалоникийца, родственника Мануила II, просившего у императора помощи для К.

**Ранний период османского господства (XV–XVI вв.).** Во время окончательного завоевания Македонии турками монахи К. обратились к К-польскому патриарху Иосифу II и в 1426 г. получили от него под-

тверждение прав на владения в Неакиту, на которые претендовал соседний монастырь Зограф (*Actes de Kastamonitou*. 1978. N 6). Чтобы обосновать свои притязания, представители мон-ря привезли в К-поль множество документов, относившихся к Неакиту, возможно сохранившихся именно благодаря этому случаю.

В 1-й четв. XV в. мон-рь был практически уничтожен сильнейшим пожаром. Согласно легендарной истории К., это произошло 15 нояб. 1424 г., когда Иоанн VIII Палеолог направлялся на Ферраро-Флорентийский Собор. Икономидис относит пожар ко 2-й пол. 20-х гг. XV в. Он считает, что автор легендарной



Главный вход в мон-рь Кастамонит

истории К. по ошибке совместил поездку императора на посвященный обсуждению унии Собор и его путешествие в Италию и Венгрию 15 нояб. 1423 — 1 нояб. 1424 г., когда Иоанн еще был соправителем своего большого отца. В 1426 г. патриарх Иосиф II ничего не знал о пожаре в мон-ре, права на владения которого он подтверждал, а в 1430 г. К. уже описывается как разрушенный и почти заброшенный (*Oikonomidès*. 1978. P. 5).

Возрождение мон-ря стало заслугой игум. Неофита, управлявшего К. с 1423 г. Он обратился к великому чельнику Радичу Поступовичу, военачальнику сербских правителей Стефана Лазаревича (князь в 1389–1402, деспот в 1402–1427) и Георгия Бранковича (деспот в 1427–1456), предложив ему стать ктиторм К. и дать сумму, необходимую





для восстановления монастыря (Acetes de Kastamonitou. 1978. Append 2. P. 101). Игумену удалось убедить Радича, и серб. вельможа, владевший серебряными рудниками, установил для К. ежегодную ренту в 20 литр серебра и сделал ряд др. важных дарений (*Novakovic St. Zakonski spomenici Srpskih država srednjega veka*. Beograd, 1912. P. 548–549), что, с точки зрения К. Павликианова, объясняется сербским или болгарским происхождением игум. Неофита (сохранилась слав. подпись Неофита под актом монастыря прп. Павла 1423 г.— *Pavlikianov*. 2001. P. 80; *Idem*. 2002. Σ. 52). Присутствие в К. слав. монахов прослеживается еще с сер. XIV в.: в 1344 г. в К. была переписана на серб. языке рукопись, содержащая сочинения свт. Иоанна Златоуста (Ath. Chil. 358), а в 1360–1366 гг. в келлии св. Саввы в Карее — Триодь с протографа из монастыря К. «отъ изводъ кастомонитскихъ» (*Павликианов*. 2002. Σ. 50).

После смерти Радича К. лишился ренты, но получил во владение 7 деревень в Сербии, переданных вел. чельнику по хрисовулам серб. деспотов. Кроме того, К. предназначалась половина принадлежавшей Радичу шахты в Руднике и некоего устройства (очевидно, плавильной печи) в Каменице; 2-я половина должна была отойти мон-рю вмч. Георгия Победоносца (Врачевница). Щедрые пожертвования Радича, по всей видимости, повлияли на рост благосостояния К. после кризиса нач. XV в. При передаче Радичем мон-рю Ватопед дер. Бело-Поле на р. Морава (28 марта 1432) специально оговаривалось, что судну из К. позволяется свободно причаливать в Бело-Поле; очевидно, что судно появлялось на Мораве в связи с использованием шахт (*Lascaris M. Actes serbes de Vatopedi* // Bsl. 1935. T. 6. P. 182; *Oikonomidès*. 1978. P. 6).

Годом позже, 22 мая 1433 г., Радич, посоветовавшись со своим духовным отцом, митр. Арильским Марком, составил 2-й документ, определявший отношения между донаторм и восстановленным им К. и фиксировавший ряд новых дарений и привилегий. Согласно ему, К. должен был придерживаться общежительного устава; игумен, выбиравшийся с советом 6 избранных монахов, с которыми следовало обсуждать любое важное решение, кроме вопро-

сов, относящихся к духовной сфере. Монахам надлежало испрашивать совет настоятеля по поводу любого предприятия. Все имущество являлось общим; монахам запрещалось владеть чем-либо без позволения настоятеля; если монах получал что-либо в дар, он мог оставить себе лишь то, что позволят игумен и совет. Желаящий сохранить свое имущество не мог быть принят в мон-рь, ему позволялось только переночевать в монастырской гостинице. Запрещалось продавать или отдавать



в залог отделанные серебром предметы (церковную утварь, облачения священников и др.) и книги, подаренные Радичем мон-рю. Такой же запрет налагался на деревни и доли в шахтах Ново-Брдо и Рудника, переданных Радичем К.; эти владения могли быть заложены только в случае крайней необходимости, и вполн. их надлежало выкупить обратно. Радич вновь обещал до конца жизни выдавать К. 20 литр серебра в год и дополнительно 2 литры на содержание больных в монастырской лечебнице. Оговаривалось, что, если Радич придет на Афон принять монашество в К. или в одном из подчиненных К. обителей, он получит все необходимое для содержания, в т. ч. из дохода от переданных им деревень, однако не будет требовать вернуть дарованное к тому моменту серебро. Из дохода от деревень будут братья средства на содержание лечебницы, а также 2 литры или более для игумена. В случае прибытия в К. после смерти Радича митр. Арильского Марка он должен будет считаться основателем мон-ря и до конца своей жизни пользоваться теми же привилегиями, что и Радич. Если родственники Радича захотят стать монахами, К. должен принять их; если один из них окажется достоин такого служения, его мож-

но будет избрать игуменом. Все монахи и гости монастыря не должны принимать пищу за пределами трапезной; в гостинице могли жить только особые посетители. После смерти Радича монахи, согласно данному ими обету, каждый четверг должны служить поминальную службу по нему и готовить коливо (кутью) на помин его души.

Неск. лет спустя овдовевший Радич стал монахом в К., приняв при постриге имя Роман. Бывший великий чельник привез в монастырь свой архив и по-прежнему продолжал управлять оттуда своими делами. В февр. 1440 г. он должен был явиться к тур. кадию

*Мон-рь Кастамонит.  
Фотография. 1913 г.*

в Серры и ответить на обвинения Иакова и Дмитрия, «сыновей Иеремии», которые поручили ему значительную сумму денег, а затем обвинили

Радича в хищении ее части. В сент. 1441 г. Радич получил от османских властей пропуск для своих посланцев, чтобы те смогли отправиться в Ново-Брдо и привезти оттуда доход от серебряных рудников. О личности игум. Василия, к-рый в янв. 1449 г., при жизни Радича, подписал на слав. языке неизданный акт из мон-ря Ватопед, ничего не известно (*Павликианов*. 2002. Σ. 53). Однако можно утверждать, что один из сыновей Радича стал насельником К.: в 1459 г. монах, названный Мисаил ибн Радич, выступал в тур. суде представителем К. в деле о владениях монастыря в Каламари (неопубликованный тур. акт от 14–23 апр. 1459). Если вплоть до кон. XIV в. К. по составу братии был преимущественно греч. мон-рем, то после дарений Радича ситуация изменилась. С 1449 г. все больше представителей К. ставили не греческие, а славянские подписи на актах (*Ibidem*).

Монахи К. под тур. владычеством некое время сохраняли контроль над добычей серебра, но, вероятно, достаточно быстро лишились принадлежавших им долей в рудниках, на что косвенно указывает кризис, пережитый мон-рем в 1526 г.

К. старался приобрести и др. владения, что вызывало различные тяжбы. В 1455 г. возник спор с иноками







*Ксенофонта преподобного мон-ря* из-за земельного участка в Лонгосе (неопубликованный тур. акт от 17–26 июля 1455). В 1458 г. К. получил некое дарение (неопубликованный тур. акт от 16 апр. 1458). В нояб. 1467, в 1471 и 1472 гг. игумен К. Вениамин, очевидно, добился от прота Даниила временной передачи К. заброшенной обители св. Ипатия, принадлежавшей ранее мон-рю *Каракал* (Actes de Dionysiou. 1968. N 32; Actes de Kastamonitou. 1978. N 7; неопубликованный тур. акт от 9–18 нояб. 1467; неопубликованный акт Ватопедского мон-ря, окт. 1471).

Возможно, в это же время была присоединена обитель Скамандрину (к северо-востоку от Дохиара, на дороге, ведущей из К. в Карею). По сведениям неизданных турецких актов, обитель Скамандрину уже давно была приобретена К. за 600 аспр и к 1491 г. на ее месте находилось невозделанное поле, служившее предметом раздоров для монахов Кутлумуша и К. Согласно легендарной истории, обитель Скамандрину была передана К. неким мон. Саввой до 1407 г. Икономидис полагает, что К. купил обитель Скамандрину во 2-й пол. XV в., когда Кутлумуш переживал кризис, из к-рого вышел не ранее 1475 г. (Oikonomidès. 1978. P. 15). Эта обитель известна с XI в., ее название происходит от имени основателя, который был родом из области возле р. Скамандр в Троаде или принадлежал к роду Скамандринов. В легендарной истории К. говорится, что обитель Скамандрину основана буд. патриархом К-польским *Василем I Скамандрином* (970–973) в правление имп. Романа II (959–963). Это, однако, не подтверждается источниками X–XI вв., согласно к-рым Василий с юности был монахом на горе Олимп в Вифинии и основал мон-рь близ р. Скамандр. В нач. XIII в., возможно, из-за 4-го крестового похода обитель Скамандрину пришла в упадок, была заброшена, и к сер. XIII в. на ее месте не осталось никаких построек, а сам участок земли оставался невозделанным (Actes de Kastamonitou. 1978. N 3). Ок. 1263–1264 гг. прот. Косма с согласия Карейского собрания уступил обитель Скамандрину Кутлумушу; прот. Симеон (между 1263/64 и 1284/85) вполсл. установил ее границы (Ibid. N 2), утвержденные затем актом прота Иоанникия. Монахи Кутлумуша отстроили обитель и возделали ее

земли; в 1310 и 1317 гг. им пришлось отстаивать свои права владения против соседей из Дохиара и Ксенофонта соответственно (Ibid. N 2, 3).

Ок. 1474 г. кастамонитский игум. Онуфрий, эконоом Онуфрий и 2 неизвестных монаха принимали участие в работе комиссии (эпитропии) старейших монахов из Портареи, определившей границы между К. и *Дионисия преподобного мон-рем* (Actes de Dionysiou. 1968. N 32). В дек. 1478 г. мон-рь, названный Козмни (Кастамонит), указом Дауда ибн Абдаллаха (бейлербея Румелии с резиденцией в Скопье) получил подтверждение своих прав на некое владение (неопубликованный тур. акт от 16–25 дек. 1478). В 1483 г. произошла тяжба между Великой Лаврой и К. из-за границ между К. и Ксирокастром, собственностью Лавры. К. захватил часть земель Великой Лавры и даже выстроил на них башню. Решение собрания в Карее, принятое 15 июня 1483 г., определило границу по «реке», отделяющей в наст. время земли К. от владений Зографа (Actes de Kastamonitou. 1978. Append 3). В 1491 г. в тур. суде в Фессалонике решался спор К. с Кутлумушем, где К. представлял мон. Исаия: предметом тяжбы стала мельница обители Скамандрину, которую К.

как и др. представитель К., Пахомий, в 1503 г. (Actes de Dionysiou. 1968. N 42). Согласно неопубликованным тур. актам, в 1494 и 1504 гг. мон-рь получил еще неск. дарений, в 1511 г. имел тяжбу с соседями по поводу своих владений в г. Эзева (Эзова, Эзивы). В мае 1513 г. прот. Савва установил новую границу между К. и Зографом после спора мон-рей, вызванного приобретением зографскими монахами Ксирокастра; признавая решение прота, кастамонитский игум. Нестор поставил слав. подпись на акте, отправленном в Зограф (Actes de Zographou. 1911. N 56; Oikonomidès. 1978. P. 8; Actes de Kastamonitou. 1978. Append 3). 16 июня 1513 г. у К. уже был др. игумен, от чьего имени известен только первый слог «Фео» (Actes de Dionysiou. 1968. P. 215), а в сент. 1515 г. новый кастамонитский игум. Иоанникий подписал по-гречески акт Карейского собрания (неизданный акт Великой Лавры). Славянские подписи кастамонитских монахов (среди к-рых были как сербы, так и болгары) встречаются до 1541 г. (Παυλικιάνωφ. 2002. Σ. 56–57).

В кон. XV — нач. XVI в. К., очевидно, переживал период расцвета. Все его постройки поддерживались в хорошем состоянии и часто обновлялись: так, в 1483 г. в К. шли строительные работы, в 1500 г. монахи получили от османских властей разрешение отремонтировать монастырскую

Двор мон-ря Кастамонит



церковь (неизданные турецкие акты от 3–12 окт. 1483 и 18–27 июля 1500). По свидетельству Исаии Хиландарского, в 1489 г. община К. состояла из 90 монахов (Три древних

«давно» приобрел за 600 аспр (неизданные тур. акты от 4–13 нояб. и 24 нояб. — 3 дек. 1491). Исаия также подписал акт Карейского собрания между 1494 и 1496 гг. (Actes de Dionysiou. 1968. N 38). В 1493/94, 1496, 1501, 1504/05, 1507 гг. К. представлял в Карейском собрании старец Иосиф, подписывавший акты по-славянски (Ibid. N 36, 39; Actes de Docheiariou. 1984. N 62; Actes du Pantocrator. 1991. N 29; неопубликованные акты мон-рей Дохиар и Ватопед — Παυλικιάνωφ. 2002. Σ. 54),

Сказания о Св. Горе Афонской и краткое описание Св. Горы, составленное в первое посещение оной В. Барским (1725–1726 г.). М., 1882. С. 4).

В 1520 г. мон-рю пришлось отдать в залог некоему турку из Фессалоники неск. серебряных предметов, чтобы получить 14 тыс. аспр (неизданный тур. акт от 8–15 авг. 1526). В 20-х гг. XVI в. К. переживал тяжелый кризис, причиной которого, по мнению Икономидиса, мог стать упоминаемый в легендарной истории К. пожар (Oikonomidès. 1978. P. 9–10).







В 1542 г. серб. ктитор К. Йован Вуйн обустроил в мон-ре источник питьевой воды (*Фотий*. 2000. С. 237). По сведениям 1569 г., К. принадлежал чифтлик св. Илии с виноградниками, водяными мельницами и храмом в бывш. уделе султанши Марии Бранкович в Ежево, сельскохозяйственные угодья и рыбные ловли в Комитиссе, между Провлакой и границей Афона (Там же. С. 276, 282, 387).

По подсчетам А. Фотича, основанным на средневек. известиях, в 1530/31 г. в К. проживал 41 инок, в 1561 г. — 50 монахов, 4 иеромонаха и игумен, в 1569 г. — 26 насельников, в 1582/83 г. — 50 иноков в мон-ре и 18 в скитах и келлиях (Там же. С. 99).

Ист.: *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894; *Actes de Zographou* / Ed. L. Petit, W. Regel // BB. 1911. T. 17. Прил.; *Actes de Kutlumus* / Ed. P. Lemerle. P., 1945, 1988<sup>2</sup>. (ArAth; 2); *Actes de Dionysiou* / Ed. N. Oikonomidès. P., 1968. (ArAth; 4); *Actes d'Esphigménou* / Ed. J. Lefort. P., 1973. (ArAth; 6); *Actes de Chilandar* / Publ. par L. Petit et B. Korabev. Amst., 1975. 2 Pt.; *Actes de Lavra*. Pt. 2: De 1204 a 1328 / Ed. P. Lemerle e. a. P., 1977. (ArAth; 8); *Actes de Kastamonitou* / Ed. N. Oikonomidès. P., 1978. (ArAth; 9); *Actes de Docheiariou* / Ed. N. Oikonomidès. P., 1984. (ArAth; 13); *Actes du Pantocrator* / Ed. V. Kravari. P., 1991. (ArAth; 17); *Actes de Vatopédi* / Ed. J. Bompaire e. a. P., 2001. T. 1. (ArAth; 21).

Лит.: *Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ.* Τὸ "Ἅγιον Ὅρος, Ἀθήναι, 1903. *Καρυές*, 1988<sup>2</sup>. Σ. 680–689; *Oikonomidès N.* Introduction // *Actes de Kastamonitou*. P., 1978. P. 1–21; *idem.* A Collection of Dated Byzantine Lead Seals. Wash., 1986. P. 147–148; *Năsturel P. S.* A propos d'un document de Kastamonitou et d'une lettre patriarcale inconnue de 1411 // *REB*. 1982. T. 40. P. 211–214; *Kastamonitou Monastery* // *ODB*. Vol. 2. P. 1110; *Zachariadou E. A.* The Worrisome Wealth of the čelnik Radić // *Studies in Ottoman History in Honour of Prof. V. L. Ménage*. Istanbul, 1994. P. 383–397; *Фотий А.* Света Гора и Хиландар у Османском царстве: XV–XVII в. Београд, 2000; *Pavlikianov C.* The Medieval Aristocracy on Mount Athos. Sofia, 2001. P. 78–80; *idem.* Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὅρος ἀπὸ τὸν I ὡς τὸν IX αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 2002. Σ. 49–57; *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. М., 2007<sup>2</sup>. 2 т.

**Ф. М. Панфилов**

**Связи К. с Дунайскими княжествами.** В авг. 1517 г. кастамонитский игумен отправился в Арджеш к валашским господарям, основным донаторам афонских монастырей в этот период. Однако о результатах этой поездки не сохранилось никаких сведений (*Năsturel*. 1964. P. 114).

Самая древняя дошедшая валашская грамота с пожалованием К. — хрисовул на слав. языке (25 апр. 1531) господаря Влада VII Инекату-

ла, к-рый в ответ на просьбу мон. Евгения, рассказавшего о тяжелом положении братии, предоставил обители ежегодную помощь в сумме 6 тыс. аспр с дополнительными 600 аспрами, покрывающими издержки на поездку представителей монастыря в янв. каждого года для ее получения (*Documenta Romaniae Historica: V. Țara Românească*. Bucur., 1975. Vol. 3: 1526–1535. N 113. P. 179–182; *Năsturel*. 1986. P. 281–282). В тексте оговорено, что преемники господаря должны сохранять эту монастырскую привилегию. Михня II Турчитул грамотой (сент. 1582 — 14 июля 1583) подтвердил права К. на скит Маламуч с ц. свт. Николая Чудотворца близ Гергицы и со всеми принадлежащими ему владениями и скотом. Это пожалование было сделано по просьбе мон. Парфения, высказанной от имени братии и основателей скита свт. Николая Чудотворца (Маламуч), о передаче его в качестве подворья К. со всеми доходами и с правом назначать игумена подворья. Братия К. в благодарность должна была поминать на службах господаря и основателей подворья. 13 мая 1588 г. Михня II передал Никольскому скиту мельницу в Бузэу (*Năsturel*. 1986. P. 282–283). Грамота господаря Раду IX Михня от 12 мая 1612 г. дала К. право ежегодно получать 5 тыс. аспр и 500 аспр на дорожные издержки и подтверждала владение скитом Маламуч как подворьем. За это пожалование и за обещанную при жизни правителя материальную помощь мон-рю кастамонитские монахи назвали Раду Михню своим новым ктитором и должны были вписать имена господаря, его родителей (в т. ч. и принявшего ислам Михни Турчитула), супруги Аргиры и сына Александра в свой помянник (*Ibid.* P. 283). В грамоте господаря Григория I Гики 1663 г. размер ежегодного пожалования К. от валашских правителей снова обозначен суммой в 6 тыс. аспр (*Moldoveanu*. 2002. P. 426).

В 1667 г. монахи кастамонитского подворья обратились с жалобой к валашскому господарю Раду XII Леону на Серафима, еп. Бузэу, к-рый отобрал у них грамоты, подтверждающие владельческие права К. на мон-рь Винтилэ-Водэ. Братия утверждала, что в 1657 г. получила этот мон-рь в качестве подворья от Константина I Шербана Басараба. Однако свидетели признали, что господарь не пе-

редал этот мон-рь К., а, наоборот, изгнал из него греков, вернув прежние монастырские власти, и жалоба монахов не была удовлетворена (*Hurmuzaki E., de.* Documente privitoare la Istoria Românilor / Publ. N. Iorga. Bucur., 1915. Vol. 14: Documente Grecești privitoare la Istoria Românilor. Pt. 1: 1320–1716. P. 203. N 287; *Moldoveanu*. 2002. P. 426).

Известия, приводимые Н. Йоргой и Т. Бодогэ, о пожалованиях К. от молдав. господарей Стефана III Великого в 1493–1497 гг. и Петру IV Рареша в наст. время считаются лишними документальных оснований. Первым молдав. правителем, предоставившим грамоту К., которая сохранилась в монастырском архиве, был Петру VI Скиопул. Акт был датирован П. Ш. Эстурелом 1589 г. В соответствии с этим документом ежегодная денежная помощь К. должна была составлять 5 тыс. аспр и 500 аспр на дорожные издержки приезжающим за этой суммой. Монахи обязывались поминать имя господаря, его супруги и детей на церковных службах, молиться о здоровье правителя в день первомч. Стефана (престольный праздник монастыря) и ежегодно служить панихиду после его смерти (*Năsturel*. 1986. P. 284–286).

Несмотря на эти именные и доходы, по-видимому полученные К. от монастыря Трех святителей в Яссах (1637–1639), пожалованного в 1641 г. молдав. господарем Василие Лупу в совместное владение афонским мон-рям, в XVII — нач. XVIII в. материальное положение К. было нелегким. В 1719 г. для восстановления К. после пожара 1717 г. господарь Николае II Маврокордат даровал кастамонитским монахам право ежегодно в день перенесения мощей первомч. Стефана (2 авг.) получать по 500 пиастров (*Ibid.* P. 285, not. 17).

Доходы от владений в Молдавии и от скита Маламуч, перестроенного в 1802 г., позволяли направлять средства и на развернувшееся с нач. XIX в. строительство в самой афонской обители К. (*Moldoveanu*. 2002. P. 428).

Лит.: *Năsturel P. Ș.* Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI<sup>e</sup> s. // *RESEE*. 1964. T. 2. N 1/2. P. 93–126; *idem.* Le Mont Athos et les Roumains: Recherches sur leurs relations du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle a 1654. R., 1986; *Moldoveanu I.* Contribuții la istoria relațiilor Țărilor Române cu Muntele Athos (1650–1863). Bucur., 2002.





**Связи К. с Россией.** В 1584 г. Иоанн IV Грозный после смерти царевича Иоанна Иоанновича отправил на Афон милостыню с Иваном Мешениным, из которой 50 кастамонитским монахам было передано 80 р., а 18 скитникам — 5 р. 5 алтын (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Кн. 2 (1582–1588 гг.). Л. 74 об.; *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 142). В начале царствования Феодора Иоанновича в Москву приезжал кастамонитский игум. Дионисий со старцем, однако неизвестно, предоставлялись ли ему жертвования (Там же. С. 147).

Подписи представителей К. и несколько разных кастамонитских печатей имеются на грамотах, присланных в Москву от афонских монастырей: РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 10 (1626, грамота мон-рей Св. Горы царю Михаилу Феодоровичу) и ГИМ. Син. грам. № 1275 (1669, грамота мон-рей Св. Горы Московскому патриарху Иоасафу). Монахи К., как предполагает Б. Л. Фонкич, передали 8 манускриптов троицкому келарю *Арсению (Суханову)*, отправившемуся в 1654 г. на Афон за древними рукописями, необходимыми для предполагавшегося в ходе церковной реформы в России исправления богослужебных книг (*Фонкич.* 2003. С. 136). На рукописях, определенных им как кастамонитские (ГИМ. Син. греч. № 183, 303, 312, 346, 357, 416, 466, 484), однако, нет подписей Арсения (Суханова) и обычно указываемых им номеров. Фонкич считает, что эти пометы могли быть утрачены при повторном переплетении: все кастамонитские рукописи, кроме одной (Там же. № 466), имеют переплеты кон. XVIII в.

Наиболее известным представителем К. в России был архим. Феофан, приехавший в Москву в 1663 г. Он попросил разрешения посетить Троице-Сергиеву лавру, но вместо этого отправился в Новоиерусалимский монастырь к опальному патриарху *Никону*, доставив ему грамоту от афонских мон-рей и мощи сщмч. Власия. Тогда же архимандрит передал патриарху изданное в Риме толкование на песнь «Величит душа Моя Господа», где было опубликовано письмо *Паисия Лигарида*, уличающее Газского митрополита в связях с Римом (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1663 г. Д. 8. Л. 2–7; Д. 9. Л. 1–6; Д. 9а. Л. 1–110). Эта публикация явилась

важным аргументом для патриарха Никона против обвинявшего его Паисия Лигарида. Неудивительны жалобы Паисия Лигарида на нанесенные ему архим. Феофаном оскорбления, при этом он указал, что тот не грек, а «уроженец черкасских казаков» (*Legrand. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup>. Т. 4. Р. 34–35; Кантеев.* 1914. С. 191–192). 11 дек. 1663 г. по царскому указу архим. Феофан был обвинен в связях с польским королевским двором, в шпионаже («лазутчестве») в Москве, в «безчинстве» и в том, что «учинил у себя на мантии скрижали не по чину своему». Тогда же вместе со своим келарем Вассианом и с сопровождавшими его иеродиаконами Самуилом и Паисием и служкой Иваном Яковлевым он был послан в Кириллов Белозерский мон-рь. Впрочем, было дано распоряжение «утеснения ему и старцом не чинити», но не выпускать из мон-ря и не позволять вести переписку. В янв. 1664 г. спутники архим. Феофана были отпущены и им было позволено забрать с собой все принадлежавшее им имущество. Летом 1665 г. они покинули Россию, кроме келаря Вассиана, который оставался в Кирилловом Белозерском мон-ре с архим. Феофаном до нояб. 1665 г. (РГАДА. Ф. 196. Собр. Ф. Ф. Мазурина. Оп. 3. Кириллов Белозерский мон-рь. № 902. Л. 1–3; Ф. 52. Оп. 1. 1665 г. Д. 17. Л. 44, 79; *Макарий.* История РЦ. Кн. 7. С. 227–229; *Кантеев.* 1912. Т. 2. С. 275–276; *Он же.* 1914. С. 192; *Севастьянова.* 2003. С. 213–214).

Происхождение архим. Феофана окончательно не выяснено, полагаясь на утверждение Паисия Лигарида, митр. Макарий (Булгаков) считал его «белорусцем», а архим. Леонид (Кавелин) — «сербином» (ср.: *Фотий А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII в. Београд, 2000. С. 56, 102), он хорошо знал не только греческий, но и славянский язык. Архим. Феофан отправлял письма патриарху Никону, Ф. М. Ртищеву и думному дьяку Алмазу Иванову с просьбами об освобождении. В письме патриарху Никону он прямо указал, что причиной его заключения стала поездка в Новоиерусалимский мон-рь: «...за сие хождение прияхъ ныне заточение и наругание» (ГИМ. Син. грам. № 1070. Л. 1–2). Находясь в ссылке в 1663–1666 гг., он сделал пересказ на рус. язык греч. записи на хранившейся в монастырской б-ке греч. Псалти-

ри, переписанной прп. Максимом Греком (РНБ. Соф. № 78. Л. 158 об.). С этой рукописи архим. Феофан скопировал для себя греческий текст Псалтири. В Кирилловом Белозерском монастыре им также было написано Сказание о мон-рях и скитах Афонской горы (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1 (Ч. 2). № 1347. Л. 415–420; *Леонид (Кавелин).* 1883; *Фонкич.* 2003. С. 290–291). В заключении архимандрит занимался резьбой по дереву, он прислал патриарху Никону вместе с одним из своих писем 3 резных кипарисовых креста (ГИМ. Син. грам. № 1070. Л. 2). 7 окт. 1665 г. архим. Феофан пытался бежать из Кириллова Белозерского мон-ря, но был схвачен в 80 верстах от обители и подвергнут допросу. После побега по указу от нояб. 1665 г. он был послан в Соловецкий мон-рь (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1665. Д. 17. Л. 44; Дело об архимандрите Афонской горы Феофане, приехавшем в Россию за сбором и заподозренном в шпионстве 1664 г.: Из рукописей Е. В. Барсова // *ЧОИДР.* 1886. Кн. 1. Смесь. № 8. С. 16–30).

Ссылка архим. Феофана продлилась до восстания в Соловецком мон-ре против проводимых церковных реформ. После его начала в окт. 1668 г. Феофан пытался бежать вместе с Андреем Верёвкиным и со священником Сисоем. Побег, однако, был неудачным: крестьяне обнаружили на о-ве Шуерецком (ныне Шуйостров) тела беглецов и остатки того судна, в котором они покинули мон-рь, и отвезли их в обитель. О. В. Чумичёва считала архим. Феофана сторонником восставших (прежде всего в связи с тем, что его спутником в последнем побеге стал приверженец восстания Верёвкин), однако, учитывая связь архимандрита с патриархом Никонем, нельзя считать эту гипотезу окончательно доказанной (*Чумичёва О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 гг. Новосиб., 1998. С. 59–61, 164).

Архим. Леонид (Кавелин) полагал, что архим. Феофан привез в Россию, а затем в окт. 1662 г. передал в Новоиерусалимском монастыре патриарху Никону присланный из Хиландарского монастыря с иверским архим. Исаакием список иконы Божией Матери Треручицы (*Леонид (Кавелин).* 1883. С. 3–4; *Фотий.* 2000. С. 216; *Севастьянова.* 2003. С. 213–214). Эта т. зр. утвердилась в историографии, однако обнаружить





подтверждения приезда кастамонитского архимандрита в Россию и его поездок к патриарху Никону ранее 1663 г. не удалось.

Лит.: *Леонид (Кавелин)*, архим. Рассказ о святогорских мон-рях архим. Феофана (Сербина): 1663–1666. СПб., 1883. (ПДП; 40); *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1912. Т. 2; *он же.* Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914<sup>2</sup>; *Севастьянова С. К.* Мат-лы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003; *Фонкич Б. Л.* Греч. рукописи и док-ты в России в XIV – нач. XVIII в. М., 2003.

**В. Г. Ченцова**

**XVII–XXI вв.** К. упоминается в сообщениях европ. путешественников 1-й пол. XVII в.: иезуитов Матфея Арди (1628) и Алессандро Василлопо (1627) (*Borromeo*. 2007. P. 829, 845). В 1634 г. в К. насчитывалось 165 насельников, в 1661 г. – 90 (*Фотий*. 2000. С. 99). В 1666 г. Иосиф, митр. Самоса, застал в К. только 6 монахов, столько же их было и в 1677 г.; к 1709 г. это число увеличилось до 20 (Там же).

По сведениям М. Рико, в 1698 г. К. из-за бедности был освобожден от уплаты налогов (ежемесячно афонские монастыри выплачивали 1 тыс. талеров) (*Фотий*. 2000. С. 76–77; *Порфирий (Успенский)*. 2007. С. 846). В 1705 г. франц. консул А. Арман помог монастырю расплатиться с евр. ростовщиком (*Дорбѳеос*. 1986. Т. 1. Σ. 430). После пожара 1717 г. вост. корпус монастыря был отстроен в 1728 г. на средства иером. Анфима.

В 1744 г., по сведениям В. Г. Григоровича-Барского, в К. подвизалось ок. 10 монахов и 5–6 чел. были «на далеких послушаниях», хотя келлейные монастырские корпуса были рассчитаны на 60 насельников. Кроме того, в окрестностях К. находилось 5–6 принадлежащих ему келлий (*Григорович-Барский*. 1887. С. 270). Основным занятием иноков было земледелие (*Он же*. 1885. С. 250). В 1765 г. численность братии К. достигала 30 чел. (*Фотий*. 2000. С. 99).

В 1772 г. монастырь находился в разрушенном состоянии. В 1799 г. К-польский патриарх *Неофит VII* учредил в К. киновию во главе с игум. Гавриилом. Однако из-за отсутствия средств это преобразование было осуществлено только в 1818 г.

Когда в 1801 г. в Смирне скончался кастамонитский игум. Гавриил, по просьбе К-польского патри-

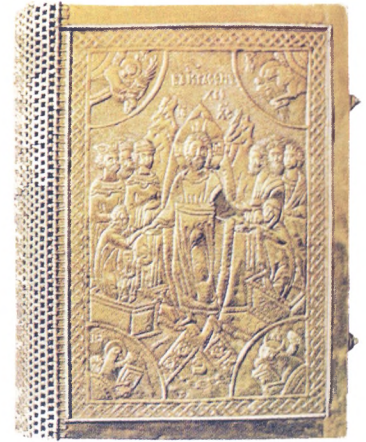
арха *Каллиника IV* 7 июня 1801 г. новым игуменом был назначен Ефрем. В мон-рь прибыла комиссия из 4 монахов (Парфений из Великой Лавры, Феодосий из Иверского монастыря, Игнатий из Ксиропотама и Галактион из мон-ря прп. Филофея), которая составила подробный отчет об имуществе К., переданном игум. Ефрему: мощах, богослужебных предметах, а также мулах, лошадях и др., в т. ч. был создан перечень документов из архива К. (*Oikonomidēs*. 1978. P. 19). В 1808 г. в К. насчитывалось 27 монахов (*Дорбѳеос*. 1986. Т. 1. Σ. 430).

В улучшении положения К. в нач. XIX в. важную роль сыграло покровительство Василики, жены Али-паши Янинского, номинального вассала Османской империи, де-факто управлявшего Албанией и Эпиром. В 1819–1820 гг. на ее средства была построена часть монастырских корпусов. В ризнице хранится подаренное ею Евангелие в серебряном с позолотой окладе, изготовленном в 1820 г. мастером Афанасием Дзимурисом из Каларите близ Янины.

В связи с греч. национально-освободительной революцией 1821–1829 гг., в ходе к-рой множество монахов поддержали восставших, на К. и афонские мон-ри обрушились гонения со стороны османских властей. Кастамонитским мон. Досифеем был составлен рассказ о трагических событиях на Афоне после подавления в 1821 г. восстания в Македонии. В нем в т. ч. говорится о 5 насельниках К., замученных в тюрьме в Фессалонике и ныне почитаемых 12 июня в сонме новых преподобномучеников-святогорцев: Тимофее († 4 июня 1822), Савве Простом († 10 июня 1821), Венедикте († 1821), Синесии († 1824) и Павле († 1824). Из них прмч. Тимофей также является местным святым в Веррийской и Наусской митрополии, прмч. Савва Простой – в Иерисской митрополии, преподобномученики Венедикт, Синесий и Павел – в мон-ре К. Прмч. Павел (в миру Петр) был уроженцем Янины и обучался в этом городе в знаменитой школе Баланоса. По просьбе жены Али-паши Василики кастамонитский игум. Хрисанф и прмч. Венедикт взяли юношу на Афон. Он принял мученическую кончину в Фессалонике в возрасте 30 лет.

В 1844 г. в К. поселился иером. Мелетий из мон-ря свт. Афанасия

Великого «тис Сфиницис» близ Веррии, вполн. ставший помощником кафигум. Симеона Стагирита. В 1851 г. долг К. достиг 172 тыс. грассов. В 1854 г. велись переговоры о передаче мон-ря румын. монахам из скита св. Иоанна Предтечи. В 1860 г. Протат передал К. неболь-



*Евангелие.*  
Вклад Василики,  
жены Али-паши Янинского.  
1820 г. (Кастамонит)

шой храм во имя преподобных Святогорских отцов (ранее Всех святых) в Карее и мастерские. В 1862–1869 гг. иером. Мелетий предпринял путешествие в Россию (в т. ч. в Сибирь) с целью сбора пожертвований (*Порфирий (Успенский)*. 2007. С. 898).

В 1867 г. на средства, собранные иером. Мелетием, был построен 8-купольный соборный храм (кафоликон). В 1871 г. отреставрирована половина юж. корпуса, в 1885 г. – северный и половина вост. корпуса кафигум. Симеоном на средства иером. Мелетия.

В 1-й пол. XX в. произошло сокращение численности насельников всех афонских мон-рей. Если в 1905 г. братия К. насчитывала 100 чел. (*Павловский А. А.* Спутник рус. паломника по Св. Горе Афону. М., 1905. С. 7), то в 1953 г. – 40 (*Γαβριήλ Διονυσιάτης*. 2004. Σ. 242).

В 1949–1963 гг. кастамонитским игуменом был прозорливый старец *Филарет* (1890–1963). В 1929 г., когда он еще был иеромонахом, по его молитве на границе с К. остановился пожар, до основания выжегший леса Ватопеда (*Херувим (Карамбелас)*. 2002. С. 532).

В 1979 г. в К. переселилась группа монахов (12 чел.) из *Филофея преподобного мон-ря*, община к-рого раз-







рослась под рук. старца Ефрема Филофеита. В 1988–1990 гг. была реконструирована дорога, соединяющая монастырь с пристанью. В наст. время К. отказывается принимать займы, предоставляемые гос-вом и Евросоюзом, и поэтому сохранил облик, который имели святогорские мон-ри в 50-х гг. XX в. Мон-рь живет без электричества: кельи отапливаются печами-буржуйками, еда в поварне готовится на дровах.

В наст. время в К. подвизается 25 монахов и 2 — на подворьях, игум. — архим. Агафон (с 1979) (*Δίπτυχα*. 2012. Σ. 910).

Э. П. А.

**Монастырский комплекс** в плане близок к квадрату. На фоне достаточно компактного объема монас-



тырских строений выделяются высокие барабаны кафоликона и надвратного парекклисиона, а также колокольня с пирамидальным завершением и выступающее к юго-во-



стоку башнеобразное строение с купольным покрытием, в к-ром находится 2 парекклисиона.

Кафоликон, построенный в центре двора, расположен, по мнению исследователей, на месте трех предшествующих (*Μιλονας*. 2000. Вып. 2. С. 338). Последний из них, описанный Григоровичем-Барским, имел 5 куполов: 3 над наосом и 2 над лити (*Григорович-Барский*. 1887. С. 270).

Возведенный в 1867–1869 гг., кафоликон является самым поздним на Афоне. Он имеет стандартную 3-конхальную 4-столпную композицию. Боковые апсиды алтаря не выявлены снаружи, с запада к основному объему примыкает 4-столпный лити, который с 3 сторон окружен открытым внешним экзонартексом. Храм имеет 8 куполов: 5 над наосом и 3 над лити. Над лити расположена ризница, над экзонартексом ранее находилась библиотека. Установленный в 1870 г. иконостас выполнен из серого мрамора. Росписи имеются только в центральном куполе.

Вход в мон-рь расположен в середине юж. корпуса. В древности на этом месте возвышалась башня, возведение к-рой исследователи относят к XI–XII вв. (*Μιλονας*. 2000. Вып. 2. С. 336). В стене над входом устроен пареккли-

Кафоликон  
мон-ря Кастамонит.  
1867–1869 гг.

сион в честь иконы Божией Матери «Портагитисса» (1875). Его иконостас сделан из дерева оливы на средства благотивной россиянки в память чуда от иконы, происшедшего во время путешествия иером. Мелетия в Россию. Левая часть корпуса построена в 1819 г., правая — в 1875 г. В южном корпусе находится архондарик, в юго-восточном углу за пределы стен выступает башне-

Пристань  
мон-ря Кастамонит

образный объем с парекклисионом во имя равноапостольных Константина и Елены (расписан мон. Вениамином из Галатисты в 1819 г., служил во время строительства кафоликона монастырским собором) и наверху — с парекклисионом Всех святых.

В сев. корпусе расположены кельи, больничная ц. свт. Николая Чудотворца и новое помещение библиотеки, в западном — 4-ярусная колокольня (1820), трапезная (1871) и кельи, в восточном (1728 и 1820) — кельи.

К западу от К. находится кафизма Св. Троицы, построенная в 1894 г. мон. Паисием; в настоящее время здание, включающее небольшой храм, пребывает в полуразрушенном состоянии. К юго-востоку от монастыря расположена небольшая бескупольная кладбищенская церковь во имя архангелов Михаила и Гавриила (1846); на расстоянии 1 км к северу от К., на месте древней обители Неакиту, — парекклисион прп. Антония (с иконостасом 1670 г.). Вне стен монастыря также находится парекклисион Рождества Пресв. Богородицы (Панагуда) с поствизантийскими фресками.

На расстоянии немного менее 3 км от К. расположена монастырская пристань (по соглашению построенная на территории мон-ря Дохиар) с купольным парекклисионом свт. Николая Чудотворца. От древней пристани, находившейся западнее, остались руины башни, первоначально принадлежавшей обители Ксирокастр.

Э. П. А., Л. К. Масиель Санчес

**Библиотека.** Значительная часть книжного собрания К. (в т. ч. слав. рукописи, подаренные Радичем) утрачена: «Книг же тамо в то время излишних, учительных не было, точию место иногда бывшей библиотеки, и в ней малие некие останки; егда бо монастыр обнища, тогда и книги расточишася» (*Григорович-Барский*. 1887. С. 271–272).

В каталоге, составленном С. Ламбросом, числится 111 рукописей (15 пергаменных, 1 на бомбичине, остальные бумажные), позднее к ним было присоединено еще несколько манускриптов из типикарницы, в т. ч. Ath. Konstamon. 114, содержащий легендарную историю мон-ря и рассказ о событиях на Афоне в 1821 г.

Древнейшие манускрипты — «Лествица» прп. Иоанна Лествичника и «Сотницы» прп. Максима Исповедника Ath. Konstamon. 7 (XI в.), Апостол Ath. Konstamon. 101 (XI в.), Евангелие-тетр Ath. Konstamon. 105 (XI в.), Евангелие-апракос Ath. Konstamon. 100 (XII в.), а также листы из рукописи X в. Ath. Konstamon. 111. Рукопись Ath. Konstamon. 99 представляет собой палимпсест: нижний слой текста — жития святых на латинском языке XII в., верхний — Евангелие XIV в. (*Lampros S. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb.*, 1895. Т. 1. Р. 36–42).





**Владения.** К. принадлежали по дворя в Каламарии и на п-ове Ситония (Лонгос) возле сел. Партенас, деревни Низва близ г. Серры и Цинкос, строения в Фессалонике. В наст. время в подчинении у К. находятся подворье — жен. мон-рь первомч. Стефана в Перее близ Фессалоники, келлия в Карее с храмом во имя преподобных Святогорских отцов, которая является представительством (конаком) мон-ря, а также 2 кафизмы — Св. Троицы и Палиоминос (дословно «Старая мельница») на верхнем этаже водяной мельницы напротив входа в мон-рь.

**Иконы.** К визант. периоду относятся 3 хранящиеся в К. чудотворные иконы: Божией Матери «Антифонитрия» («Предвестительница»), Божией Матери «Одигитрия» и первомч. Стефана. Однажды, когда запасы в мон-ре иссякли, экклесиарх Агафон (в великой схиме Захария) начал молиться у иконы «Антифонитрия», и сосуд наполнился елеем, а кладовые — продуктами. Согласно легендарной истории К., чудо произошло накануне праздника перенесения мощей первомч. Стефана в 1020 г. в правление Константина IX Мономаха, но этот император царствовал в 1042–1055 гг.

Икона первомч. Стефана (VIII в.), поврежденная, по преданию, иконоборцами (она была брошена в огонь, и ее нижняя часть обуглилась), чудесным образом прибыла из Иерусалима к имп. Алексею I Комнину (1081–1118) и игум. Илариону. Она заключена в серебряный оклад в 1864 г.

Икона «Одигитрия», согласно легендарной истории К., происходит из Влахернской ц. в К-поле и подарена К. Анной Филантропиной, получившей ее от византийского императора в 1351/52 г. Предполагают, что на самом деле дарительницей иконы была Елена, супруга Стефана IV Душана (ср.: *Кораћ Д.* Св. Гора под српском влашћу. Београд, 1992. С. 175. (ЗРВИ; 31); *Татић-Ђурић М.* Чудотворне иконе Пресвете Богородице на Св. Гори Атонској // Четврта казиванья о Св. Гори. Београд, 2005. С. 72–73).

**Святыни:** крест с частицей Честного и Животворящего Креста Господня, части багряницы Христа, десницы первомч. Стефана (дар имп. Феодосия II) и мч. Трифона, глава сщмч. Власия, лопатка равноап. имп. Константина Великого, частицы мо-



Первомч. Стефан.  
Икона. VIII в.

(кафоликон мон-ря Кастамонит)

щей ап. Андрея Первозванного, бессребреников Кира и Иоанна, свт. Модеста, сщмч. Харалампия, вмч. Пантелеимона, бессребреников Космы и Дамиана, свт. Иоанна Златоуста, мч. Фалалея, 2 тыс. Никомидийских мучеников, вмч. Иакова Персянина, мч. Христофора, прп. Парфения, еп. Лампсакийского, прор. Захарии, ап. Луки, вмч. Прокопия, часть челюсти вмч. Артемия, челюсть св. Аглаи и др.

Ист.: *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. 1; *он же.* Второе посещение Св. Афонской Горы. СПб., 1887. С. 269–273.

Лит.: Вышний покров над Афоном. М., 1902<sup>9</sup>. С. 95–98, 140–142; *Герасимос (Σιμωνάκης), архим.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήναι, 1903. Καρυές, 1988<sup>2</sup>. С. 680–689; *Γριστόπουλος Τ. Ἀ.* Κωνσταντινου μονή // ΟΗΕ. 1965. Т. 7. С. 1230–1234; *Μαυαλάκης Γ. Π.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Θεσσαλονίκη, 1971; *Oikonomidēs N.* Introduction // Actes de Kastamonitou. P., 1978. P. 1–21; *Δαρόθεος, μον.* Τὸ Ἅγιο Ὄρος: Μύηση στὴν ἱστορία του καὶ τῆ ζωῆ του. Κατέρνη, 1986. Т. 1. С. 429–431; *Καδῶς Σ.* Τὸ Ἅγιον Ὄρος: Τὰ μοναστήρια καὶ οἱ θεσμοὶ τοῦς. Ἀθήνα, 1996. С. 139–141; *Μιλονас Π. Μ.* Иллюстрированный словарь Св. Афонской горы. Тиб., 2000. Т. 1. Ч. 1: Атлас 20 суверенных мон-рей. Вып. 1. С. 181–183; Вып. 2. С. 332–334; *Φοτιῆ Α.* Света Гора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII в. Београд, 2000; *Vaporis N. M.* Witnesses for Christ: Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period: 1437–1860. N. Y., 2000. P. 341–342; *Provatakis Th. M.* Mount Athos: History, Monuments, Tradition. Thessal., 2001. P. 130–132; *Херувим (Καрамбелас), архим.* Современные старцы Горы Афон: Пер. с греч. М., 2002. С. 511–560; *Πεντζίκης Ν. Γ.* Ἅγιον Ὄρος: Ἐνας πλήρης ταξιδιωτικὸς οδηγός. Ἀθήνα, 2003. Т. 2. С. 426–431; *Γαβριήλ Διονυσιάτης, архим.* Καυσαϊκὸν τοῦ Ἁγίου Ὄρους / Ἱερὰ Μονὴ Διονυσίου. Ἅγιον Ὄρος, 2004<sup>3</sup>. С. 242–243; *Πορφύριος (Успенский), en.* История Афона. М., 2007<sup>2</sup>. 2 т.; *Borromeo E.* Voyageurs occidentaux dans l'Empire Ottoman (1600–1644). P., 2007. P. 829, 845; *Паусий Святогорец, старец.* Отцы-святогорцы и святогорские истории / Пер.: С. Говорун. М., 2009. С. 82–85.

**О. В. Л.**

**КАСТАНАС** [греч. Καστανάς] Феодор (1904, Пирей — после 1962), богослов, педагог. По окончании богословского фак-та в Афинах учился в Париже, в рус. Свято-Сергиевском правосл. богословском ин-те и Католическом ин-те. Преподовал религию в Экспериментальной школе в Фессалонике и в средних школах. Печатал статьи в богословских журналах «Энория», «Аполитросис», «Экклисия», «Григориос Паламас», «Актинес», автор религ. передач на Фессалоникском радио. Перевел на греч. язык ряд статей Н. А. Бердяева, архим. Киприана (Керна), прот. Иоанна Мейендорфа.

Соч.: Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ μυστικισμὸς τῶν Ἠσυχαστῶν. Θεσσαλονίκη, 1939 [Св. Григорий Палама и мистицизм исихастов]; Πέτρος ὁ κορυφαῖος τῶν Ἀποστόλων. Θεσσαλονίκη, 1946 [Петр, первоверховный из апостолов]; Προβλήματα τοῦ Θεολόγου. Θεσσαλονίκη, 1948 [Проблема богослова]; Ἡ σχολικὴ θρησκευτικὴ ζωὴ. Θεσσαλονίκη, 1949 [Религиозная жизнь в школе]; Μικρὴ εἰσαγωγή στὴ μελέτη τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Θεσσαλονίκη, 1950 [Малое введение в изучение ап. Павла]; Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ ἡ προσευχὴ // ΓΠ. 1955. Т. 38. Ιουλ.—Αυγ. С. 282–302 [Ап. Павел и молитва]; Χριστιανικὲς ἀπόψεις κοινωνικῆς ἀγωγῆς. Θεσσαλονίκη, 1955 [Христ. воззрения на социальное воспитание]; Maurice Blondel: Ἡ φιλοσοφικὴ τοῦ ἐπιτηδεῖα τῶν μακαρισμῶν. Θεσσαλονίκη, 1956 [Морис Блондель: Его философское толкование заповедей блаженных]; Ἡ харизματικὴ ζωὴ τῶν πιστῶν κατὰ τὸν Ἀποστόλου Παύλου // ΓΠ. 1956. Т. 39. Ιουλ.—Αυγ. С. 276–295 [Харизматическая жизнь верующих по ап. Павлу]; Χριστιανικὸς ὑπαρξισμὸς. Θεσσαλονίκη, 1957 [Христианский экзистенциализм]; «Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε»: Θέματα ἀπὸ τῆ συζυγικῆν ψυχολογίαν. Ἀθήνα, 1959 [Носите бремена друг друга: Темы из супружеской психологии]; Τὸ χριστιανικὸ νόημα τῆς ἱστορίας. Θεσσαλονίκη, 1961 [Христианский смысл истории]; Θρησκεία καὶ πολιτισμὸς. Θεσσαλονίκη, 1962 [Религия и культура].

Изд.: Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἐκλεκτὰ περικοπαί. Πειραιεύς, 1928. Т. 1 [Греческих отцов Церкви избранные отрывки (коммент., примеч.)]; Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἀπολογητικὰ περὶ ἱεροσύνης: Εἰσαγωγή, μετάφρασις, σημειώσεις. Ἀθήνα, 1948 [Св. Григория Богослова Слово защитительное о священстве (введ., пер., примеч.)].

Лит.: *Μπουγάτσος Ν. Θ.* Καστανάς Θεόδωρος // ΟΗΕ. 1965. Т. 7. С. 396.

**Прот. Валентин Асмус**

**КАСТЕЛЛИО** [Кастеллион, Шатийон; франц. Castello, Castellion, Châtillon] Себастьян (1515, Сен-Мартен-дю-Френ, совр. деп. Эн, Франция — 29.12.1563, Базель, Швейцария), протестант. богослов, последователь Ж. Кальвина (1509–1564), позднее его противник. Происходил из крестьянской семьи. В 1536–1539 гг. учился в Лионе, в коллегии Св. Троицы; входил в кружок гуманистов,







последователей *Эразма Роттердамского* († 1536), участвовал в работе над переводами античных авторов. Под впечатлением от «Наставлений в христианской вере» Кальвина перешел в протестантскую веру. С 1540 г. сотрудничал с Кальвином и жил в его доме в Страсбурге, затем последовал за ним в Женеву. В 1541–1544 гг. преподавал в основанной Кальвином коллегии в Женеве. В 1542–1543 гг. составил латино-франц. «Священные диалоги» (*Dialogi sacri*), учебное пособие по языку и текстам ВЗ, а также основам евангельской морали. В 1544 г. К. выразил желание стать пастором. Городской совет согласился дать ему должность, однако во время его беседы с др. пасторами выяснилось, что он не во всем согласен с вероучением Кальвина. К. считал, что Книга Песни Песней Соломона не имеет религ. смысла, а является простой любовной поэмой древности и потому должна быть исключена из библейского канона. Он также не соглашался с учением Кальвина о сошествии Христа во ад, полагая, что сошествие должно пониматься в строгом, букв. смысле. К. было отказано как в должности пастора, так и в праве преподавать, поскольку Кальвин считал недопустимым, чтобы юношам внушались идеи, не согласующиеся с принятым в Женеве вероисповеданием. После безуспешных попыток получить должность в Лозанне К. 30 мая 1544 г., во время заседания Конгрегации, упрекнул пасторов в том, что они отступили от идеала евангельского служения. По настоянию Кальвина Малый совет принял решение изгнать К. из Женевы. Несколько лет он скитался в поисках работы. Впосл., поселившись в Базеле, работал корректором в одном из издательств; в 1553 г. получил в Базельском университете звание магистра искусств и место профессора греч. языка.

В 1546–1553 гг. К. занимался переводом на латинский язык ВЗ и НЗ, в 1555 г. издал франц. перевод ВЗ. В работе над переводами К. учитывал сведения из небиблейских исторических источников, исправленную хронологию, подготовил комментарий филологического и философского характера. Он использовал понятную необразованному читателю лексику, что дало повод обвинить его перевод в «обмирщении» церковного стиля.

После сожжения в Женеве в 1553 г. как еретика-антитринитария Мигеля Сервета и публикации Кальвином трактата «Защита православной веры в Святую Троицу против превратных заблуждений испанца Михаила Сервета» (*Calvin J. Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate, contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani // Idem. Opera quae supersunt omnia / Ed. G. Baum e. a. Brunsvigae; B., 1870. Vol. 8. Col. 453–644*) К. выступил с соч. «Против книжицы Кальвина, в которой он пытается показать, что еретиков следует карать по праву меча» (*Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Haereticos jure gladii coercendos esse*), где обличал Кальвина в преднамеренном убийстве, насилии над жизнью и совестью христианина, забвении ценности христ. морали. К. был одним из авторов книги-памфлета, изданной в 1554 г. от имени Мартина Беллия, — «Суждения многих как древних, так и современных ученых мужей о еретиках, или О том, следует ли их преследовать и как нужно с ними поступать» (*De haereticis an sint persequendi et omnio quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiae*. 1554). В этом сочинении определялось, кого следует считать еретиками, приводились свидетельства из Свящ. Писания, а также из сочинений древних и совр. ему церковных писателей (в т. ч. Эразма Роттердамского, М. Лютера, Кальвина), подтверждающие главный тезис К. и его сторонников: «Неверие и ересь должны наказываться не гражданским, но духовным мечом (*non civilis, sed spiritualis gladii*)» (*Ibid.* P. 54), т. е. еретики заслуживают обличения, а в случае отказа от исправления — отлучения и изгнания из общины верующих, но не гражданской казни (подробнее см.: *Guggisberg*. 1997. S. 80–106). В предисловии, написанном К., утверждалось, что явления духовной жизни не подлежат светскому суду, христианам предлагалось отказаться от осуждения веры др. людей и сосредоточиться на исправлении собственной жизни. В предисловии к франц. переводу трактата, вышедшему в том же году, говорилось о возможности наказания светской властью атеистов, выступающих против основ христианской веры. В защиту действий городских властей Женевы выступил Т. Беза

(1519–1605) с «Книжицей о еретиках, подлежащих наказанию со стороны светской власти» (*Beza Th. De haereticis a civili magistratu puniendis*. [Gen.], 1554), в к-рой приводил доводы о праве светской власти преследовать еретиков и казнить упорствующих в ереси, если она заинтересована в правильной религии для обеспечения норм гражданской жизни христиан. Отвечая на сочинение Безы, К. еще раз изложил свою т. зр. в обширном трактате «О ненаказуемости еретиков» (*De l'impunité des hérétiques = De haereticis non puniendis*), к-рый до XX в. оставался не изданным.

В 1557 г. К. выступил с критикой учения Кальвина о предопределении. Кальвин дал ответ в виде 2 небольших трактатов, однако от дальнейшей полемики с Кастеллио уклонился (*Greef W., de. The Writings of John Calvin: An Introductory Guide: Expanded Edition. Louisville; L., 2008. P. 164–165*).

С началом *религиозных войн во Франции* (1562–1598) получило известность анонимное сочинение «Совет впавшей в отчаяние Франции» (*Conseil à la France désolée*. [P.], 1562), авторство которого приписывалось К. Главную причину религ. противостояния автор «Совета...» видел не в злой воле «папистов», а в насилии над совестью, которое сделали своим принципом и католики, и франц. протестанты. Призыв к обоим религиозно-политическим партиям прекратить военные действия и предоставить каждому верующему свободу отправления религ. культа стал поводом для начала судебного преследования проживавших в Женеве родственников К. По настоянию городских властей Женевы судебное дело против К. было инициировано в Базеле. Выдвигавшиеся против него обвинения основывались на сочинении Безы «Ответ Себастьяну Кастеллио на опровержения и возражения, которыми тот защищал свой перевод Нового Завета» (*Theodori Besae Responsio ad defensiones et reprehensiones Sebastiani Castellionis, quibus suam Novi Testamenti interpretationem defendere adversus Beza. Gen., 1563*). К. обвиняли в ереси и безбожии, в заблуждении по вопросу предопределения, свободы воли, первородного греха, в покровительстве еретикам. Судебный процесс прервался в связи с внезапной кончиной К.







Сочинения К. с критикой кальвинист. теологии были опубликованы в 1578 г. по инициативе антитринитария Фауста Социна; в XVII в. они неоднократно переиздавались в Голландии и оказали влияние на сторонников *арминизма*. Основной философский труд К., трактат «Об искусстве сомнения и веры, неведения и знания» (*De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*), был опубликован уже после его смерти (подробнее см.: *Богуславский*. 1990). Соч.: *Dialogorum sacrorum ad linguam simul et mores puerorum formandos libri quator*. Basiliae, 1547; *De haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiae*. [Basiliae, 1554]; *Contra Libellum Calvinii in quo ostendere conatur Haereticos jure gladii coercendos esse*. [Amst.], 1612; *Conseil à la France désolée, auquel est monstré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis* / Ed. M. F. Valkhoff. Gen., 1967; *De l'impunité des hérétiques = De haereticis non puniendis* / Ed. B. Becker, M. Valkhoff. Gen., 1971; *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* / Ed. E. Feist Hirsh. Leiden, 1981. Лит.: *Buisson F. E. Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515–1563): Étude sur les origines du protestantisme libéral français*: Diss. P., 1892. Gen., 2010<sup>3</sup>; *Луцицкий И. В.* Проповедник религ. терпимости в XVI в. М., 1895; *Giran É. Sébastien Castellion et la réforme calviniste: Les deux Réformes*. Haarlem; P., 1914; *Dartigues-Peyrou Ch.* Un précurseur ignoré: Sébastien Castellion. Neuilly, [1928]; *Galliet Calvetti C.* Sebastiano Castellion: Il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Mil., 1989; *eadem*. Il testamento dottrinale di Sebastiano Castellion e l'evoluzione rationalistica del suo pensiero. Mil., 2005; *Богуславский В. М.* «Беллианизм» и скептицизм (С. Кастеллион) // *Он же*. Скептицизм в философии. М., 1990. С. 50–71; *Guggisberg H. R.* Sebastian Castellio, 1515–1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter. Gött., 1997; *Bracali M.* Il filologo ispirato: Ratio e spiritus in Sebastione Castellione. Mil., 2001; *Ревуненкова Н. В.* Кастеллион // *Культура Возрождения*: Энцикл. М., 2007. Т. 1. С. 765–766.

**КАСТЕЛЬ-ГАНДОЛЬФО** [итал. Castel Gandolfo], город в Центр. Италии (обл. Лацио), расположен на расстоянии ок. 20 км к юго-востоку от Рима, на Альбанских холмах, на правом берегу оз. Альбано. Население в 2011 г. — 8782 чел. В К.-Г. располагается офиц. летняя резиденция папы Римского.

В IX–VII вв. до Р. Х. на месте совр. К.-Г. находился г. Альба Лонга, столица Латинского союза городов. В VII в. до Р. Х. Альба Лонга была подчинена Риму и почти полностью опустошена, жители переселены вместе со всем имуществом. С 312 г. до Р. Х., после постройки *Аппиевой дороги*, земли близ оз. Альбано стали вновь заселяться, на бе-

регу озера были построены виллы знатных и богатых рим. семей (в т. ч. виллы Клодия и имп. Домициана). Совр. название К.-Г. произошло от «Castrum Gandulphi» — принадлежавшей генуэзской семье Гандольфо крепости, к-рая была разрушена в кон. XI в., во время противостояний *гвельфов* и *гибеллинов*. В 1218 г. семья Гандольфо продала земли папе Римскому *Игнорию III*; он в свою очередь передал их роду Савелли, к к-рому принадлежал. В 1596 г. по распоряжению Апостольской пала-



Герб Кастель-Гандольфо

ты территория К.-Г. была изъята у семьи Савелли за долги; с 1604 г. земли К.-Г. стали собственностью Папского престола.

В 1619 г. папа Римский *Павел V* заложил в К.-Г. ц. Успения Пресв. Девы Марии и мон-рь францисканцев. В 20-х гг. XVII в. папа Римский *Урбан VIII* положил начало традиции проводить лето в К.-Г. По его приказу архитекторы К. Мадерно, Б. Браччоли и Д. Кастелли в 1624–1629 гг. возвели папский дворец, который затем неоднократно перестраивался. Совр. вид папский дворец приобрел в XX в., при папе Римском *Пии XI*. В 1658–1661 гг. по поручению папы Римского *Александра VII* дворцовый ансамбль был завершен архит. Дж. Л. *Бернини*, по проекту к-рого были созданы новая площадь перед дворцом и базиликой во имя католич. св. *Фомы* из Вильянуэвы. Интерьер базилики украшен лепниной и скульптурами Э. А. Раджо, в главном алтаре — «Распятие Христа» (худож. П. да Кортоня).

После завершения строительства папского дворца мн. аристократические рим. семьи стали возводить

в К.-Г. виллы; на месте виллы имп. Домициана была сооружена вилла племянника папы *Урбана VIII* Таддео Барберини. В XVIII в. Папский престол выкупил часть этих вилл; в наст. время на территории папской резиденции (ок. 55 гектаров) помимо папского дворца находятся вилла св. *Екатерины*, сооруженная на месте виллы Клодия (I в. до Р. Х.), «сад Моро», к которому примыкает вилла Чибо, вилла Торлония (XVI в.), принадлежавшая рим. роду *Джустиниани*, и вилла *Киджи*, построенная кард. *Флавио Киджи*, племянником папы *Александра VII*. В 1929 г. папой *Пием XI* была приобретена вилла Барберини, переданная затем в распоряжение Конгрегации пропаганды веры.

После ликвидации Папской области (1870) итал. кор. *Виктор Эммануил II* подписал «закон о гарантиях» (13 мая 1871), по к-рому папский дворец в К.-Г., равно как и папские дворцы в Ватикане и Латеране, оставался в собственности Папского престола. Папа Римский *Пий IX* отказался признать «закон о гарантиях», объявив себя «узником Ватикана». *Латеранские соглашения* между Италией и Папским престолом (1929) закрепили за папским дворцом в К.-Г. и его территорией статус экстерриториальности. После подписания Латеранских соглашений папа *Пий XI* приобрел граничащие с папской территорией сады, где было создано небольшое сельскохозяйственное предприятие. 2 авг. 1934 г. папа *Пий XI* впервые прибыл на летний отдых в папский дворец в К.-Г., возобновив традицию Римских пап проводить лето в этой резиденции.

В 30-х гг. XX в. в папский дворец в К.-Г. была перемещена Ватиканская обсерватория (*Specola Vaticana*), созданная в XVI в., при папе Римском *Григории XIII*. Два телескопа обсерватории использовались до 1980 г. В 2009 г. ввиду ухудшения видимости в районе К.-Г. телескопы были перевезены в обсерваторию *Стьюарда* при ун-те Аризоны (США), где в наст. время находится научно-исследовательский центр Ватиканской обсерватории; ее штаб-квартира по-прежнему располагается в К.-Г., действует также лаборатория астрофизики. Лит.: *Castelli L.* La residenza papale di Castel Gandolfo: I lavori di trasformazione. R., 1934; *Stein J.* La specola vaticana di Castel Gandolfo. R., 1937; *Lefevre R.* Castel Gandolfo dai Savelli alla Camera Apostolica e lo Statuto del 1588. Albano, 1989; *Devoti L., Petrillo S.* Castel Gan-





dolfo da 400 anni residenza dei Papi. Castel Gandolfo, 1996; *Petrillo S.* Le ville pontificie di Castel Gandolfo. Vat., 2000; *Bedetti A.* Castel Gandolfo. R., 2007; *De Angelis M. A.* Il Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo al tempo di Benedetto XIV (1740–1758). De Luca, 2008; *Piola-Caselli C.* Tela di Wicar a Castelgandolfo. Cesena, 2010.

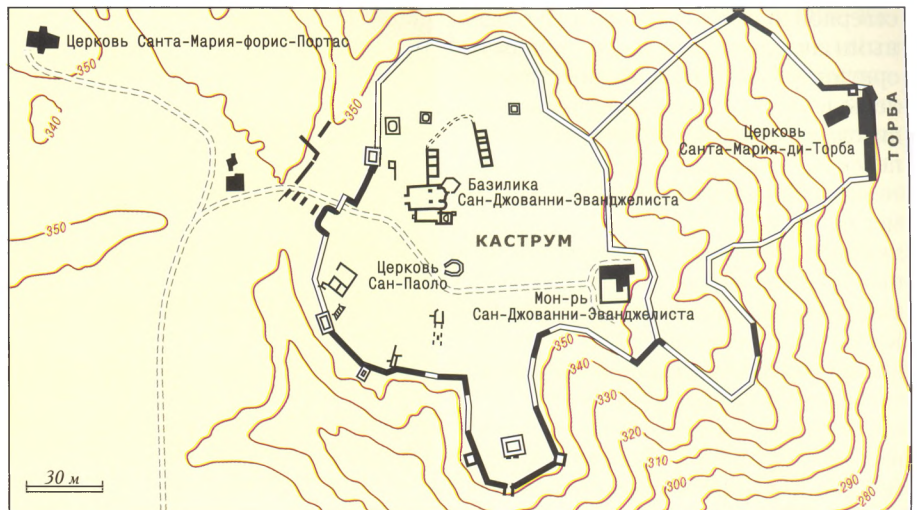
Е. С. Токарева

**КАСТЕЛЬСЭПРИО** [итал. Castel-seprio; лат. Sibrium], город в обл. Ломбардия (Италия), в 14 км к югу от Варесе. Первые поселения на территории К. относятся к IV в. до Р. X. Не позднее V в. на этом месте римлянами был основан укрепленный военный лагерь (*castrum*) для контроля за стратегически важным направлением Нова — Комо. В эпоху лангобардов (VI–VIII вв.) К. — значительный региональный адм. центр, в юрисдикции которого находились обширные территории к северу от Милана, до оз. Лугано; при Каролингах К. был центром комитата (графства), известного с сер. IX в., с IX по кон. XIII в. — время его наивысшего расцвета. 25 марта 1287 г. по указанию архиеп. Милана Оттоне Висконти укрепления и жилые дома К. были разрушены, нетронутыми остались только постройки религиозного назначения. Указ Миланского епископа, содержащий запрет восстанавливать здания на территории крепости и организовывать поселения на его землях, сохранял силу до кон. XVIII в.

Первые любительские археологические раскопки на территории К. были организованы в 1845 г. гр. Луиджи Аркинто, владельцем части земель К. Целью раскопок было пополнение коллекции древностей, страстным собирателем которых являлся граф. Комплексное научное исследование и археологические раскопки в К. начались в 50-х гг. XX в. и с нек-рыми перерывами продолжаются до наст. времени.

Ансамбль К. составляют 3 основные части: крепость, расположенная в центральной части, архитектурный комплекс Торба, находящийся в восточной, спускающейся к р. Олона зоне укреплений, и ц. Санта-Мария-форис-Портас, удаленная на запад от основного комплекса зданий.

Военный лагерь, руины которого были обнаружены в ходе раскопок, занимал территорию ок. 4,5 га и был окружен стеной с прямоугольными башнями, построенными на расстоянии 30–35 м друг от друга. Внутри



крепостных стен находились жилые и ремесленные сооружения, мосты и церковные здания — базилика Сан-Джованни-Эванджелиста VI в. (сохр. апсида первоначальной церкви, остальные ее части перестроены в разное время), баптистерий V в. (не сохр.) и ц. Сан-Паоло кон. XI в. Помимо баптистерия в комплекс базилики Сан-Джованни входили прямоугольная цистерна для сбора дождевой воды (кон. V — нач. VI в.) и ко-

морного пола в технике *opus sectile*. К югу от ц. Сан-Джованни располагалась ц. Сан-Паоло (X–XI вв.; в наст. время в руинированном состоянии). Это редкий образец до-романской архитектуры; в плане — 6-гранная центрическая постройка, с апсидой и круговым обходом с подпружными арками, опирающимися на колонны.

Архитектурный ансамбль Торба состоит из круглой башни, ц. Санта-Мария-ди-Торба и здания XV в. В кон. VIII в. в этой части крепости был устроен жен. бенедиктинский мон-рь. В средние



Церковь  
Санта-Мария-ди-Торба

века нижняя часть древней крепостной башни использовалась в качестве погребальной капеллы, а верхняя — монастырского орактория. На стенах орактория сохранились фрагменты росписи, вероятно VIII в. Церковь Санта-Мария, многократно перестраивавшаяся в VII–XIII вв., представляет собой однонефную одноапсидную зальную базилику.

В XIII в. мон-рь пришел в запустение; в XV в. окончательно оставленная монахами обитель была передана в управление мон-рю Санта-Сеполькро в Традате.

Церковь Санта-Мария-форис-Портас расположена за стенами средневековой крепости. Церковь имеет скромные размеры; ее внутреннее пространство образовано небольшим прямоугольным залом, вытянутым с запада на восток, и примыкающими к нему с 3 сторон (восточной,

лодец. С востока, за апсидами базилики, в средние века располагалось кладбище.

Базилика Сан-Джованни, первоначально однонефная, в VII в. (дата основана на анализе строительной техники) была расширена и превращена в 3-нефную; в IX в. вторично перестроена. К IX в. относится 2-я, юж. апсида базилики (*Surace. 1991; Bugini. 1998*). Октагональный в плане баптистерий V в., примыкавший с востока к базилике, но изначально представлявший собой самостоятельную постройку, полностью разрушен. От него сохранились 2 крещальные купели — 8-гранной и круглой формы (V–VII вв.?) (*Brogiolo, Gelichi. 1996*) и фрагменты мрам-







северной и южной) подковообразными апсидами (только восточная — оригинальная, 2 другие восстановлены в 1950). С зап. стороны находится просторный нартекс. Церковь перекрыта плоским деревянным потолком. В наосе сохранились фрагменты пола, сложенного из чередующихся черных и белых мраморных пластин 8-гранной и треугольной формы в технике *opus sectile*. Время сооружения церкви остается предметом дискуссии. Анализ строительных материалов и техники, типология здания позволяют датировать ее с VI по IX в. Последние термолюминесцентные исследования строительных материалов (кирпича и керамики), проведенные в 80–90-х гг. XX в., указывают на нач. IX в. (Architettura a Castelseprio. 2000). В качестве *terminus ante quem* принята дата до сер. X в. на основании надписи, процарапанной на стене церкви и упоминающей диакона, современника Миланского архиеп. Ардерика (936–948).

В апсиде и на внутренней (обращенной на запад) поверхности алтарной арки сохранились росписи, получившие широкую известность сразу же после офиц. открытия памятника 7 мая 1944 г. (Bognetti, Chierici, Capitani D'Arzago. 1948). Однако



первые упоминания о существовании в ц. Санта-Мария-форис-Портас древних фресок относятся еще к нач. XIX в. (Limonta, Bertoni, De Marchi. 2003).

Живописный цикл размещен на стенах в 3 регистра. В нижнем ярусе роспись сильно потерта; тем не менее по сохранившимся фрагментам можно реконструировать чередующиеся изображения престолов с лежащими на них Евангелиями (Этимасия) и архитектурно оформленных ниш. Подобные изображения



Христос Пантократор.  
Роспись ц. Санта-Мария-форис-Портас

встречаются, напр., в мозаиках сер. V в. в баптистерии Православных в Равенне. В верхней зоне, над окном, помещен медальон с оплечным образом Христа Пантократора. Справа и слева от него, также над окнами, вероятно, располагались медальоны с образами Богородицы и св. Иоанна Предтечи (Weitzmann. 1951; Lazarev. 1967), все вместе они образовывали Деисус. Сцены из цикла «Детство Христа» (Capitani D'Arzago. 1948) или, по мнению других авторов, «Боговоплощение» (Weitzmann. 1951) занимают верхний и средний ярусы росписи. От первоначального развернутого цикла сохранились сцены «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы» (фрагментарно),

Церковь  
Санта-Мария-форис-Портас

«Испытание Марии водой обличения», «Сон Иосифа» и «Бегство в Египет» — в верхнем регистре в апсиде, «Сретение» и «Рождество» — в среднем регистре и «Поклонение волхвов» во 2-м ярусе на алтарной арке. На западной, обращенной в сторону наоса стене алтарной арки, непосредственно над входом в алтарь, представлены в центре — медальон с Этимасией, по сторонам от него — 2 летящих ангела со сферами, увенчанными крестами, и с длинными жезлами в руках.

О времени создания росписей исследователи высказали неск. гипотез. В пользу датировки кон. VI — нач. VII в. выступали П. Тоэска

(Toesca. 1951) и А. Романини (Romanini. 1988); VII в. — Ч. Р. Мори (Morey. 1952), Г. Де Франкович (De Francovich. 1955) и Ф. Болонья (Bologna. 1961); кон. VII — нач. VIII в. — Дж. Боньетти, Ч. Кьеричи, А. де Капитани Д'Арцаго (Bognetti, Chierici, Capitani D'Arzago. 1948) и В. Н. Лазарев (Lazarev. 1956/1957); нач. VIII в. —



Бегство в Египет.  
Роспись ц. Санта-Мария-форис-Портас

П. Д'Анкаона (D'Ancona. 1949). Среди сторонников поздней датировки: М. Шапиро (Schapiro. 1952) — 2-й пол. VIII в.; К. Вайцман (Weitzmann. 1951) — до сер. IX в., Э. Арслан полностью разделял атрибуцию Вайцмана (Arslan. 1954); А. Грабар (Grabar. 1954) — VIII — 1-я пол. IX в.; Э. Китцингер (Kitzinger. 1958) и К. Вессель (Wessel. 1966) — VIII в.; Ж. Юбер, Ж. Порше и В. Ф. Фольбах (Hubert, Porcher, Volbach. 1968) — между VIII и нач. IX в. К 1-й пол. IX в. отнес фрески К. Бертелли; он высказал предположение, что заказчиком росписи мог быть Джованни, правитель Милана и К. (Bertelli. 1988).

Большинство исследователей в качестве самой ранней даты приняло рубеж VI и VII вв., время сооружения церкви, а в качестве самой поздней — 936–948 гг., период правления Миланского архиеп. Ардерика. Единодушно авторы высказались о стиле живописи, отметив в нем мощную классицистическую составляющую. Однако приверженцы ранней датировки видели в этой особенности росписи ц. Санта-Мария-форис-Портас продолжение эллинистической живописной традиции в византийском искусстве доиконоборческого времени; сторонники поздней даты — возрождение античных форм и языка, характерное для периода правления Македонской династии в Византии и Каролингов на Западе.







Исследователям не удалось прийти к согласию по вопросу о происхождении художников и принадлежности их в широком смысле к восточной, византийской, или западной, романской, культуре. В качестве возможных художественных центров, мест происхождения мастеров, называли К-поль (*Lazarev*, 1967), Александрию (*Weitzmann*, 1951), Рим (*Romanini*, 1988). К. Бертелли (*Bertelli*, 1988) высказал предположение, что в К. работали местные североитал. художники, находившиеся под сильным влиянием современных им византийских образцов.

Лит.: *Bognetti G. P.* S. Maria «foris portas» di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi // *Bognetti G. P., Chierici G., Capitani D'Arzago A.* Santa Maria di Castelseprio. Mil., 1948. P. 11–511; *Capitani D'Arzago A.* Gli affreschi di Santa Maria di Castelseprio // *Ibid.* P. 537–711; *Bognetti G. P., Chierici G., Capitani D'Arzago A.* Santa Maria di Castelseprio, Mil., 1948; *D'Ancona P.* Gli affreschi di Santa Maria di Castelseprio // *Le Vie d'Italia*. Mil., 1949. Dicembre. P. 1321–1326; *Nordenfalk C.* Freskerna i Castelseprio // *Dagens Nyheter*. Stockholm, 1950, 1 juni; *Toesca P.* Gli affreschi di Castelseprio // *L'Arte*. N. S. R., [1951]. Vol. 18. P. 12–19; *Weitzmann K.* The Fresco Cycle of S. Maria in Castelseprio. Princeton, 1951 (пер.: *Schapiro M.* // *The Art Bull.* N. Y., 1952. Vol. 34. N 2. P. 147–163); *Morey C. R.* Castelseprio and the Byzantine «Renaissance» // *The Art Bull.* 1952. Vol. 34. N 3. P. 173–201; *Arslan E.* La pittura d. conquista langobarda al mille // *Storia di Milano*. 1954. T. 2. P. 624–661; *Grabar A.* Les fresques de Castelseprio et L'Occident // *Art du Haut Moyen Âge dans la region alpine: Actes du III<sup>e</sup> Congrès intern. pour l'étude du haut Moyen Âge*. Lausanne, 9–14 sept. Olten, 1954. P. 85–94; *idem.* A propos de la date des fresques de Castelseprio // *Cah. Arch.* 1968. Vol. 18. P. 108–110; *De Francovich G.* I problemi della pittura e della scultura preromana // I problemi comuni dell'Europa post-carolingia: [Atti d. II Settimana di Studio sull'Alto Medioevo. 1954]. Spoleto, 1955. P. 355–519; *Lazarev V.* Gli affreschi di Castelseprio // *Sibrium*. Varese, 1956/1957. Vol. 3. P. 87–102; *idem.* Storia della pittura bizantina. Torino, 1967; *Kitzinger E.* Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm // *Berichte zum XI. intern. Byzantinischen-Kongress*. Münch., 1958. S. 1–50 (Var. pag.); *Bologna F.* Castelseprio, sopravvivenza della classicità nell'Italia longobarda // *Civiltà nell'arte*. Bologna, [1961]. P. 84–89; *Wessel K.* Castelseprio // *RBK*. 1966. Bd. 1. Sp. 931–944; *Hubert J., Porcher J., Volbach W. F.* L'Europa delle invasioni barbariche. [Mil., 1968]; *Romanini A. M.* Note sul problema degli affreschi di S. Maria foris portas a Castelseprio // *I Longobardi e la Lombardia*. [Mil., 1978]. P. 61–65; *eadem.* Dal «sacro romano impero» all'arte ottoniana // *Eadem*. *L'Arte Medievale in Italia*. Firenze, 1988. P. 215–236; *Brogiolo G. P.* Giornate Olona (Va): località Torba. Chiesa di S. Maria // *Notiziario Soprintendenza Archeologica della Lombardia*, 1981. Mil., 1982. P. 114–117; *idem.* Giornate Olona (Va): S. Maria di Torba: 2<sup>a</sup> campagna di scavo // *Ibid.*, 1982. Mil., 1983. P. 79–80; *idem.* Castelseprio (Va): Indagini nell'area del «cast-

rum» a nord di S. Giovanni // *Ibid.*, 1985. Mil., 1987. P. 87–89; *Carver M. O. H.* Castelseprio (Va): S. Maria foris portas. Scavo dell'area esterna // *Ibid.*, 1981. Mil., 1982. P. 108–111; *idem.* Santa Maria foris portas e la città abbandonata di Castelseprio: Nuove indagini e prospetti // *La Lombardia tra protostoria e romanità: Atti del 2<sup>o</sup> Convegno archeologico regionale (Como, Villa Olmo, 13–15 apr. 1984)*. Como, 1986. P. 563–575; *Brogiolo G. P., Carver M. O. H.* Castelseprio (Va): S. Maria foris portas: 4<sup>o</sup> campagna di scavo // *Notiziario...* 1983. Mil., 1984. P. 103–105; *Bertelli C.* Sant'Ambrogio da Angilbeto II a Gotofredo // *Il millenio ambrosiano / A cura di C. Bertelli*. Mil., 1988. [Vol. 1:] *La città del vescovo dai carolingi al Barbarossa*. P. 16–81; *Castelseprio 1287 – prima e dopo: Atti del Convegno intern. Castelseprio, 24–26 sett. 1987*. Castelseprio, 1990. (Sibrium; 19); *Surace A.* Castelseprio (Va): Saggi di scavo e lavori nell'area meridionale del castrum // *Notiziario...* 1990. Mil., 1991. P. 113–115; *idem.* Cascina-ministero di S. Giovanni: scavi e restauri // *Ibid.* P. 117–120; *Lomartire S.* Castelseprio, Santa Maria foris portas // *Pittura tra Ticino e Olona: Varese e la Lombardia nord-occidentale / A cura di M. Gregari*. Mil., 1992. P. 217–219; *Fociani C.* Restauro degli affreschi // *Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia, 1992–1993*. Mil., 1995. P. 74–75; *Brogiolo G. P., Gelichi S.* Nuove ricerche sui castelli altomedievale in Italia Settentrionale. Firenze, 1996. P. 119–175; *Bugini R.* Le malte della basilica di S. Giovanni e delle torri del castrum // *Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia, 1995–1997*. Mil., 1998. P. 159–161; *Spirito G., de.* A propos des peintures murales de l'église Santa Maria foris portas de Castelseprio // *Cah. Arch.* 1998. Vol. 46. P. 23–64; *Architetture a Castelseprio: Materiali e tecniche murarie: II Settimana della cultura, 27 marzo – 2 apr. 2000 / Ed. A. Surace, L. Follì*. Mil., [2000]; *Giornata di studio: Castel Seprio e Vico Seprio: Aggiornamenti: Atti del convegno Castelseprio-Torba, 22 sett. 2001*. Castelseprio, 2002; *Limonta D., Bertoni A., De Marchi P. M.* Castelseprio e la giudicaria: Cinquant'anni di studi: resoconti e nuove proposte. Varese, 2003. (Percorsi. Monografie; 1).

С. П. Заурайкина

**КАСТІН** [греч. Καστίνας] (Константин), свт. (пам. греч. 25 янв.), еп. Византия (230–237 (?)). В Хронографии свт. *Никифора I*, патриарха К-польского (IX в.), К. упомянут как 19-й епископ Византия (позднее К-поля), к-рый занимал кафедру 7 лет. В списке К-польских епископов историка *Никифора Каллиста Ксанфопула* (XIV в.) он назван только по имени без уточнения дат правления. Сведения о 7 годах его правления восходят к «апостольскому каталогу» Псевдо-Дорофея.

Согласно сведениям сохранившегося небольшого Жития К., он был богатым рим. гражданином, сенатором. Однажды он тяжело заболел и отправился в Аргирополь, пригород Византия, где, как он слышал, еп. Аргиропольский Кириллиан со-

вершал чудеса исцеления. Еп. Кириллиан исцелил К. и обратил его в христианство. К. послал в Рим распоряжение о раздаче бедным всего своего имущества, а сам остался при епископе. Тот крестил его, наставил в христ. учении и рукоположил во епископа Аргиропольского, сделав своим преемником и завещав перенести епископскую кафедру из Аргирополя в Византий. В Житии К. называется 17-м епископом Аргиропольским и 1-м (после ап. от 70 *Стация*) епископом Византия. Ему также приписывается постройка в сев. части Византия ц. во имя вмц. *Евфимии Всехвальной* Халкидонской. Однако как хронология Жития, так и сведения о возведении во время правления К. ц. во имя вмц. Евфимии скорее всего недостоверны, поскольку вмц. Евфимия пострадала в 303 или 304 г., а первый посвященный ей храм был построен при имп. *Константине I Великом* (306–337). Также, по-видимому, легендарный характер носят сведения о переносе епископской кафедры из Аргирополя в Византий. Возможно, в синаксарном Житии, основанном на неустановленных источниках, нашло отражение некое местное предание. Еп. Кириллиана, вероятно, следует отождествлять с еп. Кириаком, занимавшим кафедру Византия перед К. (217–230). В «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* Кириак назван святителем, его память отмечена под 27 окт. (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 432).

Ист.: *Index apostolorum discipulorumque Domini (textus PseudoDorothei)*. 48 // *Vitae prophetarum*. 1907. P. 150; *Niceph. Constant. Chronogr.* P. 114; *Cuperus Guilielmus*. *Tractatus praeliminaris de Patriarchis Constantinopolitanis* // *ActaSS*. Aug. T. 1. P. 9\*; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 152–154.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 249; *Μακκάριος Σμιωνοπερίτης, ἱερομόν.* *Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Т. 5: *Ἰανουάριος*. Ἀθήναι, 2005. Σ. 314–315.

Д. В. З.

**КАСТОР** [лат. Castor] († до 426), свт. (пам. зап. 21 сент.), еп. г. Апта Юлия (ныне Апт, Франция). Один из основателей монашества восточного типа в Юж. Галлии, корреспондент прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*. Древнее Житие К. неизвестно. В нач. XIV в. еп. г. Апта Юлия Раймунд III (1275–1303) составил Житие святого, однако сохранилась лишь краткая заметка в документах XVI в., по-видимому предназначавшаяся для вставки в мартиролаг,





и вопрос о ее связи с произведением Раймунда III не решен. Др. источником сведений о К. являются богослужебные чтения аптского бревиария, изданного в 1532 г., они были полностью переработаны в переиздании 1664 г. Похожие чтения появляются также в бревиарии г. Нима (1679). Два последних памятника отражают тенденцию XVII в. и являются скорее обобщением сведений о К.

Биографические данные, содержащиеся в этих поздних литургических памятниках, немногочисленны, однако их полное взаимное совпадение заставляет предположить, что они восходят к одной и той же устойчивой провансальской традиции. Согласно этим сведениям, К. род. в г. Немавс (ныне Ним, Франция), учился в Арелате (ныне Арль), к-рый в нач. V в. получил статус центра Галльской префектуры. Там же он женился. Все литургические тексты приписывают стремление к монашеской жизни и инициативу основания мон-ря не только К., но и его жене.

То, что К. был одним из видных сторонников монашества вост. типа в Юж. Галлии, известно из сочинений прп. Иоанна Кассиана Римлянина. Сохранилось послание К. к Иоанну Кассиану с просьбой составить описание жизни восточных монахов, пригодное для использования в качестве монастырского устава (PL. 49. Col. 53); хотя подлинность этого документа подвергается сомнению (Chadwick O. John Cassian: A Study in Primitive Monasticism. Camb., 1968<sup>2</sup>. P. 37), факт подобного обращения возможен. Иоанн Кассиан прибыл в Галлию, уже снискав авторитет духовного наставника, прошедшего путь егип. аскезы. По просьбе К. Иоанн Кассиан составил «Установление для общежительных монастырей» (De institutis coenobiorum) и позже — «Собеседования» (Collationes). «Установление для общежительных монастырей», а также первые 10 книг «Собеседований» посвящены брату К. Леонтию, еп. г. Форум Юлия (ныне Фрежюс), и мон. Елладию, вполн. епископу Арелатскому, 2-я часть написана после смерти К. В предисловиях к обеим частям Иоанн Кассиан хвалит К. за основание мон-ря и его стремление подражать вост. монахам.

Местонахождение мон-ря К. точно не установлено. Несомненно, что обитель, о к-рой упоминает Иоанн Кассиан, находилась в районе Апта

Юлия, и К. управлял ею, будучи епископом. Традиция, зафиксированная у местных антиквариев XVI в., связывает его с местностью Менерб (близ г. Апта), известной также под более ранним лат. названием *Manpasus*, *Manancha* («монашеская»). К. приписывается и основание монастыря св. Фавстина; возможно, речь идет об одной и той же обители. Существование последней зафиксировано только с 816 г.

О времени епископского правления К. можно сказать точно: он был поставлен на кафедру до 13 июня 419 г., т. к. именно этим числом датируется послание папы Римского св. *Бонифация I* к галльским епископам, где указывается также имя К. Приблизительно в те же годы были написаны и «Установления». Хронология последующих событий выстраивается в соответствии со временем создания произведений и деятельности Иоанна Кассиана, появившегося в Юж. Галлии ок. 415 г. Точно датируется составление 2-й части «Собеседований», а именно — в течение короткого епископского правления Елладия Арелатского (426), который при окончании 1-й части «Собеседований» был просто монахом, о чем упоминается в предисловии. Т. о., кончину К. можно отнести к периоду между 420 и 425/6 гг. Современниками и ближайшими потомками К. воспринимался в первую очередь как наставник монахов. Анонимный автор «Галльской хроники» (452) упоминает его под 423 г. в списке наиболее знаменитых настоятелей монастырей (*patres monasteriorum*) этого времени наряду с другими респондентами Иоанна Кассиана: свт. *Гоноратом* Леринским (вполн. епископ Арелатский), *Иовианом* и *Минервием*, настоятелями мон-рей на *Стехадских о-вах* (у порта *Массилии* (*Марселя*)).

В Апте литургическое празднование в честь К. было установлено только еп. Вильгельмом I († 1160/61). Память К. появляется в зап. календарях с кон. XIII в. в дополнениях к *Мартирологу Узуарда* (IX в.). Хотя памяти К. нет в Римском *Мартирологе*, она постоянно указывается в частных *мартирологах*, составленных во Франции в XVII–XVIII вв.: «*Всеобщем Мартирологе*, *Каталана* (*Шастаньоля*) (*Париж*, 1709), «*Галльском Мартирологе*» *А. дю Соссе* (*Париж*, 1637), которые опирались на литургическую практику диоцезов Юж.

Франции. Аптский бревиарий 1532 г. содержит память К. под 21 сент. с октавой и переносит память ап. *Матфея* на следующий день. Такая же традиция отмечена в бревиарии 1664 г. Напротив, *Нимский бревиарий* 1679 г. переносит ее на 22 сент. Память без литургических чтений помещена под 20 сент. во *Фрежюсском бревиарии* 1529 г. Память К. отмечалась в аббатстве *Сен-Виктор* в *Марселе* (монастыре, основанном прп. *Иоанном Кассианом*) 21 сент.

Еп. Раймунд III установил память неких явлений, или откровений свт. К. под 1 мая. В бревиарии 1532 г. это празднество помещено в 1-е воскресенье мая. О каком явлении или откровении идет речь, не совсем ясно, однако сохранилась дарственная грамота IX в. некоего *Георгия* и его жены *Деды* о передаче кафедральному собору г. Апта, посвященному Пресв. *Деве Марии*, св. *Ауспицию* и свт. *К.*, укрепления *Сеньон* близ города. Документ датирован временем правления кор. *Карла* (это либо кор. *Прованса Карл* (855–863), сын имп. *Лотаря I*, либо короли *Италии* и императоры *Карл Лысый* (875–877) или *Карл III Толстый* (881–887)). К дарственной грамоте добавлен рассказ анонимного автора о том, что *Георгий* и *Деда* сделали пожертвование в благодарность за заступничество святых, к-рым они усердно молились о сыне, попавшем в плен к сарацинам в *Испании*. После молитвы сын явился им и сообщил, что цел и невредим. Возможно, при учреждении майского праздника в кон. XIII в. имелось в виду это чудо, или же речь идет об открытии мощей. Известно, что в 1320 г., при еп. *Раймунде IV Ботти*, глава К. была помещена в серебряную раку.

Кафедральный собор г. Апта уже со 2-й пол. IX в. был посвящен К., как одному из своих покровителей. Многочисленные позднейшие свидетельства подтверждают это. Еп. *Теодорих*, пытавшийся организовать общину каноников при кафедральном соборе (991), называет его ц. Пресв. *Девы Марии*, св. ап. *Петра* и св. *К.* В дарственной грамоте еп. *Леодегария II* (1113) упомянуты те же святые, что в грамоте *Георгия* и *Деды*. В булле папы *Пасхалия II* (1114/15) названы только Пресв. *Богородица* и *К.*

Ист.: ActaSS. Sept. T. 6. Col. 239–250; *Ioan. Cassian. De inst. coenob. Praef.*; *Chronica Gallica an. 452* // MGH. AA. T. 9. P. 662; BHL, N 1641.





Лит.: CPL, N 513. *Duchesne. Fastes*. Т. 1. P. 282; *Dorren R., van. Castor (3)* // DHGE. 1949. Т. 11. Col. 1455–1456; *Battaile G. Castore, vescovo di Apt* // BiblSS. Vol. 3. Col. 941.

Д. В. Зайцев

**КА́СТОР** [греч. Κάστωρ], прп. (пам. в субботу сырную; пам. греч. 12 авг.). Упоминается в 4-й песни канона утрени субботы сырной седмицы (Триодь Постная. Ч. 1. Л. 64). В визант. стишных Синаксарях и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* содержится память К. и приводится посвященное ему двустиише: «Божественный фитиль гаснет, Кастор великий, лишаясь жизни, как елеть, ради света».

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 202.  
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 244; Т. 3. С. 532; *Παπαδοπούλου Σ. Κάστωρ* // ОНЭ. Т. 7. Ст. 428; *Σωφρόνιος (Εὐστροπατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 249.

**КА́СТОР** [лат. Castor], мч. Александрийский (пам. 18 сент.). Сведения о К. сохранились в древних сир. и лат. Мартирологах, а также в византийских календарях. В Сирийском Мартирологе (411) под 19 сент. приводится память К., пострадавшего в Александрии вместе с другими 11 мучениками. В Мартирологе блж. Иеронима под той же датой К. отмечен в числе 8 Александрийских мучеников. Обстоятельства кончины и годы жизни мученика неизвестны. В разных списках Типикона Великой ц. IX–XI вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 7; *Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 38) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) К. упоминается 18 сент. вместе со св. Феодорой. Их память совершалась в этот день в некоей церкви в К-поле «близ Юстинианова моста». В связи с тем что Феодора названа не мученицей, а святой, вероятно, их могло объединять только место почитания. Архиеп. *Сергий (Спасский)* высказал предположение, что в данном случае имелась в виду прп. *Феодора*, подвизавшаяся в Александрии (пам. 11 сент.).

В визант. стишных Синаксарях говорится, что К. скончался «томим», и содержится двустиише, составленное в честь К. (напр., Paris. gr. 1582, XIV в. и ГИМ. Син. греч. 369(353), 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 518); оно также включено в слав. стишные Прологи (*Петков Г. С.* Стишник Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 247), в Великие Минеи-Четьи (ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1250),

в греч. печатную Минею (Венеция, 1592), в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* и в «Великий Синаксарист» К. Дукакиса.

Ист.: *MartHieron*. P. 516; *Δουκάκης*. ΜΣ. Т. 9. Σ. 253; *SynCP*. Col. 57; *Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Éd. F. Nau. P., 1915. P. 21. (PO; Т. 10. Fasc. 1); *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 169.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 287; Т. 3. С. 367, 386; *Engels J.* Castore e Teodora // BiblSS. Vol. 3. Col. 944; *Σωφρόνιος (Εὐστροπατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 249; *Μακάριος Σμωλοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2011. Т. 1: Σελτέμβριος. Σ. 234.

Т. А. Артюхова

**КА́СТОР**, мч. Никомидийский (пам. зап. 16 марта). В Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) под 16 марта указана память Никомидийских мучеников К., Дионисия, Нонна, Серена, Кириаки, Милисы, Евгении, Иулиана, Асклипиодота. Из-за отсутствия в др. источниках сведений о К., пострадавшем в Никомидии, И. Делеэ предложил отождествить его с одноименным святым, претерпевшим мученическую кончину в Тарсе. Однако, по мнению совр. итал. исследователей, нельзя полностью исключать возможность того, что в Никомидии был мученик с таким же именем. Относительно др. мучеников из данного списка болландисты считают, что Дионисий — это мч. Дионисий, пострадавший в Фессалонике (см. ст. *Дионисий*, мч. Фессалоникийский); мч. Нонн, чье имя в форме жен. рода обозначено под 17 марта, пострадал в Римском Порте, он также упоминается 25 июля вместе с мч. *Аконтием*; мч. Серен неизвестен по др. источникам. Вместо жен. имени Кириака (Ciriaca), к-рое повторяется в Иеронимовом Мартирологе 17 марта, по мнению И. Делеэ, должно быть муж. имя Кириах (Ciriachus); сведения об этом мученике содержатся в Мученичестве Маркелла, папы Римского (BNL, N 5234–5235; см. ст. *Маркелл I*, сщмч., еп. Римский, и др. мученики); однако совр. итал. исследователи считают, что Кириака является Никомидийской мученицей, память к-рой отмечена в Сирийском Мартирологе 411 г. под 1 марта и под 6 апр. Имя Милиса (Milisa) является искажением топографического указания «в Киликии» (in Cilicia) и имеет отношение к мч. Иулиану из списка Иеронимова Мартиролога, чья память в Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) отмечена под 16 марта (*SynCP*. Col.

541; см. ст. *Иулиан*, мч. (пам. 16 марта, 21 июня; пам. визант. 18 марта, 24 июня)). Асклипиодот, вероятно, является искажением имени матери мч. Иулиана Асклипиодоры; Евгения (Eugenia) в данном тексте не имя собственное, а определение «благородный», характеризующее мч. Иулиана, к-рый, согласно греч. источникам, был знатного происхождения.

Ист.: *ActaSS*. Mart. Т. 3. P. 712; *MartHieron*. P. 165, 212; *MartRom*. P. 115, 158.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 653; *Ridolfini F. S. P.* Castore // BiblSS. Vol. 3. Col. 941–943; *Bardy G.* Castor // DHGE. Т. 11. Col. 1455.

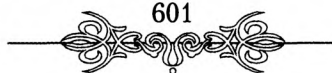
А. Н. Крюкова

**КА́СТОР**, мч. Тарсийский (пам. зап. 28 марта, 27 апр.). Время жизни и кончины К. неизвестно, пострадал в г. Тарс (Киликия). В Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) память К. содержится под 28 марта и 27 апр. По мнению И. Делеэ, повторение имени святого связано с ошибкой переписчиков, перепутавших 5-е календы апр. (28 марта) с 5-ми календами мая (27 апр.). В Римском Мартирологе (60-е гг. XVI в.) под 28 марта К. упоминается вместе с мч. Дорфеем, имя которого кард. Цезарь *Бароний* внес в календарь, основываясь на сведениях из Мартиролога Узуарда (2-я пол. IX в. — *MartUuard* // PL. 123. Col. 881). Под 27 апр. в Римском Мартирологе обозначена память К. и мч. Стефана.

Ист.: *ActaSS*. Mart. Т. 3. P. 712; *MartHieron*. P. 165, 212; *MartRom*. P. 115, 158.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 655, 660; *Delehaye*. Origine. P. 166–167; *Gordini G. D.* Castore // BiblSS. Vol. 3. Col. 943; *Bardy G.* Castor // DHGE. Т. 11. Col. 1455.

**КА́СТОР, ВИ́КТОР И РОГАТИ-А́Н** [лат. Castor, Victor et Rogatianus], мученики Африканские (пам. зап. 28 дек.). К. и В. упоминаются в Мартирологе блж. Иеронима под 28 дек. в числе других мучеников: «В Африке Кастора, Октава, Виктор, Гатты, Рогаты, Евсеба (Eusebi), Пробата, Иануара (Ianuari), Сатура, Катона, Реститута, Сатурнины». В этом источнике вместо Р. указана некая Рогата, имя Гатта также, вероятно, является измененным вариантом имени Р. Память В., Сатура и Сатурнины встречается и 29 дек. В Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) также под 28 дек. содержится память К., В. и Р. В таком же варианте их имена были приведены под тем же числом в Римском







Мартирологе кард. Цезаря *Барония* (60-е гг. XVI в.). Ни время, ни обстоятельства кончины мучеников неизвестны. В связи с распространенностью этих имен среди африкан. святых могло произойти смешение памяти К., В. и Р. с памятью одноименных мучеников, упоминаемых в Мартирологах под др. числами.

Ист.: MartUsuard // PL. 124. Col. 847; MartHieron. P. 13; MartRom. Comment. P. 605. Лит.: *Amore* A. Castore, Vittore, Rogaziano // BiblSS. Vol. 3. Col. 944.

Т. А. Артюхова

**КА́СТОР И АГАФА́НГЕЛ** [греч. Κάστωρ καὶ Ἀγαθάγγελος], мученики (пам. греч. 5 нояб.). Время и место мученической кончины неизвестны. В визант. стишных Синаксарях упоминается, что К. был казнен «огнем», а А. — мечом. В разных списках Типикона Великой ц. (IX–XI вв.) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 20; *Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 88), в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) (*SynCP*. Col. 198) и нек-рых др. Синаксарях (напр.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 525; *SynCP*. Col. 196) К. назван священномучеником и епископом (кафедра, не уточняется). Тем не менее в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и в совр. «Новый Синаксарист Православной Церкви» иером. Макария Симонопетрита К. и А. внесены как мученики. В рус. календарях память этих святых отсутствует.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 2003<sup>5</sup>. Т. 2. Σ. 48. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 345; *Παπαδόπουλου Σ. Κάστωρ (1)* // ΟΗΕ. 1965. Т. 7. Σ. 428; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 249; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 60.

**КАСТОРЬИЙ** [лат. Castorius], мч. (пам. зап. 8 нояб.) — см. в ст. *Клавдий, Никострат, Симфориян и Касторий*, мученики.

**КАСТОРЬИЙ** [греч. Κάστωρ], мч. Римский (пам. 18 дек.) — см. в ст. *Севастиан*, мч., и др. мученики.

**КАСТОРЬСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ** [греч. Ἱερά Μητρόπολις Καστορίας], епархия Элладской Православной Церкви, включает почти всю территорию нома Кастория и небольшую часть нома Флорина, расположенных в Зап. Македонии (Греция); кафедра в г. Кастория, митрополичей собор (1851) освя-

щен в честь праздника Успения Пресв. Богородицы.

**История и градостроительство.** Кастория расположена на берегу одноименного озера (др. название — Орестиада). Окрестности Кастории были заселены с неолитической эпохи: в 7 км от города, близ с. Диспильо, археологами обнаружено поселение с домами на сваях. Кастория была основана близ позднерим. Диоклетианополя, построенного имп. *Диоклетианом* на месте древнего г. Келетр (близ совр. г. Аргос-Орестико). В Диоклетианополе существовала епископская кафедра. Археологами обнаружены фундаменты 3 раннехрист. базилик. Трехнефная базилика А (IV в.), вероятно, являлась кафедральным храмом. За городскими стенами расположены однонефная базилика В (IV–V вв.) и 3-нефная базилика Г (IV в.), построенная на фундаменте гражданского рим. здания и служившая усыпальницей. В Аргос-Орестико нахо-



Крепостная стена Кастории времени имп. Юстиниана I

дятся раннехрист. 3-нефная базилика и визант. ц. вмч. Георгия, в с. Ермамас — 3-нефная базилика нач. IV в. Диоклетианопись пришел в запустение из-за варварских нашествий, но имп. Юстиниан I возвел поблизости новые укрепления на месте совр. Кастории (*Просор*. De aedificiis. IV 3, 4). В Кастории сохранились руины стен рим., раннехрист., визант. и поствизант. времени, защищавших город со стороны перешейка (на северо-западе). Стена начиналась там, где сейчас находится усадьба Псарадика, шла к северо-западу и заканчивалась недалеко от места, где позднее разместилось тур. медресе. В ней было 4 башни (развалины одной сохр.) и т. н. Большие ворота — главный вход в город. Кроме того, на перешейке в визант. время были построены и внутренние укрепления (цитадель) с башнями и со стена-

ми, смыкавшимися с внешней стеной. По свидетельствам жителей, цитадель была разрушена турками в 1904 г. Фрагменты стен сохранились во мн. местах. Исследования позволяют предположительно отнести строительство внутренних стен к правлению имп. Юстиниана I с достройками и переделками IX–X вв., поскольку по технике они близки к другим укреплениям этой эпохи, в частности в Охриде (*Дракоπούλου*. 1997. Σ. 19).

В 3-й ноции епархий К-польского Патриархата (нач. VIII в.) говорится о подчиненной Фессалоникийской митрополии Касторской епископии (*Κάστρον*), к-рую исследователи предположительно отождествляют с Касторийской (*Darrouzès*. Notitiae. N 3. P. 236). В 780 г. имп. Ирина сослала в Касторию сторонников своего сына Константина VI (*Cedrenus G*. Comp. hist. Vol. 2. P. 24). Ядро визант. города — территория в пределах крепости. На месте совр. мечети Куршум-джами размещалась большая раннехрист. базилика, к которой вела улица от Больших ворот. Древнейшие храмы отно-

сятся к IX–XI вв. и находятся в квартале Икононому, совпадающем с территорией крепости (ц. Панагии Кумбелидики — единственный в Касто-

рии триконх; небольшие однонефные храмы вмч. Димитрия Солунского, св. Таксиарха (т. е. арх. Михаила) у Гимназии, Пресв. Богородицы у Гимназии), и в соседнем квартале Елеусы (3-нефная базилика первомч. Стефана, очевидно, бывш. соборный храм; однонефный храм вмч. Георгия Победоносца «тис Политиас»). Трехнефная базилика св. Таксиархов (т. е. Чиначальников архангелов Михаила и Гавриила) у Митрополии, также относящаяся к IX–X вв., расположена довольно далеко от древнего ядра города. Скорее всего она была кладбищенской церковью, о чем свидетельствуют более поздние изображения усопших касторийцев на ее стенах.

Регулярное упоминание Кастории в историч. источниках начинается с описаний болгаро-визант. войн кон. X в. В X в. Касторию (болг. Костур) дважды за-





воевывали болгары — при царе Петре (927–948) и при царе Самуиле (997–1014). В 1018 г. Кастория была возвращена в состав Византийской империи имп. Василием II Болгаробойцей. К нач. XI в., вероятно, относится строительство одной из самых известных визант. церквей города — 3-нефной базилики св. Бессребренников в квартале Вмч. Пантелеимона. В хрисовуле Василия II, касающемся автокефальной Охридской архиепископии (1020), Кастория стояла на 1-м месте из 31 епископии, подчиненной Охриду, и поэтому именовалась «первопрестольной». Согласно этому документу, Кастория подчиня-



Церковь вмч. Георгия Победоносца «тис Πολιτιας» в Кастории. IX–X вв.

мужей К-поля (PG. 126. Col. 525). Автором Жития прп. Антония Нового Веррийского был Касторийский еп. Кир (иногда в научной литературе

ганизации в 1018–1019 гг. Болгарской Церкви Василием II (*Коледаров*. 1982. С. 101; *Он же*. 1985. С. 579; *Николова*. 1997. С. 90–91), уже в кон. XI — нач. XII в. она была отделена от нее.

О епископах Кастории визант. периода сохранились крайне скудные сведения. Печать 1-го названного по имени Касторийского еп. Иоанна Р. Жанен относит к эпохе Комнинов, а В. Лоран — к X в. (*Laurent V. Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*. P., 1965. T. 5(2). N 1499). О существовании в XI в. еп. Феодора известно тоже благодаря сохранившейся печати. Жившие во время архиепископства свт. *Феофилакта Болгарского* (кон. XI — нач. XII в.) Касторийский и Белградский епископы были выбраны из ученых

лись Корестия, Колония (Κολώνεια, Κολώνη), Девол, Воюса (в тексте Вооса — τὴν Βοῦσσα) и Мор (τὸν Μωρόν) (*Gelzer*. 1893. S. 42). Из данного хрисовула следует, что в X в. Касторийская епархия входила в состав Болгарского Патриархата, т. к. в тексте говорится, что Охридский архиепископ «владеет и управляет всеми болгарскими епископствами, которыми при царях Петре и Самуиле владели и управляли тогдашние архиепископы» (*Gelzer*. 1893. S. 44). И. Снегаров предположил, что при этих царях территория буд. Касторийской епархии была частью Девольской епископии, а Василий II перенес центр этой церковно-адм. единицы в Касторию (*Снегаров*. 1924. С. 24–25). По мнению П. Коледарова, Мор — это горный массив Тмор (Томор, Томори) в сев.-зап. части Девольской епископии (*Коледаров*. 1982. С. 101; *Николова*. 1997. С. 102–103). Девол, с которым связана деятельность равноап. Климента Охридского, в период Первого Болгарского царства являлся центром Девольской епископии. Хотя Девольская епископия была присоединена к Касторийской при реор-

ошибочно называемый Кириллом), время жизни к-рого приблизительно относят к XI–XII вв.

В 1071 г. Кастория выдержала осаду болг. войска Константина Бодина (впосл. болг. царь Петр III), в 1082–1083, 1096 и 1185 гг. была захвачена норманнами. Возможно, в память об изгнании норманнов в 1083 г. визант. войсками был построен и украшен фресками храм мон-ря Мавриотисса на берегу оз. Кастория, в 3 км от города, — по преданию, именно на том месте высадились имп. Алексей I Комнин и полководец Георгий Палеолог перед штурмом крепости.

В XII в. в Кастории начинается период расцвета, благоприятный для строительства и украшения церквей. Анна Комнина говорит о Кастории как о значительной крепости и о происхождении ее названия от греч. слова κάστρον — замок (*Ann. Comn. Alex. VI* 1. 1); это мнение расходится с более поздней этимологией, связывавшей этот топоним с обитавшими в озере бобрами (κάσταρ — бобр). В XII в. ал-Идриси назвал Касторию богатым городом. От комниновского периода сохранились украшенные фресками церкви прип.

Стилиана или прп. Алипия, вмч. Дмитрия Солунского в квартале Елеусы и свт. Николая Чудотворца Каснициса, а также росписи 2-го слоя в ц. св. Бессребренников и нек-рое количество икон, происходящих из местных храмов. Эти материальные данные и упоминания в письменных источниках свидетельствуют о том, что Кастория в XII в. была не только богатым и многолюдным городом, но и значительным культурным центром, связанным с *Охридом*, *Фессалоникой* и *Константинополем*.

После захвата К-поля крестоносцами (1204) Кастория сначала вошла в состав Второго Болгарского царства (хотя, возможно, это произошло еще в 1203 г. (*Примов Б. Утвърждаване и териториално разширяване в Втората българска държава в края на XII и началото на XIII в. // История на България. София, 1982. Т. 3. С. 136; Kravari V. Villes et villages de Macédoine occidentale*. P., 1989. P. 40–41)). После смерти болгарского царя Калояна Кастория была занята крестоносцами. В 1208 г. папа Римский Иннокентий III назначил в Касторию лат. епископа. Но вскоре Кастория была включена во владения Стреза († 1214, племянника болг. царей Иоанна I Асеня и Калояна), центром к-рых был г. Просек. В 1215/16 г. Касторию завоевал эпирский деспот Феодор Комнин Дука Ангел. Т. к. нек-рые епархии Охридской архиепископии были переведены болгарскими в юрисдикцию Тырновского архиепископа и греч. архиереи заменены болгарскими, то после присоединения этих территорий к Эпирскому деспотату возник спор об их каноничности. По распоряжению деспота Феодора между 1217 и 1220 гг. был создан архиерейский Собор в Охриде под председательством архиеп. *Димитрия II Хомастиана*. На Соборе греч. духовенство возглавлял не названный по имени Касторийский епископ, а болгарское — Могленский (Меглинский). Собор вынес примирительное решение: поставленные в Болгарии епископы будут заменены, но рукоположенные ими священники и диаконы продолжают служение, однако на них будет наложена епитимия. После возвращения Кастории под власть болг. царя Иоанна II Асеня (1218–1241) Касторийская епископия осталась в юрисдикции Охридской архиепископии, поскольку ее







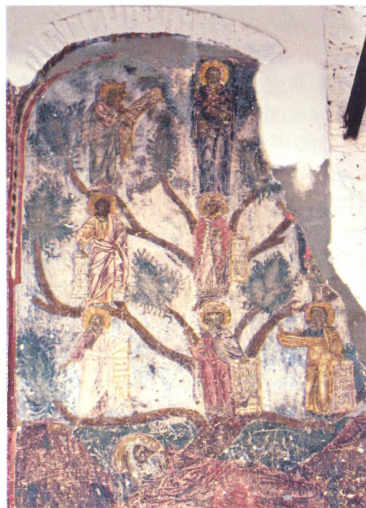
нет среди перечисленных в Синодике Болгарской Церкви епархий, напрямую подчинявшихся Тырновскому патриарху. Вскоре после смерти Иоанна II Асеня Кастория вошла в состав Эпирского деспотата, но присутствие болгар в городе засвидетельствовано ктигорскими портретами болг. царя Михаила I Асеня (1246–1256/57) и его матери Ирины, дочери эпирского деспота Феодора, на зап. наружной стене ц. св. Таксиархов у Митрополии.

Ок. 1252 г. Кастория была взята никейским имп. Иоанном III Ватацем, но ок. 1257 г. отвоевана эпирским деспотом Михаилом II. В 1259 г. армия Михаила VIII Палеолога, выиграв битву на Пелагонийской равнине недалеко от Кастории против альянса войск Михаила II, ахейского кн. Вильгельма II Виллардуэна и правителя Сицилии Манфреда, осадила город и присоединила его к визант. владениям. Как полагают исследователи, с этим событием связано создание композиции (1259–1264) с изображением имп. Михаила VIII на юж. фасаде ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы.

Несмотря на политические изменения и войны, в 1-й пол. XIII в. культурная жизнь в регионе продолжалась, и Кастория наряду с Охридом и *Веррией* являлась одним из основных художественных центров, важнейшим из которых была Фессалоника. Местная художественная традиция отличалась нек-рым консерватизмом, но не была изолирована от общих для всего Балканского п-ова процессов. К XIII в. помимо упомянутых выше ктигорских композиций на фасадах храмов относятся целый ряд памятников: 2-й слой росписи ц. первомч. Стефана (рубеж XII и XIII вв.) и более поздние отдельные композиции; поновленные фрески ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы (2-я пол. XIII в.); 1-й слой росписи ц. Панагии Кумбелидики (60–80-е гг. XIII в.); фрески ц. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссе (1295–1317); мн. иконы, в т. ч. рельефные. Однако искусство 1-й пол. XIV в. в К. м. не представлено ни фресками, ни иконами.

В XIV в. Кастория процветала, Иоанн VI Кантакузин называл ее великим городом (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 451*). Ок. 1309 г. Иоанн II, фессалийский дук и правитель Нов. Патр, женившись на Ирине, внебрачной дочери визант. имп. Андроника II Па-

леолога, провозгласил себя дукой «Великой Влахии и Кастории» или «господином земель Афинских, Неопатрских и дукой Кастории». После 1318 и до 1332/33 г. Кастория подчинялась визант. вельможе Стефану



*Древо Иессево.  
Роспись ц. Пресв. Богородицы  
Мавриотиссы близ Кастории.  
1259–1264 гг.*

Гавриилопулу. Во время гражданской войны между императорами Андроником II и Андроником III последний в 1328 г. занял Касторию. В 1334 г. из-за предательства полководца Сиргиана город захватили войска серб. кор. Стефана IV Душана, но спустя неск. месяцев по мирному договору Кастория была возвращена Андронику III. Кастория была окончательно включена в состав серб. гос-ва в 1342/43 г. После смерти Стефана Душана в Кастории сначала правил его брат Симеон Урош, или Синиша (1356–1359), а затем Марко Краевич и Остоя Райкович. Нек-рые исследователи включали Касторию в состав владений Радослава Хлапена из-за ошибочного отождествления мон-ря Месонисиотисса, чьим ктигором был этот правитель, с мон-рем Мавриотисса близ Кастории.

В 1380 г. Касторией завладели албанцы (Балша II Балшич, семья Музаки). При султани Мураде I, вероятно в 1385 г., город был захвачен турками. С сер. XV в. в Кастории стали производить меховые изделия, что привело к ее экономическому расцвету. В сер. XV в. в Кастории было 20 христ., а также евр. квартал, и 1 мусульм. община. Из тур. реестров следует, что значительную часть христ. населения составляли славяне.

Новый подъем художественной активности в Кастории пришелся на 2-ю пол. XIV и XV в., когда городом владели сербы (с 1342/43 до 70-х гг. XIV в.), албанцы (до 1385) и турки (с 1385). В это время были обновлены некоторые старые храмы. Так, в правление Симеона Уроша, брата Стефана Душана, в 1359/60 г. была украшена фресками ц. св. Таксиархов у Митрополии. Были построены и расписаны мн. новые храмы: свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» и вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» (квартал Вмч. Пантелеимона); свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза» и Пресв. Богородицы Фанеромени (квартал Ап. Луки); свт. Николая Чудотворца «ту Петрити» (квартал Драгота). Церковь свт. Афанасия Великого «ту Музаки» была построена и расписана в 1383/84 г. по заказу албан. правителей города, братьев Стои и Феодора Музаки, и иером. Дионисия. Касторийские храмы 2-й пол. XIV в., как и современные им храмы в Охриде и др. областях Македонии представляли собой, как правило, скромные по размерам и облику постройки частных лиц. Среди них преобладают однонефные церкви из неотесанных камней или из камня и кирпича, с деревянными перекрытиями, почти лишённые украшений. В их росписях прослеживается определенная стилистическая линия, преобладающая в это время во всей Охридской архиепископии, ориентированная на известные образцы неклассического, экспрессивного стиля. Большое число близких друг к другу ансамблей 2-й пол. XIV в. позволяет исследователям предполагать наличие местной мастерской, работавшей как в Кастории, так и за ее пределами. Об участии в это время Кастории в культурной и духовной жизни Византии свидетельствуют также письменные источники. Так, из соборного определения свт. Филофея Коккина, патриарха К-польского (1368), и из его Похвального слова свт. Григорию Паламе известно, что уже тогда этот святой особо почитался в Кастории, где ему был посвящен храм и торжественно праздновался день его памяти.

В османский период крепость и близлежащие кварталы заняли мусульмане. Христ. общины стали постепенно смещаться к Алозари. В кон. XIV–XV в. произошло объединение балканских территорий







под единой властью, что способствовало развитию торговли, культурных связей и художественных традиций в Кастории. В первые десятилетия османского господства как в новых, так и в старых частях города продолжали возводить и расписывать небольшие храмы: св. Иоанна Предтечи, Трех святых (мучеников Гурия, Самона и Авива), ап. Андрея Первозванного «ту Русули» и др. На рубеже XV и XVI вв. в Кастории работала крупная местная мастерская, к-рой атрибутируют фрески в храмах свт. Николая Чудотворца (монахини Евпраксии) 1485/86 г., свт. Николая Чудотворца «тис Феологинас», свт. Николая Чудотворца «ту Магалиу» 1504/05 г. и мн. др. ансамбли как в Кастории, так и за ее пределами, на обширной территории от Метеор до Молдавии. В живописи Кастории XVI–XVII вв. можно выделить много общих черт с произведениями мастеров Сев.-Зап. Греции и критской школы. В росписях и иконах все больше проявлялось влияние зап. искусства, которое было обусловлено торговыми связями с Венецией и городами побережья Адриатического м.

В это время Кастория по-прежнему входит в состав Охридской архиепископии, но с 1532 г. становится митрополией. На архиепископском Соборе Охридской архиепископии в 1529 г. не присутствовали Касторийский епископ и 7 др. епархиальных архиереев, что, по мнению Снегарова, могло быть связано с конфликтом грекоязычных и славяноязычных иерархов (Снегаров. 1932. С. 26–27). Из послания Александрийского патриарха *Иоакима I* к Охридскому архиеп. Прохору (ок. 1530, сохр. в слав. переводе) известно, что Касторийский архиерей вместе со своими сторонниками «смущал Церковь» (Охридскому архиепископию). В архиерейском Соборе 1532 г. приняли участие все иерархи, кроме Касторийского.

В сер. XVII в. тур. путешественник Эвлия Челеби насчитал в Кастории 70 церквей, а вне стен крепости — 16 христ. кварталов, еврейский и 3 мусульманских. В XVII в. торговец мехами и меценат Манолакис Касторианос выделял значительные средства на храмостроительство и развитие греч. просвещения, в т. ч. Великой школы нации в К-поле, школ на Хиосе, Патмосе, в Арте, Анатоликоне и Кастории. В 1705 г. в Кастории на средства Георгия Кастриотиса также



*Распятие ап. Андрея Первозванного. Роспись ц. свт. Николая Чудотворца «тис Феологинас» в Кастории. Кон. XV в.*

была открыта греч. школа. Кроме того, с 1711 г. действовала церковная школа купца Георгия Киридзиса, где в 1713–1721 гг. преподавал знаменитый дидакал Мефодий Анфракитис, временно запрещенный в священнослужении на Патриаршем Соборе 1723 г. за распространение идей квиетиста Мигеля де Молиноса (1628–1696).

В 1706 г. Касторийскому митрополиту подчинялись епископы Сисаниона, Моглены и Молискоса. Во 2-й пол. XVIII в. нек-рые Касторийские митрополиты активно участвовали в борьбе между сторонниками присоединения к К-польской Патриархии и приверженцами независимости Охридской архиепископии. Касторийский митр. Хрисанф, относившийся к их числу, был низложен в 1756 г., а на его место возведен Евфимий, который ориентировался в своей деятельности на К-поль. В 1-й пол. 1761 г. Хрисанфу удалось вернуть себе кафедру, но в 1764 г. он был снова смещен Евфимием (Там же. С. 144–145). При К-польском патриархе Самуиле (1763–1768) Касторийский митрополит и знатные горожане Касторийской епархии оказали сильное влияние на принятие решения об упразднении Охридской архиепископии. В заявлении неск. митрополитов Охридской архиепископии о присоединении ее к К-польскому Патриархату 1-й стояла подпись Касторийского митр. Евфимия.

В 1767 г., после упразднения Охридской архиепископии, Кастория стала митрополией К-польского Патриархата. Касторийский митрополит получил титул экзарха. В 1804 г. город делился на 11 енорий (благочи-

ний), 2 представителя из каждого благочиния составляли совет под председательством митрополита.

Жители К. м. участвовали в антитур. восстаниях 1821 и 1878 гг. в Македонии; уроженцем Кастории был военачальник И. Папарескас.

Касторийская епархия не была присоединена к образованному в 1870 г. Болгарскому Экзархату, хотя во время греко-болг. переговоров она фигурировала в нек-рых проектах как его часть (*Кирил, патр. Български*. Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос: Изследване и документи. София, 1958. Т. 1. С. 64, 93–94, 217). К. м. была отнесена к числу епархий со смешанным населением, где, согласно пункту 10 султанского фирмана об учреждении Болгарского Экзархата, предусматривалось проведение «референдумов», на к-рых за подчинение юрисдикции Болгарского Экзархата должно было высказаться не менее  $\frac{2}{3}$  жителей. Однако эти «референдумы» не были проведены, несмотря на требования болг. населения.

В результате церковно-национальной борьбы последняя часть титула Касторийского митрополита К-польского Патриархата «Касторийский и всечестнейший и экзарх всей Старой Болгарии» была заменена на «экзарх Верхней Македонии» (*Он же*. Българската Екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война: 1877–1878. София, 1969. Т. 1. Кн. 1. С. 642; *Шопов А.* Из новата история на българите в Турция. Пловдив, 1895. С. 61–67).

В 1880 г. представители болг. населения Касторийской, Дебрской, Охридской, Битольской, Флоринской, Фессалоникийской, Драмской и Поленинской (Кукушской) епархий подали прошение в европ. комиссию, в к-ром на основании пункта 62 Берлинского договора настаивали на признании религ. свободы слав. населения Македонии, в т. ч. на праве экзарха направлять архиереев в те епархии, к-рые этого хотели.

В 1882 г. в Кастории была образована болг. община и было избрано попечительство болг. уч-ща во главе с П. В. Дымбенским. Касторийская община просила экзарха рукоположить во иерея иеродиак. Григория (Бейдова) и назначить его председателем общины (*Кирил, патр. Български*. Граф Н. П. Игнатиев. 1958. Т. 1. С. 195; *Он же*. Българската Екзархия. 1969. Т. 1. Кн. 1. С. 572).





В 1897 г. для Касторийской и ряда др. епархий с болг. и со смешанным населением экзарх Иосиф I сумел добиться признания председателей церковных общин наместниками Экзархата, обладавшими правом урегулирования всех вопросов церковной жизни и народного просвещения. Т. о., до 1912 г. на территории К. м. параллельно существовали греч. и болг. церковные орг-ции. Стремление греч. и болг. населения воссоединиться соответственно с Грецией и Болгарией привело к вооруженным конфликтам, известным как «борьба за Македонию». Первые греч. военизированные отряды на территории епархии были организованы по инициативе Касторийского митр. Германа (Каравангелиса). Кастория была включена в греч. гос-во 11 нояб. 1912 г., в день памяти вмч. Мины.

В 1928 г. К. м. вошла в состав Элладской Православной Церкви вместе с др. митрополиями «новых земель».

В 1949 г. в К. м. насчитывалось 118 церквей (число парекклисионов неизв.), в 1965 г. — 118 и 146 парекклисионов, в 2012 г. — 122 приходских храма, 100 парекклисионов, 130 экзоклисионов, 21 кладбищенская церковь, 8 монастырских храмов (Δίπτυχα. 2013. Σ. 614).

Действующие монастыри: 4 мужских — св. Бессребренников близ с. Мелисотопос (основан в 1080 или 1085, восстанавливался в 1457 и 1754), св. Параскевы близ с. Васильяда (основан в 1967), Пресв. Богородицы Мавриотиссы близ Кастории (основан в 1082), вмч. Георгия Победоносца близ Эптахори (восстанавливается, храм 1625 г., фрески 1632 г.); 4 женских — Рождества Пресв. Богородицы близ Клисурь (основан в 1314 или в сер. XV в., возрожден в 1993), свт. Николая Чудотворца (Цирилову) близ Корисоса (основан в 1500), Пресв. Богородицы Фанеромени близ Айия-Кириаки (основан в 2006), вмч. Георгия Победоносца близ Меланди (основан в 2008). Возрожденный в 2005 г. монастырь равноапостольных Константина и Елены близ Вогацико (основан в 1882, церковь построена в 1975) хотя и расположен в номе Кастория, принадлежит не К. м., а Сисанийской и Святитской митрополии.

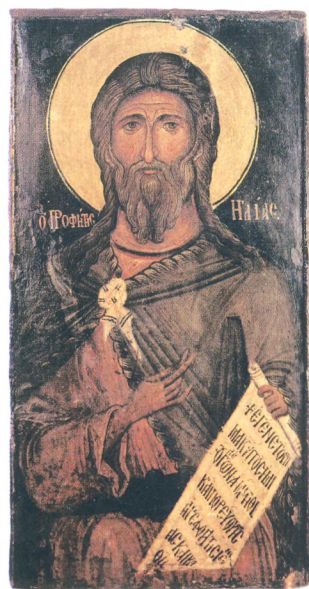
Недействующие мон-ри: св. Бессребренников в Кастории (основан

во 2-й пол. X или скорее в 1-й пол. XI в.), вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссе (XIII в.), св. Таксиархов (Цукас) близ Несторио (1255, восстановлен в 1763), вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» в Кастории (XIV в.), Пресв. Богородицы Фанеромени в Кастории (XIV в.), Введение во храм Пресв. Богородицы в квартале Варлаам в Кастории (1614), свт. Афанасия Великого (Зиковистас) близ Спилиоса (1629), прор. Захарии в долине Грамос (XVII в.), свт. Николая Чудотворца близ с. Коромилья (1716), св. Таксиархов близ Аэтоса (1890) и др.

В епархии открыты школа визант. музыки «Святой Мина», центр профилактики наркомании, церковный дом престарелых, названный в честь Л. и А. Ризу, ежедневно раздаются обеды неимущим. В настоящее время создается церковный музей К. м.

В 2010 г. *Бобруйское викариатство* и К. м. стали епархиями-побратимами, поскольку названия обоих городов происходят от слова «бобр». Кроме того, оба архиерея носят имя Серафим. В июне 2010 г. еп. Бобруйский и Быховский Серафим (Белоножко) и мэр Бобруйска посетили Касторию.

**Святые, особо почитаемые в митрополии:** покровитель Кастории вмч. Мина, покровитель скорняков прор. Илия, уроженец окрестностей Кастории прмч. *Иаков* († 1519 или 1520), прп. *Дионисий*, основатель мон-ря Дионисиат († 1388), и его брат свт. *Феодосий*, игум. мон-ря Филофея на Афоне и Манганского мон-ря в К-поле, а затем митрополит Трапезундский († 1392), подвизавшийся в мон-ре св. Бессребренников близ с. Мелисотопос, свт. Григорий Палама († 1357), прп. *Нектарий* Карейский († 1500), а также покровитель детей прп. *Никанор Завордский* († 1549). В 2003 г. Александрийская Православная Церковь причислила к лику святых патриарха Александрийского *Герасима II Палладу* († 1714), занимавшего до этого Касторийскую кафедру. 8 дек. 2011 г. К-польский Патриархат канонизировал касторийскую подвижницу — старицу и юродивую *Софию* (Хотуриду) (1883–1974), к-рая родилась в окрестностях Трапезунда в Понте, в 1923 г. вместе с др. греками-беженцами переселилась из М. Азии в Грецию и с 1927 г. подвизалась в мон-ре Рождества Пресв. Богородицы близ Клисурь. 1 июля 2012 г. К-польский



Прор. Илия.  
Икона. 1180–1200 гг.  
(Византийский музей  
в Кастории)

Патриарх Варфоломей во время визита в Касторию совершил чин ее канонизации. В 3-е воскресенье нояб. в К. м. празднуется Собор Касторийских святых.

**Касторийские архиереи. Епископы Касторийские:** Иоанн (X в.), Феодор (XI в.), Кир (XI–XII вв.), Михаил (1-я пол. XII в.), Иоанн (ок. 1150), Константин (упом. ок. 1204, согласно Н. В. Томадакису и Е. Дракопулу, после 1220, по мнению Снегарова, ок. 1232), Гавриил (упом. в 1384), Иосиф (упом. в 1481).

**Митрополиты Касторийские:** Акакий (упом. в 1531, 1543), Мефодий (упом. в 1544, 1559), Иоасаф (упом. в 1564, 1567), Софроний (70-е гг. XVI в.), Максим (упом. в 1572), Виссарион (упом. в 1577), Михаил (упом. в 1590), Нектарий (упом. в 1593), Митрофан (упом. в 1601–1618), Теофилакт (упом. в 1621, 1622), Харитон (упом. в 1624, 1638), Иерофей, униат (ок. 1640), Арсений (упом. в 1643, 1654), Киприан (упом. в 1654), Давид Митилинец (упом. в 1665, 1686), Герасим Паллада (1686(?)–1688, вполн. Герасим II Паллада, патриарх Александрийский), Давид Митилинец (1688–1694), Дионисий Мандукас (1694–1719 с перерывами), Досифей (упом. в 1706, 1707), Хрисанф (1719–1756, 1761), Исаия (упом. в 1759 — ранее 1763), Евфимий (упом. в 1756, 1764–1767), Геннадий (между 1773 и 1797 с перерывами, когда кафедру занимал Евфимий), Неофит (1799–1835, вполн. митрополит Имбросский), Афанасий Митилинец (1835–1841, вполн. митрополит Смирнский), Никифор (1841–1869), Дорофей (Эвелпидис) (1870), Иларион (1874–1880), Константин (Исаакидос) (1880–1882, вполн. митрополит Неокесарий-







ский), Кирилл (1882–1888, вполн. митрополит Лемносский и затем Адрианопольский), Григорий (Дракопулос) (1888–1889, вполн. митрополит Варнский), Филарет (Вафидис) (1889–1899, вполн. митрополит Трапезундский), Афанасий (Маврогенис) (1899–1900), Герман (Каравангелис) (1900–1908, вполн. митрополит Амасийский, Янинский, патриарший экзарх в Вене), Иоаким (Баксеванидис) (1908–1911), Иоаким (Лептидис) (1911–1931), вдовство кафедры (1931–1936), Никифор (Папасидерис) (1936–1958), Дороеф (Яннарпулос) (1958–1973), Григорий (Маистрос) (1974–1985), Григорий (Папуцопулос) (1985–1996), Серафим (Папакостас) (с 1996 по наст. время).

*А. В. Захарова, О. В. Лосева,  
Д. Чешмеджиев*

**Памятники архитектуры и живописи Кастории.** Путешественники XVII–XIX вв. одной из особенностей города называют большое количество храмов. Так, упоминание в сер. XVII в. Эвлией Челеби 70 церквей вполне соответствовало реальности. В основном храмы представляли собой однефные и иногда 3-нефные базилики; кроме того, в городе есть триконх (ц. Панагии Кумбелидики). Трехнефные базилики (первомч. Стефана, св. Бессребреников и св. Таксиархов у Митрополи) отличались небольшой длиной и значительной высотой центрального нефа с окнами клеристория; внутреннее пространство отчасти похоже на пространство купольных или сводчатых храмов. Однефные храмы визант. и поствизант. времени, как правило, имеют небольшие размеры. Для визант. храмов Кастории характерно применение смешанной кладки с чередованием рядов неотесанного камня или камня со скругленными углами и рядов плинфы с толстым слоем раствора с кирпичной крошкой; иногда вертикально положенные кирпичи создают обрамление вокруг блоков камня. Декоративные элементы из кирпичей, выложенные из плинфы профили дверных и оконных проемов придают зданиям живописный облик. Среди самых распространенных мотивов — поребрик, аркатурные пояски, нередко ниши с образами святых, написанных в тимпанах арок. Часто для украшения стен использовались керамические плитки разнообразной формы. Храмы поствизант. времени мало отличаются от современных им жилых домов и выглядят очень скромно. Большинство храмов построено из неотесан-

ных камней с применением деревянных связей. В них маленькие окна и двери с низкими притоками, уровень пола часто ниже уровня почвы.

**Церковь первомч. Стефана** находится в северо-восточной части города на небольшом холме. Исторических сведений о времени и обстоятельствах ее строительства и украшения нет. Исследователи датируют создание церкви, а также 1-го слоя росписи IX или нач. X в., 2-го слоя — рубежом XII и XIII вв., еще несколько изображений в разных частях здания — XIII и XIV вв.

I. Архитектура. Церковь представляет собой короткую 3-нефную базилику с довольно правильным и симметричным планом. Главный неф с очень высоким клеристорием от-



*Церковь первомч. Стефана в Кастории. IX или нач. X в.*

делен от боковых нефов стенами с 2 симметричными проемами. Он заканчивается апсидой, 3-гранной снаружи и полукруглой внутри, в к-рой сохранились остатки синтрона. Это позволяет предположить, что церковь была соборной. Алтарь отделен от наоса низким встроенным темплом, вероятно изначально, о чем свидетельствуют фрагменты живописи. Нартекс занимает всю ширину зап. стороны церкви. Три двери с арочными завершениями ведут из нартекса в наос. Отсюда же по узкой лестнице можно подняться на хоры, южная часть которых оформлена как небольшой придел (аскитарий), посвященный прав. Анне. Эта галерея с приделом над нартексом не имеет аналогов в Кастории. Боковые нефы и нартекс перекрыты полуцилиндрическими сводами, а хоры над нартексом — четвертным сводом. Стены боковых нефов внутри обозначены плоскими нишами. Снаружи таких ниш

нет, что отличает ц. первомч. Стефана от других касторийских храмов. Кладка стен выполнена в смешанной технике из блоков камня, «обрамленных» кирпичами. Архивольты окон и дверных проемов имеют обрамления из плинфы. По сторонам окна над апсидой из кирпича выложены 2 крупные розетки. В верхней части апсиды и стен главного нефа по всему периметру идет декоративный фриз из керамических плиток, сверху и снизу обрамленных поребриком. Др. карнизы и арочные обрамления окон также выложены поребриком.

В сер. XX в. с сев. и зап. сторон церкви был сооружен портик.

II. Живопись. 1-й слой. В наосе, в нартексе и в галерее сохранилась значительная часть древней живописи. Только в нескольких местах — особенно в проходах из нартекса в наос — были добавлены отдельные, более поздние фигуры или композиции.

Вероятно, ко времени появления этих вотивных композиций основная часть древних фресок уже была в плохом состоянии. Сохранение древнего облика церкви, возможно, было преднамеренным: евангельские сцены, написанные в клеристории поверх старых, отделены от нижних зон ровно по границам старых композиций.

Реконструкция иконографической программы 1-го слоя затруднена его фрагментарной сохранностью. В нефе (в основном в софитах арок, разделяющих главный неф и боковые) остались многочисленные фигуры святых разных масштабов.

Из сюжетных композиций сохранились только «Распятие» и «Страшный Суд» в нартексе. Композиция «Страшный Суд» занимает всю поверхность цилиндрического свода нартекса, стены и боковые поверхности лестницы, ведущей на галерею. На восточном склоне свода представлены апостолы, восседающие на престолах, с открытыми книгами в руках, между ними — ангелы и архангелы со скипетрами. На зап. склоне среди апостолов восседает Спаситель. Над Ним в виде полукружия







показан небесный свод, здесь же приведен текст из Откровения ап. Иоанна Богослова: «И небо скрылось, свившись как свиток» (Откр б. 14). С сев. стороны в узком простенке изображены ангелы, сталкивающие грешников в ад, на сев. стене — ангел с весами, рядом еще несколько сцен. Это подробное изображение «Страшного Суда» — одно из самых ранних в христ. искусстве.

В композиционном решении явно прослеживается тяготение к структурности и декоративности: симмет-



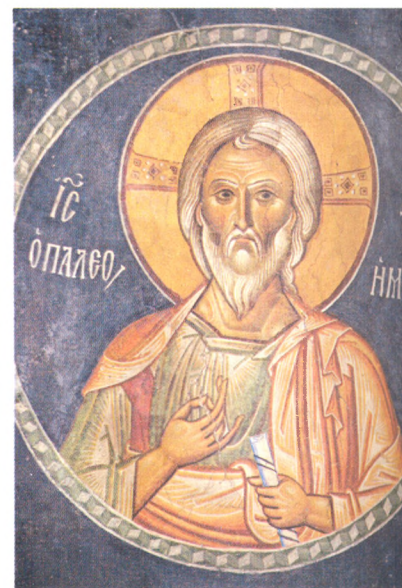
*Страшный Суд.  
Роспись свода нартекса  
ц. первоуч. Стефана в Кастории.  
IX или нач. X в.*

рично изображены ангелы и апостолы, геометрические узоры и драгоценные камни на престолах, орнаментально трактованные формы ангельских крыльев. Статичные фигуры ангелов и апостолов имеют правильные пропорции. Фигуры, показанные в движении, уравновешены и спокойны. В живописи фона и одежд использовано всего 3–4 цвета. Преобладает плоскостная схематичная трактовка форм с акцентированной линейностью драпировок, образующих отдельные геометрические формы. В подготовительном рисунке лиц (живописный слой не сохр.) просматриваются упрощенные, крупные черты.

С. Пелеканидис в росписях 1-го слоя ц. первоуч. Стефана выделил манеру 2 художников. По его мнению, художнику А принадлежит композиция «Страшный Суд». Мастер В, для которого характерна большая пластичность в трактовке фигур и дра-

пировок, исполнил нек-рых святых, напр. 2 фигуры в сев.-вост. арке, разделяющей главный и боковой нефы. Состояние живописи затрудняет суждение о различиях в манере мастеров. Тем не менее по стилю и характеру эту роспись в целом можно сопоставить с др. произведениями монументальной живописи периода Македонской династии. Искусство такого типа было распространено в посл. четв. IX — 1-й четв. X в. Его лучшим образцом, стилистически и территориально близким к росписи ц. первоуч. Стефана, являются мозаики купола Св. Софии в Фессалонике (ок. 880). Фрески апсиды Ротонды (Георгия Победоносца великомученика церковь в Фессалонике), возможно чуть более поздние, также могут быть отнесены к этому направлению. Др. близкие аналогии можно найти среди росписей Каппадокии (Старая церковь Токалы-килисе в Гёреме, 1-я четв. X в.; Айвалыкилисе в Гюлюдере, 913–920, и др.). Фрески Айвалыкилисе представляют ближайшую иконографическую параллель изображению «Страшного Суда» в ц. первоуч. Стефана (Thierry N., Thierry M. Ayvalı Kilise ou pigeonier de Gülli Dere: Église inédite de Cappadoce // Cah. Arch. 1965. Vol. 15. P. 97–154; Brenk B. Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends: Stud. zur Geschichte des Weltgerichts Bildes. W., 1966. S. 79–103). Подобный стиль встречается в монументальной живописи Наксоса (ц. Панагии Калорицы, 1-я пол. X в.), п-ова Мани (ц. ап. Петра в Палеохоре, 1-я пол. X в., и др.), а также в нек-рых иллюстрированных рукописях IX в., таких как Книга Иова из Ватиканской б-ки (Vat. gr. 749) или Sacra parallela из Национальной б-ки в Париже (Paris. gr. 923).

2-й слой. Живопись этого слоя хорошо сохранилась и недавно очищена. Она выполнена на достаточно высоком профессиональном уровне, со всеми характерными приемами рубежа XII и XIII вв. К этому слою росписи, несомненно, относится ряд евангельских сцен в клеристории, изображения в медальонах по оси свода Христа Еммануила, Христа Ветхого денми и Христа Вседержителя, а также пророков на склоне свода. Евангельский цикл составляют «Благовещение Пресв. Богородицы» и «Преображение Господне» на вост. стене, «Рождество Хрис-



*Христос Ветхий денми.  
Роспись наоса ц. первоуч. Стефана  
в Кастории. Кон. XII — нач. XIII в.*

тово» и «Сретение Господне» на южной «Воскрешение прав. Лазаря» на западной, «Вход Господень в Иерусалим» и «Сошествие во ад» на сев. стене. «Крещение Господне» помещено в нартексе (видимо, в связи с функциональным делением пространства храма) и написано на отдельном слое штукатурки, возможно чуть более позднее.

В живописи преобладают фигуры с вытянутыми пропорциями, трактованные линейно и плоскостно, со стилизованными формами драпировок, с характерными комниновскими типами лиц. Сюжетные сцены выделяются крупным размером, уравновешенностью композиций, плавностью движений немногочисленных персонажей, спокойным рисунком драпировок. Лица имеют скорее нейтральное выражение; они мягко моделированы зеленоватыми притенениями, без резких побелов. Колористическая гамма росписей с предпочтением светлых ярких красок — охры с оттенком оранжевого, желтого, голубого, светло-зеленого — также создает гармоничный строй, в котором отсутствуют напряженные контрасты. Все эти черты отличают 2-й слой росписей ц. первоуч. Стефана от др. произведений позднекомниновского периода в Кастории и позволяют отнести их к классицизирующему направлению, получившему все большее распространение ок. 1200 г. Умеренностью в показе движений, неск. маньеристической трактовкой стилизованных поздне-





комниновских форм в ликах и драпировках, нарядностью колорита эти росписи напоминают кипрские фрески позднего XII в. (Енклистра в *Неофита Затворника преподобного монастыре* близ Пафоса и *Аракос Панатии церковь* близ Лагудеры), а также некоторые синайские иконы рубежа XII и XIII вв. (темплон с двенадцатью праздниками; прор. Моисей, получающий скрижали Завета, и др.).

Относительно времени создания отдельных образов святых и вотивных композиций в нижних частях стен и столбов исследователями не было высказано единого мнения. Учитывая, что фрески ц. первомч. Стефана были расчищены недавно, предлагаемые ранее датировки следует принимать с осторожностью. Пелеканидис отнес некоторые изображения святых ко 2-й пол. XII в. (св. бессребреники Косма и Дамиан, вмч. Димитрий Солунский, свт. Николай Чудотворец), а остальные фрески 2-го слоя, включая праздники и медальоны в своде, датировал 2-й пол. XIII в., с чем трудно согласиться. М. Хадзидакис высказал предположение, что все изображения святых, «Крещение Господне» в нартексе и вотивные композиции в нижней зоне созданы позже фресок 2-го слоя. Скорее всего большинство изображений святых и сцена «Крещение Господне» выполнены не позднее сер. XIII в. Отличия в стиле от живописи верхних зон могло быть обусловлено участием в росписи мастеров разного уровня. Что касается вотивных изображений, то они, несомненно, созданы в разное время. Из тех, к-рые можно отнести к XIII в., — в наосе образ Всемиловитого Спаса на южном столбе, с ктиторской надписью Константина и Анны, и в нартексе изображение Богоматери с Младенцем на престоле, к к-рому припадает лирообразная спинка трона и рельефные орнаменты в нимбах свидетельствуют о зап. влиянии. Др. вотивная композиция в нартексе, относящаяся к XIII или XIV в., помещена над гробницей и изображает ктитора Феодора Лимниота с моделью церкви, которую он подносит первомч. Стефану. На сев. стене главного нефа на отдельном слое штукатурки в нише помещен образ Богоматери Горгоэпикоос (Скоропослушницы) с коленопреклоненным ктитором. В надписи, датированной 1337/38 г., названы имена

заказчика фрески Георгия, сына Вавривилы, и художника-свящ. Афанасия, неизвестного по др. источникам. Два поздних изображения прав. Анны с Богоматерью в приделе на хорах можно предположительно отнести к 1-й пол. XIV в. (образ в апсиде) и ко 2-й пол. XV в. (образ в откосе проема, выходящего в наос). Лит.: Пелеканиδης. 1953. Πιν. 87–101; Pelekanidis, Chatzidakis. 1985. Ρ. 6–21; Μουτσόπουλος. 1992. Σ. 202–305; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 35, 40, 70, 92–93; Джурич. 2000. С. 74–75.

**Церковь св. Таксиархов у Митрополии** расположена рядом с пл. Омония, вблизи нового кафедрального собора Кастории и резиденции митрополита. Возможно, храм построен на развалинах раннехрист. базилики, однако это предположение основано только на том, что в строительстве церкви были использованы отдельные древние архитектурные элементы — колонны, базы и импосты двойных колонок. Мно-



гочисленные изображения роскошно наряженных «усопших» в слепых арках на внешней стороне юж. стены, сопровождаемые молитвами об их спасении, позволяют предположить, что церковь была кладбищенской, местом погребения касторийской знати. Это подтверждается и тем, что она находится в юго-вост. конце города и посвящена арх. Михаилу, к-рый по визант. представлениям принимал по кончине души умерших и сопровождал их.

Древнейший слой росписей относится к IX или X в., что позволяет датировать постройку примерно этим временем. Из ктиторской надписи над тимпаном входа в наос следует, что храм св. Таксиархов был обновлен и расписан на средства иером. Даниила в правление Симеона Уроша и его сына Иоанна (впосл. прп. *Иоасаф* Метеорский) в 1359/60 г.

I. Архитектура. Церковь представляет собой базилику, разделенную на 3 нефа колоннадами, по 2 колонны в каждой. Средний неф заканчивается выступающей полуцилиндрической апсидой, а 2 боковых нефа — маленькими конхами, устроенными в толще стены. Довольно узкий нартекс тянется на всю ширину зап. фасада. Центральный неф с высоким клеристорием перекрыт полуцилиндрическим сводом, боковые — четвертными сводами, к-рые обвалились и были заменены скатными стропильными кровлями. В нартексе поперечные арки усиливают стены. Центральная часть нартекса перекрыта цилиндрическим сводом, боковые части — вспарушенными сводами. Ширина ячеек нартекса, соответствующая ширине нефов, доказывает, что они были построены одновременно.

В сев. части храма имеется много следов позднейших вмешательств.

Невозможно установить время, когда сев. части вост. и зап. стен сев. нефа и нартекса обвалились,

*Церковь св. Таксиархов у Митрополии в Кастории. 1359/60 г.*

их восстановили, сделав в 2 раза шире. От первоначальной конструкции сохранилась только часть восточной стены с нишей жертвенника. В 1937 г.

были сделаны 2 контрфорса с юж. стороны для укрепления стены.

По внешнему облику храм близок к 2 др. древнейшим базиликам Кастории: смешанная кладка с камнями, обрамленными плинфой; пояски поребрика, бегущие вдоль стен и огибающие арочные окна; кирпичные орнаменты в виде волны, солярных знаков, елочек и др.

II. Живопись. 1-й слой. В ц. св. Таксиархов, как и в ц. первомч. Стефана, сохранились в значительном объеме древние росписи IX–X вв. 1-й слой уцелел фрагментарно и находится в очень плохом состоянии на восточной стене во всех 3 нефах и в нартексе. В алтаре имеются остатки орнаментального фриза по краю арки алтарной апсиды. В конхе северного нефа было ростовое изображение Иисуса Христа, в конхе южного нефа — ап. Матфея. Возможно, фрагменты 1-го слоя есть







также в верхних частях стен над аркадами в сев. нефе.

В нартексе в тимпане над входом в наос помещен погрудный 3-фигурный Деисус, над ним на всю высоту свода — изображение Иисуса Христа на престоле, одетого в пурпурный хитон и синий гиматий. На зап. стене нартекса над выходом из храма изображены фигуры, которые идентифицируются Пелеканидисом и Хадзидакисом как Богоматерь с Младенцем на престоле и 2 святых со свитками. Поперечный свод центральной части нартекса был занят, по мнению Пелеканидиса, многофигурной композицией, вероятно «Вознесением Господним», или, согласно Хадзидакису, фигурами поклоняющихся Иисусу Христу, расположенными в неск. регистров. В тимпане над дверью, ведущей в юж. неф, сохранилось погрудное изображение Иисуса Христа, благословляющего 2 руками. В софитах поперечных арок находятся неск. изображений святых, из к-рых идентифицируются вмч. Георгий Победоносец и мч. Созонт. Росписи нартекса представляют собой ансамбль и, возможно, даже целую иконографическую программу столь раннего времени, когда декорация ограничивалась только изображениями святых.

Плохое состояние фресок 1-го слоя затрудняет оценку их стиля. Лучше всего сохранилось изображение ап. Матфея в юж. апсиде. В целом характер композиций, рисунок фигур и драпировок, пропорции и формы лиц подобны фрескам 1-го слоя в ц. первомч. Стефана. Совпадают и нек-рые детали, такие как двойной ряд жемчужной обниси вокруг нимбов и кирпично-красный фон, доходящий только до уровня плеч изображенных фигур. Эти черты указывают на близкую связь 2 ансамблей. Фрески 1-го слоя ц. св. Таксиархов также можно сравнить с росписями Каппадокии кон. IX — нач. X в. и мозаиками Св. Софии в Фессалонике (кон. IX в.).

В ц. св. Таксиархов, как и в ц. первомч. Стефана, росписи нартекса и боковых нефов, хотя сохранились гораздо хуже, не были записаны слоем 1359/60 г.

2-й слой. Его росписи занимают виму и весь центральный неф. В своде клеристория видны нижние части евангельских сцен. В конхе представлена Богоматерь «Оранта» с 2 по-



Мч. Созонт.  
Роспись ц. св. Таксиархов  
в Кастории. IX—X вв.

клоняющимися архангелами, ниже — «Служба св. отцов». Святители Василий Великий и Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Афанасий Великий изображены по сторонам двойного окна попарно, лицом к престолу. Рядом с каждой парой святителей — сослужащий ангел в диаконских облачениях с рипидой.

В центральной нефке 4 регистра заполнены изображениями двенадцатых праздников, сценами Страстного цикла и образами святых. В верхней части вост. стены над апсидой — «Благовещение Пресв. Богородицы» и Нерукотворный образ Спасителя. На южной стене — «Предательство Иуды», «Шествие на Голгофу», «Восшествие на Крест», «Распятие». На северной стене — «Снятие с креста», «Оплакивание», «Явление ангела женам-мироносицам» и «Сошествие во ад». На основании сохранившихся фрагментов росписи можно также реконструировать «Рождество Христово», «Вход Господень в Иерусалим» и др. евангельские сюжеты, размещавшиеся в цилиндрическом своде главного нефа.

Во 2-м регистре представлены святые в рост и погрудно. Они имитируют иконы в рамках, висящие над арками. Ростовые изображения святых занимают все имеющиеся места, в т. ч. грани столбов на 2 концах колоннады, пазухи и софиты арок. Евангелисты изображены попарно в софитах центральных арок с севера и с юга. Такое иконографическое решение встречается в программах

однонефных или 3-нефных базилик, воспроизводящих систему росписи крестово-купольного храма.

Поскольку в композициях праздников есть заметные стилистические различия, вероятно, над росписью церкви, как считает Пелеканидис, работал мастер с неск. помощниками. Последние исполнили сцены на юж. стене, к-рые написаны в торопливой и упрощенной манере. В целом для этих композиций характерны беспокойность и отсутствие ритмичности. Позы персонажей угловаты, рисунок фигур иногда небрежен, пропорции не всегда правильны. Напротив, сцены на сев. стене, за неск. исключениями, весьма гармоничны. Они хорошо скомпонованы, пропорции и формы фигур вполне реалистичны, движения переданы более плавными линиями, цветовые контрасты сбалансированы. Образам придана большая задумчивость и замкнутость, эмоциям — относительная умеренность. Характерные примеры 2-й манеры — композиции «Жены-мироносицы у гроба», «Успение Пресв. Богородицы», «Сошествие во ад» и др. Уме-



Восшествие на Крест.  
Роспись ц. св. Таксиархов в Кастории.  
1359/60 г.

ние художника придать большим композициям слаженность и ритмичность за счет соотношения всех элементов с четкой геометрической схемой целого свидетельствует о высоком профессиональном мастерстве. В основном качество росписи довольно высокое, выходящее за рамки провинциального уровня.

2-й слой росписей ц. св. Таксиархов (1359/60) принадлежит к антиклассическому направлению, распространённому во 2-й пол. XIV в. на территории Охридской архиепископии и за ее пределами. Для него







характерны плоскостность, усиленная линейность и интенсивная экспрессивность лиц, поз и движений. В качестве аналогий с фресками ц. св. Таксиархов В. Джурич предлагал росписи *Земенского монастыря* в Болгарии, а Хадзидакис и Е. Цигаридас — несомненно более близкие росписи ц. свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» в Кастории.

На внешней стороне зап. стены нартекса, в тимпане над дверью, помещены поясные изображения Божией Матери «Одигитрия» и поклоняющихся ангелов, по сторонам на всю высоту стены представлены архангелы Михаил и Гавриил в рост. Эти фрески отличаются по стилю от тех, что внутри, и относятся к более раннему времени. У ног арх. Михаила маленькие фигуры болг. царя Михаила I Асеня (1246–1256/57) и его матери Ирины Эпирской. Они могли быть созданы в 1246 или в 1254/55 г., когда болгары ненадолго захватили Касторию.

Одно из ранних изображений на внешних стенах — Божия Мать «Гликофилуса» с апостолами Петром и Павлом по сторонам в тимпане над боковым входом. В нишах на зап. и юж. фасадах размещены посмертные портреты людей, похороненных здесь в XIV–XV вв., дающие ценные сведения о социальном составе, об облике и о традициях жителей средневека Кастории.

Лит.: *Πελεκανίδης*. 1953. Стр. 118–141; *Pelekaniadis, Chatzidakis*. 1985. P. 92–105; *Μουτσόπουλος*. 1992. Σ. 112–201; *Δρακόπουλου*. 1997. Σ. 75, 94–95, 116; *Джурич*. 2000. С. 229–230, 282, 418.

**Церковь Панагии Кумбелидики** стоит на видном месте в визант. цитадели Кастории. Ее совр. название относится к османскому периоду и происходит от характерной формы купола на высоком барабане, к-рый отличает эту церковь от остальных в городе. На основании барабана была надпись, поврежденная во время второй мировой войны, когда большая часть купола была разрушена бомбардировкой. Название церкви, фигурировавшее в этой надписи, исследователи реконструировали и интерпретировали по-разному: по мнению Пелеканидиса — Кастриотисса (от *κάστρον* — цитадель), согласно Т. Папамасторакису, Дракопулу, И. Сисиу — Скутариотисса (возможно, от имени ктитора или названия к-польского храма).

I. Архитектура. Церковь представляет собой небольшой триконх с ку-

полом (еще один храм того же типа — руинированный ц. Преображения Господня IX в. — находится недалеко от Кастории). К квадратному в плане внутреннему пространству примыкают 3 апсиды, ориентированные на восток, север и юг. Четыре арки по сторонам подкупольного квадрата поддерживают слегка овальный, очень высокий барабан купола над центральной частью. В основании барабана имеется 4 маленьких первоначальных окна и еще по одному —



Церковь Панагии Кумбелидики в Кастории. IX или X в.

в 3 конхах. Узкий нартекс, перекрытый поперечным цилиндрическим сводом, занимает всю ширину здания с запада. Второй, больший нартекс возведен в XV в. Он был перекрыт скатной кровлей после обрушения первоначального свода. Стена, разделявшая внутренний и внешний нартекс, разрушена в поствизант. время и заменена арочным проходом.

Церковь построена в той же смешанной технике, что и др. древнейшие храмы Кастории. Ее особенность — лента поребрика, проходящая в завершении барабана, опоясывающая его посередине и окаймляющая окна или только их арочные завершения. Еще 3 декоративных фриза из керамических плиток идут вокруг барабана. Плитки имеют формы квадрата, прямоугольника, треугольника и ромба. Эти декоративные эффекты скрадывают слишком большую высоту барабана.

Стена цитадели проходит так близко от вост. части церкви, что закрывает единственное окно вост. конхи. Исходя из этого, нек-рые исследователи (напр., Пелеканидис) относили строительство храма ко времени до реконструкции стен, предположительно в мирный период, между смертью болг. хана Крума (814) и объявлением болг. царем Симеоном

(894) войны Византии, т. е. примерно к сер. IX в. Это мнение не является общепринятым; Н. Муцопулос предлагал и более позднюю датировку храма — X в. Памятник реставрировали в 1949 г.

II. Живопись. Наос храма был полностью расписан в XIII в., но мн. фрески находятся под записью. В отличие от фресок церковью первонач. Стефана и св. Таксиархов в Кумбелидики росписи разных слов делались беспорядочно. Некоторые фрески пострадали в результате протечек, другие — во время бомбардировок 1940 г., так что не всегда даже можно определить их сюжеты. В куполе было изображение Христа Пантократора, в барабане — образы пророков. Недавно в нижней части барабана были открыты фрагменты сцен «Сожетие во ад» и «Жены-мироносицы у гроба». Сцены размещались по сторонам южного окна барабана, рядом с ними есть место еще для 2 композиций. Это могли быть, по мнению Сисиу, «Распятие» и «Пятидесятница». Расположение сцен праздничного цикла в барабане купола встречается редко, однако др. такие случаи известны, напр.: в ц. ап. Петра в Расе (близ совр. Нови-Пазара), слой X в., в ц. Св. Софии в Трапезунде (сцены праздников и образы евангелистов в парусах, 60-е гг. XIII в.), в Белой ц. Каранской (40-е гг. XIV в.). Попытки Сисиу объяснить такое расположение сцен погребальным предназначением храма не совсем убедительны.

В парусах размещались фигуры евангелистов (сохр. фрагментарно), в основании барабана — Нерукотворный образ Спасителя. Вост. апсиду занимает погрудное изображение Пресв. Богородицы «Платитеры», здесь также представлены «Евхаристия» и «Служба св. отцов». В софите алтарной арки — разделенные на 2 группы апостолы из композиции «Вознесение», а на стене над конхой — возносящийся Иисус Христос. По сторонам алтаря изображены фигуры арх. Гавриила и Богоматери из «Благовещения». Все эти фрески находятся под записью XVII в.

Праздничный цикл продолжается в 2 др. апсидах и на зап. стене. «Рождество Христово» помещено во лбу и в софите юж. арки, «Сретение Господне» — в юж. конхе, «Преображение Господне» и «Воскрешение прав.





Лазаря» — в сев. части, вся зап. стена занята большой композицией т. н. облачного «Успения Пресв. Богородицы». Вопреки традиции Иисус Христос изображен не стоящим за ложем Пресв. Богородицы и принимающим Ее душу в виде спеленутого младенца, а возносящимся вместе с Нею во славе на небеса. В нижних регистрах традиционно помещаются фигуры святых. В сев. части представлены св. Иоанн Предтеча, великомученики Димитрий Солунский, Феодор Стратилат и Феодор Тирон, в южной — ап. Иоанн Богослов, великомученики Георгий Победоносец, Никита, Меркурий.

В нартексе имеются фрагментарно сохранившаяся композиция «Вход Господень в Иерусалим» (поверх нее в кон. XV в. была написана фигура свт. Николая Чудотворца) и сцены Богородичного цикла: «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм», «Испытание водой обличения» и «Обручение прав. Иосифу».

В своде нартекса размещается редкий извод Св. Троицы близкий к более поздней рус. иконографии «Отечества». Свод почти целиком занимает огромная фигура Ветхого денми в мандорле, восседающего на радуге. На Его груди в складках гиматия — погрудное маленькое изображение Христа-средовека, держащего светлый диск, на котором запечатлен голубь — Св. Дух. Исследователи по-разному трактуют это изображение: Хадзидакис считает его прозападным, Пелеканидис и Сисиу — соответствующим правосл. традиции, подтверждение чему находят среди прочего в иллюстрациях к правосл. Символу веры (Vindob. Suppl. gr. 52, XII в.). В любом случае появление такого иконографического извода Св. Троицы, несомненно, связано с дискуссиями по поводу Filioque и унии, к-рые были актуальны в 60–80-х гг. XIII в. — в предполагаемое время создания 1-го слоя фресок в ц. Панагии Кумбелидики.

Стиль 1-го слоя росписей ц. Панагии Кумбелидики ориентирован на лучшие раннепалеологовские образцы, такие как фрески Печа или *Сопочани*, о чем свидетельствуют использование пейзажного и архитектурного фона, широкая пластическая моделировка фигур и лиц. Композиции сцен хорошо выстроены, архитектурный фон умело использован для выделения или обрамле-



Св. Троица.  
Роспись свода нартекса  
ц. Панагии Кумбелидики в Кастории.  
60–80-е гг. XIII в.

ния фигур персонажей, светлые цвета подобраны в изысканную гамму, мягкая моделировка лиц зеленоватыми и светло-коричневыми притенениями придает им спокойное, ясное выражение. Хотя большое количество широких складок одежд должно скрывать крупные тела, но монументальность или энергичное движение фигур отсутствуют, лица вялы и невыразительны. При этом что художники ц. Панагии Кумбелидики явно были в курсе новейших течений в живописи 60–80-х гг. XIII в., их произведения вторичны по отношению к искусству крупных художественных центров.

В экзонартексе и в арке, отделяющей его от внутреннего нартекса, находятся росписи, выполненные в XVII в.: «Рождество Христово», «Преображение Господне», «Пятидесятница», «Благовещение Пресв. Богородицы», сцены «Акафиста», образы святых.

На внешней зап. стене экзонартекса тоже имеются фрески: Деисус, «Пир Ирода» и «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», Божия Матерь «Страстная», арх. Гавриил, «Прор. Илия в пустыне, питаемый вороном». Эти фрески датируются надписью ктитора Андроника 1495/96 г., которая, вероятно, относится не только к образу Богоматери «Страстной» (широкое распространение этой иконографии приходится на 2-ю пол. XV в.), но и ко всему

экзонартексу. Большое изображение свт. Николая Чудотворца на сев. стене внутреннего нартекса исследователи приписывают касторийской мастерской рубежа XV и XVI вв., расписавшей храм свт. Николая Чудотворца (мон. Евпраксии) в 1485/86 г. и целый ряд других ансамблей. Лит.: Пелеканидис. 1953. Пив. 102–117; *Μαυροπούλου-Τσιούμη*. 1973; *Pelekanidis, Chatzidakis*. 1985. P. 84–91; *Μουτσόπουλος*. 1992. Σ. 87–109; *Δρακοπούλου*. 1997. Σ. 90–92, 112, 119; *Σίσσιου*. 2008. С. 245–262.

**Церковь вмч. Георгия Победоносца «тис Политиас» в квартале Иконому** относится к числу старейших в городе. Однако от первоначальной постройки IX–X вв. сохранились только алтарная часть с ха-



Богоматерь «Знамение», «Великий вход»,  
«Причащение апостолов».  
Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца  
«тис Политиас» в Кастории.  
Посл. треть XVII в.

рактерной 3-гранной апсидой и остатками синтрона. До 1843 г. ц. вмч. Георгия являлась митрополичьим собором. Храм обновлялся неоднократно во времена османского владычества, наиболее существенно — в XVIII в. Росписи в главной апсиде и диаконнике могут быть датированы посл. третью XVII в. Упрощение и схематизация, несогласованность масштаба фигур, неправильности рисунка, тяготение к декоративности — все это придает фрескам ц. вмч. Георгия характер наивного народного искусства и свидетельствует о снижении уровня мастерства местных живописцев. В посл. трети XVII в. художественная активность в Кастории замерла, др. значительных произведений живописи от этого периода не сохранилось.

Лит.: *Παϊσιδου*. 2002. Σ. 37, 59, 64, 66–68, 192, 273, 292.

**Церковь св. Бессребреников**, одна из самых больших и известных в Кастории, находится в сев. части города. Исторические сведения о ней







Церковь св. Бессребреников  
в Кастории. 1-я пол. XI в.

содержатся в нескольких ктиторских надписях, из к-рых известно, что обветшавшая церковь была обновлена и украшена стараниями Феодора Лимниота и его семьи. Строительство храма датируется предположительно по стилю живописи 1-го слоя 2-й пол. X или скорее 1-й пол. XI в., его обновление — по стилю 2-го слоя росписи 70–80-ми гг. XII в.

1. Архитектура. Церковь представляет собой 3-нефную базилику, 4-угольную в плане. Нефы разделяют несимметричные арочные проходы: 2 — с северной стороны и 1 — с южной. Центральный неф шире и выше боковых, с клеристорием с двойными окнами. Он заканчивается полукруглой апсидой. Боковые нефы завершаются меньшими полукруглыми апсидами. Из нартекса в наос ведут 3 прохода. Нартекс делится на 3 части 2 поперечными арками, несущими центральный впаушенный свод. Здание было украшено мраморной резьбой: сохранились дверные косяки, импосты, двойные колонки и фрагменты темплона. Храм построен в смешанной технике из камня и кирпича, образующего узоры в виде волн, крестов, солярных знаков. Архивольты проемов выложены из плинфы и окаймлены поребриком. Большинство окон — двойные, с тонкими мраморными колонками посередине. Во многих местах стены украшены плоскими нишами разного размера, тимпаны к-рых заполняет кирпичный орнамент. Во время обновления храма Феодором Лимниотом центральная часть зап. фасада была покрыта штукатуркой и расписана.

В ходе реставрации 1950–1951 гг. были выявлены следы других перестроек, осуществленных в кон. XII в. Цилиндрический свод главного нефа был заменен 2-скатной черепичной кровлей. К этому же времени

относится 2-й слой росписи, положенный поверх 1-го.

Строительство храма некоторые исследователи, напр. С. Пелеканидис, относят ко 2-й пол. X в., тогда как Р. Краутхаймер, М. Хадзидакис, А. Эпстайн, Н. Муцопулос — к 1-й пол. XI в. Особенности конструкции и кладки, общие для касторийских церквей, не позволяют датировать здание более точно.

II. Живопись. Определить иконографическую программу 1-го слоя росписи в наст. время невозможно, поскольку ее большая часть закрыта 2-м слоем фресок. Только в нартексе в софите юж. поперечной арки видны фрагменты фигур святителей Василия Великого и Николая Чудотворца, а на сев. стене — изображения равноапостольных Константина и Елены, «усопшего Константина» и 2 ангелов. Вероятно, в этой части нартекса находились захоронения.

Святые 1-го слоя росписи изображены в застывших фронтальных позах. Складки одежд трактованы ус-



Свт. Василий Великий.  
Роспись ц. св. Бессребреников  
в Кастории. 1-я пол. XI в.

ловно, пробела имеют геометризованные формы. Лики неподвижны, черты укрупнены и обрисованы жесткими контурами, глаза широко раскрыты и устремлены в бесконечность. Все эти признаки характерны для т. н. аскетического направления в визант. искусстве 1-й пол. XI в., лучшими образцами которого являются фрески ц. Панагии Халкеон в Фессалонике (ок. 1028), Св. Софии в Охриде (1037–1056),

мозаики и фрески Осиеос Лукас в Беотии и Св. Софии в Киеве (30–40-е гг. XI в.). В ц. св. Бессребреников представлен упрощенный вариант этого стиля, распространенный в XI в. по всей территории Византийской империи (напр., росписи церквей Епископи в Эвритании, Протопрони на Наксосе и др.), к-рый из-за известного консерватизма трудно датировать более точно. Исследователи единодушны во мнении, что церковь была расписана вскоре после постройки. Соответственно Пелеканидис датировал 1-й слой росписи 2-й пол. X в., Хадзидакис — ок. 1000 г. (обе даты представляются слишком ранними), А. Орландос — 1-й пол. XI в., Эпстайн — 1000–1030 гг.

Росписи 2-го слоя покрывают весь храм. Стены разделены на 3 зоны. В верхней помещаются фигуры пророков, в средней изображения двенадцатых праздников и др. евангельских сюжетов, в нижней — святых. Довольно своеобразна декорация алтарной части. В щипце триумфальной арки помещен полуфигурный Деисус, ниже — «Благовещение Пресв. Богородицы», между 2 зонами — Ветхий денми в полусфере, в своде вимы — «Этимасия» и архангелы, во лбу арки над конхой — Христос Еммануил, в конхе — Богоматерь на троне с Младенцем и предстоящими ангелами, ниже — «Поклонение Жертве». На узких участках вост. стены по сторонам образа Богоматери в апсиде представлены в молитвенных позах бессребреники Косма и Дамиан, которым посвящен храм. Др. изображение бессребреников Космы и Дамиана, на головы к-рых возлагает венцы Иисус Христос, оформлено как храмовый образ рельефной 3-лопастной аркой и находится на вост. откосе прохода в юж. неф.

Евангельский цикл занимает средний регистр росписей наоса, он начинается с «Благовещения Пресв. Богородицы», повторенного в вост. части юж. стены, и заканчивается в нартексе композициями «Вознесение Господне» и «Пятидесятница», к-рые находятся в своде центральной части. Кроме того, в нартексе размещаются неск. новозаветных и ветхозаветных сюжетов, в т. ч. редких (Христос и ап. Нафанаил, Христос и грешница (Ин 8. 1–11)). Нижние части стен и софиты арок в нартексе отведены для изображения святых в рост и погрудно, в обрамлениях, напоминающих иконы.





Возможно, росписи нартекса повторяют программу фресок 1-го слоя. В юж. нефе изображены чудеса Христовы, чудо арх. Михаила в Хонех и неск. фигур преподобных. Вероятно, в обвалившемся своде помещались также сцены жития святых Космы и Дамиана. Сев. неф в основном посвящен житийному циклу вмч. Георгия Победоносца. В его вост. части размещен Деисус с образом Христа Еммануила в конхе и предстоящими по сторонам Пресв. Богородицей и св. Иоанном Предтечей.

В боковых нефях находятся портреты ктиторов, по заказу которых были осуществлены обновление и 2-я роспись храма. На юж. стене сев. нефа изображены Феодор Лимниот, его супруга Анна Радина (упом. ее девичьей фамилии, очевидно, связано с очень знатным происхождением) и их сын Иоанн, предстоящие перед Богоматерью с Младенцем. Ктитория представлены в роскошных одеждах и драгоценных украшениях. Надписи с именами ктиторов вскоре после исполнения фресок были переписаны, к изображениям добавлены темные головные уборы, а также дорисована модель церкви в руках у Феодора. Надпись в зап. части сев. нефа, над проходом в нартекс, посвящена вмч. Георгию, «чьи мучения изобразил сначала в своем сердце, а потом в красках» Феодор Лимниот. Рядом представлен вмч. Георгий Победоносец на коне — в иконографии, известной и по др. балканским памятникам XII в., в частности по росписям в *Курбинове* и снятой со стены фреске мон-ря *Джурджеви Ступови* (Народный музей (галерея фресок), Белград). В нартексе, над входом в наос, имеется 3-я надпись. Это стихотворное обращение ктитора к св. бессребреникам, к-рым он «подносит в дар обновление и украшение обветшавшей церкви и ждет от них райского блаженства и телесного исцеления для себя, жены и сына».

Семья Лимниотов принадлежала к местной касторийской аристократии. Известен др. член этой семьи: мон. Феофил Лимниот с моделью храма изображен в юж. нефе, рядом с огромным образом Христа. Впрочем, возможно, справедливо предположение Е. Кирьякудиса, который считает, что Феофил Лимниот — это тот же Феодор, принявший монашеский постриг. В таком случае становится понятно, почему вскоре после исполнения в сев. нефе ктиторийских портретов к ним были добавлены темные головные уборы. Видимо, из этой же семьи происходил живший позднее свящ. Феодор Лимниот, пожертвовавший средства на изображение Пресв. Богородицы в ц. первомч. Стефана.

Фрески 2-го слоя ц. св. Бессребреников представляют собой большой и неоднородный ансамбль. По мне-



Др. мастер, художник А, исполнил остальные сцены в главном и боковых нефях. В среднем регистре главного нефа нек-рые из его композиций написаны на слое штукатурки, положенном поверх композиций мастера В. Это означает, что они могли работать не одновременно. Впрочем, этот промежуток вряд ли был большим. Художник А —

мастер высшего класса, его работы можно отнести к числу лучших произведений позднекомниновского «динамического» стиля. Композиции этого мастера обогащены

разнообразными деталями, но при этом пронизаны единым ритмом. Высокие, элегантно изогнутые фигуры нередко изображены в сильном, иногда преувеличенно энергич-

ном движении, которое подчеркивают плавные изгибы драпировок с многочисленными складками и развевающимися краями. Эти формы часто образуют каскады и нагромождения, вносящие в композиции дополнительную напряженность и динамику. Лица наделены выразительной характеристикой, передающей глубокое духовное переживание. Многие из них имеют неправильные пропорции и неклассические черты: слишком низкий или слишком высокий лоб, глубоко и близко посаженные глаза, длинный нос, острый подбородок. Нередко можно встретить лица, искаженные гримасой страдания. При этом личное письмо имеет традиционную многослойную структуру, с темной подкладкой, постепенными высветлениями и завершающими слоями розовой подрумянки и белильных светов. При ясно выраженном стремлении к усилению напряженного, драматического характера образов мастер использует большое количество стилизованных декоративных форм и яркие, контрастные краски, что в целом придает росписи нарядный, праздничный оттенок. Судить о колорите фресок трудно, поскольку в настоящее время расшищены лишь небольшие их части.

нию исследователей, над их исполнением трудились 2 или 3 художника. Сначала были расписаны верхние части наоса и алтаря, над к-рыми работал художник В, вероятно местного происхождения. Этому мастеру, стиль которого провинциален и довольно консервативен, принадлежит большая композиция «Благовещение Пресв. Богородицы» над апсидой, образы пророков и неск. евангельских сюжетов: «Встреча Пресв. Богородицы с прав. Елисаветой», «Рождество Христово», «Сретение Господне», «Жены-мироносицы у гроба», «Сошествие во ад» и «Успение Пресв. Богородицы». Его композиции построены просто, в них почти всегда отсутствует пейзажный или архитектурный фон. Фигуры размещены на переднем плане, головы — на одном уровне, причем изображения главных героев часто превышают размеры второстепенных персонажей, так что между ними возникает диспропорция. Движения фигур часто неуклюжи и скованны. Лица лишены выражения, хотя их типаж довольно специфический: широкие, иногда квадратные, с выступающей нижней челюстью, нависающими бровями. Одежды образуют жесткие угловатые складки, не соответствующие движениям и условно обозначенные контурными линиями.





Художник А работал в стиле, распространенном в Византии в посл. трети XII в. Наиболее близки к его произведениям фрески ц. вмч. Георгия в Курбинове (1191). Л. Адерманн-Мисгиш высказала предположение, что этот мастер мог быть членом артели, работавшей в Курбинове (*Hadermann-Misguich L. Kurbinovo: Les fresques de St.-Georges et la peinture byzantine au XII<sup>ème</sup> siècle. Brux., 1975. P. 563–584*). Однако др. исследователи (напр., Хадзидакис) не соглашались с этим мнением и указывают на нек-рые стилистические отличия курбиновской росписи от фресок ц. св. Бессребренников, такие как сильно удлиненные нижние части тел, театрализованные позы и жесты, жесткая моделировка. По мнению Хадзидакиса, композиции в ц. св. Бессребренников, атрибутируемые др. исследователями как работы мастера А, исполнил не один человек. Но в любом случае эти фрески и росписи в Курбинове принадлежат к одному направлению.

В нартексе Адерманн-Мисгиш выделила произведения 3-го художника — мастера С. Фигуры здесь изображены в спокойных позах, они объемные и весомые, с широкой моделировкой, ритмичным и органичным рисунком складок. Выражения лиц скорее спокойные и задумчивые, без интенсивной экспрессии художника А. Мастер С работал в более классическом стиле, который в кон. XII в. сосуществовал с «динамическим» направлением.

Большинство исследователей датировали 2-й слой росписи ц. св. Бессребренников 70–80-ми гг. XII в. или шире — посл. третью XII в. К этому же времени относятся росписи зап. фасада храма. В тимпане над входом изображены святые Косма и Дамиан, по сторонам — апостолы Петр и Павел в рост, в нише к северу — свт. Николай Чудотворец, к югу — еще раз святые Косма и Дамиан. Роспись занимала всю площадь фасада. Она может быть датирована по граффито 1198 г., дающему *terminus ante quae*m (*Eadem. Une longue tradition byzantine: La décoration extérieure des églises // Зограф. Београд, 1976. Бр. 7. С. 6–10*).

Из ц. св. Бессребренников происходит 2-сторонняя икона святых Космы и Дамиана с житийными сценами на полях, современная роспись, хранящаяся в Византийском музее в Кастории. Очень близка к стилю художника А 2-сторонняя икона

с изображением Божией Матери и «Христа во гробе» из того же музея. Лит.: *Πελεκανίδης. 1953. Πιν. 1–42; Malmquist. 1979; Τοτεκοβίτς. 1981. С. 25–42; eadem. 1984; Κυριακοῦδης. 1981. Σ. 3–27; Pelekanidis, Chatzidakis. 1985. P. 22–49; Μουτσόπουλος. 1992. Σ. 306–392; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 44–50; Джурич. 2000. С. 44–45, 336–338; Гринберг. 2009. С. 121–138.*

**Церковь св. Таксиарха у Гимназии в квартале Иконому.** Этот маленький однефный храм находится в визант. цитадели Кастории и относится к числу древнейших в городе. Он представляет собой простую однефную базилику с деревянным перекрытием и полукруглой апсидой. Здание сложено из неотесанных камней, перемежающихся рядами плинфы, причем кирпичи образуют декоративные мотивы, напоминающие хризмы, а щипец вост. стены украшен слезными знаками. Архивольты арочных окон в апсиде,



*Божия Матерь «Одигитрия». Роспись тимпана над входом ц. св. Таксиарха у Гимназии в квартале Иконому в Кастории. XV в.*

в щипце вост. стены и на юж. фасаде выложены кирпичами. Более низкий нартекс перестроен и удлинен скорее всего в XV в., когда в нем были размещены 2 оформленных аркосолиями гробницы.

Внутри имеются остатки 3 слоев росписи. От 1-го слоя, вероятно одновременного строительству храма, видны фрагменты композиций «Распятие» и «Снятие с креста» на зап. стене, предположительно относимых Цигаридасом к X–XI вв. Фрески 2-го слоя, датируемые ранним XV в., сохранились на сев. и зап. стенах храма (остатки фигур святых и образ Божией Матери «Одигитрия» в тимпане над входом из нартекса в наос). Третий слой — росписи 30-х гг. XVII в. на юж. стене храма, размещены в 3 регистра, с ктиторским портретом в нижнем ярусе.

Лит.: *Γκολομπιάς. 1985/1986. Σ. 377; Τσιγαρίδας. 1985/1986. Σ. 380–381; idem. 1999. Σ. 309; Μουτσόπουλος. 1992. Σ. 395–398; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 116–117.*

**Церковь вмч. Димитрия Солунского в квартале Иконому** представляет собой крошечную однефную базилику (2,9×4,9 м) с деревянным перекрытием, с выступающей полукруглой апсидой и нишами жертвенника и диаконника, сделанными в толще стены. Стены сложены из камня и кирпича, причем кирпичи образуют разные декоративные мотивы. Щипец вост. фасада отделен от нижней части стены полосой поребрика. Этот храм может быть предположительно отнесен к числу древнейших в Кастории, однако данных для его точной датировки нет (*Μουτσόπουλος. 1992. Σ. 399–400*).

Внутри видны остатки 2 слоев росписи. Древнейший слой, очевидно, одновременен строительству храма. Его фрагменты видны на зап. стене над дверью. Фрески 2-го слоя сохранились на зап. стене слева от входной двери (изображения мучеников Кирика и Иулитты), на юж. стене — фигуры св. вои-

нов в нижнем ярусе, над ними — несколько медальонов с поясными образами мучеников, в ап-

сиде — фрагменты образа Богоматери «Платитеры». Эти фрески относятся к кон. XV в. (*Τσιγαρίδας. 1985/1986. Σ. 379; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 117*).

**Церковь вмч. Димитрия Солунского в квартале Элеусы** изначально маленький однефный храм без нартекса, построенный в XII в., в 1608/09 г. был расширен к северу, югу и западу. В результате он приобрел неправильную трапециевидную форму, с юж. стороны была сооружена галерея. Нетронутыми остались только алтарная часть и вост. стена с фресками 2-й пол. XII в. («Благовещение Пресв. Богородицы»). К XV в. относится 2-й слой фресок. Из-за расширения храма главная апсида сместилась с центральной оси, на которой оказалась первоначальная ниша жертвенника, поэтому левее была сделана еще одна ниша жертвенника. В то же время на средства архонта Фомы Сарантиса были сделаны новые росписи.







По иконографии и стилю они близки к фрескам ц. Пресв. Богородицы (архонта Апостолакиса) 1605/06 г. и, вероятно, выполнены тем же неизвестным художником.

Лит.: *Παϊσιδου*. 2002. Σ. 32, 41–42, 69, 71, 73, 83, 86, 99, 135, 185, 192, 196, 200, 205, 212, 230, 238–239, 248, 250, 272, 276–277, 279.

**Церковь свт. Николая Чудотворца Каснициса** находится на пл. Омония. Из посвяtitельных надписей и изображений известны имена ктитора магистра Никифора Каснициса и его жены Анны. Точное время строительства и украшения церкви неизвестно. По стилю живописи она датируется 60–80-ми гг. XII в.

I. Архитектура. Церковь представляет собой небольшую однефную базилику с сильно выступающей полукруглой апсидой. В толще вост. стены по сторонам апсиды сделаны 2 меньшие конхи. С зап. стороны нартекс занимает всю ширину церкви. В храме 2 входа: один — с зап. стороны, другой — с северной. В стенах сделано неск. маленьких окон, одинарных и двойных. В вост. части юж. стены — ниша с изображением патрона храма свт. Николая Чудотворца. Храм построен в характерной технике с чередующимися рядами необработанного камня и кирпича в 1–3 ряда. Верхние части стен украшены поребриком и фризом с прямоугольными керамическими плитками с диагональными насечками. Оригинальный декоративный элемент представляет фриз в верхней части стен с повторяющимися буквами Ν — инициалами свт. Николая Чудотворца и Никифора Каснициса. Снаружи стены храма тоже были расписаны, по крайней мере частично. В щипце над апсидой сохранились фрагменты фигуры свт. Николая Чудотворца с Иисусом Христом и Пресв. Богородицей и некоторые др. остатки росписей.

Во время реставрации 1952 г. в нартексе был убран более поздний деревянный потолок и заменена кровля над всей церковью.

II. Живопись. Внутреннее пространство церкви полностью покрыто фресками. Они расположены в 2 регистрах, которые перебиваются окнами на продольных стенах, так что между окнами образуется дополнительный регистр. В верхней зоне по кругу размещено 11 крупномасштабных сцен евангельского цикла, начиная с «Благовещения Пресв. Богородицы» по сторонам апсиды и далее



*Преображение Господне.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца  
Каснициса в Кастории. 1160–1180 гг.*

по юж. стене до «Сошествия во ад» в вост. части сев. стены. На вост. стене в щипце над «Благовещением» помещен Деисус, на зап. стене в верхней части — «Вознесение Господне», под ним — «Преображение Господне» и «Успение Пресв. Богородицы» (с редкой особенностью: голова усопшей Богородицы повернута вправо). Некоторые сцены евангельского цикла выделены размером. Так, «Рождество Христово» занимает почти половину юж. стены; огромна композиция «Вознесение Господне», к-рая в базиликах часто расположена в щипце вост. или зап. стены (напр., в церквях Пресв. Богородицы Мавриотиссы близ Кастории, вмч. Георгия в Курбинове, ап. Иоанна Богослова в Веррии).

Узкие полосы между 2 основными регистрами на сев. и юж. стенах заняты поясными изображениями святых, под ними в нижнем регистре — фигуры святых в рост, среди к-рых преобладают воины, а на зап. стене — целители. В вост. части юж. стены в нише с арочным завершением помещено крупномасштабное изображение свт. Николая Чудотворца, которому Пресв. Богородица и Христос вручают знаки архиерейского достоинства. Напротив, на сев. стене, в нише с 3-лопастным завершением, находится столь же крупное изображение Христа Пантократора.

Нартекс украшен житийными сценами свято-никольского цикла, которые расположены в несколько непривычной последовательности. Нижнюю зону занимают образы святых, среди к-рых по неизвестным причинам выделен мч. Елпи-

дий, помещенный напротив входа и обращенный в молитве к стоящей с правой стороны Божией Матери «Одигитрия». Справа от входа в наос изображено «Крещение Господне», а в верхней части вост. стены нартекса — редкий вариант Деисуса с образом Ветхого денми.

На вост. стене нартекса помещены портреты ктитора Никифора Каснициса с моделью храма в руках и его жены Анны, предстоящих свт. Николаю Чудотворцу, к-рый изображен в тимпане над входом из нартекса в наос. Рядом с этой композицией имеется надпись. На зап. стене наоса находится 2-я надпись, где говорится о том, что храм был построен и украшен «живописью» множеством образов» магистром Никифором Касницисом и посвящен свт. Николаю Чудотворцу в благодарность за разные благодеяния, которые святой многократно оказывал ктитору с тех пор, как тот пришел «в юдоль печали». Некоторые исследователи (Пелеканидис и др.) предполагают, что «юдоль печали» Никифор Касницис называет Касторию — место своей ссылки. Более справедливым, однако, представляется мнение Хадзидакиса и Дракопулу о том, что имеется в виду земная жизнь вообще и что Никифор Касницис не был сослан в Касторию, а, напротив, принадлежал к местной аристократии и был связан с этим городом в течение мн. лет. Предположение о высоком статусе заказчика и его принадлежности к культурной элите 2-й пол. XII в. подтверждается высокохудожественными росписями.

Росписи наоса и нартекса выполнены в едином стиле, с одними и теми же характерными приемами и типажам. В целом в композициях доминирует спокойный ритм, в чем сказывается классическая выучка мастеров. Стройные пропорции фигур, благородные, одухотворенные лица, роскошные одежды святых и богатые доспехи воинов — все это подчеркивает аристократический характер ансамбля. Однако во мн. сценах появляются беспокойные мотивы «динамического» стиля. В некоторых сценах ощущение энергичности движения усиливается с помощью волнистых изгибов драпировок, нагнетающих драматизм (напр., в композиции «Встреча Пресв. Богородицы с прав. Елисаветой»). Контрастная моделировка одежд с яркими светлыми придает им выпуклость, однако







ткани выглядят жесткими. В такой же манере трактованы лики — с холодной темной подкладкой и резкими высветлениями, дающими рельефность. При этом гибкие линии об-



Свт. Николай Чудотворец.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца  
Каснициса в Кастории. 60–80-е гг. XII в.

рисовывают черты лица, выделяют морщины, часто неестественно правильных, слегка стилизованных форм. Характерными криволинейными мазками переданы румяна на щеках. Взгляд и выражение лиц наделены внутренней подвижностью. Все это придает образам большую экспрессивность, внешняя напряженность и активность отражают интенсивность духовного переживания.

Росписи ц. свт. Николая Чудотворца принадлежат к тому же времени и художественному направлению, что и росписи ц. вмч. Пантелеимона в *Нерези* (1164). Хотя Никифор Касницис занимал более низкое общественное положение, чем ктитор *Нерези* Алексей Комнин Ангел, и работавшие по его заказу художники уступали великолепным мастерам росписи ц. вмч. Пантелеимона, тем не менее это родственные явления. Живопись обоих ансамблей исполнена в утонченной линейной манере с элементами «динамического» стиля. Во многом стиль и техника фресок ц. свт. Николая Чудотворца близки к манере художника А из храма св. Бессребреников, хотя живопись последнего представляет более продвинутый вариант «динамического» стиля.

Большинство исследователей датируют фрески ц. свт. Николая Чу-

дотворца в пределах 2-й пол. XII в.: к сер. или 3-й четв. XII в. их относили В. Н. Лазарев, С. Райкович, О. Демус, Э. Китцингер; по времени создания Хадзидакис поставил эту роспись между фресками церквей в *Нерези* (1164) и *Курбинове* (1191); Адерманн-Мистиш и В. Джурич датировали ее посл. третью XII в.; Т. Мальмквист — нач. XIII в.

Росписи церквей свт. Николая Чудотворца и св. Бессребреников свидетельствуют о том, что во 2-й пол. XII в. Кастория была включена в наиболее значительные процессы, протекавшие в художественной жизни Византии.

Лит.: *Πελεκανίδης*. 1953. Πν. 43–62; *Malmquist*. 1979; *Tomković*. 1981. С. 25–42; *eadem*. 1984; *Pelekanidis, Chatzidakis*. 1985. Ρ. 50–65; *Μουτσόπουλος*. 1992. Σ. 401–411; *Δρακόπουλου*. 1997. Σ. 42–44, 54–55; *Παναγιωτίδης*. 2006. Σ. 157–166.

Маленькая **церковь прп. Стилияна или прп. Алимпия** находится недалеко от ц. первомч. Стефана и была, очевидно, построена в то же время, что и храм свт. Николая Чудотворца Каснициса. Она однефная, с деревянным перекрытием и полукруглой апсидой. Позднее храм был удлинен, его первоначальная зап. стена была снесена. В алтарной части и на юж. стене сохранились фрески. По сторонам апсиды помещены фигуры арх. Гавриила и Богородицы из сцены «Благовещение Пресв. Богородицы», рядом с которыми написаны реплики диалога, дополняющие евангельский текст. Богородица изображена с вышитым платом на голове (эта деталь встречается на кипрских иконах XIII–XIV вв.). На юж. стене, рядом с иконостасом, — выделенное аркой изображение вмч. Георгия Победоносца на троне с надписью: «Диасорит». Возможно, храм изначально был посвящен ему. По иконографии и стилю фрески близки к росписям ц. свт. Николая Чудотворца Каснициса и могут быть датированы кон. XII или нач. XIII в. Лит.: *Tsigaridas*. 1988. Ρ. 309–313. Fig. 2–5, 7–13, 15–23; *idem*. 1992. Σ. 648–656; *Δρακόπουλου*. 1997. Σ. 39. Εικ. 32, 34.

Небольшая **церковь свт. Афанасия Великого «ту Музаки»** находится рядом с Митрополией. Она однефная, с 2-скатной черепичной кровлей и более поздним нартексом. На зап. стене сохранилась посвятельная надпись, из которой известно, что церковь построена и украшена фресками в 1383/84 г. братьями Стоей и Феодором Музаки и иером. Дионисием. Тогда Кас-

тория уже не принадлежала сербам, но еще не была захвачена турками и ею правила албанская семья Музаки.

В 1951 г. была проведена архитектурная реставрация храма, в 90-х гг. XX — нач. XXI в. — росписи.

Фрески сохранились полностью. Традиционно живопись поделена на 3 регистра: в широком нижнем ярусе помещены фигуры святых в рост, в более узком среднем — образы в медальонах, в верхнем — сцены евангельского цикла. В конхе изображена Пресв. Богородица «Платитера» с архангелами, ниже — «Причащение апостолов» и «Служба св. отцов». Над конхой сохранились фрагменты композиции «Вознесение Господне». Евангельский цикл начинается с «Благовещения Пресв. Богородицы» (по сторонам апсиды), с необыкновенно сложной архитектурой на фоне. В жертвеннике в нижнем ярусе изображено «Видение сщмч. Петра Александрийского», над ним в конхе жертвенника — первомч. Стефан архидиакон, рядом — прп. Симеон Столпник. В юж. части вост. стены представлен свт. Кирилл Александрийский, на юж. стене — особо чтимые в этом регионе святители Климент Охридский и Ахиллий Ларисский. Рядом с темплом в расписном рельефном арочном обрамлении изображен в более крупном масштабе свт. Афанасий Великий. Далее — свт. Николай Чудотворец, великомученики Димитрий Солунский, Феодор Стратилат и Феодор Тирон, Прокопий и Меркурий. На западной стене — равноапостольные Константин и Елена, арх. Михаил и вмч. Варвара. На северной стене — чтимые в Сев. Греции прмч. Николай Вуненский (пам. греч. 9 мая) и сщмч. Александр Пиднский (пам. 13 марта). В нижнем регистре предпочтение отдано воинам и месточтимым святым. В вост. части сев. стены в тройной рельефной арке представлен 5-фигурный Деисус: в центре Спаситель на престоле, по сторонам Богородица и св. Иоанн Предтеча, вмч. Георгий Победоносец и неотождествленный святой. Рядом с образом Иисуса Христа имеются надпись: «Царь Славы» — и неполная цитата из Евангелия от Матфея: «Тогда скажет Царь... приидите, благословенные Отца Моего» (Мф 25. 34), что объясняет царские одежды Спасителя с высокой митрой и лором. В поствизант. время эта иконография, называемая





«Царь царствующих и первосвященник», получила широкое распространение. Изображение Пресв. Богородицы в царских одеждах вдохновлено словами псалма: «Предста царица одесную Тебе...» (Пс 45. 10). Вмч. Георгий Победоносец и неизвестный святой, стоящие рядом с Пресв. Богородицей, изображены как вельможи в богатых одеждах и головных уборах. Композиция Деисуса имеет триумфально-эсхатологический смысл.

Евангельский цикл начинается с «Благовещения Пресв. Богородицы» по сторонам апсиды, далее на юж. стене изображены «Рождество Христово», «Сретение Господне», «Крещение Господне», «Воскрешение прав. Лазаря» и «Вход Господень в Иерусалим». В щипце зап. стены помещено монументальное «Преображение Господне», под ним — «Успение Пресв. Богородицы», «Христос перед Каиафой» и «Отречение ап. Петра». Цикл продолжается на северной стене, где находятся «Несение креста», «Распятие», «Оплакивание», «Жены-мироносицы у гроба», «Сошествие во ад».

Как и в иконографии росписей др. касторийских храмов 2-й пол. XIV в., во фресках ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» прослежи-



*Царский Деисус.  
Роспись ц. свт. Афанасия  
Великого «ту Музаки»  
в Кастории. 1383/84 г.*

вается ориентация на ансамбли 1-й четв. XIV в. в Фессалонике и др. областях Македонии. Это сказывается в т. ч. в нек-рых редких деталях (напр., в сцене «Воскрешение прав. Лазаря» его саркофаг изображен горизонтально, а Лазарь — сидящим).

Композиции в целом выдержаны в классическом духе, они уравновешены и ритмичны. Персонажи в основном изображены в спокойных позах, хотя иногда встречаются резкие движения и драматическая жестикация. Как и во мн. др. фресках палеологовского периода, в роспи-



*Воскрешение прав. Лазаря.  
Роспись ц. свт. Афанасия Великого  
«ту Музаки» в Кастории. 1383/84 г.*

сях ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» много реалистических деталей (напр., в сцене «Воскрешение прав. Лазаря» нек-рые присутствующие зажимают носы).

По мнению исследователей, фрески ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» исполнены той же артелью, к-рая расписала в Албании церкви Рождества Пресв. Богородицы на о-ве Малиград оз. Преспа и Пресв. Богородицы «Живоносный Источник» в Мборье (*Джурич. 2000. С. 262–263*). Касторийские фрески лучше по качеству живописи и разнообразию иконографии. Др. исследователи сближают с росписями ц. свт. Афанасия Великого «ту Му-

заки» остальные касторийские ансамбли 2-й пол. XIV в. и считают их произведениями одной мастерской, базировавшейся в Кастории и работавшей также за ее пределами (*Точаридас. 1999. С. 223–224*).

Лит.: *Πελεκανίδης. 1953. Πιν. 142–154; Бурић. 1975. С. 31–50; Grigoriadou. 1975. Ρ. 47–53; Pelekanidis, Chatzidakis. 1985. Ρ. 106–119; Дракоπούλου. 1997. Σ. 74, 95–97.*

**Церковь вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну»** находится в сев.-вост. части квартала Апозари. В совр. виде она представляет собой однонефную базилику с деревянным перекрытием и нартексом, обходящим храм с юга и запада. Храм, бывший кафоликоном монастыря, построен

и украшен фресками во 2-й пол. XIV в. На южной стене наоса над дверью было оставлено место для ктиторской надписи, к-рая так и не была сделана. Цигаридас предполагает, что причиной внезапной остановки работ стал захват Кастории турками. Нартекс был пристроен к храму в XVI в. и тогда же расписан (его большую часть занимает развернутое изображение «Страшного Суда»). К этому же периоду относятся фигуры пророков в верхней части сев. и зап. стен наоса, а также деревянный иконостас, украшенный растительным орнаментом. Росписи 2-го слоя выполнены мастерами из Сев. Греции, которые использовали в работе отдельные элементы, заимствованные у мастеров критской школы. В 1651 г. на зап. фасаде был изображен вмч. Георгий Победоносец на коне.

Росписи 1-го слоя покрывали весь наос. Их сохранность не очень хорошая, во мн. местах они пострадали от влажности, нек-рые изображения были переписаны. Роспись располагается в 4 регистрах. В нижнем — фигуры святых в рост, во 2-м — образы святых в медальонах, в следующем — сцены праздничного и Страстного циклов, в верхнем ярусе — поясные изображения пророков, частично утраченные (юж. стена) и частично переписанные в XVI в. (сев. и зап. стены). В конхе апсиды изображена Богоматерь на престоле в окружении херувимов, названная в сопроводительной надписи Всецарицей, а в нижнем ярусе — «Служба св. отцов». Евхаристическая тема продолжается в нише жертвенника, где изображены «Христос во гробе» (фреска переписана в XVI в.) и рядом «Видение сщмч. Петра Александрийского». Сцены евангельского цикла традиционно идут по кругу, начиная с «Благовещения Пресв. Богородицы» по сторонам апсиды и далее по южной («Рождество Христово», «Сретение Господне», «Воскрешение прав. Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим»), западной («Преображение Господне» в верхней зоне, ниже — «Успение Пресв. Богородицы» и «Шествие на Голгофу») и северной («Распятие», «Оплакивание», «Жены-мироносицы у гроба», «Сошествие во ад») стенам. Евангельский цикл завершает монументальная сцена «Вознесение Господне» в щипце вост. стены, расположенная напротив композиции «Преображе-







ние Господне». На сев. стене у иконостаса помещен Деисус, обрамленный 3-лопастной аркой, в котором Христос и Пресв. Богородица облачены в обычные, нецарские одежды.



Вмч. Георгий Победоносец.  
Роспись ц. вмч. Георгия  
Победоносца «ту Вуну» в Кастории.  
Посл. треть XIV в.

Среди изображений святых в нижнем ярусе арочным обрамлением выделен крупномасштабный образ вмч. Георгия Победоносца на юж. стене, напротив Деисуса. Такое выделение образа святого, к-рому посвящен храм, и такое размещение Деисуса часто встречаются в македонских храмах XIV в. Вмч. Георгий в роскошных воинских одеждах представлен восседающим на престоле и готовым вынуть меч из ножен. Рядом с ним помещено необычное изображение великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона, повернутых лицом друг к другу и молящихся Христу Еммануилу в сегменте неба. Святые одеты как воины, щиты поставлены на землю у их ног.

Стиль живописи ц. вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» близок к росписям ц. св. Таксиархов. Легкие фигуры с маленькими головами имеют изящные пропорции. Лики святых в нижнем ярусе написаны плотно и объемно. Они имеют неск. резкие черты, акцентированные темными контурами (глубоко посаженные глаза, слишком тонкие носы и острые подбородки), но выражения их спокойны. Лица и фигуры персонажей в евангельских сценах трактованы более бегло и подвижно, в них больше динамики и напряженности.

В целом росписи ц. вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» принадлежат к тому же антиклассическому направлению 2-й пол. XIV в., что и фрески ц. св. Таксиархов и росписи остальных касторийских ансамблей этого периода (церкви свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза», свт. Афанасия Великого «ту Музаки» (1383/84), свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» (ок. 1385)). Джурич и Цигаридас предполагают, что все они созданы одной мастерской, работавшей в этом регионе в посл. трети XIV в. Лит.: Буриш. 1975. С. 31–50; Дракопоблоу. 1997. Σ. 74, 117; Τσιγαρίδας. 1999. Σ. 211–250.

**Церковь свт. Николая Чудотворца «ту Кирици»** — небольшой однонефный храм с деревянным перекрытием, относящийся ко 2-й пол. XIV в. Цигаридас датирует его роспись временем ок. 1385 г., как и фрески ц. вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну». Иконография 2 росписей почти идентична. Фрески юж. стены в ц. свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» не сохранились, а на сев. и зап. стенах повторяется тот же краткий праздничный цикл, только на зап. стене вместо «Шествия на Голгофу» изображено «Предательство Иуды». Мн. подробности и даже позы, жесты и выражения лиц в евангельских сценах находят ближайшие аналогии в росписях церквей св. Таксиархов 1359/60 г. и вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну». По предположению Цигаридаса, в храме вмч. Георгия Победоносца работал тот же художник, что и в ц. свт. Николая Чудотворца, к-рый в обоих случаях использовал одни и те же образцы. По стилю живописи эти ансамбли очень близки к росписям ц. св. Таксиархов у Митрополии и к несколько более поздним ансамблям церквей свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза», свт. Афанасия Великого «ту Музаки» 1383/84 г. и др.

В 1654 г. ц. свт. Николая Чудотворца была обновлена на средства архонта Димитрия Кирициса, по имени к-рого она и получила название. В это время храм был расширен к югу, добавлена 2-я апсида (диаконик). Новые части храма были расписаны, так же как и нижние зоны сев. и зап. стен. К этому же времени относятся наружные росписи зап. стены. Позднее к храму был пристроен нартекс.

Лит.: Πελεκανίδης. 1953. Πιν. 155–160; Pelekanidis, Chatzidakis. 1985. Ρ. 102; Дракопоблоу. 1997. Σ. 73; Τσιγαρίδας. 1999. Σ. 219–224, 337.

**Церковь свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза»** находится в квартале Апозари. Это однонефная базилика с деревянным перекрытием, полукруглой апсидой и просторным более поздним нартексом. Юж. и вост. стены (кроме апсиды) построены из необожженных кирпичей с деревянными связями, зап. и сев. стены — из неотесанных камней, тоже с деревянными связями. Судя по строительной технике и по уцелевшей живописи, древнейшие части храма — восточная и южная.

Росписи сохранились на восточной и отчасти на сев. стене. Фрески в апсиде занимают 3 регистра. В нижнем изображена «Служба св. отцов» с Младенцем Христом, лежащим на престоле, с надписью: «Агнец». По одну сторону престола представлены святители Иоанн Златоуст и Афанасий Великий, по другую — Василий Великий и Григорий Богослов. В среднем ярусе расположено «Причащение апостолов», причем Иисус Христос — в архиерейском облачении. В конхе находится поясное изображение Богоматери с Младенцем и херувимами по сторонам, что отражено в подписи: «Честнейшая Херувим». Его иконография ближе всего к типу «Знамение», хотя Младенец на груди Пресв. Богородицы изображен в чаше, напоминающей цветок; в левой руке Он держит свиток, правой благословляет. Аналогичная иконография встречается в изображениях Божией Матери в ц. прп. Алипия в Кастории (посл. четв. XIV в.), в ц. Пантанассы в Мистре (ок. 1428) и др. На вост. стене — 4 регистра росписи.

В верхнем ярусе недавно была открыта уникальная деисусная композиция. В центре на престоле восседают Иисус Христос («Царь Царствующих») в имп. облачении и венце и Ветхий денми с голубем, символом Св. Духа, на благословляющей деснице (подпись: «Святая Троица»). Престол окружен сиянием славы и небесными силами. По сторонам, в пониженных угловых частях, представлены в молитвенных позах Пресв. Богородица в царском облачении и св. Иоанн Предтеча, а также 2 небольшие фигуры пророков, из к-рых узнаваем Даниил. Эта композиция не имеет точных аналогий, хотя по отдельности в монументальной живописи Кастории палеологовского периода известны и антропоморфные изображения Св. Троицы







(фрески в ц. Панагии Кумбелидики и в ц. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссе), и композиция царского Деисуса (ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки»). Близкое по смыслу соединение изображений Христа-Царя, Пресв. Богородицы в царских одеждах и окруженного небесными силами Престола уготованного имеется в сев. куполе нартекса мон-ря *Трескавец* (ок. 1340). Тема Деисуса повторяется в росписи ц. свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза» трижды. Под композицией «Св. Троица» на вост. стене по сторонам от апсиды помещены фигуры арх. Гавриила и Пресв. Богородицы из «Благовещения», под ними — 2 Нерукотворных образа Спасителя (Мандилион и Керамион), в нижнем регистре — прп. Симеон Столпник и первомч. Стефан (в нише жертвенника). Росписи, сохранившиеся в вост. части сев. стены, занимают 3 регистра. В нижнем, рядом с нишей жертвенника, представлено «Видение сщмч. Петра Александрийского», над ним — образы святителей в медальонах, выше — «Сошествие во ад». Последняя композиция, очевидно, замыкала евангельский цикл, шедший по кругу в верхних частях стен. Кроме того, в нижнем регистре северной стены находится 3-частный Деисус (Христос и Пресв. Богородица изображены здесь в обычных, нецарских одеждах), рядом — прмч. Николай Вуненский. Еще один плохо сохранившийся Деисус помещен в щипце восточного фасада храма. Здесь фигура Иисуса Христа, восседающего на троне со свитком в руке, выделена масштабом и сопровождается надписью: «Грозный», акцентирующей эсхатологический смысл композиции. Подобные изображения на восточных фасадах имеются в 2 других касторийских храмах того же времени, в ц. свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» (ок. 1385) и св. Иоанна Предтечи на пл. Омония (кон. XIV — нач. XV в.). Снаружи на северной стене храма помещается частично сохранившаяся ктиторская надпись, взывающая ко Господу и деве Марине (sic!). На этом факте основывалось предположение Дракопулу об изначальном посвящении храма вмч. Марине, однако в старых работах упоминается о большом изображении свт. Николая Чудотворца в восточной части южной стены, из чего. Цигаридас сделал вы-

вод, что храм сохранил свое первоначальное посвящение.

Роспись ц. свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза» по стилю живописи может быть отнесена к 3-й четв. XIV в. (или к 60–80-м гг. XIV в.) и включена в тот же круг памятников, что и касторийские фрески церквей св. Таксиархов (1359/60), свт. Николая Чудотворца «ту Кирици», вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» (обе ок. 1385) и свт. Афанасия Великого «ту Музаки» (1383/84), а также росписи парекклисионов ц. Пресв. Богородицы Перивлелты в Охриде (1364–1365) и др.

Лит.: *Дракопулов*. 1997. С. 73, 123; *Тсигаридас*. 1999. С. 251–284; *Σίστοφ*. 2001. С. 511–536.

Маленькая **церковь Пресв. Богородицы Фанеромени**, некогда бывшая монастырской, находится в квартале Апозари. Храм однонефный, с 3 апсидами с вост. стороны, с деревянным стропильным перекрытием. В сев. и зап. стенах храма имеется 2 входа. В тимпанах над ними помещены изображения «Одигитрии» и «Гликофилусы», подтверждающие первоначальное посвящение церкви Пресв. Богородице. Стены храма покрыты штукатуркой, скрывающей кладку и некие кирпичные орнаменты, украшавшие поверхность апсиды. С западной и северной сторон храма имеется совр. пристройка.

Рядом с храмом были обнаружены остатки цистерны. Исходя из этого, Ф. Вафидис, П. Цамисис, Дракопулу и другие исследователи отождествляли его с упоминаемым в рукописях под 1341 г. храмом монастыря Пресв. Богородицы Гистерниотиссы. Однако против этого отождествления Й. Голомбиас выдвинул существенные аргументы. Сохранившиеся росписи также указывают на то, что храм был построен и расписан в более позднее время, в кон. XIV в. (по мнению Цигаридаса). О том, что храм был монастырским, свидетельствует неск. упоминаний в источниках XVIII–XX вв., а также изображение молящегося монаха, вероятно ктитора, перед Божией Матерью «Одигитрия» на сев. стене наоса.

Внутри все пространство храма покрыто фресками, располагавшимися в 3 яруса, как в большинстве касторийских церквей 2-й пол. XIV в. Фрески сильно закопчены и частично закрыты новой деревянной кровлей (щипцы вост. и зап. стен).

Тем не менее программа декорации вполне читается. В конхе апсиды размещено поясное изображение Богоматери «Знамение», под ним — композиция «Служба св. отцов», в конхе жертвенника — фигура первомч. Стефана, над ним в медальонах — образы пророков. Верхнюю часть вост. стены занимает «Благовещение Пресв. Богородицы», с к-рого начинается праздничный цикл. Он продолжался на юж. стене, однако здесь толстый слой копоти позволяет различить только смутные очертания; значительная часть фресок была утрачена, когда в юж. стене было пробито окно. На зап. стене сохранились большая сцена «Успение Пресв. Богородицы» и изображение равноап. Елены. Над дверью — едва различимые остатки ктиторской надписи. Росписи сев. стены помимо упомянутого выше изображения молящегося перед «Одигитрией» монаха включают образ Христа Жизнодавца в нижнем ярусе. Кроме того, на сев. стене находятся неск. изображений святых в медальонах в среднем регистре и евангельские сюжеты в верхнем: «Вход Господень в Иерусалим», «Крещение Господне», «Распятие», «Жены-мироносицы у гроба» и «Сошествие во ад». В иконографии сцен праздничного цикла несколько необычно изображение «Крещения» после «Входа Господня в Иерусалим». В остальном и выбор сюжетов, и лаконичные изводы, включающие только главных персонажей, типичны для росписей небольших однонефных храмов позднеспалеологовского времени.

В евангельских сценах некрупные фигурки хорошо скомпонованы в живописном пространстве и ритмически согласованы друг с другом. Они кажутся легкими, почти бестелесными. Движения акцентируются жесткими складками одежд. Лица с мелкими и довольно резкими чертами имеют контрастную живописную моделировку, хотя выражения многих вполне спокойны. Ближайшими аналогами этих фресок являются иконы праздничного ряда из иконостаса ц. Трех святых (ок. 1400/01, Византийский музей в Кастории), фрески ц. мц. Фотинии в Веррии, ц. равноапостольных Константина и Елены в Охриде (обе рубежа XIV и XV вв.) и др.

В резном деревянном иконостасе ц. Пресв. Богородицы Фанеромени находится древняя икона Христа





Пантократора, к-рая по стилю и технике живописи может быть отнесена к кон. XIV в. Характерный тип лика со строгим выражением, с мелкими, жестко очерченными чертами и при этом с хорошей живописной моделировкой объема очень близок к фрескам ц. вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» и др. росписям этой группы.

Лит.: *Βαρεϊδης*, 1900. С. 125, 141, 320; *Τσαμίσης*, 1949. С. 115–116; *Γκολομπιάς*, 1985/1986. С. 320; *Δρακοπούλου*, 1997. С. 24, 73; *Τσιγαρίδας*, 1999. С. 219, 285–302.

**Церковь Трех святых** посвящена мученикам Гурию, Самону и Авиву. Этот маленький одностолпный храм относится к первым десятилетиям периода османского господства. От первоначальной постройки осталась алтарная часть. После 1940 г. добавлена открытая галерея с юга. В сохранившейся посвячительной надписи упомянуты дата создания росписи — 1400/01 г. и имя ктитора — «кир Феофил Панкратис». Судя по надписи и по характеру росписей, заказчиком был человек знатный и образованный, возможно связанный с Фессалоникой.

Фрески 1400/01 г. были недавно раскрыты. В наосе сохранились фрагменты Деисуса и неск. образов святых в причудливых головных уборах, таких же как в ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки». В жертвеннике помещены фигуры первомч. Стефана и прп. Романа Сладкопелца. Конху главной апсиды занимает Пресв. Богородица «Платитера», ниже изображена «Служба св. отцов». В диаконнике рядом с мч. Евплом представлен свт. Григорий Палама в рост. У него темные волосы с проплешиной, довольно длинная и окладистая раздвоенная борода, голубые глаза. Это одно из наиболее ранних изображений святителя наряду с фрагментарно сохранившейся фреской в монастыре *Влададон* в Фессалонике и иконой из ГМИИ в Москве.

Роспись ц. Трех святых — произведение местных мастеров, продолжающих касторийскую традицию позднего XIV в., ориентированную на распространенное в Македонии антиклассическое направление. Из этой церкви происходит неск. одновременных росписей икон, хранящихся в касторийском Византийском музее (см. в разд. «Иконопись Кастории»). К фрескам ц. Трех святых близки росписи алтаря еще од-



гоматерь изображена в рост, Младенец почти лежит на Ее руках, левую

*Церковь Трех святых (мучеников Гурия, Самона и Авива) в Кастории. Ок. 1400/01 г.*

руку Он протягивает к подбородку Божией Матери, Их щеки соприкасаются. Орландос дати-

ровал эту и др. фрески храма 1422 г. на основании надписи, имевшейся на внешней стороне зап. стены наоса. Однако эта датировка была опровергнута Цигаридасом, к-рый счита-

ет, что надпись 1422 г. не относилась ко времени создания храма и его росписей. По мнению исследователя, ктиторийская надпись находится в др. месте, на внутренней стороне зап. стены, под сценой «Успение Пресв. Богородицы». Обе надписи в наст. время не видны под позднейшими слоями штукатурки и известны лишь по старым публикациям. Цигаридас датирует строительство и роспись храма посл. четв. XIV в. на основании близости его фресок к иконографии и стилю росписи ц. свт. Афанасия «ту Музаки» и др. памятникам этого круга.

Лит.: *Ορλάνδος*, 1938. С. 173–175; *Τσιγαρίδας*, 1992. С. 648–656; *Δρακοπούλου*, 1997. С. 74.

Маленькая **церковь прп. Алипия** в квартале Иконому — одностолпная, с деревянным перекрытием и более поздним нартексом. Алтарная апсида полукруглая внутри и прямоугольная снаружи, слева от нее — ниша жертвенника.

В храме фрагментарно сохранились росписи: изображения Богома-

терии «Знамение» и 4 святителей в апсиде, на зап. стене — композиция «Успение Пресв. Богородицы», на южной — фрагменты медальонов со святыми и сцен евангельского цикла, а также в нише около иконостаса образ Божией Матери с надписью: «Елеуса». Расположение этого образа свидетельствует о том, что храм первоначально был посвящен Пресв. Богородице, а не прп. Алипию. Бо-



*Свт. Григорий Палама. Роспись ц. Трех святых (мучеников Гурия, Самона и Авива) в Кастории. Ок. 1400/01 г.*

От первоначальной росписи сохранились только фрески сев. и юж. стен, пострадавшие при позднейшей растеске окон. Программа росписи следует распространенной в Кастории традиции: в верхнем ярусе идут сцены праздничного цикла, в среднем и нижнем ярусах — святые в медальонах и в рост. В вост. частях юж. и сев. стен сохранились изображения иерархов, видимо продолжавшие святительский чин (Ахиллий Ларисский и Иоанн Милостивый, патриарх Александрийский, с одной стороны, Григорий Чудотворец, Спиридон Тримифунтский и Кирилл Александрийский — с другой). В нижнем ярусе юж. стены помещено







изображение Богоматери с Младенцем на троне, сопровождаемое подписью: «Необоримая», рядом с ней — ап. Андрея Первозванного, к-рому храм был посвящен изначально, и далее сщмч. Харалампия и вмч. Меркурия. В зап. части юж. стены, бывшей ранее, видимо, частью нартекса, имеется крупномасштабное изображение свт. Николая Чудотворца, к-рому Иисус Христос и Пресв. Богородица вручают знаки архиерейского сана — Евангелие и омофор. Такие образы свт. Николая нередко встречаются в нартексах македон. храмов XV в. В нижнем ярусе сев. стены размещаются фигуры св. воинов: молящихся и сложивших оружие на землю великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона (подобным образом они представлены в касторийских церквах свт. Афанасия Великого «ту Музаки» (1383/84), вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну» (ок. 1385) и др.), а также великомучеников Димитрия и Георгия, облаченных в роскошные одежды. В вост. части сев. стены традиционно размещается Деисус, в котором вместо Богоматери изображен ап. Иоанн Богослов. Из сцен евангельского цикла сохранились 7: на южной стене — «Рождество Христово», «Сретение Господне», «Крещение Господне», частично «Воскрешение прав. Лазаря», на северной — «Распятие», «Жены-мироносицы у гроба», «Сошествие во ад».

Выбор и размещение сюжетов, лаконичные композиции, трактовка отдельных деталей — все это восходит к традициям мастерской, работавшей в Кастории во 2-й пол. XIV в. Мн. физиогномические типы художники также переняли у предшественников (напр., лик вмч. Георгия схож с изображением того же святого в ц. вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну»).

Особенно близкие аналогии с фресками ц. ап. Андрея Первозванного представляет роспись ц. Успения Пресв. Богородицы в Зевгостаси близ Кастории (1432), что позволило Цигаридасу предположить, что они созданы ок. 1430 г. В обоих ансамблях преобладают легкие, бестелесные фигуры с удлинненными пропорциями и маленькими головами. В трактовке лиц и драпировок все больше используется графическая стилизация. Притом что обе росписи следуют традициям позднего XIV в., они отличаются большей сухостью

и декоративностью, характерными для живописи XV в.

К этому же направлению в живописи раннего XV в. относятся фрески алтаря и наружные росписи вост. стены обновленного **храма св. Иоанна Предтечи** на пл. Омония. В нем в конхе изображена Богоматерь «Знамение», ниже — «Служба св. отцов», по сторонам апсиды — «Благо-



Храм св. Иоанна Предтечи на пл. Омония в Кастории. Кон. XIV в.

вещение Пресв. Богородицы». Отдельные образы обнаруживают букв. сходство с фресками ц. ап. Андрея, напр. лик свт. Григория Чудотворца с характерной уже для нач. XV в. декоративной стилизацией рисунка.

Лит.: *Πελεκανίδης*. 1953. Пч. 162–167; *Τσιγαρίδης*. 1985/1986. Σ. 386; *idem*. 1999. Σ. 219, 303–330; *Δρακοπούλου*. 1997. Σ. 113–117. Пч. 94–98.

**Церковь Пресв. Богородицы «Одигитрия» в квартале Музевики**, ныне освятенная во имя покровителя Кастории вмч. Мины, была построена в XV в., судя по фрагментам фресок в алтарной части. В сер. XVI в. нек-рые из них были записаны. В 1654 г. храм был украшен новой росписью, сделанной на средства некой знатной дамы, сохранились фрески на зап. стене и часть ктиторской надписи. В верхних частях стен имеются сцены из «Акафиста», в средних — погрудные образы святых в медальонах, в нижних — фигуры святых в рост. Композиции перегружены многочисленными персонажами и деталями, движения и жестикация фигур утрированы, объемность одежд преувеличена, сочетание красок необычно — все это придает росписи маньеристический характер. В XVIII в. часть росписей была поновлена. Во 2-й пол. XVII в. был пристроен и расписан нартекс, к-рый в наст. время существует в сильно измененном виде. В этом храме, бывш. кафоликоне мон-ря, в 1706 г. размещалась школа Георгия Кастриотиса.

Лит.: *Παϊσιδου*. 2002. Σ. 34–35, 52–53, 74, 122, 125, 128–129, 132, 137, 140, 183, 200–201, 225–226, 242–244, 246, 251, 253, 260–263, 265–266, 268–269, 272, 274, 283–284, 295.

На рубеже XV и XVI вв. в Кастории работала артель художников, к-рая расписала ряд храмов. Вероятно, 1-е по времени свидетельство работы этой мастерской — записанная фреска на вост. стене нартекса с

изображением Богоматери и поклоняющихся ангелов в ц. Пресв. Богородицы Расиотиссы. В Кастории этой же артели

атрибутируют росписи храмов свт. Николая Чудотворца (мон. Евпраксии) 1485/86 г., свт. Николая Чудотворца «тис

Феологинас», свт. Николая Чудотворца «ту Магалиу» 1504/05 г., вмч. Димитрия Солунского в квартале Елеусы, а также снятые со стен фрески разрушенного храма свт. Спиридона Тримифунтского в квартале Елеусы (фрески хранятся в Византийском музее в Кастории и в Музее П. Канелопулоса в Афинах). Помимо названных касторийских ансамблей характерные для этой мастерской иконографические и стилистические черты встречаются в росписях старого кафоликона Преображения Господня в *Большом Метеорском мон-ре* (1483), в церкви мон-ря Успения Пресв. Богородицы (Торники) на берегу р. Альякмонас близ сел. Панайя, в ц. Панагии Хавиары в Веррии (1498), в ц. св. Бессребреников в Сервии (1510) и др. Близкие (или причисляемые) к работам этой мастерской произведения находятся не только в Греции: фрески в ц. вмч. Никиты в Чучере (2-й слой 1483–1484), в мон-ре прп. Прохора Пшинского (1489), в *Погановском мон-ре* во имя ап. Иоанна Богослова (1499), в мон-ре Трескавец близ Прилепа, в мон-ре вмч. Георгия Победоносца в Сучаве и др. На основе атрибуции этой мастерской целого ряда памятников исследователи делают вывод, что она работала на Балканах между 1483 и 1510 гг. и создавала как фрески, так и иконы. Поскольку в Кастории сосредоточено большое количество произведений этой артели и именно здесь находятся об-







разцы характерных для нее особых иконографических решений (напр., большой Деисус в ц. свт. Афанасия «ту Музаки»), видимо, она базировалась именно здесь. Это еще раз подтверждает, что Кастория в кон. XV в. оставалась значительным центром городской культуры. В др. крупных городах Македонии (Фессалоника, Охрид) на рубеже XV и XVI вв. нет произведений живописи, близких к работам этой мастерской.

Лит.: *Эγγύπουλος*. 1957. С. 62–66; *Ραδογιούη*. 1965. С. 67–104; *Čhatzidakis*. 1972. P. 185–192; *Δρακοπούλου*. 1997. С. 117–120.

**Церковь свт. Николая Чудотворца (мон. Евпраксии)**, согласно ктиторской надписи, построена и украшена росписями на средства некой мон. Евпраксии в 1485/86 г. Росписи покрывают почти все пространство церкви. В верхней части стен традиционно размещаются евангельские сюжеты, в нижней — фигуры святых. В алтарной апсиде в большом Деисусе кроме Богородицы и св. Иоанна Предтечи предстоящими в молении Иисусу Христу изображены великомученики Феодор, Димитрий и Георгий в царских одеждах. Эта иконография имеет касторийский источник — царский Деисус в ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки» 1383/84 г. Впрочем, варианты этой композиции встречаются не только в храмах Кастории.

По стилю живописи в ансамбле фресок ц. свт. Николая Чудотворца исследователи выделяют произведения по меньшей мере 2 мастеров, что позволяет говорить именно об артели. Для работ этой мастерской характерны хорошо уравновешенные композиции, длинные, изящно сделанные надписи, разнообразные орнаменты, богато украшенные одежды, особые физиогномические типы (лица почти треугольной формы, с резко обрисованными подвижными чертами, с плоскими светлыми поверхностями почти без теней). В ансамблях, исполненных этими мастерами, часто встречаются определенные сюжеты (напр., большой Деисус со святыми в царских одеждах, как в этой церкви) и нек-рые детали, заимствованные из зап. искусства, особенно в изображении оружия, предметов быта. Росписи ц. свт. Николая Чудотворца считаются классической работой этой мастерской.

Лит.: *Πελεκανίδης*. 1953. Πιν. 179–188; *Δρακοπούλου*. 1997. С. 118. Πιν. 103, 106, 109, 110.

**Церковь свт. Николая Чудотворца «тис Феологиныс»** находится в квартале Ап. Фомы. Это небольшой вытянутый храм с нартексом и 5-гранной апсидой, построенный из камня с деревянными



Арх. Михаил.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца «тис Феологиныс» в Кастории. Кон. XV в.

связями. Его строительство и первоначальные росписи относятся, вероятно, к кон. XV в. Они сохранились фрагментарно, однако исследователи считают, что сцена «Вход Господень в Иерусалим» на сев. стене написана теми же мастерами, к-рые работали в ц. свт. Николая Чудотворца (мон. Евпраксии).

В 1663 г. храм был обновлен на средства архонтиссы Феологины, от родового имени к-рой получил свое название. В это время были расписаны нартекс и наос, кроме сев. стены, причем мастера постарались сочетать сюжеты и масштаб новой росписи с оставшейся старой. Росписи, занимающие большую площадь этого сравнительно крупного храма, сохранились достаточно хорошо. В верхней части вост. стены наоса представлены сцены ехаристического цикла, в верхних зонах остальных стен — двенадцатые праздники и Страстной цикл, в нартексе — чудеса и притчи, деяния апостолов, жития святых. В щипцах вост. и зап. стен наоса выделены масштабом композиции «Вознесение Господне» и «Преображение Господне»; на аналогичном месте в нартексе изображен «Страшный Суд». Иконографическая программа росписи отличается многочисленностью сюжетов и деталей, плотностью композиций. Нижние ярусы, как обычно, занимают фигуры святых, особо выделяют-

ся св. воины, одетые как вельможи XVII в. В этих и нек-рых др. деталях иконографии сказывается влияние как местной традиции, так и эфирской школы.

Лит.: *Πελεκανίδης*. 1953. Πιν. 249а; *Τσιγαρίδας*. 1988. С. 15, 18; *Δρακοπούλου*. 1997. С. 118. Πιν. 100; *Παϊσίδου*. 2002. С. 36–37, 267–268.

**Церковь свт. Николая Чудотворца «ту Магалиу»**. Хорошо сохранившийся ансамбль этого храма создан в 1504/05 г., как считают исследователи, той же артелью, работавшей на рубеже XV и XVI вв. В верхних частях стен здесь размещаются евангельские сцены, в нижних — фигуры святых и ктиторские изображения, включенные в большой Деисус в нижней части сев. стены, в к-рый также входят великомученики Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, Феодор Стратилат и Феодор Тирон. Ктиторы — сын некоего Алексея Актасис и его мать — изображены весьма реалистично. Иисус Христос возлагает венец на голову молодого человека, что, возможно, свидетельствует о царском происхождении его рода (судя по



Свт. Модест Иерусалимский.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца «ту Магалиу» в Кастории. 1504/05 г.

всему, иноземного). Сын и мать представлены в необычных одеждах и головных уборах, подобные образы имеются и среди памятников XVI в. в Сербии, Косове, Болгарии и близ Охрида. Молодой человек был изображен посмертно — его мать от горя рвет на себе волосы. Портрет Актасиса был частично записан, а надпись, сопровождавшая изображение его матери, утрачена.

Между 1654 и 1657 гг. роспись в алтаре была частично поновлена тем же





художником, который работал в ц. свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» (1657), в нартексе ц. Пресв. Богородицы квартала Св. Бессребреников (1657) и в алтаре ц. свт. Николая Чудотворца «тис Феологи-нас» (1663).

Лит.: Πελεκανίδης. 1953. Πιν. 174–175а; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 112, 119–121. Πιν. 85–87, 99, 107; Παϊσιδου. 2002. Σ. 36, 267–268.

**Церковь Пресв. Богородицы Ра-сиотиссы**, или Влахерна, находится в квартале Сервиоти. Это маленький однефный храм с 2-скатной кровлей и апсидой, полукруглой внутри и 3-гранной снаружи. В толще вост. стены сделана ниша жертвенника; др. ниша находится в вост. части сев. стены. В зап. и юж. стенах имеются входные двери, открывающиеся в пристроенную позже галерею. Храм очень темный, т. к. освещается только через маленькое окно в апсиде.

Судя по фрагментам живописи, храм был построен в XV в. и позднее обновлен и расписан. В тимпане над входом из нартекса в наос помещено изображение Божией Матери «Гликофилуса» с поклоняющимися Ей ангелами, сопровождаемое надписью: «Расиотисса». Это название, возможно, происходит от имени ктитора или от названия обл. Рашка. Богоматерь держит Младенца обеими руками и, сильно склонив голову, прижимается щекой к Его щеке. Младенец изображен почти лежащим, в короткой рубашке, оставляющей открытыми ножки. Левой рукой Он прикасается к подбородку Богоматери. С нач. XX в. фреска находится под записью, что затрудняет более точную датировку в пределах XV в. Большинство исследователей (А. Ксингопулос, Хадзидакис, Дракопулу) считают ее одним из ранних произведений касторийской мастерской, работавшей в кон. XV — нач. XVI в., тогда как другие относят к раннему XV в. на основании сходства с аналогичным образом в ц. прп. Алипия (Г. Гунарис).

Дальнейшая история храма известна из ктиторийской надписи, находящейся внутри на юж. стене над изображением Богоматери. В ней сказано, что храм Пресв. Богородицы Ра-сиотиссы был украшен на средства почтеннейшего архонта Стаматия Синова, его супруги Елены и их сыновей Мануила и Иоанна в 1553 г. Др. упоминаний об этой семье не сохранилось.

Росписи сер. XVI в. занимали все поверхности. В алтарной части, а также в вост. частях сев. и юж. стен они в значительной степени утрачены. Верхний регистр росписи с образами пророков сильно пострадал от влажности. В апсиде изображены Богоматерь «Платитера» и «Службы св. отцов», в жертвеннике — «Христос во гробе», рядом — «Видение сщмч. Петра Александрийского». В верхней части вост. стены, как и во мн. др. касторийских ансамблях, размещалась композиция «Вознесение Господне», под ней по сторонам апсиды — фигуры арх. Гавриила и Пресв. Богородицы из сцены «Благовещение». Средний регистр росписи традиционно занимают сцены праздников и Страстной цикл. Лучшее всего сохранились композиции на зап. стене: «Тайная вечеря», «Омовение ног», «Предательство Иуды», «Христос перед Пилатом», «Отречение ап. Петра» (над дверью) и «Распятие» (в щипце зап. стены). Евангельский цикл завершает композиция «Успение Пресв. Богородицы», размещенная после сцены «Сошествие во ад» в восточной части южной стены, что необычно. Там же в неглубокой нише с арочным обрамлением помещено поясное изображение Богоматери, держащей на правой руке Младенца Христа. Образ был записан в 1903 г. и сопровождается надписью: «Богоматерь Влахернская». Рядом, у южного входа в храм, изображен св. Иоанн Предтеча, над дверью — «Искушение Христа». В нижней зоне росписи, как обычно, представлены фигуры святых. С внешней стороны западной стены храма помещен ряд изображений того же времени, теперь оказавшихся в нартексе и частично записанных в нач. XX в.: к югу от входа в храм — «Крещение Господне» и прп. Симеон Столпник, к северу — «О Тебе радуется». Внешняя сторона юж. стены в кон. XVII или нач. XVIII в. была украшена большой композицией «Страшный Суд».

В стиле живописи художника, исполнившего основной объем росписей, прослеживается сильное влияние ведущего представителя критской школы XVI в. Феофана Критского. Заметно также стремление мастера дополнить и видоизменить принятые в этой традиции иконографические схемы, обогатить их еще большим количеством реалистических подробностей, смягчить суровые

облики изображенных и внести в их образы эмоциональность и личное начало. На основании сходства стиля фресок ц. Пресв. Богородицы Ра-сиотиссы с росписями парекклисиона свт. Николая Чудотворца в *Великой Лавре*, исполненными в 1560 г. худож. Франгосом Кателаносом, а также с фресками кафоликона *Варлаама мон-ря* в Метеорах 1548 г. и кафоликона монастыря прп. Никанора в Заворде все 4 памятника приписывались этому мастеру. Среди др. близких по стилю ансамблей — росписи *Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря* (Миртия) в Этолии 1539 г., мон-рей *Дилу* и свт. Николая Чудотворца (Филантропинон) на острове оз. Памвотида (Янина) и др., к-рые ряд исследователей (Гунарис и др.) выделяют в особую, фиванскую школу.

Лит.: Συγγρόπουλος. 1957. Σ. 63; Χατζηδάκης. 1969. Σ. 305–306; Γούναρης. 1980. Σ. 105–184. Πιν. 22–37, 40–43, 47–50; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 118. Πιν. 101.

**Церковь св. Апостолов в квартале Елеусы** представляет собой маленькую однефную базилику немного неправильной формы, с 1 апсидой, полукруглой внутри и 3-гранной снаружи. Церковь по-



Церковь св. Апостолов в квартале Елеусы в Кастории. Ок. 1547 г.

строена из камней с деревянными связями и перекрыта двускатной кровлей. Позднее кровля была заменена, а в юж. стене пробиты 2 окна, дополнительно к 2 первоначальным — в вост. части юж. стены и в апсиде. Церковь не имела нартекса. С зап. стороны был деревянный навес, защищавший фрески на фасаде слева от двери и над нею.

Внутри в средней части сев. стены имеется плохо сохранившаяся ктиторийская надпись, из к-рой известно, что храм построен трудами архонта Георгия Феодору, сына попа Ма-







Целование апостолов Петра и Павла.  
Роспись люнета над входом  
в ц. св. Апостолов в квартале Елеусы  
в Кастории. 1547 г.

нуила, и украшен после смерти ктитора его сыновьями в 1547 г., при митр. Мефодии, худож. Онуфрием. В надписи фигурирует и город, откуда прибыл живописец, однако в его названии не хватает неск. букв, и исследователи реконструировали его по-разному: по мнению Гунари-са — это Берат, согласно архим. Герману (Христидису) — Гревена, по предположению Орландоса — Венеция. Семья Феодору известна по др. утраченной ныне надписи сер. XVI в. — в ц. Пресв. Богородицы Елеусы.

Росписи храма лучше всего сохранились в алтарной части. Изображения на зап. стене и в верхнем регистре сев. стены сильно пострадали, от росписей юж. стены осталась только вост. часть. Росписи занимали 4 регистра: поясные фигуры пророков представлены в верхнем, ниже — широкий регистр со сценами праздников, затем изображенные\*по поясу мученики в медальонах и в нижнем ярусе — фигуры наиболее почитаемых святых (архангелы, равноапостольные Константин и Елена, св. воины). В средней части зап. стены, как обычно, помещено «Успение Пресв. Богородицы», в щипце восточной — «Вознесение Господне». В апсиде написан образ Богоматери «Ширшая небес» (извод «Знамение») и композиция «Поклонение Жертве». В нише жертвенника по традиции изображен «Христос во гробе», правее — первоуч. Стефан. Рядом еще 2 композиции раскрывают тему Жертвы: «Видение сщмч. Петра Александрийского» и «Жертвоприношение Авраама». В вост. части юж. стены, у иконостаса, находится выделенное арочным об-

рамлением изображение апостолов Петра и Павла, к-рым посвящен храм. Сохранилась только сидящая фигура ап. Петра, к-рый правой рукой благословляет, а в левой держит модель церкви. Так же, очевидно, был представлен и ап. Павел. Изображение лобызующихся апостолов Петра и Павла сохранилось на зап. фасаде в тимпане над дверью.

Худож. Онуфрий прибыл в Касторию из Берата в Юж. Албании, где



Деисус.  
Роспись ц. вмч. Георгия  
Победоносца в квартале  
Музевики в Кастории. XVI в.

существуют расписанные им храмы (ц. св. Параскевы в Валешах, 1554; возможно, ц. св. Феодоров в Бератской цитадели и др.). Кроме фресок ц. св. Апостолов в Кастории он выполнил росписи ц. св. Бессребреников у Гимназии (не сохр.). Исследователи приписывают Онуфрию и нек-рые иконы, находящиеся в иконостасе ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Берате и в Национальном историческом музее в Тиране.

Росписи ц. св. Апостолов в отличие от большинства касторийских ансамблей выполнены «по сухому» и во мн. местах осыпались. Композиции плотно заполнены фигурами и многочисленными подробностями пейзажного или архитектурного окружения, переданного очень реалистично, хотя в построении сцен и выборе типажей видно стремление следовать образцам XIV в. Фигуры имеют облегченные, вытянутые пропорции, их головы — маленькие, с тонко прорисованными мелкими чертами, лишенными выражения. Лица трактованы плоско, а объем фигур и складок одежд передается светотеневой моделировкой, близкой к живописи ренессансной Италии. В трактовке движений и богато украшенных одежд есть манерное изящество. Росписи отличается разнообразная палитра. При всем богатстве декоративных эффектов искусство

мастера Онуфрия сухо и рассудочно. Техника, манера письма и детали иконографии обнаруживают определенное сходство с произведениями критской школы XVI в.

Лит.: Γούναρης. 1980. Σ. 21–104. Πιν. 1–20.

**Церковь вмч. Георгия Победоносца в квартале Музевики**, которая являлась кафеликоном монастыря, была построена и расписана в XVI в. Во 2-й пол. XVII в. к сев. части храма был пристроен нартекс, украшенный фресками. Эти росписи были выполнены мастером, к-рый работал в 1657 г. в нартексе

ц. Пресв. Богородицы в квартале Св. Бессребреников и в 1663 г. в ц. свт. Николая Чудотворца «гис Феологинас». Фрески сохранились фрагментарно

в очень плохом состоянии. На зап. стене нартекса помещены 6 фигур святых и 6 сцен из житийного цикла вмч. Георгия, на южной — фрагменты композиции «Страшный Суд».

Лит.: Πασιδου. 2002. Σ. 36, 54, 62, 158, 164–166, 178–179, 181–183, 201, 226, 233.

**Церковь Пресв. Богородицы (архонта Апостолакиса)** в сев.-вост. части городской крепости построил и украсил росписями на свои средства архонт Апостолакис (Апостолакис) в 1605/06 г., о чем известно из ктиторской надписи. Это небольшой однефный храм с деревянным перекрытием, без нартекса. Внутри он сверху донизу покрыт росписью. Верхний ярус занимают евангельские сюжеты, ниже размещен «Акафист» Пресв. Богородицы, затем — фигуры святых в рост. На наружной стене зап. фасада помещена композиция «Страшный Суд». В малофигурных сценах важную роль играет развитый пейзажный или архитектурный фон. Чередующиеся яркие краски, обильные мелкие пробела, оживляющие фигуры и лица, ритмичные движения персонажей и сильно стилизованный рисунок драпировок придают росписи декоративный характер. По иконографии и стилю эти росписи во многом ориентированы на традиции касторийской мастерской рубежа XV и XVI вв. Фрески этого ансамбля также имеют







Вмч. Никита.  
Роспись ц. Пресв. Богородицы  
(архонта Апостолакиса)  
в Кастории. 1605/06 г.

существенное сходство с росписями мон-ря Пива (1604–1606) в Черногории, что свидетельствует о наличии художественных связей между этими 2 регионами на Балканах в нач. XVII в.

Лит.: Паисίδου. 2002. С. 32, 40–41, 68–69, 73, 76, 83–86, 88, 91, 98, 102, 106–107, 129–131, 135–136, 140, 172, 187, 194, 197, 202, 205–209, 212–214, 221, 227–230, 232, 238–239, 246–247, 249, 265, 268–269, 272–273, 275, 277, 279, 281–283.

**Церковь Введения во храм Пресв. Богородицы «ту Циациана»** в сев.-вост. части города построена и расписана в первом 10-летии XVII в. Она получила название от находящейся рядом усадьбы семьи Циацианов. В 1613/14 г. был выполнен 2-й слой росписи в нартексе. Судя по ктиторской надписи и по упоминаниям в кодексе Касторийской митрополии, храм был кафедральным мон-ря. Видимо, с этим связаны и особенности иконографической программы нартекса. В ней большое внимание уделено ветхозаветным прообразами Евхаристии и сценам из житийного цикла св. Иоанна Предтечи, к-рые размещены в верхнем ярусе. Среднюю зону занимают сцены мучений святых и апостолов, в иконографии которых мн. элементы близки к фрескам Сев.-Зап. Греции. Отсутствие сцен Богородичного цикла, вероятно, объясняется тем, что они размещались в наосе, где фрески в значительной мере утрачены. Над росписью этого храма трудились неск. художников. Часть фресок наоса М. Паисиду приписывает тому же мастеру, что работал в церквях Пресв. Богородицы (архонта Апостолакиса) и вмч. Димитрия Солунского в квартале Елеусы.

Лит.: Паисίδου. 2002. С. 32, 42–43, 59, 62, 141, 146–149, 157–162, 167–169, 173–174, 188–192, 201–202, 212, 239, 242–243, 245–246, 248, 250, 268–269, 274, 277, 279, 294.

**Церковь св. Таксиарха «ту Циациана»** в том же квартале была построена и расписана в 1622 г. на средства архонта Константина Ралиса и его супруги. Росписи выполнили иерей Иоанн и Илия. Это был однефный храм, однако в результате перестроек XIX и XX вв. его вид изменился, а фрески в значительной мере утрачены. В алтарной части сохранились изображения 2 святителей (на юж. стене — свт. Григорий Палама, а на сев. стене — прп. Андрей Критский, редко встречающийся в росписях македон. храмов) и сцена «Видение сщмч. Петра Александрийского».

Лит.: Паисίδου. 2002. С. 32–33, 43–44, 69–70, 73, 279, 293.

**Церковь Пресв. Богородицы в квартале Св. Бессребренников** была построена во 2-й пол. XVI в. К этому времени относятся росписи алтарной части храма (Голомбиас ошибочно датирует их XV в.). В 1634/35 г. церковь была перестроена и расписана (фрески этого слоя сохр. на сев. стене, частично на южной и совсем немного на западной). В 1657 г. с сев. стороны был пристроен нартекс,



Арх. Гавриил.  
Роспись нартекса ц. Пресв. Богородицы  
в квартале Св. Бессребренников  
в Кастории. 1657 г.

украшенный фресками на средства свящ. Георгия и его семьи. В росписях нартекса заметны влияние традиций касторийской мастерской рубежа XV и XVI вв. и связь с художественной школой сев.-зап. Греции. Их отличает более острая и резкая выразительность, основанная на утрировании движений, искажении пропорций, неправильности в рисунке фигур и лиц, контрасте света и тени.

Лит.: Паисίδου. 2002. С. 33, 45–47, 54–56, 70, 73–74, 87, 96, 123, 128, 141–143, 176–177, 186,

199, 213, 216, 230, 249, 265, 269, 272, 274, 279, 287, 289, 292.

**Церковь свт. Николая Чудотворца в квартале Св. Бессребренников**, однефная, с деревянным перекрытием, была расписана тем же художником, что и соседний храм Пресв. Богородицы, на основании чего их датируют 40-ми гг. XVII в. Фрески сохранились в алтарной части и на зап. стене, где они частично утрачены при позднейшей пристройке нартекса и устройстве двери и окна в зап. стене.

В апсиде изображены Божия Матерь «Влахернитисса» и «Служба св. отцов», справа и слева от апсиды — «Причащение апостолов», выше — «Вознесение Господне», в конхе протесиса — «Христос во гробе», на сев. стене алтаря — «Явление воскресшего Христа женам-мироносицам», «Исцеление расслабленного у Овчей купели», «Побиение камнями первомч. Стефана» и «Видение сщмч. Петра Александрийского», на юж. стене представлен святитель. В нижней зоне зап. стены между конными изображениями великомучеников Георгия Победоносца и Димитрия Солунского помещен образ Божией Матери «Живоносный Источник». Лит.: Паисίδου. 2002. С. 33, 60, 62–63, 65, 71–72, 74, 96, 112, 143, 191, 223, 274–275, 280.

**Церковь свт. Николая Чудотворца (архонта Фоманоса) в квартале Елеусы** построена и расписана в 1639 г. Первоначально она была однефной, с деревянным пе-



Мч. Параскева.  
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца  
(архонта Фоманоса)  
в квартале Елеусы в Кастории. 1639 г.

рекрытием, но в результате перестройки были сооружены купол и 2-й неф с севера. Фрески XVII в., исполненные мастером Николаем из Линотопи, сохранились на зап. и сев.





стенах. В верхних частях стен были расположены евангельские сюжеты, в среднем ярусе — медальоны с погрудными изображениями святых, в нижнем ярусе — фигуры святых в рост. В живописной манере художника Николая местные традиции сочетаются с чертами как эпирской, так и критской школы. Изобретательность в трактовке пространства, умение использовать сложные перспективные построения свидетельствуют о знакомстве мастера с зап. искусством, вероятно, через посредство живописи критской школы. Известны и др. работы худож. Николая из Линотопи (росписи мон-ря свт. Афанасия Великого близ Загоры (1645/46), ц. прор. Захарии в долине Грамос и др.).

Лит.: *Παίσίδου*. 2002. С. 33, 47–49, 70, 96, 122–125, 185, 193–195, 197–198, 203, 250, 252–257, 265–266, 273, 280, 283, 293, 295.

**Иконопись Кастории.** В 1989 г. в Кастории был открыт Византийский музей, где собрана богатейшая коллекция визант. и поствизант. икон, многие из к-рых находятся в хранилище и не введены в научный оборот. Среди древнейших и наиболее выдающихся памятников этого собрания следует прежде всего назвать иконы, относимые к кон. XII в. и по стилю очень близкие к фрескам ц. свт. Николая Чудотворца Касничицы и особенно ц. св. Бессребреников. Это икона с фронтальным изображением прор. Илии; двусторонняя икона с образом того же пророка с житием на полях на лицевой стороне и с ап. Иоанном Богословом в житии на обороте (не расчищен); двусторонняя икона с поясными изображениями Божией Матери «Одигитрия» на лицевой стороне и «Христа во гробе» на обороте. Еще 2 иконы, происходящие из ц. св. Бессребреников, могут быть отнесены к рубежу XII и XIII вв.: это образ святых Космы и Дамиана с житийными сценами на полях (на его обороте — еще одно изображение тех же святых — XVII в.) и исключительная по качеству живописи большая икона с образом Божией Матери «Одигитрия» в рост, близкая по стилю к фрескам *Студеницы* (ок. 1208). К кон. XII в. относится также двусторонняя икона мц. Иулиании Никомидийской, на обороте которой изображена вмч. Варвара (XV в.).

К 1-й пол. или 1-й четв. XIII в. Цигаридас относит 2 иконы «Успение Пресв. Богородицы» из Кастории,

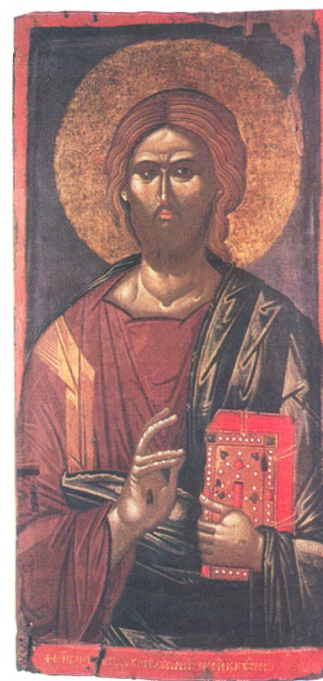


*Христос во гробе.  
Оборотная сторона  
иконы Божией Матери «Одигитрия».  
Кон. XII в. (Византийский музей  
в Кастории)*

одна из к-рых хранится в данном музее, а другая — в Византийском музее в Афинах. На иконе из музея в Кастории апостолы и святители, окружающие ложе Богоматери, тесно сгруппированы, пропорции их фигур тяжеловесны, движения несколько неуклюжи, искаженным скорбью лицам придано выражение грубоватого драматизма. Эти черты позволяют отнести икону к местной традиции. Еще одна икона — «Успение Пресв. Богородицы» (XIII в.), частично записанная, находится в иконостасе ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы. Она представляет собой расширенный вариант иконографии, с апостолами, прилетающими на облаках, и с иудеем Афонием, которому ангел отсекает руки. Ко 2-й пол. XIII в. исследователи относят 2 поясных образа свт. Николая Чудотворца из Византийского музея в Кастории, на одном сохранились фрагменты житийных сцен на полях. Обе иконы близки к произведениям консервативного направления в живописи этого периода, ориентированного на позднекомниновские традиции, и могут быть сопоставлены с фресками ц. свт. Николая Чудотворца в с. Манастир близ Прилепа (1271). Возможно, в кон. XIII в. были созданы небольшая икона с изображением святых Космы и Дамиана на серебряном фоне и еще один поясной образ свт. Николая Чудотворца.

Из касторийского храма св. Параскевы в квартале Иконому происходит двусторонняя икона XIII в., хранящаяся в Византийском музее в Афинах. На ее лицевой стороне в технике раскрашенного рельефа изображен молящийся Спасителю вмч. Георгий Победоносец, в воинских одеждах, со щитом, поставленным на землю. У ног святого склонилась колени знатная заказчица. Вокруг на полях помещены живописные житийные сцены вмч. Георгия. На обороте иконы представлены великомученицы Марина и Екатерина (или Ирина). Эта икона, как и др. произведения деревянной скульптуры из района Кастории, свидетельствует о распространенности здесь традиций, пришедших с Запада.

Иконопись XIV в. в Византийском музее в Кастории представлена в основном произведениями 2-й пол.



*Христос Пантократор.  
Икона. 2-я пол. XIV в.  
(Византийский музей  
в Кастории)*

XIV в., многие из которых еще не опубликованы. Замечательные по художественному уровню 2 иконы Христа Пантократора и образ Божией Матери «Одигитрия» можно отнести к произведениям одного из крупных художественных центров 2-й пол. XIV в., возможно Фессалоники. Одна икона Христа Пантократора происходит из ц. свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» и может быть более точно датирована





3-й четв. XIV в. Ближайшими стилистическими аналогами являются росписи того же храма и др. касторийские фрески этого круга. На нижнем поле этой иконы сохранилась ктиторская надпись с именем мон. Нила, к-рая позволяет заключить, что во 2-й пол. XIV в. храм свт. Николая Чудотворца «ту Кирици» был монастырским. Происхождение 2-й иконы Христа Пантократора неизвестно. Ее отличают 2 маленьких медальона, фланкирующие поясное изображение в среднике, в них вписаны полуфигуры молитвенно обращенных к Иисусу Христу Богоматери и св. Иоанна Предтечи. Величественная поза Спасителя, гордая посадка головы, строгое и несколько резковатое выражение лица с очень тонкими чертами, напряженным взглядом и резкими перепадами между освещенными и затемненными участками — все это придает образу обостренную выразительность. В качестве аналогов этой иконы помимо образа из ц. свт. Николая «ту Кирици» могут быть названы иконы Пантократора из большого Деисуса в мон-ре Пантократор на Афоне, икона рубежа XIV и XV вв. из Византийского музея в Веррии и др.

Др. произведения, очевидно принадлежащие местным мастерам и близкие по стилю к росписям касторийских церквей 2-й пол. XIV в. с их ярко выраженной антиклассической ориентацией, — «Успение Пресв. Богородицы», иконы святых Космы и Дамиана, свт. Иоанна Златоуста, свт. Афанасия Великого, свт. Николая Чудотворца, в рост, с житием на полях, Божией Матери «Гликофилуса», близкой по иконографии к образам Божией Матери «Киккская» и Божией Матери «Гликофилуса» с ангелами в медальонах по сторонам (обе кон. XIV — нач. XV в.), и др.

Неск. икон в собрании Византийского музея в Кастории происходят из иконостаса ц. Трех святых и приписываются той же мастерской, которая осуществила роспись храма в 1400/01 г.: 7 икон праздничного чина («Рождество Христово», «Введение во храм Пресв. Богородицы», «Преображение Господне», «Воскрешение прав. Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Вознесение Господне» и «Успение Пресв. Богородицы») и образ Божией Матери «Гликофилуса» (с надписью: «Елеуса»). Последняя икона, довольно большого размера, имеет букв. сход-



*Христос Пантократор.  
Икона. 2-я пол. XIV в.  
(Византийский музей в Кастории)*

ство с изображением Богоматери на фреске сев. стены ц. Трех святых. Жестковатая моделировка объема и схематизация рисунка черт лица соединяются с выразительным изображением нежного и меланхоличного взгляда больших глаз. Все иконы из ц. Трех святых отличаются резкой выразительностью образов, к-рая во многом достигается благодаря яркости красок, ярковистости и напряженности движений персонажей, нек-рой неправильности стилизованного рисунка одежд и ликов, контрастности моделировки. К этим иконам близок большой Деисус с образами Иисуса Христа, Пресв. Богородицы, св. Иоанна Предтечи и апостолов на одной длинной доске, в рельефных обрамлениях, с чередующимися фонами зеленого и охристо-желтого цветов.

Еще неск. икон касторийского собрания могут быть отнесены к нач. XV в. Небольшая икона «Введение во храм Пресв. Богородицы» принадлежит к числу произведений высокого художественного уровня, свидетельствующих о знакомстве мастеров с ведущими тенденциями в живописи крупных центров Византийской империи. Легкие и подвижные фигурки персонажей, изящная и сложная архитектура на фоне напоминают фрески Пантанассы в Мистре (1428). Также на столичные образцы ориентирована двусторонняя икона с поясным образом Божией Матери «Одигитрия» на лицевой стороне и изображением «Христос

во гробе» на обороте. Эту икону отличают рельефные нимбы с ярким растительным орнаментом.

Консервативные тенденции, продолжающие антиклассические традиции живописи 2-й пол. XIV в., определяют стиль др. произведений местных мастерских, таких как икона «Успение свт. Николая Чудотворца» (1-я четв. XV в.). К кон. XV в. эти тенденции породили своеобразный маньеризм: фигуры и лики стали совершенно плоскостными, рисунок драпировок и черт лица приобрел искусственный, декоративный характер (иконы свт. Николая Чудотворца и вмч. Димитрия Солунского). К тому же периоду и круту памятников может быть отнесена частично записанная двусторонняя икона Божией Матери «Одигитрия», в рост, окруженная сценами жития Пресв. Богородицы, с изображением «Снятия с креста» на обороте (2-я пол. XV в.).

Целый ряд икон рубежа XV и XVI вв. исследователи относят к работам касторийской мастерской, расписавшей храмы свт. Николая Чудотворца (мон. Евпраксии) и др. Среди них особо выделяются образы св. Параскевы, Христа Пантократора в рост (нижняя часть иконы утрачена), Божией Матери «Одигитрия» и царские врата с композицией «Благовещение Пресв. Богородицы». Возможно, к этой же группе следует отнести большие иконы Иисуса Христа и арх. Михаила в ц. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклисе. В кон. XV в. написана двусторонняя икона свт. Николая Чудотворца, происходящая из церкви, посвященной этому святому (мон. Евпраксии). По стилю живописи она отличается от росписей касторийской мастерской и близка к фрескам Ксеноса Дигениса в мон-ре Введения во храм Пресв. Богородицы (Миртия) в Этолии (1491).

Большая группа икон XVI — 1-й пол. XVII в. из собрания Византийского музея в Кастории принадлежит к доминировавшему в сев.-зап. Греции антиклассическому направлению. Среди них особо стоит отметить образы праведных Иоакима и Анны, ласкающих Пресв. Богородицу, житийную икону вмч. Георгия Победоносца, царские врата со сценой «Благовещение Пресв. Богородицы», образ святых Космы и Дамиана и икону Христа Пантократора.







Др. иконы XVI в., как и нек-рые касторийские фрески этого времени, напоминают произведения критской школы характерной для нее склонностью к идеализации. Среди этих икон следует назвать «Благовещение Пресв. Богородицы», фрагменты эпистилия с образами апостолов, а также двустороннюю икону Божией Матери «Одигитрия» с поклоняющимися ангелами, на обороте — «Христос во гробе» нач. XV в. Две большие иконы нач. XVI в., с образами Христа Пантократора и Божией Матери «Одигитрия», подписаны худож. Иоанном Перминотиотисом. Иконография Иисуса Христа воспроизводит образ из ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи в Венеции, прихожанином к-рой был художник, согласно упоминанию в одном из документов 1523 г. из Венецианского архива. В касторийском музее есть и др. иконы критской школы, очевидно происходящие из Венеции, с которой город всегда имел торговые связи, напр. 2 крупных поясных образа Христа Пантократора и Божией Матери с Младенцем Христом в итал. иконографии «Madre della Consolazione» (кон. XV — нач. XVI в.) и др. Лит.: Tsigaridas. 1988. P. 314–318; *idem* (Tsagaridas E. N.). 1995. Σ. 345–367; *idem*. 2000. Σ. 123–156; *idem*. 2002; *idem*. 2005. Σ. 111–116; Дракоπούλου. 1997. Σ. 41, 70–71, 75, 115, 119, 157–158; Κακαβός. 1996.

**Памятники архитектуры и живописи в окрестностях Кастории.** Руинированная **церковь Преображения Господня близ дер. Метаморфоси** находится на вершине холма, на сев. берегу оз. Кастория. Она представляла собой небольшой купольный триконх. Снаружи здание выглядит как слегка вытянутый по оси «запад–восток» прямоугольник, с выступающими по 3 сторонам полукруглыми апсидами. Внутри расширенные подпружные арки, опирающиеся на угловые опоры, придавали пространству крестообразную форму. С 3 сторон рукава креста завершаются полукруглыми апсидами, с западной — прямой стеной, в к-рой был вход, без нартекса. В вост. апсиде имелось сравнительно большое арочное окно. Четыре арочных окна были также в барабане. Нижняя часть здания сложена из крупных неотесанных камней, конхи апсид — из камней меньшего размера. В кладке верхних частей преобладает кирпич. Паруса, подпружные арки, купол и архивольты проемов выложены из кирпича. Барабан внутри сло-

жен из кирпичей, а снаружи облицован камнем. Такая строительная техника весьма архаична, в Греции она встречается в памятниках VIII–IX вв. (ц. Епископи в Эвритании и др.). Отсутствие кирпичного декора, характерного для др. храмов Кастории, также говорит в пользу ранней датировки триконха ц. Преображения Господня, по мнению Муцопулоса, предположительно кон. IX в. Церковь относится к числу древнейших визант. построек в данном регионе, как и 2-й сохранившийся триконх — ц. Панагии Кумбелидики. Лит.: Μουτσόπουλος. 1992. Σ. 2–220.

**Монастырь Пресв. Богородицы Мавриотиссы.** Монастырь Мавриотисса расположен в 3 км к юго-востоку от города, на берегу озера. По преданию, он построен на том месте, где имп. Алексей I Комнин и полководец Георгий Палеолог в 1083 г. высадились на берег с войсками перед штурмом города, занятого норманнами. В письменных источниках не обнаружено сведений о мон-ре Мавриотисса до XVII в. Нек-рые свидетельства дают сохранившиеся в нем изображения и надписи. Так, на юж. фасаде храма представлено 2 фигуры в имп. облачениях, надписи позволяют идентифицировать Михаила VIII Палеолога и одного из императоров династии Комнинов. Поскольку фреска вряд ли могла быть

том же слое штукатурки: «ΠΑΝΑΓΙΑ Η ΜΑΥΡΙΟΤΙΣΣΑ». Т. о., мон-рь уже в сер. XIII в. носил это имя. Кроме того, было предпринято несколько попыток расшифровать фрагменты ктиторийской надписи в алтаре, помещенной рядом с изображением коленапреклоненного монаха на более позднем слое штукатурки: «иеромонах... восстановивший святой монастырь... Мануил». Однако ввиду плохой сохранности надписи трудно судить, насколько корректны предложенные расшифровки (Дракоπούλου. 1997).

В науке долгое время бытовало мнение М. Ласкариса о том, что Мавриотисса — совр. название древнего мон-ря Месонисиотисса, упоминающегося в акте 1385 г. из коллекции П. И. Севастьянова. Это отождествление было убедительно опровергнуто (Суботин Г. Манастир Богородице Месонисиотисе // ЗРВИ. 1987. Бр. 26. С. 125–168).

Согласно неск. упоминаниям кон. XVII в. в письменных источниках, в это время мон-рь Пресв. Богородицы Мавриотиссы владел большими земельными угодьями с неск. деревнями; ему подчинялся ряд обителей в округе, в т. ч. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссе и св. Таксиархов (Цукас).

И. Архитектура. От монастырского комплекса сохранился древний кафоликон с более поздним парекклисионом ап. Иоанна Богослова и современное здание трапезной. Кафоликон — одно-

*Церковь Пресв. Богородицы Мавриотиссы близ Кастории. Кон. XI, XVI в.*



нефная церковь с большой полукруглой апсидой с востока, снаружи ступенчатой (только нижняя часть апсиды — первоначальная). Просторный квадратный нартекс (лити) немного ниже наоса. Сев. стена наоса, а также сев. и зап. стены нартекса — более поздние. С юж. стороны к наосу в XVI в. был пристроен парекклисион ап. Иоанна Богослова. Из первоначальных окон кафоликона сохранилось только одно — в щипце вост. стены, над апсидой.

На открытых частях стен кафоликона снаружи видна кирпичная кладка, более сложная, чем в др. церквях Кастории средневизантийского





периода. Зап. щипец наоса украшен крестом из кирпичей с 2 стилизованными кипарисами в арочках по сторонам. В нижней части юж. стены нартекса также видны следы кирпичных орнаментов.

II. Живопись. Фрески ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы сохранились фрагментарно и принадлежат к неск. одновременным этапам росписи. Правильным представляется разделение слоев, предложенное Эпстайн (др. мнения см.: *Pelekanidis, Chatzidakis*. 1985). К 1-му слою она отнесла фрески внизу апсиды (нижние части фигур Божией Матери «Платитера» и архангелов в конхе, образы 4 евангелистов в средней зоне, «Служба св. отцов» — ниже); фигура Богоматери из «Благовещения Пресв. Богородицы» в верхней зоне, образы святых целителей и столпников в средней, изображение мч. Евпла диакона в нише в нижней зоне алтарной стены. К этой же фазе росписи принадлежат фрески на зап. стене наоса («Пятидесятница» в верхнем регистре, «Омовение ног», «Распятие», «Предательство Иуды» — в среднем, большая композиция «Успение Пресв. Богородицы» — в нижнем) и фрески нартекса, кроме композиции «Крещение Господне» («Страшный Суд», мученики Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий и Орест, равноапостольные Константин и Елена). Второй этап росписи — композиция «Крещение» в нартексе, написанная на слое штукатурки, наложенном поверх слоя с изображением «Страшного Суда». Наиболее поздняя из 3 фаз — росписи наружной стороны юж. стены нартекса 1259–1264 гг. и, возможно, одновременные им фрески верх-



ней части апсиды и алтарной стены, восстановленные после обвала вост. стены и конхи. В апсиде примерно на уровне колен Божией Матери «Платитеры» и архангелов проходит

длинная горизонтальная трещина, по разрыв сторонам от к-рой живопись заметно различается по цвету, стилю и использованию золота. На вставках штукатурки изображен коленопреклоненный монах-ктитор у ног Богоматери и ниже — медальон с образом Христа Еммануила; возможно, он повторяет более раннюю фреску.

Попытка интерпретировать программу росписи была предпринята Эпстайн (*Epstein*. 1982). По ее мнению, в ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы росписи изначально были только в алтарной части, на зап. стене и в нартексе. Исходя из этого, автор приходит к выводу, что програм-



ранних известных примеров, среди к-рых — фрески ц. Пресв. Богородицы Елеусы в *Велюсе* (1085–1093 или ок. 1080), свт. *Иоанна Златоуста мон-ря близ Куцовендиса* на Кипре (1099–1103 или 1111–1118), храмов Пресв. Богородицы Космосотиры в *Фересе* (1152), вмч. Пантелеимона в *Нерези* (1164). Др. редкие черты имеются во фресках зап. стены: фигуры Церкви и синагоги и изображение сильного изгиба тела Иисуса Христа в композиции «Распятие», которые до XIII в. встречаются только на миниатюрах в рукописях и на рельефах слоновой кости. В «Успении Пресв. Богородицы» представлен эпизод с иудеем Афонием; это изображение также получило распро-

*Фрагмент сцены «Успение Пресв. Богородицы». Роспись ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы близ Кастории. Нач. XII в.*

странение в монументальной живописи с XIII в., хотя единичные примеры его появления есть и в бо-

лее ранних памятниках (Йыланлыкисе в долине Ыхлара в Каппадокии, IX–X вв.). Необычно также расположение апостолов и ангелов по разные стороны ложа Богоматери, аналогии находятся на Кипре (*Амасгу Богородицы жен. мон-ря*, слой росписи рубежа XII и XIII вв.) и в Кастории (ц. св. Бессребренников). В композиции «Страшный Суд» наряду с группами грешников изображены 3 фигуры с подписями и атрибутами их грехов: ростовщик — с кошельком, клеветник и обманывающий при взвешивании — с весами на шее, а также блудницы, терзаемые змеями.

Не только иконография, но и стиль этих фресок весьма необычен, что вызвало между исследователями серьезные расхождения в их датировке: нач. XII в. (Пелеканидис, Эпстайн, Д. Мурики, Муцопулос, А. Захарова и др.) или нач. XIII в. (Хадзидакис, Джурич, Адерманн-Мисгиш и др.). Однако проблема датировки основного объема росписи не может рассматриваться вне связи с вопросом о времени создания композиции «Крещение Господне» на вост. стене в нартексе, написанной на слое штукатурки, наложенном поверх слоя сцены «Страшный Суд».

*Страшный Суд. Роспись ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы близ Кастории. Нач. XII в.*

«Крещение Господне» может быть добные решения встречаются в др. провинциальных храмах средне-визант. периода, напр. в Каппадокии (в ц. вмч. Варвары в Соганлы, 1006 или 1021; Каранлык-кисе в Гёреме, 3-я четв. XI в.). Изображение «Службы св. отцов» в нижней зоне апсиды, возможно, принадлежит к числу наиболее







датировано в пределах 2-й пол. XII в., т. к. обладает ярко выраженной стилистикой живописи этой эпохи, что неоднократно отмечалось сторонниками ранней датировки 1-го слоя Мавриотиссы (Пелеканидис, Мурики, Эпстайн, Захарова и др.). Приверженцы поздней датировки высказывали мнение, что композиция «Крещение Господне» была выполнена тоже в нач. XIII в., после 1-го слоя росписи, и представляет собой подражание позднекомниновскому стилю (Адерманн-Мисгиш, Джурич, Хадзидакис). Между тем композиция «Крещение Господне» в ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы настолько близка к росписям ц. свт. Николая Чудотворца Каснициса, что могла быть выполнена той же артелью. Повторяются типы ликов (напр., ангелы с высокими и тонкими дугами приподнятых бровей, с изящным рисунком носа) и формы линейной стилизации (характерные овалы на скулах св. Иоанна Предтечи, ап. Андрея, световой рисунок драпировок). Эта композиция входит в тот же круг памятников, что и фрески ц. свт. Николая Чудотворца Каснициса, среди которых — росписи в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези (1164), в мон-ре Джурджеви Ступови (1170/71), в ц. вмч. Георгия в Курбинове (1191) и др.

Стиль фресок 1-го слоя в ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы обладает ярко выраженной индивидуальной окраской и не имеет точных аналогов. Плотные композиции заполнены крупными фигурами и массивной архитектурой. Яркие цвета часто диссонируют друг с другом. Притом что во всех сценах преобладает торжественное величие, художник попытался внести в них драматизм, придав движениям некоторых образов энергичность и порывистость. Пропорции и структура тел и лиц часто смело искажаются и переходят в гротеск. Лица весьма экспрессивны, с крупными, тяжелыми и резкими чертами, обведенными темными линиями, с акцентированной мимикой. В целом образам ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы присущи суровость, напряжение, дисгармония. Однако, несмотря на заметное своеобразие, и техника письма, и отдельные приемы, и образное содержание этих фресок вписываются в ход развития визант. живописи 1-й трети XII в. В эти десятилетия на периферии Византийской империи и за ее

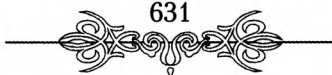
пределами было достаточно широко распространено искусство, ориентированное на традиции монументальной живописи 2-й четв. XI в., для которой характерны строгость и откровенность образов, крупные монументальные формы, обобщенная трактовка малоподвижных фигур и лиц. Эти черты воспроизводятся в целом ряде ансамблей исторической обл. Македония (ц. в Велюсе, 1085–1093 или ок. 1080; Св. София в Фессалонике, мозаика нач. XII в. в апсиде), Кипра (мон-рь свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса, 1099–1103 или 1111–1118; *Асину Панагии церковь*, 1105/06; ц. Панагии Феотокос в Трикомо, нач. XII в., и др.), Вел. Новгорода (Св. София Новгородская, барабан, ок. 1109; Антониев мон-рь, ок. 1125, и др.), Сев. Италии (мозаики нач. XII в. в Торчелло, в Капелле-Дзен собора Сан-Марко в Венеции, в соборе Сан-Джусто в Триесте, в базилике Урсиана в Равенне), в ряде икон (мозаические изображения Божией Матери «Одигитрия» и св. Иоанна Предтечи в соборе вмч. Георгия Победоносца в квартале Фанар, К-поль, и др.). Это направление, однако, отличается от искусства 2-й четв. XI в. стремлением к драматизации с помощью более динамичных и резких форм. Но избыток драматизма и дисгармония образов придадут росписи ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы специфический оттенок. Важно отметить, что в этих фресках отсутствуют приемы, разработанные для сходных целей в позднекомниновском искусстве, что дает дополнительный аргумент в пользу ранней датировки.

Фрески юж. фасада, исполненные между 1259 и 1264 гг., существенно отличаются от росписи 1-го слоя и включают помимо фигур 2 императоров изображения св. воинов Димитрия Солунского и Георгия Победоносца, композицию «Древо Иессево», образ Богородицы с Младенцем Христом в тимпане над входом. Частично сохранившиеся фигуры императоров идентифицируются по фрагментам надписей: «Автократор Ромеев Комнин» и «Комнин Дука Палеолог» (что соответствует полному имени Михаила VIII). Высказывалось мнение, что соединение изображения «Древа Иессево» и имп. портретов было связано со стремлением подчеркнуть генеалогическую преемственность имп. семьи Ми-

хаила Палеолога от Комнинов (*Палеологосторактс*. 1989/1990). Такая интерпретация вполне совместима и с традиц. смыслом ктиторских композиций. Она может также служить косвенным подтверждением предания об основании мон-ря имп. Алексеем I Комнином в том месте, где с предком имп. Михаила VIII Георгием Палеологом он начал изгнание норманнов. С художественной т. зр. фрески фасада ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы тоже представляют значительный интерес. Они принадлежат к кругу памятников 2-й пол. XIII в., продолжающих позднекомниновские традиции, среди которых можно назвать фрески ц. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссе близ Кастории (между 1295 и 1317), ц. свт. Николая Чудотворца в с. Манастир в Республике Македонии (1271), церкви мон-ря Архангелов в *Вароше* (пригород Прилепа) (80–90-е гг. XIII в.) и др. К этим живописным ансамблям можно добавить и фрески верхней части апсиды ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы, одновременные или чуть более поздние росписи ее фасада. Для памятников этого круга характерно воспроизведение комниновских типов лиц и некоторых стилизованных мотивов в трактовке одежд в сочетании с новой объемностью и монументальностью, определяющей характер раннепалеологовского искусства.

В иконостасе кафоликона монастыря Мавриотисса находится древняя икона «Успение Пресв. Богородицы», датируемая исследователями XIII в.

*Парекклисион ап. Иоанна Богослова* был пристроен к юж. стене кафоликона мон-ря в 1552 г. По размеру он почти равен кафоликону, но больше выдвинут на восток. Это прямоугольное помещение с главной апсидой и нишей жертвенника, скрытыми в толще вост. стены. Парекклисион перекрыт односкатной кровлей, повторяющей форму первоначальной. В сев. стене, общей с кафоликоном, имеется 3 небольших проема, служившие ранее для освещения храма, в южной — еще 2 окна. Уровень пола здания ниже уровня почвы, поэтому от входной двери с зап. стороны внутрь ведут ступени. Парекклисион построен из неотесанных камней с деревянными связями и оштукатурен. Над входом в тимпане — изображение ап. Иоанна Богослова.







Из ктиторской надписи на зап. стене над дверью внутри парекклисиона известно, что он был построен на средства некоего Феодора и его супруги в 1552 г. и расписан худож.



*Тайная вечеря.  
Роспись парекклисиона  
ап. Иоанна Богослова.  
Мастер Евстафий Иакову,  
1552 г.*

Евстафием Иакову, протонотарием Арты. Этот мастер в 1536/37 г. расписал кафоликон мон-ря Успения Пресв. Богородицы (Моливдоскепасту) в Эпире. Росписи парекклисиона занимают всю поверхность стен и его зап. фасад. Рядом с упомянутым выше изображением ап. Иоанна Богослова на зап. фасаде в тимпане над дверью расположены композиции «Вознесение ап. Иоанна», «Три отрока в печи огненной» и фигуры святых. Внутри парекклисиона росписи поделены на регистры, нижние из к-рых плохо сохранились. В алтарной апсиде изображены Богоматерь «Знамение», ниже — погрудные образы святителей в медальонах (в т. ч. свт. Григорий Палама) и сцена «Служба св. отцов», в нише жертвенника — «Христос во гробе». В верхней части вост. стены, слева от апсиды, помещено «Вознесение Господне», справа — «Благовещение Пресв. Богородицы», с к-рого начинается цикл праздников, расположенный по кругу в верхнем регистре и завершающийся в вост. части сев. стены «Явлением ангела женам-мироносицам». На зап. стене в середине верхнего регистра традиционно находится большая композиция «Успение Пресв. Богородицы» между «Входом Господним в Иерусалим» и «Преображением Господнем». Средний регистр занимают сцены чудес и исцелений, нижний — фигуры святых. В верхней части сев. и зап. стен имеется дополнительный регистр с поясными изображениями пророков и праотцев.

Сцены скомпонованы плотно и заполнены многочисленными персонажами, деталями развитого пейзаж-

ного и архитектурного фона. Повествовательное начало преобладает над индивидуальной выразительностью образов. Для стиля мастера Евстафия характерны сухие и легкие фигуры, энергичные движения к-рых подчеркнуты обильными дробными складками, пест-

рые разнообразные краски, детальная разделка лиц с мелкими, невыра-

зительными чертами, сложный рисунок тщательно проработанных стилизованных форм. В целом его манера эклектична и искусственна. Лит.: Пелеканидис, 1953. Пив. 63–86; Μοναστηριολος, 1967; *idem*, 1992. Σ. 412–430; Пелеканидис, 1978. Σ. 147–159; Μουρικι, 1980/1981. Ρ. 100–102; Epstein, 1982. Ρ. 21–29; Hadermann-Misguich, 1989. Ρ. 143–148; Παπαϊακωτοροβικη, 1989/1990. Σ. 221–240; Δρακοπούλου, 1997. Σ. 80–83; Джурич, 2000. С. 50, 52–53; Захарова, 2000. С. 189–197.

Развалины **церкви прор. Захарии** раскопаны на берегу оз. Кастория, недалеко от мон-ря Мавриотисса. Это был небольшой однефный храм с полукруглой апсидой, с нартексом и входом с зап. стороны. Он был построен в традиц. технике смешанной кладки из камней и кирпичей. В апсиде, на юж. и зап. стене сохранились остатки нижней части росписи — декоративные мотивы, в т. ч. имитирующие мраморную облицовку. В алтарной части были найдены куски штукатурки предположительно XIII в. с небольшими фрагментами фигур и лиц. Лит.: Κουρκουτιδου-Νικολαϊδου, 1970. Σ. 335–338.

**Церковь вмч. Георгия Победоносца в дер. Оморфоклисыя** (до 1926 Галиста) находится в 21 км к юго-западу от Кастории. Первое упоминание Оморфоклисы, получившей название в честь величественного храма (ὄμορφη — красивая, ἐκκλησία — церковь), встречается под 1684 г. в кодексе Касторийской митрополии, где эта деревня названа ставропигиальной. Вместе с деревнями Долиани (Зевгостаси) и Цука (Архангелос) она была передана Охридской архиепископией мон-рю Мавриотисса. Из этого следует, что храм

вмч. Георгия был кафоликоном ставропигиального мон-ря. Такому выводу соответствуют и архитектура церкви (большой крестово-купольный храм), и удаленность от города, и значительное число образов преподобных в росписях.

I. Ктиторская надпись, сохранившаяся в поновленном виде на зап. стене внутреннего нартекса над выходом из храма, помогает определить время перестройки храма и создания части его росписей. В ней сказано, что храм построен от основания и расписан на средства «благороднейших братьев Нецадов Никифора, Иоанна и Андроника, в царствование императора Андроника Палеолога с супругой Ириной и его сына Михаила с супругой Марией в 6795 г.». Как показали исследования, в это время храм был только перестроен, а не построен от основания (что, впрочем, является стандартной формулировкой в ктиторских надписях и очень часто относится к любым ремонтным работам). Гораздо более проблематична указанная в надписи дата (1286/87), к-рая не соотносится с др. упомянутыми сведениями. Аналогичная надпись была в перестроенном храме мон-ря св. Таксиархов (Цукас) близ дер. Айия-Ана. Надпись не сохранилась, но была опубликована по записи, сделанной игуменом мон-ря. В ней также говорилось об обновлении и украшении храма братьями Нецадами в правление тех же императоров; при этом называлась еще менее подходящая дата — 1254/55 г. Все попытки исследователей уточнить прочтение цифр в обеих надписях носят предположительный характер. Более надежной представляется широкая датировка строительных работ и росписи ц. вмч. Георгия Победоносца — 1295–1317 гг. (в 1295 коронованный соправителем Андроника II Михаил IX женился на арм. кнж. Ксении-Марии, а в 1317 умерла имп. Ирина).

II. Архитектура. Наиболее древняя часть церкви относится к XI в. Это большой купольный храм типа вписанного креста. Купол опирается с запада на столбы, с востока — на стенки, отделяющие жертвенник и диаконник от центральной апсиды. Рукава креста выявлены снаружи. С вост. стороны выступает центральная 3-гранная апсида, тогда как апсиды жертвенника и диаконника сделаны в толще стены. К западу





располагается внутренний нартекс. Он некогда был отделен от наоса стеной с проходом посередине, которую позже сломали и заменили большой аркой. С юж. и сев. сторон в храме были боковые входы. Вспл. во внутреннем нартексе с сев. стороны был сделан вход, заменивший накладную аркаду (такая аркада сохр. с юж. стороны).

Нижние части церкви построены из блоков тесаного камня, обрамленных кирпичами, верхние части и апсида — целиком из кирпича, с многочисленными орнаментами (кресты, меандры, елочка и проч.) и керамическими вставками. В юж. и сев. рукавах креста имеются двойные окна. Их фланкируют слепые четвертные арки с орнаментом елочкой, заполняющим тимпаны. Архивольты окон выложены фигурным кирпичом, под венчающими их щипцами — поребрик. Восьмигранный барабан с 4 окнами украшен аркадой на керамических колонках. На гранях без окон поле тимпанов заполняет орнамент в виде зигзагов. По верху барабана и под всеми карнизами идет поребрик.

Техника кладки, а также оформленные торцов рукавов креста щипцами, поребрик и колонки на гранях барабана — черты, распространенные в церковной архитектуре Греции. Напротив, накладные аркады, доходя-



щие до верха, и богатое украшение керамическими плитками апсиды и купола, — черты к-польской архитектуры, влияние к-рой было распространено по всей Греции (Фракия, Эпир, Македония). Поэтому попытки связать архитектуру ц. вмч. Георгия только с памятниками Эпира, предпринятые Д. Никол, были обоснованно отвергнуты Е. Стикасом.

В кон. XIII или нач. XIV в. были пристроены близкие к первоначальному зданию по строительной тех-



*Ап. Петр.*

*Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца в дер. Оморфоклиссия. 1295–1317 гг.*

нике 2 парекклисиона у сев.-вост. и юго-вост. углов храма, 4 открытых притвора со сводами (2 у боковых входов в наос и 2 по сторонам экзонартекса), между притворами — 2 прямоугольных помещения вдоль сев. и юж. сторон храма, экзонартекс и колокольня, поставленная по центральной оси у западного фасада, по высоте почти равна главному куполу. Последняя особенность встречается довольно редко, напр. среди памятников XII в. в Самарине в Месинии и в ц. Агиос-Стратигос в Ано-Булари на п-ове Мани, но более широкое распространение колокольни получили в XIII в.,

*Церковь вмч. Георгия Победоносца в дер. Оморфоклиссия. XI в., 1259–1317 гг.*

при франках. Поперечно ориентированный экзонартекс со впадушенным сводом в центральной части имеет в торцах двойные окна, оформленные так же, как окна сев. и юж. рукавов креста. Маленькие окна в боковых галереях и большие в колокольне имеют выложенные кирпичом арочные завершения и тонкие мраморные колонки посередине.

Церковь вмч. Георгия Победоносца была полностью расписана, однако фрески сохранились фрагментарно и были покрыты толстым слоем копоти, что затрудняло их исследование. В наст. время ведется расчист-

ка, в результате к-рой были выявлены фрески, относящиеся к слою рубежа XIII и XIV вв.: в куполе и барабане — служащие ангелы вокруг Христа Пантократора и пророки, в парусах — евангелисты, в апсиде — Богородица, а также композиции «Причастие апостолов» и «Служба св. отцов», в виме — «Вознесение Господне», по сторонам апсиды — «Благовещение Пресв. Богородицы», в юж. рукаве креста — «Сретение Господне», «Преображение Господне» и «Воскрешение прав. Лазаря», в зап. рукаве креста — «Тайная вечеря», «Предательство Иуды» и часть т. н. облачного «Успения Пресв. Богородицы» с эпизодом передачи пояса ап. Фоме и изображением райских врат, в сев. рукаве креста — «Распятие», «Снятие с креста» и «Жены-мироносицы у гроба», в нижних частях стен — неск. фрагментов образов святых. Хорошо сохранились фигуры св. воинов вмч. Димитрия и мч. Нестора Солунских, мч. Христофора, ап. Петра, написанные на гранях столбов. В своде внутреннего нартекса имеется уникальное изображение Св. Троицы, окруженной Небесными Силами. На престоле в сиянии славы — величественная фигура с 3 ликами (в центре — лик Ветхого денми, левее — образ Христа Еммануила, правее — голова голубя, символизирующего Св. Духа) и подпись: «Иисус Христос». Как и антропоморфное изображение Св. Троицы в ц. Панагии Кумбеллидики, этот уникальный образ несомненно был создан в период дискуссий вокруг Лионской унии (1274), когда имп. Михаил VIII Палеолог пытался ввести в обиход лат. догматы. Под образом Св. Троицы в тимпане помещено «Сошествие Св. Духа на апостолов».

Как и роспись ц. Панагии Кумбеллидики, фрески 1-го слоя в ц. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссии представляют собой своеобразный местный вариант раннепалеологовского стиля. С одной стороны, во мн. композициях и фигурах присутствуют монументальность и мощь, как и в серб. фресках 3-й четв. XIII в. В евангельских сценах разнообразны движения и сложная аранжировка пространственных построений свидетельствуют о знакомстве мастеров с новациями живописи посл. трети XIII в., в духе росписей ц. Пресв. Богородицы Перивленты в Охриде (1295). Часто







лики представлены объемно и по типажам близки к таким произведениям, как росписи в мон-ре Сопочани (1263–1268). С др. стороны, здесь встречаются и совсем др. типажи, близкие к комниновским, с характерными стилизованными формами и жестким контурным рисунком. Особенно это относится к образам святых на гранях столбов. Фигуры св. воинов Димитрия и Нестора, облаченных в роскошные доспехи и одежды с преобладанием яркого сине-зеленого и алого цветов, трактованы плоскостно и орнаментально, позам придано манерное изящество. Все это свидетельствует о сильном влиянии консервативных тенденций, к-рые были широко распространены в искусстве 2-й пол. XIII в. в этом и др. регионах. Др. примеры искусства такого типа — фрески наружного фасада ц. Пресв. Богородицы Мавриотиссы близ Кастории (1259–1264), росписи ц. свт. Николая Чудотворца в с. Манастир (1271), созданные по заказу референдария Охридской архиепископии диак. Иоанна, заказанная им же икона вмч. Георгия Победоносца в Струге (1266/67), росписи в мон-ре св. Архангелов и в ц. вмч. Димитрия Солунского в Вароше (пригород Прилепа), отчасти фрески ц. ап. Иоанна Богослова в Канео в Охриде (70–80-е гг. XIII в.) и др. Фрески ц. вмч. Георгия Победоносца в Оморфоклиссе свидетельствуют об осведомленности и о высоком профессиональном уровне мастеров, об их способности к творческой переработке идей различных художественных центров.

Фрески, вероятно относящиеся к этому же времени, сохранились во 2-м ярусе колокольни. Здесь во вспарушенном своде размещено погрудное изображение Иисуса Христа, в парусах — серафимы, на стенах — композиция «Благовещение Пресв. Богородицы», образы щмч. Власия, прп. Симеона Столпника, свт. Спиридона и прп. Даниила Столпника.

Более поздние росписи находятся в галереях, фланкирующих храм, и в экзонартексе: житийные циклы вмч. Георгия Победоносца и свт. Николая Чудотворца, сцены Страстного цикла, образы архангелов, предстоящих Спасителю, и фигуры отдельных святых. На зап. стене экзонартекса хорошо сохранились изображения преподобных Иоасафа, Варлаама, Харитона Исповедника, Феодора

Студита, Пимена Великого, Андрея Критского и прмч. Стефана Нового. Фигуры святых имеют вытянутые пропорции, в выражениях лиц подчеркнуты суровость и энергичность. При этом все они трактованы очень индивидуально, в особой живописной манере, с использованием плотных разноцветных мазков и пробелов. В юж. притворе представлен арх. Михаил перед Христом, в северном была открыта фрагментарно сохранившаяся композиция с портретом ктиторов, видимо, пожертвовавших средства на украшение экзонартекса и галерей. Уцелела правая часть сцены: знатная дама обращается в молитве к образу Спасителя в сегменте неба. Слева, вероятно, было парное муж. изображение.

По стилю живописи фрески экзонартекса и галерей близки к росписям парекклисионов ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (1364–1365), а также к фрескам на южной стене Св. Софии Охридской (1370). Изображения мучениц Митродоры и Нимфодоры, мучеников Сергия и Вакха и неск. преподобных по стилю сходны с др. памятникам монументальной живописи Кастории 2-й пол. XIV в., таким как росписи церквей св. Таксиархов у Митрополии (1359/60), вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну», свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза» (обе ок. 1385). Эти фрески следует отнести к тому же периоду и к тому же варианту антиклассического экспрессивного направления, распространенного в живописи посл. трети XIV в. на территории Охридской архиепископии. В это время процветания и художественной активности в Кастории были построены, перестроены и украшены ок. десятка церквей.

Статуя вмч. Георгия, выполненная в очень высоком рельефе, особо почитается в посвященной ему церкви в Оморфоклиссе. Доска с огромной выпуклой фигурой (2,86×0,68 м) из целого ствола дерева стоит в нише у юж. стены. Святой изображен юношей с кудрявыми волосами в лавровом венце. Он одет в хитон до колен, ниспадающий прямыми складками, поверх него — доспех с «кожаным» поясом, узел к-рого весьма искусно вырезан. На плечи наброшен плащ, скрепленный на правом плече застежкой. Ступни и кисти рук статуи не сохранились. Правая рука согнута в локте (возможно, в ней было копьё), левая опиралась на

щит. Местами видны следы яркой раскраски. Изображение, напоминающее круглую скульптуру, создано, несомненно, под влиянием зап. искусства, проникавшего в этот реги-



Статуя вмч. Георгия в ц. вмч. Георгия Победоносца в дер. Оморфоклиссе. Кон. XIII в.

он с побережья Адриатического м. и через Эпир. Существует местное предание, согласно к-рому статую вмч. Георгия привезли 2 монахини с Запада.

Создание статуи Г. Сотириу относится ко времени построения церкви, Муцопулос, Цигаридас и др. — к кон. XIII в., Стикас — к XV–XVI вв. (в связи с явным зап. влиянием). Наиболее правдоподобной представляется датировка кон. XIII в.

Вероятно, к тому же времени относится др. большой рельефный образ — вмч. Димитрия Солунского (1,87×0,76 м) из этой же церкви. Фигура вмч. Димитрия вырезана в невысоком рельефе с плоской поверхностью. В поднятой правой руке он держит копьё, в левой — меч, за его спиной — щит. Известны еще 2 подобных рельефных изображения св. воинов из находящихся неподалеку от Кастории деревень. Одно до второй мировой войны почиталось в ц. вмч. Георгия в дер. Несторио, другое хранится в ц. вмч. Димитрия в дер. Лакомата.

В ц. вмч. Георгия в Оморфоклиссе находится неск. древних икон. В кон. XIII — нач. XIV в., по мнению Сициу, была создана недавно опубликованная икона Божией Матери «Одигитрия» в рост, находящаяся в иконостасе и близкая по стилю живописи







к росписям наоса. Она относится к числу лучших произведений консервативного направления, распространенного в живописи данного региона в раннепалеологовский период, и может быть сопоставлена с иконой вмч. Георгия из Струги (1266/67).

Лит.: Nicol. 1956. S. 96–105; Stikas. 1958. S. 100–112; Kalopissi-Verti. 1992. P. 103–104; Μουτσόπουλος. 1995. Σ. 34–61; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 67–69, 75–77; Τσιγαρίδας. 2000. Σ. 149–152; Παϊσιδου. 2001. Σ. 373–392; eadem. 2003. Σ. 223–230; Sisju. 2005. С. 279–291; Κίτσα, 2008.

**Церковь Успения Пресв. Богородицы в дер. Зевгостаси** (до 1927 Долиани) находится в 25 км к северо-западу от Кастории. Она представляет собой храм типа вписанного креста, с куполом на 4 опорах, с 3-гранной апсидой и внутренним нартексом с цилиндрическим сводом. Купол стоит на 8-гранном барабане с 4 окнами, 2 из к-рых заложены. В более позднее время была сооружена пристройка наподобие галереи, выходящая с юж. стороны в экзонартекс. Во время реставрации галерея и экзонартекс были снесены. Храм построен в традиц. смешанной технике из неотесанных камней с вкраплениями плинфы. Из кирпича выложены своды и декоративные арочки на гранях барабана, торцах рукавов креста и гранях апсиды. Кирпичный орнамент с керамическими вставками украшает также торцев юж. рукава креста. В торцах рукавов креста нет окон, из-за чего интерьер храма довольно темный.

В храме сохранились фрагменты фресок, к-рые датируются 1432 г. по надписи в юж. рукаве креста. Вероятно, к этому же или чуть более раннему времени следует отнести и постройку храма. Фрески традиционно располагались в 3 яруса. В апсиде изображена Богородица на троне с надписью: «Перивлепта», в куполе — Христос Пантократор, в сводах рукава креста — двенадцатые праздники, в верхних частях стен сохранились фрагменты Страстного и Богородичного циклов, нек-рые ветхозаветные сюжеты («Гостеприимство Авраама»). Нижние части стен занимают 2 яруса изображений святых — погрудные в медальонах и фигуры в рост. По иконографии росписи в Зевгостаси продолжают традиции искусства Македонии XIV в. как в целом, так и в конкретных деталях (напр., характерное изображение воскрешенного Лазаря сидящим в гробу, аналогичное фрескам в Вато-

пед, Грачанице, ц. свт. Афанасия Великого «ту Музаки»). Проследивается также связь иконографии этих фресок с произведениями касторийской мастерской рубежа XV и XVI вв. и т. н. фиванской школы XVI в., в т. ч. на уровне некоторых редких мотивов (напр., изображение Пилата на коне со свитой, включенное в сцену «Шествие на Голгофу»; особый вариант композиции «Предательство Иуды» и др.). По стилю живописи фрески Зевгостаси примыкают к росписям целого ряда касторийских храмов (вмч. Георгия Победоносца «ту Вуну», свт. Николая Чудотворца «ту Дзодза» и др.) и продолжают антиклассическую линию кон. XIV в. Самая близкая стилистическая параллель этим фрескам — росписи касторийского храма ап. Андрея Первозванного «ту Русули». Крупные, тяжеловесные фигуры в напряженных позах, специфические типы лиц с неправильными пропорциями, контрастные тени, стилизованные яркими пробелами в виде штрихов, расходящихся от глаз, — все это придает образам Зевгостаси острую выразительность.

В нартексе имеются росписи, выполненные, согласно надписи, в 1749 г.

В ц. Успения Пресв. Богородицы находится фрагментарно сохранившаяся большая рельефная икона неизвестного св. воина.

Лит.: Nicol. 1956. S. 100–105; Τσιγαρίδας. 1988. Σ. 16–20; idem. 1989. Σ. 335–338; Δρακοπούλου. 1997. Σ. 118. Πιν. 100.

#### А. В. Захарова

Ист.: *Le Quien*. OC. T. 2. P. 315–316; T. 3. P. 1087–1088; *Gelzer H.* Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche // BZ. 1893. Bd. 2. S. 26–78; *Βασιλείδης Φ.* Κώδηξ τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Καστορίας // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1900. T. 20. Σ. 125, 141, 320; *Δαρουζῆς*. Notitiae. N 3, 13. P. 236, 371–372. Лит.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924, 1995<sup>р</sup>. T. 1. С. 23–25, 56, 62, 79, 81, 97, 99, 131, 132, 162, 166, 167, 190, 191, 193, 195, 218, 219, 339; 1932, 1995<sup>р</sup>. T. 2. С. 26–28, 144–152, 159, 228–232, 289–290, 487–490; *Ορλάνδος Α.* Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Καστορίας // Ἀρχεῖον βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1938. T. 4. Σ. 10–158; *Janin R.* Castoria // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1457–1459; *Τσαμίσης Π.* Ἡ Καστορία καὶ τὰ μνημεῖα τῆς. Ἀθήναι, 1949; *Πελεκανίδης Σ.* Καστορία. Θεσσαλονίκη, 1953. T. 1: Βυζαντινὰ τοιχογραφία; idem (*Pelekanides S.*) I più antichi affreschi di Kastoria // Corsi di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina. Ravenna, 1964. Vol. 11. P. 351–366; idem. Kastoria // RBK. 1978. Bd. 3. Sp. 1190–1224; idem. Χρονολογικὰ προβλήματα τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς τῆς Παναγίας Μαυριωτίσσης Καστορίας // Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς. Ἀθήναι, 1978. T. 117. Σ. 147–159; *Nicol D. M.* Two Churches of Western Macedonia // BZ. 1956. Bd. 49. N 1. S. 96–105; *Ευγγρόπουλος Α.* Σχεδιάγραμμα ἱστορίας τῆς θρησ-

κευτικῆς ζωγραφικῆς μετὰ τὴν Ἄλωσιν. Ἀθήναι, 1957; *Stikas E. G.* Une église des Paléologues aux environs de Castoria // BZ. 1958. Bd. 51. N 1. S. 100–112; *Ραδογιῆς C.* Једна сликарска школа из друге половине XV в.: Прилог историји хришћанске уметности под Турцима // ЗЛУ. 1965. T. 1. С. 67–104; *Γριτσόπουλος Τ. Α.* Καστορία // ΘНЕ. 1965. T. 7. Σ. 398–425; *Соколовски М.* Костур и Костурско во средината на XV в. // Историја. Скопје, 1966. N 1/2. С. 121–122; *Μουτσόπουλος Ν. Κ.* Καστορία: Παναγία ἡ Μαυριωτίσση. Ἀθήναι, 1967; idem. Καστορία: Ἱστορία, Μνημεῖα, Λαογραφία ἀπὸ τὴν ἵδρυση τῆς μέχρι τὸ 10ο αἰῶνα Μ. Χ. // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα πολυτεχνικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ἀρχιτεκτόνων. Θεσσαλονίκη, 1974. T. 6. Σ. 257–474; idem. Ἐκκλησίες τῆς Καστορίας: 9ος — 11ος αἰῶνας. Ἀθήναι, 1992; idem. Τὸ ξύλινο ἀνάγλυφο τοῦ Ἁγ. Γεωργίου στὸν ὁμώνυμο ναὸ τῆς Ὁμορφοκκλησιᾶς καὶ ὀρισμένες ἄλλες ξυλόγλυπτες εἰκόνες τῆς περιοχῆς // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, 1995. T. 25. С. 34–61; *Χατζηδάκης Μ.* Ἡ χρονολόγηση μιᾶς εἰκόνης τῆς Καστορίας // ΔΧΑΕ. 1969. T. 5. Σ. 303–307; idem (*Chatzidakis M.*). Aspects de la peinture religieuse dans les Balkans (1300–1550) // Aspects of the Balkans: Continuity and Change: Contribution to the Intern. Balkan Conf. Held at UCLA, 23–28 October, 1969. The Hague; P., 1972. P. 185–192; *Κουρκουτίδου-Νικολαΐδου Ε.* Βυζαντινὸς ναὸς τοῦ Ἁγίου Ζαχαρίου παρὰ τὴν λίμνην τῆς Καστορίας // Ἀρχαιολογικὰ Ἀναλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν. 1970. T. 3. N 3. Σ. 335–338; *Μαυροπούλου-Τσιούμη Χρ.* Οἱ τοιχογραφίες τοῦ 13ου αἰῶνα στὴν Κοιμητηλίδειαν τῆς Καστορίας. Θεσσαλονίκη, 1973; eadem (*Τσιούμη Χρ.*). Οἱ πρῶτες ἀπεικονίσεις τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Παλαμᾶ στη Θεσσαλονίκη // Πρακτικὰ Θεολογικοῦ συνέδριου: Εἰς τὴν μὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκοποῦ Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ (12–14 Νοεμβρίου 1984). Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 247–257; *Бурић В. Ј.* Мали Град — Св. Атанасије у Костурџу — Борје // Зограф. Београд, 1975. Бр. 6. С. 31–50; *он же (Джурић В.)*. Визант. фрески: Средневеков. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000; *Grigoriadou L.* L'image de la déesse Royale dans une fresque du XIV<sup>e</sup> siècle à Castoria // Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès intern. des études byzantines, Bucarest, 6–12 sept. 1971. Bucarest, 1975. Vol. 2. P. 47–53; *Malmquist T.* Byzantine 12<sup>th</sup> Cent. Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnitzi. Uppsala, 1979; *Epstein A. W.* Middle Byzantine Churches of Kastoria: Dates and Implications // The Art Bull. N. Y., 1980. Vol. 62. P. 190–207; eadem. Frescoes of the Mavriotissa Monastery near Kastoria: Evidence of Millenarianism and Anti-Semitism in the Wake of the 1<sup>st</sup> Crusade // Gesta. N. Y., 1982. T. 21. N 1. P. 21–29; *Γούναρης Γ.* Οἱ τοιχογραφίες τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων καὶ τῆς Παναγίας Ραισιώτισσας στὴν Καστορία. Θεσσαλονίκη, 1980; *Mauriki D.* Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Cent. // DOP. 1980/1981. Vol. 34/35. P. 100–102; *Tomeković S.* Les répercussions du choix du saint Patron sur le programme iconographique des églises du XII<sup>e</sup> siècle a Macédoine et dans le Péloponnèse // Зограф. 1981. Бр. 12. С. 25–42; eadem. Le «maniérisme» dans l'art mural à Byzance (1164–1204); Diss. P., 1984; *Κυριακούδης Ε. Ν.* Ὁ κτίτορας τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγ. Ἀναργύρων Καστορίας Θεόδωρος (Θεόφιλος) Ἀθηνιάτης // Βαλκανικὰ Σύμμεικτα. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 3–27; *Κολεδάρος Π.* Ο место-нахождении средневекового города Девол и пределах одноименной области // Palaebulgarica. 1982. T. 6. № 1. С. 87–101; № 2. С. 75–90;





οη же. Девол // КМЕ. 1985. Т. 1. С. 576–580; *Pelekanidis S., Chatzidakis M.* Kastoria. Athens, 1985; *Γκολομπιάς Γ.* Τα σημειώματα των εκκλησιαστικών βιβλίων της Καστοριάς // Μακεδονικά. 1985/1986. Τ. 25. Σ. 297–359; *Τσιγαρίδας Ε.* Έρευνες στους ναούς της Καστοριάς // Ibid. Σ. 379–389; *idem.* Εικονιστικές μαρτυρίες του Άγ. Γρηγορίου Παλαμά σε ναούς της Καστοριάς και της Βέροιας: Συμβολή στην εικονογραφία του Άγίου // Πρακτικά Θεολογικού συνεδρίου: Είς τιμήν και μνήμην του εν αγίοις Πατρός ημών Γρηγορίου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Παλαμά (12–14 Νοεμβρίου 1984). Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 263–269, 282–283; *idem (Tsigaridas E.N.).* La peinture a Kastoria et en Macedoine greque occidentale vers l'annee 1200: Fresques et icones // Studenica et l'art byzantine autour de l'annee 1200. Beograd, 1988. P. 309–313. Fig. 2–5, 7–13, 15–23; *idem.* Η μνημειακή ζωγραφική στην Κοιμητοεικόνα του 15ου αιώνα // VIII Συμπόσιο Βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης. Αθήνα, 1988. Σ. 16–20; *idem.* Συμβολή στη χρονολόγηση των τοιχογραφιών του ναού της Κοιμητοεικώς της Θεοτόκου στο Ζευγοστάσι Καστοριάς // Φιλία έτη εις Γ. Μυλωνάν. Αθήνα, 1989. Τ. 3. Σ. 335–338; *idem.* Η χρονολόγηση του ναού Αγίου Αλυτίου Καστοριάς // Ευφρόσυνον: Αφιέρωμα στον Μανώλη Χατζηδάκη. Αθήνα, 1992. Τ. 2. Σ. 648–656; *idem.* Φορητές εικόνες του 15ου αιώνα του Βυζαντινού Μουσείου της Καστοριάς // Βυζαντινή Μακεδονία, 324–1430 μ. Χ.: Διεθνές Συμπόσιο. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 345–367; *idem.* Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας. Θεσσαλονίκη, 1999; *idem.* Φορητές εικόνες στη Μακεδονία και το Άγιον Όρος κατά το 13ο αιώνα // ΔΧΑΕ. 2000. Τ. 21. Σ. 123–156; *idem.* Βυζαντινό μουσείο Καστοριάς: Βυζαντινές και μεταβυζαντινές εικόνες. Αθήνα, 2002; *idem.* Φορητή εικόνα του Χριστού Παντοκράτορος στο Βυζαντινό μουσείο Καστοριάς // ΔΧΑΕ. 2005. Τ. 26. Σ. 111–116; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 560; *Hadermann-Misguich L.* À propos de la Mavriotissa de Castoria: Arguments iconographiques pour le maintien de la datation des peintures dans la première moitié du XIII<sup>ème</sup> siècle // Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia = Исследования по славяно-визант. и западноевроп. средневековью. София, 1989. Vol. 1. P. 143–148; *Τσολάκης Π.* Η οικιστική εξέλιξη της Καστοριάς στη διάρκεια της τουρκοκρατίας: 1385–1912. Καστοριά, 1989; *idem.* Η αρχιτεκτονική της παλιάς Καστοριάς. Θεσσαλονίκη, 2009; *Παπαμαστοράκης Τ.* Ένα εικαστικό εγκώμιο του Μιχαήλ Η Παλαιολόγου: Οι εξωτερικές τοιχογραφίες στο καθολικό της μονής της Μαυριώτισσας στην Καστοριά // ΔΧΑΕ. 1989/1990. Τ. 15. Σ. 221–240; *[Gregory] T. E., [Wharton] A. J.* Kastoria // ODB. 1991. Vol. 2. Col. 1110–1111; *Kalopissi-Verti S.* Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in 13<sup>th</sup> Cent. Churches of Greece. W., 1992. P. 103–104; *Κακαβάς Γ.* Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς. Αθήνα, 1996; *Νικολοβα Β.* Устройство и управление на Българската Православна Църква: IX–XIV в. София, 1997; *Δρακοπούλου Ε.* Η πόλη της Καστοριάς τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή (12ος–16ος αι.): Ιστορία, Τέχνη, Επιγραφές. Αθήνα, 1997; *Захарова А. В.* Фрески церкви Панагии Мавриотиссы в Касторье // ВВ. 2000. Т. 59. С. 189–197; *Παϊσιδίου Μ.* Η ανθρωπόμορφη Αγ. Τριάδα στον Άγ. Γεώργιο της Ομορφοκκλησιάς Καστοριάς // Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίτσα. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 373–392; *eadem.* Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα στους ναούς της Καστοριάς. Αθήνα, 2002; *eadem.* Η κτηροική παράσταση και η χρονολογία των εξωτερικών τοιχογραφιών του Αγίου Γεωρ-

γίου Ομορφοκκλησιάς // ΔΧΑΕ. 2003. Τ. 24. Σ. 223–230; *Σίσου Ι.* Μια άγνωστη σύνθεση στον Άγιο Νικόλαο του Τζότζα Καστοριάς // Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίτσα. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 511–536; *idem (Sisyu J.).* The Painting of St. George in Omorfoklisia, Kastoria and the Scene of the Koimisis of the Virgin Mary // Ниш и Византија: III научни скуп / Уред.: М. Ракоција. Ниш, 2005. С. 279–291; *idem.* Το εικονογραφικό πρόγραμμα στον τρούλλο της Παναγίας Κοιμητοεικώς και ο κοιμητοεικώς χαρακτήρας του ναού // Ниш и Византија: VI научни скуп / Уред.: М. Ракоција. Ниш, 2008. С. 245–262; *Παναγιωτίδη Μ.* Η προσωπικότητα δύο άρχοντων της Καστοριάς και ο χαρακτήρας της πόλης στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα // ΔΩΡΟΝ: Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Ν. Νικονάνο. Θεσσαλονίκη, 2006. Σ. 157–166; *Κίτσας Σ.* Ομορφοκκλησιά: Οι τοιχογραφίες του ναού του Άγίου Γεωργίου κοντά στην Καστοριά. Βελιγράδι, 2008; *Πέτσος Σ. Α.* Διοκλιτιανούπολις: Οδηγός του αρχαιολογικού χώρου = Diokletianopolis: Guide to the Site. Βέροια, 2008; *Гринберг М. В.* Фрески церкви св. Бессребреников в Кастории: Проблемы стиля // Лазаревские чтения: Искусство Византии, Древней Руси, Зап. Европы: Мат-лы науч. конф., 2009. М., 2009. С. 121–138; *Δίπτυχα.* 2013. Σ. 614–621; [www.imkastorias.gr](http://www.imkastorias.gr) [Электр. ресурс].

**ΚΑΣΤΟΡΙΑΚΗ** Алексей Васильевич (17.01.1869, Кострома — 10.09.1944, Москва), регент, организатор регентско-учительских и хоровых курсов, композитор, преподаватель



Α. Β. Καστορσκί. Φωτογραφία. Нач. XX в.

церковнопевч. и музыкально-теоретических дисциплин, автор методических работ по церковному пению. В 1881–1887 гг. обучался в Казанской ДС, в 1892–1897 гг. — в регентском классе *Придворной певческой капеллы* как вольнослушатель, занимался композицией у Н. А. Римского-Корсакова. Имея большие муз. способности, самостоятельно изучил ряд предметов, преподаваемых в консерватории. С 1889 г. (до 1920) работал в Пензе в учительской семинарии, с 1898 г. — в ДС, одновременно был регентом Петропавловской ц., с 1891 по 1912 г. (с перерывом на годы учебы) — регентом архиерей-

ского хора. В 1918–1922 гг. один из организаторов и преподаватель пензенской Народной консерватории, созданной на базе муз. классов (училища) Пензенского отделения Императорского Русского муз. об-ва. В 1922 г. основал Красноармейскую хоровую студию. В 1928–1935 гг. жил в Сухуме, с 1930 г. преподавал в Сухумском муз. техникуме. В 1935 г. переехал в Москву, с 1937 г. преподавал в Гос. музыкально-инструкторском техникуме им. Октябрьской революции (с 1942 Музыкальное уч-ще им. Октябрьской революции, ныне Московский гос. ин-т музыки им. А. Г. Шнитке).

Как преподаватель К. был деятельным пропагандистом хорового искусства. Среди его учеников — будущие организаторы хоровых коллективов Пензенского края, известные музыканты и исследователи: И. П. Пономарьков — хормейстер, музыковед и композитор, сначала учитель в с. Рузаевка (ныне город в Мордовии), затем хормейстер оперного театра, преподаватель педагогического ин-та и муз. уч-ща в Пензе, в посл. профессор Московской гос. консерватории, дирижер Государственного хора СССР; А. В. *Никольский* — историк церковного пения, профессор Московской консерватории; И. М. Скобцов — оперный певец (бас), солист Большого театра.

К. одним из первых ввел в церковный хор жен. голоса. Сводные певч. коллективы Пензы, руководимые К., насчитывали до 500 чел.

К. проявлял большой интерес к проблемам церковнопевч. жизни своего времени. Своим педагогическим опытом он делился на страницах «Русской музыкальной газеты». В ст. «Обучение пению в начальной школе» (1900) К. писал, что самому учителю необходимы как выразительный голос, так и твердое знание муз. грамоты, ключей и основ гармонии, умение петь по квадратной ноте, работать с камертоном, регентовать; строение гласовых мелодий и порядок богослужения «должно знать наизусть». В преподавании пения К. различал 2 стороны: искусство и теорию. Искусство пения рассматривается им и как высшая цель, и как важное воспитательное средство, поэтому определяющим фактором в обучении является формирование у детей навыков пения: умение владеть голосом, способность чувствовать в пении красоту. Детей





следует учить «выражать чувство и настроение голосом», чем, по мнению К., «одухотворяется» и «оживляется» само пение. Сами песнопения изучаются с «голоса» и лишь в конце записываются нотами.

Художественную и эмоциональную сторону пения К. ставит на 1-й план. Он приводит опыт собственных методических наблюдений, дает практические советы по задаванию тона, распределяет обиходные церковные песнопения на группы по степени сложности: легкие — с меньшим количеством звуков (напр., «Богородице Дево, радуйся»), с последовательным повышением или понижением ступеней («Достоинство есть»), с опорой на главные ступени гаммы («Царю Небесный, Утешителю» — II ступень, «Господи, воззвах» 7-го гласа — III ступень), с «блуждающими мелодиями» («Господи, воззвах» 3-го гласа), с ровным ритмом («Взбранной Воеводе»), гласовые мелодии с меньшим количеством строк («Бог Господь» 1-го гласа легче, чем «Бог Господь» 3-го гласа); трудные — со множеством звуков на 1 слог (величания), с обилием звуков неравной длительности на 1 слог. Методические советы К. продолжает в разд. «Как обучать пению» с аспектами начальных уроков. К. рекомендует нотную запись по заранее выученным песнопениям в виде лестницы с наглядным движением по восходящим ступеням.

Согласно методической записке К. «Преподавание церковного пения в Пензенской духовной семинарии в 1898–1899 учебном году» (1900), программные темы обучения в ДС соответствовали практике преподавания, разработанной *Синодальным училищем церковного пения*: попевок и фиты в нотном изложении (1-й класс); крюковые изображения периода киноварных помет и упражнения в пении по крюкам (2-й класс); элементарная теория музыки (3-й класс); гармония по хоровым произведениям (4-й класс); история мелодического церковного пения и приемы начального обучения пению (5-й класс); элементарная теория музыки и обучение пению классному и хоровому (6-й класс, непрограммный). В качестве учебных пособий использовались «Октоих нотного пения», «Очерк истории православного церковного пения» свящ. Василия *Металлова* (1-е изд.: Саратов, 1893). К недостаткам обу-

чения К. относит слабую подготовку в духовных учебных заведениях, отсутствие программных пособий, малочисленность уроков.

Зрелостью суждений и предложений отличается «Записка о преподавании пения в духовных семинариях и училищах» (1906). На 1-е место в обучении низших церковнослужителей К. ставит «момент художественный». Само «церковное богослужение должно быть в высшей степени благолепным», что достигается постижением смысла, художественным прочтением духовно-музыкальных сочинений. Буд. клирикам он рекомендует изучать церковное пение на практике: петь полный годовой круг церковных богослужений; особенно изучать церковное осмогласие, распеть в гласах все стихиры и тропари, не положенные на ноты; петь большой знаменный распев и др. старинные церковные распевы, наиболее употребительные в церковной практике, в т. ч. в многоголосной обработке; знать наизусть полный осмогласный круг; изучать муз. грамоту по одноголосным нотам, квадратную ноту сначала заменять круглой для лучшего усвоения древних напевов; для музыкального развития рекомендует светские вокальные произведения М. И. *Глинки*, А. Н. *Серова*, А. С. *Даргомыжского*, П. И. *Чайковского*, Н. А. *Римского-Корсакова*, а также В. А. *Моцарта*, Л. ван *Бетховена*, Ф. *Мендельсона*.

Для улучшения муз. подготовки клириков в духовных уч-щах К. предлагает использовать авторские программы, увеличить количество учебных часов по пению в неделю. В духовных семинариях он рекомендует ввести в число общеобразовательных предметов теорию мелодического, одноголосного пения, теорию хорового пения, контрапункт, формы муз. сочинений, историю музыки, муз. эстетику; в число специальных предметов помимо истории осмогласия, знаменного распева, крюковой симиографии — регентское дело, практику церковного пения, управление классным хором (6-й класс — правый клирос, 5-й класс — левый клирос). Для повышения ответственности учащихся К. предлагает адм. меры, в частности при «неуспехах» на экзаменах лишать права на должность клирика, в богословских аттестатах отмечать каждый предмет.

Столь же обстоятельны рецензии К. по разным вопросам. В «Кратком обзоре новейших духовно-музыкальных сочинений» (1900) он дает оценку 3-голосным переложениям для школ «Литургии св. Иоанна Златоуста», «Последований молебного пения перед началом учения» и «Панихиды» Д. М. *Яичкова*. К. импонирует доступность переложений для детских хоров и классного пения. Особенно он выделяет «Панихиду». В случае переиздания этих переложений К. рекомендует многочисленные дополнения, исходя из собственного практического опыта композитора и педагога.

В рецензии на работу А. И. *Пузыревского* «Пение в семейном воспитании» (1901) К. вступает в полемику с автором, не соглашаясь с тем, что тот предлагает начинать обучение пению с муз. грамоты в ущерб самому пению. Положительно К. оценивает лишь замечание *Пузыревского* о преимуществе церковного пения как удобного материала для развития голоса и об отсутствии в нем «характера забавы» для детей.

Не чужды были К. и вопросы современного ему состояния церковнопевч. дела. В небольшой заметке «К вопросу об улучшении церковнопевческого дела» (1902) по поводу статьи Ф. Е. *Степанова*, выступившего за создание Союза регентов (К улучшению церковного певческого дела // Тамбовские ГВ. 1901. № 102. С. 3), К. высказывает многочисленные предложения, в т. ч. установить у регентов «единообразный взгляд на храмовое пение, т. е. на характер церковных композиций и стиль исполнения»; для искоренения «регентов-неучей» организовать постоянные учебные курсы при духовных семинариях, архиерейских хорах; периодически устраивать регентские съезды (окружные в губернских городах, центральные); ввести издание печатного органа. «Вождю хорового церковного пения» С. В. *Смоленскому*, директору Придворной певч. капеллы, К. предлагает учредить «Вестник Певческой капеллы».

К. — автор духовно-муз. сочинений и обработок старинных распевов: основных — знаменного, греческого, киевского, болгарского, обычного, местных — симоновского, феофановского, сербского и др. Преимущественно из гармонизаций К. составил сб. «Церковные хоры» в 2







частях: «Песнопения всеобщего бдения» (31 номер, в т. ч. 26 неизменяемых песнопений, а также 35 тропарей Господским и иным праздникам и святым, 31 величание, ирмосы на Рождество и на Воздвижение, «С нами Бог») и «Песнопения Божественной литургии» (41 номер с приложением из 15 запричастных песнопений).

Отдельно изданные авторские произведения К. представляют собой развернутые хоровые композиции: «Ныне силы небесные», «Небо и земля», «Одевайся светом», «Покаяния отверзи ми двери», «На реках Вавилонских», «Ныне отпускаши». Главные слова богослужебного текста и ударные слоги оттеняются альтерированными гармоническими аккордами и их обращениями (обычно с повышением или понижением терцового тона), многочисленными динамическими указаниями усиления или уменьшения звука, акцентами. Гармонические последования тонических и доминантовых аккордов (обиходное пение) сменяются кантиленой, мелодическими ходами голосов, получающих линейное движение, как в старинном *строчном пении*.

В своих произведениях К. опирается на традиц. церковный мелос. Широкое мелодическое «дыхание» особенно удаётся в обработках старинных распевов и в их стилизациях в оригинальных хорах («Одевайся светом», «Покаяния отверзи ми двери» и др.). Часто практикуются слоговые распевы (от 4 до 22 звуков). Бережное отношение К. к церковной традиции проявляется в четком следовании мелодии оригинального напева в переложениях, напр. в ирмосах Богородице «Отверзу уста», в песнопениях «Величит душа Моя Господа», «Господи, помилуй» и «Взбранной Воеводе»; в тропарях и величаниях при схожести тематического материала допускается вариантность.

Мастер хорового письма, К. в совершенстве владел хоровой органикой. Хоры написаны в удобных для пения тональностях (G, e, F, d и др.), отклонения даются в тональности 1-й степени родства. Гармонический язык отличается простотой. Фактура хоров аккордовая с элементами подголосочной полифонии. Часто употребляется движение голосов в терцию (дисканты — альты, тенора — альты, тенора — басы), сексту (тено-

ра — басы), редко в дециму (басы — альты), органнй пункт у басов.

В творческом наследии К. — светские хоровые кантаты, неск. сборников рус. народных песен в собственной обработке, хоровые сборники для начального обучения пению.

Как регент К. с готовностью откликнулся на события общественной жизни. 25 июня 1902 г. на педагогических чтениях в Новгороде, после панихиды по С. А. Рачинскому, им было сделано сообщение о взглядах последнего на церковное пение. В состоявшемся затем концерте пели «Не имамы иныя помощи» К. 7 марта 1904 г. по инициативе руководимого К. хора Петропавловской ц. в Пензе был дан благотворительный концерт в пользу военного флота. Пели сочинения А. А. Архангельского, Д. С. Бортнянского, А. Л. Веделя, П. М. Воротникова, М. И. Глинки, А. Ф. Львова, Г. Ф. Львовского, А. Д. Кастальского. 1 и 14 дек. 1909 г. в духовных концертах соединенных хоров Пензенского церковнопевческого благотворительного об-ва (около 150 чел.) под управлением К. были собраны денежные средства на памятник Бортнянскому, прот. Петру Турчанинову и Львову в С.-Петербурге.

Духовные сочинения К. исполнялись и др. хорами. 28 и 29 июня 1916 г. в Петрограде хор певчих лейб-гвардии Егерского полка под упр. Н. Д. Лебедева пел на всеобщей «Господи, помилуй» на литии К. 13 марта 1916 г. в Томске в зале Общественного собрания хор под упр. П. В. Леонова пел духовные произведения Архангельского, А. Т. Гречанинова, С. И. Танеева и К.

Муз. изд. и соч.: Церковные хоры: (Сб. нотных песнопений для школьного пения). СПб.: Синодальная тип., 1899. Ч. 1: Песнопения всеобщего бдения; 1901. Ч. 2: Песнопения Божественной литургии; То же. 1900–1901<sup>2</sup>. СПб.: Г. Шмидт, 1908<sup>2</sup>. СПб.: П. Киреев, 1910<sup>2</sup>. СПб., 1914<sup>9</sup>. Пг., 1915. Тверь: Тверское отд. Рос. Фонда культуры, 1994<sup>9</sup>. М.: Живоносный источник, 1998<sup>9</sup>; «Ныне силы небесные» // Церковно-певческий сборник. СПб., 1902. Т. 3. Ч. 1: Триодь Постная и Цветная. С. 401–404; Духовно-музыкальные переложения и соч. СПб., 1903. [Тетр.] 1: «Небо и земля»: Стихира на литии на Рождество Христово: Знам. расп. (отд. отт.: СПб.: изд. авт., 1911); [Тетр.] 2: «Одевайся светом»: Стихира на Богоявление: Знам. расп. (отд. отт.: СПб.: изд. авт., 1913); [Тетр.] 3: «Покаяния отверзи ми двери»: По знам. расп.; «На реках Вавилонских». СПб.: изд. авт., 1913; «Ныне отпускаши». СПб., 1913; «Иже херувимы»: [Подобен «Во всю землю»] // «Иже херувимы»: Песнопения Божественной литургии / Подгот.: Л. П. Барс, Т. И. Королева,

Е. Б. Резниченко. М.: Братство во имя Всемилостивого Спаса, 1992. С. 35–37.

Соч.: Краткий обзор новейших духовно-музыкальных сочинений // Нар. образование. 1900. Кн. 3. С. 119–120; Обучение пению в начальной школе // Там же. 1900. Кн. 8. С. 125–132; Кн. 9. С. 125–142; Преподавание церк. пения в Пензенской ДС в 1898–1899 учеб. году // Там же. 1900. Кн. 1. С. 121–123; Первые ступени обучения церк. пению в начальной школе: Метод, заметки и наблюдения. СПб., 1900, 1915<sup>7</sup>; [Рец. на кн.:] Энциклопедия семейного воспитания и обучения. Вып. 39–40: Пение в семейном воспитании / А. И. Пузыревский // Нар. образование. 1901. Т. 2. Кн. 7–8. Библиогр. отд. С. 55–60; К вопросу об улучшении церковно-певческого дела: (Письмо в редакцию) // РМГ. 1902. № 4. Стб. 108–110; Записка о преподавании пения в духовных семинариях и училищах // Там же. 1906. № 17. Стб. 439–446; № 18. Стб. 467–473. Лит.: Габрилович А. Музыкальный календарь. СПб., 1896. С. 292, 322; То же. 1897. С. 278, 291; То же. 1898. С. 280, 305; Лисицын М., свщ. Библиогр. заметки // СПбДВ. 1900. № 38. С. 460; он же. Обзор. С. 195–196; «Не имамы иныя помощи» (из концертной программы 25 июня 1902 г.) // РМГ. 1902. № 32–33. Стб. 765; Р. Л. Музыка в провинции // РМГ. 1902. № 32/33. Стб. 765; Церковно-певческое дело. Пенза // РМГ. 1904. № 13–14. Стб. 378; Летние курсы А. В. Касторского в Пензе // Народное образование. 1907. Кн. 4. С. 557; *Бебутов П.* Музыка в провинции. Пенза // РМГ. 1909. № 2. Стб. 57; Корреспонденция. Пенза // Муз. труженик. М., 1909. № 2. С. 15; То же // ХРД. 1909. № 1. С. 28; То же // Там же. 1910. № 5. С. 145; № 6. С. 145; Хроника // Гусельки Яровчатны. Новгород, 1912. № 2. С. 8; От редакции. Разные известия // РМГ. 1915. № 8. Стб. 167; То же // Там же. 1916. № 14. Стб. 335; По Петроградским хорам // ХРД. 1916. № 7–8. С. 170–171; *Локишин Д. Л.* Хоровое пение в рус. дореволюционной и сов. школе. М., 1957. С. 135, 137, 139, 143, 147, 149, 167, 180; *Крейер Н.* Композиторы Пензы: Очерки. Пенза, 1959. С. 8–9; *Щеславская М. В.* «Память о добрых делах должна жить долго» // Рос. музыкант. М., 2009. № 8(1273). С. 2.

Т. М. Зацепина

**КАСТРЬИКИЙ**, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. *Мелитинские мученики*.

**КАСТРИОТ** Георгий, национальный герой Албании — см. *Скандербег*.

**КА́СТРО** [испан. Castro] Хуан де (17.06.1818–1892), испан. музыкант, исследователь и переводчик. В период Карлистских войн (1833–1840) был военным музыкантом, позднее уехал во Францию. По возвращении в Испанию поселился в Мадриде, стал играть в оркестре Мадридской оперы, занимался муз. публицистикой и историей музыки, в т. ч. церковной. Автор неск. муз. учебников, в т. ч. по пению (*Nuevo método de canto teóricopráctico*. Madrid, 1856) и игре на 3- и 4-струнном контраба-





се, нескольких муз. пьес, переводчик с франц. языка трактата Л. А. Сегона о гигиене певч. голоса (*Segond L. A. Higiene del cantante*. Madrid, 1856). В 1870 г. К. переехал в Рим, где занялся церковным пением. В течение неск. лет совместно с греко-католич. свящ. Исидором Дольницким, профессором греко-слав. литургики и пения Греческой коллегии св. Афанасия в Риме, исследовал певч. традицию русинов (см. в ст. *Русинская греко-католическая Церковь*). Свящ. И. Дольницкий работал над упорядочением греко-католич. Типика по венецианскому изд. Типикона св. Саввы 1545 г. и греч. рукописям, унификацией униат. певч. репертуара по рукописным и печатным *Ирмологонам* и образцам песнопений, восходящим к народной традиции.

По благословию папы К. написал учебник «Метод церковного греко-славянского пения» (1881), к-рый стал 1-м практическим пособием для овладения элементарными навыками пения, принятой у русинов *киевской нотацией* и сложившимся к тому времени в униат. Церкви певч. репертуаром. Поскольку уровень певч. образования в коллегии св. Афанасия был невысок (напр., проект сохранения греч. пения, предложенный Дж. Б. Дони еще в XVII в., так и не был осуществлен, а изучение певч. репертуара происходило большей частью по слуху), появление учебника К. было актуальным. В 1-й главе «Метода...» К. дал исторический обзор церковного пения в России, основанный на трудах прот. Димитрия *Разумовского*, и привел гипотезу возникновения и обособления «греко-славянской» ветви церковного пения. Далее К. изложил общие правила постановки голоса и необходимые сведения для церковного певчего по элементарной теории музыки (нотная грамота, интервалика, характерный, по мнению К., для «греко-славянского» пения 13-ступенный диатонический звукоряд (от G до e<sup>1</sup>; К. делит его на тетра хорды наподобие греч. малой системы), лады и т. д.). К. дал довольно спорную, не соответствующую ныне принятой классификацию песнопений униатского репертуара. Он разделил все песнопения на 6 неоднородных классов: стихирарные (самогласны, подобны, болгарские и догматики), тропарные, седальны, степенны, ирмологические и прокимны (для всенощной и

литургии отдельно). Каждому классу дана подробная характеристика. Особо обсуждаются пение с *исоном*, тоны *псалмодии* и *погласицы* для чтений. К учебнику приложен «Энхиридион» — сборник песнопений, составленный по печатному львовскому Ирмологиону 1816 г., с добавлением неск. простых композиций К. и неск. «аранжировок» — монодийных песнопений, сопровождаемых *исоном*, удвоенным в кварту, квинту и октаву. В приложенных таблицах представлены факсимиле, иллюстрирующие упомянутые в 1-й главе типы нотаций. В 1884 г. А. Д. Рязский опубликовал критический разбор книги К. Прот. Иоанн *Вознесенский* перевел «Метод» на русский язык и издал в 1899 г. у П. И. Юргенсона в качестве 4-го выпуска своего труда «Церковное пение православной Юго-Западной Руси по нотной-линейным Ирмологам XVII и XVIII вв.». Учебник К. имеет значение преимущественно как документ своего времени, тем не менее изложенная в нем методика, теоретические положения и муз. материал использованы в курсе церковного пения, составленном Э. Соколом (1955) для греко-католич. семинарии святых Кирилла и Мефодия (Питтсбург, США).

Соч.: *Methodus cantus ecclesiastici graecoslavici: Accedit Enchiridion canticorum eiusdem ecclesiae*. R., 1881 (рус. пер.: *Кастро И., де. Метод греко-славянского церковного пения: С присовокуплением Сборника (энхиридиона) песнопений той же церкви и 5 таблиц / Пер.: прот. И. Вознесенский. М.; Лпц., 1899. (Церковное пение православной Юго-Зап. Руси по нотной-линейным Ирмологам XVII и XVIII вв.; 4); Nuevo método de transposición musical ó simplificación del solfeo en lo que concierne á la lectura y á la entonación*. Madrid, 1857.

Лит.: *Рязский А. Д.* Славянское церковное пение в латинской обработке // ЖМНП. 1884. Ч. 232. Март. С. 72–118 (2-я pag.); *Sokol A.* Basic Chant: A Manual for the Student of Chant. [Pittsburgh], 1955; *Caballero Venzalá M.* Diccionario bio-bibliográfico del Santo Reino. Jaén, 1986. Т. 2.

А. Ю. Вовк

**КАСТУЛ** (Каст), мч. (пам. зап. 1 авг.) — см. в ст. *Стефан I*, сщмч., еп. Римский.

**КАСТУЛ**, мч. Римский (пам. 18 дек.) — см. в ст. *Севастиан*, мч., и др. мученики.

**КАТАБА́Н** [в южноарав. эпиграфике — *qibn*; греч. *Καταβάνια*; араб. *قبتان*], одно из гос-в древнего *Йемена*, существовавшее в его юж. части,

западнее *Хадрамаута*, с рубежа VIII и VII вв. до Р. Х. до посл. десятилетий II в. по Р. Х. Принятая в зап. и отечественной науке транслитерация этнопонима основана на его передаче у *Страбона*, хотя встречающаяся в йеменской араб. традиции огласовка *qibān* находит частичное подтверждение в засвидетельствованной у *Теофраста* форме *Κατίβαλα*.

Центр К. локализуется в совр. вади Байхан (вероятное древнее название — *brm*), где располагались его столица Тамна (Тимна; *tmn*’; ныне городище Хаджар-Кухлан) и 2-й по значению г. Зу-Гайль (*d-ḡylm*; вариант написания — Зат-Гайль (*dt-ḡylm*); городище Хаджар-Бин-Хумайд). Раскопки Хаджар-Кухлана, начатые в 1950–1951 гг. экспедицией Американского фонда изучения человека и продолженные в 1999–2005 гг. Итальянской археологической миссией в Йеменской Республике, внесли существенный вклад в исследование материальной культуры и письменного наследия К. Были полностью или частично вскрыты южные ворота, крупное сооружение (48×37 м) неясного назначения (святилище или дворец?), условно называемое ТТ1 (Timna Temple 1), святилище богини Асират (*ʾirt*), рыночная площадь, городской некрополь Хайд-Бин-Акиль.

Наряду с *Сабой*, Хадрамаутом и Аусаном К. относится к числу древнейших территориальных царств, сложившихся на юге Аравии. Есть уникальная возможность определить с точностью до неск. десятилетий, когда К. сформировался в качестве гос-ва. Согласно пространной надписи DAI Şirwāḥ 2005–50 (ок. 716 г. до Р. Х.), на территории, где образовался К., существовало неск. мелких государств во главе с царями, в т. ч. город-государство Тамна, вполст. ставший столицей К., и Радман в одноименной горной области. Но уже в надписи RESem, N 3945, повествующей о победоносных военных кампаниях сабейского царя Карибъила Ватара, сына Замаръали, чье правление датируется 80-ми гг. VII в. до Р. Х., упоминается единое Катабанское гос-во во главе с Варавъилом (*wrw ʾl*). Незадолго до этого Аусан захватил у К. ряд земель, которые были возвращены Карибъилом катабанскому правителю, после чего К. стал союзником Сабы. Подобным же образом Карибъил





склонил к союзу с Сабой и Хадрамаут. Однако отношения между К. и Хадрамаутом в тот период могли быть враждебными. Так, в надписи *Arbach-Bâfaqîh al-'Uqla 1* (VII в. до Р. Х.) сообщается, что царь Хадрамаута «раздавил Катабан». Не исключено, что разжиганию конфликта между ними способствовал их общий союзник Саба, следуя принципу *divide et impera*. Отсутствие К. в датируемой, по мнению ряда ученых, кон. VII — нач. VI в. до Р. Х. библейской «таблице народов» (Быт 10; ср.: 1 Пар 1), где представлены Саба (Шева) и Хадрамаут (Хацармавеф), может объясняться временным ослаблением этого гос-ва.

О военно-политической истории К. сохранились отрывочные сведения, которые не позволяют восстановить даже список основных его правителей. Во главе К., как и др. древнейших территориальных гос-в, стоял мукарриб (*mkrb*), отвечавший за проведение масштабных строительных работ и религ. церемоний, или царь (*mlk*) — военный предводитель. В отличие от Сабы в К. совмещение этих титулов не отмечено и к.-л. закономерности в чередовании носивших их правителей не прослеживается. Изначально они являлись скорее верховными магистратами, чем монархами в полном смысле слова, поскольку их власть не передавалась по наследству. На это указывает сохранившееся у Страбона свидетельство Эратосфена Киренского (ум. в 194 г. до Р. Х.), согласно к-рому в южноарав. гос-вах «царство... наследует не сын от отца, но сын какого-нибудь знатного человека, первым родившийся после избрания царя», для чего «вместе с избранием кого-нибудь на царство составляют список беременных жен знатных людей и приставляют к ним стражу для наблюдения, которая из них первой родит; по закону сына этой женщины царь усыновляет и воспитывает по-царски, как будущего наследника» (*Strabo. Geogr. XVI 4. 3*). А. Г. Лундин попытался показать, что такой порядок престолонаследия был характерен именно для К., и связал его с системой возрастных классов, описанной историками и этнографами на востокафрикан. материале. В качестве аргумента он привел толкование одного из составных элементов титула катабанских правителей — *bkr/nby/w-hwkm* — как «перворож-

денный (божественной четы) Анбая и Хаукам», сделав акцент на принципе «первородства», но не в семье, а в поколении (*Лундин. 1978; Idem. 1981*). Власть верховного правителя была ограничена советом старейшин (*mšwd*) и народным собранием (*tbn*). Лишь к кон. I тыс. до Р. Х., вероятно под эллинистическим влиянием, в К. сложилась наследственная монархия.

Среди территориальных южноарав. государств К. являлся наименее централизованным. Община катабан, давшая ему имя, составляла лишь часть населения столицы. Пространная титулатура правителей К. периода его расцвета, к-рый пришелся на 2-ю пол. I тыс. до Р. Х., наглядно показывает, какие земли им тогда подчинялись. Этим владениям соответствуют совр. вадии Марха (там находился утративший собственную государственность Аусан), Датина, Яфи, вадии Тубан. Общее наименование подданных К. «дети Амма» (*wld/'m*) связано с кульгом бога Амма, являвшегося символом катабанской государственности. Важным объединяющим фактором служил также катабанский язык, представленный в памятниках эпиграфики. По грамматической структуре он имел сходство с майнским и хадрамаутским языками и довольно значительно отличался от сабейского.

В 1-й пол. IV в. до Р. Х. первым в Юж. Аравии К. стал выпускать собственные монеты — подражания афинским тетрадрахмам. Начиная с III—II вв. до Р. Х. в К. чеканили серии монет с портретами и именами катабанских царей. Нередко на реверсе помещалось название дворца катабанских правителей — Хариб (*hrb*), находившегося в Зу-Гайле и служившего монетным двором. Чеканка своей монеты продолжалась в К. приблизительно до кон. I в. по Р. Х.

Основой существования К., как и др. гос-в древнего Йемена, являлось паводковое орошение, заключавшееся в использовании воды, которую дважды в год, в сезоны муссонных дождей, приносили селевые потоки, заполнявшие вадии — русла высохших рек. Однако экономическим процветанием К. и его соседи были обязаны международной торговле благоволиями и пряностями, сведения о к-рой, отсутствующие в местной эпиграфике, встречаются у античных авторов. На значительную роль товарно-денежных отно-

шений в жизни К. указывает высеченный в камне торговый кодекс, обнаруженный на рыночной площади Тамны, — единственный юридический памятник такого рода, происходящий из Юж. Аравии. Ряд его положений поддается лишь приблизительной интерпретации (*Beeston. 1959, 1971*).

Возвышение К. началось после успешных для него войн с Сабой в кон. V — нач. IV в. до Р. Х. Последние 2 века до Р. Х. ознаменовались чередой катабано-хадрамаутских войн, в ходе которых были разорены внутренние районы Хадрамаута. Однако в этот период К. постепенно теряет свое могущество. В кон. II в. до Р. Х. от него отделилась обл. Химьяр, во 2-й пол. I в. до Р. Х. — обл. Мадхи, на рубеже эр — царство Аусан, в 70-х гг. I в. по Р. Х. — обл. Радман. В греч. соч. «Перипл Эритрейского моря» (ок. 70-х гг. I в. по Р. Х.), содержащем уникальные сведения о странах бассейна Индийского океана, К. в отличие от Сабы, Химьяра и Хадрамаута даже не упомянут.

В 1-й пол. II в. К. потерял большую часть оставшихся под его контролем земель, в т. ч. Тамну, захваченную сабейцами, и его столицей стал Зу-Гайль. В сер. II в. Сабейское и Химьяритское царства временно объединились в единое государство. Против него сложилась т. н. вост. коалиция царя Хадрамаута, полунезависимого правителя Радмана и Мадхи и царя К. Набата Йуханьима (*nb/'m/yhn 'm*), к-рый считается последним катабанским монархом. Вооруженный конфликт между этой коалицией и Сабейско-Химьяритским гос-вом начался в 146–147 гг. и продолжался, вероятно с перерывами, по крайней мере до 159–160 гг. Неудача, постигшая союзников во время этой войны, очевидно, решила судьбу К.: он был разделен между Сабой и Хадрамаутом, причем последнему достался Зу-Гайль.

Помимо Амма и божественной четы Анбая и Хаукам в пантеон К. входили богини Зат-Захран (*dt/zhr<sup>m</sup>*), Зат-Рахбан (*dt/rhb<sup>m</sup>*), Зат-Сант (*dt/šnt<sup>m</sup>*), Уззайан (*'z<sup>m</sup>*), отождествляемая с араб. аль-Уззой, и Асират, имевшая общее происхождение с западносемит. Ашерой. Для обозначения последних 3 в надписях нередко использовались термины муж. рода: *'l* (бог), *mr'* (господин), *b'l* (хозяин), что, вероятно, указывает на их андрогинную природу. В К. отмечен







культ «дочерей бога» (*bnt(y)(/)l*), к-рых Лундин пытался отождествить с упоминаемой в Коране (53. 19–23) триадой, включавшей богинь аль-Лат, аль-Уззу и Манат, считавшихся у мекканских язычников дочерьми Аллаха (Лундин. 1975). Однако К. Ж. Робен убедительно показал, что данная гипотеза недостаточно обоснована (так, 'з' нигде не включается в число *bnt(y)(/)l*) и что эта триада принадлежит к особому классу второстепенных божеств.

Ист.: *Avanzini A.* Corpus of South Arabian Inscriptions I–III: Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions. Pisa, 2004. (Arabia antica; 2); *Beeston A. F. L.* Qahtan: Studies in Old South Arabian Epigraphy. L., 1959. Fasc. 1: The Mercantile Code of Qataban; 1971. Fasc. 2: The Labakh Texts: (With addenda to 'The Mercantile Code of Qataban'); *Bron Fr.* L'inscription qatabanite de la porte nord de Timna' // Michael: Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. M. Heltzer / Ed. Y. Avishur, R. Deutsch. Tel Aviv; Jaffa, 1999. P. 69–74; *Plin. Sen.* Natur. hist. XII 14. 63–64; 15. 68; 19. 88–92; *Theophr.* Hist. plant. IX 4. 2; *Strabo.* Geogr. XVI 4. 2–4.

Лит.: *Phillips W.* Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdom of the Biblical Spice Routes of Arabia. N. Y., 1955; *Bowen R. L., Albright F. P.* Archaeological Discoveries in South Arabia. Baltimore, 1958; *Cleveland R. L.* An Ancient South Arabian Necropolis: Objects from the Second Campaign (1951) in the Timna' Cemetery. Baltimore, 1965; *Van Beek G. W.* Hajar Bin Humeid: Investigations at a Pre-Islamic Site in South Arabia. Baltimore, 1969; *Beeston A. F. L.* Pliny's Gebbanitae // Proc. of the 5<sup>th</sup> Seminar for Arabian Studies. L., 1972. P. 4–8; *idem.* Kataban // EI. Vol. 4. P. 746–748; *idem.* Some Observations on Greek and Latin Data Relating to South Arabia // BSOAS. 1979. Vol. 42. N 1. P. 7–12; *Müller W. W.* Die angeblichen «Töchter Gottes» im Licht einer neuen qatabanischen Inschrift // *Degen R., Müller W. W., Röllig W.* Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik. Wiesbaden, 1974. Bd. 2. S. 145–148. Taf. 12; *Лундин А. Г.* «Дочери бога» в южноараб. надписях и в Коране // ВДИ. 1975. № 2. С. 124–131; *он же.* Престолонаследие в Катабане // СЭ. 1978. № 4. С. 123–130; *idem.* (Lundin A. G.). Les principes de la succession au trône dans l'Arabie du Sud ancienne // Raydān. 'Adan, 1981. Г. 4. P. 37–41; *он же.* Катабанский декрет о землепользовании RES 3854 // ВДИ. 1987. № 3. С. 43–61; *Ricks St. D.* Lexicon of Inscriptional Qatabanian. R., 1989; *Bāfaqih M.* 'A. L'unification du Yémen antique: La lutte entre Saba', Himyar et le Ḥaḍramawt du I<sup>er</sup> au III<sup>ème</sup> siècle de l'ère chrétienne. P., 1990. P. 195–219, 326–329, 352–357, 362. (Bibliothèque de Raydān; 1); *Бауэр Г. М., Лундин А. Г.* Катабан // Красноморские заметки / Ред.: Э. Е. Кормышева, А. В. Седов. М., 1994. Т. 1. С. 140–155; *Korotayev A.* A Socio-political Conflict in the Qatabanian Kingdom?: (A Preliminary Re-interpretation of the Qatabanic Inscription RES 3566) // Proc. of the Seminar for Arabian Studies. Turnhout, 1997. Vol. 27. P. 141–158; *Arbach M., Bāfaqih M.* 'A. Nouvelles données sur la chronologie des rois du Ḥaḍramawt // Semitica. P., 1998. Vol. 48. P. 109–126 [в т. ч. изд. надписи Arbach-Bāfaqih al-'Uqla 1]; *Glanzman W. D.* Hayd Ibn 'Aqil – der Friedhof

von Tamna' // Jemen: Kunst und Archäologie im Land der Königin von Saba: Wien Künstlerhaus, 9. Nov. 1998 bis 21. Febr. 1999 / Hrsg. W. Seipel. W., 1998. S. 250–251; *Hayajneh H.* Die Personennamen in den qatabanischen Inschriften: Lexikalische und grammatische Analyse im Kontext der semitischen Anthroponomastik. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1998; *Robin Ch.* Les «Filles de Dieu» de Saba' à La Mecque: Réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne // Semitica. 2000. Vol. 50. P. 113–192; *Arbaš M., as-Saqqaf 'A.* Naqš djadid min 'ahd Yada'ab Dhubyān Yuhan'im malik Qatabān wa-Yada'ab Ghaylān malik Ḥaḍramawt // Raydān. 2001. Т. 7. P. 110–123 (на араб. яз.); *Munro-Hay St.* Coinage of Arabia Felix: The Pre-Islamic Coinage of the Yemen. Mil., 2003. P. 42–50, 87, 106, 107, 127–128, 175, 180, 181, 186–187; *Абдалла Ю. М., Седов А. В.* Монетный чекан раннего Катабана: Клад из ас-Сурайры // Scripta Yemenica: Исслед. по Юж. Аравии: Сб. ст. в честь 60-летия М. Б. Пиотровского. М., 2004. С. 33–45, 48–83; *Maigret A., de Robin Ch. J.* Tamma', antica capitale di Qatabān. Šan'a', 2006; *Nebes N.* Itamar der Sabäer: Zur Datierung der Monumetalinschrift des Yifta'amar Watar aus Sirwah // Arabian Archaeology and Epigraphy. Sydney, 2007. Vol. 18. N 1. P. 25–33; *Bron Fr.* Les dieux et les cultes de l'Arabie du Sud préislamique // Mythologie et religion des Sémites occidentaux / Éd. G. del Olmo Lete. Leuven; Dudley (Mass.), 2008. Vol. 2: Émar, Ougarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie. P. 469–471.

С. А. Французов

**КАТАВАСИЯ** [греч. *καταβασία* от *καταβαίω* — «схожу, спускаюсь», *κατάβασις* — «схождение»], песнопение, исполняемое в конце каждой песни канона на утрене в праздничные и особые дни. В качестве К. используются ирмосы (как правило, из наиболее известных канонов). Название песнопения обычно объясняют способом его исполнения — для пения К. два хора должны сойти со своих обычных мест и объединиться в середине храма, однако различные способы использования термина *καταβασία* в древних памятниках (см. ниже) скорее указывают на то, что «схождение» здесь означает «завершение», т. е. К. — это заключительная часть той или иной литургической структуры.

В богослужбной практике К. нередко называют также т. н. рядовую К. или покрывающие ирмосы — ирмосы 3, 6, 8-й и 9-й песней последнего из канонов утрени, которые за *вседневным богослужением* должны исполняться в конце этих песней; они завершают очередной раздел канона и указывают священнослужителям на необходимость произведения ектении или интонирования песни Пресв. Богородицы «*Величит душа Моя Господа*». Однако отождествление покрывающих ирмосов с К. не

вполне корректно: в отличие от К. они не должны исполняться двумя хорами вместе (на вседневной утрене хоры соединяются только для пения «*Достойно есть*» в конце канона), а их функция вспомогательная, тогда как К. является самостоятельным элементом чинопоследования, подчеркивающим торжественность службы.

Практика исполнения К. в праздничные дни появилась уже в студийскую эпоху. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., наиболее точно передающем содержание первоначального студийского Синаксаря (устава на весь год), о К., в качестве к-рой используются ирмосы праздничного канона, упоминается в разделах о службах на такие важнейшие праздники, как Рождество Христово и Богоявление (*Пентковский. Типикон. С. 308, 317*), а также на память св. Алексия, человека Божия, — покровителя патриарха Алексия Студита, составителя этого Типикона (Там же. С. 332). О К. в конце песней рождественского и богоявленского канонов говорится описательно, без специального определения, причем слово *катавасия* в этом памятнике все же употребляется, но в совершенно ином значении — праздничного тропаря или ипакои (Там же. С. 351, 363). М. Н. Скабалланович упоминает о случаях обозначения К. (в смысле цикла завершающих ирмосов) в древнерус. студийских памятниках с помощью термина *перисъ* (греч. *περισσὴ* — завершение) (*Скабалланович. Типикон. Ч. 2. С. 274*).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., составленном в одном из главных мон-рей К-поля, но отражающем малоазийскую версию студийской традиции, К. предписано петь на утренях великих Господских и Богородичных праздников (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 264, 272, 321, 356, 382, 407, 430 и др.*), причем она уже обозначена термином *καταβασία*, однако в др., триодном, разделе этого Типикона тем же словом названы иные песнопения: аллилуиарии в конце кафизм на великопостных часах (Там же. С. 514) и целые песни канонов (Там же. С. 573, 578).

Т. о., в студийскую эпоху термин «катавасия» еще не устоялся в его позднейшем значении, поэтому, напр., не вполне понятно, какое именно песнопение имеет в виду имп. Константин VII Багрянородный († 959), когда упоминает «*Катавасию праздника*»





в описании праздничной процессии с участием императора и патриарха в своем соч. «De cerimoniis» (*Const. Porphyr. De cerem.* Т. 1. P. 24), — вероятнее, праздничный тропарь. В значении особых завершений каждой из песней канона утрени К. в студийскую эпоху пели, по-видимому, только в дни важнейших праздников, но не в рядовые воскресенья.

В *Иерусалимском уставе* К. изначально продолжали оставаться частью праздничного богослужения, но в ходе его развития они также стали элементом воскресных и полупраздничных служб. Согласно позднейшим редакциям Иерусалимского устава, включая современную, К. входят в чинопоследование полиелейной утрени (как в составе *всенощного бдения*, так и без него), а также утрени с великим славословием (т. е. без полиелея, но с праздничным окончанием); значение некоторых особых дней года, напр. Страстной седмицы, подчеркнуто наличием К. даже при отсутствии у утрени праздничного окончания. При этом К., за исключением наиболее важных праздников и особых дней года, содержательно не связаны с темой текущей церковной памяти: в качестве К. обычно поются или ирмосы канона того великого праздника, к-рый близок по времени к данному дню, или общие ирмосы Божией Матери «Отверзу уста моя». Последние представляют собой отредактированные ирмосы из нескольких канонов на двенадцатые Богородичные праздники и являются наиболее часто употребляемой К. Они встречаются уже в Студийско-Алексиевском Типиконе в качестве К. на день памяти св. прав. Алексия, человека Божия (*Пентковский. Типикон. С. 332*), но начало их регулярного упоминания в богослужебных книгах относится к XVI в. (*Скабалланович. Типикон. Ч. 2. С. 274*). Существуют различные варианты распева «Отверзу...» именно как К.

В Типиконе, принятом в наст. время в РПЦ, уставу о К. посвящена 19-я глава. Согласно этой главе, с 1 по 21 сент. (все даты указаны по ст. ст.) поются К. из канона Воздвижения Креста Господня, с 21 нояб. по 31 дек. — из канона (точнее, канонов: при следующих подряд бденных службах, как, напр., 5 и 6 дек., предписано петь в один день К. из 1-го, а в другой — из 2-го канона) Рождества Христова, с 1 по 14 янв. — из ка-

нона Богоявления, с 15 янв. по отделение Сретения (которое приходится на разные даты) — из канона Сретения Господня, с 1 по 6 авг. и с 24 по 31 авг. — из канона Воздвижения Креста Господня, с 7 по 13 авг. — из канона Преображения Господня, с 14 по 23 авг. — из канона Успения Пресв. Богородицы; в остальные периоды года, не считая особых дней, поется общая К. Божией Матери. В наиболее важные праздники, такие как Рождество Христово и Богоявление, имеющие 2 канона на утрени, устав предписывает петь двойную К.: сначала из одного, затем из др. канона. Каждая песнь канона утрени в 1-й день Пасхи должна оканчиваться пением ирмоса сначала одним, затем др. хором, после чего оба хора должны петь этот же ирмос уже вместе и завершать песнь троекратным исполнением тропаря Пасхи.

При наличии на утрени К. отменяется «Достойно есть» в конце канона. В богослужебной практике РПЦ К. исполняются в конце каждой песни канона: 1-я — после 1-й, 3-я — после 3-й и т. д. Перед 8-й К. поется стих «Хвалим, благословим...». К. распеваются на те же мелодии, что и ирмосы соответствующих гласов; иногда К. намеренно исполняются более торжественно, чем ирмосы текущего канона. Уставное предписание о двойной К. в наиболее важные праздники соблюдается не повсеместно.

В совр. греч. приходской практике все 8 К. обычно исполняются как единое целое в конце канона утрени: по окончании 9-й песни канона поются К. для всех песней с 1-й по 8-ю подряд, после чего читается воскресное или праздничное Евангелие (если есть) и исполняется К. 9-й песни (*Βιολόγησ. Τόμκόν. Σ. 23–24, 55–57*). Т. о., в греч. среде К. воспринимаются не как цикл отдельных завершений каждой из песней канона, а как самостоятельное песнопение особого жанра. Поэтому К. могут исполняться в качестве такого песнопения и вне контекста канона утрени. Таковы, в частности, К. предпразднства Рождества Христова (нач.: *Χριστὸς ἐν πόλει Βηθλεὲμ βρεφουρῆται* — *Христос во градѣ вифлеемстѣхъ младенствѣтъ*), которые не упоминаются в уставе и не связаны с к.-л. из известных рождественских канонов, но могут исполняться в современной греческой практике в качестве особого песнопения в одно из вос-

кресений перед Рождеством Христовым (в рус. Ирмологии эти тексты также присутствуют, но не имеют реального употребления). Влияние греческого восприятия цикла К. как самостоятельного песнопения в русской традиции *архиерейского богослужения* можно усмотреть в практике пения всех рождественских К. подряд во время облачения архиерея к службе в день Рождества Христова и проч.

Лит.: *Никольский. Устав. С. 297–300; Скабалланович. Типикон. Ч. 2. С. 273–278; Wellesz. Byzantine Music and Hymnography. P. 240.*

*Свящ. Михаил Желтов*

**К. в греческой певческой традиции** отличается от основных ирмосов канона утрени особым, более развитым мелосом и более медленным ритмом. Мелос К. по всем гласовым характеристикам (основа звукоряда, опорные ступени, интервальный род) соответствует мелосу ирмосов, но является более развитым (в частности, имеет больший диапазон) и протяженным (основная ритмическая доля удваивается). К. делятся на краткие (быстрые, *σύντομος*), отличающиеся ритмически богатым мелосом, и медленные (пространные, *ἀργός*), характеризующиеся более искусным мелосом.

С XVII в. для удобства и в помощь псалтам стали составлять новые певческие сборники — краткие (*σύνεπτυγμένα*) Ирмологии с К. Господских и Богородичных праздников, составленные выдающимися учителями певч. искусства. Однако в результате этой тенденции оказалось невостребованным большое количество искусных ирмосов более ранних авторов. В совр. литургической практике используются следующие мелодические версии Ирмология, содержащие мелизматически украшенные К.: протопсалта Великой ц. Панайотиса *Хрисафа Нового* (сер. XVII в.), *Германа*, митр. Нов. Патр (2-я пол. XVII в.), анонимная *Ath. Xeropot. 262* (1-я пол. XVII в.), лампадария Великой ц. *Петра Пелопоннесского* (2-я пол. XVIII в.).

Пространный Ирмологий К. Петра Пелопоннесского, изложенный аналитической нотацией *нового метода* (1814) протопсалтом *Григорием* и хартофилаксом *Хурмузием*, ирмосы в к-ром расположены в порядке следования гласов и служб (т. н. Ирмологий с последованиями канонов), в приложении содержит все необходимые К.





Краткий мелос К. записал ученик Петра Пелопоннеского *Петр Византийский*.

Смена К. в течение церковного года происходит согласно чину, изложенному в *Виолакиса Типиконе* (1-е изд.: 1888).

Лит.: Εἰρηολόγιον τῶν καταβοσῶν τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου, μετὰ τοῦ συντόμου Εἰρηολογίου Πέτρου τοῦ Βυζαντίου. Κωνσταντινούπολις, 1825. Ἀθήνα, 1982; *Τρεμπέλας Π.* Ἐκλογή ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας. Ἀθήνα, 1949; Ἀντωνίου Σ. Σ., *πρωτοπρεσβ.* Τὸ Εἰρηολόγιον καὶ ἡ παράδοσις τοῦ μέλους του / Ἐκδ. Γ. Θ. Στάθης. Ἀθήνα, 2004.

*Прот. Спиридон Антониу*

**КАТАКОМБНОЕ ДВИЖЕНИЕ** (Катакомбы, Катакомбная Церковь), совокупность нелегальных общин Русской Церкви, церковное подполье в СССР в 20–80-х гг. XX в. Название «катакомбное движение» произошло от лат. *catacumba* — подземных кладбищ, к-рые служили убежищами для христиан во время гонений первых веков существования Церкви.

Продолжение религ. жизни в нелегальных, «катакомбных» условиях было характерно в СССР не только для православных верующих. В регионах традиц. распространения ислама действовало значительное количество незарегистрированных мусульм. общин, евр. население имело подпольные иудейские центры. Своя история существования в подполье была у католич. Церкви, баптистов и др. протестант. деноминаций, различных религ. объединений, не признаваемых властями. Однако термин «катакомбное движение» получил распространение в публицистической, в мемуарной и отчасти в исторической лит-ре только применительно к РПЦ (включая близкие к ней по традиции религ. группы). При этом термин «катакомбное движение» употребляется в 2 значениях: все правосл. общины, существовавшие вне сферы контроля советских органов власти; только нелегальные группы, не признававшие канонической высшей церковной власти.

**Возникновение К. д.** Вскоре после Октябрьской революции 1917 г. правовые ограничения религ. деятельности стали служить важной составляющей частью репрессивной политики советской власти по отношению к Церкви. Однако лишение тех или иных религ. орг-ций признаваемого законом статуса не обязательно означало прекращения их существования. Многообразная

церковная жизнь продолжалась в нелегальной с т. зр. властей сфере.

Первыми среди религ. общин с делегализацией столкнулись правосл. мон-ри. Они изначально рассматривались советскими властями только как хозяйственные орг-ции. Провозглашенная в нач. 1918 г. национализация церковного имущества послужила юридическим основанием для ликвидации обителей. Сохранение нек-рых монашеских общин через формальное преобразование в сельскохозяйственные артели лишь на время задержало их ликвидацию. В инструкции Наркомзема и Наркомюста РСФСР от 30 окт. 1919 г. говорилось, что монахи и священнослужители не могут являться членами трудовых сельскохозяйственных артелей, как лица, лишённые избирательных прав («лишенцы»). Основная часть мон-рей, сохранявшихся в виде легальных сельскохозяйственных товариществ, была закрыта в 1919–1921 гг.

Вынужденные покинуть ликвидируемые властями обители насельники пытались продолжать монашескую жизнь в миру, сохранять верность своим обетам. Распространённым явлением стали нелегальные группы монашествующих. Одно из первых упоминаний о «катакомбах» применительно к церковной жизни в СССР связано именно с тайной монашеской общиной. В письмах, отправленных в 1923 г. из Петрограда митр. *Евлогию (Георгиевскому)* игум. Афанасией (Громеко), «моими катакомбами», «моей катакомбной церковью» назывался устроенный игум. Афанасией в собственном доме храм, где совершались богослужения существовавшей в тайне от властей монашеской общины (Письма игум. Афанасии (Громеко). 2005. С. 362–374). В то же время для игум. Афанасии термин «катакомбы» распространялся на все противостоявшие *обновленчеству* правосл. общины, возносившие за богослужением вопреки запрету властей имя патриарха свт. *Тихона*. Характерно, что в 20–30-х гг. XX в. термин «катакомбы» для обозначения нелегальных правосл. общин не был общепринятым.

Нелегальные «домашние монастыри» появлялись обычно недалеко от закрытых обителей, в окрестных селах и городах. В деревнях Подмоскovie поселились монахини *московского во имя прп. Алексия, человека Божия, жен. мон-ря*, подмосковных

*Зосимовой во имя Св. Троицы и в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» жен. пустыни и Аносина Борисоглебского жен. монастыря*. В г. Муром переселились сестры *Серафимова Дивеевского во имя Св. Троицы женского мон-ря*, превратив один из городских храмов в «подобие маленького Дивеевского подворья». В Кирсанове (ныне Тамбовской обл.) монахини Оржевского Боголюбского Тишениновского жен. мон-ря проживали общинами по 4–6 чел., образовав вместо одного закрытого большого мон-ря множество крошечных. Насельницы жен. обителей зарабатывали на жизнь шитьем, огородничеством, становились регентами, канцеляриями приходских храмов. Иеромонахи закрытых муж. мон-рей служили священниками в приходских храмах, которые оказывались своего рода легальным прикрытием для продолжавших тайно существовать монашеских общин. Так, монахи закрытой *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. пустыни* поселились при Георгиевском храме г. Козельска, насельники *Смоленской иконы Божией Матери Зосимовой муж. пустыни* — при ставших приходскими храмах московского *Высокопетровского во имя свт. Петра, митрополита Московского, муж. мон-ря*, иноки *Коряжемского во имя свт. Николая Чудотворца мужского мон-ря* — при соборе г. Лальска (ныне поселок Кировской обл.), где монахи жили под храмом в бывш. складском помещении.

Помимо нелегальных общин, основанных насельниками закрытых монастырей, существовали новые общины, которые возникали благодаря стремлению к духовному аскетическому опыту молодых людей, не имевших до революции практики монашеской жизни. Уже изначально такие общины образовывались как тайные. Весной 1922 г. по благословению Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* были созданы 2 незарегистрированные монашеские жен. общины — в Ст. Петергофе и в Петрограде, на Конной ул. Петроградскую общину возглавлял благочинный жен. мон-рей Петроградской епархии архим. *Гурий (Егоров; впол. митрополит)*, насельник Александрo-Невской лавры, один из руководителей Александрo-Невского братства, а старопетергофскую — иером. Варсонофий (Верёвкин). В 1932 г. старопетергофская







тайная обитель была разгромлена, но подпольная монашеская община, преемственно связанная с Александро-Невским братством, продолжила существование под рук. архим. Гурия, поселившегося с 10–15 учениками (как мужчинами, так и женщинами) сначала в Бийске, а потом в Ташкенте и Фергане. В 1944 г. почти все члены среднеазиат. монашеской общины вышли на открытое служение, а архим. Гурий был назначен наместником Троице-Сергиевой лавры — 1-м после ее открытия.

Известно и о др. монашеских общинах, изначально создаваемых как подпольные. Так, в 1923 г. в Москве при храме бывш. Высокопетровского мон-ря возникла монашеская община, руководителями к-рой стали неск. духовников закрытой Зосимовой пуст. На рубеже 20-х и 30-х гг. наблюдался рост «аскетического подполья» за счет воцерковленной интеллигенции. Численность высокопетровской общины достигала 170–200 чел. Это была крупнейшая из известных в наст. время тайных монашеских общин. В нее входили как мужчины, так и женщины. Несмотря на репрессии и потерю большинства духовников в сер. 30-х гг., община просуществовала до кон. 50-х гг. XX в., а нек-рые ее члены дожили до нач. XXI в. (см. ст. *Игнатия (Пузик)*). Насельники и насельницы выявленных тайных мон-рей подвергались арестам и ссылкам. По окончании сроков заключения многие из них возрождали свои общины, поэтому традиции закрытых обителей не были прерваны.

Переход тех или иных церковных общин в К. д. был сложным и разновременным, хотя и взаимосвязанным процессом. После принятия в янв. 1918 г. декрета Совета народных комиссаров (СНК) РСФСР «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*» церковные институты оказались в разном правовом положении. Определенными юридическими правами пользовались регистрируемые в местных органах власти низовые религ. общины — приходы. Епархиальные органы церковного управления вначале признавались властями как «частные учреждения», без прав юридического лица, но позднее они были лишены и этого статуса. Центральное церковное управление — патриарх и Синод — не получили никакого гос. признания и регистрации.

Однако в первые послереволюционные годы формальное отсутствие законного статуса у высшей и епархиальной церковной власти не имело значительных последствий, их деятельность была вполне открытой.

С 1922 г., когда была начата кампания по *изъятию церковных ценностей*, а обновленцы при поддержке гос. органов пытались захватить высшую церковную власть, отсутствие легального статуса у высших и епархиальных структур православной Церкви приобрело особое значение. Советские власти настаивали на том, что органы центрального и епархиального управления Патриаршей Церкви не имеют должной регистрации и, следов., являются незаконными. При этом обновленческое *Высшее церковное управление* было беспрепятственно зарегистрировано. Сразу получил офиц. регистрацию и *Временный высший церковный совет*, появившийся после организованного ОГПУ в 1925 г. *григорианского раскола*. Обвинение в «незаконной деятельности», напр. в организации епархиальной канцелярии, часто служило поводом для высылки архиереев за пределы епархии. Отсутствие регистрации в гос. органах создавало все более серьезные проблемы для Церкви. Это делало получение офиц. статуса желательным для мн. церковных деятелей, что использовалось органами гос. власти для давления на правосл. иерархов с целью добиться от них определенных уступок. В качестве условий предоставления офиц. статуса советские власти требовали от Патриаршей Церкви не только лояльности к режиму, но и права на вмешательство во внутрицерковные дела (прежде всего контроля за назначением и перемещением архиереев). Итогом явилась компромиссная «*Декларация*» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) и образованного при нем Временного Свящ. Синода, после чего стала возможной регистрация центральных и епархиальных органов церковного управления.

«*Декларация*» 1927 г. и последующие решения митр. *Сергия*, принятые под давлением советских властей, вызвали церковное разделение. Большинство духовенства РПЦ согласилось с позицией митр. *Сергия*: каноническое существование Пат-

риаршей Церкви в СССР невозможно без признания Советским гос-вом офиц. статуса органов церковного управления и, следов., принятия на связанных властью условий. В то же время значительная часть епископата и клира посчитала такой компромисс с советскими властями невозможным и вышла из повиновения священноначалию РПЦ. Всего от подчинения митр. *Сергию* отказалось более 40 архиереев с частью своей паствы. Наиболее многочисленным и сплоченным церковным течением, оппозиционным митр. *Сергию*, являлось *иосифлянство* во главе с митр. бывш. Ленинградским *Иосифом (Петровых)*. Общая численность приходов, присоединившихся к иосифлянству, составила ок. 2,5 тыс. Центром движения стал Ленинград, значительное распространение иосифлянство получило также в Вятской, Ижевской, Новгородской, Воронежской, Тамбовской, Краснодарской, Киевской и Харьковской епархиях.

Заметную роль в церковной оппозиции играло и андреевское течение во главе с еп. *Андреем (Ухтомским)*, к-рый еще в 1925 г. вышел из подчинения священноначалию РПЦ и через тайные епископские хиротонии создал собственную неканоническую иерархию. Церковные общины андреевцев особенно активно действовали в Ср. Поволжье и Предуралье. Еп. *Андрей* первым стал употреблять в отношении своих сторонников термин «*истинно православные христиане*», к-рый в 20–30-х гг. XX в. наиболее часто использовался для обозначения тайных оппозиционных церковных общин. Большинство др. церковных оппозиционеров, часто объединяемых в лит-ре под собирательным определением «*непоминающие*» (не поминавшие за богослужением советские власти и митр. *Сергия*), не входили ни в какие церковные течения и не были организационно связаны друг с другом, хотя иногда выделяют с большим или меньшим основанием их группы — *Даниловскую группу непоминающих*, *Мечёвскую группу* (последователи прот. сщмч. *Сергия Мечёва*) и др.

Оппозиционные деятели обосновывали свой разрыв с митр. *Сергием* большей значимостью свободы церковной жизни перед наличием или отсутствием у Церкви легального статуса. Хотя митр. *Иосиф* не являлся противником офиц. регистра-





ции своей иерархии и был готов исполнять законные требования советских органов, не выходявшие за рамки принципов формально провозглашенной в СССР религ. свободы, однако в оппозиционных по отношению к митр. Сергию церковных кругах отчетливо выражалась сознательная готовность перейти в случае необходимости к скрытым от властей (катакомбным) формам церковного служения.

Иосифлянство рассматривалось советскими властями как наиболее опасное для них церковное течение. С 1928 г. против иосифлян было проведено неск. репрессивных кампаний. За 2–3 года в заключении оказались практически все иосифлянские епископы и около половины поддерживавшего их клира. Одновременно с репрессиями против духовенства шла ликвидация иосифлянских храмов, при этом большинство из них закрывалось и лишь малая часть передавалась приходам в канонической юрисдикции. К 1931 г. в Ленинграде у иосифлян было лишь 9 действующих храмов, а к 1932 г. там уже практически не было зарегистрированного иосифлянского духовенства. В 1933 г. последний иосифлянский храм был закрыт в Москве. В дальнейшем в СССР уцелели считанные единицы легальных приходов церковной оппозиции. Поставленные перед невозможностью открыто совершать богослужение приходы церковной оппозиции массово переходили к катакомбному служению. Клирики совершали богослужения и исполняли требы тайно. Престолы с антиминсами устраивали в частных домах, доступ в которые был открыт только для членов общин.

По версии органов ОГПУ, общины церковной оппозиции являлись «филиалами» контрреволюционной нелегальной «Истинно православной Церкви» (ИПЦ). В дальнейшем в литературе получило распространение мнение, что с кон. 20-х гг. XX в. в СССР действовала катакомбная ИПЦ с многочисленной иерархией, якобы включавшей в себя тайный епископат иосифлянской, андреевской и даниловской (по Даниловской группе) традиций. В наст. время большинство авторитетных исследователей считают утверждения о существовании Катакомбной Церкви как особой церковной организации с иерархичной структурой

не соответствующими действительности. Церковная оппозиция представляла собой не единую орг-цию, а совокупность автономных общин и групп, поддерживавших между собой эпизодические контакты. В ряде регионов нелегальные церковные общины, не признававшие митр. Сергия, обобщенно называли по имени местного оппозиционного архиепископа: *буевцы* — сторонники Козловского еп. *Алексия (Буя)* в Центр. Черноземье, *викториане* — последователи Глазовского еп. священноисп. *Виктора (Островидова)* в Ср. Поволжье и Предуралья, *уаровцы*, *ерофеевцы*, *нектариевцы* и др.

**К. д. в кон. 20-х — 30-х гг. XX в.** Репрессии против церковной оппозиции совпали с общим ужесточением антирелиг. политики Советского гос-ва с целью лишить Церковь возможности легального существования. Главным объектом делегализации в этот период являются низовые объединения верующих. В апр. 1929 г. было издано постановление ВЦИК и СНК РСФСР «*О религиозных объединениях*» (аналогичные законодательные акты были приняты и в др. союзных республиках). Православные приходы отныне подлежали обязательной перерегистрации по новым, ужесточенным правилам. У властей существовало много возможностей для отказа приходу в регистрации или для снятия с нее: уличение хотя бы одного из членов приходского совета в «контрреволюционной деятельности»; аварийное состояние здания храма (при запрете на его ремонт); наличие поблизости образовательного учреждения; целесообразность использования здания храма гос. или общественными орг-циями в своих целях; требования местной «общественности» о закрытии церкви. Храм часто становился недействующим и в случае ареста всего клира, хотя формальное решение о снятии его с регистрации при этом могло и не приниматься.

Массовое закрытие храмов в 1928–1931 гг. затронуло приходы в канонической юрисдикции РПЦ в неменьшей степени, чем общины церковной оппозиции. За эти годы число зарегистрированных православных общин (без обновленческих и григорианских) сократилось с 28 до 23 тыс. Кампания по закрытию храмов сопровождалась массовыми репрессиями против духовенства. К сер. 30-х гг.

XX в. лишение церковных общин регистрации приняло уже повсеместный характер. Упразднение храмов в сельской местности власти обычно увязывали с завершением процесса «сплошной коллективизации», поскольку пропагандировалось, что «коллективизированное крестьянство неверующее». В 1936 г. в стране сохранили регистрацию ок. 14 тыс. приходов РПЦ (из них 12,7 тыс. в РСФСР и 1,1 тыс. на Украине). Наиболее тяжелым для Церкви стал следующий, 1937 год, когда лишлись регистрации и были официально упразднены более 8 тыс. православных приходов. В том же году советское руководство рассматривало вопрос об окончательной ликвидации легальных структур Русской Церкви и об отмене постановления 1929 г. как «содействующего организованности церковников». Хотя предложения ряда советских деятелей о полной делегализации Церкви не были поддержаны высшим партийным руководством, закрытие оставшихся церковей активно продолжалось одновременно с репрессиями против уцелевшего духовенства. В нач. 1939 г. офиц. регистрация сохранилась всего у ок. 100 храмов в РСФСР и 370 — на Украине. В каждой епархии было лишь неск. действующих церковей, во мн. епархиях не осталось ни одной. В подобной ситуации оказались и обновленцы, несмотря на активную поддержку ими всех мероприятий советской власти; немногие легальные приходы сохранились и у григориан.

Несмотря на усилия советских властей искоренить веру, во время Всесоюзной переписи 1937 г. 57% взрослого населения страны открыто заявило о своей религиозности (2/3 всех жителей в сельской местности и 1/3 в городах). Поскольку немногие оставшиеся действующими храмы не могли удовлетворить потребности верующих, религ. жизнь вынужденно переместилась в нелегальную сферу. К кон. 30-х гг. XX в. общины без офиц. регистрации стали в СССР основной формой организации верующих. Богослужения проводились либо уцелевшими священниками местных закрытых храмов, либо странствующими клириками. В отсутствие священнослужителей деятельность лишенных легального статуса общин сводилась, как правило, к совместным молитвам и чтению богослужбных





книг. Жизнь тайной общины организовывалась вокруг бывшего старосты или регента либо монахинь соседнего закрытого монастыря, а иногда — вокруг уцелевшей святыни, чаще всего иконы из закрытой церкви. Богослужения могли совершаться в домах прихожан (видимо, так происходило в большинстве случаев), в почитаемых местах (в частности, у источников), в лесах, в безлюдной местности, где устраивались потаенные молельни в шалашах, землянках или пещерах. Изолированность, отсутствие архипастырского и даже часто пастырского окормления приводили к упадку религиозной жизни нелегальных общин. Репрессированных священников в подпольных общинах пытались заменить миряне, как мужчины, так и женщины, появлялись священники-самозванцы. В результате тайнства исчезали вовсе или искажались до неузнаваемости. В некоторых общинах практиковались заочные крещения и заочные венчания. Богослужения чинопоследования редуцировались или заменялись иными произведениями, чаще всего акафистами.

Подавляющее большинство нелегальных приходов в 30-х гг. XX в. составляли общины, верные канонической высшей церковной власти. Общины, не поминавшие митр. Сергия, не создавали особого течения в церковном подполье и существовали на равных с др. тайными приходами. Мн. общины, особенно сельские, были весьма отдаленно осведомлены о разделениях в Патриаршей Церкви и противопоставляли себя только обновленцам и в отдельных случаях григорианам. В миру члены нелегальных религ. общин, как правило, не отличались от окружающих, вели обычную жизнь, хотя старались уклоняться от мероприятий, противных их религ. принципам. Особое положение занимали группы эсхатологического толка. Эти движения возникали и существовали в контексте апокалиптических настроений, охвативших в послереволюционные годы широкие слои российского, укр., белорус. крестьянства. Для таких групп были характерны вера в наступление после революции «царства антихриста» и ожидание скорого конца света, а также обожествление своих духовных руководителей, что сближало их с *хлыстами*. Нек-рые эсхато-

логические группы уже в 20-х гг. XX в. образовывали самостоятельные тайные объединения; др. общины не прерывали связи с правосл. приходами и посещали действующие храмы. В разных регионах страны действовало неск. подобных религ. течений: *иоанниты*, обожествлявшие прав. *Иоанна Кронштадтского*, еноховцы, летуны, федоровцы, хакилевцы, поддубновцы, селивестровцы и др. Мн. эсхатологические общины, прежде всего иоанниты, примыкали к иосифлянству, в котором их привлекал отказ от любых форм соглашения с «сатанинской властью». С началом коллективизации существовавшие среди членов таких общин настроения уйти, изолироваться от общества усилились. Они не скрывали своей враждебности к советской власти, бойкотировали гос. мероприятия, не вступали в колхозы, уклонялись от военной службы, отказывались получать документы, устраиваться на работу, отдавать детей в школу и т. п.

Точно определить число нелегальных приходов, существовавших в то время, не представляется возможным. Нужно также учитывать, что количество тайных общин не было постоянным: их деятельность могла прекращаться, напр., в связи с арестом священника или организатора молений, а затем снова активизироваться. По примерным оценкам исследователей, всего по стране существовало порядка 10 тыс. не имевших регистрации правосл. приходов. При этом ок. 600 таких правосл. общин действовало в Белоруссии, не менее 5 тыс. — на Украине, более 4 тыс. — в РСФСР (где наибольшее число нелегальных приходов существовало, видимо, в Центр. Черноземье и Поволжье). Религ. деятельность без офиц. регистрации рассматривалась властями как проявление враждебности по отношению к Советскому государству. Однако на деле, став массовым и повсеместным явлением, нелегальная церковная жизнь далеко не всегда вела к преследованиям. Местные власти часто были осведомлены о совершавшихся незарегистрированными общинами богослужениях, но, не считая это серьезным преступлением и не желая лишиться работников и портить свою отчетность, не сообщали об этом в вышестоящие инстанции.

Нелегальная церковная жизнь носила исключительно разнообразный

характер. Фактически за пределами легальности оказались все формы церковной деятельности, запрещенные советским законодательством. По словам одного из современников, «жизнь Церкви уходила в подполье... Не сама Церковь, но жизнь, деятельность ее» (Кутер. 1998. С. 58). В подполье продолжало развиваться духовное образование. Несмотря на запреты, работали церковно-образовательные кружки для детей и взрослых, причем иногда довольно многочисленные. Существовали в церковном подполье и высшие учебные заведения. В частности, МДА покинула Сергиевский посад (ныне г. Сергиев Посад) осенью 1919 г., но по крайней мере до нач. 1935 г. продолжала работать в Москве нелегально. Профессора читали лекции в подсобных помещениях различных московских храмов, студенты писали выпускные работы, сдавали экзамены и получали дипломы на старых бланках МДА.

Одной из наиболее важных в период репрессий была благотворительная деятельность, сурово преследуемая советской властью. Однако именно благотворительность в условиях повседневно притеснения верующих получила особенно широкое распространение. Помощь «лишенцам», их семьям и репрессированным священнослужителям была как общинная, так и индивидуальная. Общины помогали своим высланным или заключенным пастырям и прихожанам. Часто благотворительную деятельность организовывали и координировали епископы — архиеп. *Августин (Беляев)*, архиеп. *Варфоломей (Ремов)*, еп. *Иона (Лазарев)*, еп. *Стефан (Виноградов)* и др. Возникали уникальные формы благотворительности. Сщмч. *Владимир Амбарцумов* организовал помощь семьям священнослужителей «лишенцев», прикрепив к семьям, тверже стоявшим на ногах, для оказания нуждавшимся заранее определенной регулярной помощи. В некоторых приходах организовывали небольшие приходские больницы и благотворительные кассы.

Хозяйственная деятельность Церкви также переместилась в нелегальную сферу. После ликвидации церковных типографий начал активно развиваться религ. самиздат: копировали от руки или машинописным способом как дореволюционные издания, так и новые произведения —







документы церковной публицистики 20-х гг. XX в., сочинения авторитетных пастырей. Потребность в элементарных предметах церковного обихода (свечах, просфорах, нательных крестах, венчиках для отпеваний) удовлетворялась за счет кустарного производства. Объем производства подпольных церковных мастерских мог быть очень значительным. Создание таких мастерских преследовалось властями. Власти пресекали и распространение изготовленных верующими предметов церковного обихода и лит-ры.

**К. д. в 40-х — нач. 50-х гг. XX в.** Великая Отечественная война привела к серьезным изменениям в отношениях гос-ва и Церкви в СССР. После встречи 4 сент. 1943 г. главы Советского гос-ва И. В. Сталина с патриархом местоблюстителем митр. Сергием (8 сент. 1943 избран патриархом Московским и всея Руси) Церковь и верующие получили значительно больше, чем ранее, возможности для легальной деятельности. В военный и послевоенный периоды произошло возвращение к открытой церковной жизни большинства подпольных общин. Причинами таких изменений стали как заинтересованность советских властей в укреплении своей внешнеполитической репутации, так и патриотическая позиция, занятая во время войны Русской Церковью, в т. ч. большинством нелегальных общин.

Определенную роль также сыграла политика нем. военных властей на оккупированных советских территориях. Оккупационные власти не препятствовали стихийному массовому открытию храмов, выходу из подполья тайных священнослужителей. Всего во время оккупации вновь стали действовать ок. 10 тыс. храмов. После освобождения оккупированных территорий порядка 70% открывшихся там церквей получило от советских властей офиц. регистрацию, в т. ч. 4,6 тыс. храмов — на Украине, 300 — в Белоруссии, более 2 тыс. — в зап. областях РСФСР. Во время оккупации происходило и возвращение тайных монашеских общин в покинутые обители. Так, настоятель Глинской пуст. архим. Нектарий (Нуждин), руководивший после ее закрытия тайной монашеской общиной в Путивле, в 1942 г. вернулся со своими духовными детьми в обитель и возобновил там мо-

нашескую жизнь. Всего на оккупированной территории появилось 54 монастыря (48 — на Украине, 5 — в РСФСР и 1 — в Белоруссии).

Легальная приходская жизнь возродилась и на территории СССР, не затронутой оккупацией, но этот процесс проходил там гораздо сложнее. Приходские общины с нач. 1944 г. активно подавали прошения о регистрации, однако властями удовлетворялось лишь ок. 20% ходатайств — в основном там, где просьбы верующих были особенно многочисленными и настойчивыми. Всего в 1944–1947 гг. на не затронутых оккупацией территориях по разрешению советских властей было открыто ок. 1,3 тыс. церквей. В 1948 г. регистрация новых церковных общин была прекращена; в 1949–1953 гг. происходило закрытие церквей, их число за эти годы снизилось примерно на 1 тыс. (в основном за счет храмов на бывшей оккупированной территории). Важной составляющей процесса легализации был выход на открытое служение духовенства, тайно совершавшего богослужения. В 40-х гг. XX в. незарегистрированное духовенство, нелегально окормлявшее население после закрытия церквей, было главным кадровым резервом Церкви. Так, в Рязанском епархии ок. 80% священников, служивших здесь к 1951 г., ранее состояли за штатом. Бывш. тайные священники пополняли ряды епископата. Так было с архим. Гурием (Егоровым), с иером. *Иоанном (Венландом)*, со свящ. Сергием Никитиным (впосл. еп. *Стефан*).

Если на ранее оккупированных территориях (Украина, Белоруссия, зап. области РСФСР) в связи с легализацией подавляющего большинства незарегистрированных приходов активность церковного подполья падает до минимума, то на оставшейся территории РСФСР, где процесс регистрации религ. общин сдерживался властями, с сер. 40-х гг. XX в. происходит подъем К. д. Появлялись новые виды неподконтрольной властям церковной деятельности, напр. богослужения, совершаемые зарегистрированными священниками за пределами своего прихода (что было запрещено с 1929). Получили широкий размах церковная благотворительность, хозяйственная деятельность, паломничества к святыням. На территории СССР существовали неск. десятков

центров нелегальных паломничеств регионального значения, т. е. такие места, к-рые посещали жители неск. соседних областей. Наиболее заметными центрами были колодец на месте курской Коренной пуст. (от 7 до 15 тыс. паломников во 2-й пол. 40-х гг. XX в.), оз. Светлояр (Светлое, Святое) в Горьковской обл. (до 10 тыс. паломников), с. Великоречье в Кировской обл., Солёный ключ (Солёные ключи) в с. Табынском Башкирской АССР (до 10 тыс.), «святая гора» в Урюпинске Сталинградской обл. Существовало множество объектов паломничества «местного значения».

В 40-х гг. XX в. К. д. окончательно поляризуется. Примерно 2/3 незарегистрированных общин стремились легализоваться и вернуться к храмовому богослужению, сохранить традиц. религ. культуру. Но оставшаяся треть осознала свое подпольное положение как норму, сформировав новую «катакомбную» религ. субкультуру, черты к-рой проявились еще в довоенный период. В годы Великой Отечественной войны большая часть немногочисленных оставшихся в живых деятелей церковной оппозиции — «непоминающие» и иосифляне — со своими общинами примирились со священноначалием Московского Патриархата и перешла к легальному служению. Др. священники, принадлежавшие к нелегальной церковной оппозиции, были репрессированы в ходе вновь усилившегося в 40-х гг. XX в. преследования нелегальных религ. орг-ций, в т. ч. из умеренных «непоминающих» общин. Так, напр., в 1943–1946 гг. в Москве по делу «Антисоветское церковное подполье» были выявлены и репрессированы священники нелегальных церковных общин, признававшие своим духовным руководителем еп. священноисп. *Афанасия (Сахарова)*, одного из наиболее авторитетных деятелей «непоминающих». Находясь в заключении, еп. Афанасий воссоединился со священноначалием РПЦ после *Поместного Собора 1945 г.* и призвал к тому же своих сторонников. К кон. 40-х гг. XX в. общины церковной оппозиции практически лишились последних окормлявших их иереев. Сообщись без пастырей, эти религ. сообщества, к-рые в офиц. советских документах именовали орг-циями ИПЦ, соединились с эсхатологическими полусектантскими





группами, обобщенно названными «истинно православные христиане» (ИПХ).

Для сложившейся общности ИПЦ и ИПХ как изоляционистского крыла К. д. были характерны: антисоветский эсхатологизм (отождествление советской власти с властью антихриста); церковно-оппозиционные настроения (вплоть до провозглашения канонической РПЦ «церковью лукавствующих», «церковью сатаны», а ее служителей — «лжепророками»); уход, изоляция от окружающего мира (заканчивая практикой массового затвора); особая роль харизматических лидеров. В рамках «катакомбной» субкультуры сформировалась духовная лит-ра, обосновавшая размежевание с легальной Церковью (различные духовные стихи, «пророчества», напр. «Собрание из списков о преподобном Серафиме Саровском», получившее хождение в это время в Центр. Черноземье, и др.). В кон. 40-х гг. XX в. происходит подъем активности радикального церковного подполья, что особенно проявилось в Центр. Черноземье, где были развиты традиции как эсхатологических групп, так и оппозиционного буевского движения. Однако в 1950–1953 гг. новые репрессии сократили численность местных катакомбных групп почти вдвое.

Формирование «катакомбной» субкультуры обусловило двойственное отношение к нелегальной церковной жизни со стороны епископата РПЦ. В 30-х гг. XX в. отношение легального епископата к подпольным формам церковной жизни было благожелательным. Многие епископы Патриаршей Церкви участвовали в деятельности церковного подполья: сотрудничали с учебными заведениями, рукополагали тайных священников, организовывали благотворительность. Речь, конечно, не шла о руководстве нелегальной церковной жизнью, что было невозможно в условиях жесткой репрессивной политики властей. Взаимодействие осуществлялось через личные связи архиерея и нелегального духовенства. В 40-х гг. XX в. епископат стремился вовлечь в процесс легализации большее число незарегистрированных общин, а также священников, с тем чтобы максимально реализовать новые возможности, открывшиеся перед Церковью, а также с целью не допустить деградации церковной жизни, неизбежной в усло-

виях подпольного существования. Одновременно уклонявшиеся от выхода на открытое служение священники и члены оппозиционных общин подвергались критике со стороны епископата РПЦ.

Со 2-й пол. 40-х гг. XX в. термин «катакомбы» применительно к тайному существованию Церкви в СССР впервые получает широкое распространение в публицистике представителей *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ). В эмигрантской литературе о К. д. говорилось исключительно как о подпольной церковной орг-ции, активно политически противостоящей советскому режиму и при этом оппозиционной священноначалию Московского Патриархата (т. е. фактически под К. д. подразумевались только группы ИПЦ и ИПХ, не имевшие, впрочем, централизованной организации). Утверждения о существовании в СССР Катакомбной Церкви, противостоящей Московскому Патриархату, использовались руководством РПЦЗ в идеологических спорах с РПЦ. Вслед за публицистикой РПЦЗ термин «катакомбное движение» в узком, политизированном значении получил распространение и в зарубежной историографии послевоенного времени (*Fletcher*. 1971 и др.).

**К. д. в сер. 50-х — 80-х гг. XX в.** После смерти Сталина в 1953 г. положение религ. орг-ций в СССР улучшилось. Произошло массовое освобождение из мест заключения осужденных священнослужителей и религ. деятелей. С 1954 г. возобновилась регистрация церковных приходов. Постановлением Совета министров СССР «Об изменении порядка открытия молитвенных зданий» от 17 февр. 1955 г. разрешалось регистрировать в упрощенном порядке фактически действовавшие религ. общины, в распоряжении которых имелись молитвенные дома. Возобновившийся процесс легализации общин РПЦ, вынужденно находившихся на нелегальном положении, продолжался до 1958 г., когда по инициативе Н. С. Хрущёва началось новое наступление на Церковь и дальнейшая легализация церковного подполья стала невозможной. В 1959–1963 гг. властями была развернута очередная кампания по закрытию церквей. Были лишены регистрации более 5 тыс. правосл. храмов, выведены за штат ок. 4 тыс.

священнослужителей. Параллельно шла кампания по закрытию мон-рей. К 1965 г. был закрыт 41 мон-рь, свои обители были вынуждены покинуть более 3 тыс. иноков и инокинь. С новой силой развернулись репрессии против лидеров подпольных церковных групп. Неск. тыс. членов общин ИПХ были высланы согласно законодательству о борьбе с туеядством. 28 нояб. 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам»». От региональных властей требовали не допускать паломничества к неофиц. святыням. Св. источники засыпали, бетонировали, огораживали, выставляли вокруг них милицейские кордоны. Против организаторов и участников паломничеств применялись адм. и судебные меры. После отставки Хрущёва в 1964 г. репрессивные акции против Церкви и верующих в своих наиболее крайних формах были прекращены, но общая политика властей на сужение сферы церковной жизни осталась неизменной.

Последствия «хрущёвских гонений» для отдельных сфер нелегальной церковной жизни в СССР имели различный характер и по-разному оцениваются исследователями. Так, напр., дискуссионным остается вопрос — сопровождалось ли массовое закрытие храмов в эти годы активизацией церковного подполья? Судя по имеющимся в настоящее время данным, хотя в нек-рых регионах (напр., в Горьковской обл.) в этот период наблюдалось увеличение числа незарегистрированных общин, в целом по стране взрывного роста К. д., как это было в 30-х гг. XX в., не произошло. Это можно объяснить тем обстоятельством, что в результате ряда социальных процессов в пору своего окончательного распада вступает сельская община, к-рая вплоть до этого периода оставалась главной социальной базой церковной жизни на приходском уровне, обеспечивая жизнеспособность незарегистрированных приходов. В целом в 50–80-х гг. XX в. нелегальная церковная жизнь сохранялась практически во всех своих формах. Однако заметно уменьшился масштаб и сузилась круг участников нелегальной церковной деятельности. Если до Великой Отечественной войны подполье оставалось главным способом сохранения цер-





ковной жизни, то теперь ее центр окончательно переместился из нелегальной в легальную сферу.

В нач. 60-х гг. XX в. К. д. все же оставалось достаточно многочисленным. По офиц. данным, в 1961–1962 гг. в стране насчитывалось свыше 700 не имевших регистрации правосл. общин (ок. 7% приходов РПЦ). Часть оставшихся без мест после закрытия церквей священников продолжала нелегально проводить богослужения, исполнять требы. Насельники закрытых обителей пополнили ряды нелегального монашества. Так, монахи закрытой в 1961 г. Глинской пуст. переехали на Кавказ: одни поселились в городах, другие устроили кельи в горах. Но об основании многочисленных «домашних монастырей» вблизи закрытых обителей речь теперь уже не шла. Продолжалась и практика рукоположения отдельными архиереями тайных священников для окормления незарегистрированных общин. В частности, в 1955 г. архиеп. Гурием (Егоровым) был рукоположен прот. Николай Иванов (1904–1990), в 1972 г. митр. Иоанном (Вендландом) — свящ. Глеб *Каледа* (1921–1994). Получили дальнейшее развитие различные формы духовного самообразования, а также церковный самиздат. В 60–70-х гг. XX в. понятие «катакомбы» из эмигрантской лит-ры переходит в произведение отечественного самиздата, однако здесь в отличие от зарубежной публицистики термин употребляется не только для обозначения политизированных религ. групп, связанных с *диссидентами*, но и в широком значении — всех правосл. общин, существующих без офиц. разрешения властей.

Изоляционистское крыло К. д. з нач. 60-х гг. XX в. было представлено ок. 200 религ. общинами, к-рые советской статистикой были отнесены к группам ИПЦ и ИПХ. В 1959–1961 гг. Ин-т истории АН СССР организовал экспедиции в Центр. Черноземье для изучения существовавших там с 20-х гг. XX в. общин ИПХ. Среди «истинно православных» было обнаружено деление на «духовников» (ок. 30%), считавших возможным перевоплощение Бога в человека, и «книжников» (ок. 70%), верных основным канонам правосл. Церкви. Общины ИПХ в это время сохранялись в Центр. Черноземье и соседних областях Украины; на юге РСФСР — в Ростовской обл., Крас-

нодарском и Ставропольском краях; в Ср. и В. Поволжье, а также на юге Зап. Сибири. К сер. 70-х гг. XX в. в стране насчитывалось не более 130 нелегальных общин ИПХ, которые объединяли порядка 2,5 тыс. чел. Примерно половина общин концентрировалась в Центр. Черноземье. Исследования, проведенные в 1970–1973 гг. и в нач. 80-х гг. XX в., выявили раскол ИПХ на неск. толков и постепенный спад их деятельности, наблюдавшийся еще с сер. 60-х гг. XX в. В изоляционистских общинах в это время шел быстрый процесс уменьшения численности из-за практиковавшегося безбрачия и старения членов групп. Последние открытые выступления общин ИПХ произошли в 1981 г. в связи с обменом паспортов.

Появлялись и новые нелегальные общины, относившие себя (чаще всего самозванно) к различным традициям церковной оппозиции. Оформились неск. имевших иерархическое руководство группировок. Самую большую «иерархию» создал проживавший в Краснодарском крае бывш. заштатный свящ. «схимитрополит» Геннадий Секач, которого «рукоположил» «катакомбный епископ Серафим» — ставший известным еще до войны самозванец Михаил Поздеев. Вместе со своим заместителем «митрополитом» Ф. Гуменниковым Г. Секач совершил более 10 «епископских хиротоний». Общины голынцев возглавлял объявивший себя «архиепископом» Антонием свящ. Тихон Голынский-Михайловский, к-рый утверждал, что в 1939 г. в лагере он был тайно хиротонисан группой заключенных архиереев и назначен главой ИПЦ. К андреевской преемственности относили себя «епископы» Димитрий Локотков в Тюменской обл. и Феодосий Бахметьев в Горьковской обл. История этих и других катакомбных групп 70-х гг. XX в. — алфеевцев, викентьевцев, климентовцев, пафнутьевцев, евсевиян и др. — не вполне ясна и сомнительно документирована. Самозванных «архиереев» обычно признавали только их сторонники. Значительным авторитетом в К. д. в это время пользовались иеромонахи Гурий (Павлов), возглавлявший тайные общины в Чувашии, в прошлом соратник оппозиционного еп. *Нектария (Трезвинского)*, и *Лазарь (Журбенко)*, тайно рукоположенный во иерея (по

др. сведениям — во диакона) Иркутским еп. *Вениамином (Новицким)*, а с нач. 70-х гг. XX в. перешедший на нелегальное положение.

Все более активными становятся попытки контактов между К. д. и РПЦЗ. На протяжении 50–60-х гг. XX в. Зарубежная Церковь заявляла о духовном единстве с Катакомбной Церковью. Архиерейский Собор 1971 г. дал развернутое определение того, что в РПЦЗ понималось под Катакомбной Церковью: «Свободная часть Русской Церкви, находящаяся за рубежом СССР, душой и сердцем с исповедниками веры, которых в антирелигиозных руководствах называют «истинными православными христианами», а в общезжитии нередко именуют «Катакомбной Церковью», ибо им приходится скрываться от гражданской власти, подобно тому как в первые века Христианства скрывались верующие в катакомбах». В 1976 г. нелегальная церковная община в Ленинградской обл., окормлявшаяся последним оставшимся в живых иосифлянским иереем Михаилом Рождественским, переслала из СССР письмо с просьбой о присоединении к РПЦЗ и была принята в юрисдикцию Зарубежной Церкви. В 1982 г. по поручению Архиерейского Синода РПЦЗ Каннский еп. Варнава (Прокофьев), прибывший по туристической визе в Москву, хиротонисал Лазаря (Журбенко) во епископа. Тайно представляя РПЦЗ в СССР, еп. Лазарь окормлял ок. 50 нелегальных общин, причислявших себя к разным катакомбным традициям.

После принципиального изменения гос. политики в отношении Церкви во 2-й пол. 80-х гг. XX в., при М. С. *Горбачёве*, для религ. жизни уже не существовало ограничений. Возникли все условия для легализации общин К. д. Незарегистрированные приходы РПЦ получили возможность для регистрации, а тайные священники смогли перейти к открытому служению. Вышли из подполья и священнослужители, не признававшие священноначалия Московского Патриархата. Большинство не связывавших себя с РПЦ правосл. общин примкнули к РПЦЗ. В 1990 г. перешел на легальное положение еп. Лазарь (Журбенко), тогда же к РПЦЗ присоединились катакомбные группы иером. Гурия (Павлова), который в следующем году был возведен в сан архимандрита и утвержден







Синодом РПЦЗ кандидатом на епископскую хиротонию, но примкнул к одной из неканоничных греко-старостильных юрисдикций («Авксентьевский синод»), где стал «епископом Казанским». Архиерейский Синод РПЦЗ отказал в признании каноничности «иерархий» Антония Голынского-Михайловского, Геннадия Секача и др. самозванных катакомбных «архиереев». Все рукоположенные ими клирики могли приниматься в РПЦЗ только через повторную хиротонию. Часть бывших тайных общин воздержалась от легализации, но даже без официальной регистрации они не имели препятствий для своей деятельности со стороны гос-ва. К. д. фактически прекратило существование.

Арх.: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32, 891; Ф. Р-9401. Оп. 2. Д. 236; Ф. 6991. Оп. 1. Д. 305, 321, 322, 352, 488; Оп. 6. Д. 630; Ф. 9401. Оп. 2. Д. 65, 236; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 32. Д. 142; Оп. 125. Д. 181, 593; Оп. 132. Д. 109; ЦА ФСБ РФ. Д. 1000256.

Лит.: *Навагинский С.* Церковное подполье: (О секте «федоровцев»). Воронеж, 1929; *Андреев И. М.* Заметки о катакомбной церкви в СССР. [Джорд.,] 1947; *Константинов Д., прот.* Гонимая Церковь. Н.-Й., 1967; *Fletcher W. C.* The Russian Orthodox Church Underground, 1917–1970. L.; N. Y., 1971; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977; *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994; *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания. М., 1995; *Каледа Г., прот.* Очерки жизни правосл. народа в годы гонений: (Восп. и размышления) // *АиО.* 1995. № 3(6). С. 127–144; *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утра: 1917–1945. СПб., 1995; *он же.* Иосифляно: Течение в РПЦ. СПб., 1999; *он же.* РПЦ при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999; *он же.* Александро-Невское братство, 1918–1932 гг. СПб., 2003; *он же.* Судьбы иосифлянских пастырей: Иосифлянское движение РПЦ в судьбах его участников: Арх. док-ты. СПб., 2006; *Китер Н.* Правосл. Церковь в СССР в 1930-е гг. // *ЦИВ.* 1998. № 1. С. 44–63; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воду слез...» М., 1998; *Чумаченко Т. А.* Государство, правосл. Церковь, верующие: 1941–1961 гг. М., 1999; *Проценко П. Г.* Биография еп. Варнавы (Беляева). Н. Новгород, 1999; *Иоанн (Вендланд), митр.* Кн. Федор (Черный). Митр. Гурий (Егоров): Ист. очерки. Ярославль, 1999; *Василевская В. Я.* Катакомбы XX в.: Восп. М., 2001; *Дамаскин (Орловский), игум.* История Рус. Правосл. Церкви в док-тах Архива Президента РФ // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 78–112; *Игнатия (Пузык), мон.* Старчество в годы гонений: Прмч. Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001; *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения: Беседы о духовной жизни: Из восп. М., 2001; *Беглов А. Л.* Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х гг.: Стратегии выживания // *Одиссей: Человек в истории.* 2003. М., 2003. С. 78–104; *он же.* Эволюция церк. жизни в условиях подполья: Итоги 20-летия (1920–

1940-е гг.) // *АиО.* 2003. № 2(36). С. 202–232; *он же.* Церковная оппозиция в 1940-е гг. // Там же. 2006. № 2(46). С. 111–133; *он же.* Православное образование в подполье: Страницы истории // Там же. 2007. № 3(50). С. 153–172; *он же.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церк. подполье в СССР. М., 2008; *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды смчч. Кирилла (Казанского) в контексте ист. событий и церк. разделений XX в. М., 2004; *Косик О. В.* Следственное дело «Антисоветское церковное подполье» (1943–1946) // *ЕжБК.* 2004. С. 273–282; Письма игум. Афанасию (Громеко) митр. Евлогию (Георгиевскому): Архив митр. Евлогия / Публ.: Н. Т. Энеева // *Проблемы истории Рус. зарубежья: Материалы и исслед.* М., 2005. Вып. 1. С. 362–374; *Мазырин А. В., свящ.* Высшие иерархи и преемстве власти в РПЦ в 1920–1930-х гг. М., 2006; *Кравецкий А. Г.* Свт. Афанасий Ковровский: Биогр. очерк. Владимир, 2007; «О, Премилосердый... Буди с нами неотступно...»: Восп. верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви: Кон. 1920-х – нач. 1970-х гг. / Сост.: И. И. Осипова. М., 2008; *Поляков А. Г.* Викториаанское течение в РПЦ [Кириков], 2009.

*А. Л. Беглов, М. В. Шкаровский*

**КАТАКОМБЫ**, подземелья (коридоры и залы) искусственного происхождения, возникшие в первые века по Р. Х. для погребения христиан, а также иудеев, язычников и митраистов там, где это соответствовало традиции и позволяли геологические условия (в Италии (в т. ч. на Сицилии), в Египте, в Тунисе, на Мальте). С К. связано становление христ. обряда погребения, литургии, традиции почитания святых, в т. ч. мучеников, а также иконографии и декоративного искусства.

Слово «катакомбы» восходит к известному с III в. названию урочища с кладбищем на Аппиевой дороге



(в 5 км южнее Рима), упоминаемого в средневек. *итинерариях* как *coemeterium ad catacumbas*. Существует неск. версий происхождения слова *catacumbas*: от греко-лат. *cata tumbas* («на могилах», «среди могил»); от греч. *ἐν κοιτητήριος* («на кладбищах») и *κάτω κόμβος* («под-

земные ходы»); от имени собственного и др. Уже в IX в. слово *catacumbas* относили к разным подземным захоронениям. До Нового времени К. называли в основном рим. кладбища, но с 1836 г. термин «катакомбы» распространился на любые подземные сооружения, использовавшиеся для погребения (ср. К. капуцинов в Палермо) или иным образом (включая старые подземные горные выработки — парижские, одесские, крымские, киевские и мн. др.). В ранних источниках (сочинения блж. *Иеронима Стридонского*, *Пруденция*, эпиграфические тексты) подземные кладбища именуются *криптами* (*cryptae*).

#### *История и вопросы хронологии.*

Христиане прилагали особые усилия для сохранения от повреждения останков умерших, поскольку усопшие ожидают скорого Второго пришествия Спасителя и воскресения. Стремление быть погребенным в кругу единоверцев, рядом со святым, требовало устройства общинных кладбищ, к-рые начали сменять родовые и семейные ипогеи, некрополи. Кроме того, если церковная община владела кладбищенской землей, уменьшалась стоимость отдельного захоронения. Наконец, во II в. начался повсеместный отказ от обряда кремации; распространение христианства его ускорило, и необходимые для погребений площади стали быстро расширяться. Крупнейшие К. Италии (катакомбы св. Каллиста (*di San Callisto*) в Риме, Сан-Дженнаро (св. Ианнуария — *di San Gennaro a Capodimonte*) в Неаполе) появились ок. 200 г. (возможно, древнейшие погребения в катакомбах Домитиллы (*di Do-*

*Катакомбы св. Себастиана в Риме*

*mitilla*) восходят к сер.-кон. II в.). Развитие К. соотносится с распространением христианства в первые века. Их разрастание приходится на IV и

V вв., период после издания в 313 г. Миланского эдикта о веротерпимости.

В Риме погребения христиан долго совершались на старых городских языческих некрополях у дорог. В Колумбарии II в. перед фасадом цирка Максенция открыта гробница III в.









надписи: устанавливается обычай посещать места погребения святых (мучеников апостолов Петра и Павла), оставляя на стенах граффити. В синкретическом религиозном контексте пригородных римских К. христианство начинает отгеснять иудейскую традицию: соотношение языческих и христ. эпитафий III–IV вв. достигает 10:6000 (!). Кроме того, частные мавзолеи быстро уступают мест общинным кладбищам.

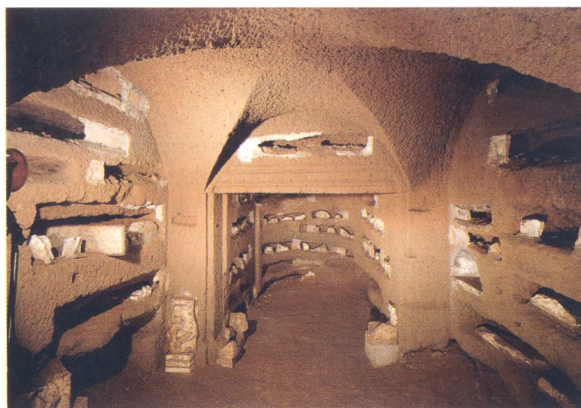
После 313 г. начался стремительный процесс оформления почитания мучеников. На многочисленных местах их погребения в К. строили церкви, которые становились объектами массовых посещений. В эпитафиях отмечают близость к погребениям мучеников: «вблизи святых мучеников» (*ad sanctos, ad martyres*), «перед» (*ante*) или «над» (*supra*) ними, «позади» (*retro*) них. Согласно *Liber Pontificalis* (Книге пап), папа Дамас I (366–384) очистил уже заброшенные гробницы, построил в К. лестницы, своды, контрфорсы и световые колодцы (луминарии), составил новые, частью стихотворные, эпитафии с описанием деяний мучеников (их делал очень узнаваемым почерком резчик Фурий Дионисий Филокал), запретил строительство над К.

С этого же времени быстро разрастаются скромные загородные кладбища, над ними сооружают базилики и «мемории», возникает множество новых кладбищ. В IV–V вв. К. Рима выгнулись вдоль дорог примерно на 5 км от стены Аврелиана (273); их расположение за городскими стенами связано с запретом на погребения в городе (исключение — Александрия I–II вв.). Т. о., с нач. IV в. кардинально меняется пригородный ландшафт рим. пригорода с его частными поместьями и виллами: его пространство, где формируются христ. богослужebные и погребальные традиции, приобретает общественно значимый характер.

С сер. VI в. в связи с резким уменьшением городского населения снизилась потребность в кладбищах, а военная опасность вынудила хоронить умерших внутри города, и законодательные нормы были изменены. В предместьях теперь хоронили в основном местных жителей, но наиболее известные К. сохранили значение *locus sanctus* — св. мест; около них в память мучеников возводили

храмы и монастыри. К мощам святых и их реликвиям устремлялось все больше паломников; с VII в. в итинерариях (их протографы возводят к рубежу V и VI вв.) содержатся точные указания, как найти то или иное погребение. В VII в. залы К. еще продолжали украшать росписями: последнее оформление К. и святилищ мучеников относят к кон. VIII — нач. IX в., периоду понтификата Адриана I и Льва III.

Окончательный упадок К. в Италии, Галлии и рим. Африке начался в VII–VIII вв. с переноса из них в города мощей. Так, освящая Пантеон, папа Бонифаций IV (608–615) вывез из К. ок. 30 повозок с мощами; при папе Пасхалии I (817–824), согласно надписи в базилике Санта-Прасседе, из К. были вынуты останки 2300 умерших. Мощи из К. извлекали вплоть до нач. IX в. и позже, о чем свидетельствуют росписи XI–XII вв., такие как образ св. Бенедикта в катакомбах св. Эрметы (*di Sant'Ermete*). Единичные галереи в наиболее известных К. посещали и в средневековье (катакомбы св. Лаврентия (*di San Lorenzo*) и их часть — св. Кириака (*di San Ciriaco*) на Ти-



Кубикула  
в катакомбах св. Каллиста

буртинской дороге, св. Панкратия (*di San Pancrazio*) на Аврелианской дороге, св. Валентина (*di San Valentino*) на Фламиниевой дороге, св. Себастиана и св. Агнессы (*di Sant'Agnese*)).

После того как в XIV в. интерес паломников к К. ослаб, они были окончательно заброшены. Тем не менее сведения о К. сохранялись в популярных итинерариях, т. н. *mirabilia urbis Romae*, к-рые переписывали до XIV–XV вв. и позже (в К. иногда спускались и ранние гуманисты, напр. Франческо Петрарка). Но подлинный интерес к К. возник только в Новое время, с зарождением в XV–XVI вв. христ. археологии.

**Строительство, устройство, функционирование.** Генетически К. родственны ипогеям (сравнительно небольшим камерам для погребений, получившим широкое распространение в Средиземноморье с глубиной древности) и скальным гробницам со стенными нишами (они использовались в Иудее с эпохи Ирода). Представление о зависимости христ. К. от иудейских устарело — в Риме они появились примерно в одно время с иудейскими, а на Св. земле К. (Бейт-Шеарим) восходят к рим. образцам.

В Риме насчитывают до 60 подземных погребальных комплексов — К. и ипогеев, ходы (галереи, проходы — *ambulastra*) и залы (*cubicula*) к-рых тянутся под землей на глубине от 7 до 19 м на мн. километры в неск. уровней (до 4 в одном комплексе), соединенных лестницами.

Устройство К. зависит от строительной традиции и особенностей породы. Мягкий вулканический туф Рима (поццолана) хорошо подходил для строительства узких проходо-галерей с плоскими нишами вдоль стен. К. врезали либо в склон холма (катакомбы св. Валентина), либо

в плоскую скалу, ступенчато углубляя шахты до необходимого уровня (катакомбы св. Каллиста). Мн. протяженные, с

большим числом захоронений К. идут от языческих ипогеев II в., к-рые расширили и соединили проходами (катакомбы Домитиллы), другие включают пустоты старых цистерн и каменоломен. В Неаполе (район Санта) К. — прямые, длинные и широкие «улицы» с внезапными «площадками»; в Александрии они развивались от входной ротонды и включали залы для трапез (известны и в рим. языческой архитектуре); на Мальте К. имели специальные каменные круглые столы для совершения обряда поминовения усопших.

Обычно К. расширяли по мере необходимости, но некоторые (напр., на Латинской дороге (Виа-Латина)) были спланированы сразу. Чтобы увеличить кладбище, по мере заполнения старых коридоров от них отводили новые, направленные вниз,







Световой колодец  
в катакомбах Присциллы

или добавляли ряды локул в старой галерее, углубляя ее пол (во мн. коридорах локулы образуют 10–13 и более рядов). В ответвлениях проходов устраивали маленькие квадратные или многоугольные комнаты (кубикулы) с аркосолиями и каменными саркофагами уважаемых членов общины. Освещались К. через световые колодцы, которые также обеспечивали вентиляцию и позволяли легко удалять грунт. При строительстве К. вплоть до V в. вторично использовали фрагменты древних языческих саркофагов. Потолки и своды штукатурили и расписывали. Религ. идеи выражали образительными средствами, т. о. были заложены основы христ. иконографии. Роспись могла быть выполнена су-



Фоссор.  
Граффити в катакомбах Комодиллы

щественно позднее строительства К. Скульптура представлена в основном рельефами саркофагов, изредка появляются элементы архитектурной декорации.

Локулы имеют длину 1,2–1,5 м при высоте 0,4–0,6 м. Тела укладывали в них в одежде и в саване, перевязан-

ном веревками. Каждый локул закрывали плитой из терракоты или мрамора с простой надписью, иногда с символическими изображениями; в обмазку снаружи вдавливали дары, оставленные родственниками погребенных (монеты, куклы и др.), среди множества могил, не имевших надписей, они могли служить знаком для идентификации усопших. Внутри локул (языческих и христианских) встречаются инструменты и оружие (наконечники копий, ножи, клещи, цепи и др.), иногда — небольшие глиняные и стеклянные сосуды — *ампулы*, в к-рых, согласно недавним анализам, содержалось масло разных сортов (для помазания?) и благовония. Погребальный инвентарь из К. исчисляется сотнями предметов (напр., в катакомбах св. Агнессы их собрано до 800). Локулы могли делаться для 2 и даже для 3 тел (бисомы, трисомы), но одиночные, безусловно, преобладают.

К. строили люди очень уважаемой профессии — фоссоры (*fossor* — копатель), к-рые не только выполняли саму работу, но и отвечали за организацию процесса, а также торговали готовыми местами для погребений (сохр. записи с указанием покупателей и продавцов, напр.: «*Emprum locum ad Artemisio bisomum. Hoc est et pretium datum fossori Hilaro, id est folles numero 1500, praesentia Severi fossoris et Laurentis*»). Изображение фоссора с традиц. орудиями ремесла — лопатами, кирками, светильниками — часто встречается в росписях и граффити К. (иногда с подписями).

**История изучения.** В ранней историографии, основу к-рой составляют работы исследователей рим. школы (влияние ее методологии было значительным вплоть до нач. XX в., см. ст. *Археология христианская*), существовал ряд устойчивых заблуждений, связанных с попытками осмыслить феномен К. Так, К. считали христ. нововведением и датировали временем апостолов; полагали, что они служили христианам жилищами и укрытиями в период гонений; что они были оставлены после издания Миланского эдикта; что это тайные места захоронения христиан; что погребение мучеников за веру сопровождалось особыми обрядами, а их локулы служили объектами поклонения и специально выделялись уже изначально; что К. — это древнейшие церкви.

Научный интерес к К. появился в эпоху Ренессанса. В 1475 г. основатель Римской академии антиквариев (*Accademia Romana degli antiquari*) Юлий Помпоний Лем (1428–1497) и его сподвижники начали посещать К. (св. Каллиста, Претекстата (*di Pretextato*), святых Марцеллина и Петра (*di SS. Marcellino e Pietro*)) для исследования их как памятников древности. Это вызвало осуждение папы Павла II: деятельность академии была расценена как «нечестивый заговор» против Ватикана, и ее члены провели год в заключении.

Позже, в ходе полемики между протестантами и католиками, возникла церковная традиция изучения К. как памятников веры. Основателями этой традиции считают ранних деятелей Контрреформации: исследователя христ. кладбищ Онофрио Пивинио (1529–1568), в книге к-рого приведены названия 3 К.; Филиппо Нери (1515–1595), проявлявшего большой интерес к К. и проповедовавшего в катакомбах св. Себастиана; его друга, «отца церковной истории», кард. Цезаря Барония, автора «Церковных annalov»; Баронию принадлежит ставшее в посл. традиционном названии «подземный Рим» (*subterranea civitas, Roma sotterranea*), появление которого связано с открытием 31 мая 1578 г. на Нов. Соляной дороге (Виа-Салария-Нуова (Виа-Анапо)) небольшого семейного кладбища (т. н. *Catacomba anonima* — долгое время неверно идентифицировались как катакомбы Присциллы, Остриано или Джордани) с росписями на сюжеты из ВЗ и НЗ: «Прор. Даниил во рву львином», «Добрый Пастырь», «Крещение Господне» и др. Это открытие стало весомым аргументом в споре с протестантами, отрицавшими значение образов. Росписи К. позволили Римско-католической Церкви обосновать необходимость использования изображений и продемонстрировать их истоки. Духовная ценность христ. образов была подтверждена на Тридентском Соборе (1563). Росписи К. привлекались как свидетельства почитания ранними христианами Богоматери; заупокойных служб и литургий с причастием по католич. обряду; подвигам мучеников. К. вновь стали источником мощей для католич. мира (в 1678 папа Климент X установил контроль за их переносом и ввел должность хранителя



священных останков, до XIX в. малоэффективную).

В XVI в. росписи К. начали изучать и копировать антикварию Альфонсо Чакконио и Филипп де Винь (см. подробный список ранних исследователей в кн.: Rossi. 1864. Vol. 1. P. 2 ff.). Наиболее последовательным и увлеченным был Антонио Бозио (1573–1629); он открыл входы в 30 К. (в т. ч. в катакомбы Домитиллы и катакомбы иудеев на Номентанской дороге). В вышедшем после его смерти 4-томном издании «Подземный Рим» (1615–1629, 1632), которое подверглось существенному редактированию в Ватикане, были заложены основы метода рим. католич. школы, утверждавшей примат письменных источников. Главной целью Бозио было не научное исследование, а раскрытие духовного смысла памятников ранней Церкви, он изучал К. как важное свидетельство «Церкви мучеников». Труд Бозио вызвал критику приверженцев Реформации и даже части просвещенных католиков: бенедиктинец Жан Мабильон (1638–1707) осторожно выражал сомнение в подлинности мощей из К.; историк еп. Жильбер Бюрне, посетив Италию в 1685–1686 гг., счел К. шахтами, их живопись он описал как готическую, а погребения — как смесь христианских и языческих; так же полагал Ф. М. Миссон. Их издания, вышедшие в Роттердаме, Лондоне и Париже, были популярны в 1-й пол. XVIII в. С сер. XVII в. исследования К. прекратились, а ватиканские хранители-антиквари, напр. Марко Антонио Больдетти (1663–1749), в основном опустошали К., вынося из них даже фрагменты росписей.

Тем не менее в изучении К. католич. Церковь претендовала на монопольные права (отчасти эти претензии сохр. и в наст. время), и развитие методов классической археологии было воспринято как вызов. После того как за пределами Италии в 30-х — нач. 40-х гг. XIX в. вышли посвященные К. труды специалистов по позднеантичному искусству (особенно работы Д. Рауль-Рошетта), в рим. школе началось формирование своего метода научного исследования К. Папа Григорий XV назначил на должность «суперинтенданта святых мощей и кладбищ» знатока эпиграфики Джузеппе Марки (1795–1860), к-рый настаивал на том, что реликвии нельзя изучать вне ар-

хитектурного и археологического контекста, и начал борьбу с их изъятием из К. Была составлена научная программа, разработана хронология росписей, издано введение к серии публикаций по архитектуре, живописи и скульптуре К. (Marchi. 1844).

В 40–50-х гг. XIX в. ученик Марки секретарь Ватиканской б-ки Джованни Баттиста Де Росси (1822–1894), следуя описаниям в итинерариях и изучая многочисленные граффити вблизи главных входов в К., выявил зоны почитания мучеников и определил благодаря «эпитафиям папы Дамаса» (366–384) местонахождение кладбища пап III в. в катакомбах св. Каллиста на Аппиевой дороге. В 1852 г. Пий IX создал «Комиссию священной археологии» (Commissione di archeologia sacra), купил «кимитирий Каллиста» и начал раскопки. Де Росси подготовил 5-томное издание «Подземный Рим» (при его жизни вышло 3 тома), издавал специальные журналы, читал публичные лекции в К. в дни памяти святых. Он смог доказать, что К. не были впервые созданы христианами, не служили убежищами во времена гонений, не строились для совершения богослужений (хотя стали местом поминальных служб и литургии в посл. четв. III — нач. IV в.); христианство и язычество в Риме III в. были тесно взаимосвязаны; верующие являлись членами хорошо организованных погребальных обществ, и К. — это результат их целенаправленной деятельности. Была установлена в целом верная хронология устройства христ. К. — 2-я пол. II–V в.

Однако ряд уязвимых мест в «теории катакомб» сохранялся: в хронологии господствовал догматизм; керамика, светильники, монеты почти не изучались; не была ни подтверждена, ни опровергнута подлинность мощей, разошедшихся из Рима по всему миру. Так, непривычные детали в закладке могильных ниш и вещи в погребениях принимали за орудия казни и реликвии мучеников, ампулы — за «фиалы» с их кровью (погребения мучеников идентифицировали по этому признаку, следуя декрету папы Климента IX (1668), что плохо сочеталось с датой захоронений, совершенных поздне эпохи гонений, а также с надписями, не упоминавшими о мученичестве, тем более что в К. были и нехрист. погребения).

В Великобритании, во Франции, в Германии и России появились пересказы книг Де Росси (Kraus. 1873; А. фон Фрикен). На рубеже XIX и XX вв. предпринимались попытки включить росписи К. в экспозиции музеев: в 1888–1889 гг. И. В. Цветаев заказал худож. Ф. П. Рейману для Музея изящных искусств копии фресок, намереваясь изготовить и макет



Ампула из катакомб св. Панфила

кубикулы; за 12 лет было снято более сотни копий (ныне в ГМИИ; в 2000 прошла выставка акварелей Реймана). Близкий проект осуществили в 1910–1912 гг. в Валкенбюрге (Нидерланды), где в старых копиях сделаны точные копии кубикул с фресками из рим. К. (голл. Romeinse Katakomben Valkenburg). С сер. XIX в. посещение К. становится обязательным для приезжающих в Рим христиан; в 1854 г. еп. Порфирий (Успенский) составил яркий и полный экскурс в «археологию катакомб» (см. изд.: М., 1996).

Открытия Де Росси дали толчок массовому исследованию К. в кон. XIX — нач. XX в., к-рое возглавили его ученики: Э. Стивенсон (1854–1898), Й. Вильперт, О. Марукки (1852–1931). Были обнаружены К. при мн. храмах Рима (под мавзолеем имп. равноап. Константина Великого на Казилинской дороге, в к-ром была похоронена имп. равноап. Елена, и под большой кладбищенской базиликой; «Ad duas lauros» (У двух лавров) с погребениями святых Марцеллина и Петра 2-й пол. III в., с тысячами погребений III–IV вв., с фресками и со множеством граффити паломников; 2 уровня К. с кубикулами и с аркосолиями, с напольной мозаикой Аврелия Фелициссима (ок. 220) и с росписями, сюжеты к-рых связаны с филосо-







фией гностиков («Эдем», «Искушение», «Трапеза»). С 20-х гг. XX в. Энрико Йози (впосл. инспектор К. и ректор Папского ин-та христианской археологии) приступил к исследованию уже известных катакомб св. Памфила; он же открыл на Тибургинской дороге костницу-реликварий для мощей (270–300) с надписью-посвящением мч. Новациану и древнейшее из подписанных погребений К. (Кальпурния Дионисия, 23 мая 263 — 13 авг. 266), а в катакомбах Претекстата — серию надписей 273–475 гг. язычников и христиан (клириков, фоссоров, аристократов, вольноотпущенников).

С 10-х гг. XX в. швейцар. ученый П. Штигер (*Styger*. 1930; *Idem*. 1933; *Idem*. 1935) усовершенствовал методику изучения К. Он смог реконструировать ход работ в галереях и установил принципы их датировки, независимые от стилистического анализа росписей: нижние галереи разрабатывались позже верхних; локулы верхних рядов старше нижних; вторично использованные саркофаги не позволяют датировать сооружение, подобно сделанным вне контекста находкам (монеты, стекло и керамика). В основу хронологии была положена стратиграфия. Штигер доказал, что К. в основном использовались в IV в., после издания Миланского эдикта; что они возникли не для укрытия от гонений; что христ К., близких ко времени апостолов, не существует, а немногие древнейшие К. восходят ко II в. Стало ясно, какие социальные изменения привели к развитию К. — от частных семейных гробниц к общинным, которые с кон. III–IV в. являлись общецерковной собственностью. Хронологическая стратификация позволила уточнить сюжеты росписей (до XX в. их интерпретации часто ошибочны): оказалось, что до 313 г. в К. встречается всего 7 ветхозаветных и 6 новозаветных сцен, а в IV в. в К. их более 60.

Факты истории К. к сер. XX в. систематизировали А. М. Шнайдер (*Schneider*. 1951), П. Тестини (*Testini*. 1958) и др. исследователи; т. о., археология К. получила надежное основание. Раскрытие древнейших частей К. показало, что до кон. II в. их не строили, а первых христиан погребали на общих языческих кладбищах (напр., *Isola Sacra* в Остии II–III вв.). Погребение папы Каллиста I (217–222) на Аврелианской дороге стало

доказательством того, что К. появились до 222 г. или ранее («кладбище (крипту) пап» папа Зефирин ок. 210 передал в управление диак. Каллисту; катакомбы Лукины (*di Lucina*) существовали к моменту погребения папы Корнелия; в катакомбах Новациана (*di Novaziano*) древнейшие надписи — 266 и 270 гг.). В 1-й пол. III в. К. конструктивно вполне сложились, но художественно оставались почти неоформленными (папы III в. погребены в локулах с простыми плитами), лишь папа Дамас I положил начало традиции их украшения, заново оформив старые гробницы (базовое исследование опубл. в 1940 А. Ферруа). Изучение иудейских К. в саду виллы Торлония (III в.) и на Винья-Ранданини доказало, что они возникли одновременно с христианскими (в кон. II — нач. III в.) и не могли служить для них прототипом, их художественное развитие шло параллельно, имея общие истоки — античную живопись.

Новые открытия продолжают расширять и углублять представления о ранних христ. К. Так, в 2000-х гг. в катакомбах святых Марцеллина и Петра исследован ряд кубикул, куда в кон. II–III в. одновременно (слоями) уложили останки более 1 тыс. усопших, их тела были спеленаты бинтами, пропитанными особым раствором. Группа исследователей из Италии, Франции и Нидерландов доказала, что в основном это были молодые люди, не убитые, но умершие в короткий промежуток времени, вероятно от эпидемии. В 2009 г. Папская комиссия по священной археологии (*Pontificia Commissione di Archeologia Sacra*) объявила о расчистке в катакомбах св. Феклы (*di Santa Tecla*) одного из ранних (рубеж IV и V вв.) изображений ап. Павла. На своде той же богато украшенной кубикулы расчищены образы апостолов Петра, Андрея и Иоанна, имеющие аналоги в памятниках Равенны и на древнейших иконах, а на стенах — изображение в молении между 2 святыми роскошно одетой женщины («хозяйки» кубикулы) с дочерью и сцены из ВЗ и НЗ.

Сохранение и изучение христ. К. подконтрольны Ватикану — Папской комиссии по священной археологии: ст. 33 Латеранского пакта (Конкордат 1929 г. между правительством Бенито Муссолини и Ватиканом) предусматривает исключительное право Ватикана на раскопки и

сохранение К. в Италии. Материалы из К. составили основы экспозиций раннехристианского искусства в музеях Ватикана: Пио-Кристиано (саркофаги и эпиграфический материал), б-ки (лампы, стеклянные сосуды, реликвии), Кьярамонти (саркофаги I–IV вв.); в Национальном музее Рима собраны предметы из К. иудеев и язычников. Римские К. — памятники всемирного наследия истории и культуры, их ежегодно посещают сотни тысяч паломников, они нуждаются в правильной эксплуатации и сохранении (в настоящее время для посещения доступны только части катакомб св. Себастиана, Домитиллы, св. Присциллы, св. Агнессы, св. Каллиста и св. Панкратия). За посещение К. несет ответственность орден Франциска Сальского. В остальных К. нет электрического освещения, в них можно попасть при наличии разрешения Папской комиссии по священной археологии. В ведении правительства Италии находятся только иудейские К.

**Эпиграфический материал К.** — исключительно богатый источник раннехрист. надписей. Только в рим. К. их учтено более 40 тыс. (к нач. XX в. их корпус, начатый Де Росси, насчитывал 10 томов). Выделяют



Фрагмент надгробия Анкоции с изображениями якоря и рыбы из катакомб св. Себастиана. Нач. III в.

2 основных типа надписей: надгробные тексты (первоначальные или более поздние, вторичные), включая сообщения о постройке или покупке места погребения, и паломнические граффити (молебные, поминальные и др.).

К надгробным относятся прежде всего *tituli* — мраморные или терракотовые панели, к-рыми закрывался каждый локул; кроме надписи *tituli* могли иметь простую рамку и иногда изображение (монограмма Иисуса Христа, рыба, голубка, пальмовая







ветвь, якорь, ваза; у иудеев — менора и др.). Надписи на ранних рим. tituli очень кратки. Обычно приводятся имя, возраст и/или дата смерти; позже появились пространственные эпитафии (чаще на саркофагах), где бывают указаны имена и дано описание работы фоссоров, названия сооружений: аркосолий, кубикюла, ниша, ипогей и др. Встречаются сведения о семье погребенного или о самом акте приготовления места захоронения (напр., «Марк Антоний Рестут сделал ипогей для себя и своих, верных Господу»), о собственности на него и т. п. Принадлежность tituli христианам определяют по используемым формулам, нетипичным для язычников, митраистов и иудеев, по отсутствию обращения к античным божествам, прежде всего к манам (духам мертвых — *dis manibus*, в сокращении *DM*), а также по наличию обычных формул констатации смерти христианина («в мире» (*in pace*); «почил в Бозе» (*resepit ad deum*) и подобных им).

Tituli первых епископов Рима включают их имена и (не всегда) греч. слово *ἐπίσκοπος* (в единственном случае оно было дано на латыни), но не дату. Все древнейшие tituli собраны внутри или вблизи «кладбища (крипты) пап» в катакомбах св. Каллиста и еще Де Росси соотнес их с известными из письменных источников III в. датами смерти епископов: Урбана (230), Антера (235), Понтиана (236), Фабiana (250), Корнелия (253), Лукия (254), Евтихиана (283) и Гаия (296). Нач. III в. датируют и многочисленные надписи, собранные Де Росси в древнейшей части катакомб Прициллы; нельзя с уверенностью утверждать, что они христианские (возможно, в нач. III в. христ. вербальные формулы еще не устоялись), но некоторые tituli несут характерные для христиан слова и выражения (*Pax, Pax tecum in d(omino), Pax tibi, in pace, In deo, Vivas, Vivas in deo*), свойственные им обращение «брат» (*ΑΔΕΛΦΕ*, от греч. *ἀδελφός*) или имена (Павел, Тимофей, Агапит, Петр, Стефан, Паулина). Большинство надписей выполнено по-гречески (или реже на латыни, но греч. буквами). Из терминов погребального обряда чаще всего можно видеть нейтральное «*posita est*» (погребена); «*deposita*»/«*depositus*» (захоронена); «*dormit*» (покоится); как исключение — «*αλβουσα*» (греч. ва-



Надгробие Бинкентии с изображениями корзины, голубки и хризмы из катакомб св. Себастиана

риант лат. *reddidit* — «отдал душу (Богу)»). По одному разу встречаются слова выражения надежды на воскресение и на поминальную трапезу (но необходимой для поминовения даты смерти на большинстве панелей нет).

Особо ценное свидетельство существования обряда почитания усопших христиан в доконстантиновскую эпоху — граффити-моления на стене триклия (зал для трапезы или отдыха) в катакомбах св. Себастиана. Собиравшиеся для поминальных трапез в годовщину смерти родственники и единоверцы обращают их в основном к апостолам Петру и Павлу. Штигер учел сотни



графити, но лишь десятки (опубл. Марукки) содержат сравнительно полные тексты, такие как: «Павел и Петр, молитесь за Виктора»; «Петр и Павел [держите] в мыслях»; «Петр и Павел, эти поминки устроил Томиус Целий» (текст приведен по-латински, но греч. буквами); «Петр и Павел, защити своих слуг»; «Дух Святой, защити... поминки...»; «В 13-й день перед апрельскими календами... Парфений о Господе и все мы о Господе»; «Павел и Петр, всегда молитесь за Натива»; «10 дней до календ... Павел, Петр, думайте о Созомене, и вы, кто прочтет со вниманием»; «Петр и Павел, придите

на помощь Прimitиву грешному»; «Господи, пошли мне... из мучеников»; «Петр и Павел, думайте о всех нас...»; «Петр и Павел, думайте [о]... на поминках»; «Петр и Павел, думайте о Примусе и Приме, его жене, и Сатурнине, жене его первого сына [ХР], и Викторине, его отце во Христе...» (*Styger*. 1918; *Marucchi*. 1921). Триклий и прилегающую лестницу использовали не ранее 250–260 гг. и не позже 320–345 гг.; точное время появления отдельных граффити III–IV вв. установить не удастся.

**Иудейские К.** Традиция захоронений в К. с внутренними нишами распространилась и на Св. земле. Вскоре после разрушения Второго храма иудеи усвоили традицию ингумации в гробу (или саркофаге), что показало открытие некрополя Бейт-Шеарим в Галилее с его элементами эллинизированного обряда и эпиграфическим материалом. В Бейт-Шеариме К. представляют собой соединенные коридорами камеры с нишами-локулами, нишами-ку(к)хим (ниша, перпендикулярная плоскости стены), аркосолиями и пристенными скамьями. Снаружи К. имели двор с колонно-арочным порталом и особыми помещениями для поминовения и молитвы; некоторые камеры насчитывают до 200 мест погребения, в т. ч. 130 саркофа-

гов; использовались высокохудожественная резьба и надписи. В иконо-

графии сцены из языческих мифов и символы иудаизма (ковчег Завета, семисвечник-менора,

ритуальные предметы) сочетаются с изображениями животных (быки, лошади, львы), птиц (орлы) и даже людей. Надписи на гробницах (ок. 280 — греческие (80%), еврейские (16%), арамейские и др.) сообщают имена, профессии и места происхождения погребенных.

В Риме насчитывается до 7 иудейских К. В 1602 г. Бозио открыл первую из них (Монтеверди-Нуово на склоне холма Яникул (Джаниколо)), но традиция их посещения известна и в средние века (Биньямин из Туделы в 1166 указал в итinerary на погребения 10 иудейских мучеников «в пещере на берегу Тиб-





ра»). На 2 кладбищах под виллой Торлония и в К. на Винья-Ранданини сохранились росписи. На Винья-Ранданини это округлые медальоны со скупыми, но экспрессивными сюжетными изображениями и орнаменты. Росписи не выделяются среди др. позднерим. К. (особенно близки они к росписям в катакомбах св. Каллиста); художественный уровень невысок, среди мотивов — архитектурные детали и изображения птиц (павлины, голубки, утки), цветов (вазы и корзины с цветами, гирлянды), фантастических животных (гиппокампы). Фигуративные сюжеты (в т. ч. антропоморфные изображения) привычны для языческого репертуара, но в одном из главных залов написана огромная красная менора (семисвечник), в углах — этрог, а в ряде залов имеются неизвестные в др. К. Рима ниши типа ку(к)хим. В К. виллы Торлония часто встречаются изображения шофара, этрога и меноры, в т. ч. композиция «ковчег Торы» (ларец на высоком постаменте между 2 менорами в окружении светил), но в люнетах представлены традиционные для языческих росписей дельфины, обвивающиеся вокруг трезубцев, и плоды граната с листьями на стеблях (обычные мотивы и в иудейской символике).

В Риме зафиксировано ок. 600 иудейских эпитафий (в основном III–IV вв.), написанных по-гречески (80%) и на латыни (20%), с редкими дополнениями на иврите. В них часто указаны профессия или положение покойного в общине (герусии). Синагогальные должности членов по меньшей мере 11 общин Рима упомянуты 14 раз: «отцы» (*patres synagogaе*) и «матери» общин («мать синагоги» Паулина Бетурия, обращенная в иудаизм в возрасте 70 лет) — вероятно, донаторы; «герусиарх» — представитель синагоги в общегородском совете общин; «архонт собрания» — наследственное звание (среди носивших его — люди совсем юные, даже младенцы).

**Катакомбы со смешанным составом погребенных.** В Риме известны К., в к-рых хоронили и христиан и язычников. Яркий пример — открытые в 1955 г. катакомбы на Виа-Дино-Компаньи — кубикулы неск. семей (ок. 350 г.), до 400 захоронений, среди к-рых — языческие, христианские и, возможно, иудейские. Сохранились высокого уровня

фрески, включающие: мифологические изображения; 113 композиций на сюжеты из ВЗ (более трети) и сцены из НЗ (ок. 10%), следующие гораздо более развитой, чем до издания Миланского эдикта, иконогра-



История библейских патриархов.  
Роспись кубикулы В  
на Виа-Дино-Компаньи. IV в.

фии (Адам и Ева в одежде из шкур, сидящие на камне; Валаам с ослицей и др.). Опубликованные А. Ферруа, эти фрески вызвали бурную полемику в научном мире, особенно по поводу идентификации отдельных сюжетов (так, одна из сцен, интерпретировавшаяся некогда как «урок анатомии», вполн. получила иное толкование — «Иисус с учениками», см. ниже).

Иногда выделяют и т. н. синкретические К., где в росписях трудно обособить христ. сюжеты от классических мотивов с образами греч. и рим. философии. Среди них — неск. ипогеев (дельи Аурели, Требия Юста, Вибия) и подземная базилика с барельефами, служившая, как считается, местом встреч неопифагорейцев еще в I в. до Р. Х. (обнаружена в 1917 у вокзала Термини). Лит.: *Rochette D. R. Tableau des catacombes des Rome. P., 1837; idem. Troisième mémoire sur antiquités chrétiennes des catacombes. P., 1838; Marchi G. Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo: Architettura. R., 1844; Rossi G. B., de. Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. R., 1857/1861, 1888. 2 vol.; idem. La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata. R., 1864–1880. 5 vol.; idem. Il Museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense. R., 1877; Фрикен А., фон. Римские катакомбы и памятники первоначального христ. искусства. М., 1872–1885. 4 т.; Kraus F.-K., ed. Roma sotterranea / Bearb. F.-K. Kraus. Freiburg i. Br., 1873; Baumgarten P. M. Giovanni Battista De Rossi, fondatore della scienza di archeologia sacra. R., 1892; Lanciani A. R. Pagan and Christian Rome. Boston; N. Y., 1892; Цветаев И. В. Праздник христ. археологии в Риме весной 1892 г. М., 1893; он же. Римские катакомбы: Из истории изучения их. М., 1896; Marucchi O. Giovanni Battista De Rossi: Cenni biografici. R., 1901;*

*idem. Éléments d'archéologie chrétienne. P., 1903<sup>2</sup>. Vol. 2; idem. Lipogeo con i graffiti degli apostoli Pietro e Paolo scoperto sotto la basilica di S. Sebastiano // NBAC. 1921. T. 27. P. 3–14; idem. The Evidence of the Catacombs for the Doctrines and Organisation of Primitive Church. L., 1929; Завьялов А. А. Римские катакомбы. СПб., 1903; Wilpert J. Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg i. Br., 1903. 2 Bde; idem. Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie. Freiburg i. Br., 1930; Голубцов А. П. Из чтений по церк. археологии и литургике. СПб., 1917; Styger P. Il monumento apostolico della Via Appia. R., [1918]. (Disertazioni d. Pontificia Accademia Romana di archeologia. Ser. 2; T. 13); idem. Die Methode der Katakombenforschung. Schwyz, 1930; idem. Die römischen Katakomben. B., 1933; idem. Römische Märtyrergrüfte. B., 1935. 2 Bde; Kaufmann C. M. Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn, 1922<sup>3</sup>; Schneider A.-M. Die ältesten Denkmäler der Römischen Kirche // FS zur Feier des 200-jährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. B., 1951. Bd. 2. S. 166–198; Testini P. Archeologia cristiana. R., 1958; Grabar A. Le premier art chrétien (200–395). P., 1966; idem. Christian Iconography: A Study of Its Origin. Princeton (N. J.), 1968; Deichmann F. W., Bovini G., Brandenburg H., Hrsg. Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Wiesbaden, 1967. Bd. 1; Dinkler E. Älteste christliche Denkmäler: Bestand und Chronologie // Signum Crucis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. Tüb., 1967. S. 134–178; Andresen C. Einführung in die christliche Archäologie. Gött., 1971; Toynbee M. C. J. Death and Burial in the Roman World. Ithaca (N. Y.), 1971. Baltimore, 1996; Nestori A. Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane. Vat., 1975; Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century / Text by M. E. Fraser; introd. by K. Weitzmann. N. Y., 1977; Stevenson J. A. R. The Catacombs: Rediscovered Monuments of Early Christianity. L., 1978; idem. The Catacombs: Life and Death in Early Christianity. Nashville, 1985; Mancinelli F., Wassermann C. The Catacombs of Rome and the Origins of Christianity. Firenze, 1981; Deichmann F. W. Einführung in die christliche Archäologie. Darmstadt, 1983; Gaston R. W. British Travellers and Scholars in the Roman Catacombs // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1983. Vol. 46. P. 144–165; Stützer H. A. Die Kunst der römischen Katakomben. Köln, 1983; idem. Frühchristliche Kunst in Rom. Köln, 1996; Scheffler W. Vasa Sacra aus fünf Jahrhunderten: Ein Kat. B., 1984; Osborne J. The Roman Catacombs in the Middle Ages // Papers of the British School at Rome. L., 1985. Vol. 53. P. 278–328; Snyder G. F. Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine. Macon, 1985, 2003<sup>2</sup>; Konikoff A. Sarcophagi from the Jewish Catacombs of Ancient Rome. Stuttgart, 1986; Weitzmann K., Kessler H. L. The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art. Wash., 1990; Ferrua A. The Unknown Catacomb: A Unique Discovery of Early Christian Art. New Lanark, 1991; Morris J. Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity. Camb., 1992; Baruffa A. The Catacombs of St. Callixtus: History, Archaeology, Faith. Vat., 1993; idem. Giovanni Battista de Rossi: L'archeologo esploratore delle catacombe. Vat., 1994; Finney P.-C. The Invisible God: The Earliest Christians on Art. N. Y.; Oxf., 1994; Meyer W. W. The Phial of Blood Controversy and the Decline of the Liberal Catholic Movement // JEclH. 1995. Vol. 46. N 1. P. 75–94;*







Порфирий (Успенский), еп. Святые земли Итальяской: (Из путевых зап. 1854 г.). М., 1996; *Ditchfield S.* Text Before Trowel: Antonio Bosio's Roma Sotterranea Revisited // *The Church Retrospective* / Ed. R. N. Swanson. Woodbridge, 1997. P. 343–360. (Studies in Church History; 33); *Fink J., Asamer B.* Die römischen Katakomben. Mainz, 1997; *Kieffer-Olsen J.* Christianity and Christian Burial: The Religious Background, and the Transition from Paganism to Christianity, from the Perspective of a Churchyard Archaeologist // *Burial and Society: The Chronological and Casual Analysis of Archaeological Burial Data.* Oakville (Conn.), 1997. P. 185–189; *Беллев Л. А.* Христианские древности: Введ. в сравн. изучение. М., 1998; *Pergola Ph.* Le Catacombe Romane: Storia e topografia. R., 1998; *Fiocchi Nicolai V., Bisconti F., Mazzoleni D.* Roms christliche Katakomben: Geschichte, Bilderwelt, Inschriften. Regensburg, 1998; *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб., 1999; *Cantino Wataghin G.* The Ideology of Urban Burials // *Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. G. P. Brogiolo, B. Ward-Perkins. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 147–180; *Burial, Society and Context in the Roman World* / Ed. J. Pearce, M. Millet, M. Struck. Oxf., 2000; *Cristiana loca: Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio: Cat.* / A cura L. Pani Ermini. R., 2000; *Oryshkevich I. T.* The History of the Roman Catacombs from the Age of Constantine to the Renaissance: Diss. Ann Arbor, 2003; *Spera L.* The Christianization of Space along the Via Appia: Changing Landscape in the Suburbs of Rome // *AJA.* 2003. Vol. 107. N 1. P. 23–43;

Л. А. Беллев

**Христианская иконография катакомб. Катакомбы Рима.** Искусство К. уже более столетия служит предметом пристального внимания ученых; в его изучении приняли участие такие выдающиеся знатоки христианской античности и средневековья, как Й. Вильперт, Р. Бьянки Бандинелли, Э. Китцингер, Т. Клаузер, Л. де Брюйн, Й. Кольвиц, Ф. В. Дайхманн, для древнейшего периода также П. К. Финни. Тем не менее даты создания мн. произведений так и не удалось установить, а их интерпретации порой весьма противоречивы. Очевидно, что росписи К. — составная часть раннехрист. искусства, к-рое зарождалось одновременно и независимо во мн. центрах и использовало существовавшие в языческом искусстве техники, художественные приемы, иконографический репертуар.

Первые фигуративные изображения, к-рые определенно можно считать христианскими, возникли только во 2-й пол. II в. в местах захоронений, в первую очередь в рим. К. С этого времени рядом с надписями на плитах, закрывавших локулы, появляются процарапанные изображения, среди них наиболее часто

встречаются хризмы, кресты, якоря, пальмовые ветви, голубки, агнцы и особенно рыбы. Напр., надгробие 8-летнего мальчика Атимета в катакомбах св. Себастиана украшено изображениями якоря и рыбы, надгробие Валерии в катакомбах Прициллы — якорем и пальмовыми ветвями. Репертуар этих простых изображений соответствует тексту из «Педагога» свт. Климента Александрийского, где христианам рекомендуется использовать для перстней-печаток изображения якоря, рыбы, голубя или корабля (*Clem. Alex. Paed.* 3, 11, 59–60). Рыба в отличие от др. раннехрист. символов имеет более богатый спектр значений — от христологического и сотериологического (связанного с толкованием греч. слова «рыба», ΙΧΘΥΣ, акроним имени Христа — «Иисус Христос Сын Божий Спаситель») до литургического, указывающего на важнейшие христ. таинства — Евхаристию и Крещение (ср.: *Ps.-Cypr. De rebapt.* 1, 3).

Древнейшие росписи в рим. К. относятся к кон. II — 1-й пол. III в. и близки к росписям мавзолеев, жилых домов и вилл этого времени как по типу оформления, так и по технике и стилю живописи. Мозаики и стукковая декорация в подземных помещениях использовались редко, а традиц. рим. техника фрески подверглась нек-рым изменениям: росписи



Раннехрист. символ Евхаристии.  
Фрагмент росписи крипты Лукины в катакомбах св. Каллиста. Нач. III в.

делались почти «по сухому», на заранее подготовленных и наполовину просушенных поверхностях (*Bordignon.* 2000). Структура оформления подземных погребений обычно имитирует декорацию наземных индивидуальных гробниц. Каждая расписанная гробница в К. представляет собой отдельный ансамбль, часто — единственный среди большого числа неукрашенных погребений. На сводах и стенах расписанных кубиков III в., как правило, помещены



Воскрешение Лазаря.  
Фрагмент мозаики аркосолия в катакомбах Домитиллы. 366–384 г.

сильно разреженные композиции с мелкими сюжетными или декоративными мотивами, вписанными в геометрическую основу, которую составляют тонкие красные или зеленые линии, начерченные на белой стене. В нижних частях стен, соответствующих цоколю здания, обычно имитировалась мраморная облицовка или изображались изгороди, напоминающие о цветущем райском саде. В средней зоне помещались сюжетные композиции в виде фриза или структурированные иначе. Свод или потолок часто украшались мотивами, связанными с темой неба, воздуха: ветви деревьев, летящие птицы, крылатые гении, висящие гирлянды.

Распределение декоративных мотивов по 3 зонам восходило к эллинистическим и римским традициям украшения жилых помещений и

воспроизводилось в мавзолеех и погребальных камерах К., поскольку они воспринимались как жилище усопшего. Во многих кубиклах III в. стены и своды также членились полосами разгранки на панно разной формы: на стенах — прямоугольники, квадраты и др.; в сводах и на потолках — круг с крестообразно или по диагонали расходящимися линиями, образующими серповидные, трапециевидные поля, и др. Эта геометрическая система в сильно схематизированном виде имитирует архитектурные членения и структурирует живописную декора-







цию. Постепенное обеднение и упрощение мотивов архитектурной декорации было общим процессом для всей рим. монументальной живописи от эпохи Антонинов до эпохи Северов. Оно прослеживается как в росписях К., так и домов, напр. в Остии («Дом возниц», дом Темистоха, дом Анния, «Дом расписанных сводов», «Дом желтых стен», «Дом муз»; *Essen*. 1956/1958). Нарисованные несущие структуры все более облегчаются, разделка стен все менее соотносится с формами реальной архитектуры (*Bisconti*. 1994). В эпоху Северов поверхность стен трактуется как некое цветовое единство, не разрушаемое вторжением нарисованного иллюзорного пространства. Комнаты домов и кубикулы в К. выглядят как павильоны или палатки, где к равномерно окрашенным стенам прикреплены небольшие изящные украшения. Примером декорации этого типа может служить 2-ярусное подземное помещение в катакомбах св. Себастиана — «пiazza» (нач. III в.; *Ferrua*. *La basilica e catacomba di S. Sebastiano*. 1990). Белые стены расчерчены красными и зелеными полосами разгранки на панно разнообразной формы, соответствующей архитектурным членениям. В нек-рых из них помещены изображения крылатых гениев и изящные декоративные мотивы (канфары, цветы, птицы, фантастические существа), выполненные в легкой, почти акварельной манере. Такой тип декорации в целом характерен для украшения позднеантичных домов и вилл. Подобным образом оформлены многие росписи 1-й пол. III в.: капелла Тайнств и крипта Лукины в катакомбах св. Каллиста, кубикула Коронования в катакомбах Претекстата (*Reekmans*. 1964; *Bruyne*. 1968; *Bisconti*. *L'apparato figurativo*. 1997), кубикулы Амплиата и Доброго Пастыря в катакомбах Домитиллы (*Pergola*. 1975) и др.

Канва из дематериализованных архитектурных членений является нейтральной основой декоративных мотивов для сцен, выполненных в мелком масштабе и часто в быстрой, очерковой манере. Этот декоративный стиль получает повсеместное распространение в монументальной живописи Рима во 2-й пол. II–III в. (напр., росписи мавзолея Насониев, ок. 160–180; «Дома Дианы» в Остии и др.; *Essen*. 1956/1958) и преобла-

дает в ранних росписях К. Подобно тому как красные или зеленые полосы разгранки, очерчивающие большие белые поля, уже далеки от иллюзионистической архитектуры помпейских фресок, так и сюжетные композиции ранних росписей К. выглядят не как картины, имитирующие на плоскости 3-мерную реальность, а как едва намеченные, наделенные определенным смыслом знаки.

В ранних росписях К. часто используются те же нейтральные декоративные мотивы и темы, что были приняты для украшения языческих гробниц и жилых зданий. Многие сюжеты оказываются общими и в рельефах саркофагов: времена года, дионисийские сцены, крылатые гении, картины охоты и пейзажа, образы райского сада и др. — темы, восходящие к классической древности и связанные с идеей возрождения к новой жизни. Так, в крипте св. Ианнуария (или крипте Времен года) в катакомбах Претекстата (1-я пол. III в.; *Fiocchi Nicolai*, *Bisconti*, *Mazzoleni*. 1998) свод наподобие шатра со световой шахтой в верхней части расчерчен на неск. гори-



Кубикула Доброго Пастыря в катакомбах Домитиллы. 1-я пол. III в.

зонтальных ярусов, занятых растительными мотивами и изображениями ветвей с сидящими на них птицами. В нижней зоне каждой из 4 граней свода представлены времена года: весна — сбор цветов, лето — жатва, осень — сбор винограда, зима — сбор оливок. Под сценами времен года в люнетах находятся композиции на библейские сюжеты и изображение Доброго Пастыря. В кубикуле Времен года в катакомбах святых Марцеллина и Петра (кон. III — нач. IV в.; *Giuliani*. 1996) персонификации времен года в виде бюстов размещены в углах свода подобно тому, как это делалось в языческих мавзолеях; здесь они тоже

сосредоточены с изображениями Доброго Пастыря, со сценами из Книги прор. Ионы и др. библейскими сюжетами. В своде кубикулы Мильтиада в катакомбах св. Каллиста (нач. IV в.; *Carletti*. 1992) среди обрамленных разгранкой полей помещены выполненные в мелком масштабе дионисийские сцены. В расписанной, вероятно, теми же мастерами соседней кубикуле Времен года персонификации времен года изображены в виде полулежащих фигур в полукруглых люнетах.

Общие для разных культур представления о райском блаженстве воплощаются в мотиве цветущего сада, часто встречающемся в погребальных росписях (*Bisconti*. 1992): в языческих (напр., гробницы на Триумфальной дороге (Виа-Трионфале), Портовой дороге (Виа-Портуэнсе) и др.; *Fiocchi Nicolai*. 1982), христианских (напр., кубикула Пяти святых в катакомбах св. Каллиста, нач. IV в.; *Baruffa*. 2004), еврейских (напр., двойная кубикула в катакомбах на Винья-Ранданини; *Vismara*. 1986).

В нек-рых случаях языческие погребения были переоформлены христианами. Так, росписи мавзолея Марка Клодия Гермеса в катакомбах св. Себастиана на Аппиевой дороге, относящегося ко

2-й пол. II в., имеют скорее нейтральный характер: на стенах представлены птицы, вазы с фруктами и цветами, и только

изображение головы Горгоны в своде несет определенный языческий смысл. В нач. III в. змеевидные волосы Горгоны были закрашены; на фасаде мавзолея даны изображения поминальных трапез и сцена «Исцеление бесноватого» (*Carletti*. 1981). Еще один пример — гипогей Флавиус в катакомбах Домитиллы (кон. II в.), своды к-рого расчерчены на компартименты с медальонами или прямоугольными панно в центральных частях. Их украшают выполненные в мелком масштабе виноградная лоза, путти, птицы, дельфины и др. Позднее на стенах были добавлены др. декоративные и пейзажные мотивы, изображение поминальной





трапезы, а также сцены из истории Ноя и композиция «Прор. Даниил во рву львином» (*Pani Ermini*. 1969).

Иногда живописное оформление погребений не дает возможности точно установить религиозную принадлежность заказчика, поскольку тематика и символика росписей допускают разные толкования. Один из примеров такого рода — росписи гипогея Аврелиев на Виале-Манцони (1-я пол. III в.), открытые в 1919 г. (*Bandinelli*. 1923). Это частная гробница, состоявшая из открытой террасы, окруженной оградой, одной полуподземной кубикулы и 2 подземных. В верхней кубикуле изображены философы на фоне городского пейзажа и сцены, напоминающие сотворение человека и изгнание из рая, которые одни исследователи интерпретировали как библейские, другие — как языческие (сотворение человека неким божеством и «Геракл в саду Гесперид»). В 2 нижних кубикулах белые стены с красно-зеленой разгранкой украшены как пейзажными или дионисийскими мотивами, так и изображениями, возможно несущими скрытую христ. символику. Так, в нижней части стен 1-й подземной кубикулы помещены многочисленные фигуры философов с посохами, а на своде в 4 местах повторено изображение Доброго Пастыря. В средней зоне находится ряд сцен, с трудом поддающихся интерпретации: надзирающий за стадом пастух-философ (ранее считавшийся изображением Иисуса Христа; *Grabar*. 1966 и др.); всадник, триумфально въезжающий в город и затем обращающийся с речью к некоей матроне; пиршество; проповедь на городской площади; возвращение Одиссея на Итаку (?). В мозаической надписи на полу этого помещения упоминаются 3 усопших из семьи Аврелиев. Вероятно, загадочные композиции в среднем фризе представляют пребывание усопших Аврелиев в раю. Трое Аврелиев (мужчины и женщина) изображены в центральном медальоне в своде др. кубикулы в окружении философов и пастырей. После открытия гипогея Аврелиев развернулась дискуссия о принадлежности погребенных в нем людей к христ. общине (*Wilpert*. 1924), к одной из еретических сект (*Marucchi*. 1921), к гностикам (*ChicotEAU*. 1976) или к язычникам (*HimmelmANN*. 1975). В наст. время большинство исследователей



Голова философа.  
Фрагмент росписи гипогея Аврелиев  
на Виале-Манцони. 1-я пол. III в.

сходятся во мнении, что росписи гипогея Аврелиев имеют синкретический характер и отражают присущее эпохе сложное переплетение религ., мистических и философских учений (*Bisconti*. 1985).

Еще один пример позднеантичного синкретизма в погребальной живописи — мозаика мавзолея Юлиев под базиликой св. Петра (между сер. III и нач. IV в.; *Andaloro*. 2006). Свод гробницы украшают виноградные лозы на золотом фоне, образующие в центре медальон, в к-ром изображен возносящийся на колеснице Гелиос или, возможно, Иисус Христос с атрибутами Гелиоса (голова окружена лучами, туника высоко препоясана, колесница запряжена четверкой белых коней). Культ Солнца в Риме пользовался большой популярностью в III — 1-й пол. IV в. Однако мн. тексты ВЗ и НЗ дают возможность для проведения параллелей между образом Иисуса Христа и солнцем, светом. Поэто-



Роспись гипогея Аврелиев  
на Виале-Манцони.  
1-я пол. III в.

му одни исследователи высказывались за истолкование программы мавзолея Юлиев как христианской (*Perler*. 1953; *BruyNE*. 1953; *Murray*. 1981), другие — против (*Griffiths*. 1956/1957; *Testini*. 1979), третьи стре-

мались показать в ней взаимосвязь языческого и христианского (*Dölger*. 1920; *Klauser*. 1956; *Idem*. 1967; *Kirschbaum*. 1974; *De Maria*. 2000). Мозаика в верхних частях стен мавзолея осыпалась, но угадываются очертания изображений Доброго Пастыря, рыбака с удочкой и прор. Ионы, сброшенного с корабля в море и поглощенного китом. Сопоставление этих образов, а также изображение истории прор. Ионы придают программе мавзолея Юлиев христ. коннотации. Не только фигура Гелиоса, но изображения Доброго Пастыря и рыбака связаны с языческой космологией, с идеей основных природных начал. Эти образы, как и фигуры философов и орантов, напоминающие о неких идеальных духовных качествах, были распространены в искусстве Средиземноморья в III в. благодаря широкому и размытому символизму, уходящему корнями в старые классические традиции. Все 4 образа часто встречаются как в ранних фресках К., так и в рельефах саркофагов (*Fiocchi Nicolai*, *Bisconti*, *Mazzoleni*. 1998). Эти фигуры интерпретируются как намек на состояние блаженства, счастливого пребывания в потустороннем мире. Образ рыбака быстро исчезает из рим. погребальной живописи и заменяется библейской историей прор. Ионы, которой принадлежало большое будущее в христ. иконографии благодаря ассоциации этого сюжета со смертью и воскресением Иисуса Христа. На основе Книги прор. Ионы был создан подробный иллюстративный цикл, состоящий из 3 или 4 сцен. Обычно изображается, как прор. Иону бросают в море, как его извергает из своего чрева кит и как затем пророк отдыхает под сенью чудесным образом выросшего растения. Образ философа также пре-

терпевает изменения от эллинистического прототипа вдохновляемого музами мудреца до чистого

символа знания вообще и далее — к образу учителя, к-рый с IV в. символизировал Иисуса Христа (*Bisconti*. 1993). Образ Доброго Пастыря, очевидно, в изначальном идилическом и буколическом контексте







означал гармоничное бытие человека на лоне природы; в контексте погребального искусства он был переосмыслен как воплощение покоя и блаженства инобытия (*Schumacher. 1977; Himmelmann. 1980*). Однако постепенно его все больше связывали с Иисусом Христом, с образом из евангельской притчи о заблудшей овце (Лк 15. 6–7; Ин 10. 1–21; Пс 23). Это изображение постепенно распространяется во всех видах искус-



Кубикула С  
в гипогее на Виа-Дино-Компаньи. III в.

ства в связи с темами крещения, покаяния и спасения. Также образы орант из абстрактного символа по-смертного пребывания души в радости и блаженстве иного мира все чаще становятся метафорой спасаемой души рядом с Иисусом Христом Добрым Пастырем.

Появляются ветхозаветные и новозаветные сюжеты, раскрывающие и развивающие тему спасения праведных Божией милостью. В живописи К. III в. (как и в рельефах саркофагов) преобладают ветхозаветные сюжеты. Из новозаветных чаще всего встречаются сцены чудес и исцелений: «Воскрешение Лазаря», «Исцеление расслабленного» и др.

Большинство исследователей склоняются к мнению, что искусство К. в значительной степени представляет собой результат систематического приспособления к новым целям старых схем, постепенного перехода от многозначности к более определенному христианскому набору сюжетов (*Fiocchi Nicolai, Mazzoleni, Bisconti. 1998*). Многие мифологические сюжеты в живописи К. были пере-

осмыслены в христианском ключе. Напр., миф об Амуре и Психее трактовался как история души, стремящейся к божественной любви (см. росписи кубикеры Амуре и Психеи в катакомбах Домитиллы, 2-я пол.



Роспись свода  
в кубикере Доброго Пастыря  
в катакомбах Домитиллы.  
1-я пол. III в.

III в., *Pani Ermini. 1969*). Орфей уже в святоотеческих писаниях III в. фигурирует как прообраз Иисуса Христа, а на его изображения в живописи К. накладываются черты Доброго Пастыря (напр., фрески в катакомбах св. Каллиста и Домитиллы; *Bisconti. 1988*). В др. случаях мифологические сюжеты послужили формальным и смысловым источником для создания новых сюжетов христ. иконографии: ср., напр., зависимость образов отдыхающего под сенью дерева Ионы от спящего Эндимиона, Ноя в ковчеге от изображений Девкалиона и Пирры, Адама и Евы от Ясона и Медеи, Моисея, развязывающего сандалии, от завязывающего сандалии Гермеса и проч. (*Murray. 1981*).

Классические образцы использовались и на уровне основных декоративных схем, художественных приемов. Такие общие принципы организации росписи, как верность геометрической декоративной схеме, симметрия, сопоставление или противопоставление сюжетов, заимствовались из богатого опыта античного прошлого. Применение этих приемов к немногочисленным, строго отобранным сюжетам и образам, связанным с темой спасения, усиливало символическое значение, способствовало пониманию программы в целом: Адам и Ева символизиро-

вали первородный грех; «Поклонение волхвов» — основание Церкви; «Крещение Христово» — таинство Крещения; «Умножение хлебов и рыб» — таинство Евхаристии и т. д.

Так, в кубикере Доброго Пастыря в катакомбах Домитиллы (1-я пол. III в.; *Bruyne. 1968; Pergola. 1975*) свод и стены расчленены на панно с декоративными мотивами, выполненными в мелком масштабе, в типичном для этого времени очерковом «импрессионистическом» стиле: цветы, гирлянды, птицы, павлины и др. В центральном медальоне в пейзаже изображен Добрый Пастырь с заблудшей овцой на плечах, рядом — пасущиеся овцы; несколько других аналогичных изображений помещено на стенах и в аркосолиях. Эти росписи выполнены умело, хотя их иконографическая программа довольно проста.

В кубикере Коронования в катакомбах Претекстата (1-я пол. III в.; *Bisconti. L'apparato figurativo. 1997*) в своде также помещено изображение Доброго Пастыря в окружении мотивов с античной космологической символикой (времена года, козули, павлины, утки, цветы). Однако на стенах имеются лаконичные представленные композиции из НЗ: «Христос и самарянка», «Воскрешение Лазаря», «Исцеление кровоточивой» и нетипичное для столь раннего времени «Коронование терновым венцом».

Если в росписи кубикеры Коронования присутствует элементарное нарративное начало, то в др. ранних росписях преобладает символическое. Таков образ Богородицы с пророком в своде карьера (*agarium*) в катакомбах Присциллы. Согласно данным последних реставрационных работ (*Bisconti. La Madonna di Priscilla. 1996*), фреска датируется 3-м или 4-м десятилетием III в. и представляет собой наиболее раннее изображение Богородицы в истории христианского искусства: сидящая Богородица держит на руках Младенца, рядом стоит пророк (Валаам или Исаия), указывающий на звезду. Эта простейшая композиция в предельно лаконичной форме иллюстрирует одно из центральных положений христианского учения — догмат о Боговоплощении — и акцентирует связь ВЗ и НЗ. Неск. десятилетиями позже в соседней кубикере были написаны сцены, вероятно раскрывающие и развивающие смысл







этого изображения: «Благовещение» на фоне богатого растительного орнамента, а также «Воскрешение Лазаря» и история Ионы.

Среди ранних росписей К. особо выделяется богатством сюжетов и



Богоматерь с Младенцем  
и прор. Исаия (?) в катакомбах  
Присциллы. 20–30-е гг. III в.

смысловой наполненностью программа капелл Таинств в катакомбах св. Каллиста (2-я четв. III в.; *Bisconti. I cubicoli dei sacramenti. 1996*). Это неск. объединенных маленьких кубиков с плоским потолком и локучами на стенах, покрытых белой штукатуркой и расчерченных красными и зелеными полосами на поля разной формы, в к-рые вписаны сюжетные композиции очень мелкого масштаба с небольшим количеством персонажей. Интерпретация некоторых из этих композиций до сих пор остается спорной. Здесь присутствует почти весь раннехристианский репертуар библейских сюжетов: неск. изображений Доброго Пастыря в сводах, оранты, а также образы рыбака и философа; ветхозаветные (история прор. Ионы, «Жертвоприношение Авраама», «Исечение Моисеем воды из скалы») и новозаветные («Беседа Христа с самарянкой у колодца», «Воскрешение Лазаря», «Исцеление расслабленного») композиции. Дважды представлено «Крещение» и неск. раз — сцены трапезы, одни из которых можно интерпретировать как «Чудесное умножение хлебов и рыб», другие — как изображения поминальных трапез, совершавшихся ежегодно в день кончины умершего. Возможно, их следует понимать как аллюзии на Евхаристию или на райское изоби-

лие и блаженство. В капеллах Таинств появляются образы фоссоров. Их интерпретируют как автопортреты представителей особой социальной группы в христ. обществе и как сложную символическую переработку античного образа гения места: образы фоссоров, размещенные у входа в погребальную камеру, тракуются как стражи, охраняющие захоронение. В капеллах Таинств богатая и эклектичная иконографическая программа накладывается на привычную канву из пейзажных и декоративных мотивов.

В более ранней крипте Лукины (нач. III в.; *Baruffa. 2004*), пристроенной к катакомбам св. Каллиста, нейтральные декоративные мотивы эллинистического происхождения также соединяются с христ. сюжетами, тяготеющими к лаконичному символизму. Роспись 1-го помещения крипты Лукины в большой мере утрачена. На своде сохранились изображения орант, на стенах — агнец, птиц, декоративных мотивов. Над входом во 2-е помещение представлена сцена «Крещение Господне», довольно точно иллюстрирующая евангельский текст: голубь — символ Св. Духа — парит над головой Спасителя, Которому св. Иоанн Предтеча помогает выйти из вод Иорда-



Греческая капелла  
в катакомбах Присциллы.  
Ок. сер. III в.

на. Во 2-м помещении на своде — композиция с изображениями времен года, масок, эротов, летящих птиц и гирлянд. По сторонам дважды представлен Добрый Пастырь с овцой на плечах и фигуры орант на орнаментальных постаментах. Нейтральная символика здесь соединена с библейскими сюжетами, которые развивают тему спасения: в центральной медальоне помещено изображение прор. Даниила во рву львином, на правой стене — отдыхающего прор. Ионы, а на дальней стене находятся 2 знаменитых изоб-

ражения рыб, на спинах которых корзины с хлебами. По мнению большинства исследователей, они символизируют Евхаристию, и эта тема явно выделена в программе росписи.

Наиболее сложный и интересный ансамбль среди ранних росписей К. — Греческая капелла в катакомбах Присциллы (ок. сер. III в.; *Bruyne. 1970*). Капелла располагается в помещении, служившем ранее резервуаром для воды. Она делится на 2 компартименты, дальний из которых завершается апсидой. По периметру помещения идет каменная скамья (возможно, использовалась для погребальных трапез). Нижние части стен украшены росписью под мрамор. В софите арки, разделяющей 2 компартименты, сохранились рельефные стукковые орнаменты в виде завитков аканфа. В 1-м компартименте на белых стенах разворачивается библейский цикл: на входной стене — «Три отрока в печи огненной» и «Исечение Моисеем воды из скалы», справа — история Сусанны. На левой стене изображено «Исцеление расслабленного», на арке, разделяющей 2 компартименты, — «Поклонение волхвов». На правой стене сохранилось изображение феникса в пламени. Этот мотив явно язычес-

кого происхождения использовался христианами как символ воскресения во плоти. В росписи свода были представле-

ны времена года (сохр. персонификация лета). Античная тема смены времен года, постоянного обновления и возрождения природы в данном контексте прочитывается как аллегория Воскресения. На стенах 2-го компартименты, красным цветом напоминающих помпейские фрески, изображены «Жертвоприношение Авраама», «Ной в ковчеге», «Прор. Даниил во рву львином» и «Воскрешение Лазаря». Над сводом центральной апсиды помещено изображение трапезы, в которой участвуют 7 сидящих за полукруглым столом персонажей, в т. ч. женщина с покрытой головой. У левого края стола бородатый мужчина преломляет хлеб,





перед ним стоят сосуд с вином, блюдо с 2 рыбами и блюдо с 5 хлебами. По краям композиции изображены корзины с хлебами: 7 — с одной стороны и 4 — с другой. Разреженный ритм фигур, парящих в абстрактном пространстве фона, подчеркивает таинственное символическое значение происходящего. Эта сцена скорее напоминает некое небесное пиршество или Евхаристию, нежели поминальную трапезу (*Wilpert. 1895*). Росписи Греческой капеллы отличаются исключительно высоким качеством исполнения и принадлежат к числу лучших произведений живописи К. (*Grabar. 1966*). В 1-м компартименте фигуры персонажей имеют удлинённые пропорции, их движения ритмичны, они нарисованы бегло — почти силуэты, слегка моделированные сгущением и высветлением тона. Подобным образом трактованы и фигуры в кубикуле Коронования в катакомбах Претекстата. В дальнем компартименте Греческой капеллы фигуры персонажей более живые и динамичные, они обрисованы быстрыми очертками и пятнами белой краски; при этом направление кисти художника точно передает характер движений. Часть сцен разворачивается на фоне сложной архитектуры, восходящей к римским фрескам I–II вв. Такие фоны встречаются, напр., в гипогее Аврелиев на Виале-Манцони.

В росписях кубикулы Велаты в катакомбах Присциллы (60–70-е гг. III в.; *Dagens. 1971*) помимо традиционных сотериологических образов появляется еще одна тема, распространенная в позднеантичной живописи, в т. ч. в росписях христ. К., — изображение сцен земной жизни усопшего. Свод кубикулы украшает сложная композиция, символизирующая мироздание, центром которой является Добрый Пастырь в окружении птиц, представляющих небо (павлины) и землю (перепелки). На стенах — история прор. Ионы, «Жертвоприношение Авраама» и «Три отрока в печи огненной». В люнете, в глубине камеры, в 3 сценах представлен жизненный путь женщины, похороненной в этой кубикуле. В 1-м эпизоде изображено ее бракосочетание, совершаемое престарелым пресвитером. Во 2-м она держит на руках маленького ребенка (некоторые исследователи ранее ошибочно идентифицировали эту

фреску как изображение Богородицы с Младенцем Христом). Третье изображение, помещенное в центре люнета и выделенное по масштабу, представляет ее отходящей на небеса, с покрывалом на голове и с широко распростертыми воздетыми руками, словно она воспевает хвалу Господу или олицетворяет блаженство инобытия. Соединение этих эпизодов из земной жизни покойной с библейскими образами и символами рая в своде придает ансамблю символический смысл. Он очевиден в центральном образе оранты, представленной на абстрактном белом фоне. Широкая одежда скрывает формы тела. Поза, жест и выражение лица предельно лаконичны и выразительны: руки с укрупненными кистями подняты, большие глаза с отрешенным, вдохновенным взглядом возведены ввысь, рот полуоткрыт, будто женщина произносит слова молитвы. Отказ от изображения материально-конкретных деталей и концентрация на передаче духовного состояния станут основой христ. искусства на протяжении всего средневековья. Оранта из катакомб Присциллы — один из наиболее ранних примеров нового типа художественного образа.

Изображения усопших в росписях III в. обычно абстрактны и условны. Представленные, как правило, в позах орантов, они являются обобщенным, идеальным образом души, пребывающей в райском блаженстве и не имеющей возраста, пола и к.-л. признаков индивидуальности (*Bisconti. 1980*): лицам придается отстраненное или вдохновенное выражение; молитвенные позы; фигуры, не имеющие объема и веса, словно парят в абстрактном пространстве белого фона или выплывают из его бесконечной глубины; их окружают символы рая — цветы, птицы, крылатые гении.

Иконографические программы ранних росписей К. неоднородны, к.-л. четкие принципы и линии развития проследить трудно. Как правило, в них сопоставляются элементы, одни из которых восходят к греко-римской изобразительной традиции, другие создаются на основе текстов Свящ. Писания. Постепенно лаконичные ранние изображения обогащаются деталями. Один из примеров тому — росписи кубикулы Велаты в катакомбах Присциллы вокруг образа Христа Доброго Пас-

тыря в своде композиции, с циклом библейских сотериологических сюжетов и историей жизни усопшей. В Греческой капелле в катакомбах Присциллы идея возрождения к новой жизни представлена в комплексе сюжетов, соединяющем античную космологию, Свящ. Писание и богословское осмысление таинств.

Принципы построения живописного ансамбля и основные черты художественного языка ранних росписей К. продолжают позднеантичные традиции. В некоторых росписях прослеживается идущая от I–II вв. традиция представления многофигурных сцен на фоне пейзажа или архитектуры, с высокой точкой зрения (напр., в гипогее Аврелиев). Однако в большинстве росписей III в. преобладают четкие геометрические структуры с мелкими сюжетными и декоративными мотивами, представленными на больших белых полях в лаконичном виде в соответствии с основными тенденциями в рим. монументальной живописи III в. Иногда художники ограничиваются лишь несколькими пятнами краски, что придает живописи почти иероглифический характер. Такое упрощение, с одной стороны, ведет к обеднению иконографического репертуара, но с другой — усиливает значимость избранных сюжетов. Таковы образы Богородицы с пророком в катакомбах Присциллы, сцены в капеллах Таинств и крипте Лукины и др. Со 2-й пол. III в. в живописи К. начинают более последовательно применяться и другие приемы, как известные из богатого опыта античной религиозной живописи, так и возникающие из специфических особенностей христианского мировоззрения. Наиболее выразительные из них — укрупнение фигур главных героев и проецирование на передний план фигур, представленных фронтально или в схематично обозначенном, оторванном от конкретной реальности действии, пребывающих вне времени, пространства и связей друг с другом. Эти принципы позволяли акцентировать символический характер изображений, их принадлежность к миру духовно постигаемых понятий, иной реальности — трансцендентного бытия. Данные формальные приемы, постепенно складывающиеся в систему, представляют собой трансформацию позднеантичной художественной традиции







в соответствии с новым христианским мировоззрением (Dvořák. 1924).

Расцвет искусства К. приходится на IV в. Четкой границы между живописью К. до и после Миланского эдикта нет, однако постепенно репертуар изображений расширяется, их характер изменяется, во многих росписях проявляется тенденция к подробности и многословности. Живописью заполняются все свободные плоскости, своды, аркосолии и промежутки между локулами. Во 2-й пол. IV в. в росписях К. все чаще воспроизводятся изображения с мозаик и фресок современных им наземных храмов или мавзолеев.

В росписях 1-й пол. IV в. основу ансамбля, как правило, составляют те же нейтральные или космологические мотивы и наиболее распространенные сюжеты ветхо- и новозаветные сюжеты. Так, в кубикулах Мильгиада и Времен года в катакомбах св. Каллиста (1-я четв. IV в.; Carletti. 1992) мелкие декоративные мотивы в очерковом стиле заполняют медальоны и панно, очерченные полосами разгранки. Но во мн. росписях 1-й пол. IV в., как и в рельефах саркофагов, большое внимание уделяется соотношению изображений друг с другом, они становятся более логичными, и ясно выявленными, иногда — довольно сложными. Живопись приобретает характер не только более упорядоченный, но и подробный, появляются повествовательные циклы.

В качестве примеров более богатых и сложно организованных программ можно привести росписи 2 кубикул 1-й пол. IV в. в катакомбах святых Марцеллина и Петра. Белые стены кубикулы Двух трапез (Ferrua. 1970; Deckers, Seeliger, Mietke. 1987) расчерчены линиями разгранки на панно, к-рые заполнены сюжетными и декоративными мотивами из классического позднеантичного арсенала: здесь изображены крылатые гении, птицы, цветы и плоды — темы, связанные с временами года и идеей возрождения к новой жизни. В своде вокруг фигуры Добро-го Пастыря в медальоне разворачивается сложная композиция из неск. ветхозаветных и новозаветных сцен, расположенных в осмысленной последовательности: «Крещение», «Иов на гноище», «Ной в ковчеге», «Умножение хлебов», «Прор. Даниил во рву львином», «Исцеление расслабленного», «Исечение Моисеем во-



«Исцеление кровоточивой».  
Роспись катакомб святых Марцеллина  
и Петра. 1-я пол. IV в.

ды из скалы», «Воскрешение Лазаря». Эти сюжеты принадлежат к числу наиболее распространенных в живописи К., однако последовательность и чередование ветхозаветных и новозаветных сцен, дополняющих и раскрывающих смысл друг друга, свидетельствуют о новом подходе к экзегетическим возможностям иконографии. Тема очищения через Крещение и спасения через получение Божественной благодати находит продолжение на другом смысловом уровне. Росписи аркосолий изображают блаженство вечной жизни, к которой приобщаются погребенные в этой кубикуле люди. В люнете одного аркосолия умершие супруги представлены в роскошных одеждах в позах орантов. В др. аркосолии изображены 2 трапезы, в к-рых участвуют мужчины



Поклонение волхвов.  
Роспись катакомб  
святых Марцеллина и Петра.  
1-я пол. IV в.

с весьма индивидуализированными портретными чертами. Это могут быть родственники усопших либо члены общины, к которой они принадлежали. При этом пирующим прислуживают женщины-персо-

фикации с символическими именами «Мир» и «Любовь», что превращает изображение поминальных трапез в аллегория райского блаженства. Большая по сравнению с росписями III в. ясность иконографической программы находит выражение и в более четком распределении сцен на поверхности стен и сводов (так, библейские сюжеты вокруг центрального медальона размещены во 2-м кольце в полукруглых фестолах и образуют подобие цветка или колеса), в иных композиционных приемах (сцены даны крупным планом в обрамленных широкими полосами панно, а не в виде мелких декоративных мотивов на больших полях, очерченных тонкими линиями разгранки).

В кубикуле Никерус (Andaloro. 2006) иконографическая программа ограничена новозаветными сюжетами. Аркосолий у дальней стены украшают 3 довольно редкие в росписях К. евангельские сцены: в тимпане — «Исцеление кровоточивой», в софитах свода — уникальная для К. композиция «Исцеление скорченной» и «Христос и самарянка». Во всех сценах представлены женщины, что, вероятно, было обусловлено желанием почтить память погребенной здесь Никерус (имя названо в надписи на стене кубикулы). Видимо, она и ее супруг изображены на стенах по сторонам входа в позах орантов. В росписях кубикулы Никерус осмысленный выбор сцен соединяется с изысканным характером декорации и стиля живописи в целом. Сюжеты представлены на белом фоне в обрамлении красных полос разгранки, с простейшими декоративными мотивами зеленого цвета (летающие

эроты, птицы и проч.). Манера исполнения фресок свободная и легкая, почти акварельная и монохромная. Лица и фи-

гуры персонажей даются цветовыми пятнами, неск. ударами кисти. Пропорции фигур облегчены, движения переданы лаконично и выразительно, в них есть грация. Эти фрески, как и нек-рые др. росписи







1-й пол. IV в. (кубикула Двух трапез и аркосолий с «Поклонением волжов» (№ 69) в катакомбах святых Марцеллина и Петра; ниши 8 и 14 в катакомбах на Виа-Анапо и др.),



Катакомбы на Виа-Анапо.  
1-я пол. IV в.

продолжают традиции позднеантичного иллюзионизма, однако увеличение масштаба сцен и сосредоточение внимания на укрупненных фигурах главных действующих лиц отличают их от большинства росписей предшествующего периода.

В Риме сохранилось неск. комплексов украшенных росписями частных христ. погребений IV в. К 1-й пол. IV в. относятся катакомбы на Виа-Анапо (*Deckers, Mietke, Weiland. 1991; Andaloro. 2006*). Погребения



Иисус Христос  
в окружении апостолов.  
Фрагмент росписи катакомб  
на Виа-Анапо. Нач. IV в.

в них оформлены особым образом: они находятся в больших сводчатых помещениях или нишах-проемах, открывающихся друг за другом подобно своеобразной галерее, высеченной в туфе. В одних нишах имеется живопись великолепного качества (ниша 14), в других она более простая (ниша 8 и др.) или вообще отсутствует. В нише 14 лакокрасочная программа состоит из традиц. образов и сюжетов, связанных с темой спасения, Крещения и Евха-

ристии. Они воплощены в четко организованных, крупных и выразительных изображениях Доброго Пастыря, оранты, Ноя в ковчеге, в композициях «Исечение Моисеем воды из скалы», «Прор. Даниил во рву львином», «Воскрешение Лазаря», «Умножение хлебов». В нише 8, росписи которой выполнены в несколько небрежной импрессионистической манере, прослеживается та же тенденция к более развернутому сопоставлению лиц в ветхозаветных сценах (история прор. Ионы, «Три отрока в печи огненной», «Прор. Даниил во рву львином», «Жертвоприношение Авраама») с образом Иисуса Христа. Он представлен здесь в софите ниши восседающим на престоле в окружении апостолов. Данная сцена, воспроизводящая античную иконографию собрания философов (ср. с мозаикой сер. IV в. из Апамеи с изображением Сократа), становится очень популярной в живописи К. в IV в.

Наращение повествовательности, усложнение сопоставлений и иконографии отдельных сцен в живописи К. достигают кульминации в сер. и 2-й пол. IV в., что было связано с развитием пластики саркофагов, монументальной декорации наземных храмов и, вероятно, книжной иллюстрации. Ансамбль, наиболее ярко и полно воплощающий эту тенденцию, — открытый в 1955 г. гипогей на Виа-Дино-Компани (2-я миля Виа-Латина) (*Ferrua. 1960; Kötzsche-Breitwenbruch. 1976; Tronzo.*

*1986; Andaloro. 2006*). Это комплекс частных погребений, возможно принадлежавших одной или нескольким связанным друг с другом семьям. Высокое качество живописи, сложность иконографии, разнообразие архитектурных решений, имитирующих наземные мавзолеи (прямоугольные или многоугольные в плане кубикулы с вытесанными в туфе пристенными полуколоннами, фронтонами и консолями, с живописной имитацией архитектурных деталей и мраморной облицовки) — все это говорит о высоком общественном положении заказчи-

ков, очевидно, происходивших из среды сенатской знати. Сюжеты росписей, созданных между сер. и кон. IV в., в основном христианские, но есть и языческие. Среди тех и других встречаются редкие, даже уникальные сцены, что свидетельствует о веротерпимости, о большой свободе мысли и об образованности заказчиков и создателей фресок. В основе иконографического ансамбля каждой кубикулы — традиц. канва из мотивов эллинистического происхождения (зооморфные или растительные элементы, связанные со сменой времен года, космологической или дионисийской тематикой). Фрески в нижней части стен имитируют мраморные панели или садовые изгороди, сквозь к-рые видны цветы, фонтаны, пальмы, виноградные лозы, напоминающие о райском блаженстве (*Bargebuhr. 1991*). В этот нейтральный контекст помещаются сюжетные композиции, прежде всего библейские сцены. Среди сюжетов абсолютно преобладают ветхозаветные (росписи кубикул В (кубикула Праотцев), С, F (кубикула Самсона), А), но есть и много редких: так, в кубикуле Праотцев (сер. IV в.; *Ferrua. 1960; Kollwitz. 1969*; или кон. IV в.; *Bisconti. 2003*) представлены Авессалом, запутавшийся волосами в ветвях дуба (2 Цар 18. 9); блудница Раав, спускающая из окна своего дома соглядатаев (Нав 2. 15); Самсон, борющийся со львом (Суд 14. 6); Финеес, убивающий Зимри и Хазву (Числ 25. 6–15); Товия и рыба (Тов 6. 2–4); «Встреча Иосифа с братьями в Египте» (Быт 42. 6–8); «Моисей в водах Нила» (Исх 2. 1–6); «Изгнание Адама и Евы из рая» (Быт 3. 21–23); «Жертвоприношение Каина и Авеля» (Быт 4. 3–4); «Самсон, пускающий лисиц на поля филистимлян» (Суд 15. 4–5); «Лот с семейством, покидающий горящий Содом» (Быт 29. 15–26); «Переселение Иакова в Египет» (Быт 46. 5–27); «Сны Иосифа» (Быт 37. 5–10); «Благословение Ефрема и Манассии Иаковом» (Быт 48); «Явление трех ангелов Аврааму у Мамврийского дуба» (Быт 18. 1–8); «Сон Иакова» (Быт 28. 10–13); «Явление ангела Валааму» (Числ 22. 21–23); «Исаак с Иаковом и Исавом» (Быт 27. 1–22); «Вознесение прор. Илии» (4 Цар 2. 9–14). Такое расширение традиц. репертуара и предпочтение ветхозаветных сюжетов исследователи объясняли







возможным происхождением заказчиков росписи из иудеохрист. среды и копированием иллюстраций Библии или раввинистических текстов (*Grabar. 1966; Ferrua. 1957/1958*) и влиянием монументальной живописи и произведений искусства других видов, напр. рельефов саркофагов (*Kötzsche-Breitenbruch. 1976*). Отсутствие аналогий для целого ряда сюжетов в искусстве сер. IV в. делает более вероятной датировку росписей кубикулы Праотцев кон. IV в. (*Bisconti. 2003*) — ближе ко времени появления первых больших повествовательных циклов, в т. ч. и ветхозаветных, в рим. наземных церквях. Хотя общий смысл библейских сюжетов в росписи гипогее на Виа-Дино-Компаны тот же, что и в более ранних К. (божественное милосердие к праведным и возмездие грешным), отличается тип их представления: вместо лаконичного изображения-символа здесь появляются циклы с большим количеством подробностей. Помимо кубикулы В с историями праотцев небольшой посвященный им цикл есть в соседней кубикуле С. Программа росписи этой кубикулы включает неск. сцен из Жития прор. Моисея («Неопалимая Купина», «Получение заповедей», «Выведение народа из Египта», «Переход через Черное море», «Исечение Моисеем воды из скалы»), а также более широко распространенные изображения: «Грехопадение», «Жертвоприношение Авраама», история прор. Ионы. На своде представлен проповедующий Иисус Христос с раскрытым Евангелием и корзиной со свитками, что указывает на общий замысел программы: история спасения, к-рая начинается с явления Бога Моисею в Неопалимой Купине и заканчивается пришествием в мир Спасителя, дающего человечеству НЗ. Аналогичный смысл имеет и декорация кубикулы А (2-я пол. IV в.; *Bisconti. 2003*), где ветхозаветные сюжеты («Прор. Даниил во рву львином», «Опьянение Ноя», «Грехопадение», история прор. Ионы, «Благословение Иакова Исааком», «Сусанна и старцы», «Три отрока в печи огненной», 2 сюжета с Моисеем) сочетаются с новозаветными («Благовещение», «Поклонение волхвов» и апокрифическое «Испытание водой обличения»). Величественное изображение Иисуса Христа среди апостолов над одним из аркосолиев и образ Доброго Па-

стыря в своде связывают все части программы, показывающей в соответствии со святоотеческими писаниями того времени, что ВЗ находит свое исполнение и завершение в Новом, к-рый черпает силу в ВЗ. Система декорации этой кубикулы с близким к триконху планом и крупномасштабными сюжетными композициями, представленными в неск. ярусах как обрамленные панно, напоминает более поздние и сложные программы декорации храмов (*Bisconti, Nestori. 2000*).

В неск. кубикулах катакомб на Виа-Латина композиции на христ. сюжеты соединяются с образами, имеющими менее определенный философско-религиозный смысл или даже связанными с языческой традицией. Так, в кубикуле Самсона (3-я четв. IV в.; *Bisconti, Mazzei. 1999; Andaloro. 2006*) тимпаны 3 аркосолиев заняты библейскими сценами («Самсон, избивающий филистимлян ослиной челюстью», «Явление ангела Валааму», «Христос и самаритянка»), тогда как в простенках изображены люди, выглядывающие из приоткрытых врат, а остальные поверхности заняты буколическими и проч. мотивами, символизирующими рай. Более сложна и интересна декорация кубикулы I (2-я пол. IV в.; *Ferrua. 1960; Idem. Catacombe sconosciute. 1990; Fink. 1978; Tronzo. 1986*), имеющей 6-угольную форму, с 2 глубокими нишами на 2 концах. В нишах помещены явно сопоставленные друг с другом сцены, символизирующие философию и истинную мудрость. В одной нише представлен Иисус Христос, сидящий в торжественной позе, Он обращается к стоящим по сторонам верховным апостолам. Эта иконографическая схема имеет отвлеченный иератический характер; она восходит к изображениям императора среди приближенных и подчеркивает величие Иисуса Христа, Который выступает в роли учителя, владыки и судии. В противоположной нише представлен некий философ с др. учеными, одетыми в туники и паллии; один из них указывает палочкой на труп юноши. Первые исследователи гробницы на Виа-Дино-Компаны интерпретировали эту сцену как изображение врача с учениками (*Ferrua. 1960*). Однако, учитывая смысл остальных изображений в этом помещении (фигуры ученых мужей на стенах, бюсты философов



Кубикула F (Самсона)  
в гипогее на Виа-Дино-Компаны.  
3-я четв. IV в.

и корзины со свитками в своде), ее следует скорее понимать как урок философии, а фигуру в центре — как изображение Сократа или Аристотеля, обсуждающего с учениками вопрос о душе человека. Расположение 2 сцен друг напротив друга позволяет видеть в философии прошлого предысторию или альтернативу «истинной мудрости», воплощением которой является образ Христа Учителя (*Bruyne. 1969/1970; Fink. 1978; Tronzo. 1986*). Подобные идеи были



Самсон, избивающий филистимлян  
ослиной челюстью.  
Роспись аркосолия  
в гипогее на Виа-Дино-Компаны.  
3-я четв. IV в.

характерны для религ. и культурной обстановки 2-й пол. IV в., когда возрождение язычества, начатое Юлианом Отступником, встретило поддержку рим. сената, не желавшего сдавать свои позиции перед лицом христианства, ставшего в это время реальной силой.





Эти тенденции воплотились в росписях 2 др. кубикул 2-й пол. IV в. в катакомбах на Виа-Дино-Компани: кубикула N с подвигами Геракла и кубикула Теллус (или Клеопатры) (*Ferrua*. 1960; *Idem*. 1990; *Tronzo*. 1986). В 1-й из них языческий миф, по мнению нек-рых исследователей, переосмыслен через сопоставление с христианским учением (*Fink*. 1978; *Idem*. *Catacombe scoposciute*. 1980; *Engemann*. 1983; *Berg*. 1994). Лейтмотив всего цикла — вера в жизнь после смерти; Геракл, неск. раз изображенный с нимбом, выступает в роли героя-спасителя. Главные сюжеты, занимающие люнеты аркосолиев, — Алкестида, желающая умереть вместо Адмета, и Геракл, выводящий ее из Аида. Кроме того, здесь представлены Геракл в саду Гесперид (возможно, аллюзия на грехопадение); Геракл, убивающий лернейскую гидру; Геракл и Афина и др. Свод кубикулы украшают гирлянды и венки из колосьев, здесь также изображены занятые жатвой путти — аллегория небесного воздаяния за земные труды и испытания. Языческий характер имеют росписи кубикулы Теллус (или Клеопатры). В люнете аркосолия на дальней стене изображена полуобнаженная женщина с нимбом, отдыхающая посреди пшеничного поля, облокотившись о корзину с фруктами, к которой приближается змея. Эту фигуру, изображенную на фоне пещеры, первооткрыватели гробницы идентифицировали как Клеопатру, собирающуюся покончить с собой (*Ferrua*. 1960), однако в наст. время большинство исследователей считают ее персонификацией Земли или богиней Теллус (*Guarducci*. 1964/1965; *Fiocchi Nicolai*, *Bisconti*, *Mazzoleni*. 1998). На стенах и своде кубикулы размещены различные изображения, представляющие элементы мироздания — планеты, стихии, времена года, ветер и огонь, а также общеизвестные символы земли (снять, виноградные лозы) и неба (птицы). Все это вращается вокруг помещенной в центре свода головы медузы, змеевидные волосы к-рой закрашены белым цветом, возможно для того, чтобы смягчить апотропеическое значение образа.

Обращение к художественному наследию прошлого в росписях катакомб на Виа-Дино-Компани нашло выражение не столько в использовании языческих сюжетов и сим-

волов, характерном для эпохи Юлиана Отступника и следующих десятилетий, сколько в применении к библейской тематике эллинистической художественной традиции. Развернутое повествование, представленное в виде последовательности обрамленных широкими рамами композиций с многочисленными персонажами; крупные, объемные фигуры с выразительными жестами и живой мимикой; энергичная, хотя часто упрощенная моделировка объемов; более реалистическая трактовка деталей и окружения — эти черты, характерные для рим. искусства 2-й пол. IV в. являются признаками «классической реакции», наступившей в христ. искусстве после прекращения гонений на Церковь и утверждения ее ведущей роли в общественной жизни.

Нек-рые росписи рим. К. IV в. свидетельствуют о сохранении традиций языческого искусства. Напр., в гипогее Вибии, принадлежавшем при-



Аркосолий с изображением музицирующего Орфея в катакомбах святых Марцеллина и Петра. 2-я пол. IV в.

верженцам культа Сабасия (*Cecchelli*. 1944; *Ferrua*. 1971, 1973), изображены Плутон, увозящий усопшую на своей колеснице, Меркурий, вводящий ее душу в рай, и пиршество жрецов Сабасия в характерных костюмах с фригийскими шапочками.

В др. росписях сохраняется свойственный поздней античности синкретизм. Во всех К. встречаются изображения Орфея, имеющие в IV в. тот же прообразовательный смысл, который нередко делается более явным через введение дополнительных библейских сюжетов. Так, на одной из фресок катакомб Домитиллы Орфей был помещен посреди свода рядом с псалмопевцем Давидом, который тоже очаровывал животных своей музыкой (*Bisconti*. 1988). В аркосолии 79 в катакомбах святых Марцеллина и Петра (2-я пол. IV в.; *Andaloro*. 2006) Орфей представлен рядом с композициями

«Исечение Моисеем воды из скалы», «Прор. Даниил во рву львином» и «Воскрешение Лазаря», что позволяет интерпретировать его как прообраз Христа, дарующего спасение и вечную жизнь. Но нагляднее всего «превращение» Орфея в Доброго Пастыря демонстрирует фреска на входной стене кубикулы 64 в катакомбах святых Марцеллина и Петра: он изображен в центре, а вокруг него крестообразно располагаются сцены из ВЗ и НЗ (2-я пол. IV в.; *Bisconti*. 1988).

Многочисленны росписи К. IV в., сохраняющие традиции светского рим. искусства. Так, в рим. К. нередко встречаются изображения разных видов деятельности, которыми занимались усопшие. В кубикуле Пекарей в катакомбах Домитиллы показаны изготовление и продажа муки и хлеба, в кубикуле Бочаров в катакомбах Присциллы — продажа бочек, в одном из аркосолиев гипогея Вибии — торговец вином; в катакомбах Понциана (*di Ponziano*) на Виа-Портуэнсе — паромщики на

Тибре, в Кеметериум-Маюс (*Coemeterium Maius*) — возчики с телегами, в катакомбах Домитил-

лы — цирюльники и т. д. (*Bisconti*. 2000). Один из самых интересных примеров изображения деятельности усопшего в рим. погребальной живописи — роспись гипогея Требия Юста на 2-й миле Виа-Латина (ныне Виа-Мантеллини) (сер. IV в.; *Lipogeo di Trebio Giusto*. 2004; *Andaloro*. 2006). Высказывались предположения, что этот гипогей принадлежал некой секте гностиков или христиан-еретиков, однако впоследствии эти гипотезы были отвергнуты (*Cecchelli*. 1944; *Kollwitz*. 1969). Притом что конфессиональная принадлежность семьи Требия Юста остается неизвестной, изображение ученых занятий, строительства виллы и управления работами свидетельствует о высоком общественном и материальном положении семьи. Однако неск. наивный реализм в обстоятельном изображении деталей повседневной жизни связывает эти





росписи с римской народной традицией, чему соответствует и характер живописи, немного простоватой и грубоватой.

В живописи К. особо выделяются образы фоссоров. Если в ранних росписях они имели скорее символический смысл, то в IV в. их изображения стали более реалистичны: конкретизируются окружение, жесты, одежда, атрибуты. Увеличивается масштаб изображений, рабочие инструменты и элементы обстановки воспроизводятся более детально. Так, в кубикule 71 в катакомбах святых Марцеллина и Петра (сер. IV в.; *Ferrua. 1970; Deckers, Seeliger, Mietke. 1987*) на входной стене изображен фоссор за работой в К.: он одет в короткую тунику и характерный головной убор, в руках у него кирка, рядом висит лампа. Эта сцена помещена в ряду с библейскими композициями и, т. о., символизирует гра-

ражениями пиршеств в гипогее Аврелиев, в гипогее Вибии и др.; *Bisconti. 1992*). В ранних сценах трапез вневременной характер подчеркивается особыми живописными при-



Сцена погребальной трапезы в катакомбах святых Марцеллина и Петра. Нач. IV в.

емами: невесомые фигуры персонажей парят в абстрактном пространстве фона, земные реалии отсутствуют (напр., знаменитое изображение трапезы в Греческой капелле в катакомбах Присциллы). В изображениях трапез IV в. появляется все больше деталей, которые связывают их с обычными погребальными ритуалами, что сближает

что пир происходит в некрополе (обе росписи — 1-й пол. IV в.; *Ferrua. 1970; Deckers, Seeliger, Mietke. 1987*). В др. случаях, напротив, подчеркивается не реалистический, а мистический аспект. Так, в изображении пира в Кеметериум-Маюс хлеб и рыбы

показаны в увеличенном масштабе, возможно, намек на чудесное умноже-

ние хлеба и рыб и Евхаристию (*Fiocchi Nicolai, Bisconti, Mazzoleni. 1998*).

Еще одна древняя традиция — изображение усопших. В росписях 1-й пол. IV в. тенденция к конкретизации и индивидуализации их образов усиливается. Так, в кубикule Пяти святых в катакомбах св. Каллиста (нач. IV в.; *Baruffa. 2004*) фигуры орантов, пребывающих в райском саду, представлены в богато украшенных одеждах; рядом с ними подписаны имена. Полуфигурное изображение оранты с ребенком перед грудью в нише в Кеметериум-Маюс (2-я четв. IV в.), долгое время считавшееся образом Богородицы с Младенцем (*Wilpert. 1901*), в наст. время большинство исследователей интерпретируют как образ усопшей с сыном (*Grabar. 1966; Andaloro. 2006*), поскольку оно наделено очень ярко выраженными портретными чертами. Женщина представлена в богатых цветных одеждах, с украшениями, подчеркивающими ее высокое общественное положение; ее прическа соответствует моде эпохи имп. Константина Великого. Характер живописи — плотной, яркой, с объемной моделировкой лица и тела, с тщательной проработкой деталей — очень близок к традиции римского портрета. В гробнице 2 орант в катакомбах Джордани (1-я пол. IV в.; *Nestori.*



Фоссор. Фрагмент росписи катакомб святых Марцеллина и Петра. Нач. IV в.

эти фрески со светским или даже с народным искусством позднего Рима, с его любовью к повествовательному началу и точной фиксации конкретных черт реальности. Так, в катакомбах святых Марцеллина и Петра в кубикule Двух трапез лица пирующих мужчин трактованы индивидуально; в аркосолии Сабины в сцене пира представлены многие предметы обихода — амфоры, жаровни для подогрева напитков, блюда с яствами, а также урна, указывающая на то,

ницу между миром земным и небесным. В др. случаях этот смысл передают пейзажные или орнаментальные мотивы — образы рая. Так, в катакомбах на Виа-Анапо фоссор Трофим изображен в райском саду (2-я пол. IV в.; *Deckers, Mietke, Weiland. 1991*).

Другой распространенный в живописи К. сюжет, имеющий глубокий символический смысл, — трапеза. Эта тема появляется в росписях К. с нач. III в. и восходит к античным языческим традициям изображения поминальных пиров, к-рые устраивали родственники усопшего (*Ghedini. 1990*). В христ. контексте эти сцены могут изображать агапы и рефригерии, т. е. обряды, связанные с погребением (*Stuiber. 1957; Martinez-Fazio. 1976; Fevrier. 1977; Idem. 1978; Jastrzebowska. 1979*), но могут иметь и более широкий смысл образа райского блаженства (ср. с изоб-



Образ усопшей с сыном. Роспись ниши в Кеметериум-Маюс. 2-я четв. IV в.

1975; *Fiocchi Nicolai, Mazzoleni, Bisconti. 1998*) представлены 2 обращенные друг к другу жен. фигуры





Изображение усопшей в позе оранты.  
Фрагмент росписи  
в катакомбах Джордани. 1-я пол. IV в.

в богатых одеждах, с украшениями и покрывалами на головах, причем одно из этих изображений оформлено как отдельное панно. Оно отличается от др. образов орант большей индивидуализацией (бледное лицо с крупными чертами, низким лбом, большим чувственным ртом) и при этом наделено острой экспрессивностью (брови сильно опущены вниз, огромные черные глаза возведены ввысь, взгляду придано напряженное, скорбное выражение). Как



Фреска аркосолия Венеранды  
в катакомбах Домитиллы.  
2-я пол. IV в.

и образ в Кеметериум-Маюс, эта фреска больше напоминает позднеантичные портреты.

Во 2-й пол. IV в., особенно со времени понтификата папы Дамаса, в живописи К. появляется интерес к изображению святых, образы которых появляются немного раньше в произведениях прикладного искусства (напр., святые Агнесса, Лав-

рентий, Ипполит, первоверховные апостолы и др., изображенные на донышках стеклянных сосудов с золотой наводкой). Сцены мучений и казней встречаются крайне редко, что объясняется несоответствием этой тематики триумфальному настрою, доминировавшему в раннехристианском искусстве (Bruyne. 1959). Более распространены изображения мучеников святых покровителей усопших, уже пребывающих в райском блаженстве (Bisconti. Dentro e intorno all'iconografia martiriale romana. 1995). Увеличивается число погребений рядом с местами упокоения мучеников. В К. сохранилось неск. фресок 2-й пол. IV в., где усопшие изображены со святыми покровителями; в многочисленных погребальных надписях того времени выражается пожелание, чтобы души умерших упокоились в мире и получили вечную жизнь и чтобы святые сопровождали их к райскому блаженству. Одно из наиболее известных среди них — фреска аркосолия Венеранды в катакомбах Домитиллы (2-я пол. IV в.; Andaloro. 2006). Кубикула с аркосолием Венеранды находится прямо за апсидой базилики Санти-Нерео-э-Акиллео. В правой части lunettes аркосолия представлены 2 жен. фигуры — усопшая в позе оранты, чье имя и день смерти подписаны рядом, и мц. Петронилла, ее имя тоже указано. Одной рукой она бережно обнимает Венеранду за плечи, другой указывает на стоящую рядом корзину со свитками, над которой изображен раскры-

тый кодекс. Несомненно, это аллюзия на Свящ. Писание, им руководствовалась при жизни Венеранда, теперь ведомая св. Петрониллой в рай,

представленный в виде цветущих кустов в левой части композиции.

Другая важная для 2-й пол. IV в. тема в живописи К. — Теофания, в к-рую нередко включены и образы святых. С нач. IV в. в пластике саркофагов и в росписях К. были распространены изображения Христа с апостолами или Христа на престоле (Testini. 1963; Fiacchi Nicolai,

Mazzoleni, Bisconti. 1998). Исследователи связывают происхождение этой иконографии с 2 античными композициями: философ с сидящими полукругом учениками и император на престоле с приближенными, которые обращаются к нему с приветственными жестами. Изображение Иисуса Христа среди апостолов приобретает особую актуальность в IV в., в эпоху распространения ересей, как образ единства Церкви и истинного учения, переданного Учителем ученикам. Из композиции «Собрание апостолов» иногда выделяется центральная часть с фигурами Иисуса Христа и апостолов Петра и Павла. В такой сокращенной композиции, заимствованной из светского придворного церемониала и получившей название «*Triditio legis*» (Даяние закона), Иисус Христос обычно изображен восседающим на троне или стоящим в центре в торжественной позе. Он передает ап. Петру развернутый свиток, символизирующий закон, а ап. Павел воздает хвалу Господу, с благоговением созерцая происходящее. Здесь выражена идея преемственности Римской Церкви. Элементы светской имп. иконографии подчеркивали, что земная иерархия имеет небесный прообраз. В отдельных случаях такие сцены могли выражать антиимперские настроения, сохранившиеся и после прекращения гонений на Церковь. Однако более важным был их общий смысл универсального образа иерархической структуры мироздания. Наконец, изображение Иисуса Христа, восседающего на престоле среди апостолов, напоминало о Страшном Суде и, т. о., приобретало эсхатологический оттенок. Изображение Иисуса Христа с апостолами — как Учителя с учениками, как Владыки мира с небесной свитой, как судей — встречается в декорациях апсид раннехристианских храмов, но именно тема видения Иисуса Христа во славе, грядущего в конце времен, постепенно выходит на 1-й план. Мозаики и фрески церковей IV в. почти не сохранились в отличие от росписей К., где этот сюжет появляется часто, причем многие черты в его трактовке свидетельствуют о его происхождении из репрезентативного и дидактического монументального искусства восторжествовавшей Церкви (Grabar. 1966; Bisconti. 1998 и др.).





Пример изображения Теофании в рим. К.— росписи кубикеры Свя-тых (кубикера Х) в катакомбах свя-тых Марцеллина и Петра на Виа-Лабирана (2-я пол. IV в.; *Andaloro*. 2006). Кубикера располагается не-далеко от того места, куда еще до периода правления папы Дамаса бы-ли перенесены мощи святых Мар-целлина и Петра. Фрески украша-ют трапециевидный свод, обрамлен-



Иисус Христос  
с апостолами Петром и Павлом  
и святыми. Роспись катакомб  
святых Марцеллина и Петра.  
2-я пол. IV в.

ный неск. цветными полосами и раз-деленный на 2 яруса. В центре верх-него яруса на фоне пейзажа изоб-ражен Иисус Христос, облаченный в пурпурные одежды, с крещатым нимбом и буквами «α» и «ω». Пра-вую руку Он поднимает в т. н. жесте речи (или благословения), в ле-вой держит раскрытую книгу. По сторонам стоят апостолы Петр и Па-вел в белых одеждах, также подни-мающие правую руку в жесте при-



Кубикера Льва  
в катакомбах Коммодиллы.  
375–380 гг.

ветствия. Все 3 образа следуют ико-нографическому типу, к-рый в даль-нейшем станет каноническим: Иисус Христос в зрелом возрасте, с густой темной бородой и волосами до плеч;

ап. Павел с залысиной, у него кли-новидная темная борода; ап. Петр с густыми короткими седыми во-лосами и короткой округлой боро-дой. В нижнем ярусе в центре пред-ставлен Агнец Божий, стоящий на возвышении, из к-рого проистекают 4 райские реки. Ему предстоят свя-тые Горгоний, Петр, Марцеллин и Тибуртий, облаченные в белые одеж-ды. Их руки воздеты в жесте привет-ствия, относящемся как к Агнцу, так и к Христу, восседающему на пре-столе над Ним. Композиция, пред-ставляющая «двойную Теофанию» (*Testini*. 1963), не типична для жи-вописи К. и скорее напоминает де-корации апсид церквей, для к-рых характерны триумфальные и апока-липтические темы, особенно в соче-тании с темой жертвы, выраженной посредством образов Агнца и му-чеников. Двухъярусная структура композиции с симметричным рас-положением персонажей в обоих регистрах также более уместна в алтарной апсиде, нежели на плос-ком своде кубикеры. Высказыва-лись предположения, что декорация свода связана с росписью базилики святых Марцеллина и Петра, нахо-дившейся рядом (*Bisconti*. 2002).

Другой пример темы Теофании в живописи К. 2-й пол. IV в., когда в композицию введены образы свя-тых, представлен в катакомбах Ком-модиллы в кубикере Льва, служаще-го Анноны (375–380; *Andaloro*. 2006). Имя и должность заказчика, упоми-наемые также в других источниках, известны из посвятельной надпи-си над входом в кубикера, оформлен-ным монументальным арочным пор-талом. На пилонах по сторонам пред-ставлены святые Феликс (старец) и Адавкт (юноша), обра-щенные лицом ко входу в кубикера. Правой ру-кой каждый из них под-

нимает мученический ве-нец. На арке, обрамляю-щей портал, изображен голубь с нимбом, по сто-ронам от него — еще 12 голубей и 2 агнца. На своде кубикеры в центре в окружении 8-уголь-ных звезд помещено погрудное изоб-ражение Иисуса Христа с нимбом, с буквами «α» и «ω» по сторонам,

у Него борода и спускающиеся на плечи волосы. В аркосолиях в бо-ковых стенах представлены сцены трехкратного отречение ап. Петра и чудесного иссечения им источника. В люнете 3-го аркосолия изображе-на теофаническая композиция: фи-гуру стоящего Иисуса Христа (с си-ним нимбом, с кодексом в левой ру-ке) фланкируют мученики Феликс и Адавкт. На сводах этого аркосолия в меньшем масштабе представлены библейские сцены, не все из к-рых поддаются идентификации; в неко-торых Иисус Христос и апостолы изображены в виде агнцев. Лейтмо-тивом программы является прослав-ление мучеников Феликса и Адавкта, погребенных в этих К., к заступ-ничеству к-рых взывает заказчик. Их жесты, восходящие к жесту при-ветствия императора, с этого вре-мени входят в христ. иконографию, как и появляющиеся здесь впервые мученические венцы. Образы Иису-са Христа и апостолов в виде агнцев также получают широкое распростра-нение именно в эту эпоху и в даль-нейшем станут почти обязательной частью раннехрист. ансамблей. Ре-же встречается изображение Иисуса Христа и апостолов в виде голубей, однако и оно находит аналогии в па-мятниках как современных куби-керы Льва, так и чуть более поздних. И те и другие символические обра-зы восходят к святоотеческим тол-кованиям на Свящ. Писание. Об об-разованности заказчика свидетель-ствуют также сцены с ап. Петром, связанные с актуальной для IV в. темой возвращения в лоно Церкви от-ступников через таинство Крещения (*Sotomayor*. 1962). Росписи куби-керы Льва отличают сложная ико-нографическая программа, зрелые композиционные решения, плот-ная, яркая и многоцветная красоч-ная гамма. Они покрывают все по-верхности стен и сводов кубикеры и представляют собой строго орга-низованное целое. По структуре и триумфальной тематике они близ-ки к храмовой декорации.

Тема Теофании прослеживается не только в росписях такого высокого уровня. Так, кубикера Пекарей в ка-такомбах Домитиллы (2-я пол. IV в.; *Bisconti*. 2000; *Andaloro*. 2006), боль-шое 8-угольное помещение, с 2 сто-рон имеет апсиды, в которых с за-пада представлен Добрый Пастырь, а с востока — одно из наиболее мо-нументальных изображений Иисуса







Христа с апостолами, вероятно вдохновленное монументальной композицией к.-л. церкви (*Testini. 1963*). Иисус Христос изображен юным и безбородым, Он восседает на престоле и поднимает правую руку в т. н.



Апсида  
с изображением Иисуса Христа  
с апостолами в кубикule Пекарей  
в катакомбах Домитиллы. Кон. IV в.

ораторском жесте, перед Ним — корзина со свитками. По сторонам Спасителя сидят апостолы Петр и Павел, за их спинами стоят остальные апостолы. Эту фреску от др. анало-



Подземная базилика  
святых Феликса и Адавкта  
в катакомбах Коммодиллы. Кон. IV в.

гичных композиций отличают неординарные позы апостолов.

Многочисленные изображения Иисуса Христа с апостолами, особенно с апостолами Петром и Павлом, в росписях К. рубежа IV и V вв. несомненно близки к образам в раннехристианских декорациях



Богоматерь.  
Фрагмент росписи базилики  
святых Феликса и Адавкта  
в катакомбах Коммодиллы. Сер. VI в.

апсид. Так, в аркосолии Биатора в катакомбах «Ad decimum» на Виалатина (кон. IV — нач. V в.) (*Recio Veganzones. 1983; Andaloro. 2006*) в центре представлена сцена «Traditio legis». Иисус Христос изображен в верхней части сцены; над Его нимбом — десница Бога Отца. Правой рукой Спаситель благословляет, левой передает свиток апостолу Петру, к-рый вместе с ап. Павлом стоит ниже. Композицию фланкируют пальмы, на одной из них сидит птица феникс. В нижней части сцены было изображение Агнца на возвышении, из к-рого проистекали 4 райские реки, а по сторонам стояли еще 4 агнца. Ближайшие аналогии с этим изображением представляют мозаики 2-й пол. IV в. в мавзолее Санта-Костанца и сер. V в. в неаполитанском баптистерии.

С V в. традиция росписей К. постепенно угасает, уступая место быстро развивающейся монументальной живописи в наземных церквях. К этому, последнему этапу существования искусства К. относятся, напр., разновременные фрески подземной базилики святых Феликса и Адавкта в катакомбах Коммодиллы (*Baggatti. 1936; Deckers, Mietke, Weiland. 1994; Bisconti. Dentro e intorno. 1995*). Базилика была устроена папой Сирицием (384–399) на месте погребения мучеников. Над гробницей мч. Немесия слева от входа помещена сцена «Передача ключей ап. Петру» (рубеж IV и V вв.). В центре изображен восседающий на сфере безбородый Иисус Христос, Он облачен в пурпурные одежды с золотыми клавишами, держит Евангелие в роскошном окладе. Ап. Петр подходит слева, протягивая покровенные руки, рядом — святые Адавкт

и Мерита. С правой стороны Спасителю предстоит ап. Павел, держащий на покровенных руках свитки, св. Феликс с мученическим венцом и св. Стефан в позе оранта. Также над гробницей святых Феликса и Адавкта сохранились их изображения в арочном обрамлении. В дальнем конце базилики находится отдельное панно сер. VI в. (*Russo. 1979; Minasi. 1997*), на к-ром изображена Богородица с Младенцем в пурпурных одеждах, восседающая на богато украшенном престоле. По сторонам стоят мученики Феликс и Адавкт в белых одеждах, а слева подходит вдова Туртура. Фреска выполнена в стиле, типичном для ранневизант. живописи: статичные фронтальные позы, обобщенная моделировка драпировок, укрупненные застывшие черты лиц. Рим. влияние проявляется в большей жесткости рисунка и моделировки, в индивидуальной трактовке портрета усопшей. На столбе справа от гробницы святых Феликса и Адавкта имеется еще более поздняя фреска с ап. Лукой (668–683). Подобные примеры расположения отдельных панно с образами святых встречаются во мн. др. К., напр. изображение святых Себастиана, Поликама и Квирина нач. VI в. в световой шахте крипты св. Цецилии в катакомбах св. Каллиста (*Bisconti. La «coronation». 1997*). Поздние росписи по композиции и характеру очень близки к живописи церквей и принадлежат к следующему этапу развития раннехрист. искусства.

Лит.: *Bosio A. Roma sotterranea. R., 1632; Rossi G. B., de. La Roma sotterranea cristiana descritta e illustrata. Vat., 1864–1877. 3 vol.; Garrucci R. Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa. Prato, 1873. T. 2/1: Pitture cimiteriali; Фрикен А., фон. Римские катакомбы и памятники первоначального христ. искусства. М., 1877. Т. 2: Надписи и символические изображения; Wilpert J. Fractio panis: Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der «Cappella Greca». Freiburg i. Br., 1895; *idem. L'immagine della Vergine nel Maius // NBAC. 1901. Vol. 7. P. 36; idem. Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg i. Br., 1903. 2 Bde; idem. Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma. R., 1924; Цветаев И. В. Римские катакомбы: Из истории изучения их. М., 1896; Покровский Н. В. Живопись катакомб // Он же. Очерки памятников христ. иконографии и искусства. СПб., 1900<sup>2</sup>. С. 1–72; Завьялов А. А. Римские катакомбы. СПб., 1903; Dölger F. J. Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Münster, 1920; Marucchi O. Un singolare gruppo di antiche pitture dell'ipogeo del viale Manzoni // NBAC. 1921. Vol. 27. P. 83–93; Bendinelli G. Il monumento sepolcrale degli Aureli al viale Manzoni in Roma // Monumenti**





antichi / Accad. Nazionale dei Lincei. R., 1923. Vol. 28. Col. 289–520; *Dvořák M.* Katakombenmalereien: Die Anfänge der christlichen Kunst // *Idem.* Kunstgeschichte als Geistesgeschichte: Studien zur abendländischen Kunstentwicklung. Münch., 1924. S. 1–41 (рус. пер.: *Дворжак М.* Живопись катакомб: начала христианского искусства // *Он же.* История искусства как история духа. М., 2001. С. 5–50); *Josi E.* Il Cimitero di Callisto. R., 1933; *Bagatti B.* Il cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adatto presso la via Ostiense. Vat., 1936; *Cecchelli C.* Monumenti cristiano-eretici di Roma. R., 1944; *Bruyne L., de.* L'arte cristiana nella Roma sotterranea. R., 1953; *idem.* Les «lois» de l'art paléochrétienne comme instrument herméneutique // RACr. 1959. Vol. 35. P. 105–186; 1963. Vol. 39. P. 7–92; *idem.* L'importanza degli scavi lateranensi per la cronologia delle prime pitture catacombali // *Ibid.* 1968. Vol. 44. P. 81–113; *idem.* Aristote ou Socrate: A propos d'une peinture de la via Latina // Atti d. Pontificia Accademia Romana di archeologia: Rendiconti. 1969/1970. Vol. 42. P. 173–193; *idem.* La cappella «greca» di Priscilla // RACr. 1970. Vol. 46. P. 291–330; *Perler O.* Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan. Freiburg, 1953; *Klauser T.* Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche. Köln, 1956; *idem.* Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst. I // JAC. 1958. Bd. 1. S. 20–51; *idem.* Idem. IX // *Ibid.* 1967. Bd. 10. S. 82–120; *Griffiths J. G.* The Vatican Excavations and the Tomb of St. Peter // The Hibbert Journal. L., 1956/1957. Vol. 55. P. 140–149, 284–286; *Essen C. C., van.* Studio cronologico delle pitture parietali di Ostia // Boll. d. Commissione archeologica comunale di Roma. 1956/1958. Vol. 76. P. 115–181; *Stuiber A.* Refrigerium interim: die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabes Kunst. Bonn, 1957; *Ferrua A.* Una scena nuova nelle pitture catacombali // Atti d. Pontificia Accademia Romana di archeologia: Rendiconti. 1957/1958. Vol. 30/31. P. 107–116; *idem.* Le pitture della nuova catacomba di via Latina. Vat., 1960; *idem.* Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro // RACr. 1970. Vol. 46. P. 7–83; *idem.* La catacomba di Vibia. I // *Ibid.* 1971. Vol. 47. P. 7–62; 1973. Vol. 49. P. 131–161; *idem.* La basilica e la catacomba di S. Sebastiano. Vat., 1990; *idem.* Catacombe sconosciute: Una pinacoteca del IV secolo sotto la via Latina. Firenze, 1990; *Sotomayor M.* San Pedro en la iconografía paleocristiana: Testimonios de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto. Granada, 1962; *Farioli R.* Pitture di epoca tarda nelle catacombe romane. Ravenna, 1963. (Collana di quaderni di antichità ravennati, cristiane e bizantine; 1); *Testini P.* Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostoli: A proposito dell'affresco di un distrutto oratorio cristiano presso l'agere serviano a Roma // Riv. dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte. N. S. R., 1963. Vol. 11/12. P. 230–300; *idem.* Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma. Bologna, 1966; *idem.* Arte mitriaca e arte cristiana: Apparenze e concretezza // *Mysteria Mythrae:* Atti del seminario internazionale (Roma-Ostia, 29–31 marzo 1978) / A cura di U. Bianchi. Leiden, 1979. P. 429–486; *Reekmans L.* La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale. Vat., 1964; *Guarducci M.* La «morte di Cleopatra» nella catacomba della Via Latina // Atti d. Pontificia Accademia Romana di Archeologia: Rendiconti. 1964/1965. Vol. 37. P. 259–281; *Grabar A.* Le

premier art chrétien. P., 1966; *Kollwitz J.* Die Malerei der konstantinischen Zeit // Akten des VII. Intern. Kongresses f. christliche Archäologie (Trier, 5–11 Sept. 1965). Vat., 1969. Vol. 1. P. 29–158; *Pani Ermini L.* L'ipogeo detto dei Flavi in Domitilla // RACr. 1969. Vol. 45. P. 119–173; *Dagens C.* A propos du cubiculum de la «velatio» // *Ibid.* 1971. Vol. 47. P. 119–129; *Engemann J.* Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit. Münster, 1973; *idem.* Altes und Neues zu Beispielen heidnischer und christlicher Katakombenbilder im spätantiken Rom // JAC. 1983. Bd. 26. S. 128–151; *Kirschbaum E.* Die Gräber der Apostelfürsten: St. Peter und St. Paul in Rom. Fr./M., 1974; *Himmelmann N.* Das Hypogäum der Aurelier am Viale Manzoni: Ikonographischen Beobachtungen. Mainz; Wiesbaden, 1975; *idem.* Über Hirten-Genre in der antiken Kunst. Opladen, 1980; *Pergola Ph.* La région dite du Bon Pasteur dans le cimetière de Domitilla sur l'Ardeatina: étude topographique de son origine // RACr. 1975. Vol. 51. P. 65–96; *idem.* Le catacombe romane: Storia e topografia. R., 1997; *Nestori A.* Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane. Vat., 1975. (Roma Sotterranea Cristiana; 5); *Bianchi Bandinelli R.* Roma: L'arte romana al centro del potere. Mil., 1976; *idem.* Dall'ellenismo al medioevo. R., 1978; *Chico-teau M.* Glanures au viale Manzoni: Le monumentum Aureliorum a Rome. Brisbane, 1976; *Köttsche-Breitenbruch L.* Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom: Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien. Münster, 1976. (JAC. Erg.-Bd.; 4); *Martinez-Fazio L. M.* La eucarestia, banquetes y sacrificio en la iconografía paleocristiana // *Gregorianum*. R., 1976. Vol. 57. N. 3. P. 459–521; *Fevrier P.-A.* A propos du repas funéraire: Culte et sociabilité: «In Christo Deo pax et concordia sit convivio nostro» // Cah. Arch. 1977. Vol. 26. P. 29–45; *idem.* Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III<sup>e</sup> siècle // Atti del IX Congresso Intern. di Archeologia Cristiana. Roma, 21–27 Settembre 1975. Vat., 1978. Vol. 1. P. 211–274; *Kitzinger E.* Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3<sup>rd</sup>–7<sup>th</sup> Century. L., 1977; *Schumacher W. N.* Hirt und «Guter Hirt». R. etc., 1977; *Brandenburg H.* Überlegungen zum Ursprung der frühchristlichen Bildkunst // Atti del IX Congresso Intern. di Archeologia Cristiana. 1978. Vol. 1. P. 331–360; *Fink J.* Bildfrommigkeit und Bekenntnis: Das Alte Testament, Heracles und di Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom. Köln, 1978; *idem.* Heracles als Christusbild an der Via Latina // RACr. 1980. Vol. 56. P. 133–146; *Conde Guerri E.* Los «fossore» de Roma paleocristiana: Estudio iconográfico, epigráfico y social. Vat., 1979. (Studi di antichità Cristiana; 33); *Jastrzebowska E.* Les scenes de banquet dans les peintures et sculptures des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles // RechAug. 1979. Vol. 14. P. 3–90; *Russo E.* L'affresco di Turtura nel cimitero di Commodilla, l'icona di S. Maria in Trastevere e le più antiche feste della Madonna a Roma // Bull. dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano. R., 1979. Vol. 88. P. 35–85; *Bisconti F.* Contributo all'interpretazione dell'atteggiamento di orante // VetChr. 1980. Vol. 17. P. 17–27; *idem.* L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni: Un esempio di sincreti privata // *Augustinianum*. R., 1985. Vol. 25. N. 3. P. 889–903; *idem.* Un fenomeno di continuità iconografica: Orfeo citaredo, Davide salmista, Cristo pastore, Adamo e gli animali // *Ibid.* 1988. Vol. 28. N. 1/2. P. 429–436; *idem.* Altre note di

iconografia paradisiaca // Bessarione / Accad. card. Bessarionis. R., 1992. Vol. 9. P. 89–117; *idem.* La catechesi di Pietro: Una scena controversa // *Esegesi e catechesi nei padri* (secc. II–IV). R., 1993. P. 171–179; *idem.* Memorie classiche nelle decorazioni pittoriche delle catacombe romane: Continuità grafiche e variazioni semantiche // *Historiam pictura refert: Miscellanea in onore di padre Alejandro Recio Veganzones*. Vat., 1994. P. 23–66; *idem.* Dentro e intorno all'iconografia martiriale romana: Dal «vuoto figurativo» all'«immaginario devozionale» // *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*. Leuven, 1995. P. 247–292; *idem.* Riflessi iconografici del pellegrinaggio nelle catacombe romane: Genesi e primi sviluppi dell'iconografia martiriale a Roma // Akten des XII. Intern. Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn, 22–28 Sept. 1991). Vat.; Münster, 1995. Bd. 2. P. 552–558; *idem.* La Madonna di Priscilla: Interventi di restauro ed ipotesi sulla dinamica decorativa // RACr. 1996. Vol. 72. P. 7–34; *idem.* I cubicoli dei sacramenti nelle catacombe di S. Callisto // *Forma Urbis*. R., 1996. Vol. 1. N. 10. P. 13–26; *idem.* L'apparato figurativo delle iscrizioni cristiane di Roma // *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano / A cura di I. Di Stefano Manzella*. Vat., 1997. P. 173–179; *idem.* La «coronatio» di Pretestato: Storia delle manomissioni del passato e riflessioni sui recenti restauri // RACr. 1997. Vol. 73. P. 7–49; *idem.* Il lucernario di S. Cecilia: Recenti restauri e nuove acquisizioni nella cripta callistana di S. Cecilia // *Ibid.* P. 307–339; *idem.* La pittura paleocristiana // *Romana pictura: La pittura dalle origini all'età bizantina*. Mil., 1998. P. 33–53; *idem.* Mestieri nelle catacombe: Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma. Vat., 2000; *idem.* Progetti decorativi dei primi edifici di culto romani: Dalle assenze figurative ai grandi scenari iconografici // *Ecclesiae Urbis*. Vat., 2002. Vol. 3. P. 1633–1658; *idem.* Il restauro dell'ipogeo di via Dino Compagni: Nuove idee per la lettura del programma decorativo del cubiculo A. Vat., 2003; *idem.* Le pitture delle catacombe romane: Restauri e interpretazioni. Todi, 2011; *Carletti C.* Pagani e cristiani nel sepolcro della «Piazzola» sotto la Basilica Apostolorum a Roma // *VetChr.* 1981. Vol. 18. P. 287–307; *idem.* Origine, committenza e fruizione delle scene bibliche nella produzione figurativa romana del III sec. // *Ibid.* 1989. Vol. 26. P. 207–219; *idem.* Gli affreschi della cripta di Milziade nel cimitero di S. Callisto: Interventi di restauro // RACr. 1992. Vol. 68. P. 141–168; *Murray Ch.* Rebirth and Afterlife: A Study of the Transmutation of Some Pagan Imagery in Early Christian Funerary Art. Oxf., 1981. P. 64–111; *Fiocchi Nicolai V.* L'ipogeo detto di Scarpone presso porta S. Pancrazio // RACr. 1982. Vol. 58. P. 7–28; *Recio Veganzones A.* Las pinturas de la catacumba «ad decimum» de Grottaferrata // *Ibid.* 1983. Vol. 59. P. 363–409; *Osborne J.* The Roman Catacombs in the Middle Ages // *Papers of the British School at Rome*. L., 1985. Vol. 53. P. 278–328; *Tronzo W.* The Via Latina Catacomb: Imitation and Discontinuity in Fourth-Century Roman Painting. Univ. Park (Penn.), 1986; *Vismara C.* I cimiteri ebraici di Roma // *Società romana e impero tardoantico*. Bari, 1986. Vol. 2. P. 351–392, 490–503; *Decckers J. G., Seeliger H. R., Miethe G.* Die Katakomben «Santi Marcellino e Pietro»: Repertorium der Malereien. Vat., 1987; *Ghedini F.* Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani // *Riv. di archeologia*. R., 1990. Vol. 14. P. 35–62; *Bargebuhr F. P.* The Paintings of the «New» Catacomb of the Via Latina and the







Struggle of Christianity against Paganism. Hdlb., 1991; *Deckers J. G., Mietke G., Weiland A.* Die Katakomben 'Anonima di Via Anapo': Repertorium der Malereien. Vat., 1991. 3 Bde; *idem.* Die Katakomben 'Commodilla': Repertorium der Malereien. Vat., 1994. 3 Bde; *Deichmann F. W.* Archeologia Cristiana. R., 1993; *Berg B.* Alcestis and Hercules in the Catacomb of Via Latina // VChr. 1994. Vol. 48. N 3. P. 219–234; *Giuliani R.* Il restauro del cubicolo detto «delle stagioni» nella catacomba dei SS. Pietro e Marcellino sulla via Labicana // RACr. 1996. Vol. 72. P. 35–64; *Minasi M.* Le vicende conservative dell'affresco di Turtura nel cimitero di Commodilla // Ibid. 1997. Vol. 73. P. 65–94; *Fiocchi Nicolai V., Bisconti F., Mazzoleni D.* Le catacombe cristiane di Roma: Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica. Regensburg, 1998; *Bisconti F., Mazzei B.* Il cubicolo di Sansone nell'ipogeo di via Dino Compagni alla luce di recenti interventi di restauro // Mitt. z. christl. Archäologie. W., 1999. Bd. 5. S. 45–73; *Bisconti F., Nestori A.* I mosaici paleocristiani di Santa Maria Maggiore negli acquedotti della collezione Wilpert. Vat., 2000. (Monumenti di antichità Cristiana. Ser. 2; 14); *Bordignon C.* Caratteri e dinamica della tecnica pittorica nelle catacombe di Roma. Caxias do Sul; R., 2000; *De Maria L.* Spunti di riflessione sul programma iconografico del Mausoleo dei Giulii nella Necropoli Vaticana // Atti del VI. Colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (Venezia, 20–23 gennaio 1999) / A cura di F. Guidobaldi, A. Paribeni. Ravenna, 2000. P. 385–396; Centocinquanta anni di tutela delle catacombe cristiane d'Italia: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 1852–2002. Vat., 2002; *Fasola U. M.* The Catacombs of Domitilla and the Basilica of the Martyrs Nereus and Achilleus. Vat., 2002; *Baruffa A.* Le catacombe di San Callisto, Storia, Archeologia, Fede. Vat., 2004; *L'ipogeo di Trebio Giusto sulla Via Latina: Scavi e restauri* / A cura di R. Rea. Vat., 2004; *Andaloro M.* L'orizzonte taroantico e le nuove immagini, 312–468. Mil., 2006. (La pittura medievale a Roma, 312–1431. Corpus; 1).

**А. В. Захарова**

**КАТАМОН** [греч. Ἱερά Μονὴ Κατάμωνας], мон-рь во имя прав. Симеона Богоприимца, муж., действующий, принадлежит Иерусалимской Православной Церкви, находится в юго-зап. части Иерусалима, недалеко от *Крестового мон-ря*, на холме над долиной Вади-эль-Паша. Точное время основания К. неизвестно. По преданию, на этом месте находился дом прав. *Симеона Богоприимца*, в саду которого был устроен родовой склеп, где в посл. был похоронен и он сам. Ссылаясь на неизвестный источник, Т. Даулинг и Р. Жанен утверждали, что К. был основан в 1177 г. груз. царем Вахтангом (*Dowling T. E.* The Georgian Church in Jerusalem // PEFQSt. 1911. Vol. 43. N 4. P. 185; *Janin R.* Les Géorgiens à Jérusalem // EO. 1913. Vol. 16. P. 217–218). Однако в это время в Грузии правил Георгий III (1156–

1184). Возможно, речь идет о Вахтанге, младшем сыне св. *Давида IV Строителя*. По всей видимости, грузины поселились в К. ранее XII в.: пергаменное грузинское Евангелие от Иоанна из синайского *Екатерины великомученицы мон-ря* было переплетено на Синае в 983 г. по заказу иером. Микаела Катамонели, который прибыл из Палестины (*Цагарели*. 1888. С. 200). Т. о., К. возник ранее Крестового мон-ря, от которого он в посл. зависел. Сохранился араб. документ 1169 г. о приобретении игум. Крестового мон-ря Махаребели расположенного неподалеку виноградника, известного как Эль-Катамун (*Pahlitzsch*. 2003. P. 36–37). Возможно, к XII в. относится башня мон-ря, длина фундамента к-рой составляла 20 м. По палеографическим данным, XII в. датируется сильно поврежденная груз. надпись, которую в 1883 г. А. Цагарели видел в алтаре ц. прав. Симеона Богоприимца (*Цагарели*. 1888. С. 124). В наст. время камень с этой надписью хранится в сев.-зап. углу церкви. В 2002 г. надпись изучил Г. Гагошидзе (*Гагошидзе Г.* Груз. надписи на Святой Земле // Academia. Тбилиси, 2003. Т. 5 (А). С. 41–42 (на груз. яз.)). В ней упомянут некий Кутатели, т. е. Кутаисский епископ, видимо сделавший пожертвование в К.

Акт шариатского суда Иерусалима от февр. 1266 г. подтверждал права груз. монахов на Крестовый мон-рь и его вакфы (пожертвованное имущество) в Эль-Катамун и Дайр-Какуль с его башней, находящиеся во владении груз. монахов с давних времен. Упоминается, что монахи имели место для молитвы (скорее всего речь идет о церкви). Эль-Катамун назван «хабус руми» или «вакф руми», т. е. вклад, сделанный по визант. праву, до прихода мусульман (*Pahlitzsch J., Müller C.* Sultan Baybars I and the Georgians in the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem // Arabica. Leiden, 2004. Т. 51. Fasc. 3. P. 268–269). Несомненно К. разделил участь Крестового мон-ря, который в 1268 или 1269 г. в числе имений был захвачен шейхом Хадиром аль-Михрани, духовным наставником Бейбарса, и в последствии вместе с ними был возвращен христианам по настоянию грузинско-визант. посольства к султану ан-Насиру Мухаммаду в 1305/06 г. (*Pahlitzsch*. 2003. P. 41–50).

В описаниях паломников дом прав. Симеона Богоприимца упоминается с кон. XIV в. (*Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure*. P., 1878. N 153; *Descriptiones Terrae Sanctae* / Hrsg. T. Tobler. Lpz., 1874. S. 246; *Poloner J.* Description of the Holy Land (circa 1421 A.D.) / Transl. A. Stewart. L., 1894. P. 18. (Palestine Pilgrims' Text Society Library; [Vol. 6. Pt. 4]); о существовавшей здесь церкви сообщает Ансельм Адорно (*Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470–1471)* / Éd. et trad. J. Heers, G. de Groer. P., 1978. P. 292). В дополнении к «Трактату о Святой Земле» Франческо Суриано (1485), сделанном в издании 1524 г., говорится, что ц. прав. Симеона Богоприимца принадлежала груз. Крестовому мон-рю, но в наст. время покинута иноками, после того как 19 из них были убиты мусульманами, а обитель разграблена (*Suriano F.* Treatise on the Holy Land / Transl. T. Bellorini, E. Hoade. Jerusalem, 1949. P. 146. (SBF. Coll. Major; 8). Д. Прингл предполагает, это событие связано с завоеванием тур. султаном Палестины (кон. 1516) и Египта (1517) (*Pringle*. 1998. P. 167). Однако эти монастыри могли пострадать в кон. XV – нач. XVI в. от нападений разбойников-бедуинов, участвовавших из-за ослабления мамлюкской власти. Тем не менее ц. прав. Симеона Богоприимца упоминается паломниками в 1547 и 1553 гг. (*Ibidem*).

В нач. XVII в. дом и башня прав. Симеона Богоприимца были описаны Франческо Кварезми как довольно просторные и вместительные, и хотя они очень пострадали и разрушены от времени, сохранились примерно 10 комнат, в к-рых жили груз. монахи, и цистерна для сбора дождевой воды (*Quaresmio F.* Historica, Theologica et Moralis Terrae Sanctae Elucidatio / Ed. C. de Tarvisio. Venetia, 1881. Т. 2. P. 452; *Idem.* Elucidatio Terrae Sanctae. Jerusalem, 1989. P. 294. (SBF. Coll. Major; 32)). Поддельные хатти-шерифы Селима I (1517) и султана Сулеймана I Великолепного (1529), упоминающие К. в числе иерусалимских монастырей (*Прокопий Назианзин Арабодлу*. Попираемый Иерусалим // Материалы для истории Иерусалимской Патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1904. Т. 2. С. 234, 236. (ИПС; Т. 19. Вып. 1(55))), свидетельствуют о том, что в 1-й трети XVII в. эта обитель представляла интерес для

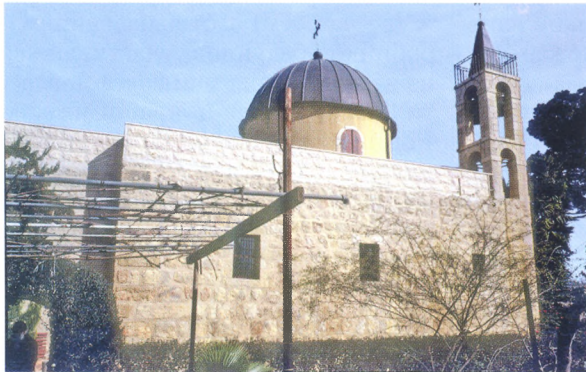






греков Иерусалимского Патриархата. В 1646 г. башня уже была отремонтирована, но прилегающие строения были заброшены, на этих руинах время от времени совершали богослужение монахи-минориты. В течение неск. веков К. оставался в руинах, от него сохранилась только башня (на гравюре Корнелиса де Брэйна 1681 г. видно, что она была в плане L-образной формы и имела 4 этажа). Книги из К. были перенесены в Крестовый монастырь, о чем свидетельствуют владельческие записи, и сохранились в составе его б-ки.

В 1859 г. место, на к-ром расположен К., было куплено мон. Авраамием из Мадита и перешло во владение Иерусалимской Православной Церкви. Он засадил этот участок оливковыми деревьями и разбил на нем виноградник. Вместе с др. членами Святогробского братства он начал раскопки К. Под руинами башни были обнаружены отесанные камни более древнего здания, рядом — подземные гробницы (в т. ч. прав. Симеона Богоприимца) и цистерна. Впосл. к северо-востоку от старой башни были найдены фундаменты



построек и фрагменты мозаик, цистерны, мраморные плиты, а к востоку от новой башни — парекклисион с напольными мозаиками.

В 1879 г. раскопки и строительство монастырских зданий были продолжены. Старая продолговатая башня была восстановлена, и в ней устроена ц. прав. Симеона Богоприимца, освященная 3 февр. 1881 г. Иерусалимским патриархом Иерофеем. Активное участие в финансировании строительства и убранства храма принимала московская благотворительница В. И. Сапухина (*Антонин (Капустин)*, архим. Дневник: Год 1881 / Изд. подгот.: Н. Н. Лисовой, Р. Б. Бутова; отв. ред.: Я. Н. Щапов. М., 2011. С. 36).

Снаружи церковь представляет собой кубическое здание с куполом на низком цилиндрическом барабане с 4 окнами. Внутри пространство делится на 2 нефа, соединенные общим широким портиком. Купол воздвигнут над вост. частью главного юж. нефа, остальная часть нефа покрыта крестовыми сводами. Сев. неф сообщается с южным 2 арками. В его вост. части находится гробница прав. Симеона Богоприимца, спуск ведет в пустую могильную яму (мощи были перенесены в К-поль при имп. Юстине II (565–578), а в нач. XIII в. увезены крестоносцами в Задар). Над могилой на 4 столбах покоится беломраморная плита, над ней — высокий резной деревянный киворий. Главный правый придел храма в честь Сретения Господня тоже небольших размеров. Деревянный резной иконостас содержит иконы рус. письма. На столбе слева висит большая 5-частная икона, изображающая основные эпизоды из Жития прав. Симеона, включая Сретение Господне и погребение старца в К.

К югу от старой мон. Авраамий возвел квадратную в плане башню (17,5×9×9 м), на 1-м этаже к-рой он устроил поварню и кладовые, а наверху — жилые помещения. Южнее были сооружены трапез-

Церковь  
прав. Симеона Богоприимца  
мон-ря Катамон. 1881 г.

ная и помещения для паломников. При Иерусалимском патриархе *Никодиме I* (1883–1890) К. стал одной из загородных патриарших резиденций. Здание резиденции было возведено в 1885 г. Первоначально храм был приходским, поскольку вокруг жило много правосл. арабов. Во время арабо-израильской войны 1948 г. араб. жители были изгнаны из этого района, а К. захвачен израильскими солдатами, которые повредили ряд икон и похитили церковную утварь.

В настоящее время в К. подвизается только игумен архим. Феодорит (Каппаис).

Лит.: Κύριλλος (Αθανασιάδης), ἀρχιμ. Τὸ Κατάμονος: Ἦτοι σὺντομος περιγραφὴ τοπογραφικὴ Μονηδρίου Κατάμονος. Ἱεροσόβλια, 1881 (рус. пер.: Кирилл (Афанасиадис), архим. Краткое топографическое описание обители Святого Симеона Богоприимца, называемой «Катамонас». М., 1882); переизд., изм. загл.: Κύρι-

λος (Αθανασιάδης), ἀρχιμ. Τὸ προσκυνητήρι τοῦ Κατάμονος / Ἐπιμ.: ἀρχιμ. Θεοδόρητος (Καππαῖς). Ἱεροσόβλια, 2008; Цазарели А. А. Памятники груз. старины в Святой Земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1(10)); Дмитриевский А. А. Праздник Сретения Господня у гроба праведного Симеона Богоприимца в Катамонасе близ Иерусалима. СПб., 1907. М., 1994; Дамаскин (Смирнопул), иеродиак. Воспоминание о св. местах. Иерусалим, 1908. С. 201–204; Ραψτόπουλος Ζ. Κ. Ταξιδεύοντας στὴν Ἁγία Γῆ: Ὁδηγὸς προσκυνητοῦ. Λεωσός, 1996. Σ. 107–109; Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1998. Vol. 2. P. 166–167; Святая Земля: Ист. путев. / Общ. ред.: М. В. Бибииков. М., 2000. С. 85; Σφύροβρα Σ. Ν. Ἁγιοὶ Τόποι: Ἱστορία καὶ προσκυνήματα. Αθήνα, 2000. Σ. 213–214; Pahlitzsch J. Georgians and Greeks in Jerusalem (1099–1310) // East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations. Leuven; Dudley, 2003. Т. 3. P. 35–52. (OLA; 125); Ἀγιοταφικὸν Ἡμερολόγιον, 2012. Ἱεροσόβλια, [2011]. Σ. 118; Лисовой Н. Н. Откровение Святой Земли: Путев. М., 2012. С. 168–175.

### КАТАНГСКАЯ ЕПИСКОПИЯ

[греч. Ἱερὰ Ἐπισκοπὴ Κατάγκας], епархия *Александрийской Православной Церкви*. Юрисдикция К. е. распространяется на территорию пров. Катанга Демократической Республики Конго. Кафедра в Лубумбаши, кафедральный собор освящен в честь Благовещения Пресв. Богородицы. Вторым по значению центром является Колвези, в котором также действует старый кафедральный собор во имя вмч. Георгия Победоносца и новый — во имя свт. Николая Чудотворца.

Территория К. е. до 2006 г. являлась частью *Центральноафриканской митрополии*. Основанная, согласно патриаршему томосу от 1 нояб. 2006 г. Колвезийская епископия была переименована 9 окт. 2009 г. в Катангскую. Епископом новоучрежденной епархии был избран постриженник афонского *Григория преподобного мон-ря* Мелетий (Камилудис), с 1989 г. работавший миссионером в Колвези.

Правосл. миссионерская деятельность в Конго (Заире) была начата в 1970–1972 гг. архим. Хризостомом (Папасарандопулосом). Он проповедовал гл. обр. в Касенге и Колвези, а также в Ликаси, Лубумбаши, Киншасе и Кананге. Архим. Хризостом крестил африканцев, основывал правосл. общины, перевел на суахили литургию свт. Иоанна Златоуста, утреню, малое повечерие, акафиста Божией Матери и «Катехизис» митр. Поликарпа (Полизондиса). В Колвези его дело в 1978 г. продолжил иером. Косма Григори-





атский (впосл. архимандрит; † 1989), к-рый за 10 лет миссионерской деятельности крестил примерно 15 тыс. африканцев, основал 15 храмов и 40 общин. Архим. Косма издавал на суахили антиеретические брошюры, перевел на этот язык Последо-



Архим. Косма Григориатский.  
Фотография. 80-е гг. XX в.

вание ко Св. Причащению, литургию Преждеосвященных Даров, по вечерам и начал перевод утрени, который остался незавершенным из-за его гибели в автокатастрофе. Осенью 1988 г. архим. Косма создал начальную школу, к-рая стала работать при иером. Мелетии (ныне епископ Катангский).

В К. е. насчитывается 109 правосл. общин, 2 мон-ря — свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, и св. Апостолов, в епархии служат 33 иерея, 7 диаконов (все они африканцы) и 3 монаха-грека (Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2011. Σ. 278). В Колвези находится центр правосл. миссии, к-рым руководит иером. Варнава Григориатский. При ц. свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, в Колвези организованы больница и приют для девочек с мастерскими, в которых они обучаются ремеслам. В наст. время на территории, которую окормляет правосл. миссия в Колвези, действуют ок. 40 школ, большинство из которых начальные, а также гимназии, педагогическая, агрономическая, экономическая, компьютерная школы, школы для обучения взрослых, медсестер, а также глухонемых. В окт. 2012 г. К. е. посетил с пастырским визитом Александрийский Патриарх Феодор II.

**Епископ Колвезийский:** Мелетий (Камилудис) (2006–2009).

**Епископ Катангский:** Мелетий (Камилудис) (с 2009).

Лит.: Ἀρχιμανδρίτης Χρυσόστομος Παπασαραντόπουλος (1903–1972). Θεσσαλονίκη, 1974; Κοτταδάκης Ἀ. Ἱεραποστολικό Συναξάρι τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα. Ἀθήνα, 1992. Τ. 1: Ἀφρική: Χρυσόστομος Παπασαραντόπουλος, Κοσμάς Ἀσλανίδης-Γρηγοριάτης, Ἀσλανίδης Δ. Ο Ἱερο-ἀπόστολος τοῦ Ζαΐρ π. Κοσμάς Γρηγοριάτης. Θεσσαλονίκη, 1996; Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2011. Σ. 278–280; Δίπτυχα. 2013. Σ. 1133;; [Электр. ресурс]: [www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=content&cid=004002](http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?module=content&cid=004002) [официальный сайт Александрийской Православной Церкви].

О. В. Л.

**КАТАНОВ** Николай Федорович (6.05.1862, местность Изюм (Узюм), улус Турахов, Минусинского окр. Енисейской губ. — 9.03.1922 (?), Казань), миссионер, ученый-тюрколог, языковед, этнограф. Отец К. принадлежал к хакасскому племени сагайцев, мать — к племени качинов. На становление личности К. большое влияние оказали старший брат, учитель Н. Ф. Катанов, а позже — алтайский миссионер свящ. В. И. *Вербицкий*. По окончании церковноприходской школы в с. Аскиз в 1874–1876 гг. К. служил писарем Аскизской степной думы (волостного правления). В 1876–1884 гг. учился в Красноярской гимназии, которую окончил с золотой медалью. В 1884 г. приехал в Казань с намерением поступить в КазДА, но по совету преподавателя академии Н. И. *Ильминского* поступил на арабско-персидско-турецко-татар. разряд восточного фак-та С.-Петербургского ун-та, который окончил в 1888 г. С 1 июля 1888 по 1 июля 1893 г. профессорский стипендиат С.-Петербургского ун-та. С 9 нояб. 1893 по 1911 г. и с 1918 г. экстраординарный профессор турецко-татар. наречий в Казанском ун-те. С 30 нояб. 1911 до лета 1918 г. преподаватель КазДА, с 13 янв. 1912 г. доцент, с 17 июля 1915 г. ординарный профессор по кафедре этнографии татар, киргизов, башкир, чувашей, черемисов, вотяков, мордвы, истории проповедования христианства этим племенам и татарского языка. С осени 1912 до кон. 1916 г. редактор издаваемого по его инициативе ж. «*Историческое обозрение*». В 1918–1921 г. профессор Северо-Восточного археологического и этнографического ин-та (вуз, действовавший в Казани в 1917–1921). Одновремен-

но в 1907–1912 гг. цензор Временного комитета по делам печати, цензурировал книги и периодические издания на татарском языке.

Будучи ученым широкого профиля, К. получил научные степени за труды по языковедению тюркских (тувинского (уряньхайского), хакасского (абаканско-татарского), тофаларского (карагасского), татарского, башкирского, чувашского, якутского, уйгурского и др.) и монгольских (бурят., калм., монг.) языков. Основные языковедческие труды: «Опыт исследования урянхайского языка...» (1903) и «Наречия урянхайцев, абаканских татар и карагасов» (1907).

Со студенческих времен К. ежегодно выезжал в экспедиции, эту практику он продолжил и в Казани. Объектами изучения стали все тюрк. народы востока России и Китая — от ближайших уездов Казанской и Уфимской губ. до Джунгарии, Монголии. Еще будучи студентом, К. начал публикацию памятников фольклора (оригинальных текстов и переводов) тюрк. народов Сибири. Многочисленные статьи по этнографии основаны на материалах и собственных наблюдениях К. Собранные в экспедициях предметы быта и культуры обусловили интерес К. к музейной деятельности.

С кон. XIX в. К. занимался лит-рой тюрк. народов. В должности цензора татар. изданий К. основательно изучал совр. татар. лит-ру и журналистику. В его статьях на научном уровне анализировалось и оценивалось творчество классиков татар. лит-ры Г. Тукая, С. Рамиева, Дәрдемнда и др.

С апр. 1894 г. К. являлся секретарем, а в 1898–1914 гг. стал председателем совета Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те, под его руководством осуществлялось издание «Известий» об-ва. К. — магистр тюрко-татар. словесности (1893), доктор сравнительного языкознания (1907), статский советник (1906), кавалер мн. орденов, включая орден св. Владимира 4-й степени (1910). Редактор мн. опубликованных статей. К. был действительным членом обществ Société des sciences et lettres (Лёвен, Бельгия) и Ungarische ethnographische Gesellschaft (Будапешт), Русского географического об-ва, Русского археологического об-ва, Московского об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии.







Принимал активное участие в создании Казанского городского музея, открытого в 1895 г. Первоначально отказался от предложенной Казанской городской думой должности директора музея, с 1895 г. заведовал его историческим отделом, а в 1906–1912 и 1914–1917 гг. являлся директором музея. С 1911 г. по инициативе и под рук. К. создавался Историко-этнографический музей КазДА. Экспонаты, переданные К. городскому и академическому музеям, составляют существенную часть фондов Национального музея Республики Татарстан и Этнографического музея Казанского ун-та.

С 1893 г. К. был активным сотрудником *Гурия Казанского свт. брата*, с 5 марта 1912 г. — член его Переводческой комиссии, офиц. редактор якут. перевода НЗ (1899), был редактором и корректором мн. переводов Свящ. Писания на др. тюрк. языки (татарский, башкирский, киргизский). Для лучшего понимания Свящ. Писания самостоятельно изучил греч. язык; по инициативе К. в домовой Михаило-Архангельской ц. КазДА регулярно служили на греч. языке.

В работах советского времени для возвращения в научный оборот и сохранения наследия К. его представили человеком, далеким от политики, симпатизирующим т. н. освободительным идеям. Но К. придерживался крайне правых политических взглядов. С 1892 г. формой объединения казанских общественных деятелей стало Казанское об-во трезвости, К. со времени его основания и до 1917 г. был членом правления. Об-во трезвости издавало ж. «Деятель», в к-ром К. публиковал статьи и состоял членом редакции. После создания в 1905 г. политических организаций крайне правого направления принимал активное участие в их мероприятиях, 4 февр. 1909 г. был избран товарищем председателя совета Казанского отд-ния Русского собрания (объединяло сторонников т. н. Дубровинского направления).

К. похоронен на кладбище *казанского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. В 30-х гг. XX в. кладбище было уничтожено, могила заасфальтирована. В нач. 70-х гг. XX в. на Арском кладбище г. Казани рядом с ц. во имя Ярославца чудотворцев был установлен кенотаф в виде черного мраморного креста специально для того, чтобы делегации из



Н. Ф. Катанов.  
Фотография. Нач. XX в.

Хакасии, часто посещавшие Казань, могли возлагать там венки. Офици. версия о переносе на Арское кладбище останков К. не подтверждается — документов о розыске и переносе в архивах нет.

В 2007 г. памятники К. установлены в Абакане и с. Аскиз. С 1994 г. имя К. носит Хакасский гос. ун-т. В 1994 г. на бывш. доме Гулячкова, где К. проживал с 1905 г., была установлена мемориальная доска, но в 2006 г., после пожара, дом снесли. В 2005 г. Школьный пер., где стоял дом, был переименован в Катановский.

Фонд К. в НАРТ (№ 969, 551 документ, 473 рус. и вост. печатные книги) содержит материалы биографии К., рукописи опубликованных сочинений, переписку и проч. Многочисленные документы, отражающие деятельность К., находятся также в фондах Казанского ун-та (977), КазДА (10), а также в Отделе рукописей и редких книг Научной б-ки им. Н. И. Лобачевского Казанского ун-та.

Соч.: Замечания о богатырских поэмах минусинских тюрков: (Енисейской губ.). СПб., 1885; Поездка к карагасам в 1890 г. // Зап. РГО по Отд. этнографии. СПб., 1891. Т. 17. Вып. 2. С. 1–96 (отд. паг.); Отчеты... Катанова, отправленного для этногр. исслед. тюркских племен в Вост. Сибирь, Монголию и сев. Китай // Живая старина. СПб., 1892. Вып. 1. С. 111–122; Вып. 4. С. 134–137; Письма из Сибири и Вост. Туркестана // ЗИАН. 1893. Т. 73. Прил. С. 1–114; Сагайские татары Минусинского округа Енисейской губ. // Живая старина. 1893. Вып. 4. С. 559–570; Среди тюрк. племен // Изв. РГО. 1893. Т. 29. Вып. 6. С. 519–541; Китайский бунтовщик Чи-Чи-Гун // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1894. Т. 12. Вып. 5. С. 448–454; О наказании ленивых богомольцев у татар кит. Туркестана // Там же. Вып. 6. С. 578–593; О погребальных обрядах у тюрк. племен с древнейших времен до наших дней // Там же. Вып. 2. С. 109–142; О свадебных обычаях татар Восточного Туркестана // Там же.

Вып. 5. С. 409–434; Этнографический обзор турецко-татар. племен: Вступ. лекция в курс обозрения турецко-татар. племен, прочит. в Имп. Казанском ун-те 29 янв. 1894 г. Каз., 1894; Народные приметы и поверья бельтиров // Деятель. Каз., 1896. № 8. С. 424–425; О поездке в Минусинский округ Енисейской губ. // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1897. Т. 14. Вып. 2. С. 219–221; Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский окр. Енисейской губ. // УЗ Имп. Казанского ун-та. 1897. Т. 64. Кн. 3. С. 1–50; Кн. 5/6. С. 1–53 (отд. паг.); Материалы к изучению Казанско-татар. наречия. Каз., 1898. 2 ч.; Описание одного металлического зеркала с арабской надписью, принадлежащего Об-ву археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1898. Т. 14. Вып. 6. С. 662–664; Винокурение у абаканских татар Енисейской губ. // Деятель. 1899. № 8/9. С. 312–314; Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского у. Енисейской губ.) // Там же. № 10. С. 394–395; Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского у. Уфимской губ. // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1900. Т. 16. Вып. 1. С. 1–14; Отчет о поездке в Минусинский у. Енисейской губ., совершенный летом 1899 г. // УЗ Имп. Казанского ун-та. 1901. Т. 68. Кн. 5/6. С. 1–58 (отд. паг.); Восточные металлические зеркала из Харьковской и Екатеринославской губ. // Тр. Харьковского предварит. комитета по устройству XII Археол. съезда. Х., 1902. Т. 1. С. 466–474 (соавт.: Д. В. Айналов); Опыт исследования урянхайского языка, с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюрк. корня. Каз., 1903; Несколько слов по поводу рус. и татар. перстней, принадлежащих А. А. Сухареву и А. Т. Соловьеву // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1904. Т. 20. Вып. 1/3. С. 29–46; Новые данные о мусульманской секте ваисовцев // ПС. 1909. Ч. 2. С. 229–244; О двух татар. памятниках, находящихся близ с. Старого Тябердина Цивильского у., и одном армянском, в с. Кирельском Тетюшского у. // Инородческое обозр. Каз., 1914. Т. 1. Кн. 6. С. 462–467 (соавт.: Г. Филиппов); Обзор текущей инородческой лит-ры: А) Казанско-татар. газеты и журнал; Б) Издания на казак-киргизском языке, вышедшие в свет с 1.01.1914 по 1.04.1914 // Там же. 1914. Т. 1. Кн. 9. С. 665–695; Обзор текущей киргиз. лит-ры с 1.01.1915 по 31.05.1915 // Там же. 1915. Т. 2. Кн. 11. С. 917–919; Несколько слов о распространении христианства в Персии, Месопотамии, Ср. Азии, Монголии и Китае: Речь... для произнесения на торжеств. годич. собр. Имп. КазДА 8 нояб. 1916 г. Каз., 1916; Обзор учебников, принятых к употреблению в татар. конфессиональных школах (мектебах и медресах) и изданных большей частью за последние три года (1911–1913) // Инородческое обозр. 1916. Кн. 2/3. С. 197–206; Чувашские слова в болг. и татар. памятниках. Каз., 1920; Избранные научные труды: (Bilimsel eserlerinden seçmeler). Анкара, 2000 (на тур. яз.); Избранные труды о Хакасии и сопредельных территориях. Абакан, 2004. Изд. и пер.: Бронзовый Стрелок и Чистое Серебро: Богатырская поэма минусинских тюрков (Енисейская губ.). СПб., 1885; Золотая кукушка: Богатырская поэма минусинских тюрков: Пер. и доп. примеч. СПб., 1885; Гадания у жителей Восточного Туркестана, говорящих на татар. яз. // Зап. Вост. отд-ния РАО. СПб., 1893. Т. 8. Вып. 1/2. С. 105–112; Песня Худаяр-хана и приход русских. СПб., 1894;







Татарские сказания о 7 спящих отроках // Зап. Вост. отд-ния РАО. 1894. Т. 8. Вып. 3/4. С. 223–245; Мусульманские легенды: Тексты и переводы // ЗИАН. 1895. Т. 75. Прил. № 3. С. 1–44; Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке // Ежег. Тобольского губ. музея. 1895/1896. Вып. 5. С. 1–13; Предание тобольских татар о происхождении киргизского народа // Там же. 1897. Вып. 7. С. 73–75; Грамоты двух тобольских архипастырей XVIII в. // Там же. 1898. Вып. 9. С. 17–23 (отд. паг.); Предание тобольских татар о грозном царе Тамерлане // Там же. С. 50–52; Исторические песни казанских татар // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. Каз., 1899. Т. 15. Вып. 3. С. 273–306; Снотолкуватель, приписываемый мусульманами ветхозаветному патриарху Иосифу, сыну Иакова: Джагатайский текст, рус. транскр. и рус. пер. / Пер.: П. А. Поляков; ред.: Н. Ф. Катанов. Каз., 1901. (УЗ Имп. Казанского ун-та; Т. 68. Кн. 9. Прил.); Маньчжурско-китайский «Ли» на наречии тюрков кит. Туркестана // Зап. Вост. отд-ния РАО. 1902. Т. 14. С. 31–75; О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири // УЗ Имп. Казанского ун-та. 1903. Т. 70. Кн. 12. С. 133–146; Сказания иностранцев о Казани: P. Thomas, A. Legrelle // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1903. Т. 19. Вып. 5/6. С. 277–285; Два исторических документа имп. Екатерины II о древностях Волги и Кавказа // Там же. 1907. Т. 23. Вып. 3. С. 238–244; Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: Тексты, собр. и пер. Н. Ф. Катановым // Образцы народной лит-ры тюрк. племен, живущих в Юж. Сибири и Дуунгарской степи / Изд.: В. В. Радлов. СПб., 1907. Ч. 9. [Кн. 1:] Тексты; [Кн. 2:] Переводы; Предания присаянских племен о прежних делах и людях // Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909. С. 265–288. (Зап. РГО по Отд. этнографии; 34); Краткий татарско-рус. словарь в транскрипциях арабской и русской. Тарихи амбия = История пророков (Оренбург, 1911): [Доп.] к курсу лекций по татар. яз., чит. в 1912–1913 уч. г. студентам 2-го и 3-го курсов Миссионерского отд. КазДА. Каз., 1912; Транскрипция и глоссарий к пословицам и рассказам 1-й части букваря Г. Н. Ахмарова «Тюркская азбука» (Каз., 1911), как пособие к курсу лекций по татар. яз., чит. в 1912–1913 уч. г. студентам 1-го курса Миссионерского отд. КазДА. Каз., 1913; Тувинская народная поэзия XIX в.: Из фольклор. собр. Н. Ф. Катанова / Пер. и перелож.: А. В. Преловский. М., 2002; Фольклор саянских тюрков XIX в.: Нар. поэзия тувинцев (урянхайцев), хакасов (абак. татар), тафаларов (карагасов): Из собр. Н. Ф. Катанова. М., 2003. 2 т. Лит.: *Гордлевский В. А.* Памяти Н. Ф. Катанова, 1862–1922 // Новый Восток. М., 1922. Кн. 1. С. 448–451; *Харлампович К. В.* Профессор Н. Ф. Катанов: (Некр.) // Казанский музейный вестн. Каз., 1922. № 1. С. 187–195; *Покровский И. М.* Памяти проф. Н. Ф. Катанова // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1923. Т. 32. Вып. 2. С. 247–259; *Малов С. Е. Н. Ф. Катанов*, профессор Казанского университета // Вестн. АН Казахской ССР. Алма-Ата, 1958. № 5(158). С. 88–94; Николай Федорович Катанов: Мат-лы и сообщ. Абакан, 1958; *Иванов С. Н.* Николай Федорович Катанов: Очерк жизни и деятельности. М.: Л., 1962; Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения проф. Н. Ф. Катанова (1862–1922) // УЗ Хакасского НИИ языка, лит-ры и истории. Абакан, 1964. Вып. 10. С. 69–149; *Татаринцев Б. И.* О научном насле-

дии Н. Ф. Катанова и его месте в тюрк. и туvinской филологии // Вопр. туvinской филологии. Кызыл, 1983. С. 101–109; *Халикова Р. Х., Шакурова Р. З.* Еще одна страница из науч. наследия Н. Ф. Катанова // Сов. тюркология. М., 1983. № 3. С. 36–38; *Каримуллин А. Г. Н. Ф. Катанов* – библиограф и книговед // Он же. Книги и люди: Исслед. Каз., 1985. С. 220–243; *Коккова И. Ф. Н. Ф. Катанов: Докум.-публицист. эссе.* Абакан, 1993; *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение: Истоки и развитие (XIX в. – 20-е гг. XX в.). Каз., 1998; Доклады, прочитанные в Каз. ун-те, посвященные 135-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова. Каз., 1998; *Назимова Г. Р.* Казанский городской музей: Очерки истории, 1895–1917 гг. Каз., 2000; Николай Федорович Катанов: Автобиография и библиография. М.; Абакан, 2001<sup>2</sup>; Научное наследие Н. Ф. Катанова и совр. востоковедение: Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 140-летию со дня рождения Н. Ф. Катанова, 22–24 мая 2002 г. Абакан, 2003; *Алексеев И. Е.* Рус. национальное движение в Казанской губ. и Татарстане: кон. XIX – нач. XXI вв. Каз., 2004; Наследие Н. Ф. Катанова как источник духовно-нравственного воспитания молодежи: Мат-лы науч.-практ. конф. «Катановские чтения». Абакан, 2005; Наследие Н. Ф. Катанова: История и культура тюрк. народов Евразии: Докл. и сообщ. на междунар. науч. конф. Каз., 2006; *Султанбаева К. И.* Педагогическая система Николая Федоровича Катанова. Каз., 2006; она же. Николай Федорович Катанов – выдающийся ученый-востоковед, тюрколог, просветитель. Абакан, 2009; *Лобачёва Е. Э.* Ист.-этнографический миссионерский музей при КазДА // История России и Татарстана: Итоги и перспективы энцикл. исследований: Сб. ст. итоговой науч.-практ. конф. (11–12 марта 2010 г.). Каз., 2010. С. 73–81.

**Е. В. Лунаков**

**КАТАНСКИЙ** Александр Львович (19.11.1836, г. Н. Новгород – 27.02 (12.03?). 1919, Гатчина), проф. СПбДА, богослов, литургист, историк Церкви. Род. в семье диакона вполс. протоиерея († 1889), нижегородского Георгиевского храма и духовника городского клира. Дядя К. библиист Федор Герасимович *Елеонский* и двоюродный брат А. И. *Садов* были его коллегами, профессорами СПбДА. Двоюродными братьями К. были магистр СПбДА и преподаватель Нижегородской ДС Ф. П. *Елеонский* и кандидат богословия и преподаватель Харьковской семинарии Ф. И. *Садов*.

В 1847–1852 гг. К. обучался в Нижегородском ДУ, в 1852–1858 гг. – в Нижегородской ДС. Как лучший выпускник семинарии был рекомендован для поступления на казенный счет в КазДА. По состоянию здоровья он отказался, но через год поступил в состав XXV курса СПбДА, которую окончил в 1863 г. 2-м магистром (после Т. В. *Барсова*). На последнем курсе написал кандидатское сочинение на тему, предложенную

проф. И. Т. *Осининым*: «Обозрение предприятий и попыток к соединению Церквей восточной и западной с пол. XI в. до нач. XV в.». Профессор И. В. *Чельцов* высоко оценил первый серьезный научный труд выпускника академии: «12 лет я уже профессорствую, но в первый раз пришлось мне читать такое солидное сочинение» (*Катанский*. Воспоминания. 1914. Вып. 1. С. 160.). Чельцов и ряд др. профессоров ходатайствовали перед ректором СПбДА еп. *Иоанникием (Рудневым)* об оставлении К. в академии на должности преподавателя. Однако сам пресвященный был настроен в пользу др. кандидата на преподавание – Барсова. По просьбе митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)* К. был направлен в МДА для замещения кафедры церковной словесности и церковной археологии. В преподавательской деятельности К. больше внимания уделял церковной археологии и меньше гомилетике –



*А. Л. Катанский.*  
Фотография. Кон. XIX в.

«не более одной четверти всего двухгодичного курса» (Там же. С. 185). Он занимал также должность помощника инспектора (1866).

Тогда же К. дебютировал на литературном поприще. В 1864–1865 гг. он опубликовал в газ. «День», издававшейся И. С. *Аксаковым*, статьи «Какое значение имеет распространение просвещения в русском народе для будущей судьбы русского раскола» (1864. № 43. С. 4–7) и «О движении религиозной мысли образованного класса в России» (1865. № 1).

18 янв. 1866 г. в Александро-Невской псаломской ц. в Париже состоялось бракосочетание К. с Софией Иосифовной Васильевой, дочерью настоятеля храма митрофорного прот. И. В. Васильева. 30 июня





1867 г. тесть К. был направлен в С.-Петербург на должность председателя Учебного комитета при Синоде. Это назначение, а также свойство К. через супругу с ректором прот. И. Л. Янышевым способствовали переводу К. в 1867 г. в СПбДА бакалавром на кафедру догматического богословия. В том же году проф. И. А. Чистович предлагал К. занять кафедру философии вместо тяжело больного В. Н. Карпова, но К. высказал желание преподавать догматику.

С 1867 до янв. 1869 г. К. преподавал в СПбДА догматическое богословие совместно с инспектором академии архим. *Хрисанфом (Ретивцевым)*, пока последний не был назначен ректором столичной семинарии. Первоначально К., по собственному признанию, использовал труды зап. богословов, «состоял в порядочном рабстве у немцев и освободился от него только после 1869 г., когда приступил к самостоятельной разработке предмета и составлению собственного лекционного курса» (*Катанский*. Воспоминания. 1918. Вып. 2. С. 7).

В 1869 г. по итогам первой баллотировки по академическому уставу того же года К. был избран экстраординарным профессором, а 31 авг. 1877 г., после успешной защиты докторской диссертации (5 июня того же года), удостоен звания ординарного профессора. В академических лекциях, содержание к-рых пришлось менять дважды (в связи с принятием академических уставов 1869 и 1884 гг.), К. уделял внимание особенно системе догматического богословия и историческому изложению догматов в период библейский, святоотеческий, а также на Западе в средневек. и новейший периоды, кратко останавливаясь и на истории догматического богословия в России. С 1876 по 1878 г. на кафедре догматического богословия трудился ученик К. — приват-доцент А. С. *Лебедев*, который читал курс лекций по изложению догматов по Свящ. Писанию ВЗ.

В 1873–1874 гг. К. замещал также преподавателя церковной археологии и литургики и из числа своих учеников подготовил преемника Н. В. Покровского, написавшего под его руководством дис. «Происхождение древнехристианской базилики» (СПб., 1880).

В 1874 г. К. выступил с доброжелательной, но принципиальной критикой учебного плана по уставу

1869 г., с проектом разделения всех наук академического курса на 2 группы или отделения (богословское и церковно-историческое) и с др. распределением общеобязательных предметов. Его статьи были анонимно напечатаны в «Церковно-общественном вестнике» А. И. Поповицкого (1874. № 45, 47). В период действия устава 1869 г. на богословском отделении обучалось в разные годы от 10 до 25, редко более 30 чел., причем на 4-м курсе из этого числа только 2–3 студента выбирали в качестве специальности группу наук «основное, догматическое и нравственное богословие». Всего за период действия устава на богословском отделении было защищено 15 магистерских диссертаций, 6 из к-рых написано по догматике на темы, предложенные К. Это диссертации Н. М. Богородского «Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа» (СПб., 1879), Ф. П. Елеонского «Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого» (СПб., 1879), Ф. А. Тихомирова «Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в лицах» (СПб., 1884), прот. А. С. Лебедева «Ветхозаветное учение во времена патриархов: Опыт историко-догматического изложения» (СПб., 1886), И. А. Орлова «Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе» (СПб., 1888), прот. И. В. *Морева* ««Камень веры» Стефана Яворского» (СПб., 1904). После 1884 г., когда, согласно новому академическому уставу, догматическое богословие стало общеобязательным предметом, под рук. К. была написана только одна магист. дис.: Е. П. *Аквилонов* «Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о Теле Христовом» (СПб., 1894). Эта работа, несмотря на успешную защиту в академии, не была одобрена Синодом. В 1899 г. автор, уже будучи священником, успешно представил ее в переработанном и исправленном виде под названием «Новозаветное учение о Церкви: Опыт догматико-экзегетического исследования». Учеником К. можно назвать и патриарха *Сергия (Страгородского)*, к-рый, будучи студентом СПбДА, написал под руководством профессора канд. дис. «Православное учение о вере и добрых делах», позднее переработанную в магист. дис. «Православное учение о спасе-

нии» (Серг. П., 1895). Работы прот. Е. Аквилонова и патриарха Сергия стали знаменательными событиями в истории рус. богословия.

В период академической службы помимо чтения лекций у К. были и др. обязанности. Так, в МДА с 1866 г. он занимал должность помощника инспектора, в СПбДА с 1869 по 1877 г. состоял членом совета от богословского отделения. С 6 окт. 1877 г. вплоть до принятия нового академического устава в 1884 г. являлся помощником ректора по богословскому отделению. С 1884 по 1896 г. состоял членом Правления академии. В 1893–1894 гг. временно исполнял обязанности инспектора СПбДА (*Катанский*. Воспоминания. 2010. С. 360). В 1896 г. К. оставил академическую службу в звании заслуженного ординарного профессора (с 1888), подготовив себе преемника по кафедре догматического богословия в СПбДА профессора прот. П. И. *Лепорского*. Он планировал покинуть академию в 1895 г., но, по мнению современников, его уход задержали первоначальная неудача Аквилонова и желание проконтролировать его работу (см.: Письмо И. И. Бриллиантова брату А. И. Бриллиантову от 20 марта 1895 г. // *Ферапонтовский сб. М.*, 1997. Вып. 4. С. 29).

К. был активным и деятельным членом мн. научно-церковных об-в и комиссий. С 1868 г. действительный член Филологического об-ва при С.-Петербургском ун-те, с 1872 по 1875 г. член Об-ва любителей духовного просвещения при С.-Петербургском отделе, с 1892 г. член комиссии для предварительного выяснения условий и требований, к-рые могли бы быть положены в основу переговоров о соединении старокатоликов с Русской Православной Церковью. По итогам участия в последней комиссии в академическом журнале была опубликована статья «Об исхождении Св. Духа: По поводу старокатолического вопроса» (1893).

Многочисленные научно-лит. труды К. можно разделить на неск. категорий: по литургики, по церковной археологии, по церковной истории, по догматическому богословию и сочинения публицистического характера.

В 1868 г. в академическом ж. «Христианское чтение» был опубликован «Очерк истории литургии нашей православной Церкви» К. (1868. № 9. С. 345–381; № 10. С. 525–576),





в 1869–1870 гг. — «Очерк истории древних национальных литургий запада» (1869. № 1. С. 17–69; № 2. С. 202–221; № 4. С. 562–614; 1870. № 1. С. 83–124; № 2. С. 224–256). В 1874 г., когда редакцией «Христианского чтения» было предпринято издание «Собрания древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык», К. составил план перевода и написал введение к 1-му выпуску (СДЛ. 1874. Вып. 1. С. 2–30). Впосл., несмотря на то что научные интересы К. сместились в сторону догматического богословия, он неоднократно возвращался к историко-литургическим исследованиям. Так, в 1880 г. в «Христианском чтении» были опубликованы его статьи «К истории литургической стороны таинства брака» и «Очерк истории обрядовой стороны таинства елеосвящения».

Неск. трудов, посвященных церковно-историческим вопросам, стали логическим продолжением 1-го студенческого опыта и магист. дис. К. «История попыток к соединению церковей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении», опубликованной первоначально в «Христианском чтении» за 1867 и 1868 гг. (отд. изд. в 1868). Так, в «Протоколах Санкт-Петербургского Об-ва любителей духовного просвещения» был напечатан текст, прочитанный в 1872 г. публично под названием «Краткий очерк истории и характеристика попыток к соединению Церковей греко-восточной и римско-католической за весь восьмивековой период разделения Церковей». Впосл. в «Церковном вестнике» было опубликовано еще неск. статей на эту тему: «Историческая справка к статье о перемещениях в среде нашей церковной иерархии» (ЦВ. 1888. № 5. С. 96–100), «Кто искажает историческую истину: (По поводу заграничной книги «О Церкви»)» (ЦВ. 1889. № 8. С. 139–141; № 9. С. 156–159), «Обозрение евангельских повествований о предании Господа Иисуса Христа на смерть» (ЦВ. 1891. № 16. С. 241–244).

В ст. «Вопрос о времени учреждения христианской Церкви и церковной иерархии» (1886) К. указывал, что еще до Пятидесятницы существовало не только иерархическое различие в обществе верующих, но и таинство Свящества. День Пятидесятницы — «день видимого торжественного сошествия в Церковь

невидимого ее Правителя и Кормчего, превращения Церкви из местной иудейской во вселенскую, облечения апостолов силой чрезвычайных дарований для вселенской евангельской проповеди» (Вопрос о времени. 1886. № 10. С. 175). «Временем, когда получила бытие церковная иерархия, а вместе с ней и Церковь, был первый день Воскресения Христова, когда Спаситель через дуновение даровал апостолам Св. Духа со всеми иерархическими полномочиями и между прочим властью вязать и решить» (Там же. № 9. С. 153).

Ценным вкладом в рус. богословскую науку являются догматические труды К. и особенно «Догматическое учение о 7 церковных таинствах в творениях древнейших св. отцов и учителей Церкви до Оригена включительно» (1877) и «Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина» (1902). Методологическим предисловием к фундаментальным исследованиям стала ст. «Об историческом изложении догматов» (1871), к-рую прот. Георгий Флоровский назвал «смелым манифестом». В ней К. отстаивает необходимость создания в рамках правосл. догматического богословия отдельного раздела, посвященного историческому изложению догматов. В то время на Западе, где история христ. догматов активно изучалась как протестантскими, так и католич. богословами и учеными, распространились представления о постепенном естественном развитии догматов и об отрицании их богооткровенной природы (см. ст. *Догматического развития теория*). В таком случае, по мнению К., догмат превращается в человеческое изобретение и лишается своей благодатной основы.

Согласно К., догмат имеет 2 стороны — неизменную и изменяемую. Неизменная составляет «все содержание догмата, простираясь и до известных степеней и на его форму»; изменяемая же «ограничивается исключительно формой». Определяя догматы как «созерцательные богооткровенные истины, один раз и навсегда преданные Церкви Богом и неизменные во все века при содействии Духа Святого, сохраняемые в живом церковном предании как непререкаемые и неизменные правила веры», К. подчеркивал, что основы христианского вероучения были даны человечеству сразу, а не раз-

вивались и открывались постепенно. Однако неизменное содержание догматов должно быть выражено в определенной, доступной человеческому сознанию форме, к-рая «никогда в полной мере не соответствует идее» (Об историческом изложении догматов. 1871. С. 812).

Отстаивая тезис о разработке сравнительно точного выражения основ вероучения по мере развития церковного сознания, К. не только оправдывал богословское творчество, но и настаивал на его необходимости для совершенствования формы выражения догматического содержания. Ведь «догмат в своем внешнем выражении есть истина, неодинаково формулируемая в разные времена, неодинаково всесторонне раскрываемая, неодинаково доказательно обосновываемая, словом, неодинаково на язык человеческих понятий переводимая» (Там же. С. 819). К. напоминал, что ни Христос, ни апостолы «не дали вполне точных однообразных догматических формул. Христос Спаситель употреблял самые разнообразные обороты речи, говорил в притчах, подобиюх и сравнениях, говорил вообще языком своих современников... Апостолы говорили также языком своего времени, и притом язык каждого из них отличался некоторыми своеобразными особенностями». Сообщив людям содержание вероучения через Откровение, Промысл Божий предоставил самому человеку «выработать возможно точные определения откровенной истины». Именно поэтому в первые века существования христианства «все церковные и отеческие вероопределения» хотя и были сходны по духу, «по внутреннему смыслу», но «до известного времени были различны по букве». Понадобилось не одно столетие для создания соответствующей церковной терминологии и «вполне точного формулирования догмата» (Там же. С. 820–821).

К., профессор по кафедре догматического богословия, определил, чем данная дисциплина отличается от собственно исторического изложения догматов: «Если догматическое богословие преследует идею единства догматических воззрений в церкви во все века ее существования, то историческое изложение догматов преследует идею разнообразия внешнего выражения догматов при единстве сущности догматического







содержания». В качестве основы исторического изложения догматов К. предложил формулу: «разнообразие в единстве или единство в разнообразии» (Там же. С. 834–835).

К данному исследованию, впрочем как и к др. статье (Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении. 1872), современники в целом отнеслись настороженно. Нек-рые коллеги К. по СПбДА, в частности проф. И. Ф. Нильский, отмечали, что от этих статей «несколько пахнет протестантизмом». По мнению прот. Г. Флоровского, К. «открыто ставил вопрос об исторической стороне догмата». Однако ценность его трудов не в собственно исторических исследованиях, а в том, что «с большим вниманием пересматриваются и сопоставляются отдельные отеческие тексты по авторам — такой «догматико-филологический» анализ, во всяком случае, облегчает последующий синтез, хотя бы сам аналитик и ограничивался «сводом» своих данных» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 379–380).

Примером применения исторического подхода к рассмотрению догматических и литургических вопросов стала докторская диссертация К. по проблеме седмичного числа таинств. К. предполагал на основании изучения святоотеческой лит-ры оправдать данное учение, несмотря на сравнительно позднее (ок. XII–XIII вв.) появление формулы «семь церковных таинств». При этом, по словам К., около него не было ни одного человека, к-рый бы одобрил и ободрил его в принятом намерении, наоборот, все без исключения «осуждали его и даже жалели». Главная проблема заключалась в том, что при обилии святоотеческих свидетельств о каждом из 7 таинств начиная с раннего периода христианства, определение их числа было дано не в период Вселенских Соборов, а спустя уже неск. веков, и к тому же не на правосл. Востоке, а на лат. Западе. Главный тезис К. сводился к тому, что точная формулировка даже таких догматов, как о Пресв. Троице и о Лице Иисуса Христа как Богочеловека, появилась сравнительно поздно, неск. столетий спустя после возникновения христ. Церкви, жившей, однако, всегда верой в эти Божественные истины — даже тогда, когда не было внешнего, твердо установленного словесного определения.

Автор в хронологическом порядке изложил, сгруппировал и оценил свидетельства *мужей апостольских*, мч. *Иустина Философа*, сщмч. *Иринея* Лионского, *Климента Александрийского*, *Оригена* и сщмч. *Киприана* Карфагенского относительно таинств по общей, разработанной им схеме. К. тщательно разграничил свидетельства по эпохам, что дало возможность увидеть в каждом свидетельстве того или иного церковного писателя «только то, что в нем есть, и не вкладывать в него по аналогии в нем вряд ли подразумеваемый смысл» (Там же. С. 380).

Главные положения диссертации сводились к неск. пунктам. Во-первых, по мнению К., история раскрытия догматического учения о таинствах в древнейший период существования Церкви Христовой имеет много схожего с историей раскрытия др. догматов веры. Во-вторых, автор признал, что название *sacramentum* отчасти под влиянием языческих понятий применялось у рассматриваемых церковных писателей к различным церковным обрядам и священнодействиям, при этом далеко не всегда «таинству» приписывалось наличие определенных дарований. Тем не менее автор, в-третьих, заключил, что, несмотря на широту и неопределенность понятий о таинствах, а также на то, что церковно-догматическое раскрытие учения о них было сделано позднее, каждое из 7 священнодействий, получивших позднее наименование «таинства» «в более специальном и исключительном смысле», существовало с древнейших времен христианства и описывалось отцами и писателями древней Церкви именно с теми признаками, к-рые составляют существенное отличие таинства как по материи и форме, так и по благодатному значению. К. стремился доказать, что вера во все таинства, признаваемые правосл. Церковью, есть «вера изначальная, апостольская», и хотя выражалась в древнейший отеческий период не так, как в XIX–XX вв., по существу она осталась одна и та же: изменилась лишь ее внешняя форма, но не сущность.

Рецензентами сочинения выступили экстраординарный проф. Осинин и приват-доцент А. А. Присёлков, которые в отзыве отметили, что «исследования автора составляют весьма добросовестный и притом самостоя-

тельный труд». Строго научный прием в раскрытии предмета на основании первоисточников, самостоятельность мн. выводов, критическое отношение к западохрист. теориям и мнениям, последовательная, систематическая группировка предметов и, наконец, ясное, простое и правильное изложение — «таковы те достоинства, которые дают ученому исследованию А. Л. Катанского право занять видное место в нашей учено-богословской литературе» (Отзыв о сочинении А. Л. Катанского. 1877. С. 202). Кроме того, рецензенты отмечали, что избранный автором предмет принадлежал к числу наименее разработанных не только в отечественной, но и в западноевроп. лит-ре. По словам профессора прот. Петра Лепорского, данная работа, являющаяся блестящим научно обоснованным опытом оправдания правосл. взгляда на т. н. теорию догматического развития, «по всей справедливости может быть причислена к докторским диссертациям первого ранга, к разряду тех диссертаций, которые указывают новые пути в науке» (Лепорский. 1913. С. 11).

В кон. 90-х гг. XIX в. К., освободившись от преподавания и проч. служебных обязанностей, по настойчивым просьбам прот. Иоанна Янышева приступил к созданию 2-го важнейшего труда: «Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина: Историко-догматическое исследование». Проф. А. П. Лотухин, являвшийся в то же время и редактором «Христианского чтения», где первоначально печаталась эта работа в «статейном варианте» (см.: ХЧ. 1900. № 7. С. 3–47; № 8. С. 169–196; № 9. С. 321–349; № 10. С. 467–500; № 11. С. 657–690; № 12. С. 849–886; 1901. № 2. С. 137–171; № 5. С. 760–791; № 6. С. 880–901; 1902. № 1. С. 3–36), назвал данный труд «второй докторской диссертацией». Сам К., соглашаясь с этим определением, писал, что «историко-догматическое исследование о благодати Божией действительно есть повторение совершенно однородной с прежнею (о церковных таинствах) работы в др. области (о благодати Божией), с теми же приемами исследования и с тем же окончательным результатом. Это новое исследование еще лишнее раз подтвердило справедливость моей точки зрения относительно исторической судьбы рас-





крытия догматического учения нашей Православной Церкви» (*Катанский*. Воспоминания. 1918. Вып. 2. С. 181).

В 1902 г. сочинение было отмечено полной премией митр. Макария (Булгакова) в размере 1 тыс. р. По словам рецензента, редактора «Церковных ведомостей» и председателя Духовно-учебного комитета при Синоде прот. П. А. Смирнова, «только глубоко ученый и опытный профессор, обстоятельно знакомый с святоотеческими творениями и с классическими языками древности, при горячей любви к специальности предмета, мог разобраться во множестве и разнообразии данных для принятого им исследования и совершить этот труд, по всей истине, капитальный. Многоценный вклад приобрела в нем наша богословская наука» (*Смирнов*. 1902. С. 1619). Исследование отличается самостоятельностью, причем автор намеренно отказался от использования, даже в качестве пособий, сочинений зап. научно-богословской литературы, полагая, что это позволит ему, как правосл. богослову, сохранить непредвзятость суждений. Резюме этого труда, опубликованное в конце исследования, в посл. было переведено на англ. язык и напечатано на страницах «Международного богословского обозрения» (*The Grace of God and the Fathers* // *RIT*. 1907. Vol. 15. N 59. P. 499–504).

Кроме названных трудов К. принадлежит ряд статей по догматическому богословию, нек-рые из них имеют большое значение, поскольку намечают или новые задачи, или новую постановку вопросов. Цикл статей по правосл. экклезиологии был опубликован в «Церковном вестнике» в 1894–1895 гг. (обе статьи были напечатаны также отдельно) в связи с защитой в 1894 г. магист. дис. Аквилонова: «Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о Теле Христовом».

В статьях «О научно-богословских определениях Церкви» (1894) и «О постановке трактата о Церкви в науке догматического богословия» (1895) К. предложил исторический экскурс в экклезиологическое учение и в заключение дал собственное определение: «Церковь есть таинственное тело Нового Адама, воздвигнутое своею главою Иисусом Христом, проникнутое Духом Святым, объемлющее и связующее во едино

всех на небе и на земле верных Божиих, приобщающее к себе верующих на земле чрез соборную, апостольскую веру, чрез таинства и священноначалие (или богоустановленную иерархию)» (О научно-богословских определениях Церкви. 1894. С. 18–19).

В 1895 г. в «Церковном вестнике» вышла ст. «О Главе Церкви Христе Спасителе и Духе Св. Параклите», посвященная христологическому и пневматологическому аспектам Церкви. Одна из главных причин обращения К. к этим вопросам правосл. учения заключалась в том, что, по мнению К., зап. богословие не стремилось к такому разграничению, довольствуясь недостаточно раздельным представлением о действии в Церкви, с одной стороны, Божественного Ее Главы Господа Христа, с другой — Духа Св. Параклита. Такое отсутствие разграничения, считал К. (еще в магистерской диссертации критиковавший католицизм), позволяет католикам формулировать и отстаивать учение о главенстве папы, а протестантам — о единой оправдывающей во Христе вере. В отечественном богословии данная статья стала едва ли не первым опытом изучения вопроса о христологическом и пневматологическом аспектах экклезиологии.

К., разграничивая область действия Спасителя и Св. Духа в Церкви, писал, что предлагаемая им формула не представляет по существу ничего нового. Элементы этого учения он пытался найти и указать в некоторых авторитетных курсах догматического богословия, в частности курсах архиеп. *Антония (Амфитеатрова)*, архиеп. *Филарета (Гумилевского)* и митр. Макария (Булгакова). Однако наибольшее внимание в статье, как и в сочинении о благодати Божией, К. уделил творчеству свт. *Феофана (Затворника)*, к-рого назвал незабвенным и вполне самостоятельным отечественным богословом-мыслителем. Из его работ К. почерпнул основные положения для доказательства своих тезисов. Обращение к творчеству свт. Феофана не было случайным. В 1889 г. К. вместе с профессором прот. В. Рождественским и доцентом Ф. А. Тихомировым входил в состав комиссии по изучению богословского наследия свт. Феофана. На основании итогового отчета комиссии совет СПбДА на заседании 20 дек. 1889 г. присудил святителю

степень доктора богословия. Святейший Синод утвердил это решение 27 янв. 1890 г.

С 1881 по 1885 г. К. являлся редактором академического ж. «Церковный вестник», в издании к-рого принимал участие с момента его основания в 1875 г. Первый редактор, проф. А. И. *Предтеченский*, в течение 6 лет смог упрочить положение журнала, определить его направление и задачи. Тем не менее К. не стал механическим продолжателем предшественника. С первого же номера, выпущенного под его редакцией, в «Церковном вестнике» в качестве постоянных отделов были введены «Передовые статьи по текущим вопросам церковной жизни» и «Мнения печати по церковным вопросам». Позже им были созданы еще 3 новых постоянных отдела: «Церковная летопись» (с № 10 за 1882), «Обозрение епархиальных ведомостей» (с № 37 за 1884) и «Обозрение светских журналов по церковным вопросам» (с № 42 за 1884) (см.: *Катанский*. Воспоминания. 2010. С. 330; *П-ов*. 1908. Стб. 154).

На посту редактора журнала проявился талант К. как духовного публициста, к-рый следил за запросами церковной жизни и течениями общественной мысли и вместе с тем умел соединить с глубоким и серьезным обсуждением затрагиваемых вопросов ясную и легкую манеру изложения. Деятельность К. как публициста видна прежде всего в передовых статьях, бóльшая их часть была написана в период его редакторства. К. откликался на такие вопросы, как церковно-гос. отношения, состояние монашества и белого духовенства, устройство прихода и положение клира, роль духовенства в деле народного просвещения, церковноприходская школа, народные духовно-просветительские издания (см. его рассуждения об изданиях «Троицкие листки» и «Киевские листки» для простого народа: ЦВ. 1884. № 8, 41), борьба с неверием, церковное хозяйство и дело внутренней миссии, вост. вопрос, мировоззрение интеллигенции, старокатолич. вопрос (напр., передовая ст. «По поводу одного проекта о лучшей постановке церковного свечного дела»: ЦВ. 1884. № 38. С. 1–2) и т. д.

Как представитель богословской школы, К. особо ратовал за учреждение в Церкви специальных духовно-ученых заведений, члены к-рых





занимались бы только научной деятельностью. Он указывал, что профессора академии чрезмерно обременены педагогической и адм. деятельностью и поэтому на научную работу времени практически не остается. В связи с этим их научная деятельность нередко ограничивалась только магистерскими и докторскими диссертациями, в то время как рус. богословская наука нуждалась в переводах святоотеческих творений, комментариях на Свящ. Писание, капитальных трудах в различных областях богословия. Подобные учреждения, которые занимались «строго учеными трудами, изысканиями и изданиями», существовали при ун-тах. К. предложил конкретный способ разрешения проблемы: оставлять при академиях отдельных профессоров, крупных специалистов в своих областях. За особую плату помимо полагающейся им пенсии «такие лица, будучи свободны от педагогических занятий и служебной профессорской деятельности, но в то же время состоя в среде академической, пользуясь богатствами академических книгохранилищ и органами академической печати, могли бы быть достойными представителями высших интересов богословско-философского знания и работниками на пользу этих интересов» (Религиозно-образовательные потребности нашей Церкви // ЦВ. 1885. № 27. С. 432).

Большое внимание К. уделял положению не только высшего богословского, но и народного образования. Он предложил духовенству сообщать о своей деятельности на этом поприще. Именно эта публикация послужила толчком для появления в региональных «Епархиальных ведомостях» статей, написанных священнослужителями, к-рые активно занимались просвещением в церковноприходских школах (Восстановление истины // ЦВ. 1884. № 7. С. 1–2). К данной проблеме К. обращался неоднократно (ЦВ. 1881. № 17, 23, 25–26, 44; 1883. № 10, 15–16, 37, 45, 47 и др.).

После издания синодального перевода Библии в 1876 г. в церковной среде стали раздаваться голоса, призывающие запретить распространение книг Свящ. Писания на русском языке, т. к. это якобы приводит к росту сектантства среди простого народа. К. предложил наряду с рус. переводом Свящ. Писания распростра-

нять и слав. текст, а также приступить к изданию одобренных Синодом толкований на книги Свящ. Писания (О распространении в народе книг Свящ. Писания на славянском и русском языках // ЦВ. 1884. № 50. С. 1–2).

В передовых статьях К. не выступал сторонником реформ в сферах богословия и церковно-общественной мысли. Но его трактовки некоторых вопросов отличались от распространенных. Так, К. считал, что ко 2-й пол. XIX в. Синод окончательно превратился в бюрократическую структуру, права и полномочия духовных членов к-рой существенно ограничены. Вместе с тем для ситуации, сложившейся в Русской Церкви к нач. XVIII в., К. видел в учреждении Синода большую пользу. В ст. «Святейший Синод в первые годы своего существования (ко дню открытия Св. Синода 14 февраля 1721 г.)» (ЦВ. 1885. № 7. С. 127–129) К. писал, что реформаторская деятельность имп. Петра I в церковной сфере привела к противостоянию Сената и церковных властей. По мысли К., после учреждения Сената (1711) последний с каждым годом все больше и больше вмешивался в церковные дела. Власть патриаршего местоблюстителя митр. Стефана (Яворского) становилась иллюзорной. Многие сугубо церковные дела, напр. такие, как поставления епископов, не могли быть решены без соответствующих указаний Сената. Поэтому создание в 1721 г. Синода стало, как полагал К., настоящим благом для Русской Церкви. Со времени основания Синод добивался юридического равноправия с Сенатом. «В первые годы своего существования Св. Синод, при полном содействии Петра Великого, — который (нужно отдать ему в том справедливость!) почти во всем и всегда поддерживал его в борьбе с Сенатом, — старался по возможности примирить непримиримое: свои патриаршие права и древнерусские формы церковной жизни с новыми формами преобразованной гражданской жизни» (Там же. С. 129).

В «Церковном вестнике» К. публиковал множество заметок, библиографических отзывов о книгах, описаний юбилеев, некрологов, полемических и иного содержания статей, обзоров журналов и проч. В годы его редакторства новые отделы журнала — «Мнения печати»

и «Обозрение епархиальных ведомостей» — составлялись большей частью им самим. Впосл., как постоянный сотрудник издания, в течение мн. лет он вел разделы «Обозрение светских журналов» (с 1884 по 1888) и «Обозрение духовных журналов» (с 1888 по 1897). Участие в издании журнала и публицистическая деятельность К. прервались в 1898 г.

Только в смутные 1905–1906 гг. К. вновь стал публиковать статьи. Так, в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» были напечатаны «Трехчленная формула: православие, самодержавие и народность» (1905), «К вопросу о самодержавии» (1906) и «Несколько мыслей о воспитании народной воли согласно началам христианской православной веры и здоровой педагогики» (ПрибЦВед. 1906. № 31. С. 2372–2381). В воспоминаниях К. писал, что первоначально обратился в редакцию «Церковного вестника», однако получил отказ и только после этого вынужден был отправиться в редакцию «Церковных ведомостей». Причина отказа — в содержании статей, т. к. К. в годы первой рус. революции открыто выступал в роли защитника самодержавия, критика республиканской формы правления. Манифест 17 окт. К., проводя параллели с догматическим богословием, трактовал особым образом: подобно тому как Всемогущий Бог, создав человека со свободной волей, не желает насильно влиять на него и приводить в Царствие Небесное, но не перестает при этом быть Всемогущим, так и царь, разрешив создать Государственную думу (которая фактически должна была ограничить царскую власть), не перестает быть самодержавным правителем гос-ва, без решения к-рого не может быть принят ни один закон. К. ратует за союз Церкви и гос-ва, при этом признает, что тот союз гос-ва с правосл. Церковью, который был, «не вполне нормален, неравноправен, одна сторона находится в порабощении у другой» (Трехчленная формула. 1905. С. 2233). Идею, что Церковь не должна себя связывать ни с каким гос-вом, К. называет утопическим идеализмом. Эти три статьи, как последний аккорд публицистической деятельности К., представляют его общественно активным человеком с гражданской позицией, которую он смело отстаивает, несмотря на то что большинство даже в цер-







ковных кругах придерживалось противоположного мнения.

К. был избран почетным членом СПбДА (в 1896), КазДА (в 1897), МДА (в 1904), КДА (в 1915). 18 нояб. 1913 г. К. отпраздновал 50-летний юбилей своей научной и преподавательской деятельности. Юбилей получил многочисленные поздравительные адреса, письма и телеграммы, как от духовных академий, так и от частных лиц: архиереев, священнослужителей, коллег-профессоров, учеников и т. д. В 1913 г. редактор академического ж. «Христианское чтение» проф. Н. И. Сагарда, ученик К., убедил юбиляра написать воспоминания, к-рые затем публиковались в журнале академии в 1914–1916 гг. и выходили 2 отдельными выпусками (Воспоминания старого профессора. 1914. Вып. 1: [1847–1867]; 1918. Вып. 2: [1867–1913]). В мемуарах К. рассказал о годах обучения в Нижегородских духовном уч-ще и семинарии. Отдельные главы посвящены службе в МДА и СПбДА. Автор не только описал быт тех лет, но и охарактеризовал мн. церковных, общественных и политических деятелей 2-й пол. XIX в.: имп. Александра II, свт. Филарета (Дроздова), митрополитов Исидора (Никольского), Палладия (Раева), архиепископов Иакова (Вечеркова), Иоанна (Добротракова), еп. Иеремию (Соловьёва), протоиереев Иосифа Васильева, Александра Горского, Иоанна Янышева, нижегородское духовенство, профессоров СПбДА Н. И. Барсова, В. В. Болотова, Елеонского, М. И. Каринского, М. О. Коляловича, Е. И. Ловягина, Лопухина, прот. Павла Николаевского, И. Ф. Никольского, Н. В. Покровского, А. И. Пономарёва, прот. Василия Рождественского, А. И. Садова, писателей Н. А. Добролюбова, Ф. М. Достоевского, Н. П. Гилярова-Платонова, М. В. Новорусского, а также обер-прокурора К. П. Победоносцева, И. И. Срезневского и др. Напр., по свидетельству К., Добролюбов во время учебы «поражал нас своим видом очень благовоспитанного юноши, скромного, изящного, всегда хорошо одетого, с нежным, симпатичным лицом. Он был похож на красную девушку, и никоим образом не могло прийти мне в голову, что из него выйдет такой литературный деятель, да еще известного направления» (*Катанский*. Воспоминания. 1914. Вып. 1. С. 44). Кроме того, К. подробно изложил учебную

программу духовных школ с 1847 по 1896 г., выразил свое отношение к академическим уставам 1869 и 1884 гг., описал состояние и развитие богословской науки в этот период в СПбДА, отмечая наиболее важные и примечательные моменты. Отдельные разделы посвящены академическим журналам «Христианское чтение» и «Церковные ведомости». Воспоминания К. являются очень ценным источником сведений по истории не только СПбДА 2-й пол. XIX в., но и вообще РПЦ, а также представляют значительный историко-бытовой и краеведческий интерес.

После ухода на пенсию К. поселился в Гатчине, где в 1912 г. построил собственный «домик» (ныне ул. Чкалова, 48а), владел еще одним загородным домом. Умер от голода в 1919 г. Похоронен в Гатчине, место погребения неизвестно.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 88. № 27 [*Катанский* А. Л. Проекты положений относительно учения старокаатоликов об исхождении Св. Духа в сравнении с православной Церковью. Февр. 1893]; № 31 [Реферат о 6-м пункте «Утрехтского объявления» 1893 г.]; РГИА. Ф. 2162. Д. 16–34 [Письма Катанского Потаповым, 1868–1870 гг.].

Соч.: Вопрос о соединении Церковью восточной и западной (в первый его период) на греч. востоке и латинском западе (1053–1453) // ХЧ. 1867. № 8. С. 222–251; № 9. С. 374–416; № 10. С. 471–514; № 11. С. 744–764; 1868. № 1. С. 66–99; № 3. С. 367–399; № 4. С. 557–599; (То же, изм. загл.: История попыток к соединению церквей греч. и лат. в первые 4 века по их разделению. СПб., 1868); Очерк истории литургии нашей правосл. Церкви. СПб., 1868–1870. 2 вып.; Об историческом изложении догматов // ХЧ. 1871. № 5. С. 791–843; Об изучении библейского новозаветного периода в ист.-догматич. отношении // ХЧ. 1872. № 1. С. 31–75; № 2. С. 217–252; Краткий очерк истории и характеристика попыток к соединению Церквей греко-вост. и римско-католической за весь 8-вековой период разделения Церквей // Сб. протоколов С.-Петербургского отд. ОЛДП. 1873; Сказания о Нерукотворном образе Спасителя // ХЧ. 1874. № 11. С. 471–516; Характеристика православия, римского католицизма и протестантизма // Там же. 1875. № 1. С. 3–32; Догматическое учение о 7 церк. таинствах в творениях древнейших св. отцов и учителей Церкви до Оригена включительно: Ист.-догматич. исслед. СПб., 1877. М., 2003; К истории литургической стороны таинства брака // ХЧ. 1880. № 1/2. С. 98–127; Очерк истории обрядовой стороны таинства елееосвящения // Там же. № 7/8. С. 92–131; Конспект лекций по догматич. богословию. СПб., 1884. Литогр.; Первый день Воскресения Христова, как день утверждения христ. Церкви и церк. иерархии // ЦВ. Ч. неофиц. 1885. № 13. С. 217–218; Вопрос о времени учреждения христ. Церкви и церк. иерархии // Там же. 1886. № 9. С. 153–156; № 10. С. 173–176; Подробное изложение догматич. данных, заключающихся в Св. Писании: Конспект лекций по догматич. богословию, чит. в 1885/6 г. [СПб.], 1886. Литогр.;

Систематическое изложение догматич. богословия: Конспект лекций. [СПб.], 1886. Литогр.; Об увеличении духовно-учебных пенсий. [СПб.], 1887; Подробное изложение догматических данных, заключающихся в Св. Предании. [СПб.], 1887. Литогр.; Подробный конспект лекций по догматич. богословию: Чит. в 1886/7–1893/4 уч. г. студентам 3-го курса СПбДА. СПб., 1887–1894. Литогр.; Православное и римско-католич. понятие о Церкви: (По поводу изд. за границей соч. [Волконской] «О Церкви» // ЦВ. 1889. № 7. С. 113–116; № 8. С. 133–135 (отд. изд.: [СПб.], 1889); Об исхождении Св. Духа: По поводу старокаатолич. вопроса // ХЧ. 1893. № 5/6. С. 401–425; О научно-богосл. определениях Церкви // ЦВ. 1894. № 42. С. 457–459; № 44. С. 689–692 (отд. изд.: СПб., 1894); Отзыв о... соч. Е. Аквилонова: «Церковь: Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о Теле Христовом» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1893/4 уч. г. СПб., 1894. С. 104–110; О постановке трактата о Церкви в науке догматич. богословия // ЦВ. 1895. № 15. Стб. 457–463; № 16. Стб. 689–692 (отд. отт.: СПб., 1895); О Главе Церкви Христе Спасителе и Духе Св. Параклите // Там же. № 18. Стб. 553–560; Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина: Ист.-догматич. исслед. СПб., 1902; Трехчленная формула: православию, самодержавию и народность // ПрибЦВед. 1905. № 51. С. 2232–2238; К вопросу о самодержавии // Там же. 1906. № 7. С. 307–318; Воспоминания старого профессора: (С 1847 по 1913 г.). Пг., 1914, 1918. 2 вып. (отт из: ХЧ. 1914. № 1, 3–11; 1916. № 1–5/6; 1917. № 1, 3–12); То же. Н. Новг., 2010<sup>а</sup>.

Лит.: Мансветов И. Д. «Очерк истории литургии нашей Правосл. Церкви» А. Катанского // Древности: Тр. МАО. 1870. Т. 2. Вып. 3. С. 142–148; Докторский диспут в СПбДА // ЦВ. 1877. № 23. Отд. неофиц. С. 1–5; Осинин И. Т., Приселков А. А. Отзыв о соч. А. Л. Катанского «Догматическое учение о 7 церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно» // Журналы заседаний Совета СПбДА за 1876–1877 уч. г. СПб., 1877. С. 200–202; Смирнов П. А., прот. Учение о благодати Божией в деле нашего спасения: (Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина: Ист.-догматич. исслед. А. Катанского) // ПрибЦВед. 1902. № 46. С. 1611–1619; Тихов А. И. Краткая памятная ист. записка Нижегородской ДС. Н. Новг., 1905. С. 75; Родосский. Словарь студентов СПбДА. С. 195–196; П-в Н. В., свящ. Катанский А. Л. // ПБЭ. 1908. Т. 9. Стб. 153–160; Лепорский П. И., прот. 50-летний юбилей ученой деятельности проф. А. Л. Катанского. СПб., 1913; Флоровский. Пути русского богословия. С. 379–380; Горчаков Б. К., свящ. А. Л. Катанский как догматист-богослов: Курс соч. / ЛДА. Л., 1964. Ркп.; Маркидионов А. В. Кафоличность Церкви по изъяснению рус. правосл. богословов: Курс соч. / ЛДА. Л., 1989. Ркп.; Юдин В. Д., Сидоров А. И. Проф. А. Л. Катанский (1836–1919) // Катанский А. Л. Догматическое учение о 7-и церк. таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. М., 2003. С. 1–XVIII; Рус. писатели-богословы: Исследователи богослужения и церк. искусства: Библиограф. указ. / Сост.: О. В. Курочкина, Н. С. Степанова, А. С. Чистякова. М., 2004. С. 70–73; Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в рус. правосл.





мысли XIX–XXI вв. СПб., 2006; Булыко И. П. Пневматологический аспект Церкви в освящении св. отцов и рус. правосл. богословов XIX–XX вв.: Дис. / СПбДА. СПб., 2007; Юдин В. Д., Сидоров А. И. Проф. А. Л. Катанский (1836–1919) // Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. Н. Новг., 2010. С. 6–10.

Свящ. Александр Берташ,  
Д. А. Карпук

## КАТАПЕТАСМА – см. Завеса.

**КАТАР** [официальное название Государство Катар], гос-во в Юго-Зап. Азии, расположенное на п-ове Катар (сев.-вост. часть Аравийского п-ова). Территория – 11,4 тыс. кв. км, включая прибрежные острова. Граничит на юге с Саудовской Аравией, на северо-западе имеет морскую границу с государством Бахрейн, на юго-востоке – с государством Объединённые Арабские Эмираты (ОАЭ). Население 1,951 млн чел. (2012). Столица – Доха (427 тыс. чел. на 2009). Официальный язык – арабский, широкое распространение имеет англ. язык. Административно-территориальное деление – 10 муниципалитетов. По показателям ВВП на душу населения (103 тыс. долл. в 2010) и темпам роста экономики (19%) К. занимает 1-е место в мире.

К. – член ООН (1971), ОПЕК (1961), ЛАГ (1971), МВФ (1972), Орг-ции Исламская конференция (1970), Совета сотрудничества араб. гос-в Персидского зал. (1981), ВТО (1996). **География.** Страна делится на 3 зоны: прибрежную, переходную и центральное плато. Побережье низменное, пустынное, с сильно изрезанной береговой линией. Чередуются солончаки и песчаные пляжи. Мн. участки берега труднодоступны со стороны моря из-за коралловых рифов и отмелей. Есть лишь неск. удобных бухт, одна из них – Доха. В переходной зоне высоты плавно увеличиваются до 20–40 м и переходят в обширное каменистое плато, занимающее всю внутреннюю часть полуострова. Над плато поднимаются отдельные возвышенности (60–80 м), в т. ч. Духан, где обнаружены запасы нефти мирового значения (в целом в К. сосредоточено 1,6% нефтяных ресурсов Ближ. Востока). На нефтяных месторождениях и континентальном шельфе разведаны запасы природного газа, составляющие 11% ресурсов газа Ближ. и Ср. Востока. По запасам природного газа К. занимает 3-е место в мире.



Климат полуострова – переходный от тропического к субтропическому. В нояб.–февр. над Персидским зал. проходят циклоны со Средиземного м., несущие редкие морозящие дожди. Температура составляет 10–20°C, влажность – 55–65%. Летний сезон (июнь–авг.) жаркий и крайне засушливый, температура поднимается до 44°C, влажность достигает 85–90%, ветер приносит тучи песка из арав. пустынь. Суточные перепады температур – от 8–10°C зимой до 25°C летом. Годовое количество осадков составляет 60 мм (наименьшее в регионе Персидского зал.), при этом все осадки выпадают в дек.–январе в виде нескольких ливней. Постоянных рек нет, много сухих русел. Главные водные ресурсы представлены грунтовыми водами (потенциальные годовые резервы – 50–55 млн куб. м). Используется опресненная морская вода.

**Население.** Коренное население п-ова Катар сформировалось в результате миграций бедуинских племен в XVII–XIX вв. из различных областей Вост. Аравии. Часть кочевников перешла к оседлости и занятиям земледелием и морскими промыслами. Племенное деление до сих пор сохраняется в среде катарцев, хотя традиц. хозяйственный и социальный уклад был полностью разрушен в процессе развития нефтедобычи. Наряду с арабами-бедуинами в прибрежных районах проживали потомки африкан. рабов и выходцы из Ирана, на нач. XX в. их численность составляла 6–7 тыс. чел. из 27 тыс. жителей К. Неоднородность коренного населения проявилась в конт-

растных антропологических типах катарцев, среди которых встречаются как носители классического арав. бедуинского облика – высокие, худощавые, с удлинёнными чертами лица, так и коренастые, ширококостные и темнокожие жители побережья.

С развитием добычи нефти началась массовая иммиграция в страну иностранной рабочей силы. Темпы прироста населения в отдельные годы достигали 7,5%.

По данным на 2010 г., в стране насчитывалось 20% коренного населения, среди иностранных рабочих – 20% арабов, 20% индийцев, 13% выходцев из Непала, 10% филиппинцев, 7% пакистанцев, 5% выходцев из Шри-Ланки, 5% др. национальностей (в т. ч. европейцы и американцы). Доля пакистанцев и иранцев в общей массе населения за последние годы снизилась за счет увеличения количества индийцев, филиппинцев, выходцев из Таиланда и др. Во избежание ассимиляции коренного населения иммигрантами и из соображений политической безопасности правительство отдаёт предпочтение привлечению в К. рабочей силы из гос-в Юж. и Юго-Вост. Азии.

Естественный прирост населения 4,9% (2012). Рождаемость – 10,2 на 1 тыс. чел., смертность – 1,5 на 1 тыс. чел. (2012). Средний возраст населения 32,2 года. При средней плотности населения 160 чел. на 1 кв. км оно размещается по территории полуострова крайне неравномерно: до 92% (2008) проживает в городах, в т. ч. в 2 крупнейших – Дохе и Эр-Райяне (258 тыс. чел.), расположенных в вост. части страны.

**Государственное устройство.** К. – унитарное гос-во. Конституция страны одобрена на референдуме 29 апр. 2003 г. Согласно Конституции, утверждённой 8 июня 2004 г., К. является абсолютной монархией с элементами конституционного строя. Вся полнота власти принадлежит главе гос-ва – эмиру. Законодательный орган – Консультативный совет (маджлис аль-шура), состоит из 45 членов, 30 из которых избираются гражданами К., 15 назначаются эмиром. Консультативный совет принимает законопроекты, к-рые должны получить одобрение эмира, а также утверждает бюджет и контролирует работу правительства. Срок полномочий совета – 4 года. Исполнительная власть принадлежит эмиру







и правительству. Эмир назначает Совет министров и премьер-министра, определяет политику правительства. Политических партий в К. нет.

**Религия.** Большинство катарцев — мусульмане. Однако в последнее время доля мусульман в населении К. из-за массовой иммиграции сокращается (по переписи 2004 г., мусульмане составляли 77,5% всех жителей (в 1970 — 99%). В стране появились немусульм. общины. Христиане составляют 8,5% населения; индуисты, буддисты, джайны, сикхи и бахаиты — 14% жителей. Среди христиан большинство католики (20% нерезидентов). В июне 2009 г. был открыт Межконфессиональный церковный комплекс (IDCC) в Месаймире, юж. пригороде Дохи, в котором разместились 28 инд. христ. общин.

**Православие.** Иерусалимскому Патриархату принадлежит в Дохе храм во имя прп. Исаака Сирина и вмч. Георгия Победоносца. В 2005 г. при храме было учреждено сестричество во имя св. Жен-мироносиц. Часть христиан являются прихожанами Антиохийской Православной Церкви.

**Нехалкидонские восточные Церкви.** Маланкарская Церковь имеет один приход. Ее прихожане — выходцы из Индии, из шт. Керала, которые с 1939 г. прибывали в К. для работы на нефтепромыслах. С 1940 г. их окормляли временно приезжавшие из Бахрейна священники. Первый постоянный приход св. ап. Фомы был образован 20 сент. 1973 г.; в 1990 и 1995 гг. были созданы еще 2 прихода. В нач. июля 2009 г. освящен храм в церковном комплексе в Дохе, приход которого объединил три ранее существовавших. На торжествах присутствовали митрополит Бомбея Геваргезе Мар Курило и митрополит Ченганнура Томас Мар Атанасиос.

**Коптская Церковь** имеет в Дохе храм св. первоверховных апостолов Петра и Павла.

**Римско-католическая Церковь.** Численность католиков в стране оценивается приблизительно в 120 тыс. чел., в основном это иммигранты из Филиппин и Индии. В 2003 г. К. установил дипломатические отношения с Ватиканом. Первоначально территория К. находилась в юрисдикции Апостольского викариатства Аравии, резиденция которого располагалась в Абу-Даби (ОАЭ).

31 мая 2011 г. Папский престол включил К. во вновь образованное Апостольское викариатство Сев. Аравии. 14 марта 2009 г. был освящен первый католич. храм в честь Богоматери



Строительство католич. ц. Богоматери Розария в Дохе. Фотография. 2008 г.

Розария в пригороде Дохи, на земельном участке, подаренном эмиром.

В К. также действуют общины Сиро-Маланкарской католической Церкви. Прихожанами этих общин являются индийцы.

**Протестантизм.** В К. насчитывается 7–10 тыс. англикан. В Дохе построен Англиканский центр, принадлежащий Епископальной церкви Иерусалима и Ближ. Востока (диоцез Кипра и Персидского зал.), с храмом Богоявления, его прихожане в основном англичане и американцы. В К. также есть общины таких протестант. орг-ций, как Церковь Южной Индии, евангелисты и пятидесятники.

**Ислам.** Среди мусульман преобладают сунниты маликитского и ханбалитского мазхабов. Шииты имамитского и исмаилитского толка составляют до 15% (из них 1/3 арабы, остальные — иранцы и пакистанцы). Значительное число катарцев, включая правящую верхушку (клан ат-Тани), придерживаются ваххабизма.

**Религиозное законодательство.** Гос. религией К. является ислам, в эмирате действуют законы шариата. Жизненный уклад К. довольно жестко определяется нормами шариата, существование немусульм. религиозных организаций допускается в ограниченных рамках. Имеется офиц. реестр христ. деноминаций, чья деятельность разрешена. К ним относятся Римско-католическая, Сиро-Маланкарская католическая, Англиканская, Иерусалимская Православная, Маланкарская и Коптская Церкви. С 2008 г. разрешено строительство церквей, которые, однако, не должны иметь крес-

тов и колоколов. Религ. группа может получить регистрацию в Министерстве иностранных дел, если численность ее адептов составляет не менее 1500 чел. При отсутствии необходимого количества членов религиозная группа может присоединиться к одной из раз-

решенных церквей для отправления богослужений. Приверженцы буддизма, индуизма и Бахаи религии не имеют лег-

ального статуса, но могут отправлять свои обряды в частных домах.

**Исторический очерк. Древность и средние века.** Самые ранние следы обитания человека на полуострове относятся к 4000 г. до Р. Х. Приблизительно в это время в Вост. Аравии сложились неолитические сообщества скотоводов и рыболовов, связанные с южномесопотамской Эль-Обейдской (Убейдской) культурой (VI–IV тыс. до Р. Х.). В К., как и во множестве поселений Персидского зал., обнаружена убейдская керамика, попадавшая в Аравию морским путем, возможно, в обмен на жемчуг. В III тыс. до Р. Х. все прибрежные районы Персидского зал. были вовлечены в единую торговую сеть, протянувшуюся от Месопотамии до Индии. На побережье Аравийского п-ова было найдено большое количество артефактов: импортной керамики, скульптуры, печатей, изделий из лазурита. Бахрейн и прилегающие районы Аравии совр. ученые отождествляют со страной Дильмун, известной из шумеро-аккадских источников как важный торговый партнер Месопотамии, центр транзитной торговли древесиной и медью.

После угасания культуры Дильмун ок. сер. II тыс. до Р. Х. следы человеческого присутствия в Вост. Аравии исчезают почти на тысячу лет. В IV в. до Р. Х. в Эль-Хасе, в 90 км от побережья, складывается город-государство Герры (существовал до III в. по Р. Х.), крупный экономический и культурный центр, к которому тяготели селения прибрежных районов и ближайших островов. В эти века в Вост. Аравии расселяются араб. племена.







В период существования Сасанидской державы (сер. III — сер. VII в.) арав. берег Персидского зал. входил в сферу влияния Сасанидов и вассального им араб. царства Лахмидов. Несториане-сирийцы из Месопотамии, активные участники торговли в Индийском океане, селились на побережье и предположительно контролировали сбыт местного жемчуга. Эти миграции могли быть вызваны неоднократно возникавшими в IV в. гонениями на христиан в Сасанидском гос-ве. К V в. на территории от Кувейта до Омана существовало неск. христ. общин с храмами и мон-рями. Как считается, большинство местных христиан были араб. происхождения, хотя среди монашествующих, возможно, встречались сирийцы и персы. К. наряду с Кувейтом и Эль-Хасой входил в епархию Бет-Катраие, подчиненную митрополии Рев-Ардашира на иран. берегу Персидского зал. Епископы Бет-Катраие упоминаются в актах Соборов Церкви Востока между 410 и 676 гг. Данные письменных источников о несторианском присутствии в гос-вах Персидского зал. подтверждаются раскопками кон. XX — нач. XXI в., обнаружившими ряд христ. памятников в Кувейте, ОАЭ и Саудовской Аравии. Два объекта на территории К. идентифицируются как развалины церквей, однако их детального археологического исследования еще не проводилось.

В 632–634 гг. Вост. Аравия была завоевана мусульманами и вошла в состав Арабского халифата. Христианство быстро пришло в упадок. Возможно, этому способствовали временный разрыв торговых связей, прекращение экспорта жемчуга, за счет к-рого существовали мон-ри. Часть христиан перешла в ислам, мон-ри были покинуты к нач. VIII в. Последние сведения о местных христианских общинах относятся к IX в.

Наименование «Катар» впервые появляется в поэзии времен правления Омейядов (661–750). Из араб. географов самое раннее сообщение о К. принадлежит Ибн Хордадбеку (885), упоминавшему его среди останочных пунктов на сухопутном пути из Басы в Оман. В X — сер. XI в. территория К. входила в состав владений карматов, наиболее радикальной ветви шиитской секты исмаилитов. После распада гос-ва карматов арав. берег стал объектом

соперничества Аббасидов и султанов Омана; опустошительные войны привели к упадку региона. Географы X–XIII вв. писали, что местные жители заняты добычей жемчуга и пиратством. Редкие прибрежные поселения не представляли собой единого гос. образования. В 1320 г. К. и соседние территории были захвачены шейхом Ормуза.

**Кон. XV — нач. XX в.** В кон. XV в. в Индийском океане появились португальцы. Укрепившись в Ормузе (1515) и ряде др. пунктов, они поставили под свой контроль акваторию Персидского зал., обложили данью торговлю и добычу жемчуга. Местные мусульм. правители искали поддержки у Османской империи. В сер. XVI в. османы распространили свою власть на Юж. Ирак, а в посл. на вост. побережье Аравии, где был образован эялет Эль-Хаса, в к-рый номинально входил и К. В течение следующих 3 столетий господство над Персидским зал. оспаривали друг у друга португальцы, голландцы, англичане, а также правители Сефевидского Ирана и Османской империи. К. оставался на периферии их военно-политических интересов, равно как и в стороне от основных торговых путей между Маскатом, Ормузом и Басрой. Даже на европ. картах вплоть до нач. XIX в. п-ов К. изображался искаженно, как небольшой выступ на арав. побережье.

В 1766 г. на полуостров мигрировали из Кувейта бедуины клана аль-Халифа племени Утуб. Они заняли зап. побережье К. с центром в Эз-Зубаре. Чуть позже на полуострове появился соперничавший с ними клан Джалахима того же племени. Клан закрепился на северной оконечности К., в Эр-Рувайсе, который стал одним из главных очагов пиратства в Персидском зал. После занятия Басы персами в 1771 г. Эз-Зубара на недолгое время стала коммерческим центром региона. В 1777–1783 гг. персы предпринимали неудачные попытки овладеть К. В 1783 г. бедуины Утуб нанесли ответный удар и захватили Бахрейн, куда и переместился центр владений аль-Халифа.

В К. ведущую роль стал играть клан Джалахима под предводительством Рахмы бен Джабера. В 1809 г. он заключил союз с ваххабитами Неджда, к-рые вскоре распространили свою гегемонию на всю Вост. Аравию. В 1811 г. султан Маската

при поддержке англичан разрушил Эз-Зубару и выбил ваххабитов из К. и Бахрейна; Рахма отступил в Эль-Хасу, бедуины аль-Халифа вернулись к власти. Война на суше и на море между кланами аль-Халифа и Джалахима продолжалась мн. годы.

Шейхи аль-Халифа, находившиеся на Бахрейне, претендовали на сюзеренитет над К. Местные правители выплачивали Бахрейну нерегулярную дань, но в остальном, в частности в пиратском промысле, были самостоятельны. История К. складывалась весьма драматично, она изобиловала междоусобными войнами и переселениями значительных племенных групп и жителей местных городов-гос-в в ходе военных конфликтов и кочевых миграций. В 1821 и 1841 гг. Доха, главный порт полуострова, в наказание за пиратство местных жителей подвергалась бомбардировкам британских кораблей. В 1828 г. Доха была разрушена шейхом Бахрейна в ходе подавления мятежа местного правителя.

В 1862 г. вожди катарских племен во главе с шейхом Дохи Мухаммадом ат-Тани из племени Тамим снова вышли из повиновения Бахрейну. Стычки продолжались неск. лет с переменным успехом, пока в 1867 г. шейх Бахрейна в союзе с племенами Абу-Даби не разрушил города Доха и Эль-Вакра и не изгнал их население. В противостоянии вмешались англичане, стремившиеся прекратить конфликт раньше, до того как в него будут втянуты Стамбул и Тегеран, имевшие свои интересы в К. и Бахрейне. В 1868 г. брит. политический резидент в Персидском зал. объявил шейха Бахрейна виновным в войне и сверг его. Шейх Мухаммад ат-Тани был признан правителем К. и 12 сент. 1868 г. подписал с Великобританией соглашение, по которому брал на себя обязательство воздерживаться от войн и пиратства, а все спорные вопросы в отношениях с соседними гос-вами передавать на рассмотрение брит. политическому резидента в Персидском зал.

Установление англичанами протектората над Бахрейном вызвало опасения у остальных арав. правителей. Шейх Джасим (Касим) бен Мухаммад ат-Тани в 1871 г. принял предложение Стамбула о признании османского сюзеренитета. Вытесненные османами из Эль-Хасы ваххабиты и бедуины использовали К. как базу для набегов на ос-





манские гарнизоны. Это привело к высадке в Дохе османских войск и оккупации К. в 1872 г. Шейхи ат-Тани тем не менее сохранили преобладающее влияние на полуострове.

В кон. 70-х — 80-х гг. XIX в. продолжались конфликты между Бахрейном, К. и Абу-Даби, за которыми стояли интересы Великобритании, Турции и Германии, стремившихся к контролю над Персидским зал. В нач. 90-х гг. XIX в. Великобритания, окончательно утвердившая протекторат над Бахрейном и Договорным Оманом, приступила к вытеснению Турции из К. и Кувейта. В 1892 г. произошли столкновения катарских племен с османским гарнизоном, расквартированным в шейхстве. Реальная власть османской администрации осталась только в столице К. В 1894–1895 гг. между К. и Бахрейном вспыхнул конфликт, к-рый пресекали действия брит. канонерок, обстрелявших корабли и побережья противоборствующих сторон. Шейх К., обвиненный в нарушении договора 1868 г., должен был заплатить значительный штраф. В дальнейшем шейх Джасим действовал в русле брит. интересов. В 1899 г. катарское ополчение участвовало в военных действиях против Кувейта, что подтолкнуло эмира этого княжества к сближению с Великобританией.

В 1914 г. была подписана англотур. конвенция, согласно которой Стамбул отказывался от притязаний на Вост. Аравию, в частности признавал независимость К. В годы первой мировой войны шейхи региона сохранили лояльность к Великобритании; т. о., Персидский зал превратился практически в «британское озеро». Одним из важных шагов на этом пути стало принуждение шейхов катарских племен во главе с Абдаллой бен Джасимом ат-Тани (1913–1949) к принятию брит. протектората (нояб. 1916).

**Нач. XX — нач. XXI в.** Поставив под свой контроль внешнюю политику и оборону К., Великобритания мало вмешивалась в его внутренние дела, тем более что шейх Абдалла всемерно противился усилению британского присутствия в стране. Положение правящей династии было шатким — на полуострове постоянно происходили конфликты между различными общинами и племенами, соседние гос-ва предъявляли К. территориальные претензии, кочевые племена ориентировались на

Саудидов Неджда, к-рым вынужден был выплачивать дань и шейх Абдалла. К. сохранял архаичный общественный уклад и традиц. экономику. Население страны, составлявшее в 1908 г. 27 тыс. чел., к 1950 г. сократилось до 25 тыс. чел. Источником заработка для значительной части жителей оставалась добыча жемчуга, однако эта отрасль хозяйства пришла в упадок из-за мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. и конкуренции со стороны дешевого, искусственно выращенного япон. жемчуга. К 70-м гг. XX в. жемчужный промысел в Персидском зал. повсеместно прекратился. Традиц. хозяйственный уклад уступил место нефтяной промышленности. В 1935 г. шейх выдал концессию англо-франко-американско-голландской компании «Петролеум девелопмент оф Катар» на разведку и добычу нефти и строительство сопутствующей инфраструктуры на всей территории полуострова. Первые месторождения нефти были обнаружены в 1940 г., их разработка началась в 1949 г.

В годы второй мировой войны К. стал тыловой базой англ. войск. На полуострове построили военный аэродром, склады, казармы и др. Импорт дешевых продуктов и фабричных товаров негативно повлиял на развитие кустарного ремесла и примитивного сельскохозяйственного производства в К., положив начало кризису традиц. общества. Еще более радикальную трансформацию К. пережил в первые десятилетия нефтедобычи — в 50–60-х гг. XX в. Поступления от добычи нефти к кон. 50-х гг. давали 95% национального дохода. Большую часть этих средств присваивал правящий клан ат-Тани, но немало инвестировалось в социальные проекты и создание рабочих мест для коренных жителей страны, при этом непомерно разрослись управленческий аппарат, армия и полиция. Для работы на нефтепромыслах в страну ввозили рабочую силу из-за рубежа, преимущественно выходцев из Юж. и Юго-Вост. Азии.

В 1968 г. Великобритания объявила о своих планах ухода из региона Персидского зал. В этой связи был выдвинут проект создания федерации княжеств Вост. Аравии в составе Договорного Омана (ныне ОАЭ), Бахрейна и К. После напряженных переговоров в 1968–1969 гг. К. отказался от вступления в федерацию и избрал путь самостоятель-

ного развития. Независимость эмирата была официально провозглашена 3 сент. 1971 г.

Внутриполитическая ситуация в государстве оставалась сложной, в т. ч. вслед. постоянных конфликтов внутри клана ат-Тани, представители к-рого занимают почти все высшие посты в гос. управлении. Ни один из правителей К. в XX в. не оставил престол по доброй воле: эмир Али бен Абдалла в 1960 г. был вынужден отречься от власти; Ахмад бен Али (1960–1972) был низложен двоюродным братом Халифой бен Хамадом (1972–1995), к-рого в свою очередь сверг его сын, в наст. время эмир Хамад бен Халифа (род. в 1952, эмир с 1995).

Во внешней политике К. ориентируется на США. В 1981 г. К. стал одним из учредителей региональной военно-политической орг-ции Совет сотрудничества араб. гос-в Персидского зал. В годы ирано-ирак. войны (1980–1988) страны Персидского зал. оказывали финансовую помощь Ираку, опасаясь экспорта ислам. революции из Ирана. В 1983 г. в К. был раскрыт заговор радикальных исламистов, поддержанных Ираном. Периодически обострялись территориальные споры с Ираном из-за нефтяных месторождений на дне Персидского зал. В 1991 г. вооруженные силы К. в составе антииракской коалиции участвовали в операции «Буря в пустыне». В 1992 г. эмир К. подписал с США пакт об обороне. В К. размещена крупнейшая в регионе база ВВС США «аль-Уейд» с 4-тысячным гарнизоном. В 1994 г. К., несмотря на критику ряда араб. стран, установил торговые отношения с Израилем. Во время 2-й войны США с Ираком (2003) на территории К. размещался единственный командный пункт сил вторжения. На базе арабской редакции Би-би-си была создана катарская телекомпания «Аль-Джазира». Финансовая мощь К., подкрепленная информационными технологиями «Аль-Джазиры» и связями с радикальными исламистскими движениями, стимулировала великодержавные амбиции правящего эмира. С началом революций «арабской весны» 2011 г. К. наряду с Саудовской Аравией выступает как главная сила дестабилизации светских авторитарных режимов, препятствующих гегемонии ваххабитских монархий в араб. мире. Весной—летом





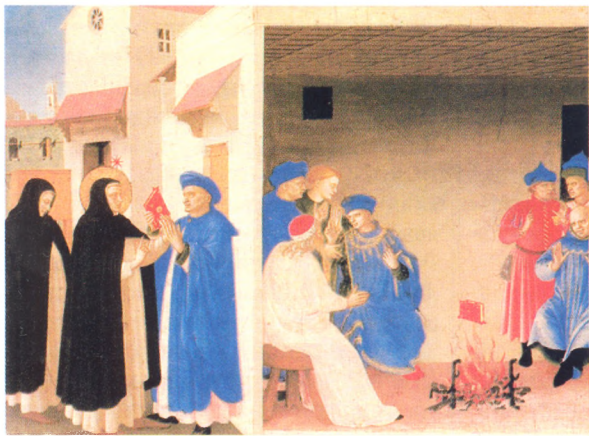
2011 г. катарские военнослужащие участвовали в военных действиях НАТО против Ливии, в т. ч. в наземных операциях. С 2011 г. К. финансирует повстанческое движение в Сирии, прежде всего исламистские вооруженные структуры, ведущие борьбу с баасистским режимом.

Лит.: Шпажников Г. А. Религии стран Западной Азии. М., 1976. С. 102–106; Бодянский В. Л. Восточная Аравия. М., 1986; Yapp M. E. The Near East since the First World War: A History to 1995. L.; N. Y., 1996. P. 201–206, 370–374; Bin Seray H. M. Christianity in East of the Arabian Peninsula // Aram. Oxf., 1996. Vol. 8. P. 315–332; Qatar // Political Encyclopedia of the Middle East. N. Y., 1998. P. 627–628; Исаев В. А., Филонок А. О. Государство Катар: Проблемы развития. М., 1999; Hellyer P. Nestorian Christianity in Pre-Islamic UAE and Southeastern Arabia // J. of Social Affairs. Sharjah, 2001. Vol. 18. N 72. P. 79–99; Lorimer J. G. GAZETTER of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia. Slough, 2003. Vol. 2. P. 787–835; Johnstone T. M. Katar // EI. Vol. 4. P. 750–752.

К. А. Панченко

**КАТАРИ́Н АМВРО́СИЙ** — см. *Полити Ланселот*.

**КАТА́РЫ** [кафары; греч. καθάρωξ; лат. cathari], 1) последователи *Новациана* (III в.) — см. *Новациане*; 2) участники средневековых неортодоксальных христ. движений, рас-



Диспут католич. св. Доминика с катарами.

Предела алтаря из мон-ря Сан-Доменико близ Фьезоле.

Ок. 1430–1432 гг.

Худож. Фра Беато

Анджелико (Лувр, Париж)

пространенных в XII — нач. XIV в. в Зап. Европе. Отличительными чертами вероучений средневеков. К. были *дуализм*, отрицание Свящ. Предания и церковной иерархии. *Латеранский III Собор* (1179) осудил верования К. как еретические. Борьба с К. стала поводом для крестовых походов против *альбигойцев* и т. н. альбигойских войн в Юж. Франции в 1208–1229 гг.

В лат. источниках термин «катары» встречается со 2-й пол. XII в. Самое раннее упоминание — в полемическом сочинении аббата Экберта из Шёнау «Против катаров» (Cont-

ra catharos, 1163). Автор описывает неортодоксальные религ. движения, к-рые, по его словам, были широко распространены в Кельнском архиеп-стве. Еретики называли себя катарами (catharos), т. е. «чистыми», поскольку считались последователями одного из манихейских течений IV в. (см. *Манихейство*) — катаристов (catharistae), т. е. «очищающих [души]». Впосл. эта гипотеза происхождения слова «катары» часто встречалась в средневеков. полемических сочинениях и в хрониках. В Декрете Грациана утверждалось, что еретики т. о. подчеркивали свое превосходство над др. христианами, «заявляя о себе как о наиболее чистых» (Decret. Gratian. Pars 2. Causa 24. Q. 3. Cap. 39: «Quot sint sectae hereticorum»). Существовали и др. этимологии. Алан Лилльский, автор трактата «О католической вере против еретиков» (De fide catholica contra haereticos, ок. 1200), производил название «катары» от слова catha, по его мнению, оно переводится как «течение», поскольку еретики «утопают в пороке», или от cattus (лат. — «кот»), потому что вероотступники связаны с дьяволом и «целуют зад коту, в образе которого, как они говорят, является им Люцифер» (Alanus de Insulis. De fide

catholica contra haereticos // PL. 210. Col. 366). Как синоним слова «катары» часто употребля-

лось название «альбигойцы». В заглавии 4-го канона Турского Собора 1163 г. так именуются члены неортодоксальных общин, распространенных в еп-стве Альби. Позднее в источниках, а затем и в исследовательской лит-ре под альбигойцами понимали К., живших в Юж. Франции. В источниках сер. — 2-й пол. XII в. встречаются и др. названия неортодоксальных религ. движений, которые авторы текстов ставили в один ряд с К. Экберт из Шёнау утверждал, что речь идет об одном и том же сообществе верующих, известном под различными именами:

«В нашей Германии они называются катарами, во Фландрии — пифлами, в Галлии, за их занятия ткачеством, — тесерантами (ткачами)» (Eckbertus Schonauensis. Sermo I // PL. 195. Col. 15). В 1157 г. учение пифлов обсуждалось на Соборе в Реймсе. Пифлов объявили «сектой манихеев», а приписываемые им учения — еретическими. III Латеранский Собор в 1179 г. осудил некаатолич. религ. верования и подчеркнул единство «еретиков, которых одни называют катарами, другие — патаренами, третьи — публиканами, четвертые — прочими именами» (Mansi. T. 22. Col. 231–233). В 1184 г. похожая формула была использована в булле «Ad abolendam» папы *Луция III* (Concile de Verone: Decretale Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem du 4 nov. 1184 // Enchiridion fontium valdensium / Ed. G. Gonnert. Torre Pellice, 1958. Vol. 1. P. 50–53).

Религиозная идентификация неортодоксальных течений XII–XIV вв. осложняется тем, что нек-рые авторы полемических сочинений этого периода не давали точных наименований религ. группам, обобщенно называя их представителей еретиками. В сочинениях, к-рые приписываются сторонникам еретических течений, термин «катары» не упоминается; такие авторы называли членов неортодоксальных религ. общин «христиане» или «добрые люди» (boni homines). Однако так же себя именовали и представители объединений, признанных католич. Церковью, напр. *гранмонтенсы* и монахи ордена Фонтевро. Наименование «добрые люди» применяется в отношении еретиков и в документах католич. происхождения. В 60-х гг. XII в. Собор в Ломбере осудил проповедников, называвших себя «добрыми людьми», как еретиков.

В исследовательской лит-ре можно выделить 2 основных подхода к вопросу о происхождении ереси К. Давнюю традицию имеет концепция «генеалогистов», возводивших учение К. через богомилов (см. *Богомильство*) и *павликиан* к манихеям. Об этом упоминали и средневеков. авторы, традиционно называвшие любое дуалистическое учение «манихейским». В «Трактате о еретиках» (Tractatus de hereticis, 1274) Ансельм Александрийский признает К. наследниками богомилов, которых в свою очередь называет последователями манихеев. Этот под-







ход господствовал в историографии до 2-й пол. XX в. Так, Ш. Шмидт находит истоки распространенных в XII–XIV вв. ересей в греко-слав. мире X в., при этом богомилство он считает ответвлением древнего дуалистического учения (*Schmidt*. 1849). К похожему выводу приходит А. Донден (*Dondaine*. 1949–1950). А. Борст выстроил своеобразную генеалогию дуалистических учений с I тыс. до Р. Х. По его мнению, можно говорить о преемственном развитии доктрин зороастризма, манихейства, арм. павликиан, болг. богомилов и западноевроп. К. (*Borst*. 1953). Впосл. эти идеи были поддержаны К. Тузелье (*Thouzelier*. 1966) и М. Рокбером (*Roquebert*. 1999).

Противоположная концепция строится на критическом, а порой и гиперкритическом отношении к полемическим источникам. Странники такого подхода обращают внимание на тот факт, что утверждение об иноземном происхождении учения является топосом средневеков. описаний ересей, поэтому историю К. следует рассматривать в контексте эволюции христ. доктрины. В 50-х гг. XX в. с этих позиций выступил Р. Морген (*Morghen*. 1954/1957). Убеденным противником генеалогистов является Ж. Дювернуа. Он подвергает возможность того, что К. заимствовали свои верования у проповедников с Востока. При этом Дювернуа признает существование организационных связей между общинами болг. богомилов и западноевроп. еретиков (*Duvernoy*. 1986). А. Бренон отстаивает позиции, согласно к-рым общины К. не подчинялись болгар. богомилам и развивались самостоятельно (*Brenon*. 1988). В 90-х гг. XX в. сторонники гиперкритического подхода в изучении К. поставили под вопрос понятие «катаризм», к-рое во франц. историографии принималось как данность (*Inventer l'hérésie?* 1998. Р. 7). По мнению исследователей, сохранившиеся в полемических сочинениях и в документах инквизиции сведения о ереси полны преувеличений. Работа П. Хименес Санчес стала 1-й общей историей К., написанной с этих позиций (*Jiménez-Sánchez*. 2008).

**Источники.** Сведения об общинах XI в., члены которых предположительно исповедовали дуалистические учения, содержатся гл. обр. в хрониках. Первым описание подобных ересей приводит в своем сочи-

нении Радульф Глабер. Важными источниками сведений по ранней истории К. являются письма католич. проповедников. Значительная их часть была составлена в 40-х гг. XII в. (письма Эвервина Штайнфельдского, некоего клирика из Льежа, мон. Гериберта и католич. св. *Бернарда Клервоского*). Знакомство католич. авторов с новой ересью способствовало появлению антикатарских трактатов, к-рые остаются основным источником сведений о вероучениях К. в XII–XIII вв. К таким произведениям относятся труды аббата Экберта из Шёнау, анонимное сочинение писателя-вальденца «Антиеретическая книга» (*Liber antihæresis*, нач. 80-х гг. XII в.), трактат Эрменгауда «Против еретиков» (*Opusculum contra hæreticos*, рубеж XII и XIII вв.). Сведения о К. содержатся у Эберхарда из Бетюна в «Книге против ересей» (*Liber antihæresis*, нач. XIII в.), в трактате Алана Лилльского. Сохранился трактат Бонакурса из Милана, отрекшегося от катарского вероучения и составившего затем «Разъяснение ереси катаров» (*Manifestatio heresis Catharorum*, между 1176 и 1190). История распространения К. и их вероучений в Сев. Италии приводится в анонимном трактате «О ереси катаров в Ломбардии» (*De hæresi Catharorum in Lombardia*, нач. XIII в.). С 30-х гг. XIII в. появляются антикатарские суммы. Одно из первых сочинений такого рода — трактат «Выше звезды» (*Liber supra Stella*) итальянца Сальве Бурчи, ответ на катарское соч. «Stella», к-рое не сохранилось. В Сев. Италии была составлена «Сумма против патаренов» (*Summa contra Patarenos*). В написанной *Вильгельмом Овернским* между 1231 и 1236 гг. сумме «О сотворенном мире» (*De universo creaturatum*) раздел посвящен «манихейским» ересям. Важная информация собрана Монетой из Кремоны в «Сумме против катаров и вальденсов» (*Summa adversus Catharos et Waldenses*, 1241), где описана гл. обр. догматическая сторона вероучений К., и Райньеро Саккони в соч. «О катарах» (*De catharis*, 1250), посвященном особенностям жизни общин К. (Саккони, сначала последователь К., отрекся от ереси и к концу жизни стал главным инквизитором Ломбардии), а также в анонимной «Сумме против катаров» (*Summa contra Catharos*, ок. 1250). Сведения о веро-

учениях К. содержатся также в описаниях богословских диспутов между католиками и представителями неортодоксальных течений (*Disputatio*); наиболее известным является соч. «Спор между католиком и еретиком-патареном» (*Disputatio inter Catholicum et Paterinum hæreticum*), составленное неким Георгом в 40-х гг. XIII в. Особую группу представляют собой материалы инквизиции: анонимный «Трактат о еретиках» (*Tractatus de hæreticis*, 60-е гг. XIII в.), акты заседаний инквизиции в Юж. Франции и сочинения испан. инквизиторов.

Долгое время значительная часть документов катарского происхождения оставалась неизвестна. До 2-й пол. XX в. в распоряжении исследователей находилось лишь неск. документов: заметка о Соборе катарских «епископов» в Сен-Феликсе (в совр. историографии нет единого мнения о ее достоверности), сохранившаяся в копии XVII в., пересказ Райньеро Саккони трактата Хуана де Луго, к-рый, вероятно, первым предпринял попытку систематизировать вероучения К. в духе схоластических сумм, и, главное, «Книга о двух началах» (*Liber de duobus principiis*), написанная в связи с догматическим спором между К. из Дезенцано (ныне Дезенцано-дель-Гарда) и Вероны ок. 1241 г. В составе «Книги о двух началах» сохранилось описание богослужения и обряда «утешения» (*consolamentum*) неопита. Во 2-й пол. XX в. появилось критическое издание литургического соч. «Ритуал» с описаниями основных правил жизни и богослужения К. Более полная версия «Ритуала» сохранилась на провансальском языке (Лионский и Дублинский «Ритуалы», ок. 1280). Внимательному изучению доктрины К. способствовали издание ранее неизвестных отрывков сочинений катарских проповедников (*Écritures cathares*. 1995) и анализ сохранившихся текстов катарских Библий.

**Общины.** Независимо от наличия или отсутствия организационного и догматического единства К., а также от их отношений с богомилами на Балканах, можно констатировать, что у К. в разных регионах имелись схожие формы организации общин и отправления культа, общие источники вероучений.

В документах сохранились свидетельства строгого разделения между





простыми сторонниками неортодоксальных учений и членами общин К., к-рые проповедовали и совершали определенные ритуалы. Эвервин Штайнфельдский сообщает о «наставниках», имевших особое влияние на остальных последователей ереси. Экберт из Шёнау упоминает о «священнослужителях» (sacerdotes), которых К. противопоставляли священникам Римской Церкви. Существование такого разделения зафиксировано и в источниках, к-рые приписывают К., — в богословских и литургических трактатах, в «Ритуалах» XIII в. «Посвященные», или «священнослужители», выполняли функции католич. священников и монахов, представляя собой подобие клира катарской «церкви». Они имели право проповедовать, проводить обряд «утешения» и отпускать грехи. «Посвященные» жили в общинах (в документах инквизиционных процессов они называются «дома еретиков» (domus haeretico-gum)), соблюдая посты и совершая регулярные молитвы. Важной особенностью общин К. было наличие жен. священства, что, вероятно, способствовало распространению ереси в Юж. Франции. Муж. и жен. общины были разделены, возглавляли их выборные старосты, предстоятели или диаконы (в источниках иерархическое устройство общин и «церквей» описывалось по-разному). Члены общин, по всей видимости, носили особые облачения, придерживались общежительного образа жизни. Общежития, вероятно, были небольшими. «Дома еретиков» являлись костяком общин К. и в нач. XIII в., в период максимального распространения ереси, в Юж. Франции «дома» существовали во всех городах, в крупных замках и во мн. деревнях. «Дома» имели не только религиозные, но и экономические и социальные функции, во многих действовали ремесленные мастерские. Общины были открыты для всех: в них проводили большие трапезы с участием проповедников, учили прихожан основам веры, а также различным ремесленным навыкам. Гости могли жить в общинах довольно длительное время, иногда по неск. лет. «Дома» К. не были замкнутыми; члены общины имели право свободно перемещаться, навещать родственников, совершать обряды в жилищах К.-«мирян» (Kaelber. 2003). Распространенной практикой было

путешествие в миссионерских целях. Странствуя обычно вдвоем (один К. мог отпускать грехи другому), «добрые люди» (как мужчины, так и женщины) распространяли свое учение, участвовали в диспутах с представителями др. общин К. и с католич. проповедниками, основывали общины.

Вступление в общину предполагало длительный (вероятно, ок. 1 года) период послушания, а также работу при «доме». Послушники могли носить особое одеяние и читать вместе со всеми молитвы, однако полноправными членами общины они становились только после принятия обетов и совершения обряда «утешения». Вступление в общину помимо принесения личных обетов предполагало передачу всей собственности неопита в распоряжение «дома».

Подробное описание иерархии общин К. приводит Райньеро Саккони. Во главе иерархии находился «епископ», к-рый управлял крупным объединением общин (наподобие диоцеза или церковной провинции); ему подчинялись «старший сын» (filius major) и «младший сын» (filius minor), к-рые помогали «епископу», а в случае его смерти «младший» назначал «старшего» «епископом». Последнюю, 4-ю ступень в иерархии К. занимали «диаконы»; согласно Райньеро Саккони, они руководили жизнью общины и следили за «домами» К. В наст. время тезис о наличии единой организации К. исследователи подвергают сомнению.

**Вероучение и богослужение.** Главным источником веры К. являлся НЗ; ВЗ и церковное Предание не признавались (так, во время богословского диспута на Соборе в Ломбере К. отказались рассматривать ссылки на ВЗ в качестве аргументов). Для проповеднических целей К. перевели НЗ на окситанский язык (Лионская «катарская Библия»). Перевод был выполнен с Кольбертинского кодекса (Codex Colbertinus), содержавшего наряду с текстами Вульгаты ряд старолат. переводов. В «катарской Библии» приводилось Послание ап. Павла к Лаодикийцам, которое в то время не считалось апокрифом. Из апокрифов, имевших хождение среди К., наиболее известным является «Вопрошание Иоанна» (Interrogatio Iohannis), где утверждается, что материальный мир создан дьяволом.

Главной характеристикой вероучений К. считается дуализм: против-

поставление духовного и мирского, Божиего и дьявольского, света и плоти, истинного и иллюзорного. Дискуссионным остается вопрос, существовал ли единый вариант дуалистического учения, или в общинах К. господствовали разные его толкования. Согласно «Книге о двух началах», К. предполагали сосуществование равнозначных доброго и злого начал. Благой Бог не мог сотворить зло. Человеческая природа рассматривается как форма заточения созданного Богом духа в греховной плоти. По преданию, приписываемому в т. ч. и К., в земной оболочке оказались заперты ангелы, к-рые пали вместе с дьяволом. В этом смысле материальный мир представлял собой ад. Главная задача христиан определялась как освобождение от мирских пут, иллюзорного небытия и возвращение на небеса. В материалах поздних инквизиционных процессов засвидетельствовано наличие учения о переселении души — не проснувшись и не устремившись к Богу, душа остается в земных оковах даже после смерти, переселяясь в новое тело.

Пришествие Христа К. трактовали как напоминание о Божественной природе духа и начало пробуждения падших (человеческая природа Христа отрицалась). Следуя учению Христа и ведя праведную жизнь, грешник мог спастись и воссоединиться с Богом. К. порицали убийство, прелюбодеяние, воровство, ложь, принесение клятв, сквернословие, употребление в пищу мяса и вина. Им приписывались неприятие материальных благ, отказ от брака и половых отношений. Полемисты подчеркивали, что катарские проповедники говорили о стремлении к апостольской жизни, противопоставляя свои понятия о раннем христианстве образу жизни «испорченного» католич. духовенства и отрицая благодать Римской Церкви.

Богослужение К. было близко к богомильскому, отличалось числом и составом молитв. По аналогии с католич. службой часов К. регулярно отводили время для молитвы. Члены общины должны были молиться 7 раз днем и 7 раз ночью, в т. ч. многократно (16 или 17 раз) повторяя «Pater noster» (текст молитвы незначительно отличался от традиционного). Во время богослужения исключительным правом на чтение этой молитвы обладали «посвященные».





Главным обрядом К., по всей видимости, было крещение «огнем и святым духом утешителем», или «утешение» (*consolamentum*). Церемония начиналась исповедью и обрядом передачи молитвы (*traditio orationis dominiciae*). Затем следовали проповедь и отречение новицы от мирских соблазнов. После этого



Обряд «утешения».  
Миниатюра из Книги Иова  
т. н. Оксфордской Библии.  
1235–1245 гг. (Paris. lat. 11560. Fol. 1v)

совершалось чтение из Евангелия от Иоанна, Библию клали на голову посвящаемому, а все члены общины по очереди возлагали правую руку на неопита. Нередко такие обряды проводились перед смертью и воспринимались подобно последнему причастию в католич. Церкви. Др. важным ритуалом являлся особый тип поста (*endura*), совершаемого тяжелобольными, в т. ч. К.-«мирянами». Считалось, что пост необходим для того, чтобы непосвященные перед кончиной смогли приблизиться по святости к «посвященным» и по возможности покинуть оковы плоти. За соблюдением поста следили, как правило, двое «посвященных», к-рые не допускали к больному его родственников. Согласно др. интерпретации, такой строгий пост был особым типом ритуального самоубийства (в совр. исследованиях эта интерпретация признана несостоятельной).

В общинах с разной периодичностью совершались богослужения для «мирян». Служба, основным содержанием которой были покаяние в грехах и их отпущение, начиналась приветствием собравшимися «посвященных». В источниках упоминается ритуал преломления хлебов — ежедневного благословения трапезы: «посвященные» разламывали хлеб и раздавали его всем при-

сутствовавшим (в Дублинском «Ритуале» хлеб назван символом Закона Христова и Его Завета). Важным обрядом у К. была пенитенция (*penitentia*, или *apparellamentum*): «посвященные» исповедовались в грехах и просили об искуплении. Пенитенция сопровождалась 3-дневным постом и завершалась либо благословением, либо обрядом «утешения», означавшими отпущение грехов.

**Распространение.** В историографии существуют разные т. зр. по вопросу о предшественниках К. и о связи их верований с др. западно-европ. ересями, получившими распространение в XI — 1-й пол. XII в. Согласно традиц. мнению, учения К. восходят к богомилству, а через них — к манихейским ересям IV–VI вв. В соответствии с др. исследованиями, появление и распространение комплекса верований К. следует рассматривать в рамках движения за реформирование католич. Церкви в XI–XII вв. Ряд историков сходятся в том, что в XI в. богомилы оказали определенное влияние на ранние неортодоксальные общины, появившиеся во Франции (Шалон (ныне Шалон-ан-Шампань), Орлеан, Аквитания), в Германии (Гослар) и в Италии (Милан, Монфорте (ныне Монфорте-д'Альба) близ Туррина). Согласно сохранившимся описаниям, члены этих общин вели аскетический образ жизни и, возможно, исповедовали дуалистические учения. В XII в. появлению общин К. предшествовали 2 крупные волны ересей. Первая волна (10–20-е гг. XII в.) была связана с движением за реформу католич. Церкви и с борьбой за т. н. коммунальные свободы в городах. Так, в Милане распространение ереси патаренов (о ее дуалистическом характере в наст. время ведутся споры; см. *Патария*) совпало с пиком борьбы городской коммуны с епископом. К патаренам были близки реформистские ереси, получившие распространение во Флоренции и в Орвието. В 1113–1115 гг. в Антверпене проповедник Танхельм (вероятно, один из советников гр. Роберта II Фландрского (1093–1111)) призывал горожан не принимать причастия от неправедных священников, отречься от католич. Церкви. Вторая волна ересей (30–40-е гг. XII в.) была связана с деятельностью проповедовавших во Франции Генриха Лозаннского и Петра из Брюи, а также Эона Звездного, к-рый пред-

принял попытку создать новую церковную орг-цию в Бретани. Генрих Лозаннский выступил с обличением *симонии* и призывами не вступать в отношения с порочными клириками. Петр из Брюи, действовавший гл. обр. в Юж. Франции, не только обличал католич. Церковь и клириков, виновных в симонии, но и призывал к уничтожению запятнанных грехами церковей и сожжению крестов (на том основании, что те являлись символами орудия пытки Сына Господа). Эон, объявив себя мессией, отрицал католич. церковную иерархию и апостольское преемство, при этом он предпринимал шаги к созданию независимой церковной организации из своих последователей, посвящая их в сан священника. Существовали и менее значительные секты; в 1114 г. братьев Климента и Эверарда из Бюси близ Суасона обвинили в отрицании таинств Крещения, Брака и Евхаристии и в разработке собственных ритуалов. Впоследние элементы учения, проповедовавшегося в сектах, нашли отражение в доктрине К.

Согласно традиц. т. зр., опирающейся на сочинения средневек. авторов, распространение К. в Европе связано с рыцарями-крестоносцами, к-рые познакомились с богомилским дуализмом в К-поле. Как бы то ни было, общины К. появились в Германии и во Франции практически одновременно, между 1143 и 1147 гг. К 1143 г. относится процесс против К. в Кельне. Среди еретиков выделялось 2 группы: неорганизованные сторонники радикальной реформы Церкви и члены строго иерархизированной общины, учение к-рой предполагало отказ от церковных таинств и подвижничество. К этому же времени относятся сведения о распространении похожей ереси в Льеже. Примерно тогда же появились первые общины К. в Центр. и Юж. Франции. Согласно Житию Бернарда Клервоского, в 1145 г. проповедник столкнулся с некой сектой «ариан» в окрестностях Тулузы. Известно о еретиках, появившихся в 1147 г. в Перигоре. По всей видимости, к ереси К. было близко движение попеликанов (*popelicansi*) в Бургундии в 50–60-х гг. XII в. Быстрое распространение ереси в Зап. Европе сопровождалось оформлением структур «церкви» К. (50-е гг. XII в.). Предположительно центром К. в Сев. Франции стал замок







Монт-Эме (Шампань), в Юж. Франции — г. Альби. Если в Сев. Франции К. подвергались преследованиям и потому не смогли закрепиться, то на юге, где катаризм находил поддержку со стороны всех слоев населения, к 70-м гг. XII в., по всей видимости, сложилась единая орг-ция К. В Юж. Франции существовали 4 «церкви» (ecclesia) К.: Альби (с резиденцией «епископа» в Ломбере), Тулуза (с резиденцией «епископа»

зенцано (близ Брешиа), Конкореццо, Баньоло (ныне Баньоло-Сан-Вито близ Мантуи), Виченца, Флоренция и Сполето.

В 50–60-х гг. XII в. ареал распространения К. ограничивался Францией, Италией и Германией. По сообщению английского хрониста XII в. Уильяма Ньюбургского в 1162 г. К.-проповедники из Германии были замечены в Англии, их последователи были осуждены в Оксфорде и приговорены к смерти в изгнании (*Guillelmus Novoburgensis. Historia rerum*

Город Каркасон.

60-е гг. XV в.

(Paris. Estampes. Va 17. Fol. 26)



anglicarum, кон. XII в.). В XII в. в Испании центром катаризма стала Наварра, где очагом ереси

было поселение Бастан. К нач. XIII в. ересь распространилась в сев. части Пиренейского п-ова. «Дома» К. появлялись гл. обр. в поселениях вдоль пути на Сантьяго-де-Компостела (напр., в Логроньо) и в крупных городах (напр., в Леоне). Оплотом К. стали города Каталонии; есть сведения о существовании общин К. на Балеарских о-вах. Вместе с тем общины К. в Испании оставались немногочисленными и разрозненными.

С самого начала К. находились в оппозиции к Римско-католической Церкви, однако степень неприятия ими официальных церковных практик варьировалась от призывов следовать идеалам бедности до отказа от таинств и католич. иерархии. Впервые К. были осуждены как еретическая секта на Соборе в Туре в 1163 г. В 1163/65 г. Нарбонский архиеп. Пон д'Арсак, один из последователей противников К., созвал провинциальный Собор в Ломбере, на к-ром состоялся диспут между К. и католич. иерархами Нарбонского архиеп-ства. По решению Собора К. объявлялись еретиками.

Офиц. осуждение католич. Церковью не снижало популярности катаризма и не сказалось на поддержке К. со стороны светских правителей. Вскоре были предприняты военные действия против городов, являвшихся центрами распространения еретических учений. В 1177–1178 гг. состоялся поход войск католич. еп-ств юга Франции во главе с аббатом монастыря Клерво Генрихом Марсий-

ским; была разорена резиденция Тулузского «епископа» К. в Лаворе, однако война не ослабила влияние еретиков в регионе. По подсчетам М. Рокбера, к нач. XIII в. в Юж. Франции было не меньше 40 тыс. «верующих» и ок. 1 тыс. «посвященных» К. (*Roquebert. 1970–1989. Vol. 2*).

III Латеранский Собор вновь осудил как ересь вероучения К. Светским правителям, на чьих землях действовали общины К., было рекомендовано скорейшим образом их искоренить (призыв повторил в 1184 папа Римский Луций III в булле «Ad abolendam»). В последние десятилетия XII в. папы направляли легатов на борьбу с еретиками. Одновременно все более напряженными становились отношения между Римской курией и гр. Раймоном VI Тулузским, наиболее влиятельным правителем в Юж. Франции, оказывавшим, вероятно, поддержку К. В 1208 г. был убит один из папских легатов, Петр де Кастельно. Подозрения пали на гр. Раймона VI. Убийство папского легата стало поводом для объявления папой Римским *Иннокентием III* крестового похода с целью уничтожить ересь и низложить правителей, ей потворствующих (прежде всего тулузского графа). Возглавить крестовый поход папа предложил франц. кор. Филиппу II Августу, однако тот отказался. Тогда формальное руководство католич. армией, состоявшей гл. обр. из северофранц. рыцарей, перешло к папскому легату Арно Амальрику, реально же командование осуществлял гр. Симон де Монфор. Посредством сложных переговоров с папой гр. Раймону VI Тулузскому удалось отвести от своих владений угрозу вторжения войска крестоносцев, которые напали на земли виконта Раймона Рожера Тренкавеля. В 1209–1211 гг. крестоносцы захватили и разрушили крупные города виконства Тренкавелей (Безье, Каркасон). В 1211 г., воспользовавшись отлучением тулузского графа от Церкви, Симон де Монфор вторгся в его владения и захватил там власть. В 1213 г. на помощь Раймону Тулузскому выступил его родственник, кор. Педро II Арагонский, также имевший владения в Юж. Франции. В сражении при Мюре (12 сент. 1213) король погиб, а его войско было разбито. Фактическое низложение гр. Раймона VI Тулузского было подтверждено решением *Латеранского IV Собора* (1215).





Папа Римский Иннокентий III передал Тулузское графство Симону де Монфору, что вызвало недовольство южнофранц. городов. При поддержке городов Марсель, Авиньон и Тараскон уже к 1217 г. Раймону VI и его сыну Раймону VII с помощью арагонских рыцарей удалось отвоевать все земли, захваченные крестоносцами. Летом 1218 г. при осаде Тулузы погиб Симон де Монфор.

Второй этап т. н. альбигойских войн связан с новым крестовым походом, объявленным папой *Гонорием III* в 1222 и 1223 гг. В военной кампании принял участие франц. кор. Людовик VIII. В 1226 г. его войска, подавив незначительное сопротивление, практически полностью заняли юг Франции. В 1229 г. был подписан мирный договор в Мо (с небольшими изменениями подтвержден в Париже). Гр. Раймон VII сохранил значительную часть своих владений, однако становился вассалом кор. Людовика VIII, после его смерти земли Тулузского графства и др. владения отходили франц. монарху. Вторжение крестоносцев в Лангедок сопровождалось кровавыми расправами как с К., так и с сепаратистски настроенными горожанами-католиками. Превращение катаризма в религ. символ южнофранц. автономии способствовало консолидации катарских общин, перешедших, впрочем, на подпольное положение. В 30-х гг. XIII в. в Юж. Франции появились 2 новых катарских «епископства» — в Разесе и Ажене.

IV Латеранский Собор обязал светских правителей бороться с еретиками всеми доступными способами. На территории Свящ. Римской империи проводником постановлений Собора стал имп. *Фридрих II*, издавший законы против еретиков. В Юж. Франции короли поддерживали деятельность инквизиции (в 1233–1235 действия инквизиторов привели к восстаниям в Нарбоне, Альби и Тулузе). Убежищем для К. стали итал. (прежде всего Милан) и каталон. города. На севере Италии коммуны активно сопротивлялись введению инквизиции, поднимали восстания. Преодолеть сопротивление городов и распространить действие инквизиции на Италию папам Римским удалось лишь в сер. XIII в.

Действия инквизиции и регулярных войск ослабили влияние К. в Юж. Франции. В 30-х гг. XIII в. «епископы» К. были вынуждены ис-

кать убежище в неподконтрольных гр. Раймону VII и франц. королю замках и остались в итоге в крепости Монсегюр под защитой ее владельца Раймона де Переля. В 1244 г., после долгой осады, замок был взят. Лидеры К. частично переселились в Италию. До 70-х гг. XIII в. в небольших поселках и деревнях продолжали полулегально существовать общины еретиков. В кон. XIII в. братья Пьер и Гийом Отье попытались возродить неск. общин. К 1310 г. сохранившиеся очаги ереси К. были выявлены и разгромлены инквизицией.

В Италии во 2-й пол. XIII в. движение К. также ослабло. К концу века общины К. существовали в Милане, Генуе, Вероне, Венеции, Болонье и во Флоренции; к 1320 г. они были уничтожены. С нач. XIV в. мн. К. искали убежище на Сицилии, где преследования не носили систематического характера, однако и там общины были малочисленны и не играли заметной роли.

Ист.: *Limborch P.* Historia inquisitionis: Cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae, 1305–1323. Amst., 1692; *Le Nouveau Testament*, traduit au XIII<sup>e</sup> siècle en langue Provençale suivi d'un rituel cathare / Éd. L. Clédat. P., 1887; *Un traité néo-manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle: Le «Liber de duobus principiis»*, suivi d'un fragment de rituel cathare / Éd. A. Dondaine. R., 1939; *Dondaine A.* La hiérarchie cathare en Italie. 2: Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie, O. P. // AFP. 1950. Vol. 20. P. 308–324; *Venckeleer Th.* Un recueil cathare: Le manuscrit A.6.10 de la «Collection vaudoise» de Dublin // Revue belge de philologie et d'histoire. Brux., 1960. Vol. 38. P. 815–834; 1961. Vol. 39. P. 759–793; *Rituel cathare* / Ed. C. Thouzelier. P., 1977; *Duvernoy J.* Le Régistre d'Inquisition de Jaques Fournier. P., 1978. 3 vol.; *Écritures cathares* / Éd. R. Nelli, A. Brenon. Monaco, 1995; *Le livre secret des cathares: Interrogatio Iohannis* / Éd. E. Bozóky. P., 2009; *Гильем Тудельский.* Песнь об альбигойском крестовом походе / Пер.: С. Лихачева. М., 2010.

Лит.: *Schmidt Ch.* Histoire et doctrines de la secte des Cathares ou Albigeois. P., 1849. N. Y., 1980. 2 t.; *Dondaine A.* Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge // RSPH. 1939. Vol. 28. P. 465–488; *idem.* La Hiérarchie cathare en Italie // AFP. 1949. Vol. 19. P. 280–312; 1950. Vol. 20. P. 234–324; *idem.* Durand de Huesca et la polémique anti-cathare // Ibid. 1959. Vol. 29. P. 228–276; *Borst A.* Die Katharer. Stuttgart., 1953. (MGH. Schr.; 12); *Morghen R.* Le origini dell'eresia medioevale in Occidente // Ricerche di storia religiosa. R., 1954/1957. Vol. 1. P. 84–107; *Thouzelier C.* Il cosiddetto neo-Manicheismo occidentale del sec. XI // Oriente et occidente nel Medio Evo: Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 27 maggio – 1 giugno 1956. R., 1957. P. 84–104, 158–160; *eadem.* Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> siècle: Politique pontificale, controverses. P., 1966; *Ventura i Sibirats J.* El catarismo en Cataluña // Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. 1960. T. 28. P. 75–

158; *Roquebert M.* L'épopée cathare. Toulouse, 1970–1989. 4 vol.; *idem.* Histoire des Cathares. P., 1999; *Duvernoy J.* Le Catharisme. Toulouse, 1986. 2 vol.; *Nelli R.* La Philosophie du catharisme. P., 1986; *Brenon A.* Le vrai visage du catharisme. Portet-sur-Garonne, 1988; *eadem.* Les Archipels cathares. Cahors, 2000; *eadem.* Le choix hérétique. Cahors, 2006; *Inventer l'hérésie?: Discours polémique et pouvoirs avant l'Inquisition* / Éd. M. Zerner. Nice, 1998; *Kaelber L.* Sociological Explanations of Cathar Success and Tenacity in Languedoc: A New Perspective Focusing on the «Houses of Heretics» // Heresis. Villegly, 2003. P. 31–49; *Jiménez-Sánchez P.* Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles). Rennes, 2008; *Дульнева Н. В.* Две церкви или катаризм в Окситании // *Гильем Тудельский.* Песнь об альбигойском крестовом походе. М., 2010. С. 61–86; *Grau Torras S.* Cátaros e Inquisición en los reinos hispánicos (siglos XII–XIV). Madrid, 2012.

А. С. Позняков, Э. П. К.

КАТАСА́РКА — см. *Срацица*.

**КАТАФАТИЧЕСКОЕ (УТВЕРДИТЕЛЬНОЕ) БОГОСЛОВИЕ** [греч. *καταφατικὴ θεολογία*], в правосл. патристической традиции имеет 3 главных значения: метод *богопознания*, в основе к-рого лежит откровение Бога в тварном мире; система раскрытия христ. вероучения с помощью положительных утверждений о Боге; один из путей богопознания.

К. б. как метод богопознания обусловлено учением о Божественной трансцендентности и имманентности, к-рые определяют одновременно как саму природу этого богословия, так и методологию богопознания. Это учение, с одной стороны, свидетельствует об онтологической запредельности и неприступности Бога, об абсолютной непостижимости Его Божественной природы, что не допускает существенных отношений между Богом и сотворенным Им миром. «Неприступный Бог остается нам неведом, не потому, что мы слишком слабы, чтобы Его достичь, а потому, что Он неведом по природе» (*Мейендорф*. 1997. С. 279). Свт. *Григорий Палама* по этому поводу замечает: «Сущий над всем сущим есть не только Бог, но и Сверхбог; и не только над всяким полаганием, но и над всяким отрицанием возвышается величие Запредельного, превосходя всякое величие, мыслимое умом» (*Greg. Pal.* Triad. II 3. 8). Поэтому человек сам по себе не может создать ни систему К. б., преодолев при этом границу между тварным и нетварным, ни методологию катафатического богопознания. С др. стороны, это учение свидетельствует





о близости Бога Своему творению, что является предпосылкой для создания К. б. Такое богословие становится возможным благодаря тому, что Сам Бог, будучи Существом не только трансцендентным, но и имманентным сотворенному Им миру, открывает Себя в нем и являет Себя Своему творению. Делает Он это абсолютно свободно и исключительно по Своей милости и любви. «Бог,— пишет свт. Григорий Палама,— в изобилии Своей милости к нам выходит Своей неотчуждаемой сверхъестественной силой из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь причастным уму и невидимо зримым» (Ibid. I 3. 10).

На языке богословия учение о трансцендентности и имманентности Бога выражается как правосл. учение о Божественной сущности и Божественных энергиях. Согласно этому учению, откровение непостижимого по Своей сущности Бога и приобщение к Нему происходят в тварном мире благодаря отличным от Божественной сущности Божественным энергиям. «Если есть приобщающееся Богу, а сверхсущная сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу» (Ibid. III 2. 24). Это «нечто» и есть силы и энергии Бога, в к-рых происходит Его самооткровение. «Сущетворящие исхождения» и «благотворящие промышления» являют Бога миру и делают Его постижимым для человека, что открывает возможность для построения утвердительного (катафатического) богословия. Методом такого построения служит «аналогия имен», согласно к-рой для познания Бога используются образы и именованья, взятые из тварного мира. Бог «по неизреченной благодати,— замечает в этой связи прп. Иоанн Дамаскин,— благоволил называться сообразно с тем, что свойственно нам, для того, чтобы мы не были совершенно непричастными узнаванию Его» (Ioan. Damasc. De fide orth. I 12).

Основная заслуга в разработке богословия Божественных имен принадлежит отцам-каппадокийцам, автору «Ареопагитик», а также прп. Максиму Исповеднику, прп. Иоанну Дамаскину и свт. Григорию Паламе. При построении этого богословия почти все они начинают рассуждения с привлечения таких фундамен-

тальных понятий, как «сущность», «бытие», «жизнь», «истина» и т. п. Так, прп. Иоанн Дамаскин, ссылаясь на «Ареопагитики», пишет: «Бог — причина и начало всего; сущность того, что существует; жизнь того, что живет; разум того, что разумно; ум того, что обладает умом» (Ibidem). Автор «Ареопагитик», связывая воедино апофатический и катафатический методы богословствования (см. *Апофатическое богословие*), указывает на то, что «безымянный» Бог является одновременно и Богом «многоименным». «Многоименен же Он потому», что прежде всего Сам изрекает Свои Божественные имена: ««Я есмь Сущий» (Исх 3. 14), «Жизнь» (ср.: Ин 14. 6), «Свет» (ср.: Ин 8. 12), «Бог» (ср.: Быт 28. 13), «Истина» (ср.: Ин 14. 6)» (Агеор. DN. 1. 6). «Богомудры», т. е. те, кто мудрствуют о Боге, развивают эту систему Божественных имен, «заимствуя имена» из той реальности, к-рая была произведена «Причиной всего», т. е. Божественной Первопричиной. В результате появляются такие имена Бога, как «Благой» (ср.: Мф 19. 17), «Бог богов» (Пс 49. 1), «Премудрость» (Притч 9. 1), «Слово» (Ин 1. 1), «Сила», «Ум» и др. (Ibidem). В систему К. б., согласно «Ареопагитикам», также входят имена, которые заимствованы «из некоторых божественных видений, озаривших посвященных или пророков в священных храмах или в других местах». Так появляются придаваемые Богу «то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид». «Видевшие видения» и сподобившиеся откровений «снабжают» (т. е. наделяют) Бога и Его благодать разными «полными таинственного смысла вещами» (Ibid. 1. 8).

В системе К. б. используется еще один фактор, связанный с тем, что человек создан по образу Божию, а окружающий его мир несет на себе печать Божества. «Все отцы Церкви...— замечает в этой связи В. Н. Лосский,— видят в самом факте сотворения человека по образу и подобию Бога превечную соустроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и существом Божественным». Блж. Августин, еп. Гиппонский, напр., «стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе... Это — метод психо-

логических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию» (Лосский. 1991. С. 87). Схожие аналогии могут быть применены и при сопоставлении Творца и Его остального творения. Такой метод катафатического богопознания предлагает уже само Божественное Откровение: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18. 2). Бог, т. о., открывает Себя как в самом творении, так и в Своих промыслительных деяниях, совершаемых в сотворенном Им мире.

Возникновение системы катафатического богопознания, согласно «Ареопагитикам», стало возможно по 2 причинам. Во-первых, существующие «ступени бытия» позволяют усмотреть в тварном мире принцип иерархизма, в соответствии с к-рым есть высшие и низшие иерархические ступени. В этой иерархии автор «Ареопагитик» «созерцает целую иерархически построенную лестницу озарений, по которой, так сказать, нисходит просвещающая энергия Божества» (Епифанович. 1996. С. 36). Т. о., озарения открывают Бога миру в полном соответствии с иерархическим принципом бытия. Во-вторых, система позитивных знаний о Боге, согласно «Ареопагитикам», базируется на принципе причастности всего творения Богу. Высказанная ап. Павлом мысль о том, что Бог близок к каждому человеку и что Его можно и нужно искать в окружающем мире, поскольку «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17. 27–28), находит в «Ареопагитиках» продолжение: «...нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе-жизнь и всякая жизнь и от Которой во всё как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь... Божественная Жизнь саму-по-себе-жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей» (Агеор. DN. 6. 1). В др. месте автор «Ареопагитик» замечает: «И само, если так можно сказать, бытие имеет силу быть от сверхсущественной Силы» (Ibid. 8. 3). Причастность Богу Его творения делает последнее как бы родственным Творцу. В бытии, жизни и движении, протекающих от Бога, человек может познать Его и благодаря этому составить систему утверждений о Боге.







Такая система, по мысли свт. Григория Богослова, обусловлена прежде всего естественным законом, согласно которому живет и развивается существующий мир (*Greg. Nazianz. Or. 28. 6*), а также Божественным провиденциализмом (*Ibid. 14. 33*). Заложенный в основание мира естественный закон, позволяющий «от видимого и благоустроенного» умозаключить о Виновнике всего, и Божественные промыслительные деяния, предотвращающие мировой хаос и сохраняющие космический порядок, возводят ум человека к катафатическому созерцанию Творца Вселенной.

Система катафатических знаний о Боге развивалась постепенно. В ветхозаветные времена ее становление проходило в основном при посредстве прообразов и символов, хотя и тогда немногие избранные (напр., Моисей) «могли увидеть Божественный свет в его реальности без символических посредников» (*Мейендорф. 1997. С. 265*). Размышляя о символическом содержании скинии Моисея, свт. Григорий Палама пишет: «Скиния та была, по слову святых, Христос, сила Божия и Божия ипостасная премудрость (1 Кор 1. 24), невещественная и несотворенная по своей природе», прообразовательно обозначенная через Моисееву скинию. Вступив в божественный мрак, Моисей «увидел и вещественно описал не только невещественную скинию, но и саму иерархию богоначалия и все связанное с нею, что представил вещественно и пестро сообразно благочестию закона. Скиния и все внутри скинии, благочестивое служение и все к нему относящееся суть вещественные символы, покрывала совершившихся во мраке созерцаний Моисея» (*Greg. Pal. Triad. II 3. 55*). После Воплощения это «сверхразумное знание», дарованное некогда одному Моисею, принадлежит «всем вообще верующим во Христа» (*Ibid. II 3. 66*).

С Боговоплощением все ветхозаветные прообразы и символы, имевшие мессианский смысл, остались в прошлом. Так, по мысли свт. Григория Паламы, в Преображении имело место не символическое, а реальное, энергичное явление Христа во славе. И хотя, следуя прп. Максиму Исповеднику, свт. Григорий Палама «соглашается в особом смысле применить к Фаворскому свету термин

«символ»» (*Мейендорф. 1997. С. 266*), однако символическое значение он придает свету не как нетварным энергиям, поскольку последние — это не символ, а Божественная реальность, а как «славе Божией, которая откроется в будущем» (*Greg. Pal. Antirrh. 5. 8. 34 // ГПС. 1970. Т. 3. С. 313*).

В Боговоплощении Бог открылся как Троица Божественных Лиц, одновременно являя способ Их существования. Напр., катафатическая система прп. Иоанна Дамаскина своим началом имеет именно христ. триадологию. «Бог,— пишет он,— называется Умом и Разумом, и Духом, и Мудростью, и Силою, как виновник этого и как невещественный, и как Совершитель всего и Всемогуший... И о каждой из Ипостасей Святой Троицы говорится равным образом и точно так же... Ибо всякий раз, как я подумаю об одной из Ипостасей, я понимаю Ее совершенным Богом, совершенной Сущностью; когда же соединю и буду вместе считать три Лица, то понимаю Их как единого совершенного Бога. Ибо Божество не сложно, но в Трех совершенных Лицах Оно — одно совершенное, неделимое и несложное» (*Ioan. Damasc. De fide orth. I 12*). Далее прп. Иоанн прибегает к «аналогии имен», используя ее для раскрытия катафатической триадологии: «Когда подумаю об отношении Ипостасей между Собой, то я понимаю, что Отец — пресущественное Солнце, Источник благодати, Бездна сущности, разума, мудрости, могущества, света, божества; Источник, рождающий и производящий скрытое в Нем благо. Итак, Он — Ум, Бездна разума, Родитель Слова и через Слово — Изводитель Духа, Который Его открывает; у Отца нет иного слова, мудрости, силы, желания, кроме Сына, Который — одна только Сила Отца, предначинающая творение всех вещей, как совершенная Ипостась, рождающаяся от совершенной Ипостаси так, как знает Сам, Который и есть Сын, и называется. Дух же Святой — сила Отца, открывающая сокровенное Божества». Отец есть «Источник и Причина Сына и Святого Духа»; Сын есть «Сын, Слово, Мудрость, Сила, Образ, Сияние, Изображение Отца»; Дух Святой есть «Дух Отца, как от Отца исходящий» (*Ibidem*).

В контексте Боговоплощения свою катафатику строит и прп. Максим Исповедник. Поэтому в центре его

богословской системы находится Божественный Логос. Согласно прп. Максиму, Логос открылся в Своем творческом акте и в Боговоплощении «Своими энергиями, или идеями» (*Епифанович. 1996. С. 57*), одновременно открыв как тайну Св. Троицы, так и «тайну творения, промысла и суда» (Там же. С. 58). Христология у прп. Максима занимает в системе К. б. центральное место, т. к. именно во Христе открывается подлинное познание Бога (ср.: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» — Ин 1. 18).

С помощью К. б. составлены фактически все системы христ. вероучения, вся христ. догматика и все вероучительные документы Церкви, начиная с *Никое-Константинопольского Символа веры*.

Наряду с апофатическим богословием К. б. в патристической традиции выступает также как путь богопознания. Он складывается из 2 составляющих: познания Бога из сотворенного Им мира и из Откровения Бога о Себе Самом.

О том, что истина о Боге реально присутствует в творении, существуют многочисленные свидетельства, которые открывает Свящ. Писание: «...невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим 1. 20). «Рассматривание творений» представляет собой процесс т. н. естественного богопознания. Он основывается на способности человеческого разума находить «следы» Божии в созданном Им мире. Такое познание доступно всем; оно не зависит от Божественного Откровения. Его, как утверждает ап. Павел, могут иметь даже язычники. По характеру оно представляет собой в основном интеллектуальное познание, хотя в нем присутствует и чувственное восприятие. В рамках К. б. оно, несомненно, должно присутствовать, о чем свидетельствует призыв ап. Павла искать Бога в окружающем мире, хотя аксиологический статус такого познания не является определяющим, потому что подлинное познание Бога есть не накопление сведений о Нем, а соединение с Ним.

Познание Бога из Откровения представляет собой следующую ступень катафатического богопознания, на которой человек узнаёт, что Бог есть Сущий (Исх 3. 14), Путь, Истина





и Жизнь (ср.: Ин 14. 6), Любовь (ср.: 1 Ин 4. 8), Свет (ср.: Ин 8. 12) и т. д. Однако, открывая Себя таким образом, Бог пребывает при этом абсолютно трансцендентным Своему творению. Даже соединившись с человеком в Боговоплощении, Он остался Богом сокровенным. Поэтому все имена Божии, заимствованные из Откровения, и даже те, к-рыми именуется Себя Сам Бог, хотя и являются средствами катафатики и приближают людей к Богу, тем не менее не могут открыть им Божественное естество. В тварном мире вообще не существует таких понятий, имен и определений, с помощью которых можно было бы объять природу Бога. Поэтому катафатические представления о Боге не являются самоцелью. Они лишь средство, ведущее к духовному созерцанию и умозрению. Соответственно и само К. б. не должно замыкаться в рамках интеллектуализма, ибо Бог всегда познается «в личном общении» (Лосский. 1991. С. 204), а не в процессе дискурсивного мышления.

Между катафатическим путем богопознания и путем апофатическим существует не диалектическое противопоставление, а антиномическое единство. И тот и др. путь никогда не используется в правосл. традиции независимо друг от друга. Автономное применение каждого из них таит опасность для самой сущности и содержания богословия. Когда же они используются в единстве друг с другом, то К. б. спасает богословие апофатическое от опасности богословского агностицизма, а апофатическое богословие спасает К. б. от опасности объективации Бога и антропоморфизма, чтобы истинное понятие о Боге оставалось постоянным и неповрежденным (см.: *Μαρτζέλος*. 2003).

Лит.: *Επιφανοβιχ* С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915. М., 1996<sup>2</sup>; *Egan H.* Christian Apathic and Kataphatic Mysticism // *Theological Studies*. 1978. Vol. 39. N 3. P. 399–426; *Hossfeld F.-L.* Du sollst dir kein Bild machen: Die Funktion des alttestamentlichen Bildverbots // *Trierer theol. Zschr.* 1989. Bd. 98. N 2. S. 81–94; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; *Matsoukas N. A.* *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*. R., 1996; *Μейендорф И.*, *прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997; *Μαρτζέλος Γ. Δ.* *Κατάφαση και απόφαση κατά την Ορθόδοξη Πατερική Παράδοση* // *Εισηγήσεις μεθυσμάτων Θεολογικού κύκλου ανοιχτού Παλεστινίου*, 2003/2003. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 273–288.

М. С. Иванов

**КАТАФИГОТ** — см. *Καλλιστ*  
*Αγγελικυδ*.

**КАТЭНЫ** [лат. мн. ч.— catenae, цепи; ед. ч.— catena, цепь, вереница], компилятивная форма комментария на Свящ. Писание, представляющая собой собрание выдержек из сочинений неск. христ. толкователей, сопровождающих библейский текст и иногда дополненных текстами нехрист. авторов. К К. также принято относить коллекции фрагментов из произведений одного автора. Чтобы понять, является ли то или иное произведение катеной, необходимо выяснить его структуру. Катена подразумевает дословное цитирование или резюмированное изложение толкований нескольких авторов с указанием их имен или со ссылкой на анонимный комментарий. Если составитель компиляции, перечисляя в колофоне или предисловии имена используемых авторов, в основном тексте пересказывает их толкование без ссылок, то речь идет не о катене, а о самостоятельном компилятивном комментарии. Экзегетические К. следует отличать от догматических и аскетических *φλωριλεγиев*, к-рые также могут содержать выдержки из экзегетических сочинений. По мнению большинства исследователей, отличительной особенностью К. является наличие библейского текста. В случае, если рукопись не содержит текст Свящ. Писания, на который приводятся толкования, а включает только сами толкования (полностью или фрагментарно), речь идет не о катене, а об экзегетическом сборнике (*Petit*. 1991. P. XIII). Напр., рукопись *Verolin. SB. Phil.* 1405, XVI в., является одним из свидетелей текста «Вопросов на Восемь книжки и книги Царств» Феодорита Кирского (т. н. *Collectio Coisliniana*, см. ниже), а не катеной. Первые экзегетические К. возникли в VI в. Наибольшее расцвете эта форма толкования библейских книг достигла в X–XVI вв. Прототипом К. как лит. жанра являются схолия (греч. *σχόλια*) к произведениям античных авторов (Гомера, Гесиода, Пиндара, Аристофана, Вергилия, Горация и др.) и к памятникам права (напр., *Дигестам* имп. Юстиниана).

**История термина.** Лат. термин *catena* по отношению к сборникам толкований Свящ. Писания был введен в XV в. Первый издатель комментария Фомы Аквинского на Четвероевангелие (ed. princeps: *Thomas de Aquino. Catena aurea... super quatuor Evangelistas. Augsburgi*, 1473–1474. 2 t.) назвал издаваемый текст *catena aurea* (золотая цепь). Фома Аквинский рассматривал свое произведение как *expositio continua* (непрерывное изложение), однако его комментарий имеет форму катены, в к-рой резюмированы толкования многих отцов Церкви с указанием источников. Еще раньше, во 2-й пол. XIV в., термин *catena*

*aurea* употребляется в рукописи *Erfurt. Amplon. F. 371. (Fol. 1)* применительно к философско-богословскому сб. вопросов-ответов «*Catena aurea entium*» доминиканца Генриха Херфордского († 1370): «*Item septimus et octavus libri (Henrici) Hervordianis de cathena aurea et est cathena aurea secundum Homerum et Platonem, ut ait Macrobius habituado encium [sic!] omnium*» (Далее [следует] седьмая и восьмая книга (Генриха) Херфордского из золотой цепи, а золотая цепь, согласно Гомеру и Платону, есть, как говорит Макробий, связанность всего существа) (*Schum W.* *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. B.*, 1887. S. 258). Не исключено, т. о., что первоначальное употребление термина «золотая цепь» у Гомера (*Homer. Iliad. VII 19–27*) и его философское переосмысление у Прокла (*Procl. In Tim. I 262. 23–24; I 314. 17; II 24. 29; II 112. 5*), у Макробия (*Macrob. Saturn. I 14, 15*) и у средневек. комментаторов были перенесены на сборники толкований Свящ. Писания. Широкое распространение термин *catena* получает в XVI в., когда появляются первые издания греч. К. и их лат. переводы. *Catena aurea* помимо комментария Фомы Аквинского была названа лишь одна компиляция экзегетического содержания — «Золотая цепь на Псалмы», составленная приором ордена картузианцев Франсуа де Пюи и изданная в 1510 г. в Париже (*Du Puy F.* *Cathena aurea super Psalmos... / A spectatissimo viro... domino Francisco de Puteo... edita. Parisiis, 1510*). В рукописной традиции для обозначения греч., лат. и вост. К. используется особая терминология (см. ниже). Там, где таковой нет, К. обычно называют просто комментарием или толкованием.

**История изучения.** Интерес к изучению К. возник в нач. XVI в. в контексте полемики католич. ученых со сторонниками Реформации. К. рассматривались как вспомогательное средство католич. апологетов и противопоставлялись в качестве сборника мнений древних толкователей новым комментариям, составленным протестантами. Так, в 1532 г. *Bernardino Donato* (Донат Веронский; лат. *Bernardus Donatus*) издал в Вероне К. на Деяния св. апостолов, сборные Псалтия и Псалтия ап. Павла, включавшие выдержки из толкований, приписываемых Икумению. При этом издатель объяснял полезность подобных сборников тем, что имена цитируемых в них авторов имеют авторитет древности. Часто изданиям греч. оригинала К. предшествовала публикация их лат. перевода. Так, проф. Марбургского ун-та протестант Й. Лоницер издал в 1537 г. в Базеле свой лат. перевод греч. катены на Псалтия к Римлянам. Переводчик обнаружил диссонанс между содержанием К. и современной ему протестант. экзегезой и постарался «смягчить» пере-





вод, приведя его в соответствие с идеями Реформации. Это не осталось незамеченным католическими полемистами, опубликовавшими новый перевод (*Epagrationes vetustissimorum Theologorum in Acta quidem Apostolorum*. 1545). Использование К. как полемиического инструмента было высоко оценено Тридентским Собором (1545–1563). С сер. XVI в. увеличивается число изданий греч. К. и их лат. переводов: Дж. Б. Феличано — на Деяния св. апостолов и соборные Послания (*Felicianus*. 1545), Дж. Ф. Дзеффи — на Пятикнижие (*Zephyrus*. 1546), А. Липпомано — на книги Бытие и Исход (*Lippomanus*. 1546; *Idem*. 1550), Д. Барбаро — на псалмы (*Barbaro*. 1569). В кон. XVI — сер. XVII в. изданием К. занимались в основном иезуиты, рассматривавшие свой труд как вклад в полемику с протестантами. В этот период появляются издания К. на Книгу Иова (*Comitolus*. 1586), Книгу Притчей Соломоновых (*Peltanus*. 1614), Евангелие от Луки (*Corderius*. 1628), Евангелие от Иоанна (*Idem*. 1630), псалмы и библейские песни (*Idem*. 1643–1646), Евангелие от Матфея (*Idem*. 1647; *Possinus*. 1646), Евангелие от Марка (*Idem*. 1673). Театинцами были изданы К. на Плач Иеремии (*Agellius*. 1589) и книги пророков Иеремии, Варуха и Плач Иеремии (*Ghisleri*. 1623). Интерес к К. проявлялся и в среде протестантов. Так, известным голл. знатоком классической греч. литературы Й. Мёрснем была издана катена на Песни Песней (*Meursius*. 1617). Англиканин Патрик Янг издал катену Никиты Ираклийского на Книгу Иова (*Junius*. 1637). Первой катеной, изданной трудами правосл. ученых, была т. н. катена «трех отцов» на Песни Песней, изд. иером. Иерофеем Авватииосом (Τοῦ μακαριωτάτου Θεοδώρου. Ἐνετίστην, 1639). Известны также 3 издания XVIII в.: К. на Пятикнижие иером. Никифора Феотоки (*Νικηφόρος Θεοτόκης*). 1772–1773), слав. Толкового Апостола (Почаев, 1784) и К. Никиты Ираклийского на Книгу Иова (Σεπὶ τῶν πατέρων. 1792). Иногда греч. оригинал, лежащий в основе изданных лат. переводов К., не может быть с точностью установлен. Напр., лат. перевод Липпомано катены на книги Бытие и Исход не соответствует ни одному из известных греч. типов. Рукопись, по к-рой Барбаро осуществил издание греч. текста катены на псалмы, также до сих пор не установлена, что заставляет предполагать наличие у этого издания неск. источников.

С нач. XVII в. исследование К. приобрело новое направление. Некоторые ученые видели свою задачу не в издании полного текста К., а в поиске и изучении тех катенарных отрывков, к-рые либо не имели параллелей в прямой традиции комментариев, гомилий и схолий древних экзегетов либо, имея такие параллели, оставались неизданными. Это

направление представлено трудами как католиков (иезуитов Фронтон дью Дюка (1558–1624), Жака Сирмона (1559–1651), домниканца Франсуа Комбефиса (1605–1679), бенедиктинца Бернара де Монфокона (1655–1741)), так и протестантов (Й. Э. Грабе (1666–1711)). К XVIII в. относятся первые попытки обобщить знания о К., составить приблизительный перечень рукописей, содержащих К., а также разделить их на типы (*Ittig*. 1707; *Wolf*. 1712; *Fabricius*. 1715; *Augustin*. 1762). Еще в XVII в. некоторые исследователи начинают высказывать сомнения в подлинности атрибуции тех или иных фрагментов авторитетным экзегетам (*Possevinus*. 1608; *Simon*. 1693. P. 422–467), зарождается критическое отношение к К., предполагающее сравнение прямой традиции полных комментариев, гомилий и схолий с катенарным материалом. В XVIII в. наиболее полно такой критический подход к исследованию и изданию К. реализовал К. Ф. Маттеи, издавший в Москве ряд К. на Евангелие от Марка, Деяния св. апостолов, соборные Послания и Послания ап. Павла (*Matthaei*. 1774; *Idem*. 1775; *Idem*. 1782). Напротив, в издании К. на все книги НЗ, выполненном Дж. Э. Крамером (*Cramer*. 1838–1844), практически отсутствует критика текста. Это привело к значительному количеству ошибок в разбивке материала на отрывки и атрибуции последних. Такой же некритический подход был характерен для ранних изданий катенарных отрывков разных авторов, которые выполнили А. Май (1782–1854) и Ж. Б. Ф. Питра (1812–1889). Лишь в кон. XIX — нач. XX в., с развитием классической филологии и распространением критического метода, исследования К. приобретают научный характер. В 1902 г. Х. Лицманом и Г. Каро был издан 1-й каталог греч. К., где для каждой библейской книги приводился список основных типов К. с указанием наиболее значимых рукописей, а также имен цитируемых в К. авторов (*Karo, Lietzmann*. 1902). Спустя год М. фон Фаульхабер добавил в этот каталог сведения о рукописях, хранящихся в испан. 6-ках (*Faulhaber*. 1903. S. 247–252). В дальнейшем этот каталог дополнялся и уточнялся благодаря исследованиям А. Ральфа (*Rahlf's*. 1914) и Р. Девреса (*Devreesse*. 1928). Появление классификации К. по общепринятым типам привело к четкому различию между рукописью, с одной стороны, и катеной, содержащейся в рукописи, с другой. До этого чаще всего высказывалось мнение, согласно к-рому 1 рукопись содержит 1 катену. Ошибочность такой т. зр. стала очевидной после разработки типологии К. Были выявлены случаи, когда 1 рукопись содержала неск. К. разных типов. Более углубленному изучению были подвергнуты К. на отдельные книги Свящ. Писания: Притчей Соломоновых, Песни Песней и Ек-

клесиаста (*Faulhaber*. 1902), пророческие книги (*Idem*. 1899), Евангелие от Луки (*Sickenberger*. 1901; *Idem*. 1902), Восьмикнижие (*Deconinck*. 1912), Послания ап. Павла (*Staab*. 1926). Каталогизация рукописного фонда крупнейших б-к и открытие новых рукописей, а также появление новых исследований К. потребовали составления нового каталога К. Во 2-й пол. XX в. каталог Каро и Лицмана значительно устарел. М. Ришар (*Richard*. 1954. P. 87–106), Э. Мюленберг (*Mühlenberg*. 1975–1978) и Ж. Дориваль (*Dorival*. 1986–1995) внесли в него ряд значительных исправлений и уточнений, касающихся типологии К. на псалмы. Составитель «Clavis Patrum Graecorum» М. Герард учел эти исправления и попытался в 4-м т. своего репертуара (CPG. 1980. P. 185–259) объединить сведения о главных рукописях и изданиях греч. К. В наст. время это издание нуждается в исправлении и дополнении. Оно учитывает большую часть греч. К. и лишь немногие негреч. вост. К. (часто ошибочно отнесенные к данной категории). В кон. XX — нач. XXI в. были открыты новые типы К. на Псалтирь, книги Екклесиаста, Песни Песней, Евангелия и ряд др. книг; осуществлены критические издания как давно известных, так и новых типов греч. К. (на Пятикнижие, книги Иова, Екклесиаста, Псалтирь, Книгу Песни Песней и др.), а также арабских (на Евангелие от Матфея), армянских (на соборные Послания), грузинских (на Пятикнижие, Псалтирь, книги малых пророков, Деяния св. апостолов, соборные Послания, Послания ап. Павла), славянских (на книги Песни Песней, Иова, прор. Иезекииля, малых пророков) К. В наст. время готовится критическое издание некоторых типов К. на книги Песни Песней, Екклесиаста и прор. Иеремии. Одновременно с этим продолжаются исследования катенарных фрагментов отдельных авторов, начатые в кон. XIX в. Комиссией по изучению отцов Церкви (Kirchenväter-Commission) Прусской АН и продолженные Комиссией по изучению поздней античности и истории религии Берлинской АН.

**Классификация.** С т. зр. внешней формы расположения текста в рукописях К. делятся на 3 класса: маргинальные, в 2 колонки и широкие (или чередующиеся). В маргинальные К. (нем. Randkatenen) библейский текст, написанный более крупными буквами, располагается в центре листа, внутреннее поле (прилегающее к месту скрепления листов) остается пустым, а 3 внешних поля листа заполняются текстом экзегетических извлечений, которым, как правило, предшествуют имена авторов, иногда написанные кинноварью или синим цветом (см., напр., Монас. gr. 9 («Эпитома» Прокпия Газского на Восьмикнижие); ЛИМ. 39, XII в. (слав. Христинопольский Апостол); НЦРГ. А 1108, XII в. (груз. Гелатская Библия)). В редких случаях отрывки







толкований окаймляют библейский текст со всех 4 сторон (т. н. рамочные К. (нем. Rahmenkatenen), данный термин может применяться ко всем вообще маргинальным К.; см., напр., Vat. gr. 749). К этому же типу нек-рые исследователи (в частности, Деврес) относят К., в к-рых центр листа занимает не библейский текст, а к.-л. комментарий на книгу Свящ. Писания или др. катена. Примерами подобных рукописей могут служить: Vat. Reg. Christin. gr. 40, XIII в. (в центре листа — «Большой комментарий» прп. Исихия Иерусалимского на псалмы, на полях — катенарные фрагменты на Псалтирь разных толкователей), Vat. Palat. gr. 20 (в центре листа — катена на Евангелие от Луки, на полях — др. катена Никиты Ираклийского на то же Евангелие), Paris. gr. 128 (маргинальная катена на Восьмикнижие с позднейшими дополнениями на полях). Распространение маргинальных К. во многом явилось причиной возникновения интерполяций в тексте толкований: переписчики рукописей нередко включали маргинальные схолии в основной текст комментария или базовой катены. В К. в 2 колонки библейский текст и катенарные отрывки расположены на листе симметрично, в 2 колонки, друг против друга (напр., Paris. Coislin. 204). По мнению Дориваля, греч. маргинальные К. не произошли от К. в 2 колонки, к-рые в свою очередь возникли в результате пополнения коллекций схолий палестинского происхождения, также располагавшихся в 2 колонки (Dorival. 1986. Т. 1. Р. 56–87). В широких (нем. Breitkatenen, Textkatenen), или чередующихся, К. в центре листа приводится неск. перикоп библейского текста, ниже, непосредственно за ними, следуют схолии различных комментаторов, как правило с указанием имен. Расцвет маргинальной формы К. приходится на VII–XI вв. С XII в. начинают преобладать широкие К., т. к. данный жанр все чаще воспринимался как разновидность сплошного компилятивного комментария. Эта форма характерна для большинства негреч. восточных К.

С т. зр. использованных источников К. делятся на первичные и вторичные. Первичные К. содержат материал, заимствованный непосредственно из сочинений цитируемых писателей. Вторичные представляют собой переработку к.-л. др. катены, т. е. составитель вторичной катены по большей части заимствует материал не из самих экзегетических сочинений, а из одной или неск. других К., к-рые в свою очередь могут быть первичными или вторичными. Многие из цитируемых в экзегетических компиляциях сочинений не сохранились, и К. являются единственной (косвенной, или вторичной) формой передачи их текста. В случае, когда полный текст использованных комментариев сохранился, К.,

особенно первичные, могут служить важным вспомогательным средством при изучении прямой традиции соответствующих сочинений, восполняя лакуны и предлагая варианты чтения (см. пример такого использования: Curti, Barbàra. 2000. Р. 612–613). Имея перед собой неск. разных К., переписчики рукописей могли либо смешать фрагменты неск. К., избегая дублирования, и создать, т. о., новую катену либо расположить материал катен-источников в варианте, представленном в рукописях. В последнем случае следует говорить не о составлении новой катены, а об одной из форм передачи имеющихся катен-источников. Данная форма отличается от той, к-рая предполагает следование в одной рукописи фрагментов из неск. К., т. к. такое следование допускает определенную модификацию катен-источников. В случае расположения рядом неск. К. изменение их состава минимально, что выражается в особой форме расположения на листе рукописей материала разных К. Так, напр., в рукописи Scorial. Ψ I 2, X–XI вв., рядом расположены катена на Псалтирь, составленная на основе схолий прп. Исихия Иерусалимского (СРГ, N 6552), и катена, состоящая из серии фрагментов Петра Лаодикийского, Феодорита Кирского и др. авторов. В кодексе Vat. Reg. Christin. gr. 40, XIII в., внутреннее поле листа занимает катена на Псалтирь из схолий разных авторов, а 3 внешних поля — комплексная катена на Псалтирь. Нет никаких оснований считать, что текст схолий и катена на внешних полях составляют одну катену.

**Греческая традиция. Терминология.** Первые составители греч. К. называли свои сборники ἐξηγητικά ἐκλογαί (экзегетические извлечения). С некоторой долей условности можно считать коллекцией ἐκλογαί (но не катеной) т. н. Филокалию Оригена, к-рая была составлена ок. 358/9 г. святыми Василием Великим и Григорием Богословом и представляет собой извлечения из 4-й кн. Оригена «О началах», посвященной принципам толкования Свящ. Писания, и Гомилий на Книгу прор. Иеремии, затрагивающую вопросы свободы воли (Origène. Philocalie, 1–20: Sur les Écritures / Éd. M. Harl, N. De Lange. P., 1983. (SC; 302); Origène. Philocalie, 21–27: Sur le libre arbitre / Éd. E. Junod. P., 1976. (SC; 226)). С т. зр. содержания «Филокалия» является не столько экзегетическим, сколько герменевтическим и догматическим сборником. Прокопий Газский (нач. VI в.), к-рому традиция приписывает создание жанра экзегетических К., в предисловии к Комментарию на Восьмикнижие рассказывает о собственном методе составления К. (Procop. Gaz. Catena in Oct. Prologus // PG. 87. Col. 21–24). Прежде чем приступить к изъяснению библейского текста, он собрал толкования (ἐξηγήσεις) различных авторов,

извлеченные или из их комментариев (ἐξ ὑπομνημάτων), или из др. сочинений. Собранные (ἐρανισμένοι) в одном месте, эти избранные отрывки (ἐκλογαί) приводились Прокопием дословно (αὐτολεξεῖ). Однако со временем он заметил, что все цитаты, согласные между собой или иногда противоречащие друг другу, составляют слишком объемный том. Поэтому Прокопий решил сократить текст, сделав выборку по следующим принципам: если неск. авторов одинаково комментируют тот или иной библейский текст, приводится лишь 1 цитата; если толкования комментаторов отличаются между собой, дается краткое изложение различных мнений не в виде дословных цитат, а в форме сплошного пересказа. Сохранился лишь этот переработанный комментарий на Восьмикнижие, обычно называемый «Эпитомой» или сокращенное извлечение (ἐπιτομή τῶν ἐκλογῶν) Прокопия. При отсутствии самих ἐξηγητικά ἐκλογαί он является важным источником сведений о материалах, использованных Прокопием. Для др. книг Свящ. Писания, на к-рые Прокопий составил К. (книги Екклесиаста, Притчей Соломоновых, Песни Песней), сохранились не только ἐπιτομαί τῶν ἐκλογῶν, но и ἐξηγητικά ἐκλογαί (последние, впрочем, имеют такое же название — ἐπιτομαί). Аналогичное название (ἐξηγητικά ἐκλογαί) носят К. на псалмы, составленные неизвестным схолиастом и представленные 3 рукописями: Vat. gr. 1789, X–XI вв.; Bodl. Baroc. 235, IX в., и Taurin. 221 (С. II. 06), X–XI вв. В утраченной туринской рукописи Taurin. 221 сборник носил название συναγωγή τῶν ἐξηγητικῶν τῶν ἐκλογῶν (собрание экзегетических извлечений). К. на Евангелие от Матфея, содержащиеся в Taurin. 52, а также К. на 1-е Послание к Коринфянам (Vat. gr. 692. Fol. 43, XI–XII вв.; Paris. Coislin. gr. 204. Fol. 77, XI в.) носят то же название: ἐξηγητικά ἐκλογαί. Во всех перечисленных рукописях текст К. имеет структуру, схожую с К. Прокопия Газского. Тот факт, что он расположен в 2 колонки, заставил Девреса предполагать, что в основе этих рукописей лежит оригинал, содержащий катену на мн. книги Свящ. Писания и переписанный по частям в сер. X в. (Devresse. 1928. Col. 1088). В надписаниях К., к.-л. образом связанных с Прокопием Газским, часто содержатся имена авторов, комментарии к-рых использовал схолиаст. При этом употребляется выражение ἀπὸ φωνῆς (со слов). Напр., катена на Послание к Ефессянам (Paris. Coislin. 204) имеет надписание: τῶν... ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν τόμος ἀπὸ φωνῆς Ὁριγένους, τοῦ μακαρίου Ἰωάννου, Σεβηριανοῦ, Θεοδώρου (том экзегетических извлечений из слов Оригена, блаженного Иоанна, Севериана, Феодора). Аналогичным образом в начале «Эпитомы» Прокопия Газского на книги Песни Песней и Екклесиаста упоминаются исполь-





зуемые комментаторы: *Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης... καὶ ἑτέρων διαφόρων* (*Прокония христианского софиста* Сокращение экзегетических извлечений из слов Григория Нисского... и различных других [писателей]). В обоих случаях выражение ἀπὸ φωνῆς указывает на извлечения из сочинений тех или иных экзегетов, а не на к.-л. устную традицию толкований.

Термин ἐκλογαὶ закрепился за многими типами К., не имеющими отношения к Проконию Газскому. Так, сборник К. в рукописи Monac. gr. 208, X–XI вв., именуется ἐκλογαὶ διαφόρων ἐρμηνευτῶν (извлечения различных толкователей), в Marc. gr. 23, X в., — ἐκλογαὶ ἐρμηνείων (извлечения из толкований). Иногда составители К. вместо пересказа толкования древних экзегетов предпочитали дословно приводить их оригинальный текст. Т. о., они различали собственное компилятивное толкование, составленное на основе изученных комментариев др. авторов (ἐκ τοῦ κατὰ πλῆτος ὑπομνήματος (из широкого комментария)), и прямые цитаты соответствующих комментариев (κατ' ἐκλογήν). К., составленные Никитой, митр. Ираклийским († после 1117), чаще всего имеют название συναγωγή τῶν ἐξηγήσεων (собрание толкований). Др. термины: συλλογὴ ἐξηγήσεων (собрание толкований), ἐρμηνεία σύντομος (сокращенное толкование), ἐρμηνεία ἐν συντόμῳ (толкование в сокращении), ἐρμηνεία ἐν ἐπιτομῇ (толкование в извлечении), ἐπιτομὴ ἐρμηνείων (извлечение толкований) — указывают на то, что содержащиеся в соответствующих рукописях комментарии являются сжатым пересказом оригинальных экзегетических сочинений.

Во мн. рукописях К. встречается термин σχόλιον (сокр. σχο), указывающий на отдельное краткое толкование, заимствованное составителем или редактором катены из к.-л. коллекции экзегетических отрывков; σχόλιον противопоставляется полному комментарию (ὑπόμνημα), из к-рого сделаны выдержки. Имея на руках уже составленный кем-то сборник извлечений из комментариев (ἐξηγητικῶν ἐκλογαὶ) и используя его в качестве рабочего материала, составитель катены достаточно редко мог обращаться непосредственно к самим комментариям. Так, рукопись Ambros. G 79 sup., XV в., содержит катену Феодора Ираклийского на Книгу прор. Исаии ἐκ τῶν σχολίων, т. е. составленную не на основе полных комментариев и гомилий, а из вторичного материала — сборника экзегетических отрывков. Рукопись Vindob. Theol. gr. 166, XIII в., приводит толкования одних авторов ἐκ τοῦ ὄρους (букв. — из ткани, из материала, т. е. из основного текста комментария), а др. авторов — ἐκ τῶν σχολίων, т. е. из коллекции схолий. В большинстве случаев схолии анонимны, имя

автора схолии (в род. падеже) встречается редко: σχόλιον Κλήμεντος (схолия Климента). Катенарные схолии следует отличать от ранних экзегетических схолий как отдельной формы толкования Свящ. Писания, к-рая использовалась самими оригинальными экзегетами. Так, по свидетельству блж. Иеронима (*Hieron. Praef. in Ezech. // PG. 13. Col. 665*), экзегетические сочинения Оригена еще при его жизни распространились в 3 формах: комментариев, или трактатов (τόμοι), гомилий и схолий (σχόλια). Схолии, которые блж. Иероним (*Idem. In Is. Prol. // CCLS. 73. P. 3*) также называл извлечениями (excerpta), обозначениями или указаниями (σημειώσεις), изначально имели форму кратких ремарок на текст Свящ. Писания, записанных, возможно, учениками Оригена во время его лекций. В этом же жанре схолий написаны толкования свт. Афанасия Александрийского на псалмы (авторство спорно) и прп. Исихия Иерусалимского на малых пророков.

Среди выражений, заимствованных составителями К. у схолиастов античных классических текстов, встречаются такие, как κείμενον (текст) — комментируемый стих книги Свящ. Писания; ἐρμηνεία (толкование) — экзегетический фрагмент на этот стих. Катенарные фрагменты иногда называются παραγραφαί (параграфы), как, напр., в случае с катеной на книги пророков Исаии и Иезекииля (*Faulhaber. 1899. S. 142*). В поздне-визант. период появляются новые выражения для обозначения К. — σύνοψις σχολική (синопсис изъяснительный) и σύνταγμα (синтаγμα). В поствизант. эпоху иногда употребляется термин χρυσὴ ἄλυσις (золотая цепь, досл. перевод лат. catena aurea). Др. греч. эквивалент лат. catena — σείρα, мн. ч. σείραι (цепь, цепи) — не используется по отношению к К. в древних и средневековых текстах, он употребляется лишь в новейшей лит-ре на новогреч. языке.

**История и принципы составления.** Согласно общепринятому мнению, К. впервые появляются в греч. традиции в нач. VI в. благодаря деятельности Прокония Газского. Основной целью первых составителей К. было представить в сокращенном виде различные авторитетные толкования на весь текст той или иной библейской книги. Самые ранние сохранившиеся греч. рукописи, содержащие полноценные К., относятся к VIII–IX вв. Копиляции, похожие на К., — коллекции схолий одного автора, фрагментарные К. на нек-рые стихи библейских книг — представлены более древними сир. рукописями Lond. Brit. Lib. Add. 12134 и Add. 14442, VII в., содержащими т. н. Сиро-гекзаплы — перевод греч. Гекзапл на сир. язык, осуществленный в 616–617 гг. еп. Павлом Тельским. Перевод псалмов несистематически сопровождается здесь выдержками из толкований

прп. Исихия Иерусалимского, свт. Афанасия Александрийского, сщмч. Ипполита Римского, свт. Василия Великого, свт. Кирилла Александрийского и др. Приблизительно к этому же периоду (VI–VII вв.) относятся схолии на полях древнейшей греч. рукописи, содержащей катену на Евангелие от Луки (Cantabr. BFBS. 213 (codex Zacynthius), VI или VIII в.). Она включает фрагменты из сочинений Оригена, Евсевия Кесарийского, Тита Бострийского, свт. Василия Кесарийского, прп. Исидора Пелусиота, свт. Кирилла Александрийского, свт. Иоанна Златоуста, Севира Антиохийского, Виктора Антиохийского и др. В лат. письменности сборники, похожие на К., появляются в сер. VI в. под влиянием греч. традиции. Т. н. Книга ответов (Liber Responsorium) свт. Виктора, еп. Капуанского († 554), представляет собой собрание схолий различных писателей на Пятикнижие, к-рые переведены на лат. язык, но принадлежат исключительно вост. отцам и учителям Церкви. Цитаты из творений лат. св. отцов и христ. писателей, сопровождающие текст Свящ. Писания, впервые появляются в кон. VIII в. в рукописях англо-ирл. происхождения, а также составляют значительную часть компилятивных толкований писателей *Каролингского возрождения* (Алкуин, Клавдий Туринский, Рабан Мавр, Валафрид Страбон и др.). Начиная с XII в. преобладающей формой передачи лат. К. становятся glossae ordinariae (общепринятые глоссы), основанные гл. обр. на сочинениях лат. авторов. В лит. традициях негреч. Востока более позднего происхождения (IX–XIV вв.) К., как правило, сильно зависят от греч. источников. Более всего национальный элемент заметен в сир. и арм. К. (см. ниже).

Ж. Дориваль в 1975 г. высказал гипотезу, согласно к-рой Проконий Газский не был создателем жанра К., а заимствовал его у неизвестного автора V в., жившего в Кесарии Палестинской и составившего т. н. Первую палестинскую катену на псалмы. По мнению Дориваля, хронологическая очередность появления К. должна была соответствовать не порядку книг в Библии, а их значимости в ранней Церкви, поэтому тот факт, что Проконий не занимался комментированием Псалтири и книг НЗ, будто бы свидетельствует о том, что он не был основателем жанра К. (*Dorival. 1984. P. 146–169*). Впосл. Дориваль отказался от своей гипотезы, признав, что из сохранившихся К. наиболее древними являются компиляции Прокония Газского. Спорным остается вопрос о существовании более древней катены-источника. Считается общепризнанным, что при составлении «Эпитомы» на Восьмикнижие и Книги Царств Проконий использовал уже существующую катену. По мнению Ф. Пети, эту катену, состоящую из фрагментов комментариев гомилий





довольно большого числа авторов, составил не сам Прокопий; он лишь дополнил ее новым материалом (*Petit F. Le dossier origénien de la chaîne de Moscou sur la Genèse: Problèmes d'attribution et de double rédaction // Le Muséon. 1979. Vol. 92. P. 85*). П. Нотен полагает, что сохранившиеся к наст. времени К. на Восьмикнижие зависят от той утерянной катены, к-рая была оставлена до Прокопия и служила ему источником (*Origène. Sur la Pâque / Éd. P. Nautin. P., 1979. P. 94*). По предположению М. Фаульхабера (*Faulhaber. 1902. S. 33*), «Эпитомы» Прокопия на Песни Песней зависят от какой-то ранней катены 1-й пол. V в., также послужившей источником т. н. катены Псевдо-Евсевия. Такая ранняя датировка, допускающая, что Прокопий не был основателем жанра К., строится на предположении о раннем происхождении т. н. К. 2 авторов, на к-рые похожи первые К. на Песни Песней, а также на том факте, что в более поздних К. не цитируются авторы, жившие позже 450 г. В наст. время гипотеза Фаульхабера подвергается критике. Дориваль приводит ряд серьезных аргументов в пользу того, что настоящие К. 2 авторов возникли довольно поздно (см. ниже), время жизни цитируемых авторов не всегда может служить точным указанием на время составления катены. Так, Прокопий Газский умер примерно спустя 70 лет после предполагаемого появления катены, о к-рой говорит Фаульхабер, и вполне мог ограничиваться использованием материала ранних авторов. Дориваль считает, что в основе как «Эпитомы» Прокопия на Песни Песней, так и «катены Псевдо-Евсевия» лежит утерянная катена, составленная в нач. VI в. самим Прокопием (*Dorival. 1986. T. 1. P. 106–107*).

По мнению большинства совр. исследователей, К., которые можно было бы с уверенностью датировать периодом до VI в., не существует. Две группы К. иногда рассматриваются как современные Прокопию Газскому: 1) катена на книги малых пророков, рукопись Taurin. В I 2, содержащая выдержки из сочинений свт. Кирилла Александрийского и блж. Феодорита Кирского (датировка на основе приписки 535 г. к библейскому тексту, а не к катене); 2) древнейшие К. на Евангелия от Матфея, от Луки и от Иоанна (*Reuss. 1941. S. 19, 154–155; Sickelberger. 1901. S. 81*). Однако аргументация сторонников ранней датировки этих К. (где таковая приводится) является довольно слабой. Использование выдержек из сочинений свт. Иоанна Златоуста (главная характеристика древнейших К. на Евангелия) начинается не ранее VIII в. Первые составители К. ограничивались книгами ВЗ как наиболее трудными для понимания, и все К. на книги НЗ следует считать составленными после Прокопия Газского (*Dorival.*

1986. T. 1. P. 109–110). Древнейшие К. Прокопия Газского, как показал Дориваль, имели форму широких, или чередующихся, К., т. е. воспроизводили структуру использованных источников (комментариев и гомилий), помещая текст катенарных фрагментов в центре листа, непосредственно после библейского текста (*Ibid. P. 51–55*). Нововведение Прокопия состояло в том, что он приводил после каждого библейского стиха комментарий не одного, а неск. экзегетов, а это характерно для позднеантичных комментариев на сочинения классических авторов.

По предположению Р. Девреса, самые ранние греч. К. VI в. содержали схолии из произведений 2 авторов (свт. Афанасия Александрийского и прп. Исихия Иерусалимского — на псалмы, Феодорита Кирского и прп. Исихия — на книги малых пророков, свт. Григория Нисского и Нила Анкирского — на Песни Песней). Чаще всего схолии 2 авторов чередуются, т. е. на один и тот же библейский стих приводится по 1 схолии обоих комментаторов. В рукописях, которые, по мнению Девреса, отражают более древнюю традицию, после библейского текста приводится неск. выдержек одного толкователя, за ними следует неск. выдержек другого; или же преобладают схолии одного автора, а редкие фрагменты другого выступают как позднейшие дополнения. Напр., в катене на книги малых пророков в рукописи Vat. gr. 1163 половину листа занимают библейский текст и схолии прп. Исихия Иерусалимского, а др. половину листа — схолии Феодорита Кирского. В катене на псалмы (рпк. Marc. gr. 19) основу составляют фрагменты комментария Феодорита Кирского, а схолии прп. Исихия вставлены лишь в нек-рых местах (*Devreesse. 1928. Col. 1092*). Т. о., в основе многих К. мог лежать сборник схолий одного автора, к-рый затем пополнялся выдержками из трудов др. комментаторов. Так, в основе К. на Восьмикнижие и Книги Царств лежат «Вопросы» на соответствующие книги Феодорита Кирского (*Quaestiones in Octateuchum, Quaestiones in libros Regnorum*), схолии остальных авторов являются позднейшими добавлениями. Катена на Книгу Иова формировалась вокруг выдержек из «Комментария на Иова» свт. Иоанна Златоуста. Фрагменты из гомилий того же автора лежат в основе большинства К. на книги НЗ: Евангелия от Матфея, от Иоанна, Деяния св. апостолов и Послания ап. Павла. Более сложным являлся процесс формирования греч. К. на Псалтирь, книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста и отдельных К. на Евангелия. Для той или иной книги принято выделять неск. типов К. в зависимости от состава использованных в катене источников. Один тип может быть основой другого или выступать изолированно от проч. типов. Так,

нек-рые К. на псалмы составлены на основе комментария Феодорита Кирского на псалмы. Однако большинство остальных К. на эту книгу содержат фрагменты толкований мн. авторов, среди к-рых, как правило, присутствуют шесть: Ориген, Евсевий Кесарийский, свт. Василий Великий, Астерий Софист, Дидим Слепец и блж. Феодорит Кирский. Фрагменты сочинений этих писателей, видимо, лежали в основе древнейшего (палестинского) типа К. на псалмы. Зависящие от него типы могли образоваться 3 способами: путем сокращения числа фрагментов (как это имеет место в К. Прокопия Газского); путем дополнения новых фрагментов др. авторов; сочетанием сокращения и дополнения. Третий способ является наиболее распространенным. Составители К., с одной стороны, могли сокращать выдержки, приводить их не дословно, а в виде пересказа; с др. стороны, место, освободившееся в результате подобной редактуры, могло заполняться фрагментами из сочинений др. авторов (для Псалтири — свт. Афанасия Александрийского, Феодора Мопсуестийского, свт. Иоанна Златоуста).

Подавляющее большинство греч. К. являются анонимными, вслед. чего дату их составления можно определить лишь приблизительно. Кроме Прокопия Газского в греч. традиции известны имена лишь 3 лиц, к-рые определенно были оригинальными составителями К.: Никиты, митр. Иракийского († после 1117), Николая IV Музалона, патриарха К-польского († 1154), и Макария Хрисокефала, митр. Филадельфийского (1336–1382). Относительно авторства др. компиляторов существуют сомнения. Известно, что Лев Патрикий (кон. IX — нач. X в.), политический деятель времен имп. Льва VI (886–912), пытался составить К. на кн. Бытие и Книгу Иова, однако его труд не сохранился. Его экзегетическая деятельность была минимальна: он лишь сократил основную форму катены на Евангелия от Матфея и от Иоанна, не внося ничего оригинального. Комментарии Олимпиодора Александрийского (на Книгу Иова), Икумения (на кн. Деяния св. апостолов, сборные Послания и Послания ап. Павла), свт. Андрея Кесарийского и Арефы Кесарийского (на Откровение) являются компиляциями, составленными на основе К., и не могут считаться К. в собственном смысле слова. Время жизни и деятельности др. компиляторов — Петра Лаодикийского (компилятивные комментарии на Псалтирь и Евангелия), Филофея (на книги малых пророков) — определить невозможно. Остается не выяснен вклад Иоанна Друнгария (2-я пол. VII — нач. VIII в.) в составление К. на книги великих пророков: является ли он автором катены или только предисловия к ней. Некий Андрей Пресвитер, имя которого встречается в рукописях, содер-







жащих ряд К. на Книгу прор. Исаии, Деяния св. апостолов и соборные Послания, является, по-видимому, их переписчиком, а не составителем.

Основными читателями и составителями К. были люди образованные, этот жанр воспринимался как своего рода энциклопедия знаний о Свящ. Писании. Не исключено, что К. занимали важное место в системе духовного образования Византийской империи. Так, большая часть К. Никиты Ираклийского была составлена в тот период его жизни, когда он в качестве дидаскала преподавал в патриаршей школе К-поля. Характерной особенностью ранних греч. К. является отсутствие доктринального ценза цитируемых авторов. Довольно редко встречаются К., в к-рых сознательно опущены выдержки из сочинений осужденных Церковью еретиков или неправомыслящих комментаторов: Оригена, Евсевия Кесарийского, Астерия Софиста, Аполлинария Лаодикийского, Феодора Мопсуестийского, Севира Антиохийского и др. Только правосл. авторы цитируются в более поздних К. Никиты Ираклийского. В отдельных К. «святейшим отцом нашим» мог называться не только свт. Иоанн Златоуст, но и Севир Антиохийский. Составители греч. К., по-видимому, не отдавали предпочтения к.-л. из экзегетических традиций (александрийской или антиохийской), приводя мнения экзегетов как одного, так и др. направления, руководствуясь лишь желанием объединить толкования как можно большего числа авторитетных комментаторов. Отрывки из сочинений некоторых авторов встречаются в К. очень редко: 1 или 2 раза и, как правило, когда комментируется стих Свящ. Писания, на к-рый часто ссылались в догматических спорах. Помимо христ. экзегетов часть К. включают фрагменты из произведений нехрист. авторов: Филона Александрийского (иногда под леммой «епископа Филона») и Иосифа Флавия.

**Проблема авторства катенарных фрагментов.** Имена авторов толкований, к-рые приводятся в К. в форме рода падежа (Εὐσεβίου, Θεοδώρου — Евсевия, Феодора), принято называть леммами. Очень редко, гл. обр. в самых древних рукописях, леммы написаны полностью, без сокращений. В подавляющем большинстве случаев леммы представляют собой сокращения из 2–4 букв, что затрудняет определение авторства тех или иных отрывков (список наиболее часто встречающихся сокращений см.: *Montfaucon B. Palaeographia graeca. P., 1708. P. 348; Faulhaber M. Babylonische Verwirrung in griechischen Namenssigeln // Oriens Chr. 1907. Bd. 7. S. 370–387*).

Зачастую леммы вносились переписчиком не сразу, а в последнюю очередь, после написания основного текста рукописи. Этим мог заниматься как сам переписчик, так и специально назначен-

ная для такой работы лицо — рубрикатор. В результате возникали ошибки: мн. леммы пропущались и перед рядом отрывков имена авторов не указывались. При дальнейшем копировании рукописи отрывки без лемм присоединялись переписчиками к предыдущим или последующим отрывкам, имеющим указание на авторство. Иногда переписчик или рубрикатор протографа по к.-л. причинам не вносил леммы в рукопись, и катенарные отрывки объединялись позднейшими переписчиками в один связанный текст так, что создавалось впечатление непрерывного комментария. Напр., часть комментария Евсевия Кесарийского на псалмы (PG. 23. Col. 71–1396) является катеной без лемм, состоящей из фрагментов сочинений ок. 6 авторов, но представленной в виде законченного толкования одного автора. С большой долей вероятности можно предполагать аналогичное происхождение «комментариев» Петра Лаодикийского на псалмы и Евангелия, Икумениа — на Деяния св. апостолов и Послания ап. Павла (см. ниже). К. являются единственной формой, в которой сохранился текст многих оригинальных экзегетических произведений. Напр., только благодаря К. на псалмы возможно судить об утерянных комментариях на эту книгу Оригена, Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца, Аполлинария Лаодикийского, Феодора Мопсуестийского, а также о гомилиях свт. Кирилла Александрийского на псалмы, Севира Антиохийского и о схолиях свт. Афанасия Александрийского и Евагрия Понтийского.

В поздневизант. период, когда количество катенарных фрагментов значительно увеличилось, в маргинальных и широких К. начала применяться сложная система ссылок в виде специальных знаков и геометрических фигур. Кроме них составители и переписчики К. использовали ряд терминов, к-рые были призваны облегчить читателю ориентацию в тексте. Помимо термина *σὺλόγιον* в рукописях, содержащих К., встречаются и др. сокращения примечаний (сиглы — *siglum* — ед. число; *sigla* — мн. ч.): *γῶ* (= *γνώμη*, мнение, сентенция), *ἦλ* (= *ἠλόδειγμα*, пример, например, сравни), *ῶρ* (= *ῶρατον*, букв. — «установленное», «надлежащее»; здесь в смысле «*nota bene*»), *χρ* (= *χρυσόν*, золотое [толкование], т. е. на к-рое надо обратить особое внимание), *ἀντ* (= *ἀντίθεσις*, антитеза, противопоставление), *λύ* (= *λύσις*, решение), *ἐρώ* (= *ἐρώτησις*, вопрос), *ἀπ* (= *ἀπόκρισις*, ответ). Эти сокращения обозначают примечания переписчика или читателя К. Нек-рые из них ошибочно интерпретируются издателями как леммы: *γῶ* (= *Γῶ*, экзегет по имени Гно), *ἦλ* (= *Ἠλάτιος*, Гипатий), *ῶρ* (= *Ἠρωγίνης*, Ориген), *χρ* (= *Χρυσόστομος*, Хризостом). Даже когда сокращение действительно указывает на имя автора

фрагмента, его бывает трудно определить, вслед. того что в рукописной традиции сокращенные формы написания сигл разных авторов очень похожи. Так, сигла, указывающая на Оригена (*ορ*), на письме схожа с сиглой, указывающей на Евагрия Понтийского (*ευ<sup>π</sup>*), что привело к контаминации в леммах, особенно в К. на Притчи Соломоновы. Простые ошибки переписчика (пропуск или перестановка букв) также могут стать причиной путаницы: напр., сигла *Ἄπολ*' (= *Ἀπολίνοριος*, Аполлинарий, если опустить первую букву, превращается в *πολ*' (= *Πολυχρόνος*, Полихроний)). А если такую же ошибку допустить в *πολ*', получится *ολ*' (*Ὀλυμπιοδóρος*, Олимпидор). Именно такими ошибками объясняется различная (в зависимости от рукописи) атрибуция экзегетических отрывков в К. на Книгу Иова. Аналогичным образом происходит смешение лемм, указывающих на Оригена, с одной стороны (*ορ*), и на Феодора Мопсуестийского и Феодорита Кирского — с другой (*ο<sup>φ</sup>*); в результате мн. отрывки Феодора Мопсуестийского в К. на Евангелие от Иоанна были ошибочно приписаны издателими Оригену. В нек-рых рукописях сигла *ΩΡ* (Ориген) очень похожа на сиглу *ΦΩΤ* (Фотий), что также привело к ошибочной атрибуции Оригену фрагментов патриарха Фотия К-польского.

С особой осторожностью следует относиться к лемме *τοῦ αὐτοῦ* (его же), указывающей на то, что фрагмент принадлежит автору, названному в предыдущей лемме. В поздних К. с умножением числа фрагментов наметилась тенденция к их сокращению: мн. отрывки при переписывании рукописи опускались и переписчик или рубрикатор не всегда считал себя обязанным привести лемму в соответствие с новым составом катены. Т. о., в сокращенной катене лемма *τοῦ αὐτοῦ* может относиться не к предыдущему отрывку с именем автора, а к отрывку др. автора, исключенному из катены. Кроме того, выражение *τοῦ αὐτοῦ* можно интерпретировать не как лемму («того же автора»), а как примечание, указывающее на тот же стих комментируемой книги, — др. толкование на тот же стих, эквивалент *ἄλλως* (иначе, иное толкование). Возможно, во избежание путаницы рубрикаторы нек-рых рукописей пронумеровали фрагменты одного автора (*Deureesse. 1928. Col. 1162*). В редких случаях фрагментам предшествует сигла *οὐ* (нет), к-рая использовалась в случае, если составитель или переписчик не нашел имени автора фрагмента (напр., *Vat. gr. 1996*). Анонимные фрагменты, не имеющие лемм, издатели порой приписывали автору предыдущего отрывка, что методологически неверно. Лишь изучение прямой экзегетической традиции возможных претендентов на авторство того или иного катенарного отрывка может помочь выявить ошибки,





вкравшиеся в рукописи и издания. При этом необходимо принимать во внимание не только комментарий предполагаемого автора на данную книгу Свящ. Писания, но и все его сочинения. Напр., чтобы идентифицировать фрагмент, приписываемый составителем катены на псалмы Евсевия Кесарийскому, необходимо искать соответствующий текст не только в комментарии Евсевия на псалмы, но и в др. сочинениях этого автора, в т. ч. неэзегетических. Известны случаи использования в К. отрывков из догматических или нравоучительных трудов. Так, в катену Никиты Ираклийского на Евангелие от Луки были включены переведенные на греч. язык отрывки из догматических трактатов, приписываемых свт. Амвросию Медиоланскому или действительно написанных им: *Expositio fidei* (Изложение веры), *De fide* (О вере), *De incarnationis dominicae sacramento* (О тайне Воплощения Господня).

Греч. К. были составлены не на все библейские книги: не существует К. на книги Руфь, Ездры, Неемии, Есфири, а также на неканонические книги ВЗ, что, видимо, следует связывать с отсутствием или редкостью патристических комментариев и схолий на эти книги.

**Восьмикнижие и Книги Царств.** Каталог Каро и Лицмана делит рукописи, содержащие К. на Восьмикнижие (книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь) и Книги Царств, на 3 группы. Ранее предполагалось, что это деление соответствует 3 типам К. на указанные книги, сформировавшимся уже в VI в. (Каро, *Lietzmann*. 1902. С. 2–20). Данная классификация принималась учеными до кон. XX в. В наст. время она претерпела нек-рые изменения. Первые 2 типа принято объединять в один, а 3-й — сохраняет свое прежнее название.

I. Первый тип (CPG. С. 1; CPG. С. 3a) объединяет 2 типа К. по Каро—Лицману (тип I и II). Тип I по Каро—Лицману представлен единственной рукописью (Basil. 1 (olim A.N. III. 13), X в.) и включает толкования ок. 30 авторов на книги Бытие и Исх 1. 1 — 14. 31. Фрагменты сочинений Феодорита Кирского в этой катене являются вторичными. Толкование на Быт 2. 8 (Basil. 1. Fol. 37r — 38v) содержит длинный анонимный текст, который является выдержкой из «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. De fide orth.* II 11 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. В.; N. Y., 1973. Bd. 2: *Expositio fidei* / Ed. V. Kotter. P. 71–74. (PTS; 12)). Наличие этого текста в том месте, где катена имеет лауну, свидетельствует о том, что он был внесен позднее с целью восполнить пробел.

Второй тип (тип II по Каро—Лицману) содержится в неск. рукописях, из к-рых к архетипу восходят 3: 1) ГИМ. Син.

греч. 385 (Влад. 28), XI в., — К. только на Быт.; и его прямые копии: Vat. Barber. gr. 669, XVI в.; *Matrit.* gr. 4673 и *Vat. Reg. Christin.* gr. 7, XV–XVI вв.; 2) *Sinait.* gr. 2, X в., — К. на книги Бытие, Исход и Левит; 3) РНБ. Греч. 124, XIII в., — на Восьмикнижие. Ни одна из этих рукописей не содержит К. полностью, меньше всего лаун в РНБ. Греч. 124. Во всех 3 манускриптах имеется дополнение выдержек из сочинений Севира Антиохийского. Кроме того, каждая из 3 рукописей помимо общей серии схолий содержит индивидуальные вторичные дополнения, отсутствующие в др. рукописях данной группы: РНБ. Греч. 124 — полную серию «Вопросов» (*Quaestiones*) на книги Бытие и Исход Феодорита Кирского и множество выдержек из сочинений свт. Иоанна Златоуста (гл. обр., из «Гомилий на Бытие»); *Sinait.* gr. 2 — только «Вопросы» Феодорита; ГИМ. Син. греч. 385 (Влад. 28) — катенарные выдержки из 3-го типа К., т. н. *Collectio Coisliniana* (отредактированные фрагменты «Вопросов» Феодорита с фрагментами антиохийских экзегетов). В наст. время первые 2 типа по классификации Каро—Лицмана принято объединять CPG. С. 1 = тип I и II). Все рукописи этого типа отражают первичную традицию К., т. е. напрямую восходят к архетипу VI в.

II. Третий тип (CPG. С. 2; тип III) содержит почти в 30 рукописях и представляется собой вторичную традицию (список и стемму кодексов см.: *Petit F. La tradition de Théodoret de Cyr dans les chaînes sur la Genèse* // *Le Muséon*. 1979. Vol. 92. P. 281–286). По месту 1-го издания (Лейпциг), выполненного иером. Никифором (Феотоки) (впосл. архиепископ Астраханский и Ставропольский), этот тип иногда называют *Catena Lipsiensis* (*Νικηφόρος (Φεοτόκης)*. 1772–1773; об истории этого издания и о методах работы издателя см.: *Успенский Ф. И. Никифор (Феотоки) и Лейпцигское издание толкований на Восьмикнижие* // *ИРАИК*. 1904. Т. 9. Вып. 3. С. 317–341). По наиболее известной рукописи *Paris. Coislin.* gr. 113, IX–X вв., данный тип называют *Collectio Coisliniana* (древнейшая рукопись, содержащая сборник, — *Laurent. S. Marco*. 725, IX в.). Фактически — это не катена, а одна из редакций «Вопросов» на Восьмикнижие и Книги Царств Феодорита Кирского, где дается толкование не всего текста соответствующих библейских книг, а лишь затруднительных мест. Текст Феодорита сопровождается в сборнике выдержками из сочинений др. авторов, по преимуществу антиохийской школы экзегетики (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский и др.). Часто основной текст Феодорита содержит интерполяции из схолий др. авторов, так что создается впечатление сплошного комментария. Эти схолии взяты не из сочинений названных в леммах экзегетов, а из первичной

традиции катены, близкой к той, которая представлена рукописью *Basil. 1*. Для толкования книг Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь приводится только текст «Вопросов» Феодорита Кирского. *Collectio Coisliniana* является, т. о., гибридом толкования Феодорита на Восьмикнижие и Книги Царств и переработанной катены 1-го типа. В большинстве рукописей К. 3-го типа содержится в качестве предисловия «Письмо Аристее к Филократу». Катена на Книги Царств (CPG. С. 4; *Karo, Lietzmann*. 1902. S. 17–20) является частью этого 3-го типа, в ее основе лежат «Вопросы» Феодорита на Книги Царств, фрагменты др. авторов немногочисленны. Помимо собственно катенарных отрывков К. на Восьмикнижие содержат краткие глоссы-примечания: варианты Гекзапл, хронологические, генеалогические и топографические указания, этимологии имен собственных. В большинстве случаев переписчик уделяет этим примечаниям особое внимание на полях рукописи и не смешивает их с текстом катены. Кроме вариантов Гекзапл схолии-примечания являются анонимными. Велика вероятность, что составитель обнаружил их в используемом экземпляре библейского текста.

До сер. XX в. исследования К. на Восьмикнижие и Книги Царств основывались почти исключительно на рукописях и изданиях 3-го типа. В XVI–XVII вв., еще до публикации греч. оригинала, были напечатаны неск. К. на Пятикнижие, с лат. переводом греч. фрагментов, взятых из рукописей 3-го типа, и выдержками из лат. отцов (*Lippomanus*. 1546, 1550; *Zephyrus*. 1546; *Novarinus*. 1647; об их составе и значении см.: *Fabricius, Harles*. 1802. P. 639–645; *Deconinck*. 1912. P. 7–10). Первое издание греческого текста, осуществленное иером. Никифором (Феотоки), следует признать неудовлетворительным. Оно базировалось на 2 рукописях: *Athen. Bibl. Nat.* 43, XI в. (К. на кн. Бытие, один из худших свидетелей текста данных К.), и *Lond. Lambeth*. 1214, 1103 г. (книги Левит—Руфь). Иером. Никифор смешал текст этих рукописей с сокращением (*ἐπιτομή*) несохранившейся катены на Восьмикнижие Проккопия Газского, заимствовав его из *Mopas.* gr. 358, а также с выдержками из сочинений разных авторов, изданных в то время. При этом он использовал систему примечаний: собственные коррективы лемм, встречающихся в рукописи, он отмечал одним астериском (\*), добавление новых схолий, отсутствующих в рукописях, — двумя астерисками (\*\*). Издание Девреса (*Deveesse*. 1959) содержит текст катены 1-го типа по кодексам *Vat. Barber.* gr. 569 и *Basil.* 1, 3-го типа по *Paris.* gr. 128 и *Vat.* gr. 746, а также нек-рые схолии из *Paris. Coislin.* gr. 113. Критические издания появились лишь в кон. XX в. Ф. Пеги первоначаль-





но издала катену на книги Бытие и Исход 1-го типа по рукописи Sinait. gr. 2 (*Petit, ed. 1977*), затем катену по 4 рукописям первичной традиции на книги Бытие (*Eadem. 1991–1996*) и Исход (*Eadem. 2000–2001*. (ТЕГ; 10–11)). Отдельно изданы схолии Филона Александрийского, встречающиеся в катене 1-го типа (*Eadem. 1971*. P. 93–150), фрагменты комментариев Севира Антиохийского на Исход (*Eadem. 1999*. (ТЕГ; 9)); его же на Восьмикнижие и Книги Царств (*Eadem. 2006*). Третий тип К. издан: *Eadem. 1986; Eadem. 2000*. (ТЕГ; 10) — на книги Бытие и Исход; *Eadem. 2003*. P. 1–97 — на Левит — 4-ю Книгу Царств.

«Эпитома» Прокония Газского (CPG, N 7430) никогда не издавалась полностью. Рукописная традиция этого сочинения довольно бедна, она представлена ок. 15 манускриптами, из них только 3 содержат «Эпитому» полностью (во всех рукописях отсутствуют фрагменты на Книгу Руфь): Monac. 358, IX в.; Ath. Cutl. 10, XI в., и Leiden. Univ. BPG. 50, XVI в. «Эпитома» Прокония в строгом смысле слова не является катеной и представляет собой сокращенный пересказ толкований разных авторов, взятых или непосредственно из комментариев, или из к.-л. несохранившейся катены (список источников Прокония см.: *Petit, ed. 1977*. P. XX–XXI, 310–316). Издание А. Май, воспроизведенное в PG. 87. Col. 21–365, доводит комментарий до Быт 18. 2, поскольку оно основывается на 3 поздних рукописях, содержащих неполный текст Прокония. Данное издание восполнено в «Патрологии» Ж. П. Минья схолиями Прокония, взятыми из издания Catena Lipsiensis иером. Никифора (Феотоки) (PG. 87. Col. 365A–1080), а также схолиями, изданными Й. Мёрсием по рукописи Leiden. Univ. BPG. 50 (PG. 87. Col. 1080–1220). Лат. перевод выполнен и издан в XVI в. Конрадом Клаузером по рукописи Monac. gr. 358 (*Clauerus C., ed. Procopii Gazaevi Sophistae Commentarii in Octateuchum. Tiguri [Zürich], 1555 = PG. 87. Col. 21–1220*). Ф. Пети издала часть «Эпитомы» — комментарий Прокония на Книги Царств (*Petit, ed. 2003*. P. 99–128), фрагменты Феодора Мопсуестийского на Книгу Иисуса Навина — 4-ю Книгу Царств (*Ibid. P. 168–176*), а также содержащиеся в «Эпитоме» фрагменты толкований Евсевия Эмесского на кн. Бытие (*Eadem. 2011*). Остается невыясненным вопрос отношения «Эпитомы» Прокония к 2 типам К. на Восьмикнижие (тип I и III по классификации Герарда): не ясно, использовал ли Проконий эти К., или некий составитель имел доступ к обширной коллекции извлечений из сочинений Прокония, к-рую последний вполн. сократил. Кроме фрагментов на Восьмикнижие рукопись Monac. gr. 358 (начиная с fol. 448) содержит схолии Прокония Газского (не изданы и не изучены) на Книги

Паралипоменон. Известно, что в IX в. патриарх Фотий К-польский имел доступ к некоему сборнику схолий Прокония на Восьмикнижие и Книги Паралипоменон: ἐξηγητικά καὶ σχολιαὶ τε τὴν Ὀκτάτευχον τῶν παλαιῶν γραμμάτων καὶ εἰς τὰς Βασιλείας καὶ δὴ καὶ τὰ Παραλειπόμενα («Экзегетические схолии на Восьмикнижие Ветхого Завета, Царства и Паралипоменон»; *Phot. Bibl. Cod. 206*). Вопрос об отношении этого произведения к рукописи Monac. gr. 358 не изучался. Об изданиях катенарных фрагментов отдельных авторов см.: *Devresse. 1928*. Col. 1105–1114.

**Книга Иова.** Согласно каталогу Каро и Лицмана, греч. К. на Книгу Иова делится на 2 типа. Данная классификация с нек-рыми модификациями остается общепринятой до сих пор.

I. Первый тип (CPG. С. 50; тип I, по Каро—Лицману; катена Г, согласно У. и Д. Хагедорн; изд.: *Hagedorn U., Hagedorn D. 1994–2004*) представлен примерно 60 рукописями, самыми древними из них являются кодексы Hieros. S. Crucis. 36, VIII в.; Patm. 171, VII–VIII вв., и Vat. gr. 749, VII–IX вв. Их текст имеет структуру маргинальной катены, аналогичную той, к-рую, вероятнее всего, имел оригинальный экземпляр 1-й катены на Книгу Иова. Начиная с X в. помимо маргинальных появляются широкие К. на Книгу Иова (маргинальные К. полностью исчезают в XV в.). У. и Д. Хагедорн доказали, что в большинстве рукописей этого 1-го типа отражена не первичная, а 3-я редакция катены (обозначается греч. заглавной буквой Г), образованная в результате перedelки 2 катен-предшественниц (нем. Vorläuferkatene): оригинала (обозначаемого греч. строчной буквой α) и 2-й редакции (β). Катена α предположительно была составлена в VI в., что следует из датировки самых поздних используемых в ней источников (комментария Олимпиодора на Книгу Иова (1-я пол. VI в.) и «Против прибавлений Юлиана» Севира Антиохийского (между 520 и 526 гг.)). Часть текста катены α сохранилась в рукописи Monac. gr. 148, XIII в. Редакция β, зависящая от катены α, в чистом виде не сохранилась, но вошла в состав большинства рукописей катены Г (3-й редакции). Основными авторами в ней выступают Олимпиодор (785 фрагментов из 2492), Полихроний Апамейский (413), свт. Иоанн Златоуст (217), Дидим Слепец (190) и Ориген (173). Рукопись Vat. Pii II. gr. 1, XI в., относимую Каро и Лицманом к 1-му типу, а по мнению У. Бертини, составляющую отдельный тип (промежуточный между 1-м и 2-м), У. и Д. Хагедорн рассматривают как отдельный вариант катены Г. Основной экзегетический материал данной рукописи составляют отрывки из комментариев свт. Иоанна Златоуста и Олимпиодора, дополненные фрагментами сочинений свт.

Афанасия Александрийского, прп. Исидора Пелусиота, Василия Селевкийского, свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Григория Чудотворца и др.

II. «Катена Никиты Ираклийского» (CPG. С. 51; тип II; изд.: *Junius. 1637; Σειρά τῶν πατέρων. 1792*) сохранилась более чем в 35 кодексах (список см.: *Karo, Lietzmann. 1902*. S. 326–331; дополнения: *Hagedorn U., Hagedorn D. 1994*. Bd. 1. S. 133). Она представляет собой переработку катены Г, к-рой составитель добавил материал более древней катенарной традиции, ее следы можно распознать в К. α и β. Краткие фрагменты катены Никиты Ираклийского соединены после каждого стиха в группы, создавая впечатление одного большого отрывка. Такими же группами расположены обширные фрагменты, имеющие разное происхождение. Нек-рые отрывки данной катены отсутствуют в других К. на Книгу Иова. Видимо, частично они заимствованы из прямой традиции (фрагменты свт. Кирилла Александрийского, прп. Исидора Пелусиота, свт. Дионисия Александрийского, Нила Анкирского, прп. Ефрема Сирина и др.), частично восходят к какому-то неидентифицированному источнику. Первоначально был издан только лат. перевод катены Никиты Ираклийского (*Comitolus. 1585*), осуществленный с рукописи Vat. gr. 1231, XII в. Второе издание (*Idem. 1587*) было дополнено переводом др. фрагментов из кодекса Ambros. В 117 sup., XIII в. Первое издание греч. текста катены Янга (*Junius. 1637*) было основано на 2 рукописях — Bodl. Varoc. 176 и 178, XVI в.; 2 фрагмента в начале катены заимствованы из Bodl. Laud. gr. 20, XIII в., и Bodl. Laud. gr. 86, XVI в. Данное издание было перепечатано в Венеции без существенных изменений (*Σειρά τῶν πατέρων. 1792*). Леммы в издании Янга во мн. случаях ошибочны, предпочтение нужно отдавать лат. переводу П. Комитоло, к-рый основан на более древних рукописях. По его мнению, катену следует приписывать не Никите Ираклийскому, а Олимпиодору, поскольку большинство фрагментов в ней принадлежат именно этому экзегету. По мнению У. и Д. Хагедорн, Никита Ираклийский, хотя имел какое-то отношение к данной катене (скорее всего он был редактором), тем не менее не может считаться ее составителем (*Hagedorn U., Hagedorn D. 1994*. Bd. 1. S. 133–137).

К. на Книгу Иова являются самыми трудными для изучения с т. зр. идентификации фрагментов, т. к. авторство мн. используемых комментариев остается спорным. Все сохранившиеся К. заимствуют экзегетический материал из 3 основных источников: комментария Олимпиодора Александрийского на Книгу Иова (CPG, N 7453); сочинений свт. Иоанна Златоуста: его комментария на Книгу Иова (CPG, N 4443), гомилий «О статуях», «К народу Антиохийскому»







(CPG, N 4330), трактата «О промысле Божиим» (CPG, N 4401), писем к Олимпиаде (CPG, N 4405), гомилий на псалмы (CPG, N 4413), Евангелие от Матфея (CPG, N 4424) и 1-е Послание Коринфянам (CPG, N 4428); комментария на Книгу Иова Юлиана Арианна (CPG, N 2075, ранее приписывался Оригену и Юлиану Галикарнасскому). Вторичными источниками К. являются фрагменты из комментария на Иов 1–16. 8 Дидима Слепца, его утраченного соч. «О душе», гомилий на Книгу Иова Севериана Габальского, неск. фрагментов Климента Александрийского, Евсевия Кесарийского, Нила Анкирского, сщмч. Дионисия Ареопагита, святителей Кирилла Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского (фрагменты последних трех взяты из флорилегиев). Прямая греч. традиция остальных источников (Оригена, сщмч. Мефодия Олимпийского, Евагрия Понтийского, Севира Антиохийского, Полихрония Апамейского, прп. Исихия Иерусалимского, Феофила Антиохийского, Феодора Мопсуестийского и др.) считается утерянной. Многие анонимные отрывки принадлежат Полихронии Апамейскому (CPG, N 3880), они могут быть выявлены сопоставлением греч. фрагментов с лат. переводом его комментария на Книгу Иова, выполненного, как считается, Юлианом Экланским. Полихроний предположительно использовал букв. греч. перевод евр. оригинала, отмеченный в К. леммой ὁ Ἑβραῖος. Методом сопоставления с лат. переводом издателя 1-го типа К. на Книгу Иова смогли идентифицировать ряд фрагментов из комментариев Полихрония, приписанных в рукописях Дидиму Слепцу, но не имеющих соответствий в прямой традиции комментария Дидима на Книгу Иова, а также 23 фрагмента из комментариев Полихрония (Иов 2. 1 – 3. 16), приписанные Аполлинару Лаодикийскому из-за ошибочного прочтения сокращения лемм (Πολ'-'Αολ'). Катенарные фрагменты несохранившихся гомилий Оригена на Книгу Иова не соответствуют лат. тексту «Трактата на Книгу» свт. Илария Пиктавийского, к-рый обычно считают переводом гомилий Оригена. При идентификации отрывков из сочинений Оригена может оказаться полезным сопоставление катенарных фрагментов с текстом лат. комментария на Книгу Иова пресв. Филиппа († 455–456; CPL, N 643 и 757), широко использовавшего гомилии Оригена (о фрагментах свт. Иоанна Златоуста в катене Никиты Ираклийского см.: *Hagedorn U., Hagedorn D.* 1993).

**Псалтирь.** Корпус К. на Псалтирь является наиболее объемным и сложным, поэтому было предпринято несколько попыток их классификации. Каталог Каро и Лицмана (*Karo, Lietzmann.* 1902. S. 20–66) выделяет 26 типов К. на Псал-

тирь, 27-й тип составляют рукописи, к-рые трудно отнести к к.-л. из 26 типов (далее отмечаются рим. цифрами). Список рукописей, приводимых Каро и Лицманом, является далеко не полным и нуждается в дополнении (частично такое дополнение было осуществлено Ришаром и Доривалем; см.: *Richard.* 1954; *Dorival.* 1986–1995). Нек-рые типы К., различающиеся между собой, согласно каталогу Каро–Лицмана, в наст. время принято объединять в один тип. Так, М. Ришар показал, что тип VI, тип XI и одна рукопись типа XXVII являются одной и той же катеной; что рукопись ГИМ. Син. греч. 194, к-рую ранее относили к XIII типу, следует относить к IV типу, а Vat. gr. 754 (ранее также XIII тип) – к XIX типу. Вторую попытку классификации К. на Псалтирь предпринял Мюленберг. Опираясь на анализ схолий на Пс 5, 37, 87, он обнаружил, что в различных К. систематически встречаются одинаковые фрагменты из комментариев одних и тех же авторов. Пытаясь объяснить это явление, исследователь предложил свою классификацию первичных К. (заимствующих материал непосредственно из сочинений цитируемых авторов). Она включает 7 типов, обозначаемых заглавными лат. буквами А–G (CPG. С. 10b; лат. *sententiae originales*; нем. *Grundtypen*; *Mühlenberg.* 1978. Bd. 3. S. 5, 41–43). Критику данной классификации см.: *Hagedorn.* 1979. Издатель CPG Герард, основываясь на каталоге Каро–Лицмана (с корректировками Ришара), а также на исследованиях Дориваля, выделяет 35 типов, из которых 13 – это первичные К. и 22 – вторичные К., составленные на основе первичных. Такое деление имеет ряд недостатков, в частности в том, что касается разграничения между первичными и вторичными катенами, а также между т. н. К. 2 авторов и К. мн. авторов. Дориваль более осторожен в заключении; по его мнению, первичной может считаться катена, составитель к-рой использовал материал др. катены, но в незначительном объеме, так, что подобное заимствование не повлияло на общую структуру новой катены (*Dorival.* 1993. Т. 3. P. 244). Критикуя традиц. классификацию, основанную на противопоставлении К. 2 авторов и К. мн. авторов, Дориваль предлагает различать 3 типа К. в зависимости от конфигурации источников: К., построенные по модели Прокопия Газского, состоящие из фрагментов комментариев и гомилий разных авторов с незначительным привлечением материала схолий; катены-схолии, составленные на основе палестинских коллекций схолий на Псалтирь (о различии коллекций схолий и катен-схолий см. ниже); смешанные К., сочетающие модель Прокопия и модель катен-схолий. В результате многолетнего и всестороннего изучения

рукописей Дориваль пришел к выводу, что нек-рые К. не могут быть однозначно отнесены ни к первичным, ни ко вторичным, составляя особый класс т. н. изолированных К., которые в свою очередь делятся на 3 категории: катены-схолии; К. 2 авторов; нек-рые смешанные К. мн. авторов (*Dorival.* 1986. Т. 1. P. 19–22). Главное отличие изолированных К. от первичных заключается в том, что изолированные К. не использовались в дальнейшем для составления вторичных. Кроме того, все К. на Псалтирь Дориваль разделяет по географическому признаку на палестинские и к-польские. Единственной катеной на Псалтирь егип. происхождения (если не принимать во внимание т. н. монофизитскую катену, происхождение к-рой спорно) является фрагментарная сирийская катена Сирогекзапл (кон. VIII – нач. IX в.). Палестинские К. (VI в.) появились раньше к-польских (VIII в.). Для большинства К. к-польского периода характерно использование в качестве главного источника фрагментов из гомилий свт. Иоанна Златоуста на псалмы и/или комментария на псалмы блж. Феодорита Кирского. В ряде К. к-польского происхождения заметное место занимают выдержки из комментариев Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсийского, Митрофана Смирнского, Арефы Кесарийского, Петра Лаодикийского, Евфимия Зигабена, что позволяет приблизительно датировать соответствующие К. Между 2 периодами, палестинским и к-польским, видимо, был промежуточный период, к-рый характеризуется расширением фонда экзегетических фрагментов за счет выдержек из сочинений вторичных авторов (писем прп. Исидора Пелусиота, догматических трактатов отцов-каппадокийцев, «Вопросоответов» прп. Максима Исповедника и др.).

Ниже приводится классификация Дориваля. Основные группы К. отмечены рим. цифрами от I до III: первичные (I), изолированные (II) и вторичные (III) К. В рамках каждой из этих групп выделяются подгруппы со своей нумерацией араб. цифрами. Там, где это возможно, указываются соответствия с типами 3 др. классификаций (Герарда, Каро–Лицмана и Мюленберга). В качестве отдельной группы рассматриваются фрагментарные К. (IV).

I. Первичные К. на Псалтирь. Самые древние К. являются первичными, однако не все первичные К. по необходимости следует относить к раннему периоду: нек-рые из них составлены сравнительно поздно (напр., катена Никиты Ираклийского – в XI–XII вв.). Согласно Герарду, первичные К. (CPG. С. 10a) делятся на 2 группы: К., содержащие выдержки из комментариев мн. авторов, и К., состоящие из схолий только 2 авторов. Дориваль в силу особой редкости относит последний тип к изолирован-





ным К., хотя он и не отрицает в принципе первичный характер К. 2 авторов, поскольку они заимствуют материал непосредственно из комментариев и гомилий. В отличие от первичных К. в собственном смысле слова К. 2 авторов не служат источником для вторичных К. Первичные К. идентифицировать довольно просто, если их текст в рукописях изолирован от др. элементов. Однако часто текст первичной катены комбинируется в рукописях с текстом дополнительных фрагментов, схолиями или др. катен. В этом случае первичную катену возможно лишь реконструировать.

1) «Первая палестинская катена» на Псалтирь (CPG. С. 12; Grundtypus A, по Мюленбергу) составлена из отрывков сочинений Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца и блж. Феодорита Кирского; для части псалмов встречаются выдержки из комментариев Аполлинария Лаодикийского, Астерия Софиста, свт. Василия Великого, свт. Кирилла Александрийского, прп. Исихия Иерусалимского, свт. Иоанна Златоуста, Оригена и (только для Пс 118) свт. Афанасия Александрийского. Предположительно эта, наиболее древняя, катена была составлена в VI в. и, по мнению совр. исследователей, в той или иной степени стала основой большинства других К. Впервые указал на ее палестинское происхождение Деврес (*Devreesse*. 1928. Col. 1116–1118), к-рый заметил, что катена построена по принципу, применявшемуся Прокопием Газским при составлении К. на др. книги ВЗ. Этот довольно слабый аргумент в пользу палестинского происхождения катены развила М. Арль (*Harl, ed.* 1972. Vol. 1. P. 2–21), по ее мнению, составитель «Первой палестинской катены» имел доступ к б-ке Кесарии Палестинской, поскольку он цитирует комментарий Оригена на псалмы в кесарийской редакции. Б-ка Кесарии Палестинской погибла в 30-х гг. VII в., следов., катена могла быть составлена до этого времени, приблизительно между 530 и 550 гг. Такая датировка основана на анализе состава использованных в катене источников. Все цитируемые авторы жили до 460 г., кроме одного — Севира Антиохийского († 538), отрывок из сочинения которого (CPG, N 7029: трактат «Против прибавлений Юлиана», составлен между 520 и 526 гг., сохранился только на сир. языке) приводится единственный раз: на Пс 50. 7. Предположение о том, что этот фрагмент является позднейшей вставкой, не подтверждается рукописной традицией: он находится во всех кодексах прямой традиции «Первой палестинской катены», а также в рукописи Paris. gr. 139, содержащей ее парафраз. Составитель данной катены следовал модели, выработанной Прокопием Газским, т. е. заимствовал экзегетический материал только из комментариев и гомилий цитируемых авторов и не использовал др. типы сочи-

нений (догматические трактаты, схолии и т. п.).

Ни одна из рукописей не содержит «Первую палестинскую катену» полностью. В прямой рукописной традиции она передавалась в 2 изданиях: в 3 томах (Пс 1–50, 51–100, 101–150) и в 2 томах (Пс 1–76, 77–150). Первый том 1-го издания (Пс 1–50) сохранился в катене типа VI, согласно классификации Каро—Лицмана (CPG. С. 19), представленной 6 рукописями: Bodl. Baroc. 235, X в.; Vat. gr. 1789, X–XI вв.; Monac. gr. 359, X–XI вв.; Ath. Ivir. 597, XI в.; Bucur. Acad. Romana. gr. 931, XI в.; CPolit. Bibl. Patr. Panag. 9, XI в. По мнению Ришара, прототипом данного типа является Bodl. Baroc. 235, от к-рого зависят остальные рукописи (*Richard*. 1973). Лакуны этого кодекса (Пс 7–8, 27–28, 32–33, 35–38) восполняются др. манускриптами, поэтому возможно восстановить текст катены полностью. Благодаря типу VI сохранились комментарии нек-рых авторов, текст к-рых иначе оказался бы утерянным: напр., полное толкование Евсевия Кесарийского на Пс 37 (PG. 30. Col. 81–104, под именем свт. Василия Великого). Комментарий на псалмы Феодорита Кирского (PG. 80. Col. 857–1997) в части, касающейся Пс 9–50, является коллекцией извлечений из катены типа VI, изданных по рукописи Monac. gr. 359 (см.: список схолий на Пс 1–50: *Mühlenberg*. 1978. Bd. 3. S. 133–203). Второй том 1-го издания (Пс 51–100) почти полностью утерян вслед. гибели единственной рукописи X в., содержавшей его текст — Taurin. 300 (С. II. 6). Рукопись сгорела во время пожара в Турине 26 янв. 1904 г. (фотокопии нек-рых листов, хранящиеся в Ин-те истории текстов в Париже, фактически не поддаются расшифровке). За несколько лет до пожара Дж. Меркати исследовал рукопись (Fol. 1–21 = Пс 50–55; Fol. 208–229 = Пс 83–86; Fol. 291–323 = Пс 95–100) и составил описание ее содержания, к-рое впоследствии использовал Деврес (*Devreesse*. 1970). Третий том 1-го издания (Пс 101–150) и 1-й том 2-го издания (Пс 1–76) полностью утрачены. Второй том 2-го издания (Пс 77–150) сохранился в составе катены типа XI, по классификации Каро—Лицмана (CPG. С. 24). Начало этого тома (Пс 77. 1 — 78. 3) содержится в рукописи Vindob. Theol. gr. 59. Fol. 317–332, XIII в. Вероятно, полностью он находился в рукописи Ambros. F 126 sup., XIII в., к-рая в наст. время содержит лакуны в начале и в конце и сохранила лишь комментарии на Пс 83. 4 — 150. Благодаря др. свидетелю текста (Patm. 215, XII–XIII в. = Пс 78. 3 — 150) возможно восполнить лакуны остальных рукописей (*Dorival*. 1986. Т. 1. P. 163–230; см. индекс схолий на Пс 77–150: *Mühlenberg*. 1978. Bd. 3. S. 205–284).

Помимо прямой традиции «Первая палестинская катена» на Псалтирь пред-

ставлена в ряде рукописей вторичной традиции, содержащих парафраз полной катены или извлечения из нее (список рукописей вторичной традиции см.: *Dorival*. 1986. Т. 1. P. 231). Парафраз одной части катены типа VI (Пс 1–50) представлен вторичной катеной типа III, по классификации Каро—Лицмана (CPG. С. 16), др. части: фрагментарно — в Ath. Vator. 660, X–XI вв. (CPG. С. 40.1), полностью — в Vat. Ottob. gr. 398, X в., и ГИМ. Син. греч. 194, X–XI вв. (CPG. С. 17; тип IV (ранее тип XIII) по Каро—Лицману). По мнению Ришара (*Richard*. 1973. P. 21–38), 1-я часть парафраза (Пс 1–50) восходит к рукописи более древней, чем главный свидетель прямой традиции Bodl. Baroc. 235, X в. Несмотря на то что парафраз содержит существенно измененный (упрощенный) текст катены и значительно отходит от прямой традиции, в части Пс 51–76 он имеет большое значение для реконструкции утерянного текста Taurin. 300 (С. II. 6). Парафраз на Пс 51–150 сохранился в худшем состоянии в виде части катены типа III: полностью — на Пс 84–89, частично — на Пс 61–77. Нек-рые фрагменты парафраза на Пс 21–36, 48–50, 61–91, 93 и 100 содержатся в Ath. Vator. 660, X–XI вв. Наиболее полно парафраз на Пс 101–150 представлен т. н. катеной Афанасия (Vat. gr. 754, X в.; Paris. Coislin. gr. 10, X в., и др.; см. ниже), а также в зависящей от нее вторичной катене кодекса ГИМ. Син. греч. 194, X в., и Vat. Ottob. 398, X в. (CPG. С. 17; тип IV (ранее тип XIII) по Каро—Лицману). Фрагменты парафраза на Пс 100–103 содержатся также в Vat. gr. 2057, XI в. (CPG. С. 15; тип II по Каро—Лицману). Парафраз на Пс 51–60 во всех рукописях отсутствует.

Второй тип вторичной традиции имеет форму извлечений из текста первичной традиции, как правило, в сокращенной. Извлечения из «Первой палестинской катены» на Пс 1 — 71. 9 сохранились в единственном кодексе Lesb. Leim. (о-в Лесбос, б-ка мон-ря св. Игнатия (Μονὴ τοῦ Ἰεζμβῶς)). 49, X–XI вв. (CPG. С. 18a), в к-ром выдержки из «Первой палестинской катены» перемешаны с др. элементами, в частности с фрагментами комментариев на Пс 1–6, 8–11, 15–17, 28, 35, 38–40, 51–56, 67 Митрофана Смирнского, схолии свт. Афанасия, прп. Исихия, свт. Григория Нисского, Климента Александрийского, Диодора Тарсийского, прп. Исидора Пелусиота и Олимпиодора (Пс 1, 2, 11, 17, 21, 31, 47). Извлечения катены на Пс 38–42. 2 и 50–118 содержатся в рукописи Vindob. Theol. gr. 8, XI в. (CPG. С. 18; тип V по Каро—Лицману; Grundtypus G по Мюленбергу). В кодексе Ath. Esph. 73, XIII в. (CPG. С. 40.6), сохранилось извлечение катены на Пс 1–27; 101–103; 118. 42 — 176; 119–122; 131–132; 136–137; 138–150. Другая, более обширная коллекция выдержек





катены на Пс 51–118 (CPG. С. 16; тип III по Каро—Лицману) представляет собой смесь «Первой палестинской катены» (в виде парафраза и извлечений) и т. н. Второй палестинской катены (CPG. С. 13). В «Первой палестинской катене» значительное число фрагментов анонимно, а в извлечении из нее типа III каждая выдержка снабжена леммой, причем многие леммы (особенно в части Пс 90–107) являются ошибочными, т. к. катенист или его предшественник атрибутировал анонимные фрагменты автору предшествующих отрывков, снабженных леммами. Катена кодекса Ath. Laur. В 83, XI–XII вв., является смесью извлечений из 2 частей первичной палестинской катены: типа VI (Пс 1–50) и типа XI (CPG. С. 24). Особое значение имеют извлечения на Пс 51–76, которые важны для реконструкции утерянного кодекса Taugin. 300, бывшего единственным свидетелем первичного текста для этой группы псалмов. Еще одна коллекция извлечений представлена вторичной катеной типа VII (CPG. С. 20; Vindob. Theol. gr. 59, XII–XIII вв.; Paris. Coislin. gr. 189, XV в.; Bodl. Røe. 4. Fol. 28–109v, X в. (Пс 2–17)), ее составитель уделял особое внимание комментариям Оригена.

«Первая палестинская катена» послужила источником ряда вторичных К. (см. ниже «Вторая палестинская катена», «Третья палестинская катена»), а также следующих компилятивных экзегетических сочинений: комментарий на Псалтирь Петра Лаодикийского (CPG. С. 38, сохр. в 9 ркп.; фрагменты входят в состав изолированной катены ркп. Vat. gr. 753 и Vat. gr. 767 (CPG. С. 36)); часть анонимного комментария на Псалтирь кодексов Ambros. H 112 sup. и Сург. 21 на Пс 11, 21, 31, 41, 50, 51, 76, 77, 78, 91, 100 и 101; гомилии на Пс 1, 21, 31, 41 и 50 кодексов Taugin. В I 8 и Vat. gr. 525, составленные путем комбинации фрагментов (без лемм) «Первой палестинской катены»; гомилия, приписываемая свт. Иоанну Златоусту на Пс 101 (CPG, N 4551; PG. 55. Col. 635–641), представляет собой смесь комментария Феодорита и выдержек из «Первой палестинской катены» (частично в виде парафраза).

2) Первичные катены к-польского происхождения. С нач. X в. (а по предположению Дориваля, уже с VIII в.) в первичных К. на Псалтирь к-польского происхождения начинают превалировать 2 источника: Гомилии на Псалтирь свт. Иоанна Златоуста (Пс 4–12, 43–49, 108–117, 119–150; гомилия на Пс 41. 1–2 не входила в древний визант. корпус гомилией свт. Иоанна Златоуста) и комментарий на Псалтирь блж. Феодорита Кирского (в той части, в к-рой гомилии свт. Иоанна отсутствуют). Помимо этих 2 источников в ранних к-польских К. на Псалтирь используются гомилии Астерия Софиста (на Пс 4–12), к-рые часто приписывались свт. Иоанну Златоусту.

А) «Катена Златоуста—Феодорита» (CPG. С. 30; тип XVII по Каро—Лицману; Grundtypus F по Мюленбергу). По мнению Дориваля, следует делать различие между экзегетическим сборником толкований свт. Иоанна Златоуста и блж. Феодорита и «катеной Златоуста—Феодорита». Разница состоит в том, что сборник для каждого конкретного псалма приводит толкование только одного автора, причем без указания его имени, в то время как «катена Златоуста—Феодорита» указывает пронумерованные фрагменты одного или неск. авторов без лемм или с ними (для некоторых стихов до 17 авторов), а также варианты Гекзапл и лексические глоссы. Примером экзегетического сборника на Псалтирь могут служить кодексы Bodl. Auct. D. 3. 17, X в., и New Haven. Yal. 249, XIII–XIV вв., в к-рых сознательно удалены имена авторов и варианты Гекзапл, так что создается впечатление сплошного комментария, а не катены. По всей видимости, сборник не был источником «катены Златоуста—Феодорита»: выдержки из творений св. отцов в катене сделаны в одних случаях непосредственно из сочинений указанных авторов, в др. случаях — из какой-то утерянной катены, иногда они представляют собой не прямые цитаты, а краткий пересказ толкований.

Основным автором комментариев в «катене Златоуста—Феодорита» выступает свт. Иоанн Златоуст, а выдержки из Феодорита приводятся по необходимости там, где толкования свт. Иоанна отсутствуют. Тот факт, что самым поздним автором здесь является Арефа Кесарийский (IX–X вв.), дало Доривалю основание предполагать, что составителем катены мог быть один из друзей или читателей Арефы (*Dorival*. 1993. Т. 3. P. 100, 126–127). Первичная «катена Златоуста—Феодорита» сохранилась в ок. 13 кодексах X–XI вв. (наиболее полный текст в Vat. gr. 744, X в.). Определенные части данной катены содержатся в ряде др. рукописей. Часто текст некоторых из них составлен из неск. разных К., к-рые по ряду признаков можно отнести к тому или иному типу принятой классификации. Если часть текста не может быть идентифицирована как элемент к.-л. др. известной катены, то она рассматривается как заимствованная из первичной традиции комментариев и гомилией. Части «катены Златоуста—Феодорита» содержатся в кодексах: Ath. Vator. 660. Fol. 31–41 (X–XI вв., в данном случае добавление в рукопись сделано в XVI–XVII вв.) — на Пс 13–21. 21; Hieros. Patr. S. Sepulchr. 45. Fol. 9v — 123v, XI–XII в., — на Пс 1–150; Ath. Esp. 73. Fol. 237v — 254v, XIII в., — на Пс 106–118.

В) Катена на Пс 11, 131, 141 и 150 кодекса Hieros. Sab. 231, XIV в. (CPG. С. 40. 5), составлена на основе гомилией свт. Иоанна Златоуста на псалмы (глав-

ный источник) и комментария Феодорита, дополненных схолиями свт. Афанасия (Пс 11, 141 и 150), прп. Исихия (CPG, N 6552 и 6553; Пс 131, 141 и 150) и фрагментом толкования Евсевия Кесарийского (Пс 141). Данная катена отличается от «катены Златоуста—Феодорита», т. к., во-первых, содержит др. разбивку на фрагменты гомилией свт. Иоанна; во-вторых, «катена Златоуста—Феодорита» не содержит схолий прп. Исихия Иерусалимского, а присутствующие в ней схолии свт. Афанасия и фрагменты Евсевия не совпадают с представленными в Hieros. Sab. 231.

С) В «Первой катене Феодорита» Дориваль выделяет 2 катены Феодорита: первую, представленную кодексом Vat. gr. 619, XI в., не учтенную в CPG, и вторую (CPG. С. 25; тип XII по Каро—Лицману). И в той и в другой основным цитируемым автором является блж. Феодорит Кирский, толкования др. комментаторов (свт. Афанасия Александрийского, свт. Василия Великого, прп. Исихия Иерусалимского, Евагрия Понтийского и др., кроме свт. Иоанна Златоуста) приводят в качестве дополнения. Помимо схолий блж. Феодорита (кроме Пс 51–76) и 7 др. авторов она содержит варианты Гекзапл и лексические глоссы (см. таблицу схолий: *Dorival*. 1993. Т. 3. P. 166). По всей видимости, Vat. gr. 619 не отражает изначальный текст данной катены, т. к. эта рукопись североитал. происхождения, а катена — к-польского; кроме того, Vat. gr. 619 переписано позже Vat. gr. 1422, X в., в к-рой содержится вторичная катена (CPG. С. 28), составленная на основе «первой катены Феодорита». Ее элементы помимо Vat. gr. 1422 содержатся также в катене на Пс 17–150 в кодексе Bodl. Røe 4, XIII в. (CPG. С. 33). По мнению Дориваля, составление «первой катены Феодорита» следует относить к периоду между 780 и 950 гг. (*Dorival*. 1993. Т. 3. P. 170).

Д) «Вторая катена Феодорита» (CPG. С. 25; тип XII по Каро—Лицману) представлена 3 основными рукописями: Ambros. F 12 sup., X в. (только Пс 20. 6 — 101), Vindob. Theol. gr. 297, XI в., и Vat. Barber. gr. 340, X в. Все они отражают вторичную рукописную традицию, т. е. содержат лишь части изначального текста катены, смешанные с текстами К. др. типов. Как и в 1-й катене, комментарий охватывает всю Псалтирь; основным автором толкований выступает блж. Феодорит, приводятся также отрывки из сочинений 20 авторов, среди к-рых довольно часто цитируется прп. Исихий Иерусалимский и крайне редко — свт. Иоанн Златоуст. Выдержки из блж. Феодорита, видимо, взяты непосредственно из его полного Комментария на псалмы. Текст Vindob. Theol. gr. 297 и Vat. Barber. gr. 340 является дополненным вариантом первоначальной второй катены Феодорита (добавлены схолии на Пс 76, 77







и 101, которых нет в Ambros. F 12 sup.), смешанной с элементами вторичной катены типа III (CPG. С. 16). Текст Ambros. F 12 sup. близок к тексту 2 др. рукописей, он содержит ряд схолий, к-рые в последних отсутствуют: дословные извлечения из комментария Феодорита на псалмы (другие), парафраз неск. фрагментов «Первой палестинской катены» и коллекцию схолий Евагрия Понтийского.

3) Первичные катены смешанного типа. Определенное число К. на Псалтирь к-польского происхождения имеют смешанный характер, т. е. состоят из 2 основных элементов: палестинского (в виде выдержек из гомилий свт. Василия Великого на псалмы и «Большого комментария» прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6554), а также кратких схолий свт. Афанасия, Евагрия, прп. Исихия (CPG, N 6553) и Оригена) и к-польского (выдержки из свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского и Феодора Мопсуестийского, приводимые не изредка, как в «Первой палестинской катене», а систематически). Большинство таких смешанных К. являются вторичными, однако нек-рые из них нельзя однозначно отнести к вторичным, поскольку не всегда возможно аргументированно утверждать, что тот или иной отрывок взят из катены, а не из комментариев непосредственно. До тех пор пока не доказан факт использования др. катены, смешанную катену принято считать либо первичной (если известно, что ее материал в дальнейшем использовался во вторичных К.), либо изолированной (в том случае, когда нет сведений об использовании катены в качестве источника для других К.).

А) «Катена Афанасия» кодексов Vat. gr. 754, X в.; Paris. Coislin. 10, X в., и др. (CPG. С. 32; тип XIX (ранее тип XIII) по Каро—Лицману; Grundtypus E по Мюленбергу) относится к К. смешанного типа, она составлена на основе схолии свт. Афанасия Александрийского, дополненной схолиями Евагрия Понтийского (часто под именем Оригена), избранными краткими фрагментами сочинений Феодорита (похожими на схолии, но ими не являющимися), отрывками из гомилий и схолиями др. авторов и вариантами Гекзапл. Начиная с Пс 101, Vat. gr. 754 помимо всего прочего содержит парафраз «Первой палестинской катены». От Vat. gr. 754 непосредственно зависят рукописи Vat. Pii II. 26, XVI в. (Fol. 1–68 — апограф Vat. gr. 754. Fol. 69–109 — сокращения той же катены без фрагментов Феодорита и анонимных отрывков). Помимо Vat. gr. 754 части рассматриваемой катены сохранились в 5 кодексах, содержащих более или менее полные выдержки из первоначального (ныне утраченного) оригинала. В рукописи Paris. Coislin. 10, X в., схолии свт. Афанасия сохранились почти в полном виде, сокращения касаются гл. обр. Еваг-

рия и нек-рых вторичных авторов. В рукописях Gen. Bibl. Mission. Urban. 3, XI в., и Vindob. Theol. gr. 298, XV в., сокращения схолий свт. Афанасия и Евагрия, а также фрагментов Феодорита и вторичных авторов довольно значительны; кроме того, в кодексах имеется ряд отрывков, отсутствующих в Vat. gr. 754 и, возможно, восходящих к оригиналу катены. В кодексах Paris. gr. 166 и Paris. gr. 167, XIV в. (CPG. С. 34; тип XXI по Каро—Лицману), схолии свт. Афанасия сокращены незначительным образом; отрывки вторичных авторов сокращены примерно на треть по отношению к Vat. gr. 754; количество дополнительных фрагментов минимально. Утерянный оригинал рассматриваемой катены использовался в качестве источника при составлении 4 вторичных К. (см. ниже): а) Athen. Bibl. Nat. 2988 (на отдельные псалмы); б) ГИМ. Син. греч. 358; в) ГИМ. Син. греч. 194 и Vat. Ottob. gr. 398; д) Vat. gr. 2057 (на нек-рые псалмы).

В) Катена кодексов Ambros. В 106 sup., X в., и Vat. gr. 1747, X–XI вв. (CPG. С. 27; тип XIV). Материал основных цитируемых авторов (свт. Афанасия, Евагрия, прп. Исихия (CPG, N 6553), Оригена) заимствуется непосредственно из комментариев; некоторые редкие фрагменты взяты, по всей видимости, из других К. палестинского происхождения (иногда в виде парафразы). Дориваль датирует данную катену VIII в. (Dorival. 1993. Т. 3. Р. 492). В свою очередь она послужила источником для вторичных К.: Vodl. Roe. 4 и Vat. gr. 1422.

С) «Катена Никиты, митр. Ираклийского» (CPG. С. 21; тип VIII по Каро—Лицману). Данная катена является самой обширной катеной на Псалтирь из всех существующих. Предположительно она была составлена с учебной целью для учеников патриаршей школы К-поля митр. Никиты Ираклийским († после 1117). Составитель использовал первичные источники; при этом он мог либо прямо их цитировать (полностью или в сокращенном виде) с указанием имен авторов, либо смешивать в один связный текст отрывки толкований разных авторов, оставляя в лемме имя одного из них. Прямая традиция использования мн. сочинений при составлении этой катены (в наст. время она утрачена), с одной стороны, придает катене значение важного источника, с другой — делает невозможным сопоставление материала катены с текстами первичных комментариев и определение степени точности цитирования фрагментов. Рукописная традиция катены представлена ок. 30 манускриптами, из которых древнейшим является Alexandr. Patr. 11, XII в. Все рукописи можно разделить на 3 группы соответственно типу рукописного издания катены: а) издание в 1 т. (Пс 1–150) — Ath. Dionys. 114; Taurin. В I 5; ГИМ. Син. греч. 197 (Влад. 48), XIII в.; б) издание

в 2 т.: Пс 1–76 и 77–150 — Alexandr. Patr. 11, XII в.; Laurin. Plut. 05. 14, XII в.; Vat. Palat. 247, XII в.; Lond. Brit. Lib. Add. 10068, XIII в.; Crypt. A γ II, XIII в.; Paris. Coislin. 190, XIII в.; Sinaït. gr. 23, XIV в.; в) издание в 5 т.: Пс 1–40 — Goth. I 81, XII в., Lesb. Gymn. Mytil. 19, XVIII в.; Пс 41–71 — Сурп. В α LVIII, XIII в.; Ath. Xeropot. 184, XVIII в.; Пс 72–113 — рукописей не сохранилось; Пс 114–134 — Matrit. gr. 4582, XII в.; Пс 135–150 — рукописей не сохранилось. Катена Никиты Ираклийского на Псалтирь остается не изданной полностью (объем буд. издания составит не менее 2000 страниц). В наст. время опубликован лишь пролог катены (Mai. NPB. Т. 3. Р. 139–142; PG. 69. Col. 699–714; этот же пролог (в сокращенном виде, без указания имени составителя и без лемм) см. также: PG. 106. Col. 1061–1074) и нек-рые фрагменты на Пс 11–150 — в составе издания комментария на Псалтирь Евфимия Зигабена, осуществленного прп. Никодимом Святогорцем (Константинополь, 1819–1821; полное название см.: La théologie byzantine et sa tradition / Ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. Т. 2: XIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. Р. 918; полный текст катены на Пс 1 и 150 см. в изд.: Dorival. 1993. Т. 3. Р. 528–533, 549–551). Кроме того, издано небольшое послесловие Никиты (Karo, Lietzmann. 1902. S. 34; франц. пер. см.: Dorival. 1993. Т. 3. Р. 517), в к-ром он кратко рассказывает историю создания катены, а также объясняет критерии отбора тех или иных авторов. Согласно этому послесловию, катена была составлена всего за 6 месяцев, все цитируемые авторы разделяются Никитой на 2 группы: православные и неправославные (аналогичного деления придерживаются также Прокопий Газский и Иоанн Друнгарий). Блж. Феодорит Кирский причисляется Никитой к разряду православных, несмотря на то что некоторые его сочинения были осуждены V Вселенским Собором (553 г.). Ряд толкований неправосл. авторов Никита полностью отверг и не поместил в свою катену (в частности, Оригена и Дидима Слепца), др. толкования (Аполлинария Лаодикийского, Феодора Мопсуестийского) принимаются как пример «иудействующего» комментария. В отличие от Прокопия Газского Никита использовал не только комментарии и гомилии, но и схолии (Оригена, свт. Афанасия Великого). Первичный материал был сгруппирован составителем по двум принципам: либо по сходству содержания толкований, либо исходя из различия аллегорического (κατὰ δὲ ἀναγωγῆν — Пс 11. 4–6, 8–9; κατὰ δὲ διάνοιαν — Пс 41. 5; κατὰ δὲ θεωρίαν — Пс 41. 8; πρὸς δὲ νοῦν — Пс 75; κατὰ δὲ τροπολογίαν — Пс 76. 18–20) и историко-грамматического толкований (κατὰ γὰρ (δὲ, μέντοι) τὴν ἱστορίαν — Пс 75. 8; 76. 18–19; 77. 51; ἱστορικῶς — Пс 77. 44; κατὰ δὲ τὸ





πρόχειρον — Пс 77. 3–4; κατὰ μὲν οὖν τὸ ῥητόν — Пс 41. 5; πρὸς δὲ ῥητόν — Пс 75. 9–10). Среди цитируемых авторов есть такие, к-рые очень редко используются или вообще не встречаются в других К. на Псалтирь (Климент Александрийский, свт. Епифаний Кипрский, Нил Анкирский, прп. Дорофей Газский, автор «Ареопагитик», прп. Иоанн Дамаскин, Никита Давид Пафлагон (нач. X в. и др.). Очевидно, Никита использовал только первичный материал ок. 60 сочинений, в т. ч. таких, к-рые не относятся к Псалтири. Исследователи пока не привели убедительных доказательств использования им других К., хотя это не исключено. Составление такого обширного произведения за 6 месяцев (Никита пишет об этом в послесловии) представляется невозможным. Вероятно, речь идет о редактировании или переписывании уже собранного материала в течение 6 месяцев. Катена Никиты Ираклийского послужила источником по крайней мере для 2 вторичных К.: а) *Sinait. gr. 23* (на Пс 77–79) — смесь катены Никиты с катеной *Vat. Ottob. gr. 398* и компиляцией Петра Лаодикийского (см. ниже); б) *Sinait. gr. 27* (на Пс 44 — 51. 3–4) — схолии прп. Исихия (CPG, N 6554, под именем Афанасия), выдержки из комментариев Евфимия Зигабена на псалмы и комментариев блж. Феодорита, а также катена Никиты Ираклийского, предваряемая леммой «Василий» (см. ниже). Извлечения из катены Никиты находят также на полях 2 рукописей: *Sinait. gr. 1644*, XIV в. (комментарий Евфимия Зигабена), и *Vall. D 35*, XVI в. (катена Евфимия Зигабена и блж. Феодорита, см. ниже в разд. «Катены двух авторов»).

II. Изолированные катены на Псалтирь. По сути изолированные К. являются первичными и отличаются от вторичных характером их дальнейшего использования — они не послужили источником для других К.

1) Катены-схолии. Следует проводить различие между схолиями как формой экзегетического сочинения и катенами-схолиями. Эти 2 лит. жанра, имея внешне схожий вид, часто смешиваются, несмотря на то что имеют разное происхождение. Древнейшие катены-схолии были составлены в Палестине, при этом образцом для создателей этих К. послужили оригинальные экзегетические сочинения в виде коллекции схолий также палестинского происхождения, к-рые по сути К. не являются. Первые коллекции схолий появляются в Палестине во 2-й пол. III в. под влиянием Оригена. Схолии характеризуются 2 особенностями: во-первых, имея форму очень краткого толкования (ἐπιρρηγία) на отдельные стихи Свящ. Писания по задумке самого автора (а не по воле компилятора), схолии противопоставляются комментарию (ὀβριμνία) или гомилии и адресо-

ваны не какой-то аудитории (реальной или воображаемой), а исключительно читателю библейского текста; во-вторых, в рукописях схолии расположены в колонке, параллельной той, в к-рой находится библейский текст, причем каждая схолия стоит именно на той строке, где заканчивается комментируемый стих (о подобной конфигурации в 2 колонки говорит уже прп. Исихий Иерусалимский в предисловии к своим «Схолиям на малых пророков» (PG. 93. Col. 1340)). До наст. времени сохранились схолии на Псалтирь: Оригена, Евагрия (не изданы полностью), прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6552 — изд. А. Антонелли; CPG, N 6553 — изд. В. Ягичем), свт. Афанасия Великого (не изданы). Палестинские коллекции схолий со временем пополнялись, особенно в тех местах, где в колонке схолий напротив нек-рых стихов было пустое место. В результате возникли первые катены-схолии, воспроизводившие структуру коллекции схолий (в 2 колонки) и дополнявшие схолии основного автора схолиями др. или того же автора. В сохранившихся рукописях катены-схолии в 2 колонки являются редкостью (см., напр.: *Paris. Coislin. 360*; *Vat. Barber. gr. 455*), большинство подобных К. относятся к маргинальным или широким. Датировка катен-схолий сильно затруднена: очень сложно точно определить, предшествуют ли они «Первой палестинской катене» или даже Прокопию Газскому, с именем к-рого связывается зарождение самого жанра К., или являются более поздними по отношению к первым К., составленным по образцу Прокопия. Катены-схолии можно разделить на 8 групп в зависимости от сложности процесса их образования. Как правило, каждая из групп соответствует определенному этапу развития катен-схолий. Последний тип является самым сложным, но необязательно самым поздним по времени составления.

А) К., в к-рых схолии одного автора дополнены схолиями др. или того же автора. Примерами данного типа могут служить 2 рукописи: *Ath. Pantel. 33*, X в. и *Crypt. A γ VI*, X–XI вв., где схолии прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6552) дополнены схолиями (на Пс 11) того же автора, но из др. произведения (CPG, N 6553).

В) К., в к-рых схолии одного автора дополнены выдержками из комментариев или гомилий (не схолиями!) др. автора. В кодексе *Vindob. Theol. gr. 8*, XI в. (CPG. С. 18; тип V по Каро–Лицману), содержащем неск. К. разных типов, часть, относящаяся к Пс 50, 51, 118, 131, 141 и 150, представляет катену, образованную путем дополнения коллекции схолий Оригена выдержками из «Комментария на Псалмы» блж. Феодорита Кирского (а иногда и др. автора). На листах рукописи, где находится рассматриваемая катена, сбоку помещена другая, вторич-

ная катена на указанные псалмы, зависящая от «Первой палестинской катены».

С) К., в к-рых схолии одного автора дополнены схолиями др. автора, а также выдержками разного происхождения, напр., катена рукописи *Paris. gr. 165*, XII в. (CPG. С. 40. 2). Схолии прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6552) дополнены в ней схолиями свт. Афанасия Великого, а также лексическими глоссами, выдержками из «Большого комментария на псалмы» того же прп. Исихия (CPG, N 6554) и «Комментария» Феодорита.

Д) К., в к-рых содержится выборка из схолии одного автора, дополненная схолиями другого автора и выдержками разного происхождения. Отличие от предыдущего типа состоит в том, что претерпевает изменение первоначальный материал схолий основного автора. Данный тип представлен только 2 кодексами: *Ath. Vatop. 1226*, XII в., и его копией *Ath. Vatop. 1241*, XVI в. Основным источником катены является выборка из схолий прп. Исихия (CPG, N 6552), дополнения состоят из схолий того же прп. Исихия (CPG, N 6553, лишь для нек-рых псалмов), свт. Афанасия Великого, блж. Феодорита, лексических глосс и ряда неидентифицированных фрагментов.

Е) К., в к-рых схолии одного автора дополнены выдержками разного происхождения. Этот тип является развитием 3-го типа, отличаясь от него отсутствием коллекции схолий др. автора. Дополнениями здесь являются выдержки из комментариев и гомилий разных экзегетов, среди к-рых трудно определить главного. Примером подобной катены могут служить рукописи: а) *Vat. Reg. Christin. gr. 40*, XIII в. — на внешних полях находится вторичная катена (см. ниже), в центре листа помещены схолии прп. Исихия (CPG, N 6552) на Пс 1–36. 5 и 51–150, дополненные фрагментами сочинений свт. Афанасия, Оригена, Дидима Слепца, Евсевия Кесарийского, свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита; б) *Ambros. M 47 sup.*, XII–XIII вв. (на Пс 1–31), содержит катену, составленную на основе схолий свт. Афанасия, обогативших отрывками из Диодора Тарсийского, Феодорита и др. неидентифицированных авторов; начиная с Пс 41 рукопись приводит текст схолий свт. Афанасия в чистом виде (без добавления фрагментов др. авторов); в) *Paris. Coislin. gr. 187*, X в. — в центре листа (минускульным письмом) помещены схолии свт. Афанасия (без лемм, кроме Пс 101), дополненные рядом анонимных отрывков; на внешних полях (унциальным письмом) — обширная коллекция фрагментов без лемм, состоящая частью из схолий Евагрия, Оригена, прп. Исихия (CPG, N 6552), частью из отрывков комментариев прп. Исихия (CPG, N 6554), Феодорита и др.

Ф) К., в к-рых выдержки разного происхождения выступают как дополнения





к схолиям (или отрывкам, похожим на схолии) одного автора, доминирующего в той или иной части Псалтири. Базовый источник в этом типе — схолия одного автора, но в отличие от предыдущих типов разные части Псалтири, или даже отдельные псалмы, имеют разных основных авторов. Данный тип катены сохранился в рукописи Bodl. Auct. D. 4. 1 (Misc. 5), IX в. (CPG. С. 14; тип I по Каро—Лицману; Grundtypus D, по Мюленбергу), где главными авторами схолий на те или иные псалмы выступают прп. Исихий (CPG, N 6552 и 6553), свт. Афанасий и блж. Феодорит (в последнем случае речь идет не о схолиях, а об отрывках комментария, похожих на схолии). Схолии всех 3 авторов присутствуют только в части, касающейся Пс 118. Дополнительный материал составляют выдержки почти из 20 толкователей.

Г) К., в к-рых схолии (или отрывки, похожие на схолии) одного автора, данные в виде выборки, дополнены фрагментами разного происхождения. Этот тип является развитием 5-го типа, главное различие состоит в том, что схолии основного автора представлены не полностью, а в виде произвольной выборки. Основными рукописями, содержащими подобную катену, являются кодексы: а) Taurin. B VII 30, VIII–IX вв. (CPG. С. 39; тип XXVI по Каро—Лицману), был сильно поврежден пожаром 26 янв. 1904 г.— важнейшим автором схолий выступает прп. Исихий (в виде выборки из CPG, N 6552); б) Athen. Bibl. Nat. 8, XIII–XIV вв.,— ключевым источником является выборка схолий свт. Афанасия. Схолии прп. Исихия (CPG, N 6553) на некоторые псалмы представлены в виде дополнения и не могут считаться главным источником катены; в) Oхон. S. Trin. Coll. 78, XII в.,— на Пс 1–78 приводит ту же катену, что и Athen. Bibl. Nat. 8, отличаясь лишь наличием или отсутствием ряда фрагментов, а также их порядком. Начиная с Пс 91 (а может быть, и раньше) различия между 2 рукописями становятся существенными. Катена на Пс 101–150 (Oхон. S. Trin. Coll. 78) является катеной этого же типа, но отличной от катены 1-й части того же кодекса, а также Athen. Bibl. Nat. 8. Основным автором этой 2-й части выступает также свт. Афанасий, но дополнительный материал взят из др. источников, по большей части отличных от тех, к-рыми пользовался составитель катены Athen. Bibl. Nat. 8; д) Paris. gr. 169, XIV в.,— доминирующим источником выступают схолии свт. Афанасия (в виде выборки, часто в сокращенном виде).

Н) Псалтирь, снабженная схолиями разного происхождения. Рукопись Paris. gr. 164, XI в., представляет собой последний этап развития катен-схолий. Подобно древним палестинским коллекциям схолий, текст в этом кодексе

расположен в 2 колонки: стихи псалмов с одной стороны, схолии, выдержки из комментариев и гомилий — с другой. В отличие от др. типов катен-схолий здесь невозможно выделить 1 или 2 преобладающих авторов даже для отдельных групп псалмов.

В катенах-схолиях преобладает палестинский элемент, однако есть среди них и К. смешанного типа, в основе к-рых лежит текст Псалтири, снабженный схолиями. Данный тип К. характеризуется наличием выдержек из 2 основных авторов (распространенных в К. палестинского или к-польского типов), дополненных краткими схолиями неск. др. авторов. Примером такой катены (на Пс 1–20. 5; 118–150) может служить кодекс Ambros. F 12 sup., X в., содержащий выдержки из схолий Евагрия (под именем Оригена, палестинский элемент) и комментария Феодорита (к-польский элемент) с редким добавлением схолий др. авторов. По мнению Дориваля, в основе этой катены могла лежать Псалтирь, снабженная схолиями Евагрия и дополненная в IX в. выдержками из Феодорита (*Dorival.* 1993. Т. 3. P. 253).

Отнесение катен-схолий к разряду изолированных следует считать условным. Их использование в качестве источника для вторичных К. пока не зафиксировано, но теоретически является возможным. Примером может служить катена, в которой схолии свт. Афанасия и Евагрия дополнены выдержками из «Комментария на псалмы» Феодорита и фрагментами разного происхождения. Оригинал этой катены в наст. время считается утерянным, но его можно реконструировать на основе рукописей, содержащих К., зависящие от искомой. Наиболее близкой к оригиналу является т. н. катена Афанасия Vat. gr. 754, X в., в которой схолии свт. Афанасия дополнены схолиями Евагрия Понтийского и краткими фрагментами Феодорита. Несмотря на то что рукопись широко использует материал схолий, ее нельзя отнести к разряду катен-схолий в чистом виде, т. к. составитель хотел не просто дополнить схолии одного основного автора, а привести схолии, отрывки комментариев и гомилий разных авторов как равнозначные элементы, подобно тому как это имеет место в первых К. на Псалтирь, построенных по модели Прокопия Газского.

2) Катены 2 авторов. Вопрос определения и датировки К., содержащих схолии только 2 авторов, остается дискуссионным. По мнению первых исследователей (Фаульхабера, Р. Кадью, Девреса), составление самых ранних из них следует относить к VI в.— времени зарождения жанра К. и, следов., рассматривать их как первичные К. Дориваль, не отрицая в принципе первичного характера этих К., отмечает, что К. 2 авторов очень редки. Он выделяет лишь 2 ко-

декса, к-рые, по его мнению, несомненно, содержат К. 2 авторов. Один из них позднего происхождения, точно датировать 2-й затруднительно.

А) Катена кодекса Vallic. D. 35, XV в. (CPG. С. 40. 4), состоит из фрагментов комментариев Евфимия Зигабена на псалмы (XI–XII вв.) и Феодорита Кирского, приводимых систематически для каждого стиха. Схолии Евсевия и фрагменты катены Никиты Ираклийского, расположенные на полях рукописи, позднего происхождения. Согласно предположению Дориваля, составление катены следует относить к нач. XII в., периоду наибольшей популярности комментариев Евфимия Зигабена в Византийской империи (*Dorival.* 1993. Т. 3. P. 236).

В) Катена на Пс 148–150 кодекса Scorial. Ω IV 6, XVI в., состоящая из схолий прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6552) и комментария на псалмы Феодорита Кирского; предположительно составлена в период между IX и XII вв., не исключена поздняя датировка XVI в.

Остальные рукописи, относимые Герардом к данной категории (Ambros. F 12 sup.; Taurin. B VII 30; Bodl. Auct. D. 4. 1; Ath. Vatop. 660; Paris. gr. 165; Oхон. S. Trin. 78; Scorial. Ψ I 2; Bodl. Canon. gr. 62), Дориваль предлагает рассматривать либо как вторичные К., либо как катены-схолии (разновидность «изолированных»). Отличительной особенностью подлинной катены 2 авторов, по мнению Дориваля, является то, что она приводит не просто выборку из комментариев 2 толкователей, а полный текст этих комментариев, расположенный после каждого стиха соответствующего псалма. Подобный критерий не позволяет отнести к рассматриваемой категории катену на Пс 100 кодекса Vindob. Theol. gr. 8. Fol. 164–165r, XI в. (CPG. С. 18). Данная рукопись содержит неск. К. (см. ниже в разд. «Вторичные катены»). На указанных листах помещен полный текст комментария Диодора Тарсийского на Пс 100 (на внутреннем поле листа); на внешних полях — выдержки из «Палестинской катены» на Пс 101. 13–26; в промежутке между комментарием Диодора и «Палестинской катеной» — серия из 16 фрагментов без лемм (часть из них пронумерована): 9 схолий Феодорита и 7 — неизвестного автора (предположительно одного и того же; изд. см.: *Dorival.* 1993. Т. 3. P. 236–238). Эта небольшая катена, составленная, видимо, в сер. XIII в., не может считаться катеной 2 авторов, т. к. приводит не полный текст комментариев на Пс 100, а лишь отрывки из них.

3) Некоторые смешанные К. многих авторов:

А) «Катена патриарха Фотия» (кодекс Paris. Coislin. gr. 12, XIII в.; Grundtypus C, по Мюленбергу) на Пс 7. 9–72.







10 включает выдержки из сочинений святителей Афанасия Великого, Василия Великого (палестинский элемент), Иоанна Златоуста и Феодора, еп. Мопсуестийского (к-польский элемент). Рукопись содержит 3 глоссы (Fol. 21v — 22r, 52, 176v; изд.: *Deveesse*. 1939. P. XII—XV), из них следует, что составитель катены IX—X вв. использовал какой-то экзегетический сборник, к-рый составил или имел под руками свт. Фотий, патриарх К-польский (*Dorival*. 1993. Т. 3. P. 256—257).

В) Катена на основе компиляции Петра Лаодикийского (CPG. С. 36; тип XXIII по Каро—Лицману), сохранилась в 2 рукописях: Vat. gr. 753, XI в. (Пс 77—150), и Vat. gr. 767, XI в. (в данном случае катена содержится на листах, добавленных в XVI в.: Fol. 37, 121—125, 147—165) (Пс 117. 1—26; 118—135; 142. 1—3). Главными цитируемыми авторами катены являются: Петр Лаодикийский, Феодорит Кирский, свт. Иоанн Златоуст и Ориген. Выдержки из др. толкователей приводятся редко и несистематически, предположительно их источником могут быть другие первичные К. (палестинского и константинопольского типов). В основе катены лежит компилятивный труд Петра Лаодикийского, составленный ок. 920 г. и представляющий собрание выдержек из сочинений различных экзегетов (Оригена, Феодорита, прп. Исихия и др.) без лемм, т. е. без указания источников заимствования, в виде сплошного комментария. О жизни Петра Лаодикийского практически ничего не известно.

С) Катена кодекса Paris. Coislin. 358, XIII в.,— коллекция выдержек из сочинений 4 основных авторов: Феодорита (на все Пс, кроме 11 и 131), свт. Афанасия Великого (на Пс 21, 31, 41, 50, 131), Евагрия (Пс 11, 21, 31, 150), свт. Иоанна Златоуста (Пс 11 и 131). Остальные авторы (ок. 10, в т. ч. Никита Давид Пафлагон и Евфимий Зигабен) цитируются несистематически.

Д) Катена кодексов Hieros. S. Crucis. 1, XV в.; Bodl. Baroc. gr. 223, XVI в.; Vat. Borg. gr. 2—4, XVI в. (CPG. С. 23; тип X по Каро—Лицману), представляет собой парафраз «Первой палестинской катены» (свт. Афанасий, свт. Василий, прп. Исихий, Евагрий, Ориген), выдержек (в искаженном виде) из комментария блж. Феодорита, антиохийской коллекции вариантов Гекзапл, комментария Евфимия Зигабена и какого-то неизвестного источника. Составитель использовал материал других К., однако большая часть фрагментов заимствована из прямой традиции соответствующих комментариев.

III. Вторичные катены на Псалтирь. Главной характеристикой вторичных К. является то, что их составитель использовал в качестве источника по крайней мере одну катену (первичную или вторичную). Помимо элементов катены-источника, к-рая может быть и не одной

(см., напр., 4 катены-источника в Vat. gr. 1422 и 7 К. в Vat. gr. 2057), вторичная катена нередко содержит фрагменты, извлеченные непосредственно из полного текста комментариев цитируемых авторов, иногда этот материал первичной традиции незначителен по объему, в некоторых случаях он довольно обширен. Вторичные К. отличаются сложностью; как правило, они приводят большое число фрагментов разных авторов на один стих Псалтири (до 20 толкователей). Наиболее древние из них имеют палестинское происхождение (VI—VII вв.), однако большая часть вторичных К. возникла в К-поле (после 700 г.) на основе первичных К. к-польского происхождения или смешанных (т. е. содержащих помимо к-польского палестинский элемент). Герард делит вторичные К. на Псалтирь в зависимости от способа образования на 4 вида (CPG. С. 10а II): К., образованные из К. со схолиями 2 авторов прибавлением дополнительных схолий др. комментаторов или др. катены; К., являющиеся сокращениями «Первой палестинской катены», образованные 3 способами: извлечением отдельных схолий в полном виде, извлечением отдельных схолий в сокращенном виде, посредством парафраза схолий; К., образованные в результате прибавления к первичной катене коллекции схолий; К., образованные смешением 2 или более других К. В общих чертах данная классификация совпадает с делением Дориваля, в терминологии к-рого вторичные К. разделяются на дочерние и комплексные. Катена, включающая материал одной — и только одной катены-источника и дополняющая ее собственными элементами, заимствованными из полных текстов оригинальных сочинений, именуется дочерней катеной (франц. *chaîne fille*). Данный тип является наиболее распространенным. Источником К. может быть др. катена или неск. катен.; полный текст комментариев, гомилий и схолий, из к-рых составитель берет новый материал, добавляя его к старой катене, и делает свою, новую катену. Если вторичная катена использует не одну, а неск. других К., ее называют сложной или комплексной. В зависимости от того, как изменяется состав дополнительных источников в тех или иных частях Псалтири, вторичные К. можно разделить на изменчивые и стабильные. В изменчивых К. объем использования дополнительных фрагментов неодинаков в разных частях Псалтири. Для стабильных К. характерен более или менее постоянный состав дополнительного материала, даже если последний добавляется к разным катенам-источникам в разных частях Псалтири. Данная классификация Дориваля не нашла отражения в CPG, где все К. делятся на первичные и вторичные (последние — без уточнения числа катен-источников).

1) Дочерние катены. «Вторая палестинская катена» на Пс 1—118 (CPG. С. 13; Grundtypus В, по Мюленбергу; «монофизитская катена», по Ришару) является древнейшей дочерней катеной (2-я пол. VI в.). Она образована путем дополнения выдержек из «Первой палестинской катены» материалом первичной традиции. Для этой катены характерны 3 особенности: экзегетические фрагменты в подавляющем большинстве случаев приводятся дословно; основной материал «Первой палестинской катены» систематически дополняется отрывками др. или тех же авторов (чем меньше автор использовался в первичной катене, тем больше он дополняется в дочерней, и наоборот); материал «Первой палестинской катены» систематически дополняется фрагментами «Большого комментария на псалмы» прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6554), так что «Вторая палестинская катена» — лучший источник для реконструкции текста «Большого комментария» в тех случаях, когда его прямая традиция отсутствует.

В классификации Ришара данная катена считается первичной и носит название монофизитской, т. к. содержит извлечения из произведений Севира Антиохийского, к-рые в наст. время считаются утраченными. По предположению Ришара, катена была составлена в Египте и является такой же древней, как и «первая палестинская катена», однако долгое время она оставалась вне поля зрения исследователей, поскольку прямая рукописная традиция ее не сохранилась. Особенностью этой катены является необычная форма лемм: цитируемые авторы, в т. ч. Севир Антиохийский, именуются святыми и тресвятыми, что нехарактерно для «Первой палестинской катены». По мнению Ришара, части этой «монофизитской» компиляции представлены во вторичной катене типа III, согласно классификации Каро—Лицмана. Отдельные фрагменты находятся в гомилиях на Пс 101—117, ошибочно приписываемых свт. Иоанну Златоусту (CPG, N 4551; PG. 55. Col. 635—674), являются катеной без лемм, составленной на основе толкования блж. Феодорита Кирского на псалмы и др. катены, к-рая в свою очередь будто бы состояла из выдержек и парафраза «Первой палестинской катены», а также частей «монофизитской катены», содержавшей помимо схолий свт. Афанасия, прп. Исихия и свт. Кирилла Александрийского отрывки утраченных в наст. время гомилий свт. Иоанна Златоуста на Пс 103—106 (*Richard*. 1956. P. 93—95). Дориваль скептически относится к выводам Ришара. По его мнению, монофизитский характер катены не столь очевиден. Для древних К. не характерна полемическая направленность, в эпоху монофизитских споров полемика в основном ограничивалась догматическими





флорилегиями и не затрагивала К. Егип. происхождение «монофизитской катены» также вызывает сомнения. Дориваль относит ее к палестинским К. на том основании, что главным источником в ней выступают выдержки из прп. Исихия и свт. Афанасия — 2 авторов, характерных для палестинской традиции, тогда как фрагменты Севира Антиохийского встречаются в катене довольно редко. Даже если предположить, что составителем был монофизит, нет никаких прямых указаний на то, что он жил именно в Египте (*Dorival*. 1986. Т. 1. Р. 27–29, 233).

Первичная традиция данной катены считается утерянной, в рукописях ее текст, как правило, смешан с др. источниками, так что приходится его реконструировать. Элементы «Второй палестинской катены» входят в состав вторичных К. 2 типов: катены на Пс 1–17. 13; 32–50; 61–83; 90–118 кодексов Paris. gr. 139, X в.; Marc. gr. 17, X в.; Athen. Bibl. Nat. 45, XIII в., и ряда др. (CPG. С. 16; тип III, по Каро—Лицману) — т. н. длинная выборка из «Второй палестинской катены»; катены кодекса Ath. Vator. 660, X–XI вв. (CPG. С. 40. 1), в части, касающейся Пс 21. 21–100, — т. н. краткой выборки из «Второй палестинской катены». Главным источником реконструкции является первая из этих двух К. (Paris. gr. 139).

2) К-польские К., составленные добавлением первичной катены или ее эквивалента к Псалтири со схождениями палестинского происхождения. Данный тип близок к палестинским катенам-схождениям, т. к. его базой является Псалтирь с 2 колонками, но в отличие от катен-схолий характер дополнения иной: к коллекции схолий добавляется целая катена (в большинстве случаев к-польского происхождения), а не просто избранные фрагменты одного или неск. авторов. К рассматриваемому типу относятся:

А) Катена кодекса Scorial. Ψ I 2, XII в. (CPG. С. 35.2; тип XXII, по Каро—Лицману; первичная катена 2 авторов, по классификации Герарда), ее основой служит коллекция схолий прп. Исихия (CPG, N 6552) и кратких фрагментов из Феодорита; дополнительный материал имеет неоднородный характер (что характерно для вторичных К. изменчивого типа) и состоит из 2 частей: а) для Пс 1–86 — комбинации компилятивного комментария Петра Лаодикийского на псалмы (без указания автора; Пс 1–76 — текст комментария в редакции Vat. gr. 412 и Vat. Barber. gr. 525; Пс 77–86 — в редакции Paris. gr. 143 и Casanat. 1908) и комментария Феодорита, к-рый привлекается лишь как вспомогательный материал; б) для Пс 87–150 — комментарий Феодорита (без указания автора). Начиная с Пс 87, за редким исключением (Пс 100 и 101), текст Scorial. Ψ I 2 имеет вид катены 2 авторов и близок к тексту кодекса Bodl. Canon. gr. 62, также

содержащий схолии прп. Исихия и фрагменты Феодорита. Несмотря на внешнее сходство, отношение 2 этих рукописей к одному типу К. является ошибочным, поскольку состав и порядок фрагментов в них не одинаков.

В) Катена кодексов Vat. gr. 752, 1000 г., Bodl. Canon. gr. 62, XII в., и Ath. S. Ann. 7, XVI в. (CPG. С. 35.1; тип XXII, по Каро—Лицману; см.: *Schenker*. 1975. S. 9–34), составлена на основе схолий прп. Исихия (CPG, N 6552; Пс 1–100 — почти полностью, Пс 101–150 — в виде выборки), заимствованных, вероятно, из Псалтири, снабженной схолиями. Дополнительные фрагменты для тех или иных псалмов можно разделить на 5 основных типов (чаще всего они имеют катенарное происхождение, т. е. взяты не из прямой традиции, а из первичной катены Златоуста—Феодорита): а) др. схолии прп. Исихия (CPG, N 6553) и фрагменты комментария Феодорита; б) фрагменты комментария Феодорита; в) катена Златоуста—Феодорита; г) варианты Гекзапл и отрывки комментария Евсевия Кесарийского на псалмы; е) выборка фрагментов из кодекса Paris. gr. 139 смешанной катены палестинского происхождения (только Пс 101). Хотя при составлении данной катены использовалась не одна, а как минимум две К., Дориваль относит ее к разряду дочерних, т. к. привлечение материала Paris. gr. 139 ограничивается одним псалмом.

С) К., образованные из катены-источника или ее эквивалента и дополнительного экзегетического материала первичной традиции (комментариев, гомилий, коллекции схолий). В данных К. возможно идентифицировать 2 основных слоя: катену-источник (в т. ч. в виде парафраза и/или выборки, а также компиляции отрывков без лемм) и текст толкований одного или неск. авторов (полностью или фрагментарно), взятый не из др. катены, а из прямой традиции. Возможны 2 порядка использования этих главных источников: к катене-источнику добавляется новый материал некатенарного происхождения (наиболее распространенный случай); к материалу первичной традиции прибавляется катена (редкий случай, характерный только для рукописей: Patm. 215; Bucur. Acad. Romana. 931; Paris. gr. 139 и Sinait. gr. 27). Состав дополнительного материала в К. этого типа, как правило, однороден для разных частей Псалтири (катены стабильного типа). Поскольку не все рукописи достаточно хорошо изучены, может оказаться, что нек-рые К., относимые в наст. время к изолированным, являются дочерними катенами рассматриваемого типа, восходящими к каким-то малоизученным катенам-источникам (это весьма вероятно для кодексов Paris. Coislin. gr. 358 и Bodl. Varoc. gr. 223). С др. стороны, не исключена возможность того, что дополнительным фрагментам до-

черних К., к-рые сегодня рассматриваются как восходящие к первичной традиции комментариев и гомилий, завтра будет приписываться катенарное происхождение. Если это возможно будет доказать, то такие К. из разряда дочерних перейдут в разряд комплексных. Внутри рассматриваемой группы дочерних К. выделяется 2 подгруппы:

а) Дочерние К. «Первой палестинской катены» смешанного типа. В отличие от «Второй палестинской катены», к-рая также является дочерней по отношению к «Первой палестинской катене», данный тип предполагает комбинацию катены-источника с элементами к-польского происхождения (во «Второй палестинской катене» они минимальны). Основными свидетелями этого типа являются следующие рукописи: Patm. 215, XII–XIII вв. (Пс 78. 3–150); порядок источников: полный текст комментария на псалмы Феодорита, «Первая палестинская катена»; Bucur. Acad. Romana. gr. 931, XI в.; CPolit. Bibl. Patr. Panag. 9, XI в.; Hieros. S. Sepulchr. 45. Fol. 5r — 9v, XI в. (CPG. С. 19; тип VI по Каро—Лицману); порядок источников: выборка из гомилий свт. Иоанна Златоуста на псалмы (Пс 4–12, 43–49) и Астерия Софиста (под именем Иоанна Златоуста, Пс 1–3); выборка из «Первой палестинской катены» или сама эта катена; Ath. Esph. 73, XIII в. (CPG. С. 40. 6); Lesb. Leim. 49, X–XI вв. (CPG. С. 18a); Ambros. O 39 sup., X–XI вв. (CPG. С. 18 (2 а); тип V по Каро—Лицману); Vindob. Theol. gr. 8, XI в. (CPG. С. 18) — выборка из «Первой палестинской катены», некатенарные фрагменты разного происхождения (Феодорита, Митрофана Смирнского, Климена Александрийского и др.).

б) Дочерние К. «Второй...» и «Третьей палестинской катены» (смешанного типа). Особенностью этих К. является то, что они комбинируют 2 элемента: вторичные К., восходящие непосредственно к «Первой палестинской катене», и палестинские коллекции схолий свт. Афанасия. «Первая палестинская катена» иногда приводит те или иные схолии, но нерегулярно, тогда как в рассматриваемом типе схолии используются систематически. Комбинация «Второй...» и «Третьей палестинской катены» со схолиями свт. Афанасия (на нек-рые псалмы) представлена в рукописи Paris. gr. 139, X в. (CPG. С. 16; тип III, по Каро—Лицману), содержащей вторичные К. разных типов и эпох. Схолии свт. Афанасия здесь выступают не как главный источник, а как дополнительный материал. В указанной рукописи эти схолии добавляются: ко «Второй палестинской катене» (Пс 100–101); к той же «Второй палестинской катене» в сочетании с выдержками из комментария на псалмы Феодора Мопсуестийского (Пс 51); к «Третьей палестинской катене» (на Пс 21, 41 и 50); к парафразу «Первой палестинской





катены» (Пс 31); 5) к «Третьей палестинской катене» в сочетании с выдержками из комментария на псалмы Феодора Мопсуестийского (Пс 61, 75, 76, 77 и 78). В кодексе Ath. Vator. 660, X–XI вв. (CPG. С. 40. 1), представлена т. н. краткая выборка «Третьей палестинской катены» на Пс 51–74 и 76–150, дополненная схождениями свт. Афанасия.

с) Дочерние К. экзегетического сборника Златоуста—Феодорита и «Катены Златоуста—Феодорита». Сборник Златоуста—Феодорита в строгом смысле слова катеной не является, поскольку содержит не отрывки толкований 2 указанных авторов, а более или менее полный текст комментария Феодорита и гомилий свт. Иоанна Златоуста на псалмы. Однако существуют К., использующие сборник в качестве основного источника, привлекая также и «Катену Златоуста—Феодорита» в той ее части, к-рая остается после удаления фрагментов 2 этих авторов. Так, в кодексах Athen. Bibl. Nat. 4 и Ath. Laur. A 89 (оба X в.) сборник Златоуста—Феодорита выступает как главный и преобладающий источник, дополненный схождениями Оригена, а также фрагментами сочинений др. авторов, взятых из «Катены Златоуста—Феодорита» и ряда иных источников, к-рые трудно идентифицировать. Иногда среди дополнительного материала катенарного происхождения встречаются отрывки свт. Иоанна Златоуста и Феодорита, но только отсутствующие в главном источнике (экзегетическом сборнике). В др. рукописях (напр., Athen. Bibl. Nat. 2988, XI в.; Marc. gr. Append. I. 30, XII в.) содержатся дочерние К., составленные только из «Катены Златоуста—Феодорита» и фрагментов некатенарного происхождения. В некоторых кодексах катена-источник является второстепенным добавочным элементом, как, напр., в рукописи Сург. 21, XIV в., где главным источником служит компилятивный комментарий на псалмы неизвестного автора, представленный также кодексом Ambros. N 112, дополненный отрывками «Катены Златоуста—Феодорита» и некатенарными фрагментами разного происхождения. В катене на Пс 1–43 кодекса Sinait. gr. 27, XV в., помимо «Катены Златоуста—Феодорита» фрагменты которой ошибочно приписаны свт. Василию Великому, главным источником выступают схолии прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6553; под именем свт. Афанасия).

д) Катена на Пс 44–51. 3–4, зависящая от катены Никиты Ираклийского, сохранилась в рукописи Sinait. gr. 27. Fol. 116v – 187r, XV в. В начале каждого псалма этой группы имеется лемма τὸ Ἐρρῶν, что, безусловно, указывает на митр. Никиту Ираклийского, племянника епископа г. Серры (ныне Серес) на севере Греции. После леммы следует текст не катены Никиты Ираклийского,

после каждого стиха его лемма стоит на последнем месте под леммой «Василий», ему предшествуют схолии прп. Исихия (CPG, N 6553, под именем свт. Афанасия), фрагменты комментариев Евфимия Зигабена на псалмы (без лемм) и Феодорита и иногда выдержки из др. авторов.

3) Комплексные (сложные) катены. Вторичные К., к-рые используют в качестве источника как минимум 2 другие К., называются комплексными. Они делятся на 2 типа: стабильные и изменчивые. К. со стабильной структурой, как правило, имеют одинаковую конфигурацию (состав и порядок следования) источников в разных частях Псалтири. В К. изменчивого типа от псалма к псалму меняется как состав источников, так и порядок их следования; определенные источники то исчезают, то вновь появляются.

А) Комплексные К. стабильного типа.

а) Катена кодексов ГИМ. Син. греч. 194 (Влад. 48), XI в.; Vat. Ottob. gr. 398, X–XI вв.; зависящих от последних 2 др. рукописей: Sinait. gr. 27. Fol. 187r – 475v, XV в. (Пс 51. 4 – 150), и Vat. gr. 1685, XVI в. (Пс 51–150) (CPG. С. 17; тип IV (ранее тип XIII), по Каро—Лицману), использует в качестве источника 2 другие К.: т. н. Катену Афанасия кодекса Vat. gr. 754, X в. (CPG. С. 32; тип XIX (ранее тип XIII) по Каро—Лицману; Grundtyrus E, по Мюленбергу); т. н. краткую выборку «Третьей палестинской катены» Ath. Vator. 660 (см. ниже).

б) Катена кодекса ГИМ. Син. греч. 358, XI в. (CPG. С. 31; тип XVIII), комбинирует «Катену Афанасия» (Vat. gr. 754) и «Катену Златоуста—Феодорита» (CPG. С. 30).

с) Катена на Пс 17. 48–150 кодекса Bodl. Roe. 4. Fol. 110r – 426v, X–XI вв. (CPG. С. 33; тип XX), использует 3 основных источника: первичную катену смешанного типа Ambros. В 106 sup., X в. (CPG. С. 27; тип XIV); «Первую катену Феодорита» рукописей Vat. gr. 619, XI в.; для Пс 31, 41 и 91 – т. н. длинную выборку «Второй...» и «Третьей палестинской катены» кодекса Paris. gr. 139 (см. ниже).

д) Катена, засвидетельствованная 2 группами рукописей: Paris. gr. 146, X–XI вв.; Paris. Suppl. gr. 1157, X–XI вв.; Vat. gr. 1422, X–XI вв., – длинная выборка; Laurent. Plut. VI 3, XI в.; Ambros. С 98 sup., XII в., – краткая выборка. Оригинальный текст этой катены не сохранился, его можно лишь реконструировать из указанных рукописей. Источниками для его составления послужили 3 коллекции схолий (свт. Афанасия, прп. Исихия (CPG, N 6552 и 6553)), 4 К. («Катена Златоуста—Феодорита» в редакции, близкой Ath. Cutl. 36 и Vat. gr. 744; длинная выборка «Второй...» и «Третьей палестинской катены» кодекса Paris. gr. 139 и близкая к ней компиляция Marc. gr. 17; первичная катена смешанного типа кодексов Ambros. В 106

sup. и Vat. gr. 1747 (CPG. С. 27); «Первая катена Феодорита» (Vat. gr. 619), а также дополнительные фрагменты неопределенного происхождения.

е) Катена на Пс 21–118 кодекса Hieros. S. Sab. 231, XIV в. (CPG. С. 40. 5). В части, касающейся Пс 11, 131, 141 и 150, данная рукопись содержит первичную катену к-польского происхождения (см. выше). Эта последняя для группы Пс 21–118 комбинируется с др. катеной, близкой к «Катене Афанасия» (Paris. Coislin. 10, X в.).

В) Комплексные К. изменчивого типа. Данный тип является самым сложным, он характеризуется наличием различного рода модификаций катен-источников: изменением порядка их следования в разных частях Псалтири, сложным чередованием фрагментов, заимствованных из разных К.

а) «Третья палестинская катена» на Пс 1–101 представляет собой парафраз «Первой палестинской катены» и считается древнейшей комплексной катеной (составлена до 630). При этом для каждого псалма возможна 1 из 3 комбинаций источников: присутствуют или оба источника, или только парафраз «Первой палестинской катены», или только текст «Второй палестинской катены». Выбор той или иной комбинации зависит от воли составителя. Первоначальный текст «Третьей палестинской катены» возможно реконструировать из 2 рукописей: Paris. gr. 139 (длинная выборка) и Ath. Vator. 660 (краткая выборка, особенно ценна для реконструкции текста катены на Пс 41, 50, 91 и 100). Для катены на Пс 101 единственным источником служит гомилия, приписываемая свт. Иоанну Златоусту на этот псалом (CPG, N 4551), при составлении к-рой использовалась краткая выборка из «Третьей палестинской катены», а также фрагменты Феодорита и свт. Афанасия. В указанных 2 рукописях текст «Третьей палестинской катены» на Пс 1–100 смешан с выдержками из коллекции схолий свт. Афанасия Великого и/или комментария Феодора Мопсуестийского, на Пс 102–118 – с текстом «Второй палестинской катены». Длинная выборка «Третьей палестинской катены» (Paris. gr. 139) в посл. послужила одним из источников ряда комплексных К. (напр., Vat. gr. 1422), краткая выборка (Ath. Vator. 660) вошла в состав К. кодексов ГИМ. Син. греч. 194 и Vat. Ottob. 398 (CPG. С. 26; тип IV (ранее тип XIII)).

б) Катена кодекса Vat. Reg. gr. 40, XIII в. (CPG. С. 22; тип IX), использует в качестве источников две К.: выборку из «Первой палестинской катены» (источник № 2 (в порядке расположения в тексте) для Пс 1–36. 8; отсутствует для Пс 11, 21, 31; источник № 1 для Пс 51–150); в части Пс 51–76 рукопись является лучшим свидетелем для реконструкции у-







раченного текста «Первой палестинской катены»; выборку из катены кодекса ГИМ. Син. греч. 194. Кроме того, Vat. Reg. Christin. gr. 40 содержит ряд фрагментов некатенарного происхождения, в частности из «Большого комментария на Псалмы» прп. Исихия Иерусалимского (в части Пс 21–31 — лучший свидетель текста; см.: *Dorival*. 1975. P. 1985–2024).

с) Катена на Пс 1. 4–151 кодекса Vat. gr. 2057, XI в. (CPG. С. 15; тип II). Э. Мюленберг полагает, что катена Vat. gr. 2057 и «Вторая катена Феодорита» зависят от одного источника, в к-ром к толкованиям блж. Феодорита прибавлена какая-то др. катена, состоящая из схолий Евсевия Кесарийского (под именем свт. Василия Великого), фрагментов «Большого комментария» прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6554), парафраза «Первой палестинской катены», а также извлечений из комментариев святителей Афанасия и Кирилла Александрийских, Феодора Мопсуестийского, схолий прп. Исихия (CPG, N 6553 и 6552 (под именем прп. Ефрема Сирина)) и Евагрия Понтийского (*Mühlenberg*. 1978. Bd. 3. S. 14, 22). По мнению Дориваля, катена из Vat. gr. 2057 намного более сложная, она использует в качестве источников не менее 7 других К., в различной степени представленных в разных частях Псалтири: «Вторую катену Феодорита» (почти все псалмы); «Первую палестинскую катену» (Пс 76–78; возможно, ряд др.); «Вторую палестинскую катену» (Пс 77. 78); «Третью палестинскую катену» (Пс 1, 11, 50 и др.); парафраз «Первой палестинской катены» (Пс 50, 77, 78, 101, 118, 131; возможно, др.); комбинацию «Второй...» и «Третьей палестинской катены», а также коллекцию схолий свт. Афанасия (Пс 51, 76, 77); выборку из катены кодекса Vat. gr. 754 (Пс 91–100). Материал этих К. дополнен в Vat. gr. 2057 фрагментами «Большого комментария на Псалмы» прп. Исихия Иерусалимского и рядом отрывков некатенарного происхождения (*Dorival*. 1975. P. 2025–2077).

д) Катена кодексов Paris. Coislin. 189, XVI в.; Bodl. Roe. 4. Fol. 28r — 109v, XIII–XIV вв., и Vindob. Theol. gr. 59, XIII в. (Пс 1–76) (CPG. С. 20; тип VII), составлена из 4 основных источников прямой традиции (фрагментов комментария блж. Феодорита, гомилий свт. Иоанна Златоуста, гомилий свт. Василия Великого и схолий Оригена), дополненных нек-рыми отрывками некатенарного происхождения др. авторов и чередующихся фрагментов из 5 К.: «Первой...», «Второй...» и «Третьей палестинской катены», «Катены Златоуста—Феодорита» и К. кодекса Ath. Vator. 660 (краткая выборка «Третьей палестинской катены»). См.: *Dorival*. 1975. P. 2077–2116.

е) Катена кодекса Monac. gr. 252. Fol. 40–129v, X в. (на Пс 17. 9–8). Данная рукопись содержит «Катену Златоуста—

Феодорита», на указанных листах последняя: присутствует в чистом виде (Пс 17–50); дополняется фрагментами, взятыми из кодекса Ath. Laur. A 89, X в., содержащего сборник Златоуста—Феодорита, дополненный схолиями Оригена (Пс 51–61); отсутствует, уступая место сборнику Ath. Laur. A 89 (Пс 75–78, возможно, и далее). Кроме того, рукопись содержит ряд собственных фрагментов, взятых непосредственно из комментария блж. Феодорита на псалмы (*Dorival*. 1975. P. 2116–2126).

ф) Катена на Пс 1–118, 64 кодекса Ath. Laur. B 83, XI–XII вв., помимо собственных дополнительных отрывков некатенарного происхождения использует фрагменты, содержащиеся в четырех К.: выборки из «Первой палестинской катены» (почти все псалмы, кроме Пс 118; важный свидетель текста для реконструкции первичной катены); катены кодекса Ath. Esp. 73, XIII в. (Пс 1, 11, 21, возможно, др.); «Катены Златоуста—Феодорита» (Пс 1, 21, 31, возможно, др.); катены кодекса Vat. gr. 1422, X–XI вв. (Пс 41–61, 91–118), которая в свою очередь составлена из четырех К. и 3 коллекций схолий (*Dorival*. 1975. P. 2126–2173).

г) Катена на Пс 77–79 кодекса Sin. gr. 23, XIV в. Большая часть рукописи содержит катену Никиты Ираклийского на псалмы, последние 25 листов (нумерация обычно обозначается греч. буквами: А, В — первые 2 листа; α–κϰ — остальные 23 листа) были добавлены позднее и содержат катену на Пс 77–79, составленную из 4 основных источников: вторичной катены кодекса Vat. Ottob. 398, X в., зависящей от Vat. gr. 754 и Ath. Vator. 660; катены Никиты Ираклийского (лишь неск. фрагментов); компилятивного комментария Петра Лаодикийского; фрагментов комментария Феодорита на псалмы (*Dorival*. 1975. P. 2173–2184).

IV. Фрагментарные катены на Псалтирь. К данной категории относятся компилятивные экзегетические сборники, в действительности К. не являющиеся, но имеющие определенное сходство с ними, т. к. они приводят толкования разных авторов на Псалтирь. От К. их отличают 2 признака: они распространяются не на все псалмы, текст к-рых содержится в рукописи; они комментируют не все стихи тех или иных псалмов.

1) Маргинальные фрагменты Paris. Coislin. gr. 80, XI в. Текст в рукописи расположен в 2 колонки. Первая колонка содержит комментарий Феодорита на псалмы, где в отдельных местах вставлены фрагменты толкований др. авторов: Леонтия Неаполитанского (Fol. 275v — Пс 95, 12), свт. Иоанна Златоуста (Fol. 294v, 326r — Пс 118), свт. Кирилла Александрийского (Fol. 362v — 363r — Пс 118), свт. Григория Нисского (Fol. 394v — 395r — Пс 118) и др. Во 2-й ко-

лонке приведены анонимные фрагменты на псалмы, среди которых можно идентифицировать отрывки сочинений свт. Афанасия Великого, прп. Исихия Иерусалимского, Оригена, свт. Василия Великого, свт. Кирилла Александрийского, Дидима Слепца, Евсевия Кесарийского, свт. Григория Богослова, Феодорита, Феодора Ираклийского и др. Эта 2-я колонка представляет собой фрагментарную катену, в к-рой без комментария остались Пс 91, 100, 101, 131, 141, 150, а также часть стихов др. псалмов. Позднее почти все фрагменты данной катены были добавлены на поля рукописей Ath. Vator. 240, XII в.; Bodl. Roe. 4. Fol. 1r — 27v, XIII–XIV вв., содержащих комментарий блж. Феодорита на псалмы. Часть этих фрагментов присутствует на нек-рых листах кодекса Paris. Coislin. 360. Fol. 1r — 7v, 22r — 25v, 30r — 32v, 303r — 316v, XIV–XVI вв. (также комментарий блж. Феодорита на псалмы, см.: *Dorival*. 1975. P. 2185–2208).

2) Фрагменты кодекса Patm. 66. Fol. 199v — 317r, XI в. Указанные листы когда-то составляли часть рукописи Patm. 65, содержащей комментарий Петра Лаодикийского на псалмы. Помещенная на них фрагментарная катена имеет заглавие: Τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐπισημεῖα ἀπὸ τοῦ μὲν ψαλμοῦ καὶ ἄλλων διαφόρων (Толкование от 40-го псалма Златоуста и других [авторов]). Фрагменты на Пс 40–42, 44, 46, 50–65, 67 расположены не на полях, а в виде широкой катены. Помимо свт. Иоанна Златоуста цитируются авторы: свт. Афанасий Великий, свт. Кирилл Александрийский, Диодор Тарсийский, прп. Исихий Иерусалимский, прп. Максим Исповедник, блж. Феодорит, Феодор Мопсуестийский, Феодор Ираклийский (*Dorival*. 1975. P. 2208–2215).

3) Фрагменты кодекса Scorial. Ψ II 14. Fol. 1r — 55v, XI в., представляют собой коллекцию кратких содержаний (ὑποθέσεις) и фрагментов комментария на псалмы Евсевия Кесарийского, свт. Афанасия Великого, Феодора Мопсуестийского, свт. Кирилла Александрийского, Дидима Слепца, прп. Исихия Иерусалимского, свт. Иоанна Златоуста, заимствованных напрямую из Paris. gr. 139 и Marc. gr. 17 (*Dorival*. 1975. P. 2215–2228).

Уникальный случай в истории К. на Псалтирь составляет кодекс Vindob. Theol. gr. 8, XI в. На внутреннем поле листов рукописи помещен комментарий, приписываемый Диодору Тарсийскому, на 3 внешних полях расположены три К. (в разном составе для разных групп псалмов): парафраз «Первой палестинской катены», обогащенный дополнительными фрагментами сочинений Арефы Кесарийского и Оригена; выборка из «Первой палестинской катены»; катена на основе схолий Оригена. Катенарный материал дополнен фрагментами гомилий свт. Иоанна Златоуста, взятыми из прямой традиции (Пс 131, 141,





150). Т. о., Vindob. Theol. gr. 8 представляет своего рода «сумму экзегетики», в нем представлены все экзегетические жанры: комментарий, экзегетическая гомилия, схолии и К. Трудность этой рукописи состоит в том, что невозможно точно определить, являются ли 3 перечисленные К. частями одной катены или они независимы друг от друга. Дориваль склоняется ко 2-му мнению (*Dorival*. 1975. P. 2228–2230).

V. Использование К. на Псалтирь в компилятивных сочинениях. Примерно с VIII в. материал К. на Псалтирь начинает использоваться в др. жанрах экзегетических произведений. К., составленные из фрагментов комментариев, гомилий и схолий первичной традиции, со временем могут преобразовываться в комментарии (1), гомилии (2) и схолии (3) компилятивного характера, а эти новые компиляции затем использовались в качестве самостоятельных источников более поздних К. (*Dorival*. 1985. P. 209–226).

1) Преобразование катены в комментарий происходило путем сознательного удаления имен цитируемых авторов. В результате такой процедуры получался сплошной текст, похожий на комментарий одного автора и являющийся на самом деле катеной без лемм. Авторы подобных компиляций стремились составить толкование на Псалтирь в духе древних комментаторов. В нек-рых местах в толковании присутствовали леммы, но последние имели др. функцию: их следует рассматривать как ссылки на источники, подобные тем, к-рые использовали в комментариях древние экзегеты (напр., Дидим Слепец в своем комментарии на Пс 90. 14–16 ссылается на Евсевия Кесарийского). Жанр позднего компилятивного комментария имеет 2 отличия от древних «Эпитом» Прокопия Газского, часть к-рых также не содержит лемм. Во-первых, «Эпитома» Прокопия составлена на основе реально существовавших К., позднее сокращенных и переделанных, в то время как рассматриваемые комментарии используют лишь фрагменты существовавших К., заимствуя большую часть материала из первичной традиции. Во-вторых, Прокопий настолько сильно изменяет текст источников, что бывает практически невозможно идентифицировать фрагменты отдельных авторов; в поздних комментариях-компиляциях это сделать намного легче, т. к. в них фрагменты-источники сокращаются и пересказываются, но не смешиваются в 1 фрагмент.

Случаи преобразования К. в комментарий можно разделить на 4 группы в зависимости от типа катен-источников.

A) Комментарии, образованные из первичных К. к-польского происхождения. Т. н. сборник Златоуста—Феодорита (см. выше), возникший в период между 700 и 750 гг., представляет собой кол-

лекцию фрагментов свт. Иоанна Златоуста, дополненную (там, где комментарий Златоуста отсутствует) отрывками из толкования Феодорита на псалмы. При этом леммы в сборнике полностью отсутствуют. К этой же группе относится комментарий на псалмы, который в разных рукописях XVI в. приписывается разным лицам: Никифору Григору (*Matrit. gr. 4773*), Никифору Ксанфопулу (*Matrit. gr. 4772*; *Paris. gr. 149*), Феодору Продрому (*Basil. A. III. 15*; *Matrit. Palac. R. gr. 3214* (= *Salaman. 2752*); *Matrit. gr. 4815*), Феодору Продрому и Иосифу (*Scorial. Ф III 13*). Он составлен из фрагментов (без лемм) комментария блж. Феодорита на псалмы (иногда в сокращении или парафразе), дополненных неск. отрывками из свт. Василия Великого (Пс 1), Феодора Ираклийского (Пс 50) и др. неидентифицированных авторов. Атрибуция Ришара, который приписывает данную компиляцию Андрею Дармарию, знаменитому переписчику рукописей, жившему в XVI в. (*Richard*. 1954. P. 104), является ошибочной, т. к. 2 др. рукописи, содержащие этот комментарий без указания имени автора, *Athen. Bibl. Nat. gr. 4* и *Ath. Laur. B 83*, датируются соответственно X и XIV вв.

B) Комментарий, образованный из к-польской катены 2 авторов, содержится в рукописи *Ath. Dionys. 60*, XIII–XIV вв. Он составлен гл. обр. из дословных анонимных фрагментов комментариев на псалмы Евфимия Зигабена и Никифора Влеммида (т. н. краткого комментария, составленного до 1248, зависящего от толкования Евфимия Зигабена), дополненных в нек-рых местах отрывками из Феодорита и схолиями Евагрия Понтийского.

C) Комментарии, образованные из первичных К. смешанного типа. К данной группе относится комментарий Петра Лаодикийского на псалмы, традиционно относимый к К. (*CPG. C. 38*; тип XXV по Каро—Лицману), сохранившийся в ряде рукописей XI–XIII вв. (*Paris. gr. 143*, XII в.; *Vat. Barber. gr. 525*; *Sinait. gr. 22* и *25*, XI–XII вв.; *Ath. Vatop. 196*, XI в., и др.; изд. по ркп. *Vindob. Theol. gr. 17: Corderius*. 1643–1646). Судя по составу используемых автором источников, среди к-рых встречаются толкования Митрофана Смирнского и Арефы Кесарийского, время его деятельности следует относить к сер. X в. Имя Петра Лаодикийского как автора комментария на псалмы упоминается только в рукописи *Vat. gr. 412*, XI в. Источниками комментария отчасти является прямая традиция толкований Оригена (схолии), Диодора Тарсийского, прп. Исихия Иерусалимского (*CPG, N 6554*), свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, Феодорита, Арефы Кесарийского, а также традиции К.: «Первой палестинской катены» (фрагменты Оригена, Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца, Аполлинария

Лаодикийского), катены кодекса *Paris. gr. 139* (фрагменты тех же авторов, а также Феодорита и Феодора Мопсуестийского), катены рукописи *Vat. gr. 754* (отрывки из свт. Григория Богослова, свт. Кирилла Александрийского, свт. Григория Нисского, прп. Исихия Иерусалимского (*CPG, N 6553*), прп. Исидора Пелусиота и прп. Максима Исповедника). Леммы в большинстве случаев отсутствуют, фрагменты часто приводятся в сокращении или пересказе.

К этой группе следует отнести анонимный комментарий кодекса *Ambros. N 112 sup.*, XIII в., также составленный на основе прямой (Оригена, Диодора Тарсийского, Евсевия Кесарийского, свт. Василия Великого) и катенарной традиции («Катены Златоуста—Феодорита», «Первой палестинской катены»). Велика вероятность того, что одним из примеров компилятивного комментария данного типа является комментарий Евфимия Зигабена на псалмы (*PG. 128. Col. 41–1326*), составленный гл. обр. на основе толкований Феодорита. Евфимий иногда указывает имена использованных им источников: свт. Василия Великого (Пс 32. 2), свт. Григория Богослова (Пс 76. 21), прп. Максима Исповедника (Пс 75. 2). Рус. перевод комментария Евфимия (начиная с Пс 11) содержит в подстрочных примечаниях толкования разных отцов (Толковая Псалтирь *Евфимия Зигабена* (греч. философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям / Пер.: архиеп. Ириней (Орда). К., 1883. М., 2000, 2010), отсутствующие в издании греч. текста Миня и не имеющие отношения к комментарию Евфимия. Текст этих фрагментов заимствован из катены Никиты Ираклийского и помещен прп. Никодимом Святогорцем в его издании комментария Евфимия Зигабена на псалмы (К-поль, 1819–1821), с к-рого сделан рус. перевод.

D) Комментарий, образованный из фрагментарной катены, содержится в кодексе *Paris. Coislin. 275*, X–XI вв. Лишь на немногие стихи каждого псалма приводится компилятивное толкование, составленное из фрагментов Евсевия Кесарийского, свт. Василия Великого, Феодорита и свт. Иоанна Златоуста, заимствованных из прямой традиции. Часть отрывков имеет катенарное происхождение (фрагменты Оригена, Дидима, свт. Кирилла Александрийского восходят к «Первой палестинской катене»).

2) Преобразование катены в гомилии. Известно по крайней мере 3 случая использования К. на Псалтирь в качестве основного материала компилятивных гомилий. Гомилии на Пс 101–107, ошибочно приписываемые свт. Иоанну Златоусту (*CPG, N 4551*), являются комбинацией 4 источников: комментария Феодорита на псалмы, неск. схолий свт. Афанасия, парафраза «Первой палестинской катены» и дословных фрагментов





«Второй палестинской катены». Гомилии не содержат лемм, фрагменты разного происхождения следуют один за другим. Три гомилии, приписываемые свт. Иоанну Златоусту на Пс 118 (CPG, N 4552) также являются катеной без лемм, заимствующей материал из комментария Феодорита, схолий свт. Афанасия, фрагментов сочинений Дидима Слепца и множества неидентифицированных отрывков. Поскольку эти гомилии упоминают манихеев, иконоборцев, а также секту павликиан, они не могли быть созданы ранее сер. IX в. Гомилии на нек-рые псалмы кодекса Taurin. В I 8, XI в., составлены из фрагментов «Первой палестинской катены» (Пс 1, 21, 31, 50) или «Большого комментария на псалмы» Исихия Иерусалимского (Пс 51–58, 61–107, 118), дополненного неск. фразами др. авторов.

3) Преобразование катены в коллекцию схолий. Катены-схолии, имевшие изначально форму 2 колонок, послужили материалом для новых компиляций, схожих по жанру. Рукопись Paris. Suppl. gr. 1335, XIII–XIV вв., содержит серию маргинальных анонимных схолий, часть к-рых принадлежит Евагрию Понтийскому, др. часть представляет собой короткие, похожие на схолии фрагменты комментария блж. Феодорита и др. неидентифицированных авторов. В кодексах Athen. Bibl. Nat. 46 и Ath. Xeropot. 5, XIV в., помещена коллекция схолий (без лемм) свт. Афанасия, прп. Исихия (CPG, N 6553), свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, Феодорита, святителей Германа и Тарасия К-польских. Тот или иной стих псалма (комментируются не все стихи) снабжен только одной анонимной схолией.

VI. Издания К. и катенарных фрагментов на Псалтирь. Подавляющее большинство К. на Псалтирь не изданы. До сер. XX в. основные усилия ученых были направлены на издание фрагментов сочинений отдельных авторов, в особенности тех, для к-рых К. являются единственной сохранившейся формой передачи текста. Первая попытка издать полную катену на Псалтирь была предпринята итал. гуманистом кард. Даниеле Барбаро (*Barbaro*. 1569). Источник, к-рый лежит в основе этого издания, до сих пор не установлен (*Devreesse*. 1924. P. 65–81, 498–521). Известен также неопубликованный лат. перевод Барбаро др. катены (на Пс 1–59), близкой к катене, изданной Балтазаром Кордые (ркп. Venet. Nan. lat. 5; см.: *Morelli J. Codices manuscriptorum latini Bibliothecae Nanianae. Venetiis*, 1776. P. 4). Компилятивный труд Алозия Липпомано (*Lippomano A. Catena in Psalmos ex auctoribus ecclesiasticis plus minus septuaginta: iisque partim graecis, partim latinis connexa. R.*, 1585) нельзя считать изданием к.-л. катены, поскольку он содержит лат. перевод фрагментов греч. авторов вперемешку с выборками из лат.

экзегетов (вплоть до Николая Лирского († 1349)) и толкованиями самого Липпомано. Эта компиляция ограничивается Пс 1–10. Кроме катены Барбаро единственным известным изданием катены на Псалтирь до 2-й пол. XX в. являлось издание Кордые (*Corderius*. 1643–1646). После каждого псалма оно приводит 3 вида текста: краткий парафраз псалму; комментарий, приписываемый Феодору Ираклийскому (в др. рукописях — Петру Лаодикийскому); вторичную катену на Псалтирь рукописей Monac. gr. 12 и 13, XVI в., дополненную нек-рыми фрагментами из Vindob. Theol. gr. 8, X–XI вв.; Vindob. Theol. gr. 17 и 297, XI в., а также из др. неидентифицированной рукописи (возможно, Vindob. Theol. gr. 294). Примерно половина фрагментов главных рукописей (Monac. gr. 12 и 13) не содержала лемм, Б. Кордые «восполнил» этот недостаток, руководствуясь лишь своими догадками, поэтому пользоваться его изданием следует с большой осторожностью. Арль издала часть «Первой палестинской катены» (на Пс 118), взяв за основу 2 рукописи: Ambros. F 26. sup. и Patm. 215 (*Harl M., ed.* 1972). Это издание подверглось критике К. Курти, к-рый показал, что Арль не учла ряд рукописей вторичной традиции, из-за чего текст катены на Пс 118 оказался издан не полностью (*Curti*. 1974). В свою очередь Курти предпринял издание еще одной части «Первой палестинской катены» — на Пс 119–133 — с учетом как первичной, так и вторичной традиции (*Curti C., ed.* 2003).

К. являются единственной формой, в которой сохранились толкования некоторых св. отцов и церковных писателей на Псалтирь (обзор изданий катенарных фрагментов отдельных авторов — *Devreesse*. 1928. Col. 1119–1139). В большинстве этих изданий отсутствует критика текста. В XX в. были проведены исследования, имевшие целью уточнить состав корпуса катенарных фрагментов на Псалтирь ряда авторов. Так, Мюленберг при составлении каталога К. на Псалтирь осуществил новое издание фрагментов Аполлинария Лаодикийского и Дидима Слепца (*Mühlenberg*. 1975–1978. Bd. 1–2). Критически изданы также фрагменты из сочинений Евсевия Кесарийского (*Curti*. 1989) и свт. Кирилла Александрийского (*Ferrari Toniolo*. 2000).

Насколько осторожно следует пользоваться некритическими изданиями XIX в., можно видеть на примере схолий свт. Афанасия Александрийского на псалмы, которые ошибочно называют комментарием (CPG, N 2140; авторство спорно). Издание мавристов (*S. Athanasii Opera omnia*. P. 1698. T. 1. P. 2–982) заимствовало фрагменты свт. Афанасия рукописей Paris. gr. 139, 140, 148, 165, 166, 167. Новые отрывки (на Пс 1–75) из кодекса Ambros. В 134 sup. были опубликованы Б. де Монфоконом (*Montfaucon B., de. Collectio nova Patrum et scriptorum*

*graecorum*. P. 1706. T. 2. P. 72). В «Патрологии» Миня воспроизведены эти 2 издания (PG. 27. Col. 60–545; Пс 1–146. 8), добавлены фрагменты (до Пс 72. 25) из катены Никиты Ираклийского (Vat. Palat. gr. 247; PG. 27. Col. 548–589), а также некоторые фрагменты К., изданных Барбаро и Кордые. Из «Катены Никиты Ираклийского» происходят фрагменты, опубликованные Ж. Б. Питра (*Pitra. Analecta sacra*. 1888. T. 5. P. 3–20). Текст, изданный мавристами, близок к тому, к-рый лежит в основе сир. (длинной редакции), копт., араб., груз. и слав. переводов схолий. Тем не менее это издание (и все зависящее от него) содержит ошибочную атрибуцию мн. фрагментов, к-рые принадлежат Оригену, Евсевию Кесарийскому, прп. Исихию Иерусалимскому и др. авторам (см. список этих фрагментов: *Vian*. 1978. P. 53–84). Дж. М. Виан издал ряд дополнительных фрагментов, гл. обр. по рукописи Vat. gr. 754, содержащей т. н. Катену Афанасия (*Vian*. 1978; *Idem*. 1989). В наст. время существует необходимость в критическом издании всего греч. корпуса схолий с учетом вост. версий. Эта работа была начата Вианом в 70-х гг. XX в., но не завершена.

Открытие полного текста произведения, считавшихся утерянными, позволяет по-новому оценить их традицию в К. Так, в 2012 г., при каталогизации греческих рукописей из коллекции книг Й. Я. Фуггера Баварской государственной б-ки (Мюнхен), был обнаружен считавшийся утерянным оригинал гомилий Оригена на псалмы (Monac. gr. 314, XII в.). В наст. время Л. Перроне готовит критическое издание новооткрытого текста. Его появление заставит во многом пересмотреть взгляд на катенарную традицию данного произведения.

**Библейские песни.** В богослужении православной Церкви наряду с псалмами используются т. н. *библейские песни* — неск. поэтических текстов из ВЗ (Исход, Второзаконие, 1-я Книга Царств, книги пророков Аввакума, Исаии, Ионы, Даниила) и НЗ (Евангелие от Луки), которые обычно рассматриваются как дополнение к Псалтири и в виде отдельного памятника неизвестны. По мнению Х. Шнайдера (*Schneider*. 1949. P. 58–65), следует различать 2 типа К. на библейские песни: катену прп. Исихия Иерусалимского (CPG. C. 45) и катену мн. авторов (CPG. C. 46). Первый тип, вероятно, послужил источником для второго. И в той, и в др. катене основным автором выступает прп. Исихий. Ему приписываются схолии на библейские песни (CPG, N 6555; изд.: *Jagić*. 1917; схолии на песнь прор. Ионы изд.: *Duval*. 1973), содержащиеся в рукописи Marc. gr. 535, XI–XII вв. (приложение к «Краткому комментарию» на Псалтирь прп. Исихия (CPG, N 6553)). Если текст Marc. gr. 535 включает в себя только схолии прп.







Исихия, к-рые, по всей вероятности, изначально (по задумке автора) имели форму кратких глосс, то его не следует считать катену, а коллекцией схолий одного автора. В отличие от этой коллекции катена Исихия содержит фрагменты сочинений др. авторов. Различие между 2 типами, выделенными Г. Шнайдером, состоит лишь в количестве дополнительных фрагментов: в т. н. катене Исихия их меньше, чем в катене мн. авторов.

I. Катена Исихия (CPG. С. 45) сохранилась в рукописи Bodl. Auct. D 4. 1 (olim Misc. gr. 5), IX в. (Faulhaber. 1901). В этом кодексе катена включает 169 схолий, 120 из к-рых идентичны схолиям на библейские песни прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6555); 27 схолий из др. произведений прп. Исихия (из них схолии на Евангелие от Луки (авторство спорно) изд.: Reuss. 1978; Heinrici. 1905); 14 фрагментов сочинений Феодорита; 2 — свт. Иоанна Златоуста; 2 — Евсевия Кесарийского; 1 — свт. Григория Нисского; 1 — Феодора Ираклийского; 2 — неидентифицированы. Древнейший свидетель текста этой катены, кодекс Taurin. В VII 30, VIII–IX вв., содержащий не только первичную коллекцию схолий прп. Исихия, но также фрагменты др. авторов, погиб во время пожара 26 янв. 1904 г.

II. Катена мн. авторов (CPG. С. 46) содержится примерно в 20 рукописях (наиболее древние: Ambros. N 45 sup., IX в.; Ambros. B 106 sup., X в.; список см.: Rahlf. 1914. S. 399–410; Duval. 1973. P. 631–633) и включает фрагменты из сочинений тех же экзегетов, что и катена Исихия, а также ряд дополнительных отрывков катенарного происхождения др. авторов: Макария Магнесийского, святителей Кирилла Александрийского (на книги пророков Аввакума и Ионы и Евангелия от Луки), Геннадия К-польского, Григория Богослова, Николая, пресв. Анкирского, сщмч. Мефодия Олимпийского (Авв 3. 1–2), Севира Антиохийского (Иона 2. 2–7, на Евангелие от Луки), Оригена (на Евангелие от Луки), Виктора Антиохийского (на Евангелие от Луки) и др. Дополнительные фрагменты на песнь Моисея (Исх 15. 1–19) заимствованы из катены на Восьмикнижие 3-го типа (catena Lipsiensis, collectio Coisliniana; основной автор — блж. Феодорит Кирский); на песни из Книг пророков Исаии и Даниила — из К., близких к К. Иоанна Друнгария (CPG. С. 60 и С. 75); на Книгу прор. Аввакума — из катены 2-го типа на малых пророков (CPG. С. 56). Каков бы ни был дополнительный материал, основным автором остается прп. Исихий Иерусалимский. В нек-рых рукописях X–XI вв. его схолии представлены в сокращенном виде или ограничиваются только песнями из книг Исход, Второзаконие и прор. Даниила (в таком составе сохранились также на сир. языке в рукописях VIII–IX вв.). Катена на библейские песни дан-

ного типа была издана Кордые (Corderius. 1646). Лат. перевод похожей катены из Vat. gr. 1232, XVI в., помещен в качестве приложения к изданию комментария Феодорита Кирского на Псалтирь (Carrafa. 1565) и позднее перепечатан в издании лат. перевода катены на Восьмикнижие Ф. Дзеффи (Zephyrus. 1546, 1564<sup>2</sup>, 1572<sup>3</sup>).

**Книга Притчей Соломоновых.** На Книгу Притчей Соломоновых существует 3 типа К., все они в той или иной степени зависят от утерянной катены VI в., к-рую М. Ришар называет «источником С». Ни одна из К. на Книгу Притчей Соломоновых пока не издана полностью. В статье Девреса даются ссылки на издания фрагментов нек-рых авторов в составе К., как правило, какого-то одного типа (Devreesse. 1928. Col. 1161–1162). Ришар предпринял критическое издание фрагментов из произведений Ипполита Римского, основанное на 11 рукописях, содержащих К. разных типов (Richard. 1966. P. 75–94). Изданные фрагменты из толкований др. авторов (см. ниже) происходят из К. какого-то одного типа.

I. «Эпитома» на Книгу Притчей Соломоновых Прокопия Газского (Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ τῶν εἰς τὰς Παρομιὰς Σολομώντος ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή; «Прокопия христианского софиста сокращения экзегетических извлечений на Притчи Соломона»; CPG, N 7432 = С. 91; тип В, по классификациям Фаульхабера и Девреса; тип II по Каро—Лицману) сохранилась в 2 редакциях рукописей: 1) Ath. Ivir. 379, X–XI вв., и Ath. Ivir. 38, XIII в., и др.; 2) Paris. gr. 153, XI–XII вв.; Paris. gr. 154, XII–XIII вв.; Ath. Ivir. 676, XIV в., и др. Катена схожа по структуре с «Эпитомой» Прокопия на Песни Песней, она содержит снабженные леммами фрагменты из сочинений Оригена, свт. Василия Великого, Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца, Евагрия Понтийского и др. «Эпитома» на Книгу Притчей Соломоновых остается неизданной. Греч. текст, помещенный в «Патрологии» Миня (PG. 87. Col. 1221–1544), не принадлежит Прокопию. Фрагменты «Эпитомы» на Притч 4. 20–5. 19 изданы Ч. Пазини по рукописи Ambros. B 85 sup., XI–XII вв. (Pisini. 2000. P. 425–429). Опубликованный лат. перевод Кордые (PG. 87. Col. 1779–1880) сделан с рукописи Вгх. 03895 (30 А), XVIII в. (2-я редакция). Согласно общепринятому мнению, «Эпитома» представляет собой сокращение и переделку утерянной катены на Книгу Притчей Соломоновых Прокопия Газского. П. Жеэн показал, что большая часть схолий Евагрия Понтийского представлена в «Эпитоме» в сокращенном или видоизмененном виде (Géhin. 1987. P. 39–41). Велика вероятность того, что фрагменты др. авторов также не являются дословными цитатами. Фрагменты Оригена на Притч 30.

15–31 из «Эпитомы» Прокопия изданы Ришаром по 4 рукописям обеих редакций (Richard. 1972). Издание схолий Евагрия, предпринятое Жеэном, основано как на свидетелях прямой традиции, так и на рукописях, содержащих «Эпитому» Прокопия (Géhin. 1987).

II. Катена Полихрония диакона (Catena Polychronii — CPG. С. 90; тип С по Фаульхаберу—Девресу; тип I по Каро—Лицману). Составителя данной катены диакона Полихрония (VI в.) следует отличать от Полихрония, еп. Апамейского († ок. 430), брата Феодора Мопсуестийского и автора сохранившихся в катенарной традиции фрагментов на книги пророков Иова, Иезекииля и Даниила. Поздние рукописи приписывают Полихронию составление К. на книги Екклесиаста, Притчей Соломоновых и Песни Песней. Нек-рые авторы, цитируемые в этих трех К. (в частности, Олимподор), жили после Полихрония Апамейского. Катена Полихрония на Книгу Притчей Соломоновых сохранилась в 2 редакциях (Karo, Lietzmann. 1902. S. 301–305): 1) без пролога и систематического указания имен авторов (тип Ia; древнейшая ркп.— Ambros. A 148 inf., X–XI вв.); 2) с 3 прологами и пропусками мн. лемм (тип Ib; древнейшая ркп.— Marc. gr. 21, X–XI вв.). Основными источниками катены Полихрония послужили гомилии на Притч 1. 1–5 свт. Василия Великого (CPG, N 2856), комментарий на Книгу Притчей Соломоновых свт. Иоанна Златоуста (CPG, N 4445, не издан) и «Эпитома» на Книгу Притчей Соломоновых Прокопия Газского. По мнению Ришара, катена Полихрония зависит от какой-то др. утраченной катены или группы К. (т. н. источник С). Значительное место в катене занимают толкования самого Полихрония, имя к-рого как составителя катены появляется только в рукописях XVI–XVII вв. Греч. текст не издан, опубликован лишь лат. перевод, его греч. оригинал не установлен (Peltanus. 1614).

III. Катена кодекса Vat. gr. 1802, XII в. (CPG. С. 92; тип А по Фаульхаберу—Девресу; тип III по Каро—Лицману), имеет форму катены в 2 колонки, содержит схолии на Книгу Притчей Соломоновых Евагрия Понтийского (CPG, N 2456; под именем Оригена), отрывки из гомилии на Притч 1. 1–5 свт. Василия Великого, комментарий свт. Иоанна Златоуста, а также фрагменты, встречающиеся в «Эпитоме» Прокопия. Ришар полагает, что катена Vat. gr. 1802 также зависит от утраченного «источника С». По мнению Фаульхабера и Девреса, она является той самой катеной (ἐξηγητικῆ ἐκλογαί), к-рая лежит в основе «Эпитомы» Прокопия (Faulhaber. 1902. S. 79–82; Devreesse. 1928. Col. 1161). Мн. леммы Vat. gr. 1802 ошибочны. Начиная с 24-й гл. Книги Притчей Соломоновых ок. 150 фрагментов предваряются леммой Προκοπίου (Про-





копия), в действительности они принадлежат Евагрию Понтийскому. По мнению Доривала, это доказывает, что составитель катены Vat. gr. 1802 использовал в качестве источника утерянную катену Прокопия (*Dorival*. 1986. Т. 1. Р. 108). Примерно 356 кратких фрагментов Vat. gr. 1802, представляющих собой простой парафраз библейского текста с аллегорическим уклоном, предваряются сиглой Σβ. Эти же фрагменты под леммой ἄλλος (другой) находятся в «Эпитоме» Прокопия. Предложенные варианты расшифровки сокращения (Σκυδίτου, Σμερόνος, Σμμάχου) выглядят малоубедительными. Более заслуживающим внимания является предположение, согласно к-рому имеет место ошибка переписчика: Σβ — Εβ (Εβύριος) (*Leanza*. 1989. Р. 253, 256). А. Май издал часть фрагментов, содержащихся в данной катене, а именно: Оригена (большинство принадлежит Евагрию), Дидима Слепца, сщмч. Ипполита Римского, Аполлинария Лаодикийского, диакона Юлиана, Олимпиодора и Арефы Кесарийского (*Mai*. NPВ. Т. 7. Р. 1–81). Фрагменты Ипполита изданы Х. Ахелисом по рукописи Vat. gr. 1802 (*Achelis*. 1897).

IV. Фрагментарные К. на Книгу Притчей Соломоновых. Кодекс Paris. Coislin. gr. 193. Fol. 1r — 16v, 40v — 64v, XI в. (CPG. С. 93), представляет собой не катену, а сборник патристических текстов, содержит 2 группы толкований на отдельные стихи Притчей: 1) «Схолии на Притчи из разных толкований» (Σχόλια εἰς τὰς Παροιμίας ἐκ διαφόρων ἐρμηνειῶν; Fol. 1r — 16v) — фрагменты из сочинений сщмч. Ипполита Римского, Дидима Слепца, Аполлинария Лаодикийского, прп. Исидора Пелусиота, происходящие, по мнению Ришара, из гипотетического «источника С» (*Richard*. 1966. Р. 65). Толкования следуют порядку масоретского текста, а не Септуагинты. Кроме того, некоторые фрагменты ошибочно приписаны Акиле и Симмаху. Все это косвенно указывает на то, что лежащая в основе флорилегия катена была расположена на полях рукописи, с текстом Гекзапл; 2) «Толкование разных толкователей из пророчеств Исаии, Бытия и Притчей» (Ἐρμηνεία διαφόρων ἐρμηνευτῶν ἐκ τῶν προφητειῶν Ἰσαίου, Γενέσεων τε καὶ τῶν Παροιμίων; Fol. 40v — 64v) — отрывки из толкований сщмч. Ипполита Римского и свт. Иоанна Златоуста, заимствованные из фрагментарной катены, построенной на основе паремийника, содержавшего избранные чтения из 3 указанных библейских книг, расположенные в порядке литургического цикла Великого поста. Кодексы Marc. gr. 23, X в., и Paris. gr. 174, X–XI вв. (CPG. С. 94), являются, по мнению Ришара, лучшими свидетелями, сохранившими часть утерянного «источника С». Обе рукописи восходят к одному прототипу, текст к-рого лучше передан в Paris. gr. 174, хотя объем последнего

меньше, чем в Marc. gr. 23. Общий для обеих рукописей материал происходит из «Эпитомы» Прокопия Газского и «источника С» (критическое издание части этих схолий: на Притч 30. 15–16, 18–20, 24–33; сщмч. Ипполита Римского, Аполлинария Лаодикийского и Дидима Слепца см.: *Richard*. 1976. Р. 359–364).

**Книга Екклесиаста.** До 70-х гг. XX в. К. на Книгу Екклесиаста оставались малоизученными. Согласно общепринятой классификации Фаульхабера, выделялось 5 типов: К. Прокопия Газского, Полихрония диакона, катена кодекса Vat. Barber. gr. 388 и комментарий-катена Олимпиодора Александрийского (*Faulhaber*. 1902). В наст. время благодаря открытию и изучению новых рукописей известно 10 типов К. на Книгу Екклесиаста. Не существует единой т. зр. о генеалогической зависимости этих типов. До недавнего времени бытовало мнение Фаульхабера, что все К. на Книгу Екклесиаста, кроме т. н. катены трех отцов, в той или иной степени зависят от катены Прокопия Газского (*Ibid.* S. 139, 142, 158, 165–166). Результаты позднейших исследований показали, что такой взгляд на вещи является слишком упрощенным. Несомненно, существует зависимость между 3 катенами VI в.: Олимпиодора, Прокопия Газского и катеной кодекса Havn. gr. 6. Вопрос о том, какую из них следует считать первичной, остается дискуссионным. Остальные К. используют в качестве источника одну или неск. из этих трех К.

I. «Катена на Екклесиаста Прокопия Газского» (Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, Ὁριγένους, Εὐαγρίου, Διδύμου, Νείλου [καὶ Ὀλμπιοδώρου]); «На Екклесиаста Прокопия христианского софиста сокращение экзегетических извлечений, со слов Григория Нисского и Дионисия Александрийского, Оригена, Евагрия, Дидима, Нила [и Олимпиодора]»; CPG, N 7433 = С. 101; *Leanza*, ed. 1978. Р. 5–39) сохранилась частично в виде фрагмента на Еккл 1. 1–4. 6 в рукописи Marc. gr. 22. Fol. 67v — 83r, XII в. (на полях комментария-катены Олимпиодора, долгое время рукопись считалась единственным свидетелем текста), а также в Vindob. Theol. gr. 147, XI в. (Еккл 1. 1 — 4. 8). Данное сочинение называется так же, как «Эпитома» на Восьмикнижие (ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή), однако в отличие от последнего произведения, которое в строгом смысле слова катеной не является, «Эпитому» на Екклесиаста следует относить к катенам. Оно содержит не просто пересказ Прокопием избранных экзегетических фрагментов, а сам текст этих фрагментов, предваряемый леммами с указанием имен авторов, хотя присутствует и недословное цитирование отрывков. Такую же структуру К. имеют

«Эпитома» Прокопия на Песни Песней и Притчи, в то время как «Эпитома» на Книгу прор. Исаии катеной не является. В нек-рых каталогах рукописей Прокопию ошибочно приписывают К., составленные диаконом Полихронием (напр., Vat. gr. 1521) или Олимпиодором (Vat. gr. 1694). Помимо авторов, указанных в названии, составитель катены использовал 10 анонимных отрывков. Критическому изданию катены Прокопия предшествовал ряд изданий фрагментов из произведений некоторых авторов, содержащихся как в данной катене, так и в других, зависящих от нее: Оригена (*Leanza*. 1975), свт. Дионисия Александрийского (PG. 10. Col. 1577–1588), Евагрия (*Géhin*. 1993), Нила Анкирского (*Lucà*. Nilo d'Ancira. 1979). Первые издания фрагментов из сочинений свт. Дионисия Александрийского следует считать неудовлетворительными, они содержат ряд ошибочных атрибуций (*Leanza*. Il Commentario sull' Ecclesiaste. 1978; *Labate*. Il recupero del Commentario. 1992). Остается малоизученным вопрос соотношения катенарных отрывков из толкований Дидима Слепца и фрагментов его комментария на Екклесиаста, открытых в авг. 1941 г. в мест. Тура, пригороде Каира. Отрывки толкований Олимпиодора содержатся только в рукописи Vindob. Theol. gr. 147. По мнению Жеэна, кодексы Ath. Ivir. 676 и Vat. Barber. gr. 388 следует считать прямыми свидетелями текста катены Прокопия (*Géhin*. 1979). Подвергая критике это мнение, др. исследователи пытаются доказать, что каждая из указанных рукописей содержит текст катены, близкой к катене Прокопия, но составившей особый тип, отличный от последней и зависящий от нее.

II. «Комментарий-катена Олимпиодора Александрийского» (Ὀλμπιοδώρου ὑπομνήματα εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν κατὰ λέξιν; «Олимпиодора буквальные толкования на Екклесиаста» — CPG, N 7454 = С. 103; PG. 93. Col. 477–628; *Boli*. 2004) представляет собой не оригинальный комментарий, а катену без лемм, состоящую из переработанных фрагментов Оригена, свт. Григория Нисского, Дионисия Александрийского, Нила Анкирского, Дидима Слепца и др. На катенарное происхождение комментария указывают часто встречающиеся выражения ἄλλων (иначе), πρὸς ῥητόν (дословное толкование), πρὸς διάνοιαν (аллегорическое толкование) и др. следы лемм. Долгое время считалось, что комментарий Олимпиодора зависит от катены Прокопия, однако открытие 2-го свидетеля текста последней (Vindob. Theol. gr. 147) показало, что комментарий служил источником для катены Прокопия, а не наоборот (*Leanza*. 1983. Р. 34–35).

III. Катена кодекса Havn. GKS. gr. 6,2°. Fol. 126r — 142v, X в. (Catena Haunien-sis; Копенгагенская катена; CPG. С. 105;





*Labate, ed.* 1992), была идентифицирована А. Лабате в 70-х гг. XX в. Помимо древнейшего свидетеля текста она сохранилась еще в 2 кодексах: Vindob. Theol. gr. 11, XI в., и ГИМ. Син. греч. 147 (Влад. 41), XII–XIII вв. Все толкования в ней анонимны, сопоставление с катеной Прокопия показало, что лишь немногие фрагменты последней входят в катену *Navn. GKS. gr. 6,2°*: отсутствуют толкования свт. Григория Нисского, свт. Григория Чудотворца и Евагрия Понтийского. Толкования Дидима Слепца и Оригена приводятся довольно редко. В большем объеме, чем в других К., в *Navn. GKS. gr. 6,2°* представлены фрагменты из сочинений свт. Дионисия Александрийского. По мнению А. Лабате, наличие общих мест у данной катены с катенами Прокопия и Олимпиодора следует объяснять использованием ими какого-то одного источника (*Labate, ed.* 1992. P. XXXIV). Катена *Navn. GKS. gr. 6,2°* в свою очередь стала одним из источников т. н. катены трех отцов (*Luscà, ed.* 1983. P. XVII).

IV. «Катена трех отцов» на Екклесиаста (Ἑρμηνεία κατὰ παραφράσιν τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ, συλλεγεῖσα ἀπὸ τε τῶν εἰς τοῦτον ἑρμηνειῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσης καὶ τῆς παραφράσεως τῆς λεγομένης τοῦ Θεολόγου καὶ ἀπὸ διαφόρων ἑνοειῶν τοῦ ἁγίου Μαξίμου; «Толкование Екклесиаста путем пересказа, составленное из толкований на него св. Григория Нисского, парафраза так называемого Богослова и из разных мыслей св. Максима»; *Catena trium Patrum*; CPG. С. 100; изд.: *Luscà, ed.* 1983) составлена из фрагментов гомилий на Екклесиаста свт. Григория Нисского (CPG, N 3157), комментария-парафраза на Екклесиаста свт. Григория Чудотворца (CPG, N 3061, ошибочно приписывается свт. Григорию Богослову) и разных сочинений прп. Максима Исповедника. Эти же авторы присутствуют в т. н. катене трех отцов на Песни Песней. Сам составитель определяет катену как ἑρμηνεία κατὰ παραφράσιν (толкование в пересказе). Содержание этого толкования очень простое, часто похожее на пересказ библейского текста, не затрагивающее сложных вопросов экзегезы и вероучения, а направленное скорее на нравственное воспитание читателя. В катене на Екклесиаста отсутствуют леммы, имена 3 основных авторов указаны только в заглавии. Прямая традиция гомилий свт. Григория Нисского ограничивается Еккл 1–3. 13; в катене фрагменты этого автора простираются на всю Книгу Екклесиаста. Толкования прп. Максима могут быть выявлены путем исключения из текста катены фрагментов 2 др. авторов, сочинения к-рых сохранились в прямой традиции. Этот метод имеет свои ограничения, т. к. помимо указанных 3 источников составитель использовал комментарий Олимпиодора на Екклесиаста (CPG, N 7454;

катена без лемм); катену Прокопия Газского, катену кодекса *Navn. GKS. gr. 6,2°*. Использование др. источников (катены Полихрония, катены кодекса *Vat. Barber. gr. 388*, фрагментов Евагрия Понтийского и Дидима Слепца) является спорным (*Luscà, ed.* 1983. P. XV–XX). Отрывки из произведений прп. Максима представляют собой серию сентенций, собранных скорее всего из неск. сочинений (ἀπὸ διαφόρων ἑνοειῶν, «из разных мыслей») этого автора. Нек-рые из катенарных фрагментов имеют литеральное и смысловое сходство с известными произведениями прп. Максима (*Luscà, ed.* 1983. P. XXVII–XXXV). По времени жизни самого позднего цитируемого автора (прп. Максима Исповедника († 662)) эту катену обычно датируют кон. VII – нач. VIII или IX в.

V. Катена кодекса *Vat. Barber. gr. 388*, XIV–XV вв. (*Catena Barberiniana*; CPG. С. 104, не изд.), сохранилась только в указанной рукописи; содержит фрагменты толкований Олимпиодора, святителей Григория Нисского, Григория Чудотворца, Нила Анкирского (по 1 отрывку каждого автора); Оригена (10), Дидима Слепца (8), Евагрия Понтийского (15) и 249 анонимных толкований. Остается дискуссионным вопрос отношения этой катены к комментарию Олимпиодора. Мн. фрагменты обоих произведений схожи, а для Еккл 7–12 практически идентичны. Кодекс *Vat. Barber. gr. 388* содержит анонимные фрагменты комментария Олимпиодора и, как правило, опускает толкования, предворяемые у Олимпиодора леммой ἄλλως. Исследователями были выдвинуты 2 гипотезы, объясняющие такое сходство: 1) *catena Barberiniana* зависит от комментария Олимпиодора (*Faulhaber.* 1902. S. 163–166; *Labate.* 1979. P. 339); 2) комментарий Олимпиодора зависит от катены *Vat. Barber. gr. 388* (*Leanza.* Le catene esegetiche sull' Ecclesiaste. 1977. P. 550). От того, какой гипотезе отдавать предпочтение, зависит датировка катены *Vat. Barber. gr. 388* (VI в. или позже). *Catena Barberiniana* имеет важное значение для выявления авторства анонимных фрагментов других К., т. к. наряду с катеной Прокопия она содержит имена цитируемых авторов.

VI. Катена Полихрония диакона (CPG. С. 101; не изд.) сохранилась в неск. редакциях в 30 рукописях (список см.: *Faulhaber.* 1902. S. 148–159; *Labate.* Nuovi codici. 1978), лучшая из них – *Ambros. A 148 inf.*, X в.; содержит фрагменты толкований Дидима Слепца, святителей Григория Нисского, Григория Чудотворца, Нила Анкирского, Василия Великого, Евстафия Антиохийского, Евагрия Понтийского и самого Полихрония. Большая часть этих фрагментов имеется в других К. Полихроний использовал в качестве источников катену Прокопия, катену *Vat. Barber. gr. 388*, а также комментарий Олимпиодора. В сокращенном и неск. переработанном виде она содер-

жится в рукописи *Hieros. Patr. S. Sepulchr. gr. 370*, XVI в. Критическое издание катены Полихрония готовит А. Лабате.

VII. Катена кодекса *Ath. Ivir. 676*, XIV в. (*Catena Athonensis*; CPG. С. 106. 1; не изд.), является самой обширной из всех К. на Екклесиаста, содержит почти полный текст катены Прокопия и имеет мн. общих мест с катеной кодекса *Navn. GKS. gr. 6,2°*; все фрагменты в ней анонимны, расположены беспорядочно и смешаны между собой, что затрудняет идентификацию отрывков. По мнению Лабате, афонская катена восходит к VI в., т. к. использует первичную традицию комментариев в большем объеме, чем катена Прокопия (*Labate, ed.* 1992. P. XXXVIII).

VIII. Катена кодексов *Roma. Colleg. Athanas. gr. 9. Fol. 235r – 242r*, XIV в., и *Roma. Colleg. Athanas. gr. 16. Fol. 25v – 31v*, XIV в. (CPG. С. 106. 2), представляет собой коллекцию фрагментов с леммами разных авторов (Полихрония, святителей Григория Нисского, Василия Великого, Евстафия Антиохийского), но без библейского текста. Все эти фрагменты заимствованы из катены *Navn. GKS. gr. 6,2°* и катены Полихрония. Рукопись *Roma. Colleg. Athanas. gr. 16* содержит еще 2-ю катену (Fol. 60r – 70v) схожего типа, состоящую из выборки катены Полихрония, дополненной фрагментами, и катены *Navn. GKS. gr. 6,2°* (*Labate.* 1984. P. 243–250; *Idem.* Nuovi codici. 1978).

IX. Катена кодекса *Athen. Soc. Hist. Ethn. 200*, XIII в. (*Catena Atheniensis*; CPG. С. 106. 3), содержит фрагменты с леммами Олимпиодора, свт. Григория Нисского, Дидима Слепца (в нек-рых случаях атрибуция ошибочна). Данная катена зависит от катены Олимпиодора и не привлекает материал других К., используя только комментарий Григория, еп. Акрагантского, на Екклесиаста (*Labate.* 1984. P. 252–256).

X. Катена кодекса *Sinait. gr. 311*, XVI в. (*Catena Sinaitica*; CPG. С. 106. 4), включает часть комментария Олимпиодора (Еккл 1–7. 29), дополненного фрагментами из сочинений Полихрония, свт. Григория Нисского и сщмч. Ипполита Римского (*Labate.* 1984. P. 257–262).

**Книга Песни Песней Соломона.** Принятая в наст. время классификация была предложена в 1902 г. Фаульхабером (*Faulhaber.* 1902. S. 1–73), она подразделяет К. на Песнь Песней на 5 основных типов, обозначаемых заглавными лат. буквами (А–Е); к ним следует добавить еще 4 типа, открытые в кон. XX – нач. XXI в.

I. Катена на основе схолий свт. Григория Нисского и прп. Нила Анкирского (CPG. С. 80; тип А, по Фаульхаберу; тип III по Каро–Лицману) представляет собой коллекцию фрагментов из 2 сочинений, сохранившихся в прямой традиции: гомилий на Песнь Песней свт. Григория Нисского (CPG, N 3158), текст







к-рых приводится в катене полностью (Песн 1. 6–6. 9) и комментарий Нила Анкирского (CPG, N 6051; в катене доведен до Песн 4. 1). Катена также содержит неск. анонимных фрагментов и отрывок из свт. Иоанна Златоуста. По мнению Дориваля, это один из редких примеров настоящей катены 2 авторов, главной характеристикой к-рой является наличие полного текста 2 сочинений (а не просто фрагментов из них), сопровождающего библейский текст (*Dorival*. 1986. Т. 1. Р. 36). Катена не издана, полностью она сохранилась только в рукописи Marc. gr. 22, XII в. Др. 2 кодекса — Marc. gr. 23, IX в., и Vat. gr. 2129, XV–XVI вв., — содержит выдержки из нее. Особой нужды в издании катены нет, т. к. все эти рукописи были использованы при подготовке критического издания текста прямой традиции обоих произведений.

II. «Катена трех отцов» (*Catena trium Patrum*; CPG. С. 81; тип В, по М. Фаульхаберу; тип IV по Каро—Лицману). Согласно распространенному мнению Фаульхабера, эта катена сохранилась в 2 редакциях: простой (тип В 1) и составной (тип В 2). Недавние исследования Л. Боссина показали, что тип В 1 не может считаться одной из редакций катены трех отцов и что последняя существует только в виде катены типа В 2, одним из источников к-рой послужил комментарий, а не катена, типа В 1 (*Bossina*. 2001; *Idem*. 2008).

Тип В 1 имеет следующее заглавие: Ἐρμηνεία κατὰ παραφράσιν τοῦ ἁγίου τῶν ἁσμάτων, συλλεγείσα ἀπὸ τε τῶν εἰς τοῦτο ἐρμηνειῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσσης καὶ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου καὶ τοῦ ἁγίου Νείλου καὶ ἀπὸ διαφόρων ἐνοιῶν τοῦ ἁγίου Μαξίμου («Толкование Песни Песней путем пересказа, составленное из толкований на нее св. Григория Нисского, св. Кирилла, св. Нила и из разных мыслей св. Максима»). Данный текст не является катеной в собственном смысле слова, он представляет собой сплошной компилятивный комментарий, составленный из парафраза фрагментов сочинений 3 авторов: свт. Григория Нисского, Нила Анкирского и прп. Максима Исповедника. Имя свт. Кирилла Александрийского внесено в заголовок по ошибке. Видимо, комментарий был составлен тем же компилятором, что и т. н. катена трех отцов на Екклесиаста. По мнению Ж. Кирхмейера, составителем обеих «катен» был один из учеников прп. Максима Исповедника, к-рый пересказал толкования др. отцов в духе своего учителя (*Kirchmeyer*. 1966; *Auwers*. *L'interprétation du «Cantique des Cantiques»*. 2011. Р. 1–2). Тип В 1 сохранился в кодексах Paris. gr. 152, XII в., и Scorial. P I 3, XVI в. Часть комментария на Песн 6. 8–8. 14 (на эти главы прямая традиция гомилий свт. Григория отсутствует) представлена также рукописями XVI в.: Vat. gr. 728, Vat. Ottob. gr. 56 и Roma. Casanat.

203. Издана только эта часть на Песн 6. 8–8. 14 по рукописи Vat. gr. 728 (*Mai*. 1834 (под именем Прокопия Газского)). П. Николопулос издал по рукописи Athen. Bibl. Nat. gr. 2410, XIII в., комментарий свт. Григория Нисского на Песн 6. 9–8. 5, считая его утерянной 16-й гомилией свт. Григория на Песнь Песней (*Νικόλοπουλος*. 2007/2009). Однако данная атрибуция ошибочна, т. к. опубликованный Николопулосом текст является частью комментария типа В 1 (*Ceulemans*. *New Manuscripts*. 2011. S. 117–120).

Единственной редакцией катены трех отцов следует считать катену типа В 2, к-рая предположительно была составлена во 2-й пол. XI в. Тремя источниками («тремя отцами») этой катены являются: 1) комментарий на Песни Песней блж. Феодорита (CPG, N 6203), не сохранившийся в прямой традиции; 2) метрическое толкование на Песн 1. 5–6. 9 Михаила Пселла, сильно зависящее от гомилий на Песнь Песней свт. Григория Нисского; 3) компилятивный сплошной комментарий типа В 1, отмеченный в катене леммой τῶν γ' πατέρων (трех отцов). О рукописной традиции катены см.: *Ceulemans*. *New Manuscripts*. 2011. S. 105–120. Катена типа В 2 была издана полностью иером. Иерофеом (Авватиосом) в Венеции (Τοῦ μακαριωτάτου Θεοδωρίτου... 1639; полное название см.: *Ceulemans*. *New Manuscripts*. 2011. S. 107). Издание комментария блж. Феодорита, воспроизведенное в «Патрологии» Миня (PG. 81. Col. 28–213), основано на 2 рукописях XVI в.: Vat. gr. 621 и Monac. gr. 559. Лат. перевод П. Ф. Дзини выполнен с 1-й из них (*Zini*. 1563). Боссина готовит критическое издание комментария Феодорита (пока издан фрагмент на Песн 8. 14; *Bossina*. 2008. Р. 41–46). Комментарий Михаила Пселла издан критически с учетом катенарной традиции, представленной типом В 2 (*Michaelis Pselli Poemata* / Ed. L. G. Westerink. *Stuttgartiae*; Lipsiae, 1992. Р. 13–67). Текст опубликованных Минем фрагментов «трех отцов», помещенный вместе с метрическим комментарием Михаила Пселла без фрагментов Феодорита (PG. 122. Col. 537–685; рус. пер.: *Михаил Пселл*. 1998), взят из рукописи Vat. gr. 621. Этот текст следует считать не изданием катены типа В 2, а изданием катенарной традиции комментария В 1. Прямая традиция последнего остается неизданной. Критическое издание катены В 2 готовят Л. Боссина и Э. В. Мальтезе.

III. «Эпитома» на Песнь Песней Прокопия Газского (Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ὁριγένους τε καὶ Φίλωνος τοῦ Καρπαθίου, Ἀπολλινάριου, Εὐδεδβίου Καισαρείας καὶ ἑτέρων διαφορῶν; «Прокопия христианского софиста сокращение экзегетических извлечений на Песни Песней, со слов Григория Нисского

и Кирилла Александрийского, Оригена и Филона Карпафийского, Аполлинария, Евсевия Кесарийского и разных других»; CPG, N 7431 = С. 82; тип С, по Фаульхаберу; тип II, по Каро—Лицману; PG. 87. Col. 1545–1753; *Auwers*, ed. 2011. (CCSG; 67)) является самой обширной катеной на Песни Песней, зависит от утерянной более ранней катены Прокопия. Рукописная традиция катены включает ок. 20 рукописей, разделенных на 3 фамилии (*Auwers*. *L'interprétation du «Cantique des Cantiques»*. 2011. Р. 129–138). «Эпитома» предваряется 2 предисловиями: краткое содержание Книги Песни Песней, основанное на 1-й и 7-й гомилиях на Песни Песней свт. Григория Нисского и встречающееся в др. редакции во 2-м и 3-м предисловиях «катены Псевдо-Евсевия»; объяснение названия Книги Песни Песней, заимствованное из предисловия комментария Нила Анкирского. Авторы, цитируемые в основном тексте катены, представлены в неравной степени: преобладают толкования свт. Григория Нисского, Нила Анкирского и Оригена, в то время как фрагменты из сочинений др. экзегетов (свт. Кирилла Александрийского, Филона Карпафийского, Аполлинария, Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца, блж. Феодорита, прп. Исидора Пелусиота) используются редко и, как правило, в сокращенном или видоизмененном виде. Кроме того, катена содержит толкования самого Прокопия (см. сводную таблицу фрагментов всех авторов: *Auwers*. *L'interprétation du «Cantique des Cantiques»*. 2011. Р. 154–179). При выборе фрагментов Прокопий уделял главное внимание историко-филологическому толкованию, вариантам библейского текста, грамматическим конструкциям, этимологии слов и систематически старался избегать доктринальных тем, а также углубленного изъяснения духовного смысла Песни Песней.

IV. Катена Полихрония диакона на Песнь Песней (CPG. С. 83; тип D, по Фаульхаберу; тип I по Каро—Лицману) является самой распространенной с т. зр. числа сохранившихся рукописей (список см.: *Ceulemans*. 2012. S. 605–628). Текст катены предваряется 2 предисловиями (изд.: *Auwers*. *L'interprétation du «Cantique des Cantiques»*. 2011. Р. 477–479). Первое из них состоит из 2 частей: Τὰ πρόσωπα τοῦ βιβλίου τοῦ ἁγίου τῶν ἁσμάτων... (Лица Книги Песни Песней...) — перечисление действующих лиц диалога Песни Песней, основанное на комментарии и гомилиях на Песни Песней Оригена; Τὸ ἅσμα τῶν ἁσμάτων τὸν τρόπον ὑποδείκνυσσι... (Песнь Песней показывает способ...) — краткое изложение сюжета книги, основанное на гомилии свт. Василия Великого на Притч 1. 1–5. Первая часть этого предисловия вошла в состав «Эпитомы» Прокопия, но в др. редакции. Вторая часть является отличительной характеристикой катены





Полихрония, она отсутствует в других К. Второе предисловие посвящено объяснению названия Книги Песни Песней и состоит из 3 ч.: резюме 2 частей 1-го предисловия; фрагмент гомилии свт. Григория Нисского на Песнь Песней, включенный также в одну из редакций «Эпитомы» Прокопия и «катену Псевдо-Евсевия»; др. фрагмент гомилии на Песнь Песней свт. Григория Нисского, входящий также в состав катены Псевдо-Евсевия и катены кодекса Vat. Barber. gr. 388. Катена Полихрония не содержит толкований Нила Анкирского, но имеет больше фрагментов др. авторов, чем «Эпитома» Прокопия, хотя часто и смешивает текст разных авторов в один отрывок. До Песн 6. 8 преобладают толкования свт. Григория Нисского, для Песн 6. 8 – 13. 8 – Оригена. По мнению Фаульхабера, катена Полихрония является прямым извлечением из «Эпитомы» Прокопия (Faulhaber. 1902. S. 45–47). М. А. Барбара попыталась доказать, что она восходит к тому же утраченному архетипу, что и «Эпитома» и «катена Псевдо-Евсевия» (Barbara, ed. 2005. P. 122–126). Исследовательница считает, что катена кодекса Sinait. gr. 311. Fol. 59–71v, 1510 г., — это краткая редакция катены Полихрония (Barbara, ed. 2005. P. 130–131). Издание Й. Мёрсия (Meursius. 1617. P. 75–112) является неполным, оно основано на единственной рукописи Leiden. Univ. Vulc. 50, XV–XVI вв., и не содержит текст катены на Песн 4. 4–7. 5 (Rahlf's A. Die Catenenhandschrift des Meursius // ThLZ. 1913. Bd. 38. S. 763–764). Лат. перевод катены Полихрония, на который указывает Герард (CPG. С. 83), является переводом «катены Псевдо-Евсевия» (Schulz-Flugel E. Gregorius Eliberritanus. Epithalamium sive explanatio in Canticis Canticorum. Freiburg i. Br., 1994. S. 110. (Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel; 26)). Критическое издание греч. текста катены Полихрония готовит Ж.-М. Овер.

V. «Катена Псевдо-Евсевия» (CPG. С. 84; тип Е, по Фаульхаберу; тип V по Каро–Лицману) была ошибочно приписана Евсевию Кесарийскому ее издателем Мёрсием, т. к. в использованной им рукописи Leiden. Univ. Vulc. 50 предварялась заголовком Εὐσεβίου τοῦ Πατρῷου (Meursius. 1617. P. 1–71). Фаульхабер предположил, что Евсевий был не составителем катены (значительное число ее толкований принадлежит экзегетам, жившим после Евсевия Кесарийского), а автором 1-го предисловия, сама же катена в действительности является анонимной (Faulhaber. 1902. S. 57–58). В разных рукописях первое предисловие имеет 6 вариантов надписания, из них наиболее близким к архетипу является ἐκ τοῦ Εὐσεβίου (из Евсевия), к-рое указывает на Евсевия как на автора предисловия, а не катены (Auwers. L'interprétation du «Cantique des Cantiques». 2011. P. 452–454). «Катена Псевдо-Евсевия» предва-

рется 4 предисловиями: 1) о названии книги, ее сюжете и отличии от др. библейских книг, а также изложение схемы диалогов Песни Песней — ошибочно приписывается в рукописях Евсевию Памфилу, однако почти полностью заимствовано из «Синописа Священного Писания», атрибутируемого свт. Афанасию Александрийскому (CPG, N 2249; PG. 28. Col. 349–357), от к-рого также зависит неизданный синопис кодекса Vat. Barber. gr. 317, XI в.; 2) «смешанное содержание» (ὁλοθεσις συνμυθής) Песни Песней — основано на 1-й гомилии свт. Григория Нисского на Песни Песней и 6-й гомилии Астерия Софиста на псалмы; 3) «краткое содержание из Григория Нисского» (ἐκ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης σύντομος ὁλοθεσις) — выдержка из 1-й и 7-й гомилии свт. Григория Нисского на Песнь Песней; 4) список встречающихся в Песни Песней 20 евр. имен собственных с объяснением их этимологии (отсутствует в других К., близок сир. списку ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 12168. Fol. 138v, изд. Ф. Вуцем (Wutz F. X. Onomastica sacra: Untersuchungen zum «Liber interpretationis nominum Hebraicorum» des Hl. Hieronymus. Lpz., 1914–1915. Bd. 2. S. 802. (TU; 41)); сравнение обоих списков см.: Auwers. L'interprétation du «Cantique des Cantiques». 2011. P. 433–437). Дополнительное 5-е предисловие содержится в единственной рукописи — Salaman. 2716, XVI в., и представляет собой резюме начала 1-го предисловия. В таком виде оно присутствует также в катене Полихрония. (Издание всех 5 предисловий см.: Auwers. L'interprétation du «Cantique des Cantiques». 2011. P. 456–471.) Из 160 фрагментов «Катены Псевдо-Евсевия» 114 не имеют надписания и принадлежат свт. Григорию Нисскому. Среди др. авторов названы по имени Филон Карпафийский, свт. Афанасий Александрийский, Евсевий Кесарийский, Дидим Слепец и Феофил Александрийский. По мнению Фаульхабера, данная катена восходит к той же утраченной катене-источнику, что и «Эпитома» Прокопия (Faulhaber. 1902. S. 57–64). Критическое издание «Катены Псевдо-Евсевия» готовит Овер. Неопубликованный лат. перевод катены содержится в рукописи Matrit. lat. 3996, XVI в. О фрагментах из сочинений Оригена во 2-й части катены и их отношении к Копенгагенской катене см.: Ceulemans. Origène dans la catena. 2011. P. 321–330.

VI. Анонимная катена на Песн 1. 1–8. 11 кодекса Vat. Barber. gr. 388. Fol. 130r–162v, XIII–XIV вв. (Catena Barberiniana), зависит от «Эпитомы» Прокопия, являясь выборкой из нее с собственным предисловием (изд.: Auwers, ed. 2011. P. LXXXIX–XC. (CCSG; 67)) и одним дословным фрагментом из гомилии на Песн 5. 12 свт. Григория Нисского. Предисловие катены имеет параллели с катенами Псевдо-Евсевия и Полихрония.

Порядок библейского текста и толкований на него искажен след. нарушения порядка листов в архетипе Vat. Barber. gr. 388. Переписчик 2-го свидетеля текста этой катены — Paris. gr. 3087, XVII в., восстановил правильный порядок лемм, но не смог правильно разделить экзегетические фрагменты (Barbara. 2008; Auwers, ed. 2011. P. LXXVI–XC).

VII. Кембриджская катена (Catena Cantabrigiensis; CPG. С. 85) сохранилась в 2 рукописях: Cantabr. S. Trin. O. 1. 54, X–XI вв., и ее апографе Bodl. Auct. E. 2. 8 (Misc. 36), XVI в. В каталоге Каро–Лицмана кембриджский кодекс ошибочно помещен в список свидетелей «Катены Псевдо-Евсевия». Фаульхабер рассматривал его как отдельный тип К., зависящий от «Эпитомы» Прокопия (Faulhaber. 1902. S. 65–69). Кембриджская катена остается неизданной, она включает полный текст комментария Нила Анкирского и фрагменты толкований блж. Феодорита, свт. Григория Нисского, Оригена, Филона Карпафийского, свт. Кирилла Александрийского (Песн 3. 1–4) и Аполлинария Лаодикийского. Дискуссии по вопросу отношения этой катены к кодексу Gen. Durazzo. A. I. 10, IX–X вв., см.: Ceulemans. A Critical Edition of the Hexaplaric Fragments of the Book of Canticles. 2009. P. 126–128.

VIII. Копенгагенская катена на Книгу Песни Песней Соломона (Catena Hauniensis) была идентифицирована в 2009 г. Р. Кёлемансом, она сохранилась в тех же 3 рукописях, что и Копенгагенская катена на Екклесиаста: Havn. GKS. gr. 6, 2°. Fol. 142v–151r, X в.; Vindob. Theol. gr. 11, XI в., и ГИМ. Син. греч. 147 (Влад. 41), XII–XIII вв., а также частично в рукописи Ath. Ivir. 566, XIV в. (Песн 6–8). Катена содержит анонимные толкования, которые были идентифицированы как фрагменты, принадлежащие свт. Григорию Нисскому, Оригену, Филону Карпафийскому и свт. Кириллу Александрийскому. До Песн 6. 9 главным источником служит комментарий свт. Григория Нисского. Копенгагенская катена зависит от «Эпитомы» Прокопия, а также имеет параллели со 2-й ч. «Катены Псевдо-Евсевия» (Песн 6. 9–8. 14). Эта катена важна для изучения текста Септуагинты, т. к. содержащиеся в ней варианты перевода на Песни Песней пока не учтены ни одним изданием LXX. Критическое издание готовит Р. Сёлеманс (Ceulemans. A «Catena Hauniensis». 2009).

IX. К. отдельных кодексов. Катена рукописи Marc. gr. 23. Fol. 77–89v, X в. (Ἐκλογαὶ ἐρμηνειῶν Γρηγορίου Νύσσης καὶ Νεΐλου ἀσκητοῦ εἰς Ἅγια τῶν ᾠδαίων Σολομώντος; Извлечения толкований Григория Нисского и Нила подвижника на Книгу Песни Песней Соломона; Catena Marciana), содержит 66 схолий, половина к-рых анонимна. Леммированные фрагменты принадлежат свт. Григорию





Нисскому, Нилу Анкирскому (атрибуция мн. его толкований ошибочна), Олимпиодору, свт. Иоанну Златоусту, Макарию Магнезийскому и Антиоху Савваиту (VI–VII вв.), автору «Пандект Свящ. Писания» (CPG, N 7843). Компильция имеет форму широкой катены, на полях рукописи — ряд анонимных схолий, нек-рые из них принадлежат свт. Василию Великому, свт. Григорию Нисскому и Олимпиодору. По мнению Кёлеманса, составитель данной катены и фрагментарной катены на Книгу Притчей Соломоновых того же кодекса (CPG. С. 94) — одно лицо (*Ceulemans. The Catena Marciana. 2011.*

Катена кодекса Hieros. Patr. S. Sepulchr. 370. Fol. 312v — 316v, XVI в., сохранилась в виде анонимных маргинальных схолий (часто не разделенных), к-рые по большей части представляют собой сокращение фрагментов катены Полихрония, обогащенных отрывками комментария блж. Феодорита (*Ceulemans. New Manuscripts. 2011. S. 116*). Кодекс Lond. Univ. Coll. Ogden. 30. Fol. 69–88, XVII в., содержит катену, состоящую из толкований Нила Анкирского (Песн 1. 1–4. 1), заимствованных из катены типа А (CPG. С. 80), к-рые во 2-й части компиляции (Песн 4. 2 — 8. 14) дополняются материалом из «Эпитомы» Прокопия Газского. Катена рукописи Bodl. Auct. E. 2. 16 (Misc. 44). Fol. 182–199v, XII–XIII вв., состоит из 2 частей: анонимной катены из толкований Филона Карпайского, свт. Григория Нисского, Нила Анкирского, Феодорита Кирского и др., объединенных в один сплошной комментарий (Песн 1. 1 — 2. 17), и части катены Полихрония (Песн 1. 5 — 8. 14). Др. смешанная катена, представленная рукописью Roma. Colleg. Athanas. gr. 16. Fol. 70v — 109, XIV в., является комбинацией катены Полихрония и метрического комментария Михаила Пселла (Песн 1. 1 — 7. 1), а также Копенгагенской катены и катены Полихрония (Песн 7. 2 — 8. 14). Фрагмент неизвестной катены на начало 4-й гл. Песни Песней сохранился в рукописи Ath. Ivig. 555. Fol. 261–263, XIV в., которая содержит анонимные толкования разных авторов; среди них удалось идентифицировать только один фрагмент из 8-й гомилии свт. Григория Нисского (*Géhin. 1979. P. 190*).

Остальные рукописи, указанные Герардом как включающие в себя анонимные катенарные фрагменты (CPG. С. 86), не содержат к.-л. К. Текст Vat. Barber. gr. 332 (III. 51). Fol. 33v — 39, XIV в., является гомилией «О горлице или о Церкви», приписываемой свт. Иоанну Златоусту (CPG, N 4547; см.: *Barbàra, ed. 2005. P. 130*); Vat. Ottob. gr. 333. Fol. 119–141v, XV в., — один из свидетелей комментария на Песнь Песней Нила Анкирского (*Lucà S. La fine inedita del commento di Nilo d'Ancira al Cantico dei Cantici // Augustinianum. 1982. Vol. 22. P. 369*); Roma. Casanat. 241. Fol. 185v — 198, XI в.,

содержит только текст Книги Песни Песней Соломона без к.-л. комментария.

**Книги великих пророков.** Составление большинства К. на книги пророков Исаии, Иеремии (вместе с Варухом и Плачем Иеремии), Иезекииля и Даниила приписывается Иоанну Друнгарю. Эти К. имеют ряд общих характеристик: все они снабжены системой пронумерованных примечаний; заметное место в них занимают толкования экзегетов антиохийского направления (блж. Феодорит, Полихроний Апамейский, свт. Иоанн Златоуст), хотя используются и комментарии Оригена и др. предшественников александрийской школы. Л. Вианес показала, что атрибуция К. Иоанну Друнгарю основана на слабых аргументах. Имя последнего как автора предисловия к катене на Книгу прор. Исаии встречается в единственной рукописи (примерно из 10) — Paris. gr. 159, XIII в. Почти во всех К. присутствуют фрагменты из сочинений Аполлинария Лаодикийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского — авторов, особенно распространенных в монофизитской среде. Причем последний автор именуется в леммах святейшим: τοῦ ἀγιοτάτου Σεβήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας (святейшего Севира, архиеп. Антиохии), в то время как Полихроний и Феодорит, обычно рассматриваемые монофизитами как сторонники Нестория, лишены в леммах к.-л. титулов. В предисловиях к К. на книгу каждого пророка составитель оправдывает факт использования неправосл. авторов, называя имена Оригена, Феодорита и Полихрония, т. е. тех, в православии к-рых сомневались не только халкидониты, но и монофизиты. Все это, по мнению Вианес, свидетельствует о монофизитском происхождении «катен Иоанна Друнгария», к-рые следует датировать кон. VI — нач. VII в. Среди возможных мест составления Вианес называет мон-рь Энатон близ Александрии, мон-рь Кеннешре в Сирии, основанный Иоанном Афтонийским (или Бар Афтоньей), К-поль (*Vianès. 1996. P. 27–37*).

**Книга пророка Исаии.** I. «Катена на Исаию Иоанна Друнгария» (CPG. С. 60; авторство сомнительно; тип А по Фаульхаберу; типы I, II, III, IV по Каро—Лицману) сохранилась почти в 10 рукописях (*Faulhaber. 1899. S. 41–46, 80–83; Idem. 1903*) и содержит ок. 4,2 тыс. фрагментов разных экзегетов. Самое заметное место среди них занимают отрывки из сочинений свт. Кирилла Александрийского (из комментариев на Исаию, на Евангелия от Луки, Иоанна и из «Глафиры»). В меньшей степени представлены толкования свт. Василия Великого, Феодора Ираклийского, Евсевия Кесарийского, Феодорита Кирского и др. Катена предваряется прологом, в к-ром составитель объясняет использование им толкований неправосл. авторов (изд.: PG. 24. Col. 81–83; *Klostermann. 1897; Faul-*

*haber. 1899*). В случаях, когда катена приводит неск. отрывков одного автора на один и тот же стих, каждый из таких фрагментов предваряется леммой с именем автора, а не ожидаемым примечанием τοῦ αὐτοῦ (того же). Отсюда исследователи заключают, что катена создавалась в 2 этапа и ее составитель был редактором какой-то предшествующей катены. Фаульхабер предположил, что источником катены Друнгария была т. н. катена пресв. Андрея (тип С по Фаульхаберу), текст к-рой содержится в ряде рукописей: Vindob. Theol. gr. 26; Monac. gr. 32, 38; Vat. Ottob. gr. 7 и др. (*Faulhaber. 1899. S. 80–86*). Однако катена пресв. Андрея является краткой редакцией (сокращением) катены Иоанна Друнгария. О пресвитере Андрее практически ничего не известно. Приблизительное время его деятельности в качестве редактора (или переписчика?) К. определяют, исходя из времени жизни самого позднего цитируемого им автора — прп. Максима Исповедника († 662). Др. краткой редакцией катены Иоанна следует считать т. н. катену Никиты Ираклийского кодекса Laurent. Plut. V 9, кон. X в. (тип IV). По мнению Девреса, автором предисловия к этой катене является Никита, митр. Ираклийский (*Devresse. 1928. Col. 1147–1148*), однако это противоречит датировке указанной рукописи. Никита Ираклийский начал свою лит. деятельность не раньше 1080 г., и он никогда не использовал столь широко толкования неправосл. авторов (*Vianès. 1996. P. 9–10*).

II. «Эпитома» на прор. Исаию Прокопия Газского (Ἐπιτομή τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν καταβεβλημένων διαφόρων ἐξηγήσεων Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ; «Прокопия христианского софиста сокращение различных сопоставленных толкований на пророка Исаию»; CPG, N 7434 = С. 61; тип В по Фаульхаберу; PG. 87. Col. 1817–2717) не является катеной. Она представляет собой не содержащий лемм сплошной компилятивный комментарий, основанный на толкованиях свт. Кирилла Александрийского, Евсевия Кесарийского, свт. Василия Великого и Феодора Ираклийского, значительно переработанных Прокопием (*Eisenhofer L. Procopius von Gaza. Freiburg i. Br., 1897. S. 52–84*).

III. «Катена на Ис 1–16 Николая Музалона» (Συναγωγή ἐξηγήσεων εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν ἐκ διαφόρων ἀγίων πατέρων καὶ διδασκάλων συλλεγεῖσα περὶ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κύπρου κυροῦ Νικολάου τοῦ Μουζάνου; «Свод толкований на пророка Исаию, составленный из разных св. отцов и учителей господином Николаем Музаном, архиепископом Кипра»; CPG. С. 62; тип V по Каро—Лицману). Предположительным составителем катены является Николай IV Музалон, патриарх К-польский († 1154), бывш. архиеп. Кипра. Древнейший кодекс, содержащий катену, — Laurent. Plut. V 8, XII в. (список







др. рукописей, а также перечень цитируемых экзегетов см.: *Karo, Lietzmann*. 1902. S. 341–342). Издано только предисловие: PG. 106. Col. 1060–1061. Вопрос об отношении данной катены к др. типам не изучался. Имена почти всех используемых в ней толкователей встречаются в катене Иоанна Друнгария, весьма вероятно, что Николай Музалон использовал в качестве источников другие К. на прор. Исаию.

**Книги пророков Иеремии, Варуха, Плач Иеремии.** I. Катена 2 авторов на Иер 1–4 (CPG. С. 65; тип А по Фаульхаберу) содержит фрагменты комментариев блж. Феодорита (CPG, N 6205) и свт. Иоанна Златоуста (CPG, N 4447, 3882; авторство спорно) на Книгу прор. Иеремии. Рукописная традиция катены представлена 5 рукописями: Вонон. 2373, X в.; Vat. gr. 675, XII в.; Vat. gr. 1204, XVI в.; Vindob. Theol. gr. 36, XVI в.; Монас. gr. 117, XVI в. В каждой из них катена завершается на Иер 4, остальная часть книги (Иер 5–52) сопровождается только комментарием Феодорита. По мнению Л. Дьё, фрагменты, отмеченные в катене как принадлежащие свт. Иоанну Златоусту, следует приписать Полихронию Апамейскому (*Dieu*. 1913).

II. «Катена на Иеремию Иоанна Друнгария» (CPG. С. 66; тип В по Фаульхаберу; типы I и II по Каро—Лицману) существует в 2 редакциях: полной и краткой (последняя идентична т. н. катене Никиты Ираклийского на Иеремию; о рукописях см.: *Aussedat*. 2010. P. 428). Катена содержит много фрагментов из сочинений Олимпиодора и свт. Иоанна Златоуста (отличающихся от фрагментов катены 2 авторов). В меньшей степени представлены толкования Феодорита (идентичные фрагментам 1-й катены), свт. Кирилла Александрийского (всегда с указанием источника: «О поклонении и служении в Духе и истине», комментарии на псалмы, Книга прор. Исаии, Евангелия от Матфея, Луки, Иоанна), Виктора Антиохийского, Оригена, Аполлинария Лаодикийского, Севира Антиохийского, Евсевия Кесарийского и др. Восемь фрагментов предваряются леммой Πολιχρόνιος (Полихроний). Их аллегорический характер толкования исключает авторство Полихрония Апамейского. Последнему, по мнению Фаульхабера, могут принадлежать отрывки, снабженные леммой ἔξ ἀνεπιγράφοι (из ненадписанного). Дьё отрицает такую атрибуцию, т. к. фрагменты ἔξ ἀνεπιγράφοι по содержанию существенно отличаются от толкований, приписанных в катене свт. Иоанну Златоусту. По мнению исследователя, именно последние принадлежат Полихронию Апамейскому, а свт. Иоанну Златоусту принадлежат только фрагменты, атрибутированные ему в катене Иоанна Друнгария (*Dieu*. 1913). Часть этого утраченного комментария была обнаружена в 1992 г. в ру-

кописи Harv. Hought. gr. 27, XIV в. (*Milner*. 1992; предисловие Иоанна Друнгария изд.: *Ghisleri*. 1623. Vol. 1. P. 15; *Klostermann*. 1897. S. 37; *Faulhaber*. 1899). Текст комментария свт. Иоанна Златоуста, изданный в «Патрологии» Миня (PG. 64. Col. 740–1037), нельзя признать удовлетворительным, он воспроизводит издание М. Гизлери (*Ghisleri*. 1623. Vol. 1–2), к-рое объединяло фрагменты из К. 1-го и 2-го типов и отменило астериском толкования свт. Иоанна Златоуста, заимствованные из катены 2 авторов. Текст Миня смешивает обе серии фрагментов. М. Осседа подготовила критическое издание части К. обоих типов на Иер 1–4 (*Sütterlin-Aussedat*. 2009).

Фаульхабер выделял также 3-й тип К. на Книгу прор. Иеремии (тип С, ркп. Монас. gr. 117), к-рый отличался от 1-го наличием фрагментов сочинений Оригена. В действительности имела место неправильная интерпретация сиглы Ωρ (= ὄρατον, а не Ὠρυένης). Монас. gr. 117 следует считать одним из свидетелей катены 2 авторов.

III. «Катена на Книгу прор. Варуха» (CPG. С. 67; изд.: *Ghisleri*. 1623. Vol. 3. P. 225–254) содержится в тех же рукописях, что и «Катена на Иеремию Иоанна Друнгария», включает большое количество фрагментов из сочинений Олимпиодора и неск. отрывков из толкований святителей Афанасия и Кирилла Александрийских, Севира Антиохийского и 46 толкований, снабженных леммой ἔξ ἀνεπιγράφοι (из ненадписанного), по мнению Фаульхабера, их следует приписывать блж. Феодориту (*Faulhaber*. 1899. S. 119–121).

IV. «Катена на Книгу Плач Иеремии» (CPG. С. 68; изд.: *Ghisleri*. 1623. Vol. 3. P. 1–224) представляет собой продолжение катены Иоанна Друнгария, основными ее источниками служат сочинения Олимпиодора и Оригена (PG. 13. Col. 605–662; перепечатаны из изд. Гизлери). 18 фрагментов с леммой ἔξ ἀνεπιγράφοι Фаульхабер приписывает Полихронию Апамейскому (лат. пер. катены: *Agellius*. 1589).

**Книга пророка Иезекииля.** I. «Катена на Иезекииля Иоанна Друнгария» (CPG. С. 70; тип I по Каро—Лицману) состоит гл. обр. из фрагментов комментария Феодорита, Полихрония Апамейского, Оригена и из 233 отрывков анонимного автора с леммой ἄλλος (другой), по характеру толкования схожих с фрагментами Полихрония. В предисловии (изд.: *Faulhaber*. 1899. S. 192–196; *Klostermann*. 1897. S. 36) составитель отмечает, что ему не удалось найти комментариев отцов Церкви на Книгу прор. Иезекииля, поэтому он воспользовался толкованиями неправосл. авторов. Критическое издание и франц. перевод части катены на Иез 36–48 подготовлены Вианес (*Vianès*. 1996). Ранее были изданы фрагменты из данной катены отдельных авторов: Ори-

гена (PG. 13. Col. 768–825; PG. 17. Col. 288; *Pitra*. *Analecta sacra*. 1883. T. 3. P. 541–550; *Vianès*. 1996. P. 94–99), Полихрония (*Mai*. NPB. T. 7. P. 92–127), Аполлинария Лаодикийского (*Ibid*. P. 82–91) и Севира Антиохийского (*Mai A. Scriptorum veterum nova collectio*. R., 1837. T. 9. [Pt.] 2. P. 737–741).

II. Катена кодекса Laurent. Plut. V 9, X в., и зависящих от него (т. н. катена Никиты Ираклийского; тип II по Каро—Лицману; рукописи: *Vianès*. 1996. P. 128–138) является краткой редакцией катены Иоанна Друнгария. Ее отличительная особенность — наличие стихотворного предисловия некоего Никиты, которого нельзя отождествлять с Никитой Ираклийским. Катена на Иез 1–27 кодекса Laurent. Plut. XI 4, X в., представляет собой расширенный вариант этой краткой редакции, обогащенный коллекцией схолий на прор. Иезекииля прп. Исихия Иерусалимского (*Vianès*. 1995. P. 315–323).

**Книга пророка Даниила.** «Катена на Книгу пророка Даниила Иоанна Друнгария» (CPG. С. 75; тип I и II по Каро—Лицману) состоит из 3 частей: о Сусанне (видение 1), Дан 1–12 (видения 2–12), об идоле Вила и драконе (видение 12). Первая часть приводит ок. 40 фрагментов из сочинений сщмч. Ипполита Римского, свт. Иоанна Златоуста и Аммония. В 3-й ч. основу катены составляют толкования Иоанна Златоуста, Полихрония Апамейского, Аммония и Севира Антиохийского. Основная часть катены (на Дан 1–12) состоит приблизительно из 500 фрагментов из произведений Полихрония, дополненных отрывками из сочинений свт. Иоанна Златоуста, сщмч. Ипполита и др. авторов (предисловие составителя катены изд.: *Faulhaber*. 1899. S. 192–196). Первоначально был опубликован лат. перевод неск. фрагментов из катены (*Commentarius in Daniele / Primum anglie scriptus ab Hughone Brughtono, nunc latinitate donatus per Joannem Boreel*. Basileae, 1599. P. 109–119). Значительную часть фрагментов катены издал Май (*Mai*. 1825. T. 1(2); 1831. T. 1(3)); некоторые из них были вполн. переизданы Минем (PG. 22. Col. 791–792 — Евсевий Кесарийский; PG. 93. Col. 1387 — прп. Исихий Иерусалимский; подробнее об изданиях отдельных авторов см.: *Deveesse*. 1928. Col. 1157–1158). Первая часть катены (о Сусанне) издал Питра (*Pitra*. 1877. P. 253–268). Катена кодекса Laurent. Plut. XI 4, X в., и зависящих от него (тип II по Каро—Лицману) является краткой редакцией катены Иоанна Друнгария.

**Книги малых пророков.** Выделяют 2 основных типа К. на книги малых пророков.

I. «Катена Филофея» (CPG. С. 55; тип I по Каро—Лицману) состоит из полного текста 2 сочинений: комментария на книги малых пророков блж. Феодорита Кир-





ского (CPG, N 6208; изд.: PG. 81. Col. 1548–1988) и схолий прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6558). Неск. фрагментов свт. Кирилла Александрийского и Феодора Мопсуестийского (под леммой Θεοδότης) добавлены в катену позднее. Рукописная традиция катены представлена 2 группами кодексов, зависящих соответственно от рукописей Vat. Chigi. R. VIII. 54, X в., и Vat. Ottob. gr. 452, XI в. Филофей, о к-ром ничего не известно, — автор предисловия к катене (изд.: *Faulhaber*. 1899. S. 26–27). Вопрос о датировке «Катены Филофея» остается спорным. По мнению Фаульхабера, она была составлена в кон. V — нач. VI в., т. е. еще до Прокопия Газского, и является древнейшей катеной (*Faulhaber*. 1899. S. 38–39). Г. Цунц датирует катену VIII в. (*Zuntz*. 1939). В нек-рых рукописях комментариев блж. Феодорита на книги пророков Иоила, Амоса, Авдия, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии дополняет серию толкований Теофилакта Болгарского, архиеп. Охридского († после 1126), и на книги пророков Осии, Ионы, Михея, Наума и Аввакума. Такие сборники нельзя считать катенами, т. к. комментарии 2 авторов представлены в них как 2 автономные группы, следующие одна за другой. В рукописи Ambros. Q 93 sup., XVI в., комментарии обеих групп расположены в порядке книг малых пророков (*Cassin*. 2008). Коллекция схолий прп. Исихия Иерусалимского в рукописи Vat. gr. 347, XI в. (тип III, по И. М. Дювалю) не является катеной, а представляет собой оригинальное сочинение одного автора (прп. Исихия), к-рое послужило источником для катен I и II типа. По рукописям, содержащим «Катену Филофея», издана только часть схолий прп. Исихия Иерусалимского: на Ос 1. 1–11 (*Faulhaber*. 1900), Иоил 1–3 (*Stark*. 1994), Авдия (*Faulhaber*. 1899. S. 21–26), Иону (*Duval*. 1973. P. 625–644), Зах 14. 20–21 (*Faulhaber*. 1899. S. P. 32–33). С. Леанца готовит полное критическое издание греч. текста схолий (*Leanza*. 1991).

II. Катена кодексов Laurent. Plut. XI 22, XIII в., и Vat. gr. 582, XIII в. (CPG. С. 56; тип II по Каро—Лицману), составлена на основе комментария книги на малых пророков блж. Феодорита, дополненного фрагментами комментария Ипатия Эфесского (CPG, N 6807; изд.: *Diekamp*. 1938), гомилий свт. Геннадия К-польского (CPG, N 5972; изд.: *Duval*. 1973. P. 651–652), свт. Кирилла Александрийского, толкований святителей Тарасия К-польского и Григория Богослова, а также схолий прп. Исихия Иерусалимского.

**Евангелия. Евангелие от Матфея.** Согласно общепринятой классификации Й. Ройса, принято выделять 5 основных типов К. на Евангелие от Матфея, обозначаемых заглавными лат. буквами от А до Е, а также ряд изолированных К. отдельных кодексов.

I. Тип А (CPG. С. 110) включает 4 катены: основную, или первую (лат. *catena prima*, нем. *Grundform*); основную расширенную; основную сокращенную и полную. Первые 3 разновидности отражают различные этапы развития полной катены на Евангелие от Матфея. Основная катена (CPG. С. 110. 1) состоит гл. обр. из фрагментов гомилий на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуста, а также 3 дополнительных отрывков: из писем прп. Исидора Пелусиота (Мф 26. 46), сочинений свт. Кирилла Александрийского (Мф 24. 23) и монаха Феодота (Мф 5. 14). Такой состав источников характерен скорее не для катены, а для экзегетического сборника или сокращения сочинения одного автора (ἐπιτομή). Основная катена сохранилась более чем в 20 рукописях, древнейшие из к-рых датируются X в. (*Reuss*. 1941. S. 8–19; греч. текст не издан, но вошел в состав изданной полной катены на Евангелие от Матфея (см. ниже); лат. перевод основной катены см.: *Serrarigus*. 1553). Составитель катены неизвестен, И. Зикенбергер ошибочно считает составителем Тита, еп. Бострийского (*Sickenberger*. 1901. S. 23). Выдержки из катены типа А послужили главным источником комментариев на Евангелие от Матфея Теофилакта Болгарского и Евфимия Зигабена.

Основная расширенная катена на Евангелие от Матфея (CPG. С. 110. 2; тип VI по Каро—Лицману) является развитием первой. Она сохранилась приблизительно в 7 рукописях (*Reuss*. 1941. S. 19–28; *Idem*. 1954). В одной группе рукописей (Paris. Coislin. gr. 206, X–XI вв.; Paris. gr. 203, XII в.) основной корпус сокращенных гомилий свт. Иоанна Златоуста дополнен фрагментами компилятивного комментария на Евангелие от Матфея, приписываемого Петру Лаодикийскому. Во 2-й группе кодексов (Монах. gr. 208, X в.; Paris. gr. 188, XI в.) дополнительный материал заимствуется гл. обр. из писем прп. Исидора Пелусиота и нек-рых др. авторов (свт. Василия Великого, прп. Максима Исповедника и др.). В рукописях 3-й группы (Vat. Barber. gr. 562, X–XI вв.; Marc. gr. 544, XII в.) содержатся отрывки из сочинений патриарха Фотия К-польского. С. Маркфи издал греч. текст катены данной подгруппы (с фрагментами сочинений Петра Лаодикийского) по рукописи Vudap. Univ. VIIIc, X в. (*Markfi*. 1860).

Основная сокращенная катена на Евангелие от Матфея (CPG. С. 110. 3) содержит 540 анонимных кратких фрагментов, 481 из к-рых принадлежит свт. Иоанну Златоусту и 25 — неизвестному автору. Одна из 5 рукописей катены (*Reuss*. 1941. S. 31–36) — Vat. Palat. gr. 220, X в., ошибочно приписывает ряд фрагментов патриарху Фотию (между тем они принадлежат свт. Иоанну Златоусту). Поздние 2 рукописи называют составителем катены некоего Льва Патрика. По мнению

большинства совр. исследователей, он был учеником Михаила Пселла и жил во времена имп. Льва VI Мудрого (886–911). В «Патрологии» Миня воспроизведено издание Май (PG. 106. Col. 1077–1173), к-рое основано на единственной рукописи Vat. Palat. gr. 220 и содержит множество ошибок, как и 2-е изд. Л. Тома (*Thomas*. 1912).

Полная катена на Евангелие от Матфея (CPG. С. 110. 4; тип I по Каро—Лицману) включает текст основной катены (сокращение гомилий на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуста), дополненный фрагментами из более 20 др. авторов, в т. ч. Севира Антиохийского, Феодора Ираклийского, Феодора Мопсуестийского (о 5 рукописях катены см.: *Reuss*. 1941. S. 42–46; изд. Дж. Э. Крамера основано на хороших свидетелях текста (Paris. Coislin. gr. 23, XI в., и Bodl. Auct. T. 1. 4, X в.), но содержит ряд ошибок в разбивке фрагментов и интерпретации лемм (*Reuss*. 1941. S. 46–49)).

II. Тип В состоит из компилятивного комментария на Евангелие от Матфея Петра Лаодикийского и К., основанных на нем. Сам комментарий (CPG. С. 111) не является катеной в строгом смысле слова; он составлен путем комбинации фрагментов толкований разных авторов (по преимуществу свт. Иоанна Златоуста), объединенных без лемм (кроме иногда встречающейся леммы ἄλλως) в единый связный текст (изд.: *Heinrici*. 1908). Имя Петра Лаодикийского как составителя комментария на Четвероевангелие упоминается в 2 кодексах первичной традиции — Vat. gr. 1445, XI в., и его поздней копии Vat. gr. 1090, XVI в. Эта компиляция в свою очередь была использована в качестве главного источника ряда К. (тип II по Каро—Лицману), к-рые Ройс делит на 6 классов (все они не изданы):

1) класс I (CPG. С. 112. 1) представлен кодексом Vat. gr. 1229, XI–XII в., содержит помимо комментария Петра Лаодикийского ряд дополнительных анонимных фрагментов (до Мф 3. 15; остальная часть — только комментарий Петра);

2) класс II (CPG. С. 112. 2) — рукопись Paris. gr. 230, XI в., комментарий Петра Лаодикийского дополнен отрывками толкований Оригена, патриарха Фотия, свт. Иоанна Златоуста, Аполллинария Лаодикийского, свт. Кирилла Александрийского, сщмч. Иринея Лионского, святителей Афанасия Великого и Григория Нисского;

3) класс III (CPG. С. 112. 3) включает 5 рукописей (*Reuss*. 1941. S. 81–83), дополнительный материал состоит из фрагментов сочинений ок. 20 авторов, среди к-рых заметное место занимают Ориген, Аполлиний Лаодикийский, Сефир Антиохийский и Феодор Ираклийский. Большинство толкований с леммой ἀνεπίγραφος (ненаписанный) являются фрагментами комментария Петра Лаодикийского;





4) класс IV (CPG. С. 112. 4) представлен также 5 рукописями (*Reuss*. 1941. S. 87–90), к-рые содержат фрагменты толкований тех же авторов, что и в классе III, но собранные др. компилятором и по иному принципу. Часть отрывков с леммой ἁγγελῶγραφος заимствованы не из прямой традиции комментария Петра Лаодикийского, а из основной расширенной катены типа A (CPG. С. 110. 2);

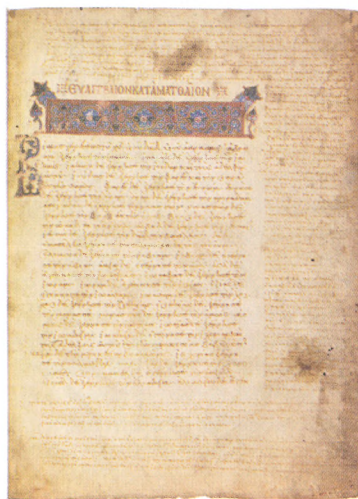
5) класс V (CPG. С. 112. 5) — рукопись Laurent. Conv. Suppr. 171, X–XI вв., состоит из толкований более 25 авторов, среди к-рых преобладают толкования святителей Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Аполлинария Лаодикийского. Фрагменты из комментария Петра Лаодикийского также имеют лемму ἁγγελῶγραφος;

6) класс VI (CPG. С. 112. 6) — рукопись Marc. gr. 27, X–XI вв., содержит гл. обр. анонимные фрагменты, многие из к-рых совпадают с отрывками катены класса III (CPG. С. 112. 3); среди толкований 8 авторов, названных по имени, преобладают фрагменты из трудов Оригена.

III. Тип С. «Катена Никиты Ираклийского» (CPG. С. 113; тип IV по Каро—Лицману), сохранилась в 4 рукописях, древнейшая из них — Marc. gr. I 61, XI–XII вв. (*Reuss*. 1941. S. 101–104); по размерам значительно превышает др. катены на Евангелие от Матфея. Большинство фрагментов снабжены леммами (более 30 авторов), к-рые, как правило, дают правильную атрибуцию. Главным источником выступают гомилии на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуста, в неск. меньшей степени представлены толкования др. правосл. авторов: святителей Василия Великого, Кирилла Александрийского, преподобных Исидора Пелусиота, Максима Исповедника и др. Отрывки из неправосл. авторов приводятся очень редко. Издание Б. Кордые основано на худшем свидетеле текста (Мопас. gr. 36, XVI в.). Оно не только воспроизводит ошибки рукописи, но и вносит путаницу в критический аппарат, смешивая 2 типа К.: Никиты Ираклийского и тип D.

IV. Тип D (CPG. С. 114; тип III по Каро—Лицману) представлен катеной кодекса Paris. gr. 194, XIII в., в к-рой приводятся толкования ок. 20 авторов, среди них преобладает свт. Иоанн Златоуст, и более широко, чем в катене Никиты Ираклийского, используются фрагменты из сочинений Оригена, Севира Антиохийского и Феодора Ираклийского. Издание П. Пуссина (*Possinus*. 1646) содержит ошибки, особенно в первых главах Евангелия от Матфея, где лакуны рукописи восполняются, исходя из собственной интуиции издателя.

V. Тип E (CPG. С. 115) — рукопись Ath. Laur. B 113, XI в., состоит из фрагментов 13 авторов, основными источниками служат толкования свт. Иоанна Златоуста, Оригена и свт. Кирилла Алек-



Катена Петра Лаодикийского на Евангелие от Матфея. Кон. X в. (Bodmer 25. Fol. 1r)

сандрийского. По мнению Й. Ройсса, катена была составлена в VII в. и является одной из древнейших (*Reuss*. 1949. S. 217–228). Возможно, к этому же типу относятся остатки катены на Мф 22–28 кодекса Taubin. 52, значительно пострадавшего во время пожара в Турине 1904 г.

VI. Катена на литургические чтения из Евангелия от Матфея Макария Хрисокефала, митр. Филадельфийского (1336–1382) (тип V по Каро—Лицману), полностью сохранилась в единственной рукописи Bodl. Varoc. 156, XVI в.; еще 4 рукописи содержат части катены (*Reuss*. 1941. S. 112–113), состоят из предисловия (изд.: PG. 150. Col. 240–241) и 20 слов (λόγοι), разделенных на 3 т. (τόμοι). Катена охватывает не весь текст Евангелия от Матфея. Каждое из слов дает толкование на какой-то отрывок из Евангелия, читаемый за богослужением в течение литургического года. В катене Макария Хрисокефала на Евангелие от Луки (CPG. С. 136) есть 2 слова, изъясняющие перикопы из Евангелия от Матфея. Основным источником послужила катена Никиты Ираклийского, к-рую составитель, с одной стороны, сократил, с другой — дополнил материалом первичной традиции.

VII. Фрагментарные катены на Евангелие от Матфея (CPG. С. 116). Ряд рукописей — Vat. gr. 349, XI в.; Paris. Suppl. gr. 1225, XI в.; Roma. Bibl. Linc. A 300, XII–XIII вв., содержат катенарные фрагменты (часто анонимные) на нек-рые главы или группы стихов Евангелия от Матфея (*Reuss*. 1941. S. 114–117).

**Евангелие от Марка.** Среди книг НЗ Евангелие от Марка является единственной, на к-рую не был составлен полный оригинальный святоотеческий комментарий. Практически все содержащиеся в К. отрывки заимствованы из компилятивного комментария на Евангелие от Марка, приписываемого в нек-рых рукописях Виктору, пресвитеру Антиохий-

скому (IV–V вв.). Этот комментарий в действительности является катеной без лемм, составленной неизвестным лицом из фрагментов разных сочинений Оригена (комментарии на Евангелия от Матфея и Иоанна), свт. Иоанна Златоуста (гомилии на Евангелие от Матфея), свт. Кирилла Александрийского (гомилии на Евангелие от Луки), Тита, еп. Бострийского (комментарий на Евангелие от Луки), святителей Василия Великого, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, блж. Августина Гиппонского (в греч. переводе), возможно, Виктора Антиохийского и др. (*Smith*. 1917/1918). Комментарий сохранился в 2 редакциях. Первая редакция (CPG. С. 125. 1) представлена 45 кодексами, вторая (CPG. С. 125. 2) — 15 (*Reuss*. 1941. S. 118–133). Первое издание комментария Т. Пельтануса (*Peltanus*. 1580. P. 1–312) использует рукопись 2-й редакции Мопас. gr. 99, XVI в., ее текст сильно видоизменен Пельтанусом. Издание П. Пуссина (*Possinus*. 1673) смешивает текст обеих редакций, а также приводит анонимные толкования 2 кодексов (Paris. gr. 194, XIII в.; Vat. gr. 1692, XIII в.), к-рые в наст. время принято выделять в отдельный тип изолированных фрагментарных К. на Евангелие от Марка (CPG. С. 126. 4 и С. 126. 5). Наиболее приемлемым является издание К. Ф. Маттеи, основанное на 3 рукописях 1-й и одной рукописи 2-й редакции (Викторос пресвитерос Ἀντιοχείας. 1775). Др. издание 1-й редакции см.: *Márkfi*. 1860. P. 125–201. Дж. Э. Крамер приводит текст 3 рукописей 2-й редакции, восполняя лакуны свидетелем 1-й редакции (*Cramer*. 1840. T. 1. P. 259–447; это издание содержит много ошибок; его англ. перевод см.: *The Catena in Marcum: A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark: Diss. / Ed. W. R. S. Lamb. Leiden; Boston, 2012*).

Фрагментарные К. содержатся в ряде кодексов, приводящих толкования на отдельные перикопы из Евангелия от Марка. Рукопись Vat. Palat. gr. 220. Fol. 97v–128v, X в. (CPG. С. 126. 1), включает текст Евангелия от Марка, снабженный 2 фрагментами Космы Веститора (VIII–IX вв.), 3 толкованиями, приписываемыми патриарху Фотию, и отрывком из гомилии на Евангелие от Марка свт. Иоанна Златоуста, 5 схолиями из комментария, приписываемого Виктору Антиохийскому, и 6 фрагментами неизвестного автора. Кодекс Vat. gr. 349. Fol. 112–181, XI в. (CPG. С. 126. 2), содержит 30 толкований на нек-рые стихи Евангелия от Марка. Среди названных в леммах авторов — святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и прп. Максим Исповедник. 14 анонимных фрагментов предположительно принадлежат свт. Григорию Богослову и/или прп. Максиму Исповеднику. Небольшое число анонимных отрывков на Евангелие от Марка приводит рукопись Roma.







Bibl. Linc. A 300. Fol. 80–114, XII–XIII вв. (CPG. С. 126. 3), они не имеют параллелей с текстом других К. Кодекс Vat. gr. 1692. Fol. 177v – 196r, XIII в. (CPG. С. 126. 4), содержит ряд анонимных толкований на нек-рые места Евангелия от Марка, к-рые вошли в издание Пуссуина под именем Ἀνονότου Βοττικάνου («аноним [рукописи из] Ватикана»), дополненные кое-где отрывками из 10 авторов с леммами, указывающими на конкретное сочинение-источник. Рукопись Paris. gr. 194, XIII в. (CPG. С. 126. 5), приводит ок. 180 анонимных фрагментов, названных в издании Пуссуина (*Possinus*. 1673) Ἀνονότου Τολῶς («анонима [рукописи из] Тулузы»), т. к. собственником кодекса одно время был архиеп. Тулузы Шарль де Моншалль. Эти фрагменты почти дословно совпадают с текстом комментария на Евангелие от Марка Феофилакта Болгарского. Нек-рые толкования катены снабжены леммами (ок. 10 авторов).

**Евангелие от Луки.** Согласно классификации Герарда, принято выделять 6 основных типов К. на Евангелие от Луки, обозначаемых заглавными лат. буквами (А–F), и ряд изолированных К. отдельных кодексов.

I. Тип А (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Τίτου ἐπισκόπου Βοστράων καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐρμηνεῖα εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον; «Иже во святых отца нашего Тита, еп. Бостры, и иных неких св. отцов толкование на Евангелие от Луки»; CPG. С. 130; «основная катена» типа А по Ройсу) представляет собой компилятивный комментарий (катену без лемм), ошибочно приписываемый Титу, еп. Бострийскому, и составленный из отрывков гомилий на Евангелие от Луки и др. сочинений свт. Кирилла Александрийского, гомилий на Евангелие от Луки свт. Иоанна Златоуста, комментария на Евангелие от Луки Тита, еп. Бострийского, комментария и гомилий на Евангелие от Луки Оригена. Все толкования данной компиляции не сопровождаются леммами и распространяются по большей части на те места Евангелия от Луки, к-рые не имеют параллелей с Евангелием от Матфея. Там, где текст Евангелия от Луки повторяет Евангелие от Матфея, комментатор вносит примечание: προεγράφη εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον («я написал прежде в [Евангелии] от Матфея»). Вероятно, этому же составителю принадлежит основная катена на Евангелие от Матфея (тип А по Ройсу; CPG. С. 110. 1) и основная катена на Евангелие от Иоанна (тип А по Ройсу; CPG. С. 140. 1; о рукописной традиции комментария см.: *Sickenberger*. 1901. S. 17–22). Первоначально был издан его лат. перевод (*Peltanus*. 1580. P. 321–509). Греч. оригинал издал Фронтон дю Дюк в 1624 г. (*Fronto Ducaeus*. 1624; переизд.: *Marguerin de La Bigne*. 1654).

II. Тип В (CPG. С. 131; «расширенная катена» типа А по Ройсу; тип С по

Й. Зикенбергеру; тип I по Каро–Лицману) является расширенным вариантом комментария, приписываемого Титу, еп. Бострийскому, включает немногочисленные дополнительные фрагменты сочинений (с леммами) ок. 15 авторов. Чаще всего приводятся толкования Оригена, свт. Кирилла Александрийского, свт. Иоанна Златоуста и Тита, еп. Бострийского (о рукописной традиции катены см.: *Sickenberger*. 1901. S. 56–58). Издание Крамера (*Cramer*. 1844. Т. 2. P. 3–174, 415–430) содержит ошибки, вызванные некритическим отношением к леммам.

III. Тип С (CPG. С. 132; «основная катена» типа В по Й. Ройсу) – компилятивный комментарий (катена без лемм), приписываемый Петру Лаодикийскому и содержащий анонимные отрывки сочинений тех же авторов, что и комментарий, приписываемый Титу, еп. Бострийскому, а также Севира Антиохийского, Аполлинария Лаодикийского, Виктора Антиохийского, прп. Исидора Пелусиота и др. (всего ок. 16 экзегетов; о рукописной традиции комментария см.: *Sickenberger*. 1901. S. 121–130; *Rauer*. 1920. S. 8–24). Сокращенный вариант комментария с добавлением нескольких дополнительных схолий, снабженных леммами, издал С. Макфи (*Márkfi*. 1860). Изданы также части комментария на Лк 1. 46–55, 68–79; 2. 29–32 (библейские песни) (*Heinrici*. 1905. S. 111–115). Отдельно издавались вошедшие в компиляцию Петра Лаодикийского фрагменты из Оригена (*Rauer*. 1959), Аполлинария Лаодикийского и свт. Кирилла Александрийского (*Reuss*. 1984. S. 3–10, 54–297).

IV. Тип D (CPG. С. 133; «расширенная катена» типа В по Ройсу; тип R по Зикенбергеру; тип II по Каро–Лицману) включает ряд рукописей (*Sickenberger*. 1901. S. 69–73), содержащих комментарий Петра Лаодикийского, дополненный фрагментами сочинений немногих авторов, большинство из к-рых заимствованы из расширенного варианта комментария, приписываемого еп. Титу Бострийскому (тип В), и катены типа Е (см. ниже).

V. Тип E (CPG. С. 134; тип D по Ройсу; тип P по Зикенбергеру; тип III по Каро–Лицману) представлен кодексом Vat. Palat. gr. 20, XIII–XIV вв., и его апографом Vat. gr. 1933, XVII–XVIII вв., в к-рых содержится вторичная катена на Евангелие от Луки, состоящая из фрагментов комментариев, приписываемых Титу, еп. Бострийскому (тип А), и Петру Лаодикийскому (тип С), дополненных толкованиями ок. 18 авторов, отсутствующими в 2 названных компиляциях и заимствованными из расширенного варианта комментария, атрибутируемого Титу, еп. Бострийскому (тип В). Некоторые фрагменты указанных рукописей – Феодора Мопсуестийского, свт. Кирилла Александрийского, Аммония, патриарха Фотия и др. – не имеют параллелей с другими К. На полях первых 33 листов

Vat. Palat. gr. 20 приводятся фрагменты катены Никиты Ираклийского (5 фрагментов Феодора Мопсуестийского из Vat. Palat. gr. 20 (изд.: *Münter F. Fragmenta patrum graecorum. Hafniae*, 1788. Fasc. 1. P. 78–146 (PG. 66. Col. 716–728)). Очень близкой к этому типу является катена кодекса Ath. Laur. 174, XIII в., содержащая фрагменты сочинений более 25 авторов, среди которых преобладают свт. Кирилл Александрийский, свт. Иоанн Златоуст и автор комментария, приписываемого Титу, еп. Бострийскому (изд.: *Vayanos*. 2002).

VI. Тип F (Συναγωγή ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον Εὐαγγέλιον ἐκ διαφόρων ἐρμηνευτῶν παρὰ Νικήτα διακόνου τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ διδασκάλου γεροντία; «Свод толкований на св. Евангелие от Луки из разных толкователей, составленный Никитой, диаконом и учителем Великой Божией Церкви», катена Никиты Ираклийского; CPG. С. 135; тип С по Ройсу; тип IV по Каро–Лицману) – самая обширная катена на Евангелие от Луки, содержит ок. 3,3 тыс. фрагментов сочинений 70 авторов (полный перечень и анализ источников см.: *Κρικῶνης*. 1973). Основными источниками катены служат отрывки сочинений правосл. экзегетов: святителей Иоанна Златоуста (877 толкований), Кирилла Александрийского (575), Василия Великого (246), Григория Нисского (192), Григория Богослова (127), Афанасия Александрийского (119), Тита, еп. Бострийского (145), и др. Встречаются также толкования лат. экзегетов в греч. переводе: сщмч. Киприана Карфагенского, свт. Сильвестра I, папы Римского, свт. Амвросия Медиоланского, прп. Иоанна Кассиана Римлянина, свт. Льва Великого (о рукописной традиции и редакциях катены см.: *Sickenberger*. 1902. S. 30–68). Полный текст сохранился в 4 рукописях, на древнейшей из к-рых (Vat. gr. 1611, XII в.) основано издание Маи. Оно включает часть катены без критического анализа лемм (*Mai*. *Scriptorum veterum*. 1837). В рукописях Ath. Ivir. 371, XII–XIII вв.; Paris. Coislin. gr. 201, XIV–XV вв., и Paris. gr. 208, XIV в., 1-я гл. Евангелия от Луки сопровождается 54 толкованиями, имеющими лемму во 2-м ермосо-λόγιον («Иерусалимского»). По мнению Зикенбергера, этот комментарий принадлежит прп. Исихию Иерусалимскому (*Sickenberger*. 1902. S. 40–46). Ройс приписывает авторство неизвестному экзегету антиохийской школы, жившему в V в. (изд. фрагментов см.: *Reuss*. 1984. S. 15–53). Полного издания катены Никиты Ираклийского не существует. Лат. перевод Кордье (*Corderius*. 1628) основан на рукописи Marc. gr. 494, XIV в., содержащей краткую редакцию данной катены.

VII. Катена на литургические чтения из Евангелия от Луки Макария Хрисокефала, митр. Филадельфийского (CPG. С. 136; тип V по Каро–Лицману),





является сокращением катены Никиты Ираклийского, дополненной немногими фрагментами, заимствованными из первичной традиции гомилий и комментариев. В предисловии (изд.: PG. 150. Col. 241–244) Макарий Хрисокефал упоминает о том, что катена будет состоять из 24 слов (λόγος), однако известные в наст. время рукописи содержат только 16 слов на отдельные литургические перикопы Евангелия от Луки (*Sickenberger*. 1901. S. 47–50).

VIII. Фрагментарная катена кодекса Vindob. Theol. gr. 301. Fol. 36v – 79v, XI в. (Ἐπιτομή ἐρμηνειῶν ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου διαφόρων πατέρων; «Сокращение толкований различных отцов на Евангелие от Луки»; CPG. С. 137. 1; тип F по Ройсу; тип VI по Каро–Лицману), содержит очень краткие, похожие на схилии отрывки толкований на отдельные перикопы Евангелия от Луки Оригена, свт. Кирилла Александрийского, Тита, еп. Бострийского, Севира Антиохийского, свт. Иоанна Златоуста и др., не имеющие параллелей с другими К. на Евангелие от Луки.

IX. Катена на Лк 1. 1 – 2. 40 кодекса Monac. gr. 208, IX–X вв. (CPG. С. 137. 2), состоит из фрагментов сочинений 7 авторов, среди к-рых преобладает Ориген (*Rauer*. 1920. S. 29–31). Рукопись является важнейшим свидетелем катенарной традиции гомилий на Евангелие от Луки Оригена.

X. Катена на Лк 1. 1 – 11. 33 кодекса Cantabr. BFBS. 213 (т. н. codex Zacynthius, палимпсест), VIII в. (тип E по Ройсу), – редкий случай катены, записанной унциальным письмом, содержит фрагменты сочинений Оригена, Евсевия Кесарийского, еп. Тита Бострийского, свт. Василия Великого, прп. Исидора Пелусиота, свт. Кирилла Александрийского, свт. Иоанна Златоуста, Виктора Антиохийского, Севира Антиохийского и др. Указанная рукопись является древнейшим свидетелем текста катены на Евангелие от Луки, она имеет большое значение для реконструкции текста катенарных фрагментов отдельных авторов, т. к. передает наиболее древнюю их форму (*Greenlee*. 1959).

**Евангелие от Иоанна.** Согласно общепринятой классификации Ройса, выделяют 7 основных типов К. на Евангелие от Иоанна, обозначаемых заглавными латинскими буквами от А до G, а также ряд изолированных К. отдельных кодексов.

I. Тип А (CPG. С. 140), подобно аналогичному типу К. на Евангелие от Матфея, включает 4 разновидности, отражающие различные этапы развития полной катены на Евангелие от Иоанна: основную (лат. *catena prima*, нем. *Grundform*); основную расширенную; основную сокращенную и полную. Основная катена (CPG. С. 140. 1) состоит из фрагментов гомилий на Евангелие от Иоанна свт.

Иоанна Златоуста и 2 схолий прп. Исидора Иерусалимского на Ин 19. 14 и 19. 17 (изд.: PG. 93. Col. 1429–1432). По составу источников она представляет собой скорее экзегетический сборник одного автора, чем полноценную катену (о рукописях этого типа см.: *Reuss*. 1941. S. 148–154). Основная расширенная катена (CPG. С. 140. 2) отличается от 1-й наличием дополнительных фрагментов комментария на Евангелие от Иоанна патриарха Фотия (о рукописях см.: *Reuss*. 1941. S. 156–158; *Idem*. 1954). Основная сокращенная катена (CPG. С. 140. 3) предположительно была составлена Львом Патристиком (кон. IX – нач. X в.), содержит ок. 410 анонимных толкований, большая часть к-рых принадлежит свт. Иоанну Златоусту. В «Патрологии» Миня воспроизведено издание Майи (PG. 106. Col. 1217–1289). Оно базируется на рукописи Vat. Palat. gr. 220, X в. Этот же кодекс лег в основу издания Л. Тома (*Thomas*. 1912). Полная катена на Евангелие от Иоанна (CPG. С. 140. 4; тип I по Каро–Лицману) включает фрагменты из произведений ок. 20 авторов. Самое заметное место среди них занимают толкования пресвитера Аммония, свт. Кирилла Александрийского, Аполлинария Лаодикийского, Феодора Ираклийского, Феодора Мопсуестийского и Оригена. Ок. 515 анонимных фрагментов принадлежат свт. Иоанну Златоусту и представляют собой выдержки из основной катены (CPG. С. 140. 1). Издание Крамера основано на 2 рукописях: Paris. Coislin. gr. 23, XI в., и Vodl. Auct. T.I.4, X в. (*Cramer*. 1844. T. 2. P. 175–413, 431–450), и содержит много ошибок, в особенности в разделении фрагментов и интерпретации лемм. Выдержки из катены типа А послужили главным источником комментариев на Евангелие от Иоанна Феофилакта Болгарского и Евфимия Зигабена.

II. Тип В (CPG. С. 141) представлен компилятивным комментарием на Евангелие от Иоанна Петра Лаодикийского и катеной, составленной на его основе. Сам комментарий (CPG. С. 141. 1; тип VI по Каро–Лицману) сохранился более чем в 25 рукописях (*Reuss*. 1941. S. 175–182) и представляет собой катену без лемм, похожую на аналогичную компиляцию на Евангелие от Матфея, приписываемую Петру Лаодикийскому. Главным источником комментария послужили гомилии свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна. Маркфи издал текст комментария вместе с выдержками из катены на Евангелие от Иоанна типа А (*Márkfi*. 1860. P. 321–439). Катена, составленная на основе комментария Петра Лаодикийского (CPG. С. 141. 2; тип II, по Каро–Лицману), содержит ок. 830 дополненных толкований более 20 авторов. Чаще всего цитируются пресвитер Аммоний, свт. Кирилл Александрийский и Ориген, велико число анонимных фрагментов

с леммами ἐκ διαφόρων («из разных»), ἀνεπίγραφος («ненадписанный»).

III. Тип С (CPG. С. 142; тип III по Каро–Лицману) представлен 3 рукописями, древнейшей из к-рых является Vat. Reg. Christin. gr. 9, X в. (*Reuss*. 1941. S. 189–191). Катена составлена гл. обр. из толкований ок. 13 авторов, среди к-рых преобладают свт. Кирилл Александрийский, свт. Иоанн Златоуст и Ориген. Довольно часто леммы дают ошибочную атрибуцию отрывков.

IV. Тип D (CPG. С. 143; тип V) представлен кодексом Vallis. gr. E. 40, X–XI вв., включающим, по всей видимости, 3 разные катены: а) на Ин 1. 1–5; б) на Ин 1–8; с) на Ин 9–21. Первые 2 части имеют параллели в катене типа F (см. ниже), 3-я часть не имеет соответствий с др. типами, число фрагментов, принадлежащих традиционным для К. на Евангелие от Иоанна авторам, значительно больше по сравнению с др. типами. Среди 27 экзегетов особо выделяются свт. Кирилл Александрийский (457 фрагментов из ок. 2200), свт. Иоанн Златоуст (404), Феодор Ираклийский (339), Феодор Мопсуестийский (332) и пресвитер Аммоний (234).

V. Тип E (Συναγωγή ἐξηγήσεων τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον γεγυῖα παρὰ Νικήτα θεοφιλοτάτου μητροπολίτου Ἡρακλείας τοῦ τοῦ Σερρών; «Свод толкований на Евангелие от Иоанна, составленный Никитой, боголюбивейшим митрополитом Ираклии, [племянником епископа города] Серры») – катена Никиты Ираклийского (CPG. С. 144; тип IV), сохранилась в 6 рукописях (*Reuss*. 1941. S. 205–207), древнейшая из них – Monac. gr. 487, XI в., содержит ок. 1731 фрагмента сочинений 28 авторов. В катене преобладают правосл. экзегеты: святители Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Василий Великий и др. Толкования неправосл. авторов (если не считать 4 отрывков из сочинений Оригена) отсутствуют.

VI. Тип F (CPG. С. 145; тип V, по Каро–Лицману) содержит более 1,8 тыс. фрагментов из сочинений 24 авторов, чаще всего приводятся толкования Аммония, святителей Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского. Древнейшими рукописями катены являются: Sus. 18, XI в.; Paris. gr. 209, XI–XII вв. Издание Кордье (*Corderius*. 1630) основано на 1-й из них (*Heitlinger*. 1961).

VII. Тип G (CPG. С. 146) – катена кодекса Ath. Laur. B 113, XI в., содержит ок. 485 фрагментов из произведений 16 авторов. Основными источниками катены (в форме, близкой к типу F) являются толкования святителей Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Оригена. Почти половина отрывков анонимна и не имеет параллелей с др. типами (*Reuss*. 1949).

VIII. Ряд кодексов содержит фрагментарные катены на отдельные перикопы





Евангелия от Иоанна: а) катена на Ин 11. 1–45 Макария Хрисокефала в рукописи Vat. gr. 1610. Fol. 360–388, XVI в. (16-е слово), — сокращение катены на Евангелие от Иоанна Никиты Ираклийского; б) катена на отдельные стихи Ин 4–6 рукописи Монах. gr. 208. Fol. 107–234, X в. (CPG. С. 147. 1; тип VII по Каро–Лицману), — собрание по большей части анонимных схолий, дополненных толкованиями 7 авторов; в) Vat. gr. 349. Fol. 293–377, XI в. (CPG. С. 147. 2), — коллекция 138 толкований на Ин 1. 1–17 и 14–17, из к-рых 101 принадлежит прп. Максиму Исповеднику, 15 — свт. Григорию Богослову, 22 — анонимны; д) катена на Ин 1. 1 — 18. 5 кодекса Paris. Suppl. gr. 1225. Fol. 219–270v, XI в. (CPG. С. 147. 3), — небольшая коллекция анонимных схолий; е) Vat. gr. 1229, XI в. (CPG. С. 147. 4), — собрание немногих толкований на 4 главы (Ин 1, 5, 11, 21), заимствованных из комментария Петра Лаодикийского и основной катены типа А; ф) катена рукописи Roma. Bibl. Linc. A 300. Fol. 175–225v, XII–XIII вв. (CPG. С. 147. 5), — анонимные схолии на нек-рые места Евангелия от Иоанна, также 1 отрывок из Оригена и 1 — из Аммония; г) катена рукописи Vat. gr. 1618, XVI в., включает анонимные толкования, представляющие собой сокращение и парафраз гомилий на Евангелие от Иоанна свт. Иоанна Златоуста (*Reuss*. 1941. S. 216–220).

**Деяния святых апостолов.** I. Катена пресвитера Андрея (CPG. С. 150) содержит фрагменты ок. 30 авторов. Главным источником выступают гомилии на Деяния св. апостолов свт. Иоанна Златоуста и др. его сочинения (гл. обр. гомилии на Евангелия от Матфея, Иоанна и Послания ап. Павла), также наиболее часто цитируются свт. Кирилл Александрийский, Севериан Габальский, Дидим Слепец, прп. Исидор Пелусиот, Севир Антиохийский и пресвитер Аммоний. Важнейшими рукописями катены являются: Охон. Coll. Nov. 58, XII в.; Paris. Coislin. gr. 25, X в.; Vat. Barber. gr. 582, XI в., и Paris. gr. 221, XII в. Издание Крамера (*Cramer*. 1838. Т. 3) основано на 1-й из них, в приложении даются варианты из второй (*Ibid.* P. 425–451). По мнению Девреса, начальной стадией формирования катены можно считать рукопись Vat. Reg. Christin. 6. Fol. 185–205v, XVI в., к-рая содержит толкования свт. Иоанна Златоуста на Деян 2. 4 — 7. 59 с очень немногими фрагментами др. авторов (*Devreese*. 1928. Col. 1205). Т. о., в основе компиляции, как и в случае с катенами на Евангелия от Матфея и Иоанна, лежала коллекция фрагментов из сочинений одного автора, пополнявшаяся вполсл. толкованиями др. экзегетов. Пресвитер Андрей упоминается только в рукописи Paris. Coislin. gr. 25. По всей видимости, он был не составителем катены, а ее редактором или переписчиком.

II. Т. н. катена, приписываемая Икумению, на Деяния св. апостолов (CPG. С. 151) представляет собой компилятивный комментарий без лемм, составленный на основе сокращения катены пресв. Андрея. Вопрос о личности Икумения остается дискуссионным (*De Groot*. 1996). До нач. XX в. господствовало мнение, что составителем известного комментария на кн. Деяния св. апостолов, сборные Послания и Послания ап. Павла является Икумений, еп. Триккский (X в.; упоминается как святой в греч. литургических книгах XIV–XVIII вв.). Нек-рые исследователи отождествляли его с Икумением, автором толкования на Апокалипсис (CPG, N 7470; приписывается Икумению, еп. Триккскому, в ркп. Paris. Coislin. gr. 224, X–XI вв.). В 1901 г. Ф. Дикамп высказал предположение, что автором комментария на Откровение является др. Икумений — монофизитский писатель, симпатизировавший оригенизму и состоявший в переписке с Севиром Антиохийским, и что приписываемый ему комментарий следует считать древнейшим греч. толкованием на Апокалипсис (*Diekamp Fr. Mitteilungen über den neuaufgefundenen Commentar des Oekumenius zur Apokalypse // SPAW*. 1903. Bd. 43. S. 1046–1056). Хотя мнение Дикампа о времени жизни автора комментария было скорректировано в сторону более поздней даты (кон. VI — нач. VII в.), остается открытым вопрос об отношении этого писателя к тексту компилятивного комментария на Деяния св. апостолов, сборные Послания и Послания ап. Павла. В любом случае атрибуция комментариев только Икумению является ошибочной и происходит от неправильной интерпретации заголовка компиляции 2-м ее издателем, Ф. Морелем. В заголовке 1-го издания Б. Донато (Верона, 1532; полное название см.: *Devreese*. 1928. Col. 1205) Икумений назывался лишь одним из мн. авторов толкований на Деяния св. апостолов, сборные Послания и Послания ап. Павла. Морель (*Morellus*. 1631) приписал сборник только Икумению и издал его как комментарий одного автора с лат. переводом И. Гентениуса (J. Hentenius). Существует другой, более ранний лат. перевод: *Felicianus*. 1545. Эта компиляция, как и комментарий Феофилакта Болгарского на Деяния св. апостолов (CPG. С. 152; изд.: PG. 125. Col. 495–1132), использует в качестве источника др. катену, но сама не является катеной в строгом смысле слова.

**Сборные Послания.** Согласно общепринятой классификации К. Штааба, выделяют 3 типа К. на сборные Послания.

I. Т. н. исходная катена (CPG. С. 175) сохранилась в кодексах Patm. 263, X в.; Vat. gr. 1270, XII–XIII вв.; Vat. gr. 652, XIV в., и др. Она представляет собой сплошной компилятивный комментарий, составленный из коллекции анонимных

толкований. Часть из них принадлежит Дидиму Слепцу и Севиру Антиохийскому, что следует из сопоставления анонимных фрагментов с катеной пресв. Андрея, а также с лат. переводом комментария Дидима Слепца на сборные Послания (CPG, N 2562), принадлежащим Епифанию Схолиасту (*Staab*. 1924. P. 331–342); остальная часть толкований пока не идентифицирована. Долгое время считалось, что данная катена представляет собой выборку из катены пресв. Андрея. В наст. время общепризнанным является мнение о первичности исходной катены, которая послужила источником для катены пресв. Андрея (изд. К. Ф. Маттеи основано на 2 указанных ватиканских рукописях: *Matthaei*. 1782).

II. «Катена пресвитера Андрея» (CPG. С. 176) является дальнейшим развитием исходной катены-комментария. Основная часть толкований в катене пресв. Андрея анонимна и по большей части повторяет текст исходной катены. Дополнительные леммированные фрагменты принадлежат 18 авторам, среди к-рых чаще всего цитируются свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский и Севир Антиохийский. Катена также содержит редкие выдержки из «Большого Комментария на псалмы» прп. Исихия Иерусалимского. Исходя из времени жизни самого позднего автора, прп. Максима Исповедника († 662), катену датируют VII–VIII вв. Пресв. Андрей был, по-видимому, не составителем катены, а ее переписчиком или редактором (*Staab*. 1924. P. 345–351). Главными свидетелями текста катены являются кодексы: Paris. Coislin. gr. 25, X в.; Bodl. Misc. 169, X–XI вв.; Охон. Coll. Nov. 58, XII–XIII вв.; Roma. Casanat. 1395, XVI в.; на 3 первых из них основано издание Крамера (*Cramer*. 1844). Последняя рукопись была использована Н. Калогерасом, к-рый ошибочно опубликовал катену пресв. Андрея под именем комментария Евфимия Зигабена на сборные Послания (*Καλογέρας*. 1887).

III. Т. н. катена Псевдо-Икумения (CPG. С. 177; изд.: PG. 119. Col. 452–721 = воспроизведение изд. Ф. Мореля и Б. Донато) и комментарий Феофилакта Болгарского (CPG. С. 178; изд.: PG. 125. Col. 1132–1288; PG. 126. Col. 9–104) представляют собой 2 редакции одного и того же компилятивного произведения — комментария без лемм, зависящего от катены пресвитера Андрея. Редакция Феофилакта Болгарского является более короткой (*Staab*. 1924. P. 352–353).

**Послания ап. Павла.** Согласно исследованиям Штааба, начало формирования К. на Послания ап. Павла следует относить к VII–VIII вв. Их основным источником послужили гомилии на 14 Посланий ап. Павла свт. Иоанна Златоуста. Древнейшие К. принято делить на 3 группы, соответствующие главным рукописям — свидетелям текста.







I. Ватиканский тип (*typus Vaticanus*; CPG. С. 160; тип I по Каро—Лицману) представлен катеной на Послание к Римлянам, 1-е и 2-е послания к Коринфянам в кодексе Vat. gr. 762, X—XI вв., и ряде др. (*Staab*. 1926. S. 7—23), составленной на основе гомилий свт. Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского, дополненных фрагментами ок. 20 др. авторов. Видимо, Vat. gr. 762 является переделкой какой-то более ранней катены (VII—VIII вв.). Фрагменты утраченных сочинений нек-рых цитируемых авторов сохранились только в данной катене, напр.: Оригена, Евсевия Кесарийского, свт. Геннадия К-польского, Севериана Габальского, Дидима Слепца, Диодора Тарсийского и др. Издание Крамера части катены этого типа (*Cramer*. 1844. Т. 4. P. 1—162; 1841. Т. 5. P. 1—344) основано на 2 поздних рукописях XVI в.: Bodl. Auct. E. II. 20 (Рим 1—8) и Paris. gr. 227 (1 Кор), к-рые содержат много ошибок.

II. Мюнхенский тип (*typus Monacensis*; CPG. С. 161; тип II) — катена на Послание к Римлянам из кодекса Монах. gr. 412, XIII в., и его поздних копий (*Staab*. 1926. С. 37—45), содержит толкования тех же авторов, что и в ватиканском типе, но в меньшем количестве и неск. ином составе. Издание Крамера использует указанную рукопись (лучший свидетель текста) и вполне заслуживает доверия (*Cramer*. 1844. Т. 4. P. 163—259).

III. Парижский тип (*typus Parisinus*; CPG. С. 162; тип IV) — катена в 2 колонки на 11 Посланий (от Послания к Галатам до Послания к Евреям) из рукописи Paris. Coisl. gr. 204, XI в., сборник фрагментов из сочинений свт. Иоанна Златоуста, дополненный толкованиями от 2 до 9 авторов в зависимости от Послания. Каждое Послание предваряется заголовком: *Τὼν εἰς τὴν πρὸς... ἐπιστολὴν Παύλου τοῦ ἀποστόλου ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν τῶμοι* (Тома экзегетических извлечений на Послание ап. Павла к...). Рукопись является важным свидетелем текста комментария Оригена на Послание к Ефессянам. Судя по обширности толкований последнего, в основе катены лежала первичная традиция его сочинений. Издание Крамера (*Cramer*. 1842. Т. 6. P. 1—398; 1843. Т. 7. P. 1—278) часто искажает текст рукописи.

IV. Катена на Евр 1. 1 — 8. 11 Никиты Ираклийского (CPG. С. 163; тип V). Лучшим свидетелем текста является кодекс Ambros. E 2 inf., XIII в. (*Staab*. 1926. S. 71—75). Крамер использовал рукопись Paris. gr. 238, XII в., сохранившую деформированный текст катены (*Cramer*. 1843. Т. 7. P. 279—598). Среди почти 25 используемых авторов большинство имеют прямую традицию толкований, во мн. случаях составитель указывает на конкретные сочинения, из к-рых был взят отрывок. Фрагменты сочинений свт. Кирилла Александрийского и Оригена на Послание к Евреям сохранились только в катенарной традиции.

V. Катена на Послание к Римлянам и 1 Кор 1. 1—12 из кодекса Vindob. Theol. gr. 166, XIV в. (CPG. С. 164; тип VII), по мнению Штаба, зависит от ватиканского типа (Vat. gr. 762) и катены, приписываемой Икумению, и также принадлежит Никите Ираклийскому (*Staab*. 1926. S. 90), отличается небольшим количеством фрагментов, среди к-рых особое значение имеют толкования свт. Кирилла Александрийского на Послание к Римлянам, сохранившиеся только в катенарной традиции.

VI. Катена на 14 Посланий, приписываемая Икумению (CPG. С. 165; тип VI), является самой распространенной, она сохранилась более чем в 40 рукописях и 5 редакциях: основной, 1-й расширенной, 2-й расширенной, редакции кодекса Vat. gr. 1430, X—XI вв., и в виде выдержек (*Idem*. 1926. S. 99—183). Основными источниками катены послужили: катена на Послание к Римлянам и 1-е и 2-е послания к Коринфянам ватиканского типа (CPG. С. 160), прямая традиция гомилий свт. Иоанна Златоуста, комментарии Феодорита Кирского, Икумения и патриарха Фотия. В катене также используются толкования ок. 10 др. авторов. Как и в случае с К. на Деяния св. апостолов, одни исследователи отождествляют автора этой катены со св. Икумением, еп. Трикским, другие — с Икумением, автором комментария на Откровение (*Idem*. 1926. S. 93—99). Икумений, безусловно, не был составителем катены, но его толкования, имевшие изначально форму кратких схолий, занимают в ней заметное место (изд.: *Idem*. 1933). В большинстве рукописей представлены т. н. широкие К, в к-рых толкования помещены непосредственно после того или иного библейского перикопа, однако в более древних рукописях часть катенарных фрагментов снабжена пронумерованными леммами, помещаемыми на полях. Первый издатель катены, Донато (Верона, 1532; полное заглавие изд. см.: *Devreesse*. 1928. Col. 1205), использовал в качестве основы рукопись Paris. gr. 219, XI в. (1-я расширенная редакция), сохранив маргинальную форму расположения катены, характерную для данной рукописи. В 1545 г. этот текст был переиздан и снабжен лат. переводом И. Гентениуса (*Enarrationes vetustissimorum theologorum*. 1545). Второй издатель, Ф. Морель, внес маргинальные леммы в основной текст, что привело к смешению катенарных фрагментов: легко увидеть, где начинается толкование, но практически невозможно определить, где оно заканчивается. Издание Мореля (*Morellus*. 1631) было воспроизведено без изменений Минем (PG. 118. Col. 307—1325; 119. Col. 9—452). В основе издания Крамера (*Cramer*. 1841. Т. 5. P. 345—479; 1842. Т. 6. P. 398—413; К. на 1-е и 2-е послания к Коринфянам, Послания к Галатам, к Ефессянам, к Колоссянам, 1-е и 2-е

послания к Фессалоникийцам и Послание к Филимону) лежит издание Донато, снабженное вариантами ряда рукописей основной и 1-й расширенной редакций катены (*Staab*. 1926. S. 122—123, 148—149). Маттеи отдельно издал катенарные схолии на 13 Посланий ап. Павла (кроме Послания к Филимону) по рукописям Vat. gr. 9, XIII в.; Vat. gr. 873, XIV в.; Vat. gr. 875, XV в., содержащим выдержки из катены, приписываемой Икумению (*Matthaei*. 1774). Вскоре после издания Донато был опубликован лат. перевод И. Лоницера катены на Послание к Римлянам по рукописи основной редакции (*Veteris cuiusdam theologi*. 1537). Этот перевод был переиздан в XVII в. группой профессоров Сорбонны (см.: *Theoduli, Coelesyriae Presbyteri Theologi*, in *Pauli epistolam ad Romanos Commentarius* [Феодула Богослова, пресвитера Келесирии, комментарий на Послание Павла к Римлянам] // *Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum Scriptorum ecclesiasticorum*. Lugduni, 1677. Т. 8. P. 587—618). Такая атрибуция Феодулу (V в.; ср.: CPG, N 6544), безусловно, является ошибочной, т. к. катена содержит толкования намного более поздних авторов (напр., патриарха Фотия). Катена, приписываемая Икумению, служила одним из источников толкований свт. Феофана Затворника на Послания ап. Павла.

VII. Катена на 14 Посланий ап. Павла из кодекса Ath. Pantokr. 28, X в. (CPG. С. 166), представляет собой составную компиляцию, включающую неск. разнородных частей, зависящих от других К. или выступающих как самостоятельный тип. Катена на Рим 6. 6 — 16. 24 является комбинацией катены на Послание к Римлянам, приписываемой Икумению, и некоторых видоизмененных фрагментов катены ватиканского типа; на 1-е послание к Коринфянам — самостоятельный тип, построенный на толкованиях 18 авторов с преобладанием фрагментов из сочинений свт. Иоанна Златоуста и Севериана Габальского; на 2-е послание к Коринфянам — самостоятельный тип, близкий к ватиканскому; на Послания к Галатам, к Ефессянам, к Филимону, к Колоссянам — катена, близкая к парижскому типу; на 1-е и 2-е к Фессалоникийцам, 1-е и 2-е к Тимофею, Послания к Титу, к Филимону и к Евреям — катена, приписываемая Икумению, с неск. дополнительными фрагментами (*Staab*. 1926. S. 246—259).

Компилятивный комментарий на Послания ап. Павла, принадлежащий Феофилакт Болгарскому и помещенный в раздел К. (CPG. С. 167), не является катеной и составлен на основе гомилий свт. Иоанна Златоуста и схолий, приписываемых Икумению, возможно в катенарной традиции. Используемые источники Феофилакт никогда не называет, сильно сокращает их и перефразирует так, что нельзя говорить о прямом цитировании (*Staab*. 1926. S. 213—245).





**Откровение Иоанна Богослова.** Греческая патристическая письменность знает только 3 полных комментария на Откровение: Икумения Ритора (предположительно VI–VII вв.), свт. Андрея Кесарийского (2-я пол. VI – нач. VII в.) и Арефы Кесарийского (IX–X вв.), к-рые носят компилятивный характер. Икумений использует толкования сщмч. Ипполита Римского, Климента Александрийского, сщмч. Мефодия Олимпийского, свт. Афанасия Великого, трех отцов-каппадокийцев (*De Grootte*, 2003; изд.: *Idem*, ed. 1999). Свт. Андрей Кесарийский довольно часто приводит дословные цитаты из сочинений Папия Иерапольского, мч. Иустина Философа, сщмч. Ипполита Римского, сщмч. Мефодия Олимпийского, Евсевия Кесарийского, свт. Епифания Кипрского, отцов-каппадокийцев. Комментарий Арефы заимствует часть материала из толкования Икумения. В строгом смысле слова ни один из этих комментариев не является катеной, т. к. цитирование в них др. экзегетов носит эпизодический характер, чаще всего компиляторы ограничиваются пересказом известных им толкований без указания источника.

Фрагментарной катеной можно считать коллекцию ок. 40 анонимных схолий на Откр 1–5 из кодекса *Meteor. Metamorph.* 573, X в. Большую часть из них А. фон Гарнак приписал Оригену. Отдельные схолии принадлежат др. авторам: Клименту Александрийскому (схолия 24 = *Clem. Alex. Strom.* IV 25), сщмч. Иринею Лионскому (*Iren. Adv. haer.* V 28. 2 – 30. 2) и, возможно, Дидиму Слепцу (схолия 1). Нек-рые рукописи содержат или полный комментарий свт. Андрея Кесарийского, помещенный на полях как катена (*Vat. gr.* 1904 B, XI в.), или маргинальные схолии на стихи Откровения из комментария Икумения (о рукописной традиции схолий см.: *De Grootte*, 1995; изд. схолий: *Idem*, 1997; *Idem*, ed. 1999. P. 293–308). Кодекс *Paris. Coislin. gr.* 224, X–XI вв., содержит текст, имеющий надписание: Ἐκ τῶν Οἰκουμένων τῷ μακαρίῳ Ἐπισκόπῳ Τρίκκης Θεσσαλίας θεοφιλῶς πεποιημένον εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, σύννομις σχολικῆ μετὰ τῆς δεούσης δσον κατὰ σύννομιον ἀνελλιπτοῦς αὐταρκείας («Из трудов, боголюбиво сочиненных Экумением, блаженным епископом Трикки Фессалийской, на Откровение Иоанна Богослова, синопсис толковательный, составленный, насколько возможно для синопсиса, без пропусков, с должной тщательностью»). Фактически этот синопсис является сокращением и переработкой комментариев свт. Андрея Кесарийского и Икумения. Ошибочная атрибуция св. Икумению, еп. Триккскому (IX в. (?)), косвенно указывает на время составления синопсиса – IX–X вв. В кодексах *Paris. gr.* 219, XI в.; *Lond. Brit. Lib. Add.* 28816, XII в., и ряде др. ру-

кописей содержится толковательный синопсис (σύννομις σχολικῆ) комментария свт. Андрея Кесарийского, приписываемый Арефе Кесарийскому (не путать с комментарием Арефы на Откровение). Он представляет собой не коллекцию схолий, как синопсис Икумения, а краткое предисловие к комментарию Арефы Кесарийского на Откровение (*De Grootte*, 1994. P. 125–134; изд.: *Ibid.* P. 131–134).

**Сирийская традиция.** Одним из первых опытов составления К. в сир. письменности можно считать коллекцию маргинальных схолий на полях рукописей, содержащих т. н. Сиро-гекзаплы – перевод греч. Гекзаплы на сир. язык, осуществленный в 615–617 гг. еп. *Павлом Тельским* (древнейшие рукописи: *Lond. Brit. Lib. Add.* 12134 и *Add.* 14442, VII в.; *Ambros. C* 313 inf., кон. VIII – нач. IX в.). В разных рукописях сир. перевод псалмов местами сопровождается выдержками на нек-рые стихи из толкований прп. Исихия Иерусалимского, свт. Афанасия Александрийского, сщмч. Ипполита Римского, свт. Василия Великого, свт. Кирилла Александрийского и др. На полях перевода Книги Иова встречаются схолии из сочинений свт. Иоанна Златоуста. Вопрос об отношении сир. схолий к греч. оригиналам требует дополнительного исследования.

Большинство сохранившихся в сир. традиции К. объединены в 3 больших экзегетических сборника: это т. н. Лондонский сборник (составлен во 2-й четв. VII в.); т. н. катена мон. Севира Эдесского (*Catena Severi*, или *Collectio Symeonis*, 2-я пол. XI в.) и несторианский сборник комментариев на Лекционарий «Сад наслаждений» (предположительно X в.). Каждый из них можно назвать катеной лишь с определенной долей условности. Первый сборник не может рассматриваться как одна катена, т. к. объединяет не одну, а много компиляций почти на все канонические книги Библии. Эти компилятивные комментарии по форме похожи на фрагментарные К., в которых толкованиями сопровождаются отдельные места библейских книг. Второй сборник имеет структуру, отдаленно напоминающую катену, и содержит полные тексты толкований определенных экзегетов на ту или иную книгу Свящ. Писания, иногда дополненные краткими схолиями др. авторов, или же компилятивные комментарии, составленные на основе толкований неск. древних писателей. Третий сборник, хотя и приводит дословные цитаты из сочинений мн. экзегетов, комментирует лишь избранные литургические чтения из ВЗ и НЗ.

I. Лондонский сборник представлен рукописью *Lond. Brit. Lib. Add.* 12168, VIII–IX вв., и включает: 1) Пятикнижие с толкованиями свт. Кирилла Александрийского, прп. Ефрема Сирина и Севира Антиохийского на некоторые стихи (фрагментарная катена); 2) Книгу Иова

с выдержками из трудов свт. Иоанна Златоуста, Олимпиодора и Севира Антиохийского; 3) текст Книги Судей Израилевых без толкований, но со вставками из анонимного трактата о переводах Свящ. Писания, соч. свт. Епифания Кипрского «О мерах и весах», а также со списком канонических книг ВЗ и НЗ; 4) 1–4-ю Книги Царств с фрагментами сочинений святителей Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Григория Богослова, Григория Нисского, Прокла К-польского и Севира Антиохийского; 5) 1–2-ю Книги Паралипоменон с неск. толкованиями Севира Антиохийского; 6) текст 1-й и 2-й Книг Ездры без толкований; 7) избранные места из книг Екклесиаста и Притчей Соломоновых с толкованиями святителей Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, прп. Ефрема Сирина, *Исаака Антиохийского* и др.; 8) Псалтирь со схолиями свт. Афанасия Александрийского, перемежающимися с толкованиями Севира Антиохийского и свт. Кирилла Александрийского; 9) Книгу Притчей Соломоновых с толкованиями свт. Василия Великого, свт. Григория Нисского и Севира Антиохийского; 10) Книгу Екклесиаста с выдержками из Олимпиодора; 11) Книгу Песни Песней Соломона с толкованиями свт. Григория Нисского и некоего Симмаха; 12) Книгу премудрости Соломона без толкований, за которой следуют выдержки из комментария *Иоанна бар Афтоньи* († 537) на Книгу Песни Песней Соломона, гомилий свт. Григория Нисского на Книгу Песни Песней Соломона и писем Севира Антиохийского; 13) книги малых пророков с фрагментами толкований свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского; 14) Книгу прор. Иеремии с толкованиями свт. Иоанна Златоуста и Севира Антиохийского; 15) Книгу прор. Иезекииля с фрагментами толкования Севира Антиохийского; 16) Книгу прор. Даниила с фрагментами толкований свт. Иоанна Златоуста, прп. Ефрема Сирина; 17) Книгу прор. Исаии с фрагментами толкований свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, свт. Афанасия Великого, свт. Кирилла Александрийского и др.; 18) Послания ап. Павла с фрагментами толкований свт. Иоанна Златоуста и прп. Ефрема; 19) Евангелия с толкованиями свт. Кирилла Александрийского, свт. Василия Великого и Севира Антиохийского. Составитель Лондонского сборника использовал в основном толкования греч. отцов, в т. ч. в уже существовавших сир. переводах. В частности, сборник содержит т. н. краткую редакцию схолий свт. Афанасия на псалмы (длинная – в ркп. *Lond. Brit. Lib. Add.* 14568, VI в.; изд.: *Thomson R. W., ed. Athanasiana Syriaca. Pt. 4: Expositio in Psalmis. 1. Abbreviated Version; 2. Longer Version. Louvain, 1977. (CSCO; 386–387. Syr.; 167–168)*). Из 2 редакций только длинная,





содержащая много лакун, соответствует греч. оригиналу.

II. Сборник мон. Севира Эдесского (Catena Severi, Collectio Symeonis) включает толкования на большинство книг ВЗ и НЗ. Согласно колофону рукописи Vat. syr. 103 (Fol. 371), мон. Севир, живший в мон-ре вмц. Варвары близ Эдессы, поставил цель собрать вместе комментарий прп. Ефрема Сирина и *Иакова Эдесского* (на ВЗ) и свт. Иоанна Златоуста (на НЗ) на нек-рые трудные места Свящ. Писания; он потратил 10 лет на составление своего труда и завершил работу незадолго до 861 г. Сборник, содержащий толкования почти на все книги Библии и, вероятно, являющийся трудом разных авторов, сохранился в неск. редакциях. Первая из них представлена рукописями Vat. syr. 103, IX–X вв., и Lond. Brit. Lib. 12144, XI в. Эта же редакция, содержащая только К. на книги Бытие и Исход (рпк. Harv. Nought. syr. 116, XVIII в.), не может рассматриваться как самостоятельный свидетель текста, т. к. она была переписана с печатного издания братьев Ассемани (*Goshen-Gottstein M. H. Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue. Missoula (Mont.), 1979. P. 85. (HarvSS; 23)*). В 1-й редакции катена содержит следующие тексты (последовательность Vat. syr. 103): 1) комментарий прп. Ефрема Сирина на кн. Бытие; 2) схолии Иакова Эдесского († 708) на Пятикнижие, книги Иова, Иисуса Навина и Судей Израилевых; 3) комментарий прп. Ефрема Сирина на книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иова, Иисуса Навина, Судей Израилевых, 1–4-ю Книги Царств, книги малых пророков, пророков Иезекииля, Иеремии, Книгу Плач Иеремии; 4) анонимный комментарий на Книгу Песни Песней Соломона (предположительно мон. Севира); 5) комментарий прп. Ефрема на книги пророков Даниила, Исаии; 6) комментарий свт. Кирилла Александрийского на Книгу прор. Исаии; 7) толкование на нек-рые места Книги Притчей Соломоновых, составленное из схолий Иакова Эдесского, прп. Ефрема Сирина и Севира Антиохийского; 8) толкование на Книгу Екклесиаста из схолий разных авторов; 9) компилятивный комментарий на Послания ап. Павла, Евангелия от Матфея и от Иоанна, составленный предположительно мон. Севиром из толкований свт. Иоанна Златоуста, прп. Исидора Пелусиота, Севира Антиохийского, Иакова Эдесского и др. авторов. Во 2-ю редакцию, представленную кодексом Mingana. Chr. syr. 147, XIX в., вошли: 1) схолии Иакова Эдесского на Пятикнижие, книги Иова, Иисуса Навина и Судей Израилевых; 2) комбинированный комментарий на кн. Бытие из схолий Иакова Эдесского и прп. Ефрема, дополненный толкованиями свт. Афанасия Александрийского, свт. Василия Великого, свт. Кирилла Александрийского

и Севира Антиохийского; 3) фрагменты комментария прп. Ефрема Сирина на кн. Исход; 4) комментарий *Даниила Салахского* на псалмы (сер. VI в.). Катенарный материал на кн. Бытие (Mingana. Chr. syr. 147) в том же составе и в том же порядке содержится в рукописи Harv. Nought. syr. 123, XIX в., где он дополняется фрагментами толкования свт. Епифания Кипрского (Ibid. P. 87–88).

Данная компиляция представляет собой не столько катену, сколько экзегетический сборник, к-рый содержит полный текст произведений 2 авторов (прп. Ефрема Сирина и Иакова Эдесского), расположенных автономными группами. Каждый из этих комментариев (а не сам библейский текст, как это обычно бывает в К.) может содержать как схолии одного из 2 основных авторов, так и краткие толкования др. экзегетов: свт. Кирилла Александрийского, свт. Иоанна Златоуста, прп. Исидора Пелусиота, Севира Антиохийского, Даниила Салахского, Маруты Тагритского и др. Эти краткие схолии внесены в текст сборника мон. Симеоном из Хисн-Мансура (ранее Перре, ныне Адыман, Турция), насельником близлежащего мон-ря Семи мучеников и переписчиком рукописи Vat. syr. 103, к-рого и считают первым редактором сборника. Фрагменты сочинений цитируемых авторов не всегда снабжены маргинальными леммами, что часто приводит к смешению толкований разных писателей. Толкования прп. Ефрема Сирина и Иакова Эдесского, извлеченные из катены Севира (Vat. syr. 103), изданы: *Assemani. 1737; Idem. 1740*. Комментарий прп. Ефрема на Книгу Плач Иеремии, книги пророков Исаии, Ионы, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея взяты из катены Севира (изд.: *Lamy. 1886*). Отнесение того или иного текста к прп. Ефрему, Иакову Эдесскому или др. авторам, сделанное братьями Ассемани, не всегда обосновано и требует проверки путем сопоставления с текстом др. рукописей, а для нек-рых комментариев прп. Ефрема — с арм. переводами. Напр., ряд текстов, приписываемых в катене Севира Иакову Эдесскому, вошли в арм. версию комментария на Бытие прп. Ефрема Сирина под именем последнего (The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian / Transl. E. G. Mathews. Louvain, 1998. P. XL–XLV. (CSCO; 573. Arm.; 24)). Текст комментария на кн. Исход прп. Ефрема в катене не соответствует тексту такого же комментария в рукописи Vat. syr. 110, VI в.

III. Несторианский сборник «Сад наслаждений» (ܩܨܘܒܐ ܕܐܘܪܘܟܐ *gannaṭ bussamē*, ок. VIII–X вв.) представляет собой коллекцию дословных толкований разных авторов на литургические чтения всего года из ВЗ и НЗ (список чтений: *Vosté. 1928. P. 386–391*) и является важным источником для изучения экзегезы восточносир. авторов, мн. сочинения ко-

торых были утрачены и сохранились в этом сборнике лишь фрагментарно. Сборник начинается с чтений из ВЗ и НЗ (в переводе Пешитты) в 1-е воскресенье периода Благовещения и заканчивается чтениями 4-й недели периода Освящения Церкви (см. в ст. *Восточно-сирийский обряд*; о рукописной традиции сборника см.: *Reinink. 1977. P. 103–175*; древнейшие рукописи — Siirt. Chald. 28, XIV в., и Princ. Speer Lib. Cabinet C. Nest. 28, XIV–XV вв.). Цитируются следующие авторы: Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, свт. Григорий Богослов, Несторий, прп. Ефрем Сирин, свт. Иоанн Златоуст, Селиба Зека (Сехарбокт; по др. источникам неизвестен), Феодорит Кирский, Мар Аба Кашкарский (католикос *Мар Аба II (741–751)*), католикос *Ишо бар Нон († 827)*, *Хенана Адиабенский († 610)*, католикос *Хенанишо I († 699/700)*, *Ишопад Мервский (IX в.)*, *Бабай Великий (VI–VII вв.)*, католикос Тимофей I († 823), *Гавриил Катрая (1-я пол. VII в.)*, *Даниил бар Туванита (кон. IX в.)*, *Феодор бар Кони (VIII в.)*, *Нарсай († 503)*, *Бар-Хадбшаба Арбайя (VI в.)*, свт. Амвросий Медиоланский и др.

В предисловии к сборнику составитель называет себя «компилятором» (ܩܘܬܒܐ, *mḡanšānā*). Тексты мн. авторов, в частности Феодора Мопсуестийского и Ишопада Мервского, анонимны. Толкования на ВЗ (кроме кн. Бытие) отличаются краткостью, что затрудняет их идентификацию. По времени жизни последнего цитируемого автора, *Авдишо бар Брехи*, патриарха Нисибинского († 1318), сборник обычно датировали кон. XIII в., однако есть основания полагать, что основная его часть была составлена намного раньше — не позже X в. Часть сборника издана (*Reinink. 1988*).

Иногда к К. необоснованно относят компилятивные комментарии сир. авторов: Феодора бар Кони, Ишопада Мервского, *Григория Бар Эройо* и др. Эти тексты не имеют главных характеристик К., основная масса толкований в них либо принадлежит самим составителям, либо является пересказом мнений известных экзегетов, в отдельных случаях сочинения последних цитируются дословно.

**Армянская традиция.** Для обозначения К. в арм. письменности используется ряд терминов. Чаще всего катена именуется просто комментарием или толкованием (մեկնութիւն, *meknut'iwñ*). В некоторых случаях, чтобы подчеркнуть компилятивный, собирательный или обобщающий характер толкования, составитель называл катену հավաքովի մեկնութիւն (*hawak'umn meknut'ean* — собрание толковательное) или համառոտ մեկնութիւն (*hamarot meknut'iwñ*, резюмированный или краткий комментарий). Однако так же могут называться и компилятивные комментарии, к-рые могли быть составлены в т. ч. и с использова-







нием К. К жанру К. в арм. лит-ре примыкают сборники, носящие название ժողով (žovov) — собрание выдержек из различных полных комментариев на книги Свящ. Писания, а также из К. Составные части сборника выступают как автономные группы толкований и вместе не образуют катену. Напр., рукопись Матен. 1138, XIV в. («жолов»), содержит выборку из катены Ванакана Вардапета на Книгу Иова, резюмированный комментарий прп. Исихия Иерусалимского на Книгу Иова и компилятивный трактат, известный в арм. письменности под названием Ու ՚ ՚ ղ ղ (Օ՛ւ ՚ ղ ղ — «Кто есть сей?», по первым словам Иов 38. 2). Не относятся к К. комментарии, написанные в жанрах արձակագրություն (aratacal — «причина, тема, содержание» — разъяснение обстоятельств написания библейской книги и краткое изложение ее содержания на основе одного или неск. толкователей), լուծումներ (lucstunk', s'xhlyā — краткие примечания на нек-рые трудные места Писания), հավաքումներ (havak'umner, էլտորդի — сокращенный пересказ одного или неск. комментариев). Признаки К. имеют следующие произведения арм. лит-ры:

I. Катена Вардана Великого († 1271) на Пятикнижие состоит в основном из фрагментов сочинений греч. экзегетов, переведенных на арм. язык и заимствованных, по-видимому, из греч. К. на Пятикнижие. Вопрос об отношении этой катены к греч. К. специально не изучался. Помимо толкований Филона Александрийского, свт. Епифания Кипрского, прп. Ефрема Сирина, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста, Севериана Габальского, свт. Кирилла Александрийского и др. в ней встречаются отрывки из произведений арм. авторов, напр. Елише (Егише; V–VI вв.) и самого Вардана. Др. рукописи, содержащие катену: CPol. Galat. Arm. 66; Vindob. Mechit. 229.

II. Катена на кн. Левит (CPGS. С. 3b; изд.: Zanolli. 1938) сохранилась в 3 рукописях (Venez. Mechit. 873. Fol. 216v — 253r, XIII в.; Venez. Mechit. 352, 2-я пол. XII в., и Venez. Mechit. 740, XIX в.), в которых она названа «комментарием» на кн. Левит. По мнению издателя, данная катена-комментарий является переводом утерянной греч. катены, зависящей от «Эпитомы» Прокопия Газского на кн. Левит. Колофон рукописи указывает на то, что катена была переведена с греч. языка в 716 г. в К-поле неким Давидом, сыном свящ. Илии, и что сам текст был составлен Степаносом Сюнеци († 735). Известно, что последний находился в К-поле с 712 по 718 г. (Zanolli. 1938. P. 96–97). В этой же рукописи (Venez. Mechit. 873. Fol. 68r — 117r) содержится комментарий на Восьмикнижие и 1–4-ю Книги Царств, надписанный именем свт. Кирилла Александрийского (изд.: Renoux, ed. 1980). В 20-х гг. XX в. В. Ованнисян исследовал комментарий на кн. Бытие

и приписал его сначала Езнику Колбаци (V в.), а затем Евсевию Эмесскому (Ованнисян. 1923; Он же. 1924; Он же. 1935). По мнению А. Дзаноли, комментарий на кн. Бытие является компилятивным трудом, включающим рассуждения о способе толкования Свящ. Писания (в духе антиохийской школы), серию дословных цитат из произведений разных авторов, среди них преобладают отрывки из толкований Евсевия Эмесского, ряд схолий исторического и типологического характера и коллекция вопросов-ответов, похожих на те, к-рые присущи традиции мидрашей (Zanolli. 1938. P. 83–86). Т. о., комментарий на Бытие, приписываемый Кириллу, и, возможно, др. книги Восьмикнижия Дзаноли рассматривал как коллективный труд мн. авторов или катену без лемм. В наст. время это мнение отвергнуто, большинство ученых склоняются к авторству Евсевия Эмесского. Ованнисян до своей смерти († 1977) работал над подготовкой издания комментария, завершеного его коллегами-мхитаристами в 1980 г. (комментарий на кн. Бытие переиздан и снабжен франц. пер.: Petit, ed. 2011).

III. Катена Ванакана Вардапета († 1251) на Книгу Иова (Համառուտ մեկնությունները Յովայ; резюмированный комментарий на Иова; CPGS. С. 52) сохранилась примерно в 50 рукописях XIII–XVIII вв., часть к-рых содержит только предисловие Ванакана, другие — лишь нек-рые схолии на Книгу Иова, третьи — полный текст катены. Сочинение отличается от всех известных греч. К. на Книгу Иова. Его основным источником послужили гомилии прп. Исихия Иерусалимского на Книгу Иова, сохранившиеся только на арм. языке. Кроме того, составитель использует фрагменты утраченного комментария прп. Ефрема Сирина на Книгу Иова, а также сочинений Филона Александрийского, Оригена, Евагрия Понтийского, святителей Василия Великого, Кирилла Александрийского и др. — в составе, отличном от фрагментов греч. К. Гомилии прп. Исихия используются в арм. катене либо в качестве прямых цитат, снабженных леммой «Исихия», либо в форме толкований (только на Иов 21–42), к-рые в подавляющем большинстве рукописей атрибутируются Давиду Кобайреци († 1220 (?)). По мнению К. Чракяна, эти фрагменты следует приписывать прп. Исихию, поскольку на такую атрибуцию указывают стилистические особенности текста этих отрывков и метод комментирования. III. Рену показал, что атрибуция фрагментов Давиду Кобайреци является следствием ошибки переписчика, неправильно понявшего примечание Иов 21. 1, содержащееся в большинстве рукописей катены: «Конец Исихия, теперь вардапета Давида...» Толкования, предваряемые леммой «вардапета Давида», являются в действительности парафразом гомилий прп. Исихия

Иерусалимского (Renoux. 1986). Катена предваряется предисловием Ванакана, где объясняется цель составления комментария, основного на сочинениях разных авторов, а также указываются 3 основных источника: комментарий прп. Исихия, прп. Ефрема Сирина и Степаноса Сюнеци. Кроме греч. авторов и прп. Ефрема катена содержит леммированные фрагменты произведений 4 арм. писателей: Степаноса Сюнеци, Шапуха Багратуни (IX в.), Мовсеса Ерзнкаци († 1323?) и Ванакана Вардапета. Ряд фрагментов снабжен леммой արձակագրություն (того же), а также пока не расшифрованными сиглами արձր (?), արձակ (Анания Ширакаци (?), Анания Нарекаци (?)). Тексты, приводимые Ванаканом, являются не дословными цитатами, а лишь их адаптацией, пересказом, более или менее следующим за оригиналом, сокращающим фразы, пропускающим слова, иногда делающим добавки, но сохраняя тем не менее общую последовательность мысли авторов. Фрагмент катены Ванакана был использован мхитаристом К. Чракяном для восполнения лакунов рукописи при издании полного текста комментария прп. Исихия Иерусалимского на Книгу Иова (Чракян. 1913; текст фрагмента напечатан мелким шрифтом внизу страницы). Это же издание приводит в приложении отрывки толкования Степаноса Сюнеци, содержащиеся в катене (Ibid. С. 304–310). Фрагменты прп. Исихия на Иов 23 из катены Ванакана изданы (Renoux. 1986. P. 672–682). Предисловие к комментарию прп. Ефрема Сирина с толкованиями на Иов 1. 1–12, взятыми из катены Ванакана, издано (Vardanian. 1912); франц. перевод части катены (Иов 23. 1–17; 30. 30 — 31. 10), выполненный по рукописи CPol. Galat. arm. 132, кон. XVI в., см.: Renoux. 1996.

IV. Катена Геворга Скевраци на Книгу прор. Исаии (Համառուտ ժողովումներ մեկնութեան սուրբ մարգարէին Նաայեի ի լուսար մեկնաց սրբոյ Հարն Եփրեմի, Յովհաննու Ոսկեբերանին եւ Կիրիլի Աղէքսանդրոս հայրապետին, հրամանաւ Տեան Հայոց Հեթմոն, Գեորգեա Վարդապետի արարեալ; «Краткий сборник толкований на св. пророка Исайю ученых commentators: св. отца Ефрема, Иоанна Златоуста и патриарха Кирилла Александрийского, составленное вардапетом Геворгом по повелению Царя Армян Хетума» (CPG. С. 63)) сохранилась в 48 рукописях (древнейшая — Матен. 4825, 1295 г.). Она была составлена во 2-й пол. XIII в. мон. Геворгом († 1301) из мон-ря Скевра в Киликии по повелению царя Киликийской Армении Хетума II. Текст не имеет следов зависимости от греч. К. и состоит из фрагментов толкований свт. Иоанна Златоуста, прп. Ефрема Сирина, святителей Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Епифания Кипрского, Саргиса Кунда (XII в.) и др. (Faulhaber. 1899; Zanolli. 1934/1935). На свои





источники Геворг Скеврати указывает как в предисловии к катене, так и в леммах.

V. Катена Геворга Скеврати на кн. Деяния св. апостолов (Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց խմբագիր արարեալ նախնեոց յԱլեքսանդրիոյ եւ Եփրեմի): «Собранное толкование на Деяния Апостолов, извлеченное из древних [Отцов], Златоуста и Ефрема» представляет собой коллекцию леммированных фрагментов ок. 8 авторов, разделенную на 55 глав в соответствии с числом гомилий свт. Иоанна Златоуста на Деяния св. апостолов, которые являются главными источниками катены. Кроме того, в ней используются толкования прп. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Александрийского, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, Нерсеса Ламбронати, Киракоса Гандзакечи († 1271) и *Давида Анахта* (70-е гг. V — 1-я пол. VI в.). Составитель обращается с источниками вольно, сокращает и перефразирует их. Издание мхитаристов (Комментарий на Деяния апостолов. 1839) основано на 2 рукописях: Jerus. S. Jacob. 338, XVII в., и, возможно, Jerus. S. Jacob. 351 (сами издатели не называют рукописи, к-рыми пользовались). Согласно колофону 1-й из них, составителем катены был мон. Геворг Скеврати (Ламбронати) из мон-ря Скеврат, к-рый выполнял поручение Иоанна, еп. Молевона в Киликии (Ованнеса Царебрата), брата царя Хетума I. Др. свидетелями текста катены являются рукописи: Jerus. S. Jacob. 84 и 179, XVIII в.; Venez. Mechit. 1347, XVI в.; Матен. 4119, XIV в.; Матен. 2605, XVI в.; Матен. 2971, XVII в. Геворг Скеврати использовал перевод гомилий свт. Иоанна Златоуста на Деяния св. апостолов, к-рый был сделан в 1077 г. (сохр. полностью в ркп. Матен. 1315, XIII в.; изд.: *La version arménienne ancienne des Homélieles sur les Actes des Apôtres: Homélieles de Jean Chrysostome, I, II, VII, VIII / Ed. R. V. Chetanian. Louvain, 2004. (CSCO; 607. Arm.; 27)*). Полный текст комментария прп. Ефрема Сирина на Деяния св. апостолов (но с нек-рыми лакунами) был обнаружен только в 20-х гг. XX в., он издан по рукописи Vindob. Mechit. 571, XIII в.; *Аккиян*. 1921. Англ. перевод отрывков комментария прп. Ефрема в арм. катене, предпринятый Ф. К. Конибиром, опубликован (*The Acts of the Apostles / Ed. F. J. Foakes-Jackson, K. Lake. L., 1926. Vol. 3. P. 373–453*).

VI. Катена на сборные Послания из кодекса Матен. 1408, XII в., имеет надпись: Սրբոյն Աթանասի Ալեքսանդրացւոյ արարեալ արարեալ եւ գեղեցիկ կարգաւ Մեկնութիւն Կաթողիկէից թղթոց («Св. Афанасия Александрийского Комментарий на сборные Послания, составленный ясно и с совершенной точностью»). Эта компиляция, не имеющая следов зависимости от греч. К., была составлена на основе фрагментов толкований свт.

Афанасия Великого (главный источник), прп. Ефрема Сирина, свт. Иоанна Златоуста, Степаноса Сюнеци, архидиака. Нонна (Нана, IX в.), Мовсеса Кертога (VII в.), Анании Санахнеци (XI в.) и др. Судя по упоминаниям Нестория, свт. Кирилла Александрийского и Диоскора Александрийского, катена была составлена в контексте антихалкидонской полемики (*Анасян*. 1959. Т. 1. С. 360–361). Ее составителем считается Саргис Кунд (XII в.) (изд.: *Саргис Кунд*. 2003).

VII. Катена Нерсеса Ламбронати на сборные Послания в редакции (Հաւաքումն մեկնութեան Եփրեմոյնց թղթոցն կաթողիկէցն; «Собрание толковательное на семь сборных Посланий»); СРГ. С. 180) является переводом греч. катены пресв. Андрея (СРГ. С. 176), осуществленным с рукописи, отличной от той, к-рую использовал издатель греч. текста Крамер. Катена сохранилась в ок. 20 рукописях (древнейшая — Venez. Mechit. 1462, кон. XII в.). Сохранился колофон утраченной рукописи из арм. мон-ря Кармиранк (XII в.), где сам Нерсес упоминает о мон. Григоре, к-рый в 1163 г. перевел катену с одной к-польской рукописи. Нерсес отредактировал этот перевод, приведя его в соответствие с нормами классического арм. языка (*Renoux, ed.* 1985. P. 13). Нерсес является, т. о., только редактором арм. катены. Каждое из сборных Посланий предваряется 7 предисловиями, не совпадающими с теми, к-рые входят в состав греч. катены, а также с др. известными греч. предисловиями (диак. Евфалия, т. н. Псевдо-Икумения, блж. Феофилакта Болгарского). Экзегетические фрагменты, к-рые пронумерованы и помещены на полях рукописей, делятся на 3 группы: анонимные, леммированные с именами авторов II–VIII вв. и принадлежащие Нерсесу Ламбронати. Анонимные толкования, как правило, совпадают с аналогичными отрывками греч. катены, иногда они приводят более обширный текст. Многие из анонимных фрагментов арм. катены, не имеющих параллелей в греч. катене пресв. Андрея, соответствуют анонимным толкованиям, входящим в т. н. исходную катену (СРГ. С. 175) и катену т. н. Псевдо-Икумения. Имена авторов в леммах стоят, как и в греч. оригинале, в родительном падеже, иногда с указанием сана (епископ, архиепископ), в редких случаях — с указанием сочинения. Арм. катена не упоминает имени Филона (есть в греч. оригинале), но приводит фрагменты Феодора Ираклийского и некоего Тимофея, отсутствующие в греч. катене. 12 схолий Нерсеса Ламбронати, имеющие лемму Եփրեմի (Нерсеса), приводятся только для Иак 1. 1–2. 2. В издании Рену (*Renoux, ed.* 1985–1996), основанном на одной рукописи — Jerus. S. Jacob. 1301, XIV в., приводится не весь текст катены, а только ее фрагменты: а) предисловия к каждому посланию;

б) толкования авторов, арм. переводы которых неизвестны по др. рукописям; с) схолии Нерсеса Ламбронати; d) анонимные фрагменты, не имеющие параллелей в греч. К. или в чем-то отличающиеся от греч. оригинала.

Т. н. катена на Книгу прор. Даниила (СРГ. С. 76), приписываемая Вардану Великому и изданная в К-поле в качестве приложения к комментарию Нерсеса Ламбронати († 1198) на книги малых пророков (*Нерсес Ламбронати*. Толкование на двенадцать пророков. К-поль, 1826. P. 242–280 (на арм. яз.)), в действительности является не катеной, а комментарием Вардана Великого на видения прор. Даниила, в котором он использует ок. 14 фрагментов толкований прп. Ефрема Сирина, сщмч. Ипполита Римского и арм. писателя Степаноса Сюнеци (VII–VIII вв.). Новое изд.: *Вардан Аревелици, Ованес Цорцореци, Тома Мецопеци*. Комментарий на Книгу прор. Даниила. Св. Эчмиадзин, 2007. С. 19–164 (на арм. яз.). Видимо, такую же форму компилятивного комментария с привлечением материала др. экзегетов имеют толкования Вардана Великого на Псалтирь, книги Песни Песней Соломона и малых пророков.

**Грузинская традиция.** Все груз. К. зависят от греч., оригинальный вклад груз. переводчиков в составление К. минимален. Для обозначения К. в древней груз. письменности чаще всего употребляются термины տարգմանի (*t'argmani* — толкование), տարգմանեայ (*t'argmanebay* — толкования), ցանարգեյ (ganmarteba — комментарий) или տարգմանի ցանոյրդեյլո (*t'argmani gamokrebuli* — толкование избранное). Калька с лат. catenae — քաղցեյ (используется только в совр. груз. языке. Библийский текст в рукописях, содержащих К., предваряется иногда леммой յօմբո (*kimeni*, от греч. κείμενον, текст; букв. — «лежащее») или реже — груз. переводом указанного греч. слова — մեծարդեյ (*mdebare*, лежащее). Известны следующие груз. переводы К.:

I. Катена на книги Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей Израилевых, Руфь из т. н. Гелатской Библии (НЦРГ. А 1108, XII в., и ее апограф: НЦРГ. Q 1052, XII–XIII вв.) содержит 1095 толкований, расположенных на полях рукописи; большинство из них анонимны или предваряются леммой Եփրեմ (другой). В Джугели идентифицировала фрагменты текстов следующих 28 авторов (в порядке убывания числа толкований): свт. Кирилла Александрийского (254 фрагмента), Аполлинария Лаодикийского (233), Феодорита Кирского (185), Оригена (163), Севира Антиохийского (47), сщмч. Ирины Лионского (16), свт. Иоанна Златоуста (15), свт. Василия Великого (11), Севериана Габальского (9), свт. Григория Нисского (8), Диодора Тарсийского (7), Феодора Мопсуестийского (5), Нила Монаха (4), прп. Исидора Пе-





лусиота (4), Виктора Антиохийского (4), мч. Иустина Философа (3), Филона Александрийского (3), свт. Дионисия Александрийского (2), Феодула (2), Евсевия Эмесского (2), Прокопия (2), свт. Геннадия К-польского (1), Акакия Кесарийского (1), свт. Григория Богослова (1), Дидима Слепца (1), прп. Ефрема Сирина (1), смчч. Ипполита Римского (1), Полихрония (1) (*Джугели*. 2008. Т. 1. С. 178–179). Состав толкований свидетельствует о том, что груз. перевод катены на Восьмикнижие был сделан с греческого оригинала, близкого к катене типа II, а не Collectio Coisliniana, как утверждает В. Джугели ([Рец. на:] *Jugeli*. 2009. P. 350). Рукопись НЦРГ. А 1108 является неполной. Катена, видимо, охватывала также кн. Исход. Вариация форм слов и методов перевода отдельных частей свидетельствует о том, что переводчиком-составителем катены было не одно лицо, а группа лиц, обычно связываемых с эллинофильским кругом *Иоанна Петрици* (сер. XI – 1-я четв. XII в.). Издание полного текста катены: Катены Гелатской Библии. 2011. С. 5–624.

II. Катена на книги пророков из Гелатской Библии. Рукопись НЦРГ. А 1108 содержит текст книг 3 великих пророков (Исаии, Иеремии (Варуха), Иезекииля) и 9 малых пророков (отсутствуют книги пророков Авдия, Захарии и Малахии). Толкованиями снабжены неск. стихов Книги прор. Иеремии (отрывки из комментариев Феодорита, Олимпиодора и свт. Иоанна Златоуста), а также книги малых пророков, каждая из которых имеет структуру из 4 частей: 1) полный текст соответствующего комментария Феодорита Кирского на книги малых пророков; 2) т. н. Главы о 12 пророках прп. Исихия Иерусалимского (CPG, N 6557); 3) библейский текст; 4) соответствующая часть из соч. «О жизни и кончине пророков» (CPG, N 6596), ошибочно приписываемого прп. Исихию Иерусалимскому. Груз. текст «Глав о 12 пророках» и соч. «О жизни и кончине пророков» не всегда совпадает с греч. текстом в издании Миня (PG. 93. Col. 1345–1369, 1384–1385). Не исключена вероятность того, что составители-переводчики катены использовали уже готовые груз. переводы толкований Феодорита, в частности комментариев на книги пророков Амоса (НЦРГ. S 417, XII в.; Кут. 3, XVI в.) и Михея (Кут. 1, XVI в.) (изд. полного текста катены на книги малых пророков: Катены Гелатской Библии. 2011. С. 625–647; отдельно издана катена на Книгу прор. Михея: Гелатские Катены. 2007).

III. Катена на псалмы и библейские песни в переводе прп. *Ефрема Мцире* (2-я пол. XI в.) (НЦРГ. Q 37, 1091 г.; Hieros. Patr. georg. 1, XIII в.; Кут. 29, XIII–XIV вв.) содержит фрагменты комментариев на Пс 2, 5–6, 8–12, 14–18, 20–31, 33–35, 37–45, 47–51, 53, 57–59, 62, 64, 66–67, 71, 73–74 Феодорита, свт. Кирил-

ла Александрийского и схолии свт. Афанасия Великого, прп. Исихия Иерусалимского, Астерия Софиста, свт. Василия Великого, прп. Максима Исповедника, Оригена, Диодора Тарсийского и др. авторов. Судя по предисловию к катене (текст: *Такашвили*. 1913/1914; *Валтвадзе* Д. Колофоны Ефрема Мцире. Тбилиси, 2009. С. 173–198 (на груз. яз.); анализ: *Шанидзе*. 1968), прп. Ефрем Мцире использовал экземпляр греч. катены из лавры прп. Симеона Столпника на *Чёрной Горе* (близ Антиохии), в ней не упоминалось имя Феодорита. Однако отрывки его комментария встречаются среди толковых др. авторов, иногда включены в последние, иногда даны отдельно – в виде дословных цитат или пересказа. Вопрос о греч. прототипе катены не изучался; судя по составу толкователей, она включает элементы как палестинского, так и к-польского происхождения (о рукописях см.: *Лабидзашвили*. 2009. С. 312; изд. фрагментов блж. Феодорита см.: *Джугели*. 2008. Т. 1. С. 524–554).

IV. Катена на Псалтирь из кодексов Кут. 29, XIII в.; НЦРГ. S 1472, XVIII в., *თარგმანი გამოკრებული* (избранное толкование) на Псалтирь, переведена неизвестным представителем «школы Ефрема Мцире» с греч. оригинала, несколько отличного от того, к-рый использовался при переводе катены кодекса НЦРГ. Q 37. Большая часть фрагментов Феодорита отличается от толкований катены прп. Ефрема Мцире. Имя Феодорита упоминается лишь 1 раз (Пс 78. 6–7; Кут. 29. Л. 189), его толкования, как правило, анонимны или помещены под именами др. авторов: святителей Афанасия Александрийского, Кирилла Александрийского, Василия Великого, прп. Исихия Иерусалимского (часть катены по кодексу Кут. 29 изд.: *Доборджинидзе*. 1996; *Он же*. 2007).

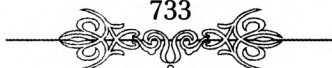
V. Катена на Послания ап. Павла в переводе прп. Евфимия Святогорца († 1028) сохранилась в 2 редакциях: пространный – «Кирилла Александрийского... краткое толкование Посланий св. ап. Павла» (Ath. Iver. georg. 39. Fol. 16v – 102v, XI в.; Послание к Римлянам и 1 Кор 1. 1 – 8. 3) и краткой – «Толкование труднопонимаемых слов ап. Павла, избранное из речений свт. Иоанна Златоуста» (НЦРГ. S 4579, XIX в.; Кут. 234, XVIII–XIX вв., все 14 Посланий ап. Павла). Катена состоит из толкований Феодорита, святителей Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Афанасия Александрийского, Григория Нисского (обе редакции изд.: *Кочламазашвили*. 2003).

VI. Катена на Деяния св. апостолов, соборные Послания и Послания ап. Павла в переводе прп. Ефрема Мцире (НЦРГ. Q 1158, XI в.; НЦРГ. А 390, XI–XII вв.; Hieros. Patr. georg. 16, XII в.; Hieros. Patr. georg. 9, XI–XII вв.) – рамочная катена, содержащая гл. обр. отрывки из сочинений свт. Иоанна Злато-

уста и нек-рых др. отцов (свт. Василия Кесарийского, свт. Григория Богослова, свт. Афанасия Александрийского). На полях греч. рукописи, лежащей в основе этой катены, помещались также толкования свт. Кирилла Александрийского. Прп. Ефрем Мцире считал его составителем сборника. Сам сборник именуется прп. Ефремом «Комментированный Павел» (*პავლე თარგმანი*) в отличие от «Толкования на Павла» (*პავლეს თარგმანი*), т. е. текста полного комментария (в данном случае гомилий свт. Иоанна Златоуста на Послания ап. Павла). Рукопись, к-рой пользовался прп. Ефрем Мцире, содержала редакцию греч. катены, созданную греч. мон. Климентом, насельником лавры прп. Симеона Столпника на Чёрной Горе (Ath. Iver. georg. 18. Fol. 238). Эта редакция была снабжена системой примечаний: над тем или иным словом библейского текста стояла цифра, отсылающая к определенному отрывку на полях, отмеченному той же цифрой (см. колофоны в ркп. Ath. Iver. georg. 18. Fol. 235–238; Ath. Iver. georg. 39. Fol. 16v; изд.: *Валтвадзе* Д. Колофоны Ефрема Мцире. 2009. С. 210–212). Издание текста катены: *Кочламазашвили*. 2000. Т. 1; 2006. Т. 2. Вопрос о соответствии катены известным греч. типам требует дополнительного изучения.

**Коптская традиция.** Фрагментарная копт. катена на Четвероевангелие (CPG. С. 117, 127, 138, 148; изд.: *Lagarde*. 1886) сохранилась в единственной рукописи (Lond. Brit. Lib. Orient. 8812, 888 г.), происходящей из мон-ря Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Вади-эн-Нагрун (рукопись имеет лакуны и перепутанную нумерацию листов). Предположительно катена является переводом несохранившегося греч. оригинала и содержит фрагменты сочинений ок. 35 толкователей, среди к-рых преобладают толкования свт. Кирилла Александрийского, свт. Иоанна Златоуста и Севира Антиохийского († 538). Последний является самым поздним из цитируемых в катене авторов, следов., греч. оригинал ориентировочно мог быть составлен спустя нек-рое время после его смерти, в VII–VIII вв. (*Achelis*. 1897; идентификацию фрагментов Севира Антиохийского и их сравнение с араб. катеной см.: *Youssef*. 2004. P. 97–120). Вопрос об идентификации остальных толкований не ставился. Указания в леммах на авторство того или иного фрагмента требуют проверки.

Фрагменты копт. перевода схолий свт. Афанасия Великого на Псалтирь, которые широко используются в греч. К., были опубликованы по рукописи IX в. Vat. сорт. 108, содержащей Псалтирь, снабженную схолиями одного автора (*David* J. Les éclaircissements de saint Athanasie sur les Psaumes: Fragments d'une traduction copte sahidique // ROC. 1924. Vol. 24. P. 3–57 (текст: P. 15–57)). Копт. перевод в основном соответствует греч.







оригиналу, часто он содержит фрагменты, отсутствующие в греч. корпусе схолий. Кроме того, копт. текст не имеет тех фрагментов, к-рые в издании мавристов были ошибочно приписаны свт. Афанасию, но содержит схолии, соответствующие изданным в греч. оригинале Вианом (Vian. 1978; Idem. 1989. P. 140–141).

**Арабская традиция.** Жанр К. в араб. лит-ре мало изучен; в наст. время известны следующие компиляции:

I. Яковитская катена на Пятикнижие сохранилась примерно в 15 рукописях (список см.: Graf. Geschichte. 1947. Bd. 2. S. 289). Она была составлена предположительно в XIII–XIV вв. неизвестным сиро-яковитом, жившим на территории совр. Ирака, об этом свидетельствует использование им Пешитты и Таргумов, а также ссылки на топографию Междуречья при описании райских рек (Быт 2. 14) и нек-рые кальки с сир. языка (Graf. Geschichte. 1947. Bd. 2. S. 285). Основными источниками катены послужили толкования прп. Ефрема Сирина (фрагменты не соответствуют сохранившимся в сир. катене Севира Эдесского), свт. Иоанна Златоуста, *Иакова Саругского* († 521), *Иакова Эдесского* и др. (всего ок. 20 авторов). Самым поздним цитируемым экзегетом является *Дионисий бар Салиби* († 1171). В катене сохранились фрагменты толкования, приписываемого сщмч. Ипполиту Римскому, к-рого составитель называет «комментатором Таргума», а также отрывки из краткой всеобщей истории *Евтихия*, правосл. патриарха Александрийского (933–940). Толкования объединены в смысловые разделы: книги Бытие — 65 разделов (в нек-рых рукописях 64, 66, 67), Исход — 22, Левит — 11, Числа — 12, Второзаконие — 10. В катене пропущены не только комментарии, но и текст Быт 39. 1 — 47. 7 (история Иосифа), поскольку, по мнению составителя, эта часть всем известна и не требует толкований. Составитель обращается с источниками вольно: пересказывает их, соединяет в один отрывок толкования 2 комментаторов (в особенности прп. Ефрема Сирина и свт. Василия Великого). Катена, вероятно, является не переводом с сир. языка, а оригинальным араб. произведением (араб. текст издан по ркп. Leiden. Univ. Orient. 230, 1528 г.: Lagarde. 1867).

II. Копто-араб. катена на Евангелия содержится во мн. араб. рукописях, среди них более или менее изучены 9: Vat. arab. 452, 1214 г.; Vat. arab. 410, XIII–XIV вв.; Vat. arab. 411, XIV в.; Goth. arab. 103, XIII в.; Bodl. Hunt. 262, XVI в.; Argentor. arab. 4315, XVI в.; Paris. arab. 55, XVII в.; Cair. Copt. Patr. 195, XVIII в.; Vat. karsh. 541, XVI в. (их описание см.: Caubet Iturbe. 1969. Vol. 1. P. XIII–XLVII). Араб. текст является переводом копт. катены, близкой к той, к-рую издал П. А. де Лагард. В араб. катене опущены некоторые фрагменты, часть толкований

на Евангелия от Матфея, от Марка и от Иоанна не снабжена леммами. Большинство толкований принадлежит Севиру Антиохийскому, свт. Иоанну Златоусту и свт. Кириллу Александрийскому. Ф. Х. Каубет Итурбе издал часть катены — на Евангелие от Матфея (CPG. C. 118; Caubet Iturbe. 1969–1970).

III. Яковитская катена на Евангелия была составлена на основе копто-арабской путем добавления фрагментов толкований прп. Ефрема Сирина и яковитских писателей *Филоксена*, еп. Маббугского († 523), *Маруты Тагритского* († 649), *Иакова Саругского*, *Дионисия бар Салиби* и неизвестного по др. источникам автора — *Исидора*, пресв. Мелитинского (обзор рукописей см.: Graf. Geschichte. 1947. Bd. 2. S. 292–293).

IV. Фрагментарная катена на нек-рые перикопы Евангелия из рукописи Vat. Borg. arab. 231. Fol. 242v — 268v, XVI в., составлена из копто-араб. катены с добавлением толкований свт. Иоанна Златоуста, Евсевия Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского, прп. Ефрема Сирина. Пролог Евангелия от Иоанна сопровождается фрагментами комментария несторианского писателя *Абдаллаха ибн ат-Тайиба аль-Ираки* († 1043). Последнее сочинение имело широкое распространение среди коптов под названием «Толкования Восточного».

V. Катена на Деяния св. апостолов (CPG. C. 153), соборные Послания (CPG. C. 179) и Послания ап. Павла (CPG. C. 168) из кодекса Cair. Copt. Patr. 576, XII–XIII вв., содержит в основном анонимные толкования; местами катенарные фрагменты предваряются именами авторов: свт. Иоанна Златоуста, аввы Василия (свт. Василия Великого (?)), аввы Кириака. Каждая библейская книга предваряется предисловием, повторяющим в общих чертах прологи *Евфалия*. Катена на Послания ап. Павла по форме и составу близка к греч. катене, приписываемой Икумению (Staab. 1933. S. 182–183).

Араб. перевод схолий свт. Афанасия Великого на псалмы не является катеной, хотя внешне похож на нее. Он сохранился в 2 рукописях — Ambros. & 1 sup., XVI в., и Copt. Monast. Abu Maqar. 469, XVIII в., и имеет важное значение для изучения греч. катенарной традиции толкования свт. Афанасия на псалмы. В XVII в. Дж. Ф. Буцци сделал букв. перевод на лат. язык с миланской рукописи (не издан; сохранился в 4 рукописях: Ambros. N 349 sup. (1-я часть), N 351 sup. (2-я часть), N 350 sup. (3-я часть), N 348 sup. (все 3 части с параллельным араб. текстом)), судя по к-рому араб. версия очень близка к греч. оригиналу схолий рукописи Vat. gr. 754 и содержит ряд дополнительных фрагментов.

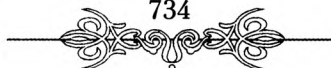
**Эфиопская традиция.** Известные К., переведенные на классический эфиоп. язык (геэз), имеют в основе араб. ориги-

нал и практически не содержат оригинальных эфиоп. толкований.

Катена на Евангелие от Матфея из кодекса Lond. Brit. Lib. Add. 16220. Fol. 9–46, XVII в., именуется в заглавии «комментарием на св. Евангелие» (ጥንታዊ: ወንጌል: ቅዱስ-), составленным из сочинений мн. учителей Церкви; представляет собой адаптированный перевод копто-араб. катены на Евангелие от Матфея, содержит толкования святителей Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Григория Чудотворца, Григория Богослова, Григория Нисского, Василия Великого, Афанасия Александрийского, Епифания Кипрского, сщмч. Климента Римского, прп. Симеона Столпника, Севира Антиохийского, а также авторов, не упоминающихся в копто-араб. катене: Вениамина I, монофизитского патриарха Александрийского (622–661), Литоса (ሊጦስ. liṭos, Ипполит (?)), Авсония (Евсевия (?)) и Иуста.

Фрагментарная катена на Евангелие от Матфея кодекса Lond. Brit. Lib. Add. 16248. Fol. 1–232, XVII в., является переводом одной из редакций копто-араб. катены. Помимо толкований свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского эфиоп. версия содержит отрывки сочинений яковитских авторов: *Филоксена Маббугского* и *Иакова Саругского*. Толкования простираются до Мф 5. 23 (Catalogus codicum manuscriptorum orientarium. 1847. P. 11).

Упомянутая М. Герардом эфиоп. катена на Книгу Песни Песней Соломона (CPG. C. 87) представляет собой оригинальный комментарий, составленный в жанре схолий, и не имеет признаков катены (изд.: Euringer. 1936). Также не следует относить к К. традиц. библейские комментарии на амхарском языке, написанные в жанре андемта (አንድምታ: 'andamtä, от амхарского አንድም: 'andam — «или»). Эти комментарии имеют вид кратких примечаний, приводящих альтернативные мнения относительно значения того или иного слова или выражения, а иногда изъяснение аллегорического или типологического смысла. Отдельные места Свящ. Писания могут иметь неск. примечаний-толкований, вводимых леммой «андем» (см., напр., до 19 толкований на Откр 6. 2 — «белый конь»), однако эти толкования, как правило, не являются цитатами авторитетных экзегетов, лишь иногда они пересказывают мнения, заимствованные из агиографических или исторических сочинений: эфиоп. Патерика, Синаксаря, книг «Чудеса Марии», «Чудеса Иисуса», житий святых (гадл), «Хроники» Иоанна Никиусского (VII в.), «Всеобщей истории» ал-Макина († 1273) и др. В целом комментарии в жанре андемта выступают как оригинальные произведения. По форме и методу толкования они близки к раввинистическим трактатам Талмуда.





**Славянская традиция.** В традиц. классификации списков библейских книг в слав. письменности (богослужбные, четвы и толковые) К. относятся к толковому типу. Хотя не всякий толковый текст является катеной, сборники с фрагментами произведений мн. авторов, как правило переведенные с греч. языка, составляют довольно обширный корпус экзегетической лит-ры на слав. языке. Не следует считать К. рукописи, содержащие толкования одного автора, даже если комментарий носит компилятивный характер (Толкования сщмч. Ипполита Римского на Книгу прор. Даниила, Толковое Евангелие и Апостол блж. Феофилакта Болгарского, Толковый Апокалипсис свт. Андрея Критского и др.). Толковая Псалтирь со схолиями, приписываемыми свт. Афанасию Великому, к-рую иногда относят к К., является в строгом смысле коллекцией схолий одного автора, а именно прп. Исихия Иерусалимского. Ее древнейшими списками являются: Евгеньевская Псалтирь — рукопись рус. происхождения (БАН. 4.5.7; РНБ. Погод. 9, XI в.; фототип. изд.: Колесов. 1975); Толстовская Псалтирь (РНБ. Ф.п.1.23, XI—XII вв.) также рус. происхождения; Болонская Псалтирь (Вопон. 299, 1230–1241 гг.) среднеболг. происхождения (изд.: Jagić. 1907; фототип. изд.: Дуйчев. 1968); Погодинская Псалтирь (РНБ. Погод. 8, нач. XIV в.) среднеболг. происхождения. Также нельзя отнести к К. Толковую Псалтирь с комментарием Феодорита Кирского. Во всех рукописях (древнейший список — т. н. Чудовская Псалтирь: ГИМ. Чуд. 7, XI в.) толкования Феодорита обрываются на Пс 144, далее следуют схолии, приписываемые свт. Афанасию Александрийскому (прп. Исихию Иерусалимскому). Несмотря на то что текст содержит толкования 2 авторов, его следует рассматривать не как катену, а как экзегетический сборник, подобный греч. сборнику Златоуста—Феодорита, в котором объединены не фрагменты, а полный текст толкований 2 экзегетов, представленных как 2 автономные группы, следующие одна за другой.

Рамочное и маргинальное построение К. в слав. письменности встречается очень редко. Рамочную форму имеет катена на Деяния св. апостолов, соборные Послания и Послания ап. Павла Христинопольского Апостола сер. (?) XII в. (см. ниже). Расположение текста в 2 столбца (в левом — Псалтирь, в правом — толкования) характерно для некоторых рукописей Толковой Псалтири со схолиями, приписываемыми свт. Афанасию Великому (Евгеньевская, Болонская Псалтирь), которые нельзя считать К. Размещение библейского текста и толкований в 2 параллельных столбца встречается в рукописях XVII в. И при рамочном, и при параллельном расположении текста и толкований послед-

ние отличаются более мелким (иногда значительно) почерком, а нередко и типом письма — менее каллиграфическим. Основным способом размещения толкований в слав. рукописях являются «широкие катены», когда библейский текст и толкования на него чередуются на листах рукописи. Библейский текст либо написан киноварью, либо начинается киноварным инициалом. В последнем случае на полях почти обязательно располагаются леммы «сѣще», «лежѣще», «прорѣк», сокращенное название толкуемой библейской книги или номера библейских перикоп. Толкования начинаются киноварным инициалом и отмечаются на полях леммами «толкъ», «тѣлъкъ», «тѣлъкъ», «сказъ», именем экзегета или номером, совпадающим с номером библейской перикопы (Алексеев А. 1999. С. 34–35). Крайне редко (напр., в Псалтири толковой 1409–1422 гг. (ЯИАМЗ, инв. 15231); см. ниже) толкования пишутся киноварью, а текст — чернилами. К. наряду с др. толковыми редакциями библейских книг переводились на слав. язык и компилировались начиная с рубежа IX и X вв. и вплоть до 2-й пол. XVI в., наиболее активные периоды появления этого жанра приходятся на кон. IX — 1-ю треть X в. (Болгария), XI—XII вв. (Русь), 1-ю четв. XV в. (Афон, по заказу деспота Стефана Лазаревича), 1-ю треть XVI в. (переводы Максима Грека). К. и другие толковые тексты переписывали еще в XVII и XVIII вв., когда после широкого распространения книгопечатания резко сократилась переписка служебного и четвьего типов библейских книг.

Наиболее известными в слав. письменности К. являются следующие толковые тексты:

I. Катена на Книги Царств — коллекция кратких толкований, заимствованных в основном из вопросов-ответов Феодорита Кирского (гл. обр. на 1-ю Книгу Царств, в меньшем количестве на 2-ю, единичными случаями на 3-ю, почти отсутствуют на 4-ю). Среди имен толкователей ошибочно упоминаются авторы греч. переводов, вошедших в Гекзаплы (Акила, Симмах, Феодотий), а также Иосиф Флавий. Катена была переведена с греч. языка в 1416 г. (судя по титулу заказчика, не ранее 1402) по заказу серб. деспота Стефана Лазаревича, ее оригинал не установлен. Слав. версия известна в 2 южнослав. (серб. ресавских) списках: ОГНБ. 6, 1418 г., и РГБ. Григор. 1, XVI в. Две серб. рукописи XVI в. погибли во время второй мировой войны (Николова. 1995. С. 61–62).

II. Катена Никиты Ираклийского на Книгу Иова сохранилась в 2 переводах: 1-й был выполнен на Афоне мон. Гавриилом в 1411–1412 гг. с греч. рукописи монастыря Эсфигмен (представлен 2 списками: сербским (ГИМ. Син. 202, вероятно, белой оригинал перевода) и молдавским среднеболг. извода (Вуцур. Асад.

Romana. 96, 1503 г.); писец 2-го списка (мон. Виссарион Хиландарский) в 1516 г. принимал участие в переписке Толкового Апостола (см. ниже). 2-й перевод содержится в рукописи Владислава Грамматика 1456 г. (РГБ. Григор. 4/14) и в списке 6-ки Рильского мон-ря 2-й пол. XV в. (Болгария, 6-ка Рильского мон-ря. N 1/4 (18)). Структурной особенностью греч. оригинала является деление текста на 33 главы, что отразилось в слав. переводе. Катена Никиты Ираклийского в 2 указанных переводах основана гл. обр. на толкованиях Олимпиодора Александрийского, ее следует отличать от перевода полного толкования Олимпиодора на Книгу Иова (древнейший рус. список: ГИМ. Чуд. 6, 1394 г.; изд. по списку Владислава Грамматика: Христова-Шомова. 2007; подробнее об особенностях перевода и рукописной традиции см.: Она же. 2006).

III. Катена Никиты Ираклийского на Псалтирь. На слав. язык было переведено предисловие к этой катене, известное в неск. рус. списках XVI в.: РНБ. Соф. 1464. Л. 200–217; РНБ. Соф. 1465. Л. 89–96; РГАДА. Ф. 181. № 478. Л. 97 об. — 116; РГБ. Унд. 53. Это предисловие, содержащее сведения о библейских переводчиках, цитирует архиеп. Геннадий Новгородский в своем послании архиеп. Иоасафу Ростовскому 1489 г. (Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в. М.; Л., 1955. С. 319). В болгарской рукописи 2-й пол. XIV в. (РГБ. Ф. 173/1. Собр. МДА. № 18) содержатся толкования на Пс 1–54 из катены Никиты Ираклийского (см.: Леонид (Кавелин), архим. Сведения о славянских пергаменных рукописях. М., 1887. С. 17–19).

IV. Катена на Псалтирь рукописей: ЯИАМЗ, инв. 15231, 1409–1422 гг., Спасо-Прилуцкий монастырь (см.: Плигузов А. И., Турилов А. А. Древнейший южнослав. письменник 3-й четв. XIV в. // РФА. 1987. Вып. 3. Прил. 1. С. 556–561); ГИМ. Барс. 96, нач. XV в.; Саратов. ЗНБ, инв. 1250, XVI в., состоит гл. обр. из схолий, приписываемых свт. Афанасию Александрийскому (прп. Исихию Иерусалимскому), дополненных в неких местах краткими фрагментами комментария Феодорита и толкованиями неизвестного автора, возможно слав. происхождения (в частности, антиязыческой глоссой о «человекоугодниках» к Пс 60 с перечислением древнерус. языческих божеств; см.: Турилов А. А., Чернецов А. В. О письменных источниках изучения восточнослав. народных верований и обрядов // СЭ. 1986. № 1. С. 101). В указанных русских списках присутствуют следы южнослав. орфографии (MacRobert. 2005), что, впрочем, вполне объяснимо, учитывая время их написания.

V. Толковая Псалтирь в переводе прп. Максима Грека (завершена в дек. 1522) сохранилась во мн. списках XV–XVIII вв.





и представляет собой катену, состоящую из толкований 24 авторов, в т. ч. Феодорита Кирского, святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Кирилла Александрийского, прп. Исихия Иерусалимского, Дидима Слепца, Оригена и др. (см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 91–99). Вопрос о том, был ли прп. Максим переводчиком готовой греч. катены, или сам составил новую катену, не изучен. Не зная слав. языка, прп. Максим переводил толкования с греческого на латынь, а переводчики Димитрий Герасимов и Влас Игнатов — с латыни на церковнославянский. Остается неопубликованным исследование о составе Толковой Псалтири: *Андреев В. А.* Цепное толкование псалмов в переводе Максима Грека с выделением текстов каждого толкователя, статей и приложением [авт. ркл.: РГБ ОР. Муз. 4183 (1–10), 1918 г.].

VI. Толковая Псалтирь, приписываемая до недавнего времени кн. А. М. Курбскому († 1583), сохранилась в неск. списках кон. XVI–XVII в.: ГИМ. Новоспасск. № 1; РГАДА. Ф. 181. № 286; ЛНБ ОР. Ф. Мон-ри Василианские. № 86, 796 (последние 2 рукописи из 6-ки Креховского мон-ря на Львовщине). Катена имеет явную антииудейскую и антисоцинианскую направленность, что следует из содержания киноварных помет. Хотя она и была составлена в Великом княжестве Литовском, роль кн. А. Курбского в ее создании сильно преувеличена. В этой компиляции прослеживается нек-рое влияние творчества московских книжников. Н. П. Попов обнаружил в ней текстуральные совпадения с «Новым Маргаритом» кн. А. Курбского, оригинальными и переводными сочинениями прп. Максима Грека (*Попов Н. П.* Рукописи московской синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1905. Вып. 1. С. 117, 118). Истинными составителями Толковой Псалтири были, по всей видимости, старец *Артемий*, бывш. игум. Троице-Сергиева мон-ря († ок. 1575), и его ученик Марк Сарыкозин († после 1583), жившие с 60-х гг. XVI в. в Слуцке и поддерживавшие с кн. А. Курбским тесные лит. контакты (*Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника древнерус. писателя). М., 1998. С. 89–90). Основу катены составляют толкования Феодорита Кирского и приписываемые свт. Афанасию Александрийскому (прп. Исихию Иерусалимскому) схолии антииудейской направленности, дополненные выдержками из творений визант. ученого и гос. деятеля Григория Амиритского (см. ст. *Георгий Амируци*, † ок. 1470), святителей Иоанна Златоуста (в переводе прп. Максима Грека), Кирилла Иерусалимского, Феогния и др., а также фрагменты оригинальных сочинений прп. Максима Грека. Обличая иудаизм, составители Толковой Псалтири выступали против антитринитариев-социниан, отрицавших троичность Божества.

VII. Комментарий-катена Олимпиодора Александрийского на Книгу Екклесиаста сохранился в слав. переводе лишь частично. В рукописи РГБ. Унд. 13, XVI в., содержится 53 стиха из первых 7 глав с соответствующими толкованиями на Еккл. 1. 6, 7, 9–11; 2. 14, 21, 24–26; 3. 15–21; 4. 4–6, 9–17; 5. 2, 5, 9, 10, 18, 19; 6. 7–9; 7. 2–7, 9, 12, 13, 15–23). Др. подборка, из 36 стихов (отчасти тех же, отчасти других) с толкованиями, включена в четый текст Книги Екклесиаста, в сер. 12-го стиха 1-й главы (см. рукописи: РНБ. Погод. 1 (древнейший список 1-й пол. XV в.); РНБ. Солов. 807; РНБ. Соф. 1323; РГБ. Унд. 1; РГБ. Рум. 204). Эта же вставка, но без толкований есть в Геннадиевской Библии. Отдельные стихи с толкованиями и без них встречаются также в др. рукописях XV–XVII вв. (*Алексеев А.* 1999. С. 36–37).

VIII. Толкование на Книгу Песни Песней Соломона, известное в слав. письменности под именем Филона Карпафийского († 410), в действительности является катеной, составленной из толкований Филона Карпафийского, сщмч. Ипполита Римского, свт. Григория Нисского и «Эпитомы» Прокопия Газского на Книгу Песни Песней Соломона. Такой состав авторов не имеет параллелей в греч. К. на Песни Песней. Слав. катена сохранилась не менее чем в 24 рус. списках (древнейшие: РГБ. ОИДР. Ф. 171, 2-я пол. XIII в.; ГИМ. Чуд. 8, кон. XIII — нач. XIV в.) и может являться либо переводом несохранившегося греч. оригинала, либо самостоятельным трудом восточнослав. компилятора. Толкование сщмч. Ипполита Римского на Книгу Песни Песней Соломона сохранилось в греч. оригинале только в виде парафразы, об этом сочинении известно по слав. и груз. версиям (СПГ, N 1871), они обе заканчиваются на Еккл. 3. 8. Слав. перевод К. содержит 23 фрагмента произведений сщмч. Ипполита, но его именем написаны только 7. «Эпитомы» Прокопия Газского используется в слав. катене начиная с Еккл. 5. 14, где в лемме дано имя Оригена. Подбирая толкования на последние главы Книги Песни Песней Соломона, составитель катены стремился, видимо, поскорее окончить свой труд и потому отказался от пространных толкований Филона, довольствуясь краткими фрагментами из «Эпитомы» Прокопия. Ок. 25 толковых отрывков не идентифицированы. Самым пространным из них, похожим на толкование сщмч. Ипполита, открывается вся компиляция. Если предположить, что слав. перевод катены был сделан с готового греч. текста или из разных греч. источников, то в нем участвовали по крайней мере 2 переводчика. Один из них довольно плохо перевел толкования свт. Григория Нисского. Редактором катены скорее всего был не переводчик, а др. лицо (изд. текста катены: *Алексеев Б.* 2002. С. 63–122).

IX. Толкование Феодорита Кирского на Книгу Песни Песней Соломона в переводе 1411/12 г. (см. ниже) в действительности является славянским переводом катены «трех отцов» на Книгу Песни Песней Соломона в редакции В 2, включающей комментарий Феодорита, метрическое толкование Михаила Пселла на Песн. 1. 5 — 6. 9 и компилятивный комментарий типа В 1 на основе толкований свт. Григория Нисского, Нила Анкирского и прп. Максима Исповедника. Этот текст известен в единственном полном списке 2-й пол. XV в. (Болгария. Рильский мон-рь. N 2/24), а также в ряде неполных: сборнике 1556 г. (Черногория. Мон-рь Николаец. N 49), сборнике 1567 г. (Cavtat (Croatia). HAZU. Muzej i zbirka V. Bogišića. N 19c) и др. Текст из сборника мон-ря Николаец издан (*Трифунувић*. 1971), как и из сборника Богишича (*Кувев-Петков*. 1986). До недавнего времени в литературе перевод толкования Феодорита приписывался Константину Костенецкому и датировался ок. 1427 г. Однако в нач. 2012 г. болг. исследовательница М. Димитрова установила, что из рильского кодекса происходит листок (РГБ. Григор. 52. II / М. 1734. II) с копией записи писца о переводе «книги премудрого Соломона» в 1411/12 (6920) г. на Афоне иноком Гавриилом (вероятно, переводчиком толкований на Книгу Иова (см. выше); установить последовательность выполнения им переводов не представляется возможным). Сопоставив с греч. оригиналом слав. перевод толкования блж. Феодорита в списке Рильского мон-ря, М. Димитрова пришла к выводу, что переводчик старался строго следовать греч. тексту (*Димитрова*. 2010).

X. Толковые пророки. Толкования на книги пророков охватывают книги пророков Исаии, Иеремии (гл. 26–45 и 52), Иезекииля, Осии, Иоила, Амаса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии (гл. 1). Отсутствуют толкования на книги пророков Даниила, Софонии (гл. 2 и 3), Аггея, Захарии и Малахии. В основе катены лежит комментарий Феодорита Кирского на книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и малых пророков. Он дополнен фрагментами неск. произведений др. авторов и компилятивными сказаниями о жизни пророков, составленными на основе сочинений Доротея, еп. Тирского, и свт. Епифания Кипрского, а также греч. минологов и синопсарей (*Miltenov*. 2010). Имена толкователей показаны только в леммах при Книге прор. Исаии: «Василий» (Великий), «Феодорит» (Кирский), «Кирилл» (Александрийский), «Хрисостом» (Иоанн Златоуст), «Феодул», «Северян епископ» (Габальский). В остальных случаях самой распространенной леммой является «сказ». Известны более 40 списков XII–XVII вв., древнейший из них — РГБ. М. 640. 2,







XII в., — Исаия с толкованиями. Мн. рукописи восходят к списку 1047 г., списанному в Новгороде попом Упырем Лихим со старослав. (болг.) оригинала. Древнейшим свидетельством последнего является т. н. Библия Евфимия, патриарха Тырновского, среднеболг. извода (РНБ. F.I.461, 3-я четв. XIV в.). Этот перевод предположительно был выполнен в кон. IX — 1-й трети X в. в столице Первого Болгарского царства Преславе. Значительное число инициалов в многочисленных списках катены написаны глаголицей, по мнению некоторых исследователей, это свидетельствует о том, что южнослав. антиграф, к-рым пользовался поп Упырь, был глаголическим (см., напр.: *Щепкин В. Н.* Русская палеография. М., 1967 [1-е изд.: 1918]. С. 25–26). Не исключено, однако, что глаголические инициалы были внесены попом Упырем как украшения. Возможен и 3-й, промежуточный вариант объяснения: поп Упырь копировал болг. кириллический список с глаголическими инициалами и заголовками и использовал в своем послесловии запись болг. предшественника о переписке «ис кирилице». Н. Л. Туницкий подготовил издание книг малых пророков с толкованиями, но успел издать только 5 книг — пророков Осии, Иоила, Амоса, Авдия и Ионы — по рус. списку кон. XV в. (РГБ. Троиц. № 89, с различиями из 4 рукописей XV в. — *Тунницкий.* 1918; см. рец. И. Е. Евсеева — ИОРЯС. 1921. Т. 23. Кн. 2. С. 268–288; версия южнослав. списков, в частности лучшего из них: РНБ. F.I.461; изд.: *Златанова.* 1998 (малые пророки); *Тасева, Иванова.* 2003 (Иезекииль)).

XI. К. на Деяния св. апостолов, соборные Послания и Послания ап. Павла из Христинопольского (Городисского) Апостола (ЛИМ. N 39 (основная часть кодекса); Киев. НБ НАНУ. М. VIII. 3/22. (8 листов); *Vicur.* Acad. Romana. Slav. 760, ок. сер. XII в., — окончание Послания к Евреям, с конца гл. 8, и начало Послания Иакова; переписана на Волыни). Толкованиями сопровождаются в основном соборные Послания и Послания ап. Павла, на текст Деяний даются лишь краткие схолии. Катена представляет собой редкий (если не единственный) для слав. письменности случай рамочного расположения текста. Леммированные отрывки толкований помещены на 3 полях рукописи, к-рые занимают треть листа. Среди толкователей упоминаются: святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский; Аполлинарий Лаодикийский, Дидим Слепец, Севир Антиохийский, пресвитер Аммоний, преподобные Исихий Иерусалимский, Максим Исповедник, Феодор Студит и др. Иногда леммы указывают на конкретное сочинение, из к-рого заимствован фрагмент: «Севирово о покаянии на спасение», «Севирово от слова», «Исихиево от псалма», «св. Василия к

Созопольскому епископу» и др. Оригиналом слав. катены была греч. катена, не похожая ни на один из известных типов. Текст Апостола по этому списку опубликован Э. Калужняцким в 1896 г. без толкований. В 2008 г. Христинопольский Апостол был отреставрирован, специалистами Львовского исторического музея были сделаны его бумажная (факсимиле) и электронная копии (*Ясиновска.* 2010).

XII. Толковый Апостол. Включает 4 разновидности текстов, связанных между собой: 1) толкования на соборные Послания и Послания ап. Павла, близкие к катене пресв. Андрея, изданной Крамером. Оригиналом слав. перевода послужили поздние греч. катены XII в. разных типов. Древнейшая рукопись (ГИМ. Син. греч. 7), неполного состава, содержащая Послания ап. Павла к Римлянам, 1-е и 2-е послания к Коринфянам, Послания к Галатам и к Ефесянам, была написана в 1220 г. в Ростове. Полные пергаменные рукописи, содержащие все Послания, как ап. Павла, так и соборные: РНБ. Погод. 30 (до 1390 г.) и РНБ. Ф.п.1.24 (1-я пол. XV в.). Имеется разновидность этой катены, в к-рой апостольский текст делится на богослужебные зачала, соответственно сгруппированы и толкования. Эта разновидность представлена, напр., в 2 рус. списках XV в. (РГБ. Унд. 21 и РНБ. Солов. 24/24 — *Алексеев А.* 1999. С. 38). Отрывок из толкования на Послание ап. Иакова, принадлежащий свт. Иоанну Златоусту, включен в Пролог краткой редакции под 10 нояб. с заглавием «Слово Иоанна Златоуста о милостыни» (один из ранних списков — БАН. 4. 9. 21, 1-я пол. сер. XIV в.);

2) толкования на кн. Деяния св. апостолов и соборные Послания в рукописи со смешанной (среднеболг. и ресавской) орфографией — РНБ. F.I.516, 1516 г. (один из писцов был инок Виссарион, переписавший в 1503 толкования на Книгу Иова, см. выше) и в более поздних рукописях. Перевод выполнен в Болгарии в правление царя Иоанна Александра (1331–1371). В колофоне рукописи (изд.: *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на бълг. книжовници, X–XVIII в. София, 2003. Т. 1. С. 57–58, 171) упоминается о том, что переведены были также и Послания ап. Павла. Греч. оригиналом, видимо, послужили те же К., к-рые были использованы прежде при переводе Толкового Апостола (ГИМ. Син. 7; РНБ. Ф.п.1.24 и РНБ. Погод. 30);

3) толкования на кн. Деяния св. апостолов, Послания ап. Павла и соборные Послания, представляющие собой соединение 2 названных выше переводов, причем Послания ап. Павла с толкованиями на них заимствованы из 1-го (восточнослав.) перевода, остальной материал — из болг. перевода. Подавляющее большинство рукописей рус. происхождения: к XV в. относятся ГИМ. Син. 96, ГИМ.

Барс. 122; к XVI в. — ГИМ. Син. 8, 9, 12, 97, 724; РНБ. Солов. 1035/1144 и РНБ. Соф. 1259. В тексте Деяний св. апостолов имеется лакуна, охватывающая Деян 13. 4 — 14. 35 и 16. 41 — 28. 10;

4) Толковый Апостол в редакции прп. Максима Грека (работа завершена в марте 1521; РНБ. Кир.-Бел. 24/149, 1520 г. (?)) (см. выше); РГБ. Троиц. 118 и ГИМ. Хлуд. 49, XVI в.) отличается от предыдущего текста тем, что в нем восполнена лакуна Деян 13. 4 — 14. 35 и 16. 41 — 28. 10 (текст с толкованиями) рус. списков XV в. Прп. Максим оставил без изменения остальной текст Апостола, а лишь восполнил лакуну с помощью переводчика Власа Игнатова тем же способом, что и при переводе Толковой Псалтири. Перевод не отличается особой тщательностью, толковательный отдел у него очень краток. Текст выписывается большими отделами, а толкуются из них только нек-рые стихи или слова. Иногда на целую страницу текста приходится неск. строк толкования. Перед толкованиями не выставляются имена толковников, как выставляются они до 31-го зачала и после него в тех местах, перевод к-рых был сделан раньше прп. Максима (Описание рукописей Соловецкого мон-ря, находящихся в 6-ке КазДА. Каз., 1881. Ч. 1. С. 181). Этот текст вошел в ВМЧ под 29 и 30 июня, а также был издан не ранее 1787 г. (датировка по филиграммам, в выходных данных — 1784 г.) в типографии Почаевского мон-ря по заказу купца-старообрядца Василия Железникова из Клинцов (*Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в.: Введ. в изуч. СПб., 1996. С. 86–89; ср.: *Романова А. А.* Книгоиздательская деятельность Почаевского мон-ря (1732–1830) // Почаевский сборник / Отв. ред.: Н. В. Колпакова. СПб., 2007. С. 8–14).

К числу важных источников для изучения слав. К. нужно относить отдельные толковые компиляции, в частности эротапокритические (вопросоответные) сборники, к-рые в форме вопросов и ответов дают толкования на самые важные места библейских книг. К. и тексты полных комментариев служили источниками для составления такого рода компиляций. Нек-рые толкования, заимствованные из К., частично сохранились только в составе эротапокритических сборников (толкования блж. Феодорита Кирского на Восьмикнижие, смщч. Ипполита Римского на Притчи, Олимпиодора Александрийского на Книгу Екклесиаста). Наиболее ярким ранним представителем этого рода лит-ры является рус. экзегетический сборник сер. (?) XIII в. (РНБ. Q.п.1.18), содержащий подборку толкований на разные книги Свящ. Писания: извлечения из Толковой Псалтири со схолиями, приписываемые свт. Афанасию Великому, фрагмент катены-комментария Олимпиодора на Книгу





Екклесиаста, отдельные толкования на Восьмикнижие, Книгу Притчей Соломоновых, НЗ (об источниках сборника см.: *Бабицкая*. 1995; изд. текста: *Watrobska*. 1987). Среди сборников восточнослав. происхождения близкого состава известны и более поздние, напр. укр. сборник кон. XVI в. (НБУВ ИР. Ф. Милецкого мон-ря. № 119/П; см.: *Федер У. Р.* Мелецкий сборник и история древнеболг. лит-ры // *Старобългаристика*. 1982. Год. 6. № 3. С. 154–165), но в целом их рукописная традиция, в особенности для XV–XVII вв., остается мало изученной. Более развитым представителем К. можно считать «Книгу Кааф», описанную и изданную В. М. Истриным (*Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой палеи. СПб., 1898. Вып. 1). В ней содержится неск. десятков вопросов на Восьмикнижие Феодорита. Древнейшим ее списком, до настоящего времени не исследованным, является рукопись ГИМ. Муз. 4034, переписанная в 1414–1415 гг. в Кашине. Кодекс включает не только толкования, но и единственный известный список поучения митр. Феоноста (1328–1353), что позволяет датировать возникновение данной разновидности сборника не ранее кон. 1-й трети XIV в. Наиболее полное развитие вопросоответный жанр получил в сборнике кон. XV – нач. XVI в. (РНБ. Солов. 807/917), состоящем из «Книги Кааф» и кратких толкований на все книги ВЗ и НЗ, за исключением Откровения. Велика вероятность того, что К. использовались и при составлении Толковой Палеи и различных Хронографов – сложных компилятивных памятников, возникших на рус. почве, в к-рых библейский текст обычно дополнен апокрифическим материалом. Текст кн. Бытие в них пересказывается с полемическими, антииудейскими толкованиями, а также с многочисленными дополнениями и комментариями из Шестоднева Иоанна, эзарха Болгарского, и Севериана Габальского, с отрывками сочинений, приписываемых прп. Ефрему Сирину, Косме Индикоплову, свт. Епифанию Кипрскому и др.

**Латинская традиция. Терминология.** Начиная с XI в. наиболее распространенной формой лат. К. становятся *glossae ordinariae* (ед. ч. *glossa ordinaria*) – общепринятые глоссы, комментарий к Свящ. Писанию, имеющий статус официально признанного, общепринятого. Лат. термин *glossa*, происходящий от греч. γλῶσσα (язык, речь), обозначал сначала краткое пояснение к отдельно выраженной к.-л. текста, часто просто синоним, лучше выражающий смысл трудно понимаемого слова. Глоссы могли быть как анонимными, так и составленными известными церковными писателями (Исидором Севильским, Иоанном Скотом Эриугеной, Гаймоном Осерским и др.). В VIII–IX вв. такие глоссы стали объединяться в специальные словари

(глоссарии), в к-рых приводился список встречающихся в Свящ. Писании трудных слов с глоссами на них (древнейшая рукопись глоссария: Paris. lat. 346, XI в.). Такого рода глоссы следует отличать от *glossa ordinaria* и предшествовавших им компилятивных толкований на книги Свящ. Писания, также носивших название *glossa*. В последнем случае под глоссой понималось не просто слово-синоним, а *sententia* – связное, иногда довольно обширное предложение, содержащее толкование смысла не одного слова, а целого стиха. Чаще всего такая глосса воспроизводила дословно или в сокращенном пересказе мнение к.-л. отца Церкви или авторитетного толкователя.

Возникновение *glossae ordinariae* связано с процессом унификации толкований на Свящ. Писание, к-рый заключался в составлении единого общепринятого и авторитетного комментария на все библейские книги, основанного на трудах отцов Церкви. Первые издатели *glossa ordinaria* замечают, что в средние века известные толкователи библейских книг называли эти схолии общепринятой глоссой или самим языком Писания (*quasi ordinariam glossam, seu linguam ipsam, Scripturae appellarent*) (*Nicolai de Lyra, ed.* 1617. Prologus = *Duacensium theologorum in glossam ordinariam Prologomena: (Ex ed. Duacensi anni 1617) // PL. 113. Col. 17C*). По мысли первых издателей, для поколений, живших до появления *glossa ordinaria*, читать Библию означало обращаться к тексту, к-рый не имеет языка или не может быть правильно понят: *...qua nimirum ipsam nobis loquentem intelligeremus, cum sine ea legentes sacra verba, linguam, quam non poteramus, audire nos putaremus* («Если же [Писание] говорит нам через нее [глоссу], мы понимаем, а когда мы читаем священные словеса без нее, то нам кажется, что мы слышим язык, который не знаем») (*Biblia Latina cum glossa ordinaria*. 1992. Vol. 1. P. XXVI).

По форме общепринятые глоссы представляли собой т. н. аппарат глосс (*apparatus glossarum*), т. е. особую, заранее продуманную систему расположения библейского текста и толкований на него, к-рая, хотя и претерпевала изменения с течением времени, всегда соответствовала определенному плану. В средневековых каталогах манускрипт, содержащий глоссы, обозначался как *glosatus* (глоссированный) и противопоставлялся пространному сплошному комментарию (*commentarius, expositio*) или просто книге, содержащей библейский текст без к.-л. толкований. Прилагательное *ordinaria* в отношении глосс начинает широко употребляться лишь с XIV в. Термином *glosatura* обозначались только три коллекции глосс на псалмы и Послания ап. Павла: Ансельма Ланского (*Parva glosatura*, Малые глоссы), Гильберта Порретанского (*Media glosatura*,

Средние глоссы) и Петра Ломбардского (*Magna glosatura*, Великие глоссы). Такие названия были даны указанным коллекциям Стефаном Лангтоном († 1228) (*Smalley B., Lacombe G. Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton // ANHDLMA. 1931. Vol. 5. P. 60*). Др. термин – *glosule* – является более общим, он может обозначать рукописи с отдельными анонимными заметками на библейские книги, а не *apparatus glossarum* (*De Hamel*. 1984. P. 23).

В рукописях общепринятых глосс библейский текст помещался в отдельной колонке, сами глоссы находились по краям (*glossa marginalis*) и между строк (*glossa interlinearis*). В эпоху позднего средневековья считалось, что первые принадлежат Валафриду Страбону, а вторые – Ансельму Ланскому. Однако многие рукописи содержат глоссы или в сокращении, или, наоборот, с добавлениями или же приводят общепринятый текст маргинальных глосс и неканонический текст *glossa interlinearis*. В каталогах рукописей такие коллекции обычно называются *glossa partim ordinaria* (глоссы отчасти общепринятые). Б. Смолли (*Smalley*. 1961) предложила для этих глосс термин «глоссы, утратившие силу» (франц. *gloses périmées*). Они остаются практически не изученными.

Термин *postilla* (или *postillae*, от лат. *post illa verba textus* – «после сих слов текст») появился во 2-й трети XIII в. и относился сначала к комплексным библейским комментариям Гуго Сен-Шерского, а затем вообще ко всем комментариям Свящ. Писания. Позднее в Римско-католической Церкви так называлась простейшая форма проповеди (гом依ии), состоящей из объяснения только что прочитанных слов Евангелия или Апостола. То же название носили сборники проповедей экзегетического характера. Не совсем ясно, почему возникла необходимость в новом термине. Видимо, отличие *postilla* от комментария или коллекции глосс состояло в формате подачи материала. Глоссированная рукопись (*glossatus*) включала как сам библейский текст, так и глоссы, в то время как в *postilla* колонка с текстом Свящ. Писания отсутствовала, приводились только леммированные глоссы.

**Ранние латинские катены и экзегетические сборники.** В лат. традиции сборники, похожие на К., появляются в сер. VI в. под влиянием греч. традиции. Т. н. «Книга ответов» (*Liber Responsorum*) свт. Виктора, еп. Капуанского († 554), представляет собой собрание схолий различных писателей на Пятикнижие, к-рые принадлежат исключительно вост. отцам и учителям Церкви (PLS. 4. Col. 1191). Свт. Виктор цитирует сщмч. Поликарпа, еп. Смирнского, Оригена, свт. Василия Великого, Диодора, еп. Тарсийского, Севериана Габальского. Мн. цитаты из Поликарпа





Смирнского, приводимые свт. Виктором, по др. источникам неизвестны. Свт. Виктору приписывается также составление сборника толкований (*Collectaneum*) на Послание к Римлянам, предположительно состоявшего из отрывков комментария Пелагия (CPL, N 2960a; CPL, N 956; изд.: *Morin G. Jean Diacre et le Pseudo-Jérôme sur les Épîtres de S. Paul* // RBen. 1910. Vol. 27. P. 113–117). Эти сочинения еп. Виктора полностью не сохранились. Неск. фрагментов из них вошли в «Толкование на Шестикнижие» Иоанна Дякона Римского (VI в.), Алкуина, Беда Достопочтенного (*Pitra. Spicilegium*. Т. 1. P. 287–289), а также в катену на Послание к Римлянам Элизахара (*Fransen*. 1996). К VII в. относятся первые попытки систематизации толкований какого-либо одного лат. автора, в частности свт. Григория Великого. Хотя его «*Expositio in librum Iob sive Moralia*» (Толкование на Книгу Иова, или Нравственные толкования; в 35 кн.) посвящено изъяснению Книги Иова, свт. Григорий попутно истолковал в этом произведении мн. места др. книг Библии. Эти толкования вошли в *Liber testimonialium* (CPL, N 1718; PL. 79. Col. 683–916), компилятивный сборник извлечений из разных сочинений свт. Григория Великого, к-рые нотарием папы Платерием (VII в.) и более поздними редакторами распределены по отдельным книгам Свящ. Писания. Этот сборник затем использовал *Рабан Мавр* († 856) при составлении компилятивных комментариев почти на все книги Библии, а также Гильберт Порретанский († 1154) при составлении глосс на книги от Иисуса Навина до пророка (*Wasselynck*. 1965).

Период Каролингского возрождения (кон. VIII – сер. IX в.) характеризуется расцветом лат. компилятивной экзегетики, начало к-рой положили Беда Достопочтенный († 735), Алкуин († 804) и Рабан Мавр. Во мн. крупных монарх империи (в Туре, Корби, Фульде, Реймсе, Райхенау и др.) были учреждены школы, ставшие центрами изучения и комментирования Библии, основанного на толковании древних экзегетов. Хотя создававшиеся в этих школах компилятивные комментарии нельзя считать К. в собственном смысле слова, они во многом способствовали распространению этого жанра в XI–XIII вв., послужив источником для общепринятых глосс. Наиболее плодотворной была лит. деятельность Рабана Мавра, к-рый составил толкования почти на все книги Библии. В них он приводит дословные цитаты из лат. и неск. греч. экзегетов, сопровождаемые собственными толкованиями (см. обзор источников: *Hrabani Mauri Opera exegetica: Repertorium fontium*. Turnhout, 2006. 3 vol.).

В этот же период продолжается начатая в VII в. традиция составления сборников толкований одного автора. Напр.,

Флору Лионскому († ок. 860) принадлежит ряд сборников толкований на отдельные стихи Посланий ап. Павла. Каждый из них включает извлечения из разных трудов к.-л. одного авторитетного экзегета: блж. Августина (*Divi Augustini Expositio in omnes beati Pauli epistolas, per Venerabilem Bedam* / [Ed.] G. Bousard. Parisiis, 1499 [под именем Беда Достопочтенного]), блж. Иеронима (не издан; см.: *Fransen P. I. Description de la collection hiéronymienne de Florus de Lyon sur l'Apôtre* // RBen. 1984. Vol. 94. P. 195–228), свт. Григория Великого (не издан; см.: *Fransen P. I. Description de la collection grégorienne de Florus de Lyon sur l'Apôtre* // RBen. 1988. Vol. 98. P. 278–317). Сохранился также сборник, объединяющий коллекции фрагментов 12 авторов, следующие автономными группами одна за другой: щмч. Киприана Карфагенского, свт. Илария Пиктавийского, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Пациана Барселонского, Феофила Александрийского, свт. Григория Богослова, прп. Ефрема Сирина, свт. Льва Великого, свт. Кирилла Александрийского, Фульгенция Руссийского, свт. Павлина Ноланского и свт. Авита Вьеннского (*Flori Lugdunensis Collectio ex dictis XII Patrum* / Ed. P. I. Fransen e. a. Turnhout, 2002–2007. Т. 1–3. (СССМ; 193, 193А, 193В)).

Характерная для греч. традиции форма катены, состоящей как из выдержек авторитетных толкователей, так и из текста Свящ. Писания, является для этой эпохи редкостью. Известна неизданная катена на Послание к Римлянам, составленная по инициативе аббата Элизахара из Сен-Рикье († после 835). Она сохранилась в единственной рукописи (Paris. lat. 11574, IX в.) и состоит преимущественно из толкований блж. Августина (*Enarrationes in Psalmos* и др. сочинений), дополненных выдержками из комментария на Послания к Римлянам Оригена (в переводе Руфина), гомилий свт. Иоанна Златоуста, свт. Прокла К-польского, писем свт. Кирилла Александрийского, трактата «О Св. Духе» Дидима Слепца, сочинений блж. Иеронима, Кассиодора, свт. Виктора Капуанского, Пелагия, Амбросиастера (под именем Амвросия). Всего катена содержит не менее 840 леммированных толкований. Нек-рые леммы дают ошибочную атрибуцию. Так, 58 отрывков, приписанных свт. Иоанну Златоусту, принадлежат Пелагию. Комментарий последнего вошел в катену почти полностью (PLS. 1. Col. 1119–1181). Толкования древних экзегетов Элизахар заимствует не напрямую из их сочинений, а из компилятивных комментариев Беда Достопочтенного и Рабана Мавра. По мнению Б. Бишоффа, такой труд мог появиться только в соседнем с Сен-Рикье аббатстве Корби, где была достаточно богатая для этого б-ка (*Bischoff B. Die südostdeutschen*

Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Wiesbaden, 1980. Bd. 3. S. 142).

**Glossa ordinaria.** Начавшаяся в кон. VIII в. традиция снабжать текст Свящ. Писания краткими глоссами-синонимами, а затем глоссами-сентенциями в течение 3 последующих столетий подверглась переосмыслению. Самые ранние анонимные глоссы были более или менее оригинальными произведениями. Впервые лат. глоссы-сентенции появляются в рукописях англо-ирл. происхождения (см., напр., рукописи VIII–IX вв.: Turic. SA. A.G.19.XII и W3.19.XII (Иезекииль с глоссами); S. Gallen. Stiftsbibl. Song. 27 и Gottwic. Stiftsbibl. 30 (глоссированная Псалтирь); также серия рукописей, написанных ок. 860 г., связанных с мон. Отфридом: Guelpherb. Wissemb. 32 (Книга прор. Иеремии), 33 (Книга прор. Исаии), 36 (книги малых пророков), 59 (Деяния св. апостолов и соборные Послания)) (*Ferrari*. 2005; *Gibson*. 1992). Начиная с XI в. в глоссах все более заметным становится элемент компиляторства, наблюдается тенденция к стандартизации текста. До XX в. появление первых общепринятых глосс (*glossa ordinaria*) обычно связывалось с именем Валафрида Страбона († 849). В наст. время такая атрибуция отвергнута. Формирование свода *glossae ordinariae* начинается во 2-й пол. XI в. По мнению комментаторов XIII в., начало собиранию глосс положил Ансельм Ланский († 1117), который ок. 1100 г. составил глоссы к Псалтири, Евангелию от Иоанна, Посланиям ап. Павла и, вероятно, на Песни Песней. Его брат Радульф († 1131 или 1133) составил глоссы к Евангелию от Матфея; кто-то из них или оба вместе — к Евангелию от Луки. Глоссы к Евангелию от Марка составлены значительно позже. Дело Ансельма продолжили его ученики. Гильберту Универсалу (ок. 1110–1120 — диакон в Осере, а в 1128–1134 — епископ Лондона) принадлежат глоссы на Пятикнижие, книги пророков и Плач Иеремии, а также на книги от Иисуса Навина до 2-й Царств. Ему же приписываются глоссы на малых пророков. В школе Лана появились глоссы к Соборным Посланиям и на Апокалипсис. Др. центр создания библейских глосс возник в XII в. в Сен-Викторском аббатстве в Париже, где преподавал один из учеников Ансельма Ланского и Радульфа Гильберт Порретанский († 1154). Петр Ломбардский († 1160) значительно расширил глоссы Ансельма Ланского к Псалтири и Посланиям ап. Павла. Его труд был назван «*Magna glosatura*» (Великие глоссы), комментарий Гильберта Порретанского на псалмы — «*Media glosatura*» (Средние глоссы), Ансельма Ланского на ту же книгу — «*Parva glosatura*» (Малые глоссы). Согласно общепринятому мнению, 2-я и 3-я коллекции являются развитием







1-й, расширяют и заменяют ее в качестве стандартного текста: примерно до 1140 г. каноническим текстом считалась *Parva glosatura*, затем она была расширена и заменена на *Media glosatura* Гильберта Порретанского, пока, наконец, ок. 1160 г. не появилась *Magna glosatura* Петра Ломбардского. Между тем история формирования глосс на Псалтирь и Послания ап. Павла намного сложнее. Гильберт Порретанский начал составлять глоссы на псалмы еще при жизни Ансельма Ланского, его труд был не просто переработкой и дополнением глосс Ансельма, а компиляцией, текстуально не зависящей от коллекции последнего. В то время как Ансельм Ланский цитировал источники (блж. Августина и Кассиодора) дословно, Гильберт приводил толкования в парафразе; его труд является не столько глоссами, сколько комментарием, близким по структуре к «Эпитоме» Прокопия Газского. Кроме того, Гильберт не мог использовать глоссы Ансельма, т. к. в то время (10-е гг. XII в.) *Parva glosatura* еще не существовала в форме, к-рую она приобрела в сер. XII в. (*Gross-Diaz Th. The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers: From lectio divina to the Lecture Room. Leiden etc., 1996. P. 32*). Этим именем обозначается 2-я редакция глосс Ансельма Ланского, возникшая в результате того, что либо сам Гильберт, либо кто-то другой дополнил коллекцию Ансельма частями комментария Гильберта. Скорее всего Ансельм написал сначала компилятивный комментарий на псалмы, схожий с сочинениями Рабана Мавра, а затем на его основе составил 1-ю редакцию глосс (*Wilmart. 1936*). Т. о., хотя коллекцию Гильберта называют *Media glosatura*, это не означает, что она составлена позже *Parva glosatura*. Обе коллекции появились приблизительно в одно время и распространялись независимо друг от друга как 2 равноценных сочинения. Петр Ломбардский в начале своей лит. деятельности взялся за составление комментария на псалмы и Послания ап. Павла, используя глоссы в качестве источника и включая часть из них в свой труд. Получившиеся в результате глоссы на псалмы обычно называют комментарием (*Commentarius*), а глоссы на Послания ап. Павла — сборником толкований (*Collectanea*). Петр составлял их для собственных нужд, в качестве учебного пособия, однако после его смерти глоссы имели хождение как авторитетные сборники толкований — *Magna glosatura*. Тем не менее они не вытеснили полностью коллекции Ансельма Ланского и Гильберта Порретанского.

Аналогичное редактирование глосс на др. книги Свящ. Писания происходило во время их использования в процессе преподавания в европ. ун-тах и кафедральных школах. Долгое время бытовало мнение, что текст *glossa ordinaria* уни-

фицировался в 30-х гг. XII в., период с 1140 по 1220 г. характеризуется массовым распространением рукописей примерно с одинаковым составом глосс. При отсутствии критического издания полного корпуса *glossa ordinaria* трудно оценить правильность такой датировки. Исследователи тех частей корпуса, к-рые изданы критически (глоссы на Книгу Песни Песней Соломона и часть Книги Плач Иеремии), склонны утверждать, что традиц. датировка не соответствует действительности. Процесс унификации глосс протекал в неск. этапов. Текст, сформировавшийся в первые десятилетия XII в., подвергся затем редактированию и адаптации к нуждам учебного процесса. Большая часть рукописей, переписанных после 1200 г., содержит уже 2-ю редакцию глосс с заметной тенденцией к упрощению и сокращению текста, иногда приводящая к его ухудшению. Самой поздней частью глосс на те или иные книги, как правило, являются предисловия исагогического характера, к-рые добавлялись уже после того, как сформировался основной корпус глосс. Одна библейская книга могла содержать неск. предисловий разного времени и разных авторов. Самым поздним из них считается 3-е предисловие к глоссам на Книгу Маккавеев сер. XIII в.

**Источники общепринятых глосс и проблема авторства.** Библейский текст в глоссованных рукописях соответствует той редакции Вульгаты, к-рая сформировалась благодаря деятельности Алкуина (ок. 730–804) и др. писателей Каролингского возрождения. *Glossae ordinariae* в свою очередь способствовали возникновению следующей редакции Вульгаты, т. н. Парижской Библии (1-я четв. XIII в.) — собирательного названия лат. перевода Свящ. Писания, являвшегося адаптацией текста глоссованных рукописей XI–XII вв., к-рые содержали варианты перевода LXX, а также характерную разбивку библейского текста на стихи, легшую в основу деления Стефана Лангтона и в конечном счете — в основу совр. деления на главы и стихи.

Содержание глосс представляет собой дословные цитаты или краткие пересказы толкований отцов Церкви и писателей Каролингского возрождения. Комментарии заимствовались преимущественно из лат. переводов сочинений Оригена, прп. Исихия Иерусалимского, свт. Иоанна Златоуста, из оригинальных трудов свт. Амвросия Медиоланского и Амброзиастера, блж. Иеронима, блж. Августина, свт. Григория Великого, Кассиодора, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного, Алкуина, Рабана Мавра, Валафрида Страбона, Иоанна Скота Эриугены, Пасхазия Радберта, Ремигия и Гаймона Осерского, Беренгара Турского, Ланфранка Бекского и Гильберта Универсала. В *Magna glosatura* Петра Ломбардского включены также коммен-

тarii в жанре *quaestiones* (вопросы). Кроме того, в состав *glossa ordinaria* входят ряд анонимных примечаний или редакторских ремарок.

В глоссованных рукописях леммы, указывающие на авторство тех или иных толкований, как правило, сопровождают только маргинальные глоссы. Интерлинейные глоссы анонимны, их обычно приписывают Валафриду Страбону. Считается, что межстрочные глоссы комментируют отдельные слова, тогда как маргинальные — целые пассажи. Однако строгой зависимости места расположения глосс от их содержания нет. Интерлинейные глоссы были поставлены между строк для удобства чтения. Их краткость, естественно, накладывает ограничения на объем комментируемого ими текста. Пока не обнаружено ни одной рукописи, к-рая содержала бы маргинальные глоссы без интерлинейных и наоборот, причем в разных манускриптах одни и те же глоссы могут быть как маргинальными, так и межстрочными. Т. к. межстрочные глоссы отличаются краткостью, при переписывании их легко было пропустить, поэтому нек-рые переписчики выносили их на поля рукописи. Когда размер обоих типов глосс примерно одинаков, могло иметь место их смешение: изначально маргинальная глосса при копировании рукописи переписывалась как интерлинейная и наоборот. Заслуга Ансельма Ланского и его учеников состояла в том, что они внесли некоторый порядок в расположение 2 видов глосс. Атрибуция межстрочных глосс Валафриду Страбону не может считаться полностью доказанной, однако этот вид глосс скорее всего является более древним и больше соответствует оригинальной идее сопровождать краткими толкованиями отдельные слова и недлинные фразы библейского текста.

Больше всего лемм с указанием имен толкователей в маргинальных глоссах на первые главы комментируемых книг, в последующих главах их становится все меньше. Леммы, в к-рых прямо указывается на конкретное произведение, являются редкостью. В глоссах на нек-рые книги леммы с именами авторов довольно редки (1-я и 2-я Паралипоменон, книги пророков Исаии, Иеремии, малых пророков, Евангелие от Луки, Послания ап. Павла) или вообще отсутствуют (1-я и 2-я Книги Царств, Книга Иова, Псалтирь, книги Песни Песней Соломона, Притчей Соломоновых, Есфири, Маккавеев, Евангелие от Матфея, Иоанна, сборные Послания, Откровение). Больше всего лемм имеют глоссы, использующие в качестве главного источника сочинения Беды Достопочтенного, к-рый считал важным давать ссылки на цитируемых авторов. Отдельный случай составляют глоссы на Плач Иеремии, составленные Гильбертом Универсала. В них леммы указывают не на к.-л. авто-





ра, а исключительно на метод толкования Свящ. Писания: *allegorice* (аллегорически), *tropologice*, *iuxta tropologiam* (тропологически), *anapoge* или *iuxta anapoge* (анагогически), *moralia* (этическое толкование), *ad litteram* (буквально), *historice* (исторически). Подобные леммы встречаются и в глоссах на др. книги (Пятикнижие, книги Царств, Паралипоменон, Ездры, Неемии, Иова, пророков, Евангелия). Их преобладание в глоссах на Плач Иеремии связано со структурой главного источника этих глосс — комментария Пасхазия Радберта.

Там, где леммы присутствуют, они чаще всего приводятся в форме сигл-сокращений: Aug (= Augustinus), Cas (= Cassiodorus), Hier/Ier/Jer (= Hieronymus), Rab (= Rabanus), Gr (= Gregorius), Or (= Origenes) и т. д. Нек-рые авторы обозначаются лишь одной буквой: A (= Augustinus, Ambrosius или Ambrosiaster), B (= Beda), R (= Rabanus). Сигла J может означать как блж. Иеронима (Jeronymus, искажение Hieronymus), так и Исидора Севильского (от смешения J и I; обычная сигла для Исидора — Is или Is's). В одних случаях переписчики рукописей воспринимали сиглу Ie как сокращение выражения Id est (то есть), в других трактовали ее как Je (= Jeronymus). Сигла Id могла пониматься и как Idem (тот же), и как Id est (то есть), и как Isidorus (Исидор).

Как в первом, так и во всех последующих полных изданиях *glossa ordinaria* леммы требуют тщательной проверки. В рукописной традиции нередко ошибочные атрибуции, связанные с неправильной трактовкой сигл. Составители глосс, видимо, не придавали большого значения системе ссылок в отличие от более ранних комментаторов — Беды Достопочтенного и Рабана Мавра. Последний в своих сочинениях не только ссылался на использованные толкования экзегетов, но и приводил *incipit* и *explicit* (начальные и конечные слова) каждого отрывка. Цитаты древних писателей могли заимствоваться глоссаторами как непосредственно из их сочинений, так и из компилятивных комментариев каролингской эпохи (Рабана Мавра, Пасхазия Радберта, Гаймона Осерского), привидивших обширные выдержки из трудов отцов Церкви. Некоторые авторы составляют, т. о., своего рода вторичный уровень атрибуции. Так, в глоссах есть толкования, надписанные именами Симмаха и свт. Илария Пиктавийского. Но все эти тексты заимствованы не из первичной традиции, а через посредство более поздних комментаторов (Рабана Мавра или Беды Достопочтенного), атрибуциям к-рых составитель глосс доверял. Цитаты Оригена в одних случаях приводятся под леммой Origenes, в других — Adamantius, что обусловлено разными источниками глосс: одна часть толкований взята из первичной

традиции гомилий Оригена в переводах Руфина и блж. Иеронима, др. часть — из компилятивных комментариев. Иногда имеют место более сложные случаи заимствования. Напр., мн. цитаты свт. Григория Великого в глоссах на Песни Песней взяты из комментария Гаймона Осерского, к-рый переписал их из комментария Беды Достопочтенного, а последний — из толкований свт. Григория Великого (*Dove M., ed. 1997. P. 29–30*). В *editio princeps* (*Biblia Latina cum glossa ordinaria. 1992*) и во всех изданиях глосс, зависящих от него (кроме новых критических), нередки случаи двойной атрибуции (особенно в глоссах на псалмы): Ra/Hier (Рабан/Иероним), Cass/Remi (Кассиодор/Ремигий), Cass/Aug (Кассиодор/Августин), Aug/Jero (Августин/Иероним); Hiero/Aug (Иероним/Августин); Amb/Aug (Амвросий/Августин), Hiero/Alcuin (Иероним/Алкуин), Aug/Remig (Августин/Ремигий). Таково рода сиглы отсутствуют в рукописях. Первые исследователи глосс ошибочно полагали, что они указывают на вторичную атрибуцию: текст заимствуется из 2-го автора посредством 1-го. Скорее всего двойные сиглы появились в результате того, что издатель, работая с разными рукописями, в к-рых тот или иной отрывок приписывался то одному, то др. автору, не стал отдавать предпочтение кому-то из них, а приводил обе атрибуции. Перед специалистами, готовящими критические издания отдельных частей корпуса глосс, стоит, т. о., сложная задача по выявлению цитат авторитетных толкователей, исследованию их происхождения и отношения к тексту как оригинальных комментариев и гомилий древних отцов Церкви, так и компилятивных сочинений раннего средневековья.

Помимо леммированных отрывков толкований глоссы содержат ряд примечаний, внесенных позже, когда глоссы использовались в учебном процессе. Эти примечания указывают на риторические фигуры, встречающиеся в тексте Свящ. Писания, классифицированные в соответствии с общераспространенной теорией Цицерона (*De inventione*): *ironia* (ирония), *hyperbolice* (гиперболически), *hyperbole* (гипербола), *synecdochen* (синекдоха), *metonymy* (метонимия) и т. п.

Глоссы на каждую книгу Свящ. Писания имеют неодинаковое количество источников. Как правило, их число ограничено (от 1 до 9). Больше количество авторов цитируется в глоссах на кн. Бытие, в к-рых чаще всего приводятся толкования блж. Августина (*De Genesi ad litteram, Quaestiones in Heptateuchum libri VII*), в меньшей степени — Исидора Севильского, блж. Иеронима, свт. Григория Великого (напрямую и через компиляцию Патерия), Беды Достопочтенного (*Libri quatuor in principium Genesis; De natura rerum liber; De temporum*

*ratione liber*; особенно при толковании кн. Чисел), а также Валафрида Страбона, Алкуина и Рабана Мавра. Заметно отсутствие прямых ссылок на «Шестоднев» свт. Амвросия Медиоланского. Возможно, это связано с тем, что его толкования вошли в комментарии Беды и Рабана Мавра. Главными источниками глосс на кн. Исход послужили гомилии Оригена (*In Exodum homilia*) и комментарии Беды Достопочтенного, блж. Августина (*Quaestiones in Heptateuchum libri VII; Locutiones in Heptateuchum libri VII*), свт. Григория Великого (в форме выдержек из Патерия), Исидора Севильского (*Mysticorum expositiones sacramentorum*), Рабана Мавра, блж. Иеронима и Валафрида Страбона. Нек-рые глоссы, приписанные Рабану Мавру, принадлежат др. писателям: Иосифу Флавию, блж. Августину, Исидору Севильскому и др. В глоссах на кн. Исход кое-где используются толкования Гильберта Осерского (Исх 6, 7, 19, 30) и свт. Иоанна Златоуста (Исх 23. 23). Глоссы на кн. Левит составлены гл. обр. на основе гомилий Оригена (*In Leviticum homiliae*), комментария прп. Исихия Иерусалимского на кн. Левит (в форме извлечений из комментария Рабана Мавра). Ссылки на др. толкования (блж. Августина, Амвросия, свт. Григория Великого, Исидора, Беды, Гильберта Осерского и др.) немногочисленны. Фрагменты Адамантия являются выдержками Оригена, взятыми из комментария Рабана Мавра. Такой же состав источников, за исключением толкований прп. Исихия, имеют глоссы на кн. Числа. Основным комментатором в глоссах на Второзаконие выступает блж. Августин, к-рый лишь в очень редких случаях дополняется глоссами др. авторов. В глоссах на книги Иисуса Навина и Судей Израилевых вновь преобладают толкования Оригена (*In liber Iesu Nave homilia; In liber Iudicum homilia*), предворяемые во мн. рукописях леммой «Adamantius» и заимствуемые из комментариев Рабана Мавра. Глоссы с леммой «Origenes», видимо, восходят к др. источнику: или прямой традиции его гомилий, или к др. коллекции глосс. Гомилии Оригена комментируют книги Иисуса Навина и Судей Израилевых не полностью, поэтому в глоссах на нек-рые главы преобладают толкования блж. Августина, Исидора Севильского и свт. Григория Великого (из компиляции Патерия).

Глоссы на книги Царств и Паралипоменон составлены по большей части на основе комментариев Рабана Мавра, в к-рых приводятся цитаты из сочинений блж. Иеронима, свт. Григория Великого и Исидора Севильского (*Commentaria in libros IV Regum ad Hilduinum; Commentaria in libros II Paralipomenon*), а также на основе комментария Беды Достопочтенного на Книги Царств (*In Regum librum XXX Quaestiones*) и трактата





Quaestiones super Regum libros, ошибочно приписываемого тому же автору. Фрагменты свт. Григория Великого заимствуются как из прямой традиции (Expositiones in librum Primum Regum), так и из сборника Патерия. Глоссы на книги Ездры, Неемии и Товита зависят исключительно от 2 комментариев Беда Достопочтенного (In Ezram et Neemiam libri III; In librum Beati Patris Tobiae). В некоторых рукописях объединяются вместе глоссы на книги Товита, Иудифи, Есфири и Руфь. Последние 3 также заимствуют толкования из единственного источника — комментариев Рабана Мавра (Expositio in librum Esther; Commentarius in librum Ruth).

Книга Иова также сопровождается толкованиями только одного автора — свт. Григория Великого (Moralia in Iob). Причем имя толкователя в рукописях, как правило, не указывалось, т. к. оно и так было всем известно. Глоссы на Книгу Иова превышают по объему глоссы на др. книги. Это связано с тем, что их единственный источник — «Moralia in Iob» — распространяется на всю Книгу Иова и отличается систематичностью изложения и широтой охвата материала, приводя как буквальные, так и аллегорические и нравственные толкования. Два главных источника глосс на псалмы — комментарий блж. Августина (Ennarationes in Psalmos) и Кассиодора (Expositio Psalmorum). Маргинальные глоссы по содержанию представляют собой парафраз источников, к-рый лишь в общих чертах воспроизводит мысль авторов, интерлинейные, напротив, более близки к оригинальной прямой традиции. Очень часто толкования обоих авторов смешиваются в один текст. Сокращение и унификация толкований блж. Августина и Кассиодора были связаны с тем, что их комментарии настолько обширны, что прямое цитирование привело бы к чрезмерному разрастанию объема компиляции. Др. источники используются составителем спорадически: блж. Иероним (Пс 22, 23), Алкуин (Пс 54), Ремигий Осерский (Пс 85), свт. Амвросий Медиоланский (Пс 117, 118).

Глоссы на Книгу Притчей заимствуют толкования в основном из сочинения Беда Достопочтенного «In Proverbia», из комментария с тем же названием (его ошибочно приписывают Беду), а также из толкования Рабана Мавра (Expositio in Proverbia Salomonis), который часто ссылается на блж. Иеронима. Главным источником глосс на Книгу Екклесиаста послужил комментарий блж. Иеронима (Commentarius in Ecclesiasten), иногда он дополняется толкованиями Алкуина и свт. Григория Великого. Основной источник глосс на Книгу Песни Песней — зависящий от свт. Григория Великого комментарий Беда Достопочтенного (In Cantica Canticozum) непосредственно

или в форме выдержек из толкований Гаймона Осерского и Алкуина. Кое-где в него добавлены глоссы Оригена и свт. Григория Великого (в основном из флорилегиев). Глоссы на Книгу премудрости Соломона и Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова, зависят исключительно от комментариев Рабана Мавра (Commentarii in librum Sapientiae; Commentarii in Ecclesiasticum).

Блж. Иероним является главным источником глосс на все книги пророков. В состав глосс на Книгу прор. Исаии его толкования вошли в виде сокращенной выборки, выполненной в каролингскую эпоху и ставшей затем основой комментариев Рабана Мавра и Гаймона Осерского. Встречаются также толкования Оригена, Исидора Севильского и свт. Григория Великого. Глоссы блж. Иеронима на Иеремию (до Иер 32) заимствованы из комментария Рабана Мавра. Начиная с гл. 32, на к-рой комментарий блж. Иеронима обрывается, приводятся толкования свт. Григория Великого, Оригена, блж. Августина, Кассиодора (все также из Рабана Мавра). Глоссы на Плач Иеремии, составленные Гильбертом Универсалом, используют в качестве главного источника комментарий Пасхазия Радберта (Enarrationes in Threnos), а он в свою очередь делал заимствования из толкования Рабана Мавра (Expositio super Jeremiam libri XX). Глоссы на Иез 1–4, 40 составлены из отрывков гомилий свт. Григория Великого (Homiliae in Hiezechielem Prophetam), на остальные главы — из толкований блж. Иеронима (в форме выдержек из прямой традиции и комментария Рабана Мавра), глоссы на Иез 41–46 цитируют толкования Рабана Мавра и Исидора Севильского (из того же комментария Рабана). Главным источником глосс на Книгу прор. Даниила — прямая традиция комментария блж. Иеронима и Беда Достопочтенного (Enarratio in Daniel; De natura rerum liber). Толкования блж. Иеронима (в виде извлечений из комментария Гаймона Осерского) легли в основу глосс на малых пророков. В нек-рых местах они дополняются отрывками из свт. Григория Великого. Самая поздняя коллекция глосс на ветхозаветные книги — глоссы на 1-ю и 2-ю Книги Маккавеев составлены исключительно из сокращенных толкований Рабана Мавра.

Глоссы на Евангелие от Матфея состоят из отрывков соч. Оригена (в переводе блж. Иеронима) и парафраза комментария блж. Иеронима, к-рые заимствованы из толкования Пасхазия Радберта (Expositio in Matheo libri XII), хотя имя последнего и не упоминается. Иногда встречаются глоссы Беда Достопочтенного, Рабана Мавра, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Григория Великого, Исидора Севильского. Главный источник глосс на Евангелие от Марка — прямая традиция толкования Беда и комментарий, припи-

сываемый блж. Иерониму (Expositio in Marcum // PL. 30. Col. 589–644). Вторичные источники (Ориген, свт. Григорий, блж. Августин, свт. Иларий Пиктавийский) извлечены из комментария Беда. Эти же авторы (преимущественно с толкованиями Беда) преобладают в глоссах на Евангелие от Луки. Блж. Августину принадлежит большинство толкований в глоссах на Евангелие от Иоанна (In Iohannis Evangelium tractatus). Заметное место в них занимают глоссы Иоанна Скота Эриугены, хотя последний нигде не называется по имени. В глоссах на Деяния св. апостолов чередуются толкования Беда Достопочтенного (Expositio Aduum apostolorum; Retractatio in Actus Apostolorum) и Рабана Мавра (Tractatus super Actus), которые кое-где дополнены выдержками из блж. Августина, блж. Иеронима, свт. Григория Великого и Исидора Севильского. Основной источник глосс на сборные Послания — комментарий Беда Достопочтенного (In epistolas VII catholicas) с редкими вставками из соч. блж. Августина, блж. Иеронима и Кассиодора. В глоссах на Послания ап. Павла преобладают толкования Амбразиастера (Commentarius in epistulas Paulinas) и блж. Августина. Отрывки Оригена и блж. Иеронима заимствованы из комментария Гаймона Осерского. Глоссы на Послание к Евреям содержат также толкования свт. Иоанна Златоуста, Беренгара Турского и Ланфранка Бекского. В глоссах на Апокалипсис используются толкования Беда Достопочтенного (Expositio Apocalypseos), свт. Григория Великого и блж. Иеронима.

**Форма расположения текста в рукописях.** В рукописях VIII–IX вв. глоссы, как правило, являются фрагментарными, т. е. сопровождают не весь текст библейских книг, а лишь те места, на к-рые составитель хотел обратить особое внимание. Полные комментарии каролингской эпохи с обширными цитатами из св. отцов и учителей Церкви, хотя и изъясняли весь текст, однако были труднодоступны и в силу большого объема неудобны для массового использования в учебном процессе. Новаторство Ансельма Ланского и его учеников состояло в том, что они смогли резюмировать материал авторитетных толкователей так, чтобы максимально приспособить его для нужд преподавателей и студентов. Во время лекции преподаватель читал отрывок из Свящ. Писания, затем приводил для каждого стиха авторитетное толкование, добавляя кое-что от себя. Для этих целей было намного удобней иметь под рукой сборник извлечений из обширных комментариев, нежели полный текст последних.

Простейшая и самая первая форма glossa ordinaria (на псалмы и Послания ап. Павла) имела вид 3 прямых колонок. В центральной колонке помещался библейский текст с краткими интерлиней-







ными глоссами, по обеим сторонам от него располагался текст маргинальных глосс. Колонка на внешних полях листа была несколько шире, что давало возможность вносить дополнительные примечания, заметки или новые, т. н. индивидуальные глоссы (см., напр., ркп. Bodl. Auct. D.3.12, XII в.; Ребдорфская Псалтирь — Oslo. Schøyen. 712, 1-я четв. XII в.). Особенностью этой формы является отсутствие системы нумерации глав и стихов, что часто затрудняло работу с текстом и приводило к путанице. Номера глав и примитивная система примечаний, встречающиеся в ранних рукописях, являются, видимо, плодом усилий индивидуальных читателей.

Недостатки были учтены составителями глосс на др. книги, что привело к образованию 2-й, более сложной модели форматирования текста, также состоящей из 3 колонок, но с гораздо более свободным расположением. Ширина столбца, содержащего маргинальные глоссы, не фиксирована, а ориентируется на размер толкований. Если последние кратки, то и колонка, в к-рую они помещаются, будет небольшой, и наоборот, колонка с обширными толкованиями может занимать больше половины ширины листа, а сам библейский текст с межстрочными глоссами переписывается в довольно узкую колонку или же располагается зигзагом, переходя из одной колонки в др. (см., напр., Пятикнижие — ркп. Bodl. Auct. E. inf. 7, 2-я треть XII в.; глоссированный Апостол — ркп. Paris. lat. 15236, 2-я пол. XIII в.). Колонка на внутреннем поле листа иногда вообще исчезает, или же внешняя и внутренние колонки разделяются в нек-рых местах на 2 и более столбцов, так что образуется от 4 до 7 колонок. В результате лист заполняется текстом почти полностью, на нем остается меньше свободного места для внесения индивидуальных глосс. В нек-рых случаях внешние поля заполняются целым комментарием к.-л. автора (Стефана Лангтона, Гуго Сен-Шерского, Николая де Лиры) или перекрестными ссылками на Свящ. Писание, номерами глав и стихов. В таком виде глоссы предназначались не столько для того, чтобы служить пособием при чтении лекций, сколько для частного ознакомления за пределами аудитории. В отдельных рукописях англ. происхождения модели 1-го и 2-го типов сочетаются. Особый формат имеют нек-рые коллекции глосс Гильберта Порретанского. Текст в них располагается в 2 колонки: на внутренних полях — текст Свящ. Писания, на внешних — леммированные глоссы (т. н. глоссы *cum textu*; см.: *Gross-Diaz. Th. The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers*. Leiden, 1996. P. 41). Такую же структуру иногда имеют авторские комментарии на псалмы, в частности Бруно Вюцбургского (XI в.). *Magna glosatura* Петра Ломбардского

также расположена в 2 колонки, в каждой из к-рых помещается текст глосс, а библейские пассажи выделяются в отдельные области в виде прямоугольников. В средневековых каталогах манускриптов, имеющий такую форму текста, обычно обозначается как *intercisum* (прерывистый; аналог широких К. греч. традиции). В большинстве изданий *glossa ordinaria* имеют форму рамочной катены: в центре помещается библейский текст в 1 или 2 колонки (с межстрочными глоссами), по периметру, с 2 или со всех 4 сторон — маргинальные глоссы.

**Издания *glossa ordinaria*.** Первое печатное издание *glossa ordinaria* было предпринято в 1480 или 1481 г. (титульный лист не указывает год) Адольфом Рушем в Страсбурге (*Biblia Latina cum glossa ordinaria*. 1992). Десятилетием раньше (в 1471 или 1472) был издан первый печатный библейский комментарий, составленный в жанре глосс: *Postilla super totam Bibliam* Николая де Лиры (*Nicolaus de Lyra. Postilla litteralis super totam Bibliam* / Ed. C. Sweeney, A. Panpartz. Romae, 1471–1472). Все последующие 12 изданий глосс воспроизводили библейский текст и толкования из *editio princeps* Руша (с незначительными изменениями), добавляя др. материалы: «*Postillae*» Николая де Лиры, «*Additiones*» Пабло де Санта-Марии, «*Replica*» Маттиаса Дёринга (см. их список: *Smith*. 2009. P. 189–191). В издании Л. де Санкто Мартино и Ж. Галлемара (*Nicolai de Lyra, ed.* 1617; репринт: *Idem*. 1634) были удалены отрывки нехрист. авторов и добавлены патристические толкования (в частности, прологи блж. Иеронима). В «*Патрологии*» Миня издана только часть маргинальных глосс в виде сплошного компилятивного комментария под именем Валафрида Страбона (PL. 113–114). В этом издании отсутствуют интерлинейные глоссы, библейский текст в переводе Вульгаты, предисловия из *glossa ordinaria* к каждой книге, а также маргинальные глоссы на книги пророков Иезекииля, Даниила, Плач Иеремии, малых пророков, прор. Варуха и Книги Маккавеев. Эти маргинальные глоссы Минь считал не принадлежащими Валафриду Страбону. В наст. время критические издания и обстоятельно изучены лишь 2 части корпуса *glossa ordinaria* — глоссы на Песни Песней (*Dove, ed.* 1997) и часть глосс на Плач Иеремии (*Andrée, ed.* 2005). При ссылках на остальные части глосс обычно используются антверпенские издания 1619 и 1634 гг.

**Традиция глоссаторства в XIII–XV вв.** В традиции *glossa ordinaria* были написаны «*Postillae in totam Bibliam*» доминиканца Гуго Сен-Шерского († 1263). В намерения Гуго не входило создание чего-то нового. Он просто хотел адаптировать текст общепринятых глосс для нужд доминиканского ордена, устав которого предписывает каждому члену

изучение Свящ. Писания. В интерпретации Гуго глоссы становились более понятными и лучше организованными. Помимо традиц. толкований он использовал ряд новых источников: соч. Бернарда Клервоского, Петра Коместора, Петра Кантора, Ансельма Кентерберийского, Стефана Лангтона, Вильгельма Овернского и др. До Гуго совр. авторы цитировались в глоссах без указания имен («*alii dicunt...*», другие говорят...). В «*Postillae in totam Bibliam*» имена как древних, так и новых экзегетов, как правило, называются. Критического издания труда Гуго Сен-Шерского не существует. Об изданиях XV–XVII вв. см.: *Hugues de Saint-Cher († 1263): bibliste et théologien* / Ed. L.-J. Bataillon e. a. Turnhout, 2004).

Другая попытка адаптировать общепринятые глоссы была предпринята францисканцем Николаем де Лирой († 1349), к-рый составил «*Postilla literalis*» и «*Postilla moralis*» на всю Библию. Этот труд представляет собой не просто дополнение к глоссам, а их пересмотр и переработку. Николай де Лира проявлял особый интерес к букв. смыслу Свящ. Писания, знал евр. язык и был знаком с евр. комментариями своего времени. В его «*Postilla...*» практически отсутствуют аллегорические и духовные толкования и преобладают историко-филологические объяснения. В XV в. обращенный раввин Пабло де Санта-Мария († 1435), вполн. еп. Картагены и Бургоса, составил глоссы в виде заметок на полях «*Postilla...*» Николая де Лиры и сделал более 1100 предложений и дополнений к ним (*Paulus Burgensis*. [Additiones] // *Nicolaus de Lyra. Postilla super Biblia. Norimbergae*, 1481, 1485, 1487 etc. *Venetis*, 1481, 1482 etc.). В ответ на эту публикацию францисканец Маттиас Дёринг († 1469) составил трактат в защиту труда Николая де Лиры («*Defensorium postillae Nicolai Lyrani*» или «*Replica*»), в к-ром разбирает предложения Пабло и отвергает больше половины из них. Как «*Postilla...*» Николая де Лиры, так и «*Additiones*» Пабло вместе с возражениями М. Дёринга вошли в качестве дополнения в большинство печатных изданий *glossa ordinaria*. В жанре *postilla* были написаны комментарии Альберта Великого († 1280) почти на все книги Библии (сохранились его «*Postilla...*» на книги Иова, пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля (2 последних по фрагментах), Даниила, Варуха, Плач Иеремии, на Четвероевангелие и др.), однако они не имеют ничего общего с традицией глосс, т. к. в них практически не используются прямые цитаты известных толкователей. Аналогичную структуру имеют экзегетические сочинения Фомы Аквинского († 1274). Исключение составляет т. н. *Catena aurea* (Золотая цепь) на 4 Евангелия, составленная между 1263 и 1268 гг. по просьбе папы Урбана IV (1261–1264)





(*S. Thomae Aquinatis Catena aurea*. 1938). Это произведение практически не содержит комментарий самого Фомы Аквинского, оно состоит исключительно из леммированных фрагментов толкований авторитетных греч. и лат. экзегетов: Оригена, свт. Афанасия Великого, свт. Василия Великого, Евсевия Кесарийского, свт. Иоанна Златоуста, Севериана Габальского, еп. Тита Бострийского, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Кирилла Александрийского, прп. Иоанна Дамаскина, Феофилакта Болгарского, свт. Илария Пиктавийского, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина, блж. Иеронима, Беды Достопочтенного, Рабана Мавра, Ремигия Осерского и др. (*Conticello*. 1990). Оригинальным заголовком компиляции, вероятно, следует считать «*Expositio continua*» (Сплошной комментарий), однако по структуре она представляет собой катену. Велика вероятность того, что толкования греч. отцов заимствованы из греч. К. Мн. святоотеческие цитаты в нек-рых др. произведениях Фомы Аквинского, в частности 3-й ч. «Суммы теологии» и «Комментарии на Евангелие от Иоанна» («*Lectura super Iohannem*»), взятые им из «Золотой цепи». В XIV в. «*Catena aurea*» была переведена на восточносредне-нем. язык (изд. *Thomas von Aquin. Catena aurea deutsch: Die ostmitteldeutsche Übers. des Katenencommentars des Thomas von Aquin / Hrsg. P. Horner*. В.; N. Y., 2008. Bd. 1: *Lukasevangelium*; 2012. Bd. 2: *Markusevangelium*).

Распространение и стандартизация *glossa ordinaria* не означали полного прекращения компилятивного комментария в виде глосс. В XIII–XIV вв. наряду с переписыванием общепринятых глосс в нек-рых центрах средневековой учености продолжалось составление новых компиляций в жанре глосс, никак не связанных с *glossa ordinaria*. Примером таких «необщепринятых» глосс могут служить т. н. *Glossae Tripartitae super Cantica* (Трехчастные глоссы на Песни Песней), сохранившиеся в 3 редакциях и составленные в кон. XIII – нач. XIV в. неизвестным францисканцем. Кроме прямой традиции сочинений блж. Августина, Оригена, Бернарда Клервоского, свт. Григория Великого, Гуго Сен-Викторского, Бонавентуры и др. они заимствуют материал из 3 основных источников: анонимной коллекции глосс, составленной в картузианском мон-ре в Сеналесе (близ Больцано, Сев. Италия), сохранившейся в единственной рукописи Innsbr. Univ. 144, 1425 г. (*Cantuariensis super cantica*), состоящей из толкований Кассиодора, Рабана Мавра, прп. Иоанна Дамаскина, Валафрида Страбона и др.; компилятивного комментария на Песни Песней францисканца Иоанна Рассела († после 1305), построенного на основе сочинений поздних комментаторов (Александра Неккама († 1227), Вильгель-

ма Ньюбергского († 1198), Фомы Галла († 1246), Иоанна Пекема († 1292) и др.); комментарий на Песни Песней кодекса Utrecht. Rijksuniv. 302 (1 M 3), сер. XV в., использующего толкования Гуго Сен-Шерского, Фомы Галла и Беды Достопочтенного (изд.: *Schepers, ed.* 2006). Большая часть др. подобных компиляций остается неизученной.

**Катены Нового и Новейшего времени.** В XVI в. интерес к составлению новых К. и адаптации старых постепенно исчезает. На Востоке это было связано с тур. игом и общим упадком образования, на Западе – со снижением авторитета средневек. экзегетической традиции, распространением протестантизма и идеи *Sola Scriptura*. Тем не менее известны поздние попытки возродить жанр глосс. В XVII в. францисканцем Жаном де Ла-Э (*Jean de La Haye*, † 1661) были предприняты 2 издания букв. комментария на всю Библию, построенного в традиции глосс: *Biblia Magna* (P., 1643. 5 vol.) и *Biblia Maxima* (P., 1660. 19 vol.). В основе каждого из этих изданий лежит лат. текст Вульгаты, сопровождаемый прямыми цитатами из комментариев (*adnotationes*) совр. католич. экзегетов: Николая де Лиры, Ж. де Геньи († 1549), В. Хесселса ван Эста (лат. *Estius*, † 1613), иезуитов М. ди Са (португ. *Manoel de Sa*, † 1596), Дж. С. Менокьо († 1655), Я. Тирина († 1635). Комментарии были дополнены вариантами различных переводов Свящ. Писания, краткими синопсисами, в к-рых эти варианты приводятся в гармонию и обсуждаются букв. смысл текста.

В кон. XX в. интерес к К. как жанру вновь возрос. С 1998 по 2006 г. международная межкультурная группа редакторов и переводчиков под рук. Т. Одэна, проф. богословия ун-та Дру (г. Мадисон, шт. Нью-Джерси, США), члена Методистской церкви США, вела работу по составлению 29-томной антологии «Библийские комментарии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв.», к-рая по принципу организации материала представляет собой катену из толкований греч., лат. и вост. авторов, переведенных на совр. языки. В наст. время полностью издана серия на англ., нем., франц., испан. и итал. языках. Ближиться к завершению рус. издание, начатое в 2001 г. (на авг. 2012 изд. 18 т.). Начат перевод антологии на араб. и кит. языки. Ведутся переговоры о др. переводах. Составители серии поставили перед собой задачу охватить все жанры древнехрист. письменности: богословские и экзегетические трактаты, письма, литургические тексты, поэзию, молитвы и др. источники. При этом были использованы электронные технологии. Поиск соответствующих отрывков велся с помощью 2 наиболее полных на сегодняшний день баз данных древних текстов: *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), разработанной

в Калифорнийском ун-те (г. Эрвайн, пригород Лос-Анджелеса), и Б-ки лат. христ. текстов, выходящей под названием *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (CLCLT), к-рая готовится в Лувенском католическом ун-те (Лувен-ла-Нев). В дополнение и параллельно с компьютерными поисками для амер. серии были просмотрены имеющиеся переводы греч., лат., сир., копт., арм. и др. источников. Данный проект не преследовал цели составить издание компендиума святоотеческой экзегетики, он был призван дать лишь общее представление о подходах толкования тех или иных книг Свящ. Писания в первые 8 веков христианства, поэтому научное использование этих К. ограничено.

**Греческая традиция.** Лит.: *Possevius A. Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti. Coloniae Agrippinae*, 1608; *Simon R. Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du Christianisme jusques à notre temps*. Rotterdam, 1693. P. 422–467; *Ittig Th. De bibliothecis et catenis Patrum*. Lipsiae, 1707; *Wolf J. Ch. Exercitatio in catenas Patrum Graecorum easque potissimum Mss. Wittenberg*, 1712; *Fabricius J. A. Bibliotheca graeca, sive notitia scriptorum veterum graecorum quorumcunque monumenta integra, aut fragmenta edita exstant, tum plerumque e mss. ac deperditis*. Hamburg, 1715<sup>3</sup>. T. 7. P. 727–788; *Augustin J. F. S. De catenis Patrum Graecorum in NT observationes*. Halae, 1762; *Fabricius J. A., Harles G. Ch. Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum quorumcunque monumenta integra, aut fragmenta edita exstant: tum plerumque e mss. ac deperditis*. Hamburg, 1802. T. 8. P. 637–700; *Lietzmann H. Catenen: Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung*. Freiburg i. Br., 1897; *Karo G., Lietzmann H. Catenarum graecarum catalogus*. Gött., 1902; *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT*. В., 1914. (Mitt. des Septuaginta-Unternehmens; 2); *Devreesse R. Chaînes exégétiques grecques // Dictionnaire de la Bible: Suppl.* P., 1928. Vol. 1. Col. 1084–1233; *Κρικόνης Χ. Περί ἐπιτηνευτικῶν σεφῶν (Catenae) // Βιβλιαντινά*. 1976. T. 8. Σ. 89–139; *Beltz H., Cavallo G. Die Bibel des Niketas: Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*. Wiesbaden, 1979; *CPG*. 1980. Vol. 4: *Concilii. Catenae*. P. 185–259; *CPGS*. 1998. P. 485–491; *Dorival G. Des commentaires de l'Écriture aux chaînes // Le monde grec ancien et la Bible / Sous la dir. C. Mondésert*. P., 1984. P. 361–386; *idem. L'intérêt pour les chaînes exégétiques grecques dans l'Europe de la Renaissance // L'humanisme italien de la Renaissance et l'Europe / Éd. T. Picquet* e. a. Aix-en-Provence, 2010. P. 121–126; *Curti C. La tradizione catenaria e il recupero dei commenti greci alla Bibbia: Validità e limiti // Metodologie della ricerca sulla tarda antichità: Atti del 1. Convegno dell'Assoc. di Studi Tardoantichi / A cura di A. Garzya*. Napoli, 1989. P. 159–165; *Leanza S. Problemi di ecdotica catenaria // Ibid.* P. 247–266; *idem. La letteratura esegetica in frammenti: la tradizione catenaria // Augustinianum*. R., 1997. Vol. 37. P. 25–36; *Mühlenberg E. Catenen // TRE*. 1989. Bd. 18. S. 14–21; *Uthemann K.-H. Was verraten Catenen über die Exegese ihrer Zeit?: Ein Beitr. zur Geschichte der Exegese in Byzanz // Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: FS f.*





E. Dassmann / Hrsg. G. Schöllgen. Münster, 1996. S. 284–296. (JAC. Erg.-Bd.; 23); *Barbàra M. A.* I frammenti attribuiti ad Ambrogio e Agostino nella tradizione catenaria bizantina // Annali di Storia dell'Essegi. Bologna, 1998. Vol. 15. P. 275–280; *Roosen B.* The Works of Nicetas Heracleensis: ὁ τοῦ Σεργίου // Byz. 1999. Vol. 69. P. 119–144; *Curti C., Barbàra M. A.* Catene esegetiche greche // *Quasten.* Patrology. 2000. Vol. 5. P. 609–655; *Sautel J.-H.* Aspects de la mise en page des manuscrits grecs à chaînes exégétiques: (Paris, BNF, Fonds Coislins) // Le commentaire entre tradition et innovation: Actes du colloque intern. de l'Inst. des traditions textuelles (22–25 sept. 1999) / Sous la dir. M.-O. Goulet-Cazé. P., 2000. P. 89–98; *Aussedat M.* Une pratique érudite de lecture des textes bibliques: Les chaînes exégétiques grecques // REG. 2008. Vol. 121. P. 547–570; *eadem.* Les chaînes exégétiques: Une forme littéraire et une pratique d'érudition florissantes dans le domaine de l'exégèse de langue grecque // Le païen, le chrétien, le profane, recherches sur l'Antiquité tardive / Éd. B. Goldlust. P., 2009. P. 169–179. *Восьмикнижие и Книги Царств.* Изд.: *Liprotanus A.* Catena in Genesis ex authoribus ecclesiasticis... usque partim graecis, partim latinis connexa. P., 1546; *idem.* Catena in Exodum. P., 1550; *Zephyrus F.* Cathena, seu explicatio locorum qui in Pentateucho subobscuriores occurrunt ex antiquis graecorum theologis de prompta. Florentiae, 1546. Padovae, 1564<sup>2</sup>. Coloniae Agrippinae, 1572<sup>3</sup>; *Novarinus A.* Catena in Genesis ex graecis patribus contexta, latina veste donata. Verona, 1647; *Νικηφόρος (Θεοτόκης), αρχιεπ.* Σειρά ἐνὸς καὶ πενήτηκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν. Λειψία, 1772–1773. 2 τ.; *Devreesse R.* Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois: (Fragments tirés des chaînes). Vat., 1959. (ST; 201); *Petit F., ed.* Les fragments grecs du livre VI des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie: Éd. crit. // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1971. Vol. 84. P. 93–150; *eadem.* Catenae Graecae in Genesis et in Exodum. Turnhout, 1977. Vol. 1: Catena Sinaitica. (CCSG; 2); 1986. Vol. 2: Collectio Coislinaiana in Genesis. (CCSG; 15); *eadem.* Philon d'Alexandrie. Quaestiones in Genesis et in Exodum: Fragmenta graeca. P., 1978. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie; 33); *eadem.* La chaîne sur la Genèse: Éd. intégrale. Leuven, 1991–1996. 4 vol. (TEG; 1–4); *eadem.* Les fragments grecs d'Eusèbe d'Emèse et de Théodore de Mopsueste: L'apport de Procope de Gaza // Le Muséon. 1991. Vol. 104. P. 349–354; *eadem.* La chaîne sur l'Exode: Éd. intégrale. Leuven, 1999–2001. 4 vol. in 3. (TEG; 9–11); *eadem.* Autour de Théodoret de Cyr: La «Collectio Coislinaiana» sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règnes, le «Commentaire sur les Règnes» de Procope de Gaza. Leuven, 2003. (TEG; 13); *eadem.* Sévère d'Antioche. Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règnes. Leuven, 2006. (TEG; 14); *eadem.* Eusèbe d'Emèse. Commentaire de la Genèse: texte arménien de l'édition de Venise (1980), fragments grecs et syriaques. Leuven, 2011. (TEG; 15).  
Лит.: *Faulhaber M., von.* Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken // BiblZschr. 1903. Bd. 1. S. 247–252 [кн. Царств]; *Decoinck J.* Essai sur la chaîne de l'Octateuque: avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse, qui s'y trouvent contenus. P., 1912; *Doutreleau L.* Recherches autour de la Catena Romana de Combefis (B. N. Suppl. Gr. 428 – Vat. Barb. Gr. 529 – Mosq. 385), II // Corona

gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers XII lustra complenti oblata. Brugge, 1975. Vol. 2. P. 367–388; *Petit F.* Les chaînes exégétiques grecques sur la Genèse et l'Exode: Programme d'exploration et d'édition // StPatr. B., 1975. Vol. 12. P. 46–50. (TU; 115); *eadem.* Une chaîne exégétique peu connue: Sinaï gr. 2. Description et analyse // Studia codicologica / Hrsg. K. Treu. B., 1977. P. 341–350. (TU; 124); *eadem.* L'édition des chaînes exégétiques grecques sur la Genèse et l'Exode // Le Muséon. 1978. Vol. 91. P. 189–194; *eadem.* Le dossier origénien de la chaîne de Moscou sur la Genèse: Problèmes d'attribution et de double rédaction // Ibid. 1979. P. 71–104; *eadem.* La tradition de Théodoret de Cyr dans les chaînes sur la Genèse // Ibid. Vol. 92. P. 281–286; *eadem.* Les fragments grecs d'Eusèbe d'Emèse et de Théodore de Mopsueste: L'apport de Procope de Gaza // Ibid. 1991. Vol. 104. P. 349–354; *eadem.* La chaîne grecque sur la Genèse, miroir de l'exégèse ancienne // Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Münster, 1996. S. 243–253; *eadem.* La Chaîne grecque sur l'Exode: Description générale et problèmes spécifiques // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 97–101; *eadem.* Diodore de Tarse dans la tradition caténique sur la Genèse et l'Exode: Une mise au point // Le Muséon. 1999. Vol. 112. P. 363–379; *Carrara P.* Severo di Antiochia nelle catene esegetiche alla Genesi // Sileno: Riv. di studi classici e cristiani. R., 1988. Vol. 14. P. 171–178; *Leanza S.* L'esegesi del «Levitico» nella tradizione catenaria // Annali di Storia dell'Essegi. Bologna, 1996. Vol. 13. N 1. P. 211–227; *Metzler K.* Genesiskommentierung bei Origenes und Prokop von Gaza // Adamantius. Pisa, 2005. Vol. 11. P. 114–123.

*Книга Нова.* Изд.: *Comitolus P.* Catena in beatissimum Iob absolutissima ... e graeco in latinum conversa. Lugduni, 1586 [Vat. gr. 1231]. Venetiis, 1587? [Vat. gr. 1231; Ambros. B 117 sup.]; *Junius [Young] P.* Catena Graecorum Patrum in beatum Iob / Coll. Niceta Heracleae Metropolitae, ex duobus mss. Bibliothecae Bodleianae codicibus, graece nunc primum in lucem edita et latine versa. Londini, 1637; *Σειρά τῶν πατέρων εἰς τὸν μακάριον Ἰὼβ συναλεχθεῖσα παρὰ Νικητᾶ μητροπολίτου Ἡρακλείας νεωστὶ μετακλιθεῖσα σπουδῆ καὶ δανάνῃ ἐξ Ἀθηνῶν Ἰωάννου Μαρμαροτοῦρη καὶ μετὰ ἀκριβοῦς ἐπιμελείας διορθωθεῖσα παρὰ Γεωργίου χρυσοφοῦ τοῦ ἐξ εὐρίπου, προφωνηθεῖσα δὲ τῷ ὑψηλοτάτῳ ἐκλαμπροτάτῳ τε καὶ μεγαλοπρεπεστάτῳ Ἀυθέντῃ καὶ Μιχαῆλ Σούτῳ. Ἐνετίσιν, 1792; *Tisserant E.* Un manuscrit palimpseste de Job // RB. N. S. 1912. Vol. 9. P. 481–503; *Hagedorn U., Hagedorn D., Hrsg.* Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob. B.; N. Y., 1994–2004. 4 Bde. (PTS; 40, 48, 53, 59); *eadem.* Hexaplarische Fragmente des Buchs Hiob in der Katenen-Epitome des Leo Magister (Vaticanus gr. 709) // «Quaerite faciem eius semper»: Stud. zu den geistesgesch. Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Hamburg, 2008. S. 91–100; *Sosower M. L.* A Manuscript of the Catena in Iob in the Beinecke Library Written by Nicholas Choniates // Manuscripta. St. Louis, 2001/2002. Vol. 45/46. P. 133–150 [катена Никиты Ираклийского].  
Лит.: *Draguet R.* Un commentaire grec arien sur Job // RHE. 1924. Vol. 20. P. 38–65; *Hagedorn U., Hagedorn D.* Zur Katenenüberlieferung des Hiobkommentars von Didymos dem Blinden // The Bull. of the American Soc. of Papyrologists. 1985. Vol. 22. P. 55–78; *eadem.* Neue Fragmente des Hiobkommentars Didymos' des Blinden? // Miscellanea papyrologica in occasione*

del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana / Ed. M. Capasso. Firenze, 1990. Vol. 1. P. 245–254. (Papyrologica Florentina; 19); *eadem.* Fragmente der Hiobkatene im Florilegium Marcianum (Ven. gr. 23) // Mousopolos Stephanos: FS f. H. Görgemanns / Hrsg. M. Baumbach. Hdb., 1998. S. 235–244; *eadem.* Hexaplarische Fragmente des Buchs Hiob in der Katenen-Epitome des Leo Magister (Vat. gr. 709) // «Quaerite faciem eius semper». 2008. S. 91–100; *Iri-goïn J.* Le Livre de Job commenté // Mise en page et mise en texte du livre manuscrit / Ed. H.-J. Martin. P., 1990. P. 66–71; *Ciccarese M. P.* Sulle orme di Gerolamo. La «Expositio in Iob» del presbytero Filippo // Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo: Atti del Convegno di studi, Trento, 6–7 dicembre 1995 / Ed. C. Moreschini. Brescia, 1997. P. 258–267.

*Псалтирь.* Изд.: *Barbaro D.* Aurea in quinquaginta Davidicos Psalmos doctorum Graecorum catena. Venetijs, 1569; *Corderius B., ed.* Expositio Patrum Graecorum in psalmos. Antverpiae, 1643–1646. 3 vol.; *Harl. M., ed.* La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origene, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret). P., 1972. 2 vol. (SC; 189, 190); *Vian G. M.* Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio. R., 1978. P. 19–52. (SEAug; 14); *eadem.* Un'antologia esegetica bizantina sui Salmi con inediti di Atanasio e Giovanni Crisostomo // Annali di Storia dell'Essegi. 1989. Vol. 6. P. 125–149 (текст: 140–141); *Curti C.* Eusebiana. Catania, 1989<sup>2</sup>. [Vol.] 1: Commentarii in Psalmos; *eadem., ed.* La catena palestinese sui Salmi graduali. Catania, 2003. (Saggi e testi classici, cristiani e medievali; 18); *Ferrari Tomiolo C.* Cyrilliana in Psalmos: I frammenti del Commento ai Salmi di Cirillo di Alessandria nel cod. Laudiano gr. 42. R., 2000.

Лит.: *Devreesse R.* La chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro // RB. 1924. Vol. 33. P. 65–81, 498–521; *eadem.* Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes. R., 1939. (ST; 93); *eadem.* Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. (ST; 264); *Mariès L.* Note sur les manuscrits utilisés par Cordier pour la compilation de son «Expositio in Psalmos» // ROC. 1924. Vol. 24. P. 181–186; *Mercati G.* Osservazioni a Proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti. Vat., 1948. (ST; 142); *eadem.* Il Frammento Maffeianno di Nestorio e la catena dei Salmi d'onde fu tratto. Vat., 1950. (ST; 154); *eadem.* Alla ricerca dei nomi degli «altri» traduttori nelle omilie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio. Vat., 1952. (ST; 158); *Richard M.* Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier // Bull. d'information de l'IRHT. P., 1954. Vol. 3. P. 87–106; *eadem.* Les premières chaînes sur le Psautier // Ibid. 1956. Vol. 5. P. 87–98; *eadem.* Les manuscrits de la chaîne du type VI sur les Psaumes // RHT. 1973. Vol. 3. P. 19–38; *Curti C.* Il valore dei codici Ambrosiano F. 126 sup. e Patmos 215 per la ricostruzione della catena palestinese sui Salmi // RSLR. 1974. Vol. 10. P. 92–111; *eadem.* Ancora sulla tecnica di abbreviazione del compilatore della Catena palestinese, I // *Idem.* Eusebiana. 1989<sup>2</sup>. [Vol.] 1: Commentarii in Psalmos. P. 249–271; *eadem.* La catena palestinese sui Salmi graduali // Paideia. Brescia, 1990. Vol. 45. P. 93–101; *eadem.* Ancora sulla tecnica di abbreviazione del compilatore della Catena palestinese // Studi di filologia classica in onore di G. Monaco. Palermo, 1991. Vol. 1. P. 497–515; *eadem.* La Catena palestinese sul Salmo 133: Rettifica all'attribuzione







di un passo e paternità di un altro passo anonimo // *Ad Contemplandum Sapientiam*: Studi... in memoria di S. Leanza. Soveria Mannelli (Catanzaro), 2004. P. 195–198; *Dorival G.* L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des «Hexaple» d'Origène (à propos du psaume 118) // *RHT*. 1974. Vol. 4. P. 45–74; *idem.* Les chaînes exégétiques grecques sur le Psaume 118: Rech. sur les filiations des chaînes exégétiques grecques sur les psaumes et publication de fragments inédits: Diss. P., 1975; *idem.* Le Commentaire sur les Psaumes de Nicéas David (début du 10<sup>e</sup> siècle): Une œuvre inconnue dans un manuscrit de la Bibliothèque de Leyde // *REB*. 1981. Vol. 39. P. 251–300; *idem.* Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier (V<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles) // *StPatr*. 1984. Vol. 15. P. 146–169; *idem.* Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche // *ANTIΔΩΡON*: Hommage à M. Geerard pour célébrer l'achèvement de la CPG. Wetteren, 1984. Vol. 1. P. 101–121; *idem.* La reconstitution du Commentaire sur les Psaumes d'Eusèbe de Césarée grâce aux chaînes exégétiques grecques, en particulier la chaîne de Nicéas // *StPatr*. 1984. Vol. 15. P. 171–176; *idem.* La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques // *REB*. 1985. Vol. 43. P. 209–226; *idem.* Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: Contribution à l'étude d'une forme littéraire. Louvain, 1986–1995. T. 1–4. (SSL. EtDoc; 43–46); *Mühlenberg E.* Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. B., 1975–1978. 3 Bde. (PTS; 15, 16, 19); *Schenker A.* Hexaplarische Psalmenbruchstücke: Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vat. gr. 752 und Canonianus graecus 62. Freiburg; Gött., 1975. (OBO; 8); *Hagedorn D.* [Рец. на:] *Mühtenberg E.* Psalmenkommentare aus den Katenenüberlieferung. Untersuchungen zu den Psalmenkatenen II/III // *JAC*. 1979. Bd. 22. S. 209–213; *Rondeau M.-J.* Les commentaires patristiques du Psautier (III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles): Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier: Rech. et bilan. R., 1982. Vol. 1. (OCA; 219); *idem.* Un témoin méconnu de la chaîne «Athanasio»-évangelienne sur les Psaumes: le Vindob. theol. gr. 298 // *RHT*. 1989. Vol. 19. P. 351–367; *Tuccari L.* Il Salterio AgP della Biblioteca di Grottaferrata // *Annali di Storia dell'Esegesi*. 1986. Vol. 3. P. 65–70; *Metzler K., Hamus B.* Die palästinische Katene der Gradualpsalmen // *Adamantius*. Pisa, 2008. Vol. 14. P. 420–425.

**Библейские песни.** Изд.: *Carafa A., card.* Beati Theodreti episcopi Cyri interpretatio in omnes Davidis psalmos. Patavii, 1565. P. 265–299; *Corderius B., ed.* Expositio Patrum graecorum in psalmos in Paraphrasin, Commentarium et Catenam digesta. Antverpiae, 1646. Vol. 3. P. 853–962; *Heinrici C. F. G.* Beiträge zu Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments. Lpz., 1905. Bd. 3. S. 111–115; *Jagić V.* Supplementum Psalterii Bononiensis: Incerti auctoris explanatio graeca. W., 1917. P. 301–320; *Duval Y.-M.* Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. P., 1973. Vol. 2. P. 629–645, 647–671. (Études augustiniennes; 54); *Reuss J.* Studien zur Lukas Erklärung des Presbyters Hesychius von Jerusalem // *Biblica*. 1978. Vol. 59. P. 562–571.

**Лит.:** *Faulhaber M., von.* Eine wertvolle Oxforder Handschrift // *ThQ*. 1901. Bd. 83. S. 218–232; *Schneider H.* Die biblischen Oden im christlichen Altertum // *Biblica*. 1949. Vol. 30. P. 28–65, 239–272, 433–452, 479–500.

**Книга Притчей Соломоновых.** Изд.: *Peltanus Th.* Catena graecorum Patrum in Proverbia Salomonis. Antverpiae, 1614; *Mai*. NPB. 1854.

T. 7. P. 1–81; PG. 87. Col. 1779–1880; *Achelis H., ed.* Hippolytus Werke. Lpz., 1897. Bd. 1: Exegetische und homiletische Schriften. S. 157–178. (GDS; 1); *Richard M.* Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon // *Le Muséon*. 1966. Vol. 79. P. 61–94; *idem.* Les fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15–31 // *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou*. P., 1972. P. 385–394; *Géhin P., ed.* Évangéle du Pontique. Scholies aux Proverbes. P., 1987. (SC; 340).

**Лит.:** *Faulhaber M., von.* Hohelied- Proverbien- und Prediger-Catenen. W., 1902. S. 74–138. (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft; 4); *Richard M.* Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon // *Le Muséon*. 1965. Vol. 78. P. 257–290; 1966. Vol. 79. P. 61–94; 1967. Vol. 80. P. 327–364; *idem.* Le commentaire de S. Jean Chrysostome sur les Proverbes de Salomon // *Συμπόσιον: Studies on St. John Chrysostom. Θεσσαλονίκη*, 1973. Σ. 99–103. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 18); *idem.* Le commentaire du codex Marcianus gr. 23 sur Prov. XXX, 15–33 // *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei*. Padova, 1976. P. 357–370; *Frickel J.* Zu Hippolyts Kommentar zu den Proverbien // *Lecture cristiane dei Libri Sapientiali: XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, 9–11 maggio 1991. R., 1992. P. 179–182. (SEAug; 37); *Pasini C.* Resti della «Catena sui Proverbi» di Procopio di Gaza in un frammento pergameneo nel codice Ambrosiano B 85 sup. // *Aevum*. Mil., 2000. Vol. 74. N. 2. P. 421–430.

**Книга Екклесиаста.** Изд.: *Olympiod. Alex.* Comm. in Eccl. // PG. 93. Col. 477–628; *Boli Th., Hrsq.* Olympiodor von Alexandria. Kommentar zum Ekklesiastes: Eine krit. Ed. Hdlb., 2004; *Leanza S., ed.* Procopii Gazaei Catena in Ecclesiasten: Necon Pseudochrysostomi commentarius in eundem Ecclesiasten. Turnhout etc., 1978. (CCSG; 4); *Lucà S., ed.* Anonymus in Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena trium patrum. Turnhout etc.; Leuven, 1983. (CCSG; 11); *Labate A., ed.* Catena Hauniensis in Ecclesiasten in qua saepe exegesis seruat Dionysii Alexandrini. Turnhout, 1992. (CCSG; 24); *Géhin P., ed.* Évangéle du Pontique. Scholies à l'Ecclesiaste. P., 1993. (SC; 397).

**Лит.:** *Faulhaber M., von.* Hohelied- Proverbien- und Prediger-Catenen. W., 1902. S. 139–166; *Leanza S.* L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste. Reggio Calabria, 1975; *idem.* La catena all'Ecclesiaste di Procopio di Gaza del Cod. Marc. gr. 22 (ff. 67v–83r) // *Studia codicologica* / Ed. K. Treu. B., 1977. P. 279–289. (TU; 124); *idem.* Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste // *Augustinianum*. R., 1977. Vol. 17. P. 545–552; *idem.* Ancora sull'esegesi origeniana dell'Ecclesiaste // *Studi in onore di A. Ardigzoni*. R., 1978. Vol. 1. P. 491–506; *idem.* Il Commentario sull'Ecclesiaste di Dionigi Alessandrino // *Scritti in onore di S. Pugliatti*. Mil., 1978. Vol. 5. P. 399–429; *idem.* Un nuovo testimone della catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza: il Cod. Vindob. theol. gr. 147. Turnhout; Leuven, 1983. (CCSG; 4 sup.); *Lucà S.* L'esegesi di Nilo di Ancira sull'Ecclesiaste // *Sileno*. R., 1977. Vol. 3. N. 1. P. 13–39; *idem.* La catena dei 3 padri sull'Ecclesiaste // *Studi in onore di A. Ardigzoni*. 1978. Vol. 1. P. 556–582; *idem.* Gli scolii sull'Ecclesiaste del Vallicelliano greco E 21 // *Augustinianum*. 1979. Vol. 19. P. 287–296; *idem.* Nilo d'Ancira sull'Ecclesiaste: Dieci scolii sconosciuti // *Biblica*. 1979. Vol. 60. P. 237–246; *Labate A.* L'esegesi di Evagrio al libro dell'Ecclesiaste // *Studi in onore di A. Ardigzoni*. 1978. Vol. 1. P. 483–490; *idem.* Nuovi codici della catena «sull'Ecclesiaste» di Policronio // *Augustinianum*. 1978. Vol. 18. P. 551–553; *idem.* La catena sull'Ecclesiaste del cod. Barb. gr. 388 // *Ibid.* 1979. Vol. 19. P. 333–339; *idem.* Nuove catene esegetiche sull'Ecclesiaste // *ANTIΔΩΡON: Hommage à M. Geerard. Wetteren*, 1984. Vol. 1. P. 241–263; *idem.* Sulla catena all'Ecclesiaste di Policronio // *StPatr*. 1989. Vol. 18/2. P. 21–35; *idem.* Il recupero del Commentario all'Ecclesiaste di Dionigi Alessandrino attraverso la catena bizantina // *Koinonia*. Napoli, 1992. Vol. 16. P. 53–74; *Géhin P.* Un nouvel inédit d'Évangéle du Pontique: Son comment. sur l'Ecclesiaste // *Byz*. 1979. Vol. 49. P. 188–198; *De Vocht C.* Deux manuscrits perdus de la «Catena Trium Patrum in Ecclesiasten» (CPG. C.100) // *Byz*. 1989. Vol. 59. P. 264–266; *Vinel F.* Que reste-t-il des Homélie sur l'Ecclesiaste de Grégoire de Nysse dans les Chaînes sur l'Ecclesiaste? // *StPatr*. 1997. Vol. 32. P. 220–228.

**Книга Песни Песней Соломона.** Изд.: *Zini P., ed.* Beati Theodreti In Canticum Cantiorum explanatio: inter jectis Maximi, Nili, Psellique notationibus. R., 1563; *Meursius I. [van Meurs], ed.* Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum Cantiorum expositiones. Lugd. Batav., 1617. P. 1–71, 75–112; *Idem* // *Joannis Meursi Operum* / Ed. J. Lami. Florentiae, 1746. Vol. 8. P. 213–260; Τοῦ μακαριωτάτου Θεοδορητοῦ Ἐπισκόπου Κόρου εἰρμηνεῖα [sic] εἰς τὸ Ἄσμα τῶν ἀσμάτων τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος μετὰ καὶ τῶν ἐξηγησῶν εἰς τὴν αὐτὴν εἰρμηνεῖαν [sic] κατὰ παραφράσιν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, τοῦ ἁγίου Νεῖλου τοῦ ἄσκητοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ, μετ' ἑτέρας ἐξηγήσεως πάντων ἀφαισ, διὰ στίχων πολιτικῶν, τοῦ ὑπερίτμου Φελλοῦ νεωστὶ τυποθῆν εἰς κοινὴν ἀφῆλειαν, διὰ δαπάνης καὶ ἀναλωμάτων, τοῦ ἐν ἱερομοναχίῳ ὁσιωτάτου κυρίου Ἱεροθέου τοῦ Ἀββατίου, τοῦ ἐκ τῆς νῆσου Κεφαλληνίας, καὶ διορθωθῆν, παρὰ Ματθαίου ἱερέως Κιγῶλα τοῦ Κυρίου... Ἐνετίστην, 1639; *Mai A., ed.* Classicorum Auctorum e Vaticanis codicibus editorum. R., 1834. T. 6. P. 348–387 = PG. 87. Col. 1756–1780 = PG. 122. Col. 664–685; *Barbara M. A., ed.* Origene. Commentario al Cantico dei Cantici: Testi in lingua greca: Introd., testo, trad. e commento. Bologna, 2005. (Biblioteca patristica; 42); *Νικολόπουλος Π.* Είναι ἔργον τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἡ συνέχεια εἰς τὸ Ἄσματος τῶν ἀσμάτων // *ΕΕΒΣ*. 2007/2009. T. 53. Σ. 467–502; *Auwers J.-M., ed.* Procopii Gazaei Epitome in Canticum canticorum. Turnhout, 2011. (CCSG; 67).

**Лит.:** *Faulhaber M., von.* Hohelied- Proverbien- und Prediger-Catenen. W., 1902. S. 1–73; *Kirchmeyer J.* Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique? // *StPatr*. 1966. Vol. 8/2. P. 406–413; *Rosenbaum H. U.* Der Hoheliedkommentar des Nilus von Ancyra, Ms. Ogden 30 und die Katenenüberlieferung // *ZKG*. 1980. Bd. 91. S. 187–206; *Barbara M. A.* Progetto di edizione critica dei frammenti di Origene sul «Canticum»: Spoglio delle catene e stato delle ricerche // *Annali di Storia dell'Esegesi*. 1993. Vol. 10. N. 2. P. 439–450; *eadem.* Su un frammento catenario di Origene dalle «Homiliae in Canticum Cantiorum» // *Origene e l'alessandrino cappadocico* (III–IV secolo) / Ed. M. Girardi. Bari, 2002. P. 45–47. (Quaderni di VetChr; 28); *eadem.* La catena sul «Canticum dei cantici» trasmessa dal codice Barberiniano gr. 388 // *Adamantius*. Pisa, 2008. Vol. 14. P. 329–351; *Μιχαήλ Πετρί.* Богословские сочинения / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). СПб., 1998. С. 122–267; *Bossina L.* Per un'edizione della «Catena dei Tre Padri» sul «Canticum»: Cirillo di Alessandria o Nilo «Ancirano»? // *Medioevo greco*. Alessandria, 2001. Vol. 1. P. 29–51; *idem.* Trasposizioni di fogli nel Vindobonense theol. gr. 314:





Come ripristinare il testo di Teodoro e della Catena dei Tre Padri // *Ibid.* 2002. Vol. 2. P. 63–72; *idem.* Teodoro restituito: Ricerche sulla catena dei Tre Padri e la sua tradizione. Alessandria, 2008; *Guérard M.-G.* Le contenu de l'Épitomé de Procope sur le Cantique // *StPatr.* 2001. Vol. 36. P. 9–22; *eadem.* Procope de Gaza, «Épitomé sur le Cantique des Cantiques»: Les trois plus anciens témoins, Paris, gr. 153, 154, 172 // *Byz.* 2003. Vol. 73. P. 9–59; *Auwers J.-M.* Lectures patristiques du Cantique des cantiques // Les nouvelles voies de l'exégèse: En lisant le Cantique des cantiques / Ed. J. Nieuviarts, P. Debergé, P., 2002. P. 129–157. (*Lectio Divina*; 190); *idem.* Les chaînes exégétiques comme modèle de lecture polysémique: L'exemple de l'Épitomé sur le Cantique des cantiques // *RThL.* 2009. Vol. 40. N 2. P. 213–235; *idem.* L'interprétation du «Cantique des Cantiques» à travers les chaînes exégétiques grecques. Turnhout, 2011. (*Instrumenta patristica et mediaevalia*; 56); *Ceulemans R. A.* «Catena Hauniensis» Discovered for the Book of Canticles // *ETHL.* 2009. Vol. 85. N 1. P. 63–70; *idem.* A Critical Edition of the Hexaplaric Fragments of the Book of Canticles, with Emphasis on their Reception in Greek Christian Exegesis: Diss. / Katholieke Univ. Leuven, 2009; *idem.* The Catena Marciana on the Song of Songs // *Encyclopedic Trends in Byzantium?*: Proc. of the Intern. Conf. Held in Leuven, 6–8 May 2009 / Ed. P. van Deun, C. Macé. Leuven, 2011. P. 177–209. (*OLA*; 212); *idem.* New Manuscripts of the Catena Trium Patrum ('B2') and of the Commentaries by Theodoret of Cyrillus and the Three Fathers ('B1') on the Song of Songs // *JÖB.* 2011. Bd. 61. S. 105–120; *idem.* Origène dans la catena Hauniensis sur le Cantique des cantiques // *Origeniana decima: Origen as Writer.* Leuven, 2011. P. 307–330. (*BETL*; 244); *idem.* Nouveaux témoins manuscrits de la chaîne de Polychronios sur le Cantique (CPG. C. 83) // *BZ.* 2012. Bd. 104. N 2. S. 603–628.

**Книги великих пророков.** Изд.: *Agellius A.* In Lamentationes Ieremiae commentarium ex auctoribus graecis collectum. R., 1589; *Ghisleri M.* In Ieremiam Prophetam commentarii. Lugduni, 1623. 3 vol.; *Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. R., 1825. T. 1(2). P. 161–221; 1831. T. 1(3). P. 27–56; *Pitra.* *Analecta sacra.* 1877. T. 2. P. 253–268; *PG.* 42. Col. 81–83; *Ioan. Chrysost.* *Fragm.* in Ier.; *PG.* 106. Col. 1060–1061; *Klostermann E.* Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes. Lpz., 1897. S. 34–35. (TU; Bd. 16. H. 3); *Faulhaber M., von.* Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. 192–196. (*Bibl. Stud.*; Bd. 4. H. 2/3); *Vianès L.* La chaîne monophysite sur Ézéchiel 36–48: Présentation, texte crit., trad. franç. comment. P., 1996. P. 165–251. Лит.: *Faulhaber M., von.* Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. 39–190; *idem.* Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken // *BiblZschr.* 1903. Bd. 1. S. 361–367; *Dieu L.* Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronios d'Apamée? // *RHE.* 1913. Vol. 14. P. 687–688; *Miller D. R.* Found: A Folio of the Lost Full Commentary of John Chrysostom on Jeremiah // *HarvSCPh.* 1992. Vol. 94. P. 379–385; *Vianès L.* Les Gloses sur Ézéchiel d'Hésychius de Jérusalem dans le Laurentianus Pluteus XI 4 // *REAug.* 1995. Vol. 41. P. 315–323; *idem.* La chaîne monophysite sur Ézéchiel 36–48: Présentation, texte crit., trad. franç., comment. P., 1996. P. 5–164; *idem.* Aspects de la mise en page dans les manuscrits de chaînes sur Ézéchiel // *Le commentaire entre*

tradition et innovation: Actes du colloque intern. de l'Inst. des traditions textuelles (22–25 sept. 1999). P., 2000. P. 79–88; *Sütterlin-Aussedat M.* Les chaînes exégétiques grecques sur le Livre de Jérémie (chap. 1–4): Présentation, éd. crit., trad. franç., comment.: [Thèse de doct.]. Lille, 2009; *eadem.* (*Aussedat M.*). Les deux types de chaînes exégétiques sur le livre de Jérémie: Une mise en page adaptée au contenu? // *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting: Proc. of the 17<sup>th</sup> Intern. Colloquium of Greek Palaeography (Madrid-Salamanca, 15–20 Sept. 2008)* / Ed. A. Bravo García, Turnhout, 2010. Vol. 1. P. 427–436; *eadem.* Versions et traduction du texte biblique dans les chaînes exégétiques grecques du livre de Jérémie // *Eukarpa: Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à G. Dorival.* P., 2011. P. 45–54.

**Книги малых пророков.** Изд.: *PG.* 81. Col. 1545–1988; *Faulhaber M., von.* Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. 21–26, 32–33, 156; *idem.* Hesychie Hierosolymitani Interpretatio Isaiae prophetae. Freiburg i. Br., 1900. P. IX–X; *Diekamp F.* *Analecta patristica: Texte und Abhandl. z. griechischen Patristik.* R., 1938. S. 130–151; *Duval Y.-M.* Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. P., 1973. Vol. 2. P. 625–644, 651–652; *Stark M.* Hesychieus von Jerusalem, Scholien zum Propheten Joel // *JAC.* 1994. Bd. 37. S. 37–44.

Лит.: *Zuntz G.* Die Aristophanes-Scholien der Papyri // *Byz.* 1939. Vol. 14. P. 545–614; *Duval Y.-M.* Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. P., 1973. Vol. 2. P. 625–671; *Leanza S.* Uno scoliaste del V sec.: Esichio di Gerusalemme // *Annali di Storia dell'Essegesi.* 1991. Vol. 8. N 2. P. 519–533; *Barbàra M. A.* Il prologo della catena di Filoteo sui Profeti minori // *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica: XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3–5 mag. 2007.* R., 2008. Pt. 2. P. 831–834. (*SEAug*; 108); *Cassin M.* Théophylacte et Théodoret sur les douze Prophètes // *Scriptorium.* 2008. Vol. 62. N 2. P. 252–277.

**Евангелия.** Изд.: *Serrarius Chr., ed.* Divi Iohannis Chrysostomi in Evangelium S. Matthaei brevis enarratio... Venetiis, 1553; *Peltanus Th., ed.* Victoris Antiocheni [commentarii] in Marcum et Titii Bostrorum episcopi in Evangelium Lucae commentarii. Ingolstadt, 1580; *Fronto Ducaeus, ed.* Bibliotheca veterum patrum et auctorum ecclesiasticorum. Parisiis, 1624. T. 2. P. 762–836; *Corderius B., ed.* Catena sexaginta quinque Graecorum Patrum in S. Lucam. Antverpiae, 1628; *idem.* Catena Patrum graecorum in S. Iohannem. Antverpiae, 1630; *idem.* Symbolarum in Matthaeum tomus alter, quo continetur catena Patrum graecorum triginta collectore Niceta episcopo Serrarum. Tolosae, 1647; *Possinus P., ed.* Symbolarum in Matthaeum tomus prior, exhibens catenam graecorum Patrum unius et viginti. Tolosae, 1646; *idem.* Catena graecorum Patrum in Evangelium secundum Marcum. Romae, 1673; *Marguerin de La Bigne, ed.* Magna bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Parisiis, 1654. T. 13. P. 762–836; Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας καὶ ἄλλων τῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον Εὐαγγέλιον ex codicibus mosquensibus / Ed. Ch. F. Matthaei groesta Thuringus Gymnasiorum Universitatis Mosquensis rector. Moscoviae, 1775. 2 vol.; *Mai A.* *Classico-rum auctorum et vaticanis codicibus editorum.* R., 1837. T. 9. P. 460–512 (= *PG.* 106. Col. 1217–1289); *idem.* *Scriptorum veterum nova collectio.*

R., 1837. T. 9. P. 626–724; *idem.* NPB. 1853. T. 6. P. 379–494 (= *PG.* 106. Col. 1077–1173); *Cramer J. A., ed.* *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum.* Oxonii, 1838, 1840. T. 1; 1844. T. 2; *Märkfi S.* *Codex graecus quatuor Evangeliorum et Bibliotheca Universitatis Pestinensis cum interpretatione hungarica.* Pestini, 1860; *Heinrici C. F. G.* Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums. Lpz., 1908. (*Beitr. z. Geschichte und Erklärung des NT*; 5); *Thomas L.* Les collections anonymes de scolies grecques aux Évangiles. R., 1912. 2 vol.; *Rauer M.* *Origenes Werke.* Bd. 9: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. B., 1959<sup>2</sup>. S. 227–338. (*GCS*; 49); *Reuss J.* *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften.* B., 1984. S. 3–320. (TU; 130); *Vayanos S. G.* Mount Athos Megisti Lavra Codex 174 (A. D. 1274): A Diplomatic Edition of a Catena on the Gospel According to St. Luke, with Patristic, Palaeographic and Codicological Studies: Diss. / Boston College. Boston, 2002. P. 94–489.

Лит.: *Sickenberger J.* Titus von Bostra: Studien zu dessen Lukashomilien. Lpz., 1901. (TU; 21/1); *idem.* Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia. Lpz., 1902. (TU; 22/4); *idem.* Eine Athoshandschrift der Lukaskatene des Niketas // *ZNW.* 1940. Bd. 39. N 1. S. 151–161; *Heinrici C. F. G.* Die Bergpredigt (Matth. 5–7, Luk. 6, 20–49): bergiffgeschichtlich untersucht: Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea. Lpz., 1905. (*Beitr. z. Geschichte und Erklärung des NT*; Bd. 3/2); *Smith H.* Some Catena Fragments of Origen's Commentary on Matthew // *JThSt.* 1916. Vol. 17. N 68. P. 101–103; *idem.* The Sources of Victor of Antioch's Commentary on Mark // *Ibid.* 1917/1918. Vol. 19. N 76. P. 350–370; *Rauer M.* Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar. Münster, 1920. (NTA; Bd. 8, N 2); *Devreesse R.* Notes sur les chaînes grecques de Saint Jean // *Ibid.* 1927. Vol. 36. P. 192–215; *Richard M.* Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicetas sur l'Évangile selon saint Luc // *Ibid.* 1934. Vol. 43. P. 88–96; *Reuss J.* *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht.* Münster, 1941. (NTA; Bd. 18, 4/5); *idem.* Die Evangelienkatenen im Cod. Athon. gr. Lawra B 113 // *ZNW.* 1949. Bd. 42. N 1. S. 217–228; *idem.* Die Evangelienkatenen im Cod. Archivio di S. Pietro gr. B 59 // *Biblica.* 1954. Vol. 35. N 2. P. 207–216; *idem.* *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche.* B., 1957. (TU; 61); *idem.* *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche.* B., 1966. (TU; 89); *idem.* *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften.* B., 1984. (TU; 130); *Spanneut M.* Hippolyte ou Eustathe?: Autour de la chaîne de Nicetas sur l'Évangile selon St. Luc // *MSR.* 1952. Vol. 9. P. 215–220; *Greenlee J. H.* The Catena of Codex Zacynthius // *Biblica.* 1959. Vol. 40. P. 992–1001; *Heitlinger A.* Der «codex Cusanus 18» die Vorlagehandschrift der «Corderius-Katene» zum Johannesevangelium // *Ibid.* 1961. Vol. 42. N 4. P. 443–454; *Ehlers B.* Eine Katene zum Johannes-Evangelium in Moskau, auf dem Athos (Dionysiu), in Athen und in Oxford (050) // *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* / Ed. K. Aland. B., 1969. Bd. 1. S. 96–133. (*Arbeiten z. NT. Textforsch.*; 3); *Krikónης X.* Συναγωγή πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικίτα Ἡρακλείας Θεσσαλονίκης, 1973. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μέλητα; 9); *Aubineau M.* Les Catena in Lucam de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // *BZ.* 1987.





Bd. 80. N 1. S. 29–47; *Guida A.* Il commento a Luca di Teodoro di Mopsuestia: Frammenti veri e presunti // *BollGrott.* 1991. Vol. 45. P. 59–68; *Van Deun P.* Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur le NT // *OLP.* 1992. Vol. 23. P. 205–217; *idem.* Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'Évangile de Marc // *Ibid.* 1994. Vol. 25. P. 169–173; *idem.* Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'Évangile de Matthieu // *Philohistôr: Miscellanea in honorem C. Laga septuagenarii.* Leuven, 1994. P. 295–328. (OLA; 60); *Birdsall J. N.* The Source of Catena Comments on John 21:25 // *Novum Testamentum.* 1994. Vol. 36. N 1. P. 271–279; *Barbàra M. A.* I frammenti attribuiti ad Ambrogio e Agostino nella tradizione catenaria bizantina // *Annali di Storia dell' Egesi.* 1998. Vol. 15. N 1. P. 275–280; *Sautel J.-H.* Trois tétraévangiles jumeaux entourés de la chaîne de Pierre de Laodicée // *Quinio: Intern. J. on the History and Conservation of the Book.* R., 2001. Vol. 3. P. 113–135; The Catena in Marcum: a Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark / Ed. W. R. S. Lamb. Leiden; Boston, 2012. (Texts and editions for NT study; 6). **Деяния святых апостолов.** Изд.: Ἐξηγήσεις παλαιαὶ καὶ λίαν ἀφέλιμοι βραχυλογίαν τε καὶ σαφήνειαν τοῦ Λόγου ἔχουσαι θαυμαστὴν ἐκ διαφορῶν τῶν ἁγίων πατέρων ὑπομνημάτων ὑπὸ Ἰουκουμενίου καὶ Ἀρέθα συλλεχθεῖσαι εἰς τὰς τῆς Νέας Διαθήκης πραγματείας. Βερόνα, 1532. Σ. 1–110; *Enarrationes vetustissimorum Theologorum in Acta quidem Apostolorum et in omnes Divi Pauli ac catholicas epistolas ab Oecumenio...* / *Collectae J. Hentenio interprete.* Antverpiae, 1545; *Felicianus I. B.* Catena explanationum veterum Sanctorum Patrum [ab Oecumenio] in Acta Apostolorum et Epistolas catholicas. Venetiis, 1545; *Morellus E., ed.* Oecumenii Commentaria in hosce Novi Testamenti tractatus in Acta Apostolorum, in omnes Pauli Epistolas, in epistolas catholicas omnes. Accesserunt Arethae Caesareae... Explanations in Apocalypsin / *Interprete Ioann. Hentenio, emendatore et praelectore huius ed. Fed. Morello.* Lutetiae Parisiorum [Paris], 1631. Vol. 1. P. 1–188 (= PG. 118. Col. 43–308); *Cramer J. A., ed.* Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxonii, 1838. Hildeheim, 1967. T. 3. **Лит.:** *Martin Ch.* Un prétendu commentaire de Sévère d'Antioche sur les Actes des Apôtres // *RHE.* 1929. Vol. 25. P. 708–715; *De Groote M.* Die Quaestio Oecumeniana // *Sacris Erudiri.* 1996. Vol. 36. P. 67–105. **Соборные Послания.** Изд.: Ἐξηγήσεις παλαιαὶ καὶ λίαν ἀφέλιμοι βραχυλογίαν τε καὶ σαφήνειαν τοῦ Λόγου ἔχουσαι θαυμαστὴν ἐκ διαφορῶν τῶν ἁγίων πατέρων ὑπομνημάτων ὑπὸ Ἰουκουμενίου καὶ Ἀρέθα συλλεχθεῖσαι εἰς τὰς τῆς Νέας Διαθήκης πραγματείας. Βερόνα, 1532. Σ. 113–232; *Morellus F., ed.* Oecumenii Commentaria in hosce Novi Testamenti tractatus in Acta Apostolorum. Lutetiae Parisiorum [Paris], 1631. Vol. 2. P. 441–635; (= PG. 119. Col. 452–721); *Matthaei C. F., ed.* Sanctorum apostolorum septem epistolae catholicae: Ad codd. vss. Mosgg. primum. Scholia ad septem epistolas catholicas nunc primum edita e codicibus D et H. / Ed. Chr. F. von Mattaei, J. F. Hartknoch. Rigae, 1782. P. 181–245. (Novum Testamentum; XII, t. 11); *Cramer J. A., ed.* Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxonii, 1844. T. 8: In epistolas catholicas et Apocalypsin. P. 1–170, 583–596; *Kallogéras N.* Εὐθymiou τοῦ Ζιγαβηνοῦ ἐρμηνεία εἰς τὰς ἰδ' ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς ζ' καθολικάς. Ἀθήναι, 1887. 2 τ.; PG. 125. Col. 1132–1288; PG. 126. Col. 9–104. **Лит.:** *Staab K.* Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen // *Biblica.* 1924. Vol. 5. P. 296–353; *Ropes J. H.* The Greek

Catena to the Catholic Epistles // *HarvTR.* 1926. Vol. 19. P. 383–388; *Strobel A.* Ein Katenenfragment mit Irenäus Adv. Haer. V 24, 2 f. // *ZKG.* 1957. Bd. 68. S. 139–143; *Kertsch M.* Isidor von Pelusion in der sog. Catena Andreae (CPG C 176) zu Jud. 12/13: zur Nachwirkung des Origenes und seiner Vorgänger sowie zu einem bislang unbeachten Reflex aus der antiken Astronomie // *JAC.* 1997. Bd. 40. S. 158–167. **Πослания ап. Павла.** Изд.: Ἐξηγήσεις παλαιαὶ καὶ λίαν ἀφέλιμοι βραχυλογίαν τε καὶ σαφήνειαν τοῦ Λόγου ἔχουσαι θαυμαστὴν ἐκ διαφορῶν τῶν ἁγίων πατέρων ὑπομνημάτων ὑπὸ Ἰουκουμενίου καὶ Ἀρέθα συλλεχθεῖσαι εἰς τὰς τῆς Νέας Διαθήκης πραγματείας. Βερόνα, 1532. Σ. 237–873; *Veteris cuiusdam theologi graeci succincta in Paulli ad Romanos epistolam exegesis ex graecis Sacrae Scripturae interpretibus desumta latine J. Loniceri interprete.* Basileae, 1537; *Enarrationes vetustissimorum Theologorum in Acta quidem Apostolorum.* Antverpiae, 1545; *Morellus E., ed.* Oecumenii Commentaria in hosce Novi Testamenti tractatus in Acta Apostolorum. Lutetiae Parisiorum [Paris], 1631. Vol. 1. P. 189–769; Vol. 2. P. 1–439 (= PG. 118. Col. 307–1325; 119. Col. 9–452); *Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum Scriptorum ecclesiasticorum.* Lugduni, 1677. T. 8. P. 587–618; *Matthaei C. F.* Glossaria graeca minora et alia anecdota graeca ex variis codicibus... Mosquae, 1774. P. 59–85; *Cramer J. A., ed.* Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxonii, 1844. T. 4; 1841. T. 5; 1842. T. 6; 1843. T. 7; *Staab K.* Pauluskomentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. Münster, 1933. S. 423–469. (NT Abhandl.; 15). **Лит.:** *Staab K.* Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. R., 1926. (Scripta Pont. Inst. Biblici); *Schatkin M.* Cramer's Catena on Galatians and Origen // *Traditio.* 1970. Vol. 26. P. 303–307; *Thompson J. W.* The Structure and Purpose of the Catena in Heb 1:5–13 // *CBQ.* 1976. Vol. 38. P. 352–363; *Jipp J. W.* The Son's Entrance into the Heavenly World: the Soteriological Necessity of the Scriptural Catena in Hebrews 1. 5–14 // *NTS.* 2010. Vol. 56. N 4. P. 557–575. **Откровение ап. Иоанна Богослова.** Изд.: *Cramer J. A., ed.* Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxonii, 1844. T. 8. P. 173–496, 497–582; *Harnack A., von.* Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis: Nebst einem Stück aus Irenaeus, liber V Graece. Lpz., 1911. (TU; 39); *Hoskier H. C.* The Complete Commentary of Oecumenius to the Apocalypse for the First Time from Manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athos Edited. Ann Arbor (Mich.), 1928; *Schmid J.* Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. Münch., 1955. Bd. 1. Tl. 2: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia; *De Groote M.* Die Σύνοψις σχολική aus dem Kommentar des Oecumenius zur Apokalypse // *Sacris Erudiri.* 1991. Vol. 32. P. 107–119; *idem.* Die Scholien aus dem Oecumenius-Kommentar zur Apokalypse: Krit. Herausgabe // *Ibid.* 1997. Vol. 37. P. 111–131; *idem., ed.* Oecumenii Commentarius in Apocalypsin. Louvain, 1999. (TEG; 8). **Лит.:** *De Groote M.* Die L Σύνοψις σχολική zum Apokalypse-Kommentar des Arethas: Nebst einem Anhang: die handschriftliche Überlieferung des Apokalypse-Kommentars des Arethas // *Sacris Erudiri.* 1994. Vol. 34. P. 125–134; *idem.* Die Scholien aus dem Oecumenius-Kommentar zur Apokalypse // *Ibid.* 1995. Vol. 35. P. 31–43; *idem.* Die Quaestio Oecumeniana // *Ibid.* 1996. Vol. 36. P. 67–105; *idem.* Die Literatur der Kirchenväter im Apokalypse-Kommentar des Oecumenius // *ZACHr.* 2003. Vol. 7. N 2. S. 251–262. **Сирийская традиция.** Изд.: *Assemani J. S., ed.* Sancti Patris nostri Ephraemi Syri Opera Omnia

quae exstant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa. R., 1737. T. 1[4]. P. 116–193, 236; 1740. T. 2[5]. P. 315; *Ceriani A. M.* Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus: Photolithogr. ed., curante et adnotante. Mil., 1874. (Monumenta sacra et profana; 7); *Lamy T. J., ed.* Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones. Mechliniae, 1886. T. 2. Col. 103–310; *Reinink G. J., ed.* Gannat Bussame. 1: Die Adventssonntage. Louvain, 1988. (CSCO; 501–502. Syr.; 211–212). **Лит.:** *Assemani S. E., Assemani G. S.* Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus. R., 1756–1759. T. 3. P. 7–28; *Pohlmann A.* Sancti Ephraemi Syri Commentarium in Sacram Scripturam textus in codicibus Vaticanis manuscriptus et in editione romana impressus. Braunsberg, 1864; *Vosté J. M.* Le Gannat Bussame // *RB.* 1928. Vol. 37. P. 221–232, 386–419; *idem.* A propos de la date du Gannat Bussame // *Ibid.* 1933. Vol. 42. P. 82; *Eynde C., van den, ed.* La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Louvain, 1939. (Biblioth. du Muséon; 10); *Bravo C.* Un Comentario de Jacobo de Edesa al Gen 1, 1–7, atribuido a S. Efrén // *Biblica.* 1950. Vol. 31. N 3. P. 390–401; *Jansma T.* The Provenance of the Last Sections in the Roman Edition of Ephrem's Commentary on Exodus // *Le Muséon.* 1972. Vol. 85. P. 155–169; *Vööbus A.* New Manuscript Discoveries for the Gannat Bussame // *Abr-Nahrain.* 1974/1975. Vol. 15. P. 1–5; *Reinink G. J.* Die Textüberlieferung der Gannat Bussame // *Le Muséon.* 1977. Vol. 90. P. 103–175; *idem.* Studien zur Quellen- und Traditions-geschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame. Louvain, 1979. (CSCO; 414. Subs.; 57); *McCullough J. C.* Early Syriac Commentaries on the New Testament // *Theological Review of Near East School of Theology.* Beirut, 1982. Vol. 5. P. 14–33, 79–126; *Kruisheer D.* Reconstructing Jacob of Edessa's Scholia // *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Coll. of Essays / Ed. J. Frishman, L. Van Rompay.* Leuven, 1997. P. 187–196. (TEG; 5); *Rompay L., van.* Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages // *Hebrew Bible: Old Testament: The History of Its Interpretation.* Vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Pt. 2: The Middle Ages / Ed. M. Sæbø. Gött., 2000. P. 559–577; *Haar Romeny R. B., ter.* The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians as Reflected in Two Exegetical Collections: First Soundings // *PdO.* 2004. Vol. 29. P. 103–121; *idem.* Greek or Syriac?: Chapters in the Establishment of a Syrian Orthodox Exegetical Tradition // *StPatr.* 2006. Vol. 41. P. 89–96; *idem.* Ephrem and Jacob of Edessa in the Commentary of the Monk Severus // *Malphono w-Rabod-Malphone: Studies in Honor of S. P. Brock / Ed. G. A. Kiraz.* Piscataway (N. J.), 2008. P. 535–557. (Gorgias Eastern Christian Studies; 3). **Армянская традиция.** Изд.: Комментарий на Деяния апостолов: Изд., сост. из выдержек древних толкований Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина. Венеция, 1839 (на арм. яз.); *Vardanian A.* Des heiligen Ephrãmes armenisches Job-Kommentar-Fragment // *Handes Amsorya.* Vienna, 1912. Bd. 26. Col. 617–626, 666–674 (на арм. яз.); *Чракян К., ред.* Исихий Иерусалимский, свт. Комментарий на Иова. Венеция, 1913. С. 26, 100 (на арм. яз.); *Акуньян Н., ред.* Ефрем Сирин, прп. Комментарий на Деяния Апостолов. Вена, 1921 (на арм. яз.); *Zanolli A.* Di una vetusta catena sul Levitico, perduta in greco e conservata in armeno, sulla sua stretta relazione col com-







mentario di Procopio di Gaza e dei tre codici di S. Lazzaro, che la contengono. Venezia, 1938; *Renoux Ch., éd.* Евсевий Эмесский. Комментарий на Восьмикнижие. Венеция, 1980 (на арм. яз.); *idem.* La chaîne arménienne sur les épîtres catholiques. Turnhout, 1985. Vol. 1: La chaîne sur l'Épître de Jacques. (PO; T. 43. Fasc. 1); 1987. Vol. 2: La Chaîne sur les Épîtres de Pierre. (PO; T. 44. Fasc. 2); 1994. Vol. 3: La Chaîne sur la première Épître de Jean. (PO; T. 46. Fasc. 1/2); 1996. Vol. 4: La chaîne sur 2-3 Jean et Jude. (PO; T. 47. Fasc. 2); *Sargis Кунд.* Комментарий на Соборные Послания. Св. Эчмиадзин, 2003 (на арм. яз.); *Petit F., ed.* Eusèbe d'Emèse. Commentaire de la Genèse: Texte arménien de l'édition de Venise (1980); fragments grecs et syriaques. Lovanii, 2011. (TEG; 15).

Лит.: *Faulhaber M., von.* Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br., 1899. S. 40-41; *Ованнисян В.* Комментарий на Бытие св. Кирилла, патр. Александрийского // *Vazmavér.* [Венеция], 1923. Vol. 81. P. 225-228 (на арм. яз.); *он же.* Комментарий на Бытие Евсевия Эмесского // *Ibid.* 1923. Vol. 81. P. 353-358; 1924. Vol. 82. P. 3-6, 33-36, 65-68, 225-228; 1935. Vol. 93. P. 345-352 (на арм. яз.); *Zanolli A.* Un très ancien commentaire grec sur le Lévitique, conservé en arménien // *Ibid.* 1932. Vol. 90. P. 283-294, 390-395, 436-444; 1933. Vol. 91. P. 106-111; *idem.* Notizie sulla catena di Giorgio di Scewra e su due codici armeni della Casanatense // *Giornale d. Società Asiatica Italiana.* N. S. Firenze, 1934/1935. Vol. 3. P. 307-318; *Чракян К.* Комментарий на Соборные Послания // *Vazmavér.* 1954. Vol. 112. P. 145-154; 1962. Vol. 120. P. 60-61, 125-130; 1963. Vol. 121. P. 13-17, 101-108; 1964. Vol. 122. P. 191-195, 245 (на арм. яз.); *Анасян А. С.* Армянская библиология V-XVIII вв. Ереван, 1959. Т. 1; 1976. Т. 2 (на арм. яз.); *Renoux Ch.* Vers le commentaire de Job d'Ephrem de Nisibe // *PdO.* 1975/1976. Vol. 6/7. P. 63-68; *idem.* David Ko'bayrec' ou Hésychius de Jérusalem dans la Chaîne sur Job de Jean Vanakan // *Armenian Studies: In Memoriam Haïg Berbérian.* Lisboa, 1986. P. 663-682; *idem.* Un commentaire exégétique arménien: La Chaîne sur les épîtres catholiques // *Verbum.* 1991. Vol. 2. P. 127-140; *Bundy D. D.* The Sources of the Isaiah Commentary of Georg Skewrac'i // *Medieval Armenian Culture / Ed. T. Samuelian, M. Stone.* Chico, 1983. P. 395-414; *Hésychius de Jérusalem.* Homélies sur Job: Version arménienne. Turnhout, 1983. Vol. 1: Homélies I-XI. P. 18-21; *idem.* La chaîne arménienne sur le Livre de Job // *Le Livre de Job chez les Pères.* Strasbourg, 1996. P. 141-161. (Cah. de Biblia patristica; 5); *Kilmartin E. J.* The Interpretation of James 5:14-15 in the Armenian Catena of the Catholic Epistles: *Scholium 82* // *OCP.* 1987. Vol. 53. N 2. P. 335-364; *Hovhannessian V. S.* A Medieval Armenian Scholion on the Catholic Epistles // *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego,* 2007. N. Y., 2009. P. 121-132.

**Грузинская традиция.** Изд.: *Такишвили Э.* Из археол. путешествия по Мингрелии // *Он же.* Древняя Грузия. 1913/1914. Т. 3. С. 81 (на груз. яз.); *Доборджинидзе Н.* Слова на псалмы, сокращенно избранные из толкований мн. книг. Тбилиси, 1996. Т. 1-2; 2007. Т. 3 (на груз. яз.); *Кочламазашвили Э., ред.* Толкования Апостола: Избр. из соч. Иоанна Златоуста и др. св. Отцов, переведенные Ефремом Мцире (Каричидзе). Тбилиси, 2000. Т. 1; 2006. Т. 2 (на груз. яз.); *он же.* Толкования Посланий Павла: Избр. из соч. Иоанна Златоуста

и др. св. Отцов / Пер.: Евфимий Мташминдели; изд. Э. Кочламазашвили. Тбилиси, 2003 (на груз. яз.); Гелатские катены на пророчество Михея. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Джугели В.* Блж. Феодорит Кирский: Жизнь, деятельность, взгляды, соч. и их груз. переводы / Под ред. Д. Меликишвили. Тбилиси, 2008. Т. 1; 2011. Т. 2 (на груз. яз.); Катены Гелатской Библии / Подгот.: Б. Гигинеишвили, Г. Тодуа; ред.: Э. Челидзе. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.).

Лит.: *Шанидзе М.* Вступление Ефрема Мцире к толкованиям Псалтири // *Тр. кафедры древнегруз. языка / ТГУ.* Тбилиси, 1968. № 11. С. 77-122 (на груз. яз.); *Джугели В.* О структуре и источниках Гелатской Библии // *Журнал Гелатской академии наук.* Гелати, 2002. № 4. С. 26-31 (на груз. яз.); *она же.* Об определении источников Гелатской Библии // *Логос.* Тбилиси, 2004. № 2. С. 370-387 (на груз. яз.); *она же.* Феодорит Кирский в сборниках груз. катен // *Первый национальный симп. «Совр. проблемы литературоведения».* Тез. Тбилиси, 2007. С. 102-105 (на груз. яз.); *Габидзашвили Е.* Переводные памятники древнегруз. письменности: Библиография. Тбилиси, 2009. Т. 4: Библиология. Экзегетика. Апокрифы (на груз. яз.); [Рец. на:] *Jugeli V.* The Blessed Theodoret of Cyrus: The Life, Activities, Creed, Writings and their Georgian Translations. Tbilisi, 2008. Т. 1 // *Phasis: Greek and Roman Studies.* Тбилиси, 2009. Vol. 12. P. 348-370.

**Коптская традиция.** Изд.: *Lagarde P., ed.* Catena in Evangelia aegyptiaca quae supersunt. Gött., 1886.

Лит.: *Achelis H.* Hippolytstudien. Lpz., 1897. S. 163-169. (TU; 16/4); *Bellet P.* Excerpts of Titus of Bostra in the Coptic Catena on the Gospels // *StPatr.* B., 1957. Vol. 1. P. 10-14. (TU; 63); *Yossef Y. N.* The Coptic Catena on the Four Gospels according to Severus of Antioch. 1: The Gospel of Matthew // *Bull. de la Soc. d'archéologie copte.* Le Caire, 2004. Vol. 43. P. 95-120.

**Арабская традиция.** Изд.: *Lagarde P., Hrsg.* Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs. Lpz., 1867. 2 Bde; *Caubet Iturbe F., ed.* La Cadena arabe del Evangelio de S. Mateo / Ed. F. J. Caubet Iturbe. Vat., 1969-1970. Vol. 1: Texto; Vol. 2: Version.

Лит.: *Davidson. H. S.* De Lagarde's Ausgabe der arabischen Übersetzung der Genesis (Cod. Leid. Arab. 230): Nachgeprüft: Diss. Lpz., 1908; *Graf.* Geschichte. 1944/1947. Bd. 1. S. 481-483; 1947. Bd. 2. S. 284-289, 292-293; *Caubet Iturbe F. J.* La Cadena copto-arabe de los Evangelios y Severo de Antioquia // *Homenaje a J. Prado: Miscelanea de estudios biblicos y hebraicos / Ed. L. Alvarez Verdes.* Madrid, 1975. P. 421-432; *McCullum A. C.* An Arabic Scholion to Genesis 9:18-21 (Noah's Drunkenness) Attributed to Philoxenos of Mabbug // *Hugoye: J. of Syriac Studies.* 2010. Vol. 13. P. 125-148.

**Эфиопская традиция.** Лит.: *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Museo Britannico asservantur.* Londini, 1847. Pars 3: Codices aethiopicos amlectens. P. 10-11; *Euringer S.* «Schöpferische Exegese» im äthiopischen Hohenliede // *Biblica.* 1936. Vol. 17. P. 327-344, 479-500; *idem.* Ein äthiopischer Scholienkommentar zum Hohenlied // *Ibid.* 1937. Vol. 18. P. 257-276, 369-382; *Cowley R.* Ethiopian Biblical Interpretation: A Study in Exeget. Tradition and Hermeneutics. Camb., 1988.

**Славянская традиция.** Изд.: Толковый Апостол. Почаев, 1784; *Jagic V.* Psalterium bo-noniense. Vindobonae, 1907; *Туницкий Н. Л.*

Книга XII малых пророков: С толкованиями в древнеслав. переводе. Серг. П., 1918. Вып. 1; *Дуйчев И., ред.* Болонски псалтир: Бълг. кн. паметник от XIII в.: Фототип. изд. с увод и белажки. София, 1968; *Трифунувий Б.* Тумачене Песме над песмама од Теодорита Кирског у переводу Константина Философа // *ЗбМСС.* 1971. Бр 2. С. 86-105; *Колесов В. В.* Евгеньевская Псалтирь // *Dissertationes slavicae.* Szeged, 1975. Т. 8. P. 57-69; *Кувев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София, 1986. С. 532-545; *Wätrobska H.* The Izbornik of the XIII<sup>th</sup> Cent. (Cod. Leningrad, GPB, Q.p.I.18): Text in Transcription. Nijmegen, 1987. (Полата књигописна; 19/20); *Златанова Р.* Книга на дванадесетте пророци с тълкования // *Старобългарски превод на Стария Завет / Пад ред. на С. Николова.* София, 1998. Т. 1; *Тасева Л., Йовчева М.* Книга на пророк Иезекиил с тълкования // Там же. София, 2003. Т. 2; *Алексеев Б. Б.* Песни Песней в древней славяно-рус. письменности. СПб., 2002; *Христова-Шомова И.* Книга Йов с тълкувания в слав. превод: (По Владиславовия препис от 1456 г., ръкопис N 4/14 от сбирката на Рилския манастир). София, 2007.

Лит.: *Маслов С. И.* Отрывок Христинопольского Апостола, принадлежащий 6-ке Ун-та св. Владимира // *ИОРЯС.* 1910. Т. 15. Кн. 4. С. 229-269; *Mathiesen R.* Handlist of Manuscripts Containing Church Slavonic Translations from the Old Testament // *Полата књигописна.* Nijmegen. 1983. N 7. P. 3-48; *Алексеев А. А., Лихачева О. Л.* Библия // *СККДР.* Вып. 1. С. 68-83; *Ohmsted H. M.* A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Greek and Old Testament Prophets // *Modern Greek Studies Yearbook.* Minneapolis, 1987. Vol. 3. P. 1-73; *Zlatanova R.* Zur slawischen Übersetzung des Zwölfprophetenbuchs // *Anzeiger für slavische Philologie.* Wiesbaden; Graz, 1992. Bd 21. S. 156-181; *Христова Б.* Тълкуванията на старозаветни и новозаветни книги в средновеков. бълг. култура // *Старобългаристика.* 1994. № 2. С. 76-81; *Бабицкая М. Б.* Источники Изборника XIII в. // *Bsl.* 1995. Vol. 56. N 3. P. 631-635; *Николова С.* К истории текста книг Царств в слав. письменности // *Jews and Slavs / Ed. W. Moskovich e. a.* Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 54-68; *Thomson F. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // *Interpretation of the Bible.* Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 605-920; *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999; *Творогов О. В.* Древнерусская книжность XI-XIV вв.: Кат. памятников // *ТОДРЛ.* 2004. Т. 56. С. 3-45; 2006. Т. 57. С. 368-430; 2008. Т. 59. С. 382-478; *Димитрова М.* Една поема на Михаил Псел в ръкопис 2/24 от Рилската света обител // *Власт-Образ—Въобразяване.* София, 2005. С. 130-161. (Mediaevalia Christiana; 1); *она же.* Песен на Песните в ръкопис 2/24 от Рилския манастир // *Acta palaeoslavica.* Sofia, 2005. Vol. 2. P. 60-82; *она же.* Сложни думи в превода на тълкуванията от Теодорит Кирски на «Песен на Песните» (по ръкопис 2/24 от Рилския манастир) // *Културните текстове на миналото: Носители, символи и идеи.* София, 2005. Т. 4. С. 213-230; *она же.* Преводчески решения в един късен превод на Тълкувания към Песен на Песните, запазен в Рилския ръкопис 2/24 // *Български език.* София, 2010. № 3. С. 7-18; *MacRobert C. M.* The Compilatory Church Slavonic Catena on the Psalms in three East Slavonic Manuscripts of the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Cent. // *Slavia.* Praha, 2005. Roč. 74. Seš. 2/3. S. 213-238; *Христова-Шомова И.* Двата славянска





превода на катената на Книга Йов // *Palaeobulgarica*. 2006. Т. 30. № 2. С. 3–26; *Miltenov Y.* The Slavonic Translation of the Minor Prophets with Commentary: A Textological Approach // *Scripta and e-Scripta*. Sofia, 2009. Vol. 7. 135–179; *idem.* The Slavonic Translation of the Minor Prophets with Commentary: Rare Words and Lexical Markers // *ТОЕОТНЕ: Studies for S. Parenti*. Grottaferrata, 2010. P. 289–300. (‘Ανάλекτα Κροπτοφέρρης; 9); *Ясиновська О.* Катени як жанр герменевтичної літератури: Візантійська традиція і слов'янська рецепція (на прикладі Крестинопольського Апостола XII ст.) // *Княжа доба: історія і культура*. Львів, 2010. Вип. 3. С. 72–103.

**Латинская традиция.** Изд.: *Biblia Latina cum glossa ordinaria*: Ed. princeps, facsimile repr. (Strassburg: A. Rusch, 1480–1481) / *Introd. K. Froehlich, M. T. Gibson*. Turnhout, 1992. 4 vol.; *Nicolai de Lyra, ed.* *Biblia cum glossis ordinariis et interlinearibus... cum expositione*. Venetiis, 1495; *idem.* *Biblia sacra cum glossa ordinaria... et postilla Nicolai Lyrani...* / Ed. L. de Sancto Martino, J. Gallebart. Antverpiae, 1617; *Idem* / Ed. L. de Sancto Martino. Antverpiae, 1634; *Petrus Lombardus.* *Commentaria in Psalmos* // PL. 191. Col. 61–1297; *idem.* *Commentaria in Epistolas D. Pauli* // PL. 191. Col. 1297–1696; *idem.* *Collectaneorum in Paulum continuatio* // PL. 192. Col. 1–519; *Walahfrid Strabi Fuldensis monachi* *Opera omnia* // PL. 113, 114. Col. 1–975 [атрибуция Валафриду Страбону ошибочна]; *Stern L. C., ed.* *Epistolae Beati Pauli glosatae glossa interlineali*. Halle, 1910; *S. Thomaе Aquinatis* *Catena aurea in Quatuor Evangelia*. Taurini, 1938<sup>9</sup>. 2 vol.; *Catena Aurea in Quatuor Evangelia* / Ed. P. Guarienti. Taurini; R., 1953. 2 vol.; *Dove M., ed.* *Glossa Ordinaria*. In *Canticum Canticorum*. Pars 22. Turnhout, 1997. (CCCM; 170); *Andrée A., ed.* *Gilbertus Universalis. Glossa ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete: Prothemata et Liber I: A crit. ed.*: Diss. Stockholm, 2005; *Schepers K., ed.* *Bedudinghe op Cantica Canticorum: vertaling en bewerking van Glossa tripartita super Cantica*: *Teksthist. Studien en krit.* Ed. Leuven, 2006. T. 1–2.

**Лит.:** *Smalley B.* *Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128–1134), and the Problem of the «Glossa Ordinaria»* // *RTAM*. 1935. Vol. 7. P. 235–262; 1936. Vol. 8. P. 24–60; *eadem.* *Les commentaires bibliques de l'époque romane: Glose ordinaire et gloses périmées* // *Cah. Civ. Med.* 1961. Vol. 4. P. 15–22; *eadem.* *The Gospels in the Schools c. 1100–c. 1280*. L., 1985; *Wilmart A.* *Un commentaire des Psaumes restitué à Anselme de Laon* // *RTAM*. 1936. Vol. 8. P. 325–344; *Charlier C.* *La compilation augustinienne de Florus sur l'apôtre: Sources et authenticité* // *RBen*. 1947. Vol. 57. P. 132–186; *Blic J., de.* *L'œuvre exégétique de Walafrid Strabon, et la Glossa ordinaria* // *RTAM*. 1949. Vol. 16. P. 5–28; *Weisweiler H.* *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes des karolingischen Renaissance in den Matthaeuskomentaren des Kreises um Anselm von Laon* // *Scholastik*. Freiburg i. Br., 1960. Bd. 35. S. 363–402, 503–536;

*Wasselynck R.* *Les compilations des «Moralia in Job» du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle* // *RTAM*. 1962. Vol. 29. P. 5–32; *idem.* *L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VII<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> s.)* // *Ibid.* 1965. Vol. 32. P. 157–204; *Stegmüller F.* *Repertorium biblicum medii aevi*. Madrid, 1977. T. 9. P. 465–556; *De Hamel C. F. R.* *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade*. Woodbridge; Dover, 1984; *Lobrichon G.* *Une nouveauté: les gloses de la Bible* // *Le Moyen Âge et la Bible* / Ed. P. Riché, G. Laubrichon. P., 1984. P. 95–114; *Gibson M. T.* *The 12th-Century Glossed Bible* // *StPatr.* 1989. Vol. 23. P. 232–244; *eadem.* *The Place of the «Glossa ordinaria» in Medieval Exegesis* // *Ad Litteram: Authoritative Texts and their Medieval Readers* / Ed. M. D. Jordan, K. Emery. Notre Dame (Ind.), 1992. P. 5–27; *Conticello C. G.* *San Tommaso ed i Padri: La «Catena aurea super Ioannem»* // *AHDLMA*. 1990. Vol. 57. P. 31–92; *Bataillon L.-J.* *Saint Thomas et les Peres: de la Catena à la tertia pars* // *Ordo sapientiae et amoris: Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les recentes études historiques, herméneutiques et doctrinales: Hommage au Prof. J.-P. Torell* / Ed. C.-J. Pinto de Oliveira. Fribourg, 1993. P. 15–36; *idem.* *Les sermons de saint Thomas et la «Catena aurea»* // *Idem.* *La predication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et Italie: Études et documents*. Aldershot, 1993. P. 67–75; *idem.* *Olivi utilisateur de la Catena aurea de Thomas d'Aquin* // *Pierre de Jean Olivi: Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société* / Ed. A. Boureau, S. Piron. P., 1999. P. 115–120; *Froehlich K.* *Walafrid Strabo and the Glossa Ordinaria: the Making of a Myth* // *StPatr.* 1993. Vol. 28. P. 192–196; *Matter E. A.* *The Church Fathers and the «Glossa ordinaria»* // *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists* / Ed. I. Backus. Leiden, 1993–1997. Vol. 1. P. 83–111; *Zier M. A.* *The Manuscript Tradition of the Glossa Ordinaria for Daniel, and Hints at a Method for a Critical Edition* // *Scriptorium*. Brux., 1993. Vol. 47. P. 3–25; *Huglo M. D'* *Helisachar à Abbon de Fleury* // *RBen*. 1994. Vol. 104. P. 204–230; *Fransen P.-I.* *Traces de Victor de Capoue dans la chaîne exégétique d'Helisachar* // *Ibid.* 1996. Vol. 106. P. 53–60; *idem.* *Le dossier patristique d'Helisachar: Le manuscrit Paris, BNF Lat. 11574 et l'une de ses sources* // *Ibid.* 2001. Vol. 111. P. 464–482; *Smith L. J.* *Medieval Exegesis in Translation: Commentaries on the Book of Ruth*. Kalamazoo, 1996; *eadem.* *Medieval Glossed Psalters: Layout and Use* // *The Bodleian Library Record*. Oxf., 2008. Vol. 21. N 1. P. 48–61; *eadem.* *The Glossa ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*. Leiden; Boston, 2009. (Commentaria; 3); *eadem.* *The Glossed Bible* // *The New Cambridge History of the Bible*. Camb., 2012. Vol. 2. P. 363–379; *Vogüé A., de.* *La Glossa ordinaria et le Commentaire des Rois attribué à Grégoire le Grand* // *RBen*. 1998. Vol. 108. P. 58–60; *Coggi R.* *La «Catena aurea» di S. Tommaso d'Aquino* // *Sacra Doctrina*. Bologna, 2004. Vol. 49. N 1. P. 49–61; *Dove M.* *The*

«Glossa Ordinaria» on the Song of Songs. Kalamazoo (Mich.), 2004; *Ferrari M. C.* *Before the «Glossa ordinaria»: The Ezechiel Fragment in Irish Minuscule Zürich, Staatsarchiv W3.19.XII, and other Experiments Towards a «Bible commentee» in the Early Middle Ages* // *Leonardi C., Orlandi G., ed.* *Biblical Studies in the Early Middle Ages*. Firenze, 2005. P. 283–307; *Henning U.* *Zur deutschen Übersetzung der Catena aurea des Thomas von Aquin* // *Vom vielfachen Schriftsinn im Mittelalter: FS für D. Schmidtke* / Hrsg. F. Löser. Hamburg, 2005. S. 123–126; *Holmes J.* *Aquinas' Lectura in Mattheum* // *Aquinas on Scripture: An Intro. to His Biblical Commentaries* / Ed. T. G. Weinandy e. a. L.; N. Y., 2005. P. 73–97; (*Corpus Victorinum Instrumenta*; 1); *Hrabani Mauri Opera Exegetica: Repertorium Fontium* / Ed. S. Cantelli Berarducci. Turnhout, 2006. Vol. 1: *Rabano Mauro Eseteta: Le Fonti. I commentari*; Vol. 2: *Apparatus Fontium (in Genesim – in libros Machabeorum*; Vol. 3: *Apparatus Fontium (in Mattheum – Homiliae in Evangelia et Epistolas)*. (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*; 38, 38A, 38B); *Andrée A.* *The «Glossa ordinaria» on the Gospel of John: A Prelim. Survey of the Manuscripts with a Presentation of the Text and its Sources* // *RBen*. 2008. Vol. 118. P. 109–134, 289–333; *Päsler R. G.* *Zur Überlieferung der deutschen Übersetzung der «Catena aurea» des Thomas von Aquin: Zwei Neufunde in Danzig und einige Anmerkungen* // *Zschr. f. deutsches Altertum und Literatur*. B., 2008. Bd. 137. S. 190–203; *Salomon D. A.* *An Introduction to the «Glossa Ordinaria» as Medieval Hypertext*. Cardiff, 2012.

**Катены Нового и Новейшего времени.** *Biblia Magna commentariorum literalium...* / Ed. J. de La Haye. Parisiis, 1643. 5 vol.; *Biblia Maxima versionum, ex linguis orientalibus* / Ed. J. de La Haye. Parisiis, 1660. 19 vol.; *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.: Пер. с англ., греч., лат., сир. Ветхий Завет. Т. 1–14* / Под ред. Э. Лаута и др.; рус. изд. под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь, 2004–2012; *Новый Завет. Т. 1–12* / Под ред. М. Симонэтти и др.; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзолина и др. Тверь, 2001–2009.

*Е. В. Ткачёв*

**КАТЭРИЙ** (Картерий), мч. (пам. 3 нояб.) — см. в ст. *Евдоксий, Аттик, Агапий, Катерий* и др. мученики Севастийские.

**КАТЕХИЗАЦИЯ**, в узком смысле слова представляет собой подготовку взрослых людей к восприятию таинства Крещения — см. *Оглашение*; в широком смысле слова включает повышение уровня знаний у принявших Крещение, т. е. их духовное просвещение, образование — см. в ст. *Религиозное образование*.





## Список опечаток, замеченных в томе 15

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
534	3	10-я сверху	der Dogmenentwicklung	die Dogmenentwicklung
538	3	30-я снизу	Э. Шиллебек (1914–1983)	Эдвард Схиллебеекс (1914–2009)

## Список опечаток, замеченных в томе 28

313	2	Подпись под ил.	<i>Нотированный Бревиарий</i>	<i>Нотированный Антифонарий</i>
-----	---	--------------------	-------------------------------	---------------------------------

## Список опечаток, замеченных в томе 30

335	3	28–29-я сверху	мон.-картезианца	мон.-картузианца
588	3	Подпись под ил.	<i>Декор аспиды</i>	<i>Декор апсиды</i>
590	2	Подпись	<i>Ростись аспиды</i>	<i>Ростись апсиды</i>

## Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lpz.	Leipzig
К-поль	Константинополь	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	Bdpst	Budapest	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bruh.	Bruxelles	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	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	Stuttg.	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

## УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

Границы епархий	<u>ДОХА</u>	Столицы государств
Центры епархий	Эль-Вакра	Центры административных единиц
Государственные границы		<b>НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ</b>
Границы административных единиц	⊙	более 1 000 000 жителей
Границы полярных владений Российской Федерации	⊙	от 500 000 до 1 000 000 жителей
Пути сообщения	⊙	от 100 000 до 500 000 жителей
железные дороги магистральные	○	от 50 000 до 100 000 жителей
автомобильные дороги главные	○	от 10 000 до 50 000 жителей
	○	менее 10 000 жителей
Примечание.	Эль-Хаур	Города и поселки городского типа
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания	Эль-Харрара	Населенные пункты сельского типа





# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXI

КАРАКАЛЛА – КАТЕХИЗАЦИЯ

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»**  
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» сообщает свои реквизиты:

- 107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
- ИНН 7704153888, КПП 770901001
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО Сбербанк России
- корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 15.09.2012. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 33 000 экз. Заказ № 0036/13П

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», 2013

