

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕНИЯ ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия



XXXII



**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**



Рождество Христово.
Икона. Кон. XVII – нач. XVIII в. (НКПМКЗ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXXII КАТЕХИЗИС – КИЕВО-ПЕЧЕРСКАЯ ИКОНА «УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ»



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

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

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

С. С. Собянин,
И. о. мэра Москвы, Председатель
Попечительского совета
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, и. о. мэра 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. Воробьёв,
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

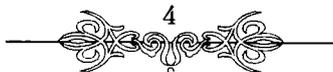
В. И. Тарасов,
Председатель
совета директоров
АКБ «Интрастбанк»
А. К. Титов,
Председатель
совета директоров
КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Член Комитета
Совета Федерации
Федерального Собрания РФ
по экономической политике
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
В. П. Шанцев,
Губернатор
Нижегородской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

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

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




**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. Гворухин,
Председатель Комитета
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
по культуре
А. Н. Дегтярёв,
Председатель Комитета
Государственной Думы Федерального
Собрания РФ по образованию
О. Б. Добродеев,
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,
Действительный член
Российской академии наук
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 Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ, Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Издательский Совет РПЦ, Владимирская епархия, Вологодская епархия, Киевская митрополия, Тверская епархия, Государственный архив РФ, Национальный центр рукописей Грузии, Центральный государственный исторический архив Украины, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской Академии наук, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная историческая библиотека, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Филиал научной библиотеки Российской академии художеств, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Вологодский областной краеведческий музей, Всероссийское музейное объединение музыкальной культуры имени М. И. Глинки, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Национальный заповедник «София Киевская», Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Национальный музей истории Украины, Национальный художественный музей Республики Беларусь, Национальный художественный музей Украины, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, 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 Балыбердин, М. Е. Даен, Г. Ю. Ивакин, В. В. Ковшов, К. К. Крайний, Б. Кудава, А. И. Мельников, М. Начкебия, И. А. Орецкая, И. Е. Путятин, А. Тордия, Г. Чеишвили, Н. Читишвили.


Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

- З. Д. Абашидзе**, глава представительства ЦНЦ «Православная энциклопедия» в Грузии
Алексий, архиеп. Костромской и Галичский, Председатель Синодальной Богослужбной комиссии
Амеросий, еп. Петергофский, 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. Карпов, 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 Российской государственной исторической 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), Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Казанское, 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. Квлицидзе, канд. искусствоведения (редакция Церковного искусства и археологии)
прот. Максим Козлов, канд. богословия (редакция Истории Русской Православной Церкви)
Ю. А. Лабынцев, д-р филол. наук (редакция Поместных Православных Церквей)
И. Е. Лозовая, канд. искусствоведения (редакция Церковной музыки)
архим. Макарий (Веретенников), магистр богословия (редакция Истории Русской Православной Церкви)
А. В. Назаренко, д-р ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)

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

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:		Выпускающая редакция:	
Богословия, Церковного права и патрологии	<i>Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, М. М. Бернацкий, свящ. Дмитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов</i>	<i>Л. В. Барбашова (ответственный секретарь) Е. Д. Лемехова, Т. Д. Волоховская, О. Н. Никитина, А. Н. Фомичёва И. В. Кузнецова, А. А. Сурина, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова (группа компьютерного набора и верстки) Т. М. Чернышёва (картограф) Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Ю. М. Развякина (корректорская группа) И. П. Кашикова, Н. В. Полякова, А. В. Русанов, С. Г. Извеков, О. В. Хабарова (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, свящ. Игорь Палкин, Е. Е. Калашникова, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория) О. В. Мелихова, В. В. Растворова (электронная версия) свящ. Павел Конопатов, А. В. Кузнецов (служба компьютерного и технического обеспечения) Н. В. Колубина (производственно-полиграфическая служба)</i>	
Священного Писания	<i>К. В. Неклюдов, М. Г. Калинин, А. Е. Петров</i>		
Литургики	<i>А. А. Каченко, Е. Е. Макаров</i>		
Церковной музыки	<i>С. И. Никитин</i>		
Церковного искусства и археологии	<i>Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климова, М. А. Маханько, И. А. Орецкая</i>		
Агиографии Восточных христианских Церквей	<i>О. В. Лосева, О. Н. Афиногенова, Т. А. Артюхова, А. Н. Крюкова</i>		
Истории Русской Православной Церкви	<i>Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко, Д. Б. Кочетов, А. А. Лиманов, Д. Н. Никитин, И. А. Маякова, А. М. Феофанов</i>		
Восточных христианских Церквей	<i>И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева</i>		
Поместных Православных Церквей	<i>Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин, М. М. Розинская</i>		
Латинская	<i>Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин</i>		
Протестантизма и религиоведения	<i>И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина</i>		

Административная группа: Е. Б. Братухина, С. В. Завадская, Е. Б. Колубин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко
Пресс-группа: Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко, О. В. Владимирцев, А. М. Киселёв



КАТЕХИЗИС [греч. *κατήχησις*; лат. *catechismus, catechesis*], жанр христ. вероучительной лит-ры. Как пособие для первоначального усвоения наиболее важных понятий и положений вероучения и церковной жизни К. предполагает краткость, ясность и однозначность изложения и, как правило, исключает рассмотрение и критику различных мнений по тем или иным спорным вопросам. Для К. характерна тезисная форма изложения материала в связи с тем, что, с одной стороны, на практике он обычно предназначался для заучивания наизусть, с др. стороны — как учебное пособие, предполагал устные разъяснения наставника или учителя. Дидактизм К. выражен в необязательной, но характерной для этого вида религ. лит-ры форме вопросов и ответов, предполагающих беседу ученика и учителя.

При всем разнообразии планов и методов изложения материала обычно К. содержит разделы, посвященные: 1) истинам веры, изложенным в виде кратких разъясняющих комментариев к Символу веры; 2) делам веры, т. е. разъяснению Божественных заповедей, содержащихся в Свящ. Писании; 3) способам освящения верующих, т. е. молитве и церковным таинствам.

В дохрист. греч. лит-ре существительное *κατήχησις* (устное поучение, наставление), образованное от глагола *κατηχέω* (звучать, раздаваться (о звуке); сообщать что-то посредством беседы или общения), встречается редко. Известные случаи употребления не позволяют говорить о его использовании в к.-л. специальных, профессиональных или технических, смыслах (*Liddell H. G., Scott H. S. J. A Greek-English Lexicon. Oxf., 1996. P. 927*).

В христ. традиции слово *κατήχησις* и др. производные от глагола *κατηχέω* стали использоваться в специальном смысле: для обозначения процесса обучения того, кто готовится принять крещение, начала веры, наиболее важным обычаям и установлениям Церкви; для обозначения содержания этих поучений; как название книги таких поучений и соответствующего вида религиозной лит-ры. При этом исторические изменения крещальных обрядов (см. в ст. *Крещение*) сопровождались трансформациями содержания понятия «катехизис».

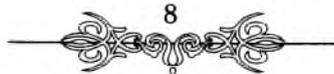
В НЗ эти слова употребляются как в обычном для того времени смысле (напр., Деян 21. 21, 24; Рим 2. 18), так и в особом — для обозначения наставления в началах христианской веры, что, вероятно, подчеркивало отличие его содержания от более привычных *διδασκαλία* и *διδάσκειν* (1 Кор 14. 19; Деян 18. 25; Гал 6. 6; возможно, Лк 1. 4).

Эта особенность употребления сохранилась и получила в дальнейшем развитие в языке христ. авторов, где *κατήχησις* употребляется почти исключительно в специальных, технических смыслах. Так называют процесс обучения христ. вере (*Greg. Nyss. Ref. conf. Eun. 218; Iren. Adv. haer. IV 24.1; Cyr. Alex. Glaph. in Exod. // PG. 69. Col. 432*); содержание такого учения или наставления — учение о Троице (*Athanas. Alex. Ep. ad Serap. 4. 11 // PG. 26. Col. 652*), учение отцов (*Nil. Epist. 4. 1 // PG. 79. Col. 549*), знание о Слове (*λόγου δε γνῶσιν, τὴν κατήχησιν — Greg. Nazianz. Carmina moral. I 2. 34 // PG. 37. Col. 962*).

В ряде контекстов слово *κατήχησις* подчеркнуто употребляется для обозначения начального знания в отли-

чие от более совершенного. Так, образно говорится о «младенцах, которые питались молоком слова катехизиса» (*νηπίων γαλουχομένων τὸν τῆς κατηχήσεως λόγον — Athanas. Alex. Serm. de fid. 23 // PG. 26. Col. 1276; ср.: Clem. Alex. Strom. V 10 // PG. 9. Col. 101*), чего, однако, было достаточно, чтобы выстоять в гонениях (*Athanas. Alex. Synops. 66 // PG. 28. Col. 421*). В значении первоначального, приготовительного знания К. называется знание ВЗ, «Закона и пророков» (*Orig. De orat. 2 // PG. 11. Col. 421; Procop. Gaz. In Is. 34. 1 // PG. 87. Col. 2308*). В этом смысле «слово катехизиса» как основа вероучения противопоставляется опытному духовному знанию — «слову о Боге» (*Test. XII Patr. 11. 4. 4*). В монашеских текстах слово «катехизис» иногда употребляется для обозначения наставления и обучения новоначальных монахов (*Pallad. Lausiac. 35 // PG. 34. Col. 1114*) и монашеской дисциплины в целом (*Ephraem Syr. Sermo ascet. I 40*).

В ранней Церкви обучение основам христ. вероучения и церковных традиций происходило прежде всего в рамках катехумената — сложного процесса подготовки к крещению, включавшего церемонии и обряды, совершаемые над желающими принять это таинство и стать т. о. членами Церкви (см. в статьях *Крещение, Оглашение*). Поэтому в патристической лит-ре для слова «катехизис» наиболее распространенными являются контексты, связанные с этими практиками (ср.: *Tertull. Adv. Marcion. IV 29; Aug. De fide et op. VI 13; Idem. De catech. rud.*). Так называется: весь процесс обучения перед принятием крещения: «...наставь тех, кто проходит катехизис» (*Const. Ap. VII 39. 4; ср.: Cyr. Alex. In Ioan. 7*); со-





держание этих поучений: «Катехизис приводит к вере, а вера вместе со святым крещением воспитывает посредством Святого Духа» (*Clem. Alex. Paed. I 6 // PG. 8. Col. 285; ср.: Idem. Eclog. proph. 28 // PG. 9. Col. 713; Euseb. Hist. eccl. VI 3. 3 // PG. 20. Col. 528; Const. Ap. VII 39. 4; Ioan. Chrysost. In 1 Tim. 17. 2 // PG. 62. Col. 594*); одна из поучительных бесед, произносимых наставником для готовящихся принять крещение: «в первом катехизисе» (*Euseb. Ep. ad Caes. // PG. 20. Col. 1537; Cyr. Hieros. Catech. 19. 9; Idem. Procatech. 9*). Классические сборники катехетических поучений были созданы свт. Кириллом I Иерусалимским и свт. Иоанном Златоустом.

Впосл., с повсеместным распространением практики крещения в младенческом возрасте, процесс оглашения (предкрещального катехумената) свелся к неск. молитвам и богослужебным действиям, совершаемым непосредственно перед крещением; адресатами предкрещального поучения стали уже принявшие крещение родители и восприемники крещаемого, а его содержанием — текст Символа веры (*Daniélou J., Du Charlat R. La Catéchèse aux premiers siècles. P., 1968. P. 85 sqq.*).

Прототипы К. в церковной литературе. VII–XIII вв. Впервые в названии сочинения слово «катехизис» (португ. *catecismo* — производное от лат. *catechismus*) было использовано еп. г. Сеута португальцем Диего Ортисом де Вильегасом. Его «Малый катехизис» (*Catecismo Pequeno*), посвященный кор. Мануэлу I, был издан в 1504 г. в Лиссабоне. Первым протестант. сочинением с названием «Катехизис» был изданный в 1528 г. К. Андреаса Альтхамера — он был принят в качестве офиц. К. региональной (Бранденбург-Ансбахской) общины. Начало формированию К. как жанра вероучительной лит-ры было положено трудами деятелей Реформации XVI в., прежде всего М. Лютера. Но сочинения, имеющие отдельные стилистические и структурные черты К., появились значительно раньше.

Первые прототипы буд. К. относятся к VII в. Их появление исследователи связывают с тем, что к этому времени крещение уже, как правило, совершалось над детьми из христ. семей или массово при обращении в христианство целых племен

и народов. В таких условиях поддержание обычной для более раннего периода практики продолжительной подготовки к принятию крещения было невозможным, и проповеди, к-рые ранее предназначались для готовящихся стать христианами катехуменов, стали произносить перед уже принявшими это таинство неопитами. В этом смысле К. как жанр является прямым наследником огласительных бесед и поучений более раннего периода.

Одним из древнейших примеров такого использования огласительного поучения является проповедь св. Галла († ок. 650), произнесенная им в день рукоположения его ученика Иоанна во епископа Констанцского (PL. 87. Col. 13–26). В Житии св. Элигия († 659/60), еп. Нуайонского, приведена пространная проповедь огласительного содержания как образец поучений, с к-рыми он обращался к пастве (*Ibid. Col. 525–550*).

Возникшая традиция обучения мирян началам христ. веры стимулировала появление сочинений, основу к-рых составляли необходимые для запоминания тексты и пояснительные комментарии к ним — как на латыни, так и на национальных языках. В рамках этой традиции, тесно связанной с традициями школьного образования, ответственность за обучение прихожан несли священники, обучением детей должны были заниматься родители и восприемники. На протяжении столетий эти обычаи четко регламентировались, поддерживались и развивались постановлениями церковных Соборов, указами и посланиями епископов и королей. Так, прп. Беда Достопочтенный в письме к архиеп. Йоркскому Эгберту рекомендует ему, — поскольку тот не в состоянии лично посещать ежегодно все приходы своего диоцеза, — назначить для них священников и поручить им совершение таинств, а также разъяснение верующим Апостольского Символа веры и Молитвы Господней (PL. 94. Col. 659).

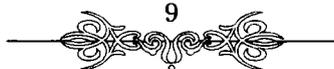
От клириков, монахов и мирян, не владевших латынью, требовалось знание этих текстов на родном языке. Правила 3 и 10 Собора 747 г. в Кловешо предписывают священникам знать наизусть Символ веры и молитву «Отче наш», молитвы мессы и таинств, а также разъяснять эти тексты верующим на их языке (*Mansi. T. 12. Col. 396, 398*). Эти же

требования частично повторяются в 3-м прав. Собора 787 г. в Челси (*Ibid. Col. 940*). Требование знать наизусть Символ веры и «Отче наш» всем мирянам, и особенно восприемникам, содержится в «Постановлениях Бонифация» (2-я четв. IX в.; MGH. *Capitula episcoporum. Hannover, 1995. T. 3. P. 364*).

Согласно прав. 33 Франкфуртского Собора 794 г. (MGH. *Сопс. T. 2. Pars. 1. P. 169*), все должны знать Апостольский Символ веры и «Отче наш» на память. На заседаниях Фриульского Собора 796/7 г. патриарх св. Павлин II Аквилейский требовал от пресвитеров знания наизусть Никео-Константинопольского Символа веры, а от мирян — Апостольского Символа веры и молитвы «Отче наш» (PL. 99. Col. 293–295).

В империи Каролингов эта практика была распространена повсеместно и пользовалась поддержкой со стороны гос-ва. Капитулярии имп. Карла Великого содержат предписания к священникам, согласно к-рым они должны знать сами и разъяснять мирянам Молитву Господню и Символ веры, «дабы всякий знал, что Бог требует» (*Admonitio generalis. 70 // MGH. Capit. T. 1. P. 59; Capit. 36 (ап. 802). 5 // Ibid. P. 106*); всякий, кто принимает крещение, должен знать «Отче наш» и Символ веры (*Capit. 38 (ап. 802). 14 // Ibid. P. 110*); верующие должны уметь цитировать эти тексты по памяти, а священники обязаны разъяснить их пастве на понятном ей языке; при крещении эта обязанность возлагается на восприемников, и тот, кто не знает «Отче наш» и Символ веры, не может стать восприемником, пока не выучит их (*Caroli Magni Capitularia // PL. 97. Col. 248; Idem. Ep. 15 // PL. 98. Col. 917–918*). О необходимости знания Символа веры и молитвы «Отче наш» писал, обращаясь к своей пастве, видный просветитель и интеллектуал эпохи Карла Великого Теодульф, еп. Орлеанский (MGH. *Capitularia episcoporum. T. 1. P. 119*).

Тогда же, вероятно, были созданы первые сочинения, посвященные обучению детей основам христ. вероучения. Это приписываемое Алкуину школьное пособие «Беседа детей в вопросах и ответах» (*Alcuin. Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones // PL. 101. Col. 1097–1144*) и «Книга руководства» (*Liber manualis*) — сборник наставлений о вере и христ. жизни, написанный





в 842 г. женой кузена имп. Карла Великого Бернарда Септиманского Дуодой для ее сына Вильгельма. В «Беседе», написанной в форме диалога, учитель разъясняет ученику истины веры, начиная с примеров из Свящ. истории и заканчивая толкованием Символа веры и молитвы «Отче наш». Книга Дуоды состоит из введения и 73 глав, в к-рых даются в основном практические наставления нравственного характера, но также имеются и разъяснения начал вероучения. Так, Дуода пишет о любви к Богу, о таинстве Св. Троицы, о заповедях блаженства, о смерти и посмертной участи души, о пользе молитвы, цитируя Библию и ссылаясь на блж. Августина, Алкуина и Григория Турского (*Dhuoda. Manuel pour mon fils / Éd. P. Riché. P., 1975. (SC; 225); Bondurand. 1887; Mayeski. 2005*).

О внимании Церкви к христ. образованию детей в этот период свидетельствует ряд постановлений церковных Соборов. Прав. 19 Собора 813 г. в Арле (*Mansi. T. 14. Col. 62*) содержит предписание родителям и восприемникам обучать детей основам веры, правила 45 и 47 Собора 813 г. в Майнце (*Ibid. Col. 74*) к тем же требованиям добавляют рекомендации посещать школу. Прав. 6 из 1-й кн. правил Парижского Собора 829 г. (*Ibid. Col. 541*), созданного Людовиком I Благочестивым, требует обучать вере детей, крещенных в младенчестве, и осуждает тех, кто пренебрегают этим; в одном из правил Ахенского Собора 836 г. указывается, что дети должны знать Молитву Господню, Символ веры и заповеди (*Ibid. Col. 681*); подробнее см. в ст.: *Каролингское возрождение*.

В IX–X вв. в Европе уже существовали сочинения на национальных языках, имевшие отдельные функциональные, структурные или содержательные особенности, характерные для более поздних К. От этого времени сохранились: книга мон. *Отфрида Вайсенбургского*, состоящая из разъяснения Молитвы Господней, списка смертных грехов, а также текстов Апостольского Символа веры, *Афанасиева Символа веры* и молитвы «Слава в вышних Богу» (*Eckhart I. G. Incerti monachi Weissenburgensis catechesis theotisca. Hannoverae, 1713. P. 60–73; Otfriids Evangelienbuch / Hrsg. O. Erdmann. Tübingen, 1973*); переводы и толкования Молитвы Господней и Апо-



Беда Достопочтенный.
Гравюра из кн.: Schedel H.
Liber Chronicarum. 1493 г.

стольского Символа веры монахов-бенедиктинцев из Санкт-Галленского монастыря Ноткера Заики (*Ibid. P. 79–81*) и Керона (*Ibid. P. 81–86*), анонимный перевод декалога на древнесаксонский (*Ibid. P. 201–202*); книга о любви к Богу и ближнему и древнеанглийские переводы декалога (*Schilter J. Thesaurus antiquitatum teutonicarum. Ulm, 1728. T. 1. Suppl.*).

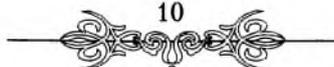
В последующие столетия требование к священникам разъяснять прихожанам Символ веры и «Отче наш» неоднократно повторяется в епископских посланиях и постановлениях. Об этом пишут *Пампер Веронский* (*Ratherius Veronensis. Synodica. 12 // PL. 136. Col. 563*), *Бурхард Вормский* (*Burchard. Worm. Decret. II 59–65 // PL. 140. Col. 636–637*), *Регинон Прюмский* (*Regino Prumiensis. De ecclesiasticis disciplinis. I 201–202 // PL. 132. Col. 228–229*) и *Иво Шартрский* (*Ivo. Decret. VI 152–161 // PL. 161. Col. 481–483; Idem. Serm. 23 // PL. 162. Col. 607*).

Эд де Сюлли, еп. Парижский († 1208), рекомендовал священникам своего диоцеза заставлять прихожан цитировать на память «Отче наш», Символ веры и «Аве, Мария», а самих их призывал разъяснять в проповедях мирянам Апостольский Символ веры (*PL. 212. Col. 64, 66*).

Для Венгрии Собор 1114 г. в Эстергоме определил, чтобы в малых приходах разъясняли только Апостольский Символ веры и молитву «Отче наш», а в больших — еще и тексты Евангелий и Апостольских посланий. Такие же правила ввел Собор 1248 г. в Гнезно для Польши (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 8. P. 414*).

Трирский Собор 1227 г. 8-м прав. предписывал священникам разъяснять в проповедях мирянам Символ веры, *десять заповедей* и перечень смертных грехов (*Mansi. T. 23. Col. 31–32*). Прав. 7 Собора 1246 г. в Безье и правила 17–18 Собора 1254 г. в Альби также возлагают на приходских священников обязанность каждое воскресенье разъяснять мирянам члены Символа веры простыми и понятными словами; родителям же предписывается приводить своих детей с 7 лет в храм во воскресным дням и праздникам и обучать их молитвам «Отче наш» и «Аве, Мария» и Апостольскому Символу веры (*Ibid. Col. 693, 836–837*). Англ. кор. Эдгар Миролюбивый († 975) в одном из указов требовал, чтобы каждый христианин обучал своих детей христ. обычаям, Символу веры и молитве «Отче наш» (*PL. 138. Col. 500*). Кор. *Кнуд I Великий* († 1035) в одном из указов повелевает родителям обучать своих детей Символу веры и молитве «Отче наш» (*PL. 151. Col. 1178*). Бруно, еп. Вюрцбургский († 1045), собрал и издал неск. лат. комментариев на Символ веры и молитву «Отче наш», а также комментарий на Афанасиев Символ веры (*PL. 142. Col. 557–568; Baier. 1893*). Петру *Абеляру* († 1142) принадлежат толкования на Молитву Господню (*PL. 178. Col. 611–618*), на Афанасиев Символ веры (*Ibid. Col. 629–633*) и на Апостольский Символ веры (*Ibid. Col. 617–630*); он писал, что целью его сочинения является объяснение того, что каждый христианин должен знать и во что верить, т. е., согласно прав. 2 Реймского Собора 813 г. (*Mansi. T. 14. Col. 77*), Молитвы Господней и Символа веры (*PL. 178. Col. 617–619*). Жослен, еп. Суассонский († 1152), составил толкование на Молитву Господню и Апостольский Символ веры для приходов своего диоцеза (*PL. 186. Col. 1479–1496*), где писал, что все христиане должны знать эти тексты наизусть, уметь толковать их на своем языке и твердо верить в то, о чем в них говорится (*Ibid. Col. 1481*).

В кон. XI — нач. XII в. появились 2 сочинения, оказавшие значительное влияние на дальнейшее формирование жанра К., прежде всего в отношении структуры. Это «Разъяснение» (*Elucidarium*) Гонория Отёнского (*PL. 172. Col. 1109–1176; Flint. 1975; Ricklin. 2003*) и «О пяти сед-





мицах» (*De quinque septenis seu septenariis*) *Гуго Сен-Викторского* (PL. 175. Col. 405–414). «Разъяснение» представляет собой систематическое изложение основ христ. вероучения, написанное под влиянием трудов *Ансельма Кентерберийского* и *Иоанна Скота Эриугены*. По замыслу автора оно должно было служить учебным пособием для низших клириков, не имеющих достаточно образования. По форме сочинение построено как диалог ученика и учителя и состоит из 3 книг. 1-я посвящена толкованию Символа веры. Здесь, в разделе о Церкви, особое внимание уделяется учению о *Евхаристии*. Во 2-й кн. рассматриваются вопросы христианской нравственности. В 3-й подробно говорится о посмертной участи праведников и грешников. «Разъяснение» стало широко известным сразу после создания и оставалось популярным еще неск. столетий. Оно сохранилось в более чем 300 лат. рукописях и в многочисленных средневек. переводах.

В соч. «О пяти седмицах» в соответствии с названием христ. вероучительные и нравственные истины излагаются в форме 5 семичастных глав, посвященных 7 прошениям молитвы «Отче наш», 7 заповедям блаженства, 7 дарам Св. Духа, 7 смертным грехам и 7 добродетелям (*Hauréau* В. *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*. P., 1886. P. 22–24). Такой способ изложения материала, использовавшийся еще блж. *Августин*ом (*Aug. De sermone Domini in monte*. 2. 10, 11 // PL. 34. Col. 1285–1286), после соч. «О пяти седмицах» стал широко применяться в др. произведениях этого жанра. Его использовал *Иоанн Солсберийский* в соч. «Семь седмиц» (*Joannes Saresberiensis. De septem septenis* // PL. 199. Col. 943–964) и *Гуго Амьенский* в соч. «О вере католической и о Молитве Господней» (*Hugo Ambianensis. De fide catholica et oratione Domini*. 10, 23 // PL. 192. Col. 1334, 1345–1346). *Фома Аквинский* применил семичастную структуру в сочинениях «Изложение Апостольского символа», «Изложение Молитвы Господней», «Изложение ангельского приветствия», «О десяти заповедях и о законе любви», «О положениях вероучения и о таинствах Церкви» (*Werner K. Der hl. Thomas von Aquino*. Ratisbonne, 1858. Bd. 1. S. 123–158). *Эдмунд* из Абингдона, архиеп.

Кентерберийский († 1240) в соч. «Зеркало Церкви» практически полностью воспроизводит структуру и содержание «Седмиц» *Гуго Сен-Викторского* (*Hugo de S. Victore. Speculum ecclesiae* // *Maxima bibliotheca veterum patrum*. Lugduni, 1677. T. 25. P. 319–323). «Сумма-король» (*Somme-le-Roi*), написанная в 1279 г. по приказу Филиппа III Смелого его исповедником монахом-доминиканцем *Лораном*, также частично построена по этому принципу. Ее главы посвящены десяти заповедям, Символу веры, 7 грехам, 7 прошениям молитвы «Отче наш», 7 дарам Св. Духа и 7 добродетелям.

В правилах Ламбетского Собора 1281 г. священникам предписывается четырежды в год наставлять верующих на их языке о «14 членах веры», десяти заповедях, евангельских заповедях о любви к Богу и ближнему, 7 делах милосердия, 7 смертных грехах, 7 основных добродетелях и 7 таинствах. Чтобы ни один из священников не мог отказаться от этой обязанности, ссылаясь на свою необразованность, в соборных постановлениях содержится краткое изложение этих поучений (*Mansi*. T. 24. Col. 410–413).

Подобным же образом построена и средневек. лат. поэма «Цветник» (*Liber Floretus — Orbán Á. Liber Floretus: Herausgegeben nach der H. Utrecht, U.B. 283. Kastellaun, 1979*), приписываемая *Бернарду К्लонийскому* (XII в.) или поэту и грамматiku *Иоанну де Гарландиа* (XIII в.). Это сочинение, вошедшее в популярный сб. «Восемь нравственных писателей» (*Auctores octo morales*), широко использовалось в средневек. Европе для обучения детей основам христ. вероучения. «Цветник» состоит из стихотворного изложения и разъяснения Символа веры, заповедей, а также перечисления 7 смертных грехов, 7 таинств, 7 добродетелей и раздела о том, как подобает христианину встречать свою смерть.

Те же структурные принципы положены в основу изложения материала и в др. сочинениях этого жанра, напр. в «Сумме для простецов» (*Summa rudium*), изданной в 1487 г. *И. Отмаром*, в «Трактате об учении христианском» (см.: *Kunz*. 1900).

XIV–XV вв. 3-частное «Наставление попечителей» (*Manipulus curatorum*) *Гвидо де Монте Рочена*, испан. священника и юриста, было написа-

но во 2-й четв. XIV в. в качестве учебного пособия для приходских священников. Его первые 2 части посвящены вопросам пастырской теологии. Всю 3-ю ч. занимает изложение и толкование обычного для К. материала: Апостольского Символа веры, прошений Молитвы Господней, десяти заповедей, церковных праздников, дел добродетели и наград для праведников. «Наставление» сохранилось более чем в 180 рукописях и множестве печатных изданий. Оно было переведено на все основные европ. языки и пользовалось большой популярностью в течение 2 столетий вплоть до появления «Римского катехизиса» (1566) (см.: *Continuity and Change*. 2000).

Соч. «Учение мудрости» (*Doctrinal de sapience*; крит. изд.: *Amalvi-Mizzi Ch. Le «Doctrinal aux simples gens» ou «Doctrinal de sapience» // Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1978 pour obtenir le diplôme d'archiviste paléographe*. P., 1978. P. 9–14) было написано в 1388 г. на франц. языке архиеп. Санским *Ги де Руа* с целью предоставить приходским священникам тексты вероучительного содержания для чтения их прихожанам вслух. В «Учение мудрости» вошли толкования Символа веры, Молитвы Господней и десяти заповедей, заимствованные из кн. «Сумма-король», а также главы о милосердии, о смертных грехах, о молитве и о таинствах. Позднее к сочинению был добавлен сборник избранных цитат из произведений отцов и учителей Церкви. В 1489 г. был опубликован его англ. перевод (*Tabbagh V. Guy de Roze, un évêque au temps du Grand Schisme* // *RH*. 1996. T. 296. N 1. P. 29–58).

Согласно правилам Лаворского Собора 1368 г., имевшим силу для всех диоцезов Гаскони и Лангедока, каждый священник обязан по воскресным и праздничным дням разъяснять прихожанам Символ веры, заповеди декалога, говорить о смертных грехах, препятствующих спасению, и о ведущих к нему добродетелях. С целью обеспечить исполнение этих предписаний Собор издал краткое изложение основ христ. веры, в к-рое вошли: толкование Апостольского Символа веры и изъяснение таинств, а также главы о грехах и добродетелях, о дарах Св. Духа, о евангельских и ветхозаветных заповедях (*Mansi*. T. 26. Col. 484–493).



Известно также дополненное издание Лаворского сборника, предпринятое по решению Собора 1401 г. в Даксе (*Degert A. Constitutions synodales de l'ancien diocèse de Dax. Dax, 1898. P. 76–82*).

Зародившиеся и сформировавшиеся в средневековые лит. традиции, связанные с преподаванием основ вероучения, в последнее столетие перед Реформацией продолжали распространяться и развиваться, что подтверждается множеством свидетельств.

Один из виднейших теологов своего времени, канцлер Парижского ун-та Жан Жерсон (1363–1429), посвятил много времени и сил развитию религ. образования и распространению христ. вероучения среди верующих. Свои взгляды на христ. образование он изложил в трактате «О том, как следует привлекать детей ко Христу» (*Gerson J. De parvulis ad Christum trahendis // Idem. Opera omnia. Olms; Hildesheim, 1987. T. 3. Col. 277–291*). О важной роли учебных пособий для христианского образования он, опираясь на собственный опыт, писал в одном из писем: «...весьма благоприятствовало бы... если бы кто-то по собственному желанию или по поручению написал трактат о начальных основах нашей веры и, в особенности, о заповедях для наставления простых людей» (*Idem. De reformatione theologiae // Ibid. T. 1. Col. 124*). В др. письме, обращаясь к воспитателю малолетнего кор. Карла VII, он определял основы христианского вероучения как то, что относится к Символу веры, ветхозаветным и евангельским заповедям, Молитве Господней, 7 добродетелям или 7 дарам благодати, 7 дарам Св. Духа, 7 заповедям Блаженства и 7 таинствам (*Idem. De considerationibus quas debet habere princeps // Ibid. T. 3. Col. 234–235*). Этому плану следуют его соч. «Краткий и полезный теологический компендиум» (*Idem. Compendium theologiae breve et utile // Ibid. T. 1. Col. 238–422*), предназначенное для священников соч. «Трехчастный труд о заповедях декалога, об исповедании и об искусстве умирать» (*Idem. Opus tripartitum de praeeptis decalogi, de confessione et de arte moriendi // Ibid. Col. 425–450*), а также написанная не на латыни, а на «народном» франц. языке «Азбука простолюдинов, весьма полезная и выгодная» (*L'ABC des simples gens, de très grande utilité*

et prouffit). Последние 10 лет своей жизни Жерсон провел в монастыре целестинцев в Лионе, где его основным занятием было преподавание основ христ. вероучения детям.

Катехетические сочинения Жерсона были распространены и сохраняли популярность вплоть до кон. XV в. Его «Азбука простолюдинов» была использована в «Синодальной книге Лангрской Церкви» (*Liber synodalis Ecclesiae Lingonensis*). «Трехчастный труд» во мн. франц. диоцезах был принят в качестве офиц. учебного пособия для клириков и мирян. В одном из церковных уставов, датированном 20 февр. 1507 г., еп. Ле-Манский Франсуа де Люксембург обязывал священников своего диоцеза иметь экземпляр этой книги, которая к тому времени уже была издана не только на латыни, но и на французском. В том же документе епископ рекомендовал читать выдержки из этого сочинения во время проповедей и предоставлять индульгенции всякому, кто имеет ее и читает.

Также в XV в. во Франции в жанре К. были созданы и опубликованы: «Христианский ежедневник» (*L'ordinaire des Chrétiens, 1464*), написанный «для утешения простолюдинов»; «Сокровищница человечества» (*Le trésor des humains, 1482*) — трактат, посвященный описанию признаков конца света, будущего явления антихриста, Страшного Суда и последующего состояния грешников и праведников; сборник 4 трактатов «Искусство праведно жить и праведно умирать» (*L'art de bien vivre et de bien mourir*), в первом из которых излагаются основы христ. вероучения по уже ставшему традиц. плану; «Зерцало искусства благой смерти» (*Speculum artis bene moriendi*); «Христианское зеркало» (*Speculum christianorum*), а также «Цветок Божественных заповедей со множеством примеров и авторитетных цитат из Священного Писания и сочинений учителей Церкви и древних отцов» (*La fleur des commandements de Dieu avec plusieurs exemples et autorites extraites tant des saintes Ecritures que des docteurs et des anciens Peres, 1496*).

Помимо этих и др. более или менее крупных и самостоятельных сочинений краткие сведения катехетического характера были обычной частью многочисленных популярных изданий. Так, «Календарь пастухов» (*Le*

calendrier des bergiers), впервые изданный в 1493 г., обильно иллюстрированный сборник, наряду со сведениями по астрономии, метеорологии и медицине содержал рассуждения о грехах и адских мучениях, о добродетелях и способах их достижения, а также раздел о «спасительном знании», содержащий молитвы «Аве, Мария» и «Отче наш», Символ веры, десять заповедей и перечень важнейших церковных установлений. В 1503 г. появилась его англ. версия. К тому же роду лит-ры относятся книги «Зерцало души» (*Le mirouer de ame*) (1498), «Зерцало грешной души» (*Speculum animae peccatricis*), «Зерцало искупления рода человеческого» (*Miroir de la rédemption de l'humaine lignage*) и др.

В XV в. в Испании Тортосский Собор 1429 г. определил издать краткое изложение христианского вероучения и определил его содержание. В издание вошли комментированные тексты Символа веры, Молитвы Господней, декалога, а также рассуждения о небесной славе и об адских мучениях. Пособие было разделено на несколько уроков, содержание которых священники должны были разъяснять прихожанам по воскресным дням (*Mansi. T. 28. Col. 1147–1148; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 11. P. 163*). 2-е прав. Толедского Собора 1473 г. назначает для чтения катехетических поучений воскресные дни, начиная с 3-го воскресенья перед началом Великого поста до недели Страстей; всем священникам предписывается иметь при себе тексты Символа веры и декалога, список таинств, а также описание грехов и добродетелей (*Mansi. T. 32. Col. 385*). В этот период были написаны и изданы «Зерцало благодетельной жизни» (*Espejo de bien vivir*) и «Трактат в помощь доброй смерти» (*Tratado de adjudar a bien mourir*) кармелита Хайме Монтаньеса, а также «Катехизис для простого объяснения веры при обращении иудеев к Иисусу Христу» (*Catechismo pro Judaeorum conversione ad J. C. fidem facile expedienda*) кард. Педро Гонсалеса де Мендосы, к-рый был издан в Севилье в 1478 г.

Известны неск. сочинений кон. XIV–XV в., появившихся в Германии и Нидерландах. Это «Зерцало души» (*Speculum animae*) теолога и основателя Венского ун-та Ген-

риха фон Лангенштайна, написанная в 1382–1384 гг. «Скрижаль христианской жизни» (Tafel van den Kersten ghelove) нидерланд. теолога и писателя Дирка ван Делфа была впервые издана ок. 1405 г.; нем. вариант этого сочинения, «Скрижаль о христианской вере и жизни», был издан в 1480 г. (Roth G. Die «Tafel vom christlichen Glauben und Leben»: Die westdeutsche Bearbeitung von Dircs van Delft «Tafel van dem Kersten Ghelove» // Zschr. für deutsche Altertum und deutsche Literatur. В., 2001. Bd. 130. Н. 3. S. 291–297). «Христианское зеркало» (De kerstenen spiegel) — книга, написанная на нидерланд. языке известным проповедником францисканцем Дитрихом Кольде из Мюнстера (Moufang Ch. Katholische Katechismen des 16. Jh. in deutscher Sprache. Mainz, 1881. S. 1–106; Dietrich Kolde von Münster. Der Christenspiegel / Hrsg. C. Drees. Werl, 1954); пользовалась большой популярностью и переиздавалась еще при жизни автора и после его смерти на протяжении неск. столетий. Большую популярность в Германии в XV в. имело изданное впервые в 1474 г. и неск. раз переиздававшееся сочинение неизвестного автора «Утешение для души» (Seelentrost); сохранилось по меньшей мере в 55 рукописях и в 43 печатных изданиях 1474–1800 гг.; написано в форме диалога священника с исповедующимся мирянином и содержит молитву «Отче наш» с пояснениями, а также более 200 примеров из Библии и истории, разъясняющих заповеди декалога и др. христ. установления в применении к разнообразным жизненным ситуациям.

«Толкование декалога» (Dekalogerklärung) теолога-францисканца Маркварда фон Линдау издано в 1480 г. в Венеции (см.: Palmer N. F. Latein, Volkssprache, Mischsprache: Zum Sprachproblem bei Marquard von Lindau, mit einem Handschriftenverzeichnis der «Dekalogerklärung» und des «Auszugs der Kinder Israel» // Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache. Salzburg, 1983. Bd. 1. S. 70–110). Пространное разъяснение Символа веры, молитвы «Отче наш», заповедей и таинств в форме вопросов и ответов «Основы вечного блаженства» (Fundamentum aeternae felicitatis omnibus hominibus utilissimum) издано впервые в 1498 г. в Кёльне Генрихом Квен-

телем и в 1499 г. в Лейпциге Мельхиором Лотгером (см.: Ein verlorgegeglaubter Katechismus des ausgehenden Mittelalters // Der Katholik. Folge 3. Mainz, 1893. Okt. S. 382–384). Приписываемая доминиканцу-проповеднику XV в. Иоганну Герольгу книга «О Христовом просвещении верующих» издана в 1477 г. в Страсбурге Георгом Гуснером.

К этому же периоду относятся многочисленные толкования декалога, Молитвы Господней и Символа веры, такие как «Praeceptorium divinae legis, sive Expositio decalogi» (изд.: Basel, 1472) доминиканца Иоганна Нидера и «Speculum aureum decem praceptorum Dei» (изд.: Mainz, 1474) — сборник 213 разъясняющих заповеди декалога проповедей францисканского мистика фламандца Хендрика Херпа и др.

Первым из известных пособий для обучения христианской вере на итал. языке является приписываемая архиеп. Флорентийскому Антонино «Книжица о христианском учении» (Libretto della Dottrina Christiana). Она была впервые издана в Венеции в 1473 г. и содержала толкование десяти заповедей, Символа веры, 7 таинств и др. необходимых по закону жанра седмиц (совр. изд.: Libretto della Dottrina Cristiana attribuito a S. Antonino Arcivescovo di Firenze / A cura di G. Aranci. Firenze, 1996). Ряд сочинений в этом жанре был написан Дж. Савонаролой. Это — «Толкование Молитвы Господней» (Expositio orationis Dominicae), изданное на латыни и на итальянском в 1495 г., «Толкование молитвы «Аве, Мария»» (Esposizione sopra l'Ave Maria. Florentiae, 1495), а также «Правила благой жизни» (Regola del ben vivere. Florentiae, 1498).

Изложению основ христ. вероучения и разъяснению смысла главных христ. традиций посвящены неск. сочинений, написанных гуманистами. К ним относятся: трактат Якоба Вимпфелинга «Юность», изданный им в 1500 г. (Wimpfeling J. Adolescentia // Idem. Opera selecta / Hrsg. F. J. Worstbrock, O. Herding. Münch., 1965. Bd. 1; см.: Knepper J. Jakob Wimpfeling (1450–1528): Sein Leben und seine Werke. Freiburg i. Br. u. a., 1902); опубликованные в 1517 г. «Комментарии к Новому Завету» (Paraphrases in Novum Testamentum) Эразма Роттердамского и его вышедшая в 1520 г. кн. «Образова-

ние христианина в вере и любви Иисусовых» (Christiani hominis institutum in fide Jesu et in amore); пособие, написанное настоятелем собора св. Павла в Лондоне Джоном Колетом для основанной им школы (изд.: Lupton J. H. A Life of John Colet, D. D., Dean of St. Paul's, and Founder of St. Paul's School: With an Appendix of Some of his English Writings. L., 1887. P. 286–292) и др.

К. в протестантских церквях. Основой и образцом К. как жанра христ. вероучительной литературы стали «Большой катехизис» и «Малый катехизис» Лютера. Однако хронологически они не были первыми протестант. сочинениями такого рода. По подсчетам исследователей, только за период с 1522 по 1529 г., т. е. до публикации К. Лютера, сторонниками Реформации было написано и издано ок. 30 сочинений этого жанра (Fraas. 1971. S. 10). Появление значительной части из них стало ответом на призыв самого Лютера, высказанный им в 1526 г. в предисловии к соч. «Немецкая месса», где он говорит о необходимости катехизации, о К. и о том, какими они, по его мнению, должны быть.

Эти К. являются важными документами по истории протестантской мысли. В них уже отчетливо запечатлены общие для всех направлений Реформации особенности теологических воззрений, отчасти обусловленные влиянием ранних сочинений Лютера: основой спасения является личная вера человека в совершенное Иисусом Христом спасение, из к-рой проистекает надежда на оправдывающую человека благодать Бога, подающую верующим способность исполнять Божии заповеди и повеления; признание Свящ. Писания высшим авторитетным источником во всех религ. вопросах; негативное отношение к догматизированию. Отражено в них и характерное для раннего периода Реформации многообразие взглядов, что касается, напр., значения ВЗ и представлений о Церкви (Ibid. S. 10–11).

Основные черты протестант. К. имел использовавшийся еще в 1502 г. у моравских братьев текст «Христианское поучение малолетних детей в вере». Он представляет собой набор кратких вопросов и ответов о содержании Символа веры, декалога и Молитвы Господней. В 1525 г. была издана «Книжечка для мирян и детей» (Vokeschen vor de leyen unde



М. Лютер.

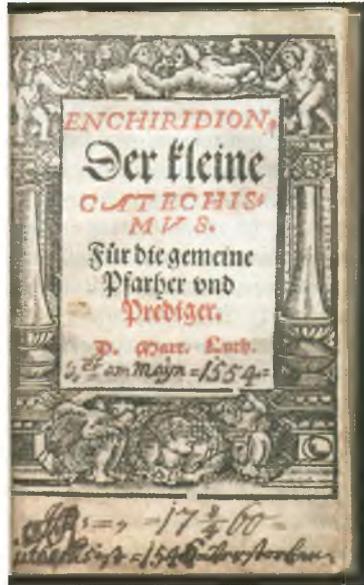
1543 г. Худож. Л. Крапах Старший
(Немецкий национальный музей,
Нюрнберг, Германия)

kinder), написанная, вероятно, в окружении Лютера, поскольку имеет значительное сходство с его К. по плану и стилю изложения.

К. Лютера. При создании К. Лютер в целом следовал сложившейся до него традиции. Он признавал, что католич. Церковь сохранила основные структурные элементы древних предкрещальных поучений, а именно толкования Символа веры, заповедей — в виде декалога или двойной евангельской заповеди о любви к Богу и ближнему — и молитвы «Отче наш», и потому формально осталась верна «истинному катехизису» (Luther M. WA. Bd. 26. S. 147). Предметом критики с его стороны была практика изучения основ веры, ставшая, как ему казалось, формальностью, не предполагающей понимание заучиваемых наизусть формулировок: «Преподавать это следует с кафедры, в назначенные часы или, если понадобится, ежедневно, а также повторять или читать вслух вечером и утром дома, для детей и слуг, чтобы воспитывать их христианами. И не так, чтобы только выучить наизусть и повторить лишь сами слова, как бывало раньше. Следует опрашивать их пункт за пунктом, что имеется в виду в каждой части и как они ее понимают» (Ibid. Bd. 19. S. 76).

«Большой катехизис» и «Малый катехизис» Лютера стали результатами ряда взаимосвязанных, но самостоятельных направлений в его церковной деятельности и лит. творчестве. В частности, им предшествовали неск. циклов проповедей, по-

священных катехетической тематике. Считая средний уровень знания и понимания основ христ. вероучения среди мирян крайне низким, начиная с 1516 г. в своих проповедях он систематически обращался к толкованию декалога. В это время он еще не окончательно отошел от католич. традиции (см.: Peters. 1984. S. 342). По окончании этого цикла, в начале 1517 г. он приступил к толкованию молитвы «Отче наш», а начиная с Великого поста 1523 г. стал ежегодно произносить в пред-



Титульный лист «Малого катехизиса»
М. Лютера. 1529 г.

пасхальный период проповеди катехетического содержания; этот обычай вскоре был поддержан его сторонниками (прежде всего И. Бугенхагеном и С. Фрешелем) и стал традицией. С 1525 г. поддерживающие этот обычай проповедники стали читать циклы катехетических проповедей 4 раза в году. В это же время к основным 3 темам добавлялись проповеди о Крещении и Евхаристии. За 1528 г. Лютер произнес три цикла проповедей, в каждом из к-рых полностью рассмотрел весь традиц. катехетический материал. Именно эти проповеди стали основой его «Малого катехизиса». Краткость и точность выражений, отличающие это сочинение, стали результатом тщательного многолетнего продумывания всего материала будущей книги.

Лютер ставил задачу обновления сложившейся практики покаяния. Для этого ему требовалось не только подвергнуть критике традицию,

сформулировать новое представление о покаянии и отстоять его правоту с теологической т. зр., но и установить новые обычаи, которые бы не противоречили этому пониманию. Основой реформированной практики должно было стать обращение к Божественным заповедям вместо традиционных списков грехов и добродетелей и распространение идеи о том, что основой всех грехов является самолюбие, а источником всех добродетелей — любовь к Богу и ближнему. Эта программа была заявлена в изданном в 1518 г. «Кратком разъяснении десяти заповедей» и в последовавших за ним в 1519 г. толковании молитвы «Отче наш» («Краткое изложение Отче наш») и в 1520 г. толковании Символа веры («Краткое изложение веры») (Luther M. WA. Bd. 7. S. 204–229).

Еще одной задачей, решение к-рой привело к созданию «Большого катехизиса» и «Малого катехизиса», стало для Лютера реформирование церковного образования. Он неоднократно писал о том, что нужно распространять основы вероучения посредством регулярных проповедей на темы К., вводить изучение К. в школе и в семье (Meyer. 1929. S. 52), а знание К. и установительных слов таинств считал необходимым условием для допуска к причастию (Reu. 1904. Tl. 1. Bd. 1. S. 15). Форма вопросов и ответов, избранная Лютером для его К., во многом была обусловлена практической стороной выполнения этого требования. При этом сам Лютер рассматривал К. не как текст, предназначенный для заучивания наизусть, но только как план и пример свободной беседы об основах вероучения наставника с учеником или отца семейства с домочадцами (Luther M. WA. Bd. 19. S. 76).

К. Лютера были впервые опубликованы в 1529 г. в Виттенберге. В 1-м изд. «Большой катехизис» имел название «Немецкий катехизис» (Deutsch Catechismus). Он адресован «всем христианам, особенно же всем пасторам и проповедникам», имеет форму вопросов и ответов и состоит из 5 ч. (декалог, Символ веры, «Отче наш», Крещение, Евхаристия, включая Покаяние). «Малый катехизис» в 1-м изд. имел название «Малый катехизис для пастырей и проповедников», во 2-м, последовавшем менее чем



через месяц, — «Энхиридион: Малый катехизис для пастырей и проповедников». В форме 44 пронумерованных вопросов и ответов излагалось содержание тех же 5 глав (декалог, Символ веры, «Отче наш», Крещение (в эту же главу вошло и Покаяние) и Евхаристия). Последняя публикация «Энхиридиона» при жизни Лютера и с его участием была предпринята в 1531 г.

К. Лютера практически сразу вошли в число наиболее значимых книг лютеранской традиции. Их использование в качестве основы для проповедей, чтение и цитирование в общественном и частном богослужении регламентируется уже в Виттенбергском церковном уставе 1533 г.

Лютер называл К. «Библией для мирян» (*Luther M. WA. Bd. 30. Tl. 1. S. 27; WA: TR. Bd. 5. S. 581*), имея в виду, что он не уступает Свящ. Писанию в полноте изложения вероучительных истин. Он писал, что в 3 основных частях К. (Символ веры, «Отче наш» и заповеди) «в ясной и краткой форме содержится все, что нужно знать христианину» (*WA. Bd. 7. S. 204. 8–11*). При этом, однако, он не считал, что К. должен быть учебником догматического богословия для мирян — в этом существенное отличие К. Лютера от значительной части катехизисов последующей традиции, прежде всего католич. (см. *Raab. 1934. S. 15 sqq.*), но также и протестантской. Характеризуя содержание поучений, пособием для к-рых должна быть книга К., Лютер говорил, что оно должно быть «простым, ясным и немудрящим» (*Luther M. WA. Bd. 19. S. 76*).

В исследовательской литературе остается нерешенным вопрос о том, можно ли считать последовательность изложения материала, использованную Лютером в его К., программой построения теологической системы. Сам он еще в 1520 г. в предисловии к «Краткому изложению десяти заповедей» писал о последовательности частей К. как о программе: «Чтобы спастись, человек должен знать три вещи. Во-первых, он должен знать, что нужно делать, а чего не делать. Во-вторых, когда он осознает свою неспособность исполнить то, что нужно делать и чего не делать, он должен знать, где ему найти необходимые для этого силы. В-третьих, он должен знать, как искать и получить эти силы» (*Ibid.*

Bd. 7. S. 204. 13–18). Т. о., декалог понимается не только как перечень божественных императивов, но и как путь осознания собственной греховности и беспомощности, средства преодоления к-рых описаны в Символе веры, а способы — в молитве «Отче наш» (*Peters. 1976. S. 15*).

Тот или иной ответ на вопрос о смысле последовательности изложения материала в К. накладывает ограничения на подход к толкованию его частей. Если в плане К. видеть нормативное описание духовного пути христианина, а в декалоге — его первую, пропедевтическую часть, то он противопоставляется остальным частям К. как Закон — Евангелию; если же порядок изложения не имеет самостоятельного значения, то каждая из 3 частей К. содержит все необходимое для осознания греховности и путей ее преодоления.

Переиздания и редакции К. Лютера. Влиятельность и популярность К. Лютера способствовали появлению их многочисленных переизданий, переработок и редакций. Одним из направлений, в котором развивалась эта традиция, стало обоснование положений К. словами Свящ. Писания. Сам Лютер определил отношение К. к Библии в предисловии к «Малому катехизису». Развитию и уточнению этой связи служили многочисленные приложения к нему в виде сборников библейских цитат, призванных подтвердить и проиллюстрировать отдельные его утверждения. Такие издания были сделаны в XVI в. К. Лёнером и Ф. Ханом (*Reu. 1904. Tl. 1. Bd. 1. S. 627; 1911. Tl. 1. Bd. 2. S. 55*). Образцом последовательности в иллюстрировании текста К. Свящ. Писанием стал «Экзамен по катехизису» Симона Музея (Торунь, 1568), в котором библейские цитаты соответствовали не вероучительным положениям, а отдельным словам и выражениям К. В теологическом смысле такой подход приводил к соотношению К. со Свящ. Писанием по значению, когда о К. говорили уже не просто как о «сумме» или «конспекте» библейских книг, но употребляли по отношению к нему те же эпитеты, что обычно применимы только к Писанию, т. е. «святой» и «божественный». Косвенным выражением этой тенденции стало то, что вскоре К. Лютера было усвоено вероучительное значение и

они были включены в число символических книг (*Fraas. 1971. S. 54–55, 57*).

В К. сам Лютер видел пример и методические указания для занятий или руководство по созданию учебных пособий, но не нормативный текст, претендующий на общеобязательность. На то, что именно так эти тексты воспринимались современниками Лютера, указывает разнообразие и самостоятельность многочисленных К., опубликованных в тот же период. По некоторым свидетельствам, в Страсбурге и в 1576 г. почти в каждом приходе был свой порядок катехизации (*Reu. 1904. Tl. 1. Bd. 1. S. 18*).

К., не зависящие от К. Лютера. Некоторые К. этой категории вошли в историю как выдающиеся примеры жанра и положили начало самостоятельным местным традициям. К ним относятся, напр., «Малый катехизис» и «Большой катехизис» Й. Бренца 1527/8 г. и в особенности его «Вопросник о христианской вере для юношества» (*Fragstück des christlichen Glaubens für die Jugend*), опубликованный в 1535 г. Он был принят за основу офиц. К. земли Вюртемберг в 1536 г., переиздавался в посл. 518 раз вплоть до 1999 г. и в свою очередь оказал влияние на множество более поздних К. По историческому значению и масштабу влияния на последующую традицию исследователи ставят К. Бренца 1535 г. в один ряд с К. Лютера и К. Филиппа Меланхтона (*Melanchton Ph. Catechesis puerilis. Lpz., 1540*) (см.: *Weismann. 1990*). К наиболее самостоятельным и исторически значимым К. этого периода также относятся: К. Давида Хитрея (*Catechesis in Academia Rostochiana / Coll. D. Chytraeus. Rostock, 1554*); К. Матея Юдекса (*Das kleine Corpus Doctrinae... durch Matthaem Iudicem. Rostock, 1564*); К. Урбана Регия (*Catechismus Deutsch... durch D. Urban Rhegi. Fr. / M., 1545*) и др. (*Reu. 1904–1935*).

В реформатских протестантских общинах в этот период появляются К., отражавшие вероисповедные особенности и не зависящие от К. Лютера. В 1563 г. в Гейдельберге был опубликован составленный по поручению курфюрста Фридриха III «Катехизис, или Христианское наставление, каким ему следует быть в церквах и школах подчиненного курфюрсту Пфальца», более известный





как *Гейдельбергский катехизис*, ставший одним из важнейших вероисповедных документов реформатской традиции. Этот К. адресован пасторам и учителям, имеет форму 128 (129 по др. изданиям) пронумерованных вопросов с ответами и состоит из 3 ч.: 1) «О бедственном положении людей» — содержит толкование двойной евангельской заповеди; 2) «Об искуплении людей» — толкование Символа веры и церковных таинств; 3) «О благодарении» — объяснение содержания декалога и «Отче наш». Во франкоязычных реформатских общинах наибольшее распространение получили К. Жана Кальвина «Наставление и исповедание веры женеvской церкви» (*Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève. Gen., 1537*) и «Катехизис женеvской церкви» (*Le Catéchisme de l'église de Genève. Gen., 1542; лат. изд. — 1545*). «Катехизис женеvской церкви», который был адресован взрослым читателям и учителям, состоял из 373 вопросов с ответами и включал последовательное изъяснение содержания Символа веры, декалога, молитвы «Отче наш», а также изложение учения о таинствах.

К реформатской традиции также относятся: «Базельский катехизис» Иоанна Эколампадия (Базель, 1526); катехизисы Мартина Буцера (совр. изд.: *Bucer M. Deutsche Schriften. Gütersloh, 1987. Bd. 6. Hbd. 3: Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543*); «Вопросы и ответы для детей о главных пунктах христианской веры» Вольфганга Фабрициуса *Kanuto (Capito W. Kinder bericht und Fragstück vonn gemeynen Puncten christlychs Glaubens. Strassburg, 1527; совр. изд.: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh. Tüb., 2011. Bd. 20. Tl. 1: Strassburg. S. 170–201. N 8)*; «Лондонский катехизис» (*Catechismus Londinensis*, опубли.: *Johannis a Lasco Opera tam edita quam inedita. Amst., 1866. Vol. 2. P. 341–475*) и «Эмденский катехизис» (*Catechismus Emdenus, 1554; опубли.: Ibid. P. 295–333*) Яна Ласко; «Санкт-Галленский катехизис» (1527); соч. «Христианское, ясное и простое введение в волю Божью» (*Juda L. Christliche klare und einfalte Einleitung in den Willen Gottes. Zürich, 1534*) Лео Юды и его же «Малый катехизис» (1541), составленный им по поручению реформатской общины Цюриха.



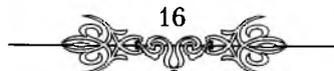
Ж. Кальвин.
XVI в. Неизвестный художник
(Б-ка Женевского университета)

Основой традиции К. в Англиканской церкви стал изданный в составе «Книги общих молитв» в 1549 г., а затем с изменениями в 1552 г. «Катехизис, то есть наставление, предназначенное для обучения всякого, кто готовится принять конфирмацию от епископа» (*A Catechism that is to say an Instruction to be learned of every person before he be brought to be confirmed by the Bishop*). 25 пронумерованных вопросов с ответами. Содержание: Символ, декалог, «Отче наш», таинства (*Turrell J. F. Catechisms // The Oxford Guide to the Book of Common Prayer: A Worldwide Survey / Ed. Ch. Hefling, C. Shattuck. Oxf., 2006. P. 500–508*).

В то же время многообразие К. при отсутствии единой нормы имело ряд негативных сторон, вслед чего к началу посл. четв. XVI в. в большинстве нем. земель и городов (за исключением Страсбурга, Вюртемберга и нек-рых др.) установился приоритет «Малого катехизиса» Лютера (*Fraas. 1971. S. 56*). В 1580 г. оба К. Лютера стали частью «Книги согласия» и т. о. окончательно приобрели статус офиц. вероисповедных текстов лютеранства.

В качестве нормативных и авторитетных текстов эти произведения сами стали объектом интерпретации и комментирования. К наиболее ранним комментариям такого рода относятся изданные в 1532 г. «Нюрнбергские проповеди для детей» Андреаса Озиандера, «Катехитическая проповедь» Каспара Аквилы 1538 г., а также издания К. Лютера под редакцией Кириака Шпан-

генберга (1541), Иоахима Мёрлина (1547) и Иоганна Теттельбаха (1568). Появление и формирование этой традиции было связано с необходимостью формулирования, разъяснения и актуализации вероучительных особенностей новой христ. конфессии, для чего изначально не предназначались К. Лютера. В этом отношении она оказалась в противоречии со своим объектом и источником. В соответствии с основной задачей развитие этого направления связано с разрастанием и детализацией материала К., в частности, за счет списков различных т. зр. по тем или иным вопросам обычно с целью их опровержения, как в К. Йоуза Опица (*Opitius I. Kinder Bibel: Der kleine Catechismus D. Martini Lutheri, mit schönen Sprüchlein heiliger Schriftt erkleret... Ursel, 1583*). Т. о., уже во 2-й пол. XVI в., и особенно после 1580 г., протестант. К. становится прежде всего средством выражения и разъяснения системы теологических взглядов и инструментом полемики, так что в отдельных случаях утрачивает отличия от др. вида церковной лит-ры — учебника догматического богословия. Одним из характерных примеров такой трансформации являются нек-рые редакции К. Давида Хитрея и «Полемический катехизис» (*Streitkatechismus*) Иоганна Шрёдера (1602). К ним также относятся такие сочинения, как «Катехизис из Торгау» (1595), «Веймарский катехизис» (1595), К. Иоганна Зётефляйша (1590) и др. Их отличает стремление к точности и однозначности формулировок, терминологическая насыщенность, систематичность изложения, стремление к объективности и безапелляционность суждений. Однако они были написаны как ученые трактаты и уже не могли в полной мере служить не только руководством для домашней беседы, но и учебным пособием для школы. Трудность осмысления таких текстов в сочетании с их уже ставшей традиц. обязательностью привели к возникновению и развитию школьных практик механического заучивания их наизусть. Проблема возникающего при этом дефицита понимания решалась за счет дополнения школьных К. «вводными», «разъясняющими» и «промежуточными» (*Einleitungs-, Erleuterungs-, Überleitungsfragen*) вопросами и др. вспомогательным материалом, ко-



торый в конечном счете также подлежал заучиванию. В то же время исследователи отмечают отдельные удачные решения возникшей т. о. проблемы школьного К.: напр., двуязычный латинско-немецкий К. Линдемманна для латинских школ (Гота, 1583), школьные стихотворные К. и К.-драмы.

Пиетизм. В условиях наступившего наряду с другими последствиями *Тридцатилетней войны* упадка нравственности и религиозности ощущалась острая необходимость в максимально понятном и доступном для простого народа изложении вероучения. Значительное внимание решению этих задач уделяли в этот период представители светской власти. Непосредственным контекстом для создания новых и переработки уже ставших классическими К. были реформы образования и школьной системы, а также широкое распространение идей о всеобщем священстве мирян и о примате светской власти в вопросах вероучения.

Так, герцог Саксен-Готский Эрнст I Благочестивый инициировал создание на основе «Малого катехизиса» Лютера для протестантских общин, находящихся на подвластной ему территории, нового К., который и был написан библеистом-семиологом проф. Йенского ун-та Соломоном Гласиусом, ставшим незадолго перед этим суперинтендантом по религ. и образовательной реформам г. Гота; К. был опубликован в 1642 г. под названием «Готский катехизис». По мнению исследователей, этот К. был одним из лучших для своего времени. По поручению герцога Целльского Кристиана Людвига генерал-суперинтендантом Михаэлем Вальтером был подготовлен и опубликован в 1653 г. «Целльский катехизис». Курфюрст Саксонский Иоганн Георг III способствовал подготовке к изданию и публикации в 1688 г. «Дрезденского Крестного катехизиса» (*Dresdner Kreuzkatechismus*), написанного под влиянием идей основоположника пиетизма Филиппа Якоба Шпенера (*Fraas*. 1971. S. 103).

Пиетизм, наращивший в этот период влияние в протестант. общинах и являвшийся мощным фактором распространения в т. ч. и идеи о всеобщем священстве верующих, способствовал видоизменению традиц. подходов к формированию содержания К. Характерный для пиетиз-

ма субъективистский подход к религии противоречил прежде всего представлению о К. как об обязательной для всех вероучительной норме. Влияние пиетизма в К. проявлялось в изложении обычного материала с использованием личных мотивов выгоды, утешения и предостережения, что вело к значительному расширению содержания. Наряду с традиционной формой К. стали появляться многочисленные специализированные К.— молитвенные, житейские, утешительные, учительные, для больных, для заключенных и др.

Отличительной особенностью К. этого времени является разрастание материала, поскольку К. уже стал частью традиции и авторы его новых переработок вынуждены были учитывать все, часто обусловленные только историческими обстоятельствами, особенности и аспекты изложения материала их предшественниками. Наряду с этим самостоятельное значение приобрели вопросы методики изложения, что не всегда позитивно сказывалось на содержании. Дополнительным фактором, влиявшим на увеличение массы подходов и методов изложения, было наличие 2 тенденций, лежащих в основании протестантской традиции К.,— стремления к истинному вероучению, с одной стороны, и к истинному благочестию — с другой. Еще одним важным фактором стало стремление к такому соотношению вероучительного и библейского материала в К., когда, по словам Шпенера, «не Священное Писание изучается по катехизису, а катехизис строится и изучается на основании Священного Писания» (см.: *Ibid*. S. 135). Различия наблюдаются и в подходе к членению материала: если для ортодоксии характерно наделение плана изложения вероучительным значением, то пиетизму свойственно было видеть в нем возможность приспособления материала к личному восприятию. Ярким выражением этой идеи стал «Разделенный катехизис» (*Zergliederter Catechismus*) Кристофа Альбрехта Лёезеке 1758 г.

Просвещение. Эпоха Просвещения стала временем радикальных перемен для всей протестант. теологии в целом, что не могло не сказаться на создававшихся в этот период редакциях традиц. К. и новых сочинениях этого жанра. Происхо-

дившая во 2-й пол. XVIII в. в рамках неологического течения в нем. теологии адаптация рационалистических подходов к истории и традиции приводила к отказу от сложившихся форм понимания и изложения вероучительных истин, что вызывало ответную реакцию со стороны традиционалистски настроенной части протестант. общин; К. этого времени отражают обе тенденции. Однако при всем различии подходов и методов изложения само традиц. содержание К. оставалось неизменным и не ставилось под сомнение, хотя и могло расширяться и дополняться библейским и патристическим материалом. Попыткам отказа от К. сторонники неологии противостояли не менее активно, чем традиционалисты. Так, защите общецерковного значения К. посвящает свою работу 1760 г. «Исторические заметки» Иоганн Заломо Землер.

Ко 2-й пол. XVIII в. относятся К. земли Шлезвиг-Гольштейн Иоганна Андреаса Крамера (1785), Померанский К. Готлиба Шлегеля (1784), Брауншвейг-Люнебургский К. (*Katechismus christlicher Lehre, zum Gebrauch in den evangelischen Kirchen und Schulen der konigl. Braunschweig-lüneburgischen Kurlande*), подготовленный при участии Иоганна Бенямины Коппе и изданный в Ганновере в 1790 г., а также множество авторских К., написанных частными лицами по собственной инициативе.

XIX в. Политическому объединению герм. земель в XIX в. сопутствует тенденция унификации различных К. и выработки единых правил их составления. Первой такой попыткой стали труды Фридриха Адольфа Круммахера, в частности его «Христианское учение, согласно исповеданию Евангелической Церкви» (1821). К этому же времени относятся первые попытки осмысления истории К., одной из к-рых является сочинение Иоганна Августи «Опыт историко-критического введения к двум главным катехизисам Евангелической Церкви» (*Augusti*. 1824).

Во 2-й четв. XIX в. в связи с распространением влияния новой лютеран. ортодоксии возникает всплеск интереса к «Малому катехизису» Лютера. В этот период выходят его многочисленные переиздания, сопровождаемые историческими, текстологическими и теологическими исследованиями (*Veesenmeyer*. 1804; *Löhe*.

1846; *Harnack*. 1882;). В результате к сер. XIX в. «Малый катехизис» Лютера вновь стал основным К. лютеран. общин всех герм. земель. Значительное внимание вопросам текстологии и истории К. Лютера было уделено Айзенахской церковной конференцией 1884 г., в ходе которой была предпринята попытка инициировать создание единой общепринятой редакции текста «Малого катехизиса». При этом в качестве основы предполагалось использовать издание 1542 г.

XX в. Возобновление интереса к исследованиям, связанным с текстом и исторической судьбой К. Лютера в XX в. было связано с 400-летием их первого издания, отмечавшегося в 1929 г. (*Albrecht O.* 1905; *Idem.* 1915; *Cohrs.* 1929; *Reu.* 1929). К этому времени относятся первые попытки их научно-исторического комментирования (*Meyer.* 1929). Исследования были связаны также с неудовлетворенностью изданием 1884 г. Результатом стало новое издание К., предпринятое в 1931 г. на основе текста 1529 г., к-рое однако также не получило всеобщего признания.

В 1951 г. на генеральном синоде *Объединенной евангелическо-лютеранской Церкви Германии* было принято решение о новом издании К. Лютера. Согласно решению синода, это издание должно было основываться на тексте «Книги согласия», что вызвало возражения со стороны Союза евангелических Церквей. В 1954 г. разногласия были урегулированы в результате совместных консультаций, и в 1958 г. новое издание увидело свет. Оно вызвало значительно меньше негативных отзывов, но не сняло всех разногласий, проявляющихся гл. обр. в согласовании практических задач, стоящих перед К., и историко-критических требований, предъявляемых к его изданию (см.: *Prater, Brunner.* 1950; *Aland.* 1954; *Idem.* 1956).

В XX в. происходит также оживление интереса к К., как он был задуман первоначально, т. е. в качестве учебного пособия по основам христианского вероучения для семьи и школы. С этой т. зр. на первый план выступают вопросы его практического применения в жизни христ. семьи и общины как средства сохранения и передачи церковной традиции. В массе сочинений катехетического характера, написанных протестант. авторами в XX в., выделяют-

ся отдельные попытки независимо от традиции К. Лютера изложения материала. К ним относятся, в частности, такие работы, как «Если веришь, обладаешь» Д. *Бонхёффера* и Ф. Хильдебрандта (*Bonhoeffer, Hildebrandt.* 1932); «О пути и цели» Х. Дитмера (*Dittmer.* 1934) и «Христианское учение» Х. Асмуссена (*Asmussen.* 1934). Однако в целом работы этого периода тяготеют к тому, чтобы оставаться в русле традиции (*Schieder.* 1934; *Trillaas.* 1935; *Seebass.* 1949; *Eckstein.* 1950).

К. в католической Церкви. Книги, имеющие в своем названии слово «катехизис» и предназначенные для церковного, школьного и домашнего обучения основам христ. вероучения, стали частью католич. церковной лит-ры уже во 2-й пол. XVI в. В тот же период в качестве названия книг такого содержания и назначения продолжают использоваться и др. термины, как, напр., *doctrina, institutio, summa, compendium, liber.*

Католич. К. разделяются на К. для наставников-катехетов и К. для учеников-катехуменов. Последние в свою очередь делятся на К. для детей или подростков и К. для взрослых. Помимо этого имеются К. для священников, учителей и мирян. Также выделяются миссионерские К., предназначенные для катехизации людей, исповедовавших нехрист. религии и пожелавших принять католичество, и К. для принимающих католичество христиан др. конфессий. По характеру описания отличий католич. вероучения от вероучения др. религий и христ. конфессий К. делятся на полемические и экуменические. По форме изложения — на К.-учебники и К., представляющие материал в виде вопросов и ответов. Кроме этого К. может быть предназначен для обучения в домашних условиях, в церковной общине или в школе, а в административно-правовом смысле — для частного использования, официально принятый для диоцеза или более крупного церковно-административного образования и К., принятый во всей католич. Церкви.

XVI в. Тридентский Собор принял ряд документов, касающихся обучения христ. вере мирян (СТридент. Sess. 5. De reformatione. Cap. 2), и в особенности детей (Ibid. Sess. 24. De reformatione. Cap. 4). Исполнением этих решений стала повсе-

местная организация при приходах и епископских кафедрах катехетических занятий для детей и взрослых, что вызвало необходимость в новых К. и создало условия для их распространения. Самым значимым катол. К. с XVI в. до публикации «Катехизиса Католической Церкви» в 1992 г. был т. н. «Римский катехизис», инициатива создания к-рого принадлежала Тридентскому Собору. Впервые проект решения, содержащий предложение о создании К., был рассмотрен Собором 13 апр. 1546 г., но тогда конкретных решений принято не было. Значительно позже, в одном из декретов о реформе (Ibid. Sess. 25. De reformatione), принятом в 1563 г., Собор предписывал епископам объяснять прихожанам значение таинств и действия священнослужителей при их совершении на доступном для народа языке и в соответствии с определенными Собором формулировками учения (букв. — К.) об отдельных таинствах (*juxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam*), а также следить за тем, чтобы то же самое исполняли приходские священники (Ibid. Sess. 24. De reformatione. Cap. 7). По одному из последних по времени документов Собора, организация и руководство подготовкой К., так же как и *Индекса запрещенных книг*, миссала и breviария, были отнесены к ведению Папского престола (Ibid. Sess. 25. De indice librorum et catechismo, breviario et missali).

По окончании Собора по распоряжению папы *Пия IV* была создана комиссия, к-рая должна была заниматься подготовкой буд. К. В комиссию вошли архиеп. Ланчано-Ортона Леонардо Марини, архиеп. Зары Муцио Калини, еп. Модены Эгидио Фоскарари и доминиканский мон. Франсишку Ферейру из Португалии. Руководство работой было поручено 3 кардиналам: Карло *Борромео* отвечал за подготовку итал. текста, Вильям (Гульельмо) Сирлети занимался его окончательной редактурой; Паоло Мануцио и Юлиус Погьянус — редактурой лат. текста. Написание отдельных глав К. было поручено разным авторам.

В 1566 г. работа над К. была завершена и он был опубликован в Риме. Издание содержало текст на 2 языках — латинском и итальянском — и имело заглавие «Катехизис по декрету Тридентского Собора для

приходских священников, изданный по указанию Пия V» (Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus). К. был принят уже после окончания Собора, тем не менее авторитет и значение этого К. неоднократно подтверждались папами: в 1566 г. — *Пием V*, в 1583 г. — *Григорием XIII*. Папа *Лев XIII* в окружном послании французскому клиру (Lettre encyclique au clerge de France) от 8 сент. 1899 г. назвал его «золотой книгой» (livre d'or — Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII: encycliques, breffs, etc. P., [1902]. Т. 6. P. 100–101). Уже в XVI в. более 20 провинциальных Соборов и епархиальных Синодов рекомендовали его священникам.

Новый К. должен был стать офиц. пособием для обучения мирян вере и благочестию и предназначался прежде всего приходским священникам. Формулировки К. строго следуют догматическим определениям Собора. Материал излагается в 4 ч., посвященных толкованию Символа веры (13 глав), таинств (8 глав), десяти заповедей (10 глав) и учения Церкви о молитве на основе толкования Молитвы Господней (17 глав). В отличие от соборных документов К. упоминает учения о примате папы и о чистилище и, напротив, умалчивает об индульгенциях, хотя Собор сформулировал соответствующее учение в особом декрете (Sess. 25. De indulgentiis).

В XVI в. К. неск. раз переиздавался: в 1566 г. в Риме, в 1567 и 1575 г. в Венеции, в 1567 г. в Кёльне, в 1577 г. в Ингольштадте и в 1596 г. в Антверпене. В 1569 г. Георг Эдер подготовил и издал редакцию «Римского катехизиса» для использования в школах. В этом издании текст разбит на главы и подглавы и снабжен подробными указателями (Methodus Catechismi Catholici. Lugduni, 1579). Уже в XVI в. он был переведен на немецкий (Römischer Catechismus. Dillingen, 1568; переводчик — Пауль Хоффеус), французский (Catechisme. P., 1568), польский (Katechizm. Kraków, 1568) и португальский (Catechismo romana do Papa Pio V. Lisboa, 1590). В XVII в. вышел фламанд. перевод (Roomsche Catechismus. Brux., 1668) и 1-й англ. перевод К., подготовленный Дж. Бромли по поручению последнего англ. кор.-католика *Якова II* (The Catechism for the Curats, Compos'd by the Decree of the Council of Trent, and Published by

Command of Pope Pius the Fifth. L., 1687). В XVIII в. были изданы переводы на хорватский (Katekism rimski. Mlezieh, 1775), на один из языков коренных жителей Мексики (Catecismo Romano, traducido en castellano y mexicano. Mexico, 1723), испанский (Catecismo Romano. Pamplona, 1777) и арабский (R., 1786–1787). В XIX в. проф. ун-та в Мейнуге Дж. Донован подготовил и опубликовал в Дублине в 1829 г. еще один англ. перевод, к-рый был в том же году издан в США и в 1839 г. в Риме в 2 т. с посвящением кард. Дж. Франсони. В 1852 г. в Лондоне был опубликован еще один англ. перевод, подготовленный англиканином Т. А. Бакли. В том же столетии появились переводы на чешский (Římský Katechismus. Praha, 1834), венгерский (1869), сирийский (Мокул, 1889), румынский (Catechismul. Gherla, 1891). В XX в. «Римский катехизис» был переведен на украинский (N. Y.; Münch., 1961), армянский (Бейрут, 1962) и японский (Токио, 1966).

В Германии в 1-й пол. XVI в. появляется ряд К., составленных авторами, принадлежащими к католич. Церкви и сочувствующими ей в конфликте со сторонниками Реформации. К наиболее значимым из них относятся: опубликованное в 1533 г. в Базеле сочинение *Эразма Роттердамского* «Понятное и благочестивое разъяснение» (Dilucida et pia explanatio), написанное им в период его пребывания во Фрайбурге; изданный в Лейпциге 2 годами позже «Катехизис Церкви» (Catechismus Ecclesiae), принадлежащий Георгу Витцелю, к-рый в 1525–1531 гг. был сторонником Лютера, а с 1533 г. — католическим священником и проповедником; его более поздние сочинения «Катехетические вопросы» (Quaestiones catechisticae. Moguntia, 1540), «Катехетический экзамен» (Catechisticum examen. Moguntia, 1541), «Катехизис» (Catechismus. Moguntia, 1542) и «Новый и краткий катехизис» (Newer und Kurtzer Catechismus. Köln, 1560); изданный в 1537 г. в Майнце и ставший последним сочинением известного теолога-полемиста того времени доминиканца Иоганна Дитенбергера († 1537) «Катехизис»; три К. последователя Эразма Роттердамского, теолога, епископа и активного деятеля контрреформации Иоганна Гроппера — «Руководство» (En-

chiridion Christianae institutionis. Coloniae, 1538), к-рое считается наиболее значительным догматическим антипротестант. сочинением периода до Тридентского Собора, «Основы учения» (Capita institutionis ad pietatem. Coloniae, 1546) и «Католическое учение» (Institutio catholica. Coloniae, 1550).

«Католический катехизис» (Catechismus catholicus. Coloniae, 1543) был составлен Венским еп. Фридрихом Грау. Якоб Шоппер Старший, наставник гимназии в Дортмунде, написал «Краткий католический катехизис» (Catechismus brevis et catholicus. Dortmund, 1548) и «Сумму христианского учения» (Institutionis christianae, praecipuaeque doctrinae summa. Coloniae, 1555). Испан. доминиканцу Педро де Сото принадлежат два К.: большой, «Книги учения христианского» (Institutionis christianae libri. Augusta Vindelicum, 1548), и малый, «Краткое изложение католического учения» (Compendium doctrinae catholicae. Ingolstadt, 1549).

Два К. доктора теологии и викарного еп. Михаэля Хельдинга, изданные в 1549 г. в Майнце, — «Учение» (Institutio) и «Краткое учение» (Brevis institutio) — составлены на основе его проповедей, прочитанных в 1542–1544 гг. в Майнцком соборе. Доминиканец Иоганн Фабри — автор анонимно изданного в Аугсбурге в 1551 г. «Христианского катехизиса» (Ain christenlicher rainer Catechismus). «Исповедание католической веры» (Confessio fidei catholicae) теолога и еп. Станислава *Гюзия*, напечатанное впервые в Кракове в 1553 г., издавалось при жизни автора (до 1579) 30 раз, в т. ч. в переводах. «Учение человека-христианина» (Institutio christiani hominis. Coloniae, 1562) было написано последним католич. епископом Наумбурга-Цайца Юлиусом фон Пфлугом.

К XVI в. относятся и неск. неудачных опытов в этой области. Основанный на работе Эразма Роттердамского «Катехизис» гуманиста Иоганна Монгейма, изданный им в Дюссельдорфе в 1560 г., содержал множество заимствований из «Катехизиса женевской церкви» Ж. Кальвина 1542 г., что стало основанием для обвинения его в кальвинизме. Автор изданного в Кёльне в 1562 г. «Католического катехизиса» (Catechismus catholicus) францисканец Конрад Клинге был осужден вместе

со всеми его сочинениями за содержащиеся в его К. еретические учения.

К числу наиболее влиятельных сочинений в жанре К., созданных католич. авторами в XVI в., относятся работы иезуита Петра *Канизия*. Ему принадлежат три К., переиздававшиеся при жизни автора в общей сложности 233 раза: «Сумма христианского учения» (*Summa doctrinae christianae*. Vindobonae, 1555), установленный указом эрцгерцога Австрии Фердинанда I в качестве обязательного на всей территории Австрии; «Наикратчайший катехизис» (*Catechismus minimus*. Ingolstadt, 1556), предназначенный для детей; «Меньший, то есть малый катехизис католиков» (*Parvus Catechismus catholicorum*. Antverpiae, 1559), бывший в течение более чем 200 лет главным К. католич. Германии. К. Петра Канизия имеют обычную для этого жанра 5-частную структуру: Символ веры, молитвы «Отче наш» и «Аве, Мария», учение о таинствах, учение о грехах и добродетелях. При этом первые 3 части соотносятся с триадой добродетелей — верой, надеждой и любовью (см. в ст. *Канизий*). Впоследствии эта символика использовалась авторами православ. К., в т. ч. митр. *Петром (Могилей)*.

К наиболее известным К., вышедшим в Италии, можно отнести: «Катехизис» (*Katechesis sive christiana instructio*. Florentiae, 1553) кард. Гаспаро *Контарини*; «Катехизис» (*Catecismo overo Instruccion delle cose pertinenti alla salute delle anime*. Mantova, 1555), написанный администратором еп-ства Мантуя доминиканцем Леонардо де Маринисом для своего диоцеза; адресованные мирянам «Учение христианское краткое» (*Dottrina christiana breve*. R., 1597) и наставникам — «Разъяснение весьма обширное» (*Dichiarazione più copiosa della dottrina christiana*. R., 1598) иезуита (впосл. кардинал) Роберта *Беллармина*; «Учение...» активно использовалось католическими миссионерами, выдержало 400 переизданий и было переведено на 56 языков и диалектов.

Во Франции особой популярностью пользовались два К. иезуита Эдмона Ожера: большой (*Catéchisme et sommaire*. Léon, 1563) и малый (*Petit catéchisme et sommaire*. P., 1568). Эти К. по содержанию и форме изложения представляли собой



П. Канизий.
1699 г. Неизвестный художник
(Королевский музей,
Амстердам)

критику учения Кальвина, воспроизводя при этом текст его «Женевского катехизиса» почти дословно.

В Нидерландах известность получили: «Малый катехизис» (*De cleyne Catechismus*. Antw., 1566) Вилхелма (Дамаса) Линдануса; «Христианское правило» (*Formula christiana*. Antw., 1560) и «Экзамен христианского воинства» (*Examen militiae christiana*. Hertogenbosch, 1570) еп. Хертогенбосского Франсиска Сонниуса; «Катехизис» (*Catechismus*. Lovanii, 1571) Яна Гессела и «Католический катехизис» (*Catechismus catholicus*. Antw., 1570) Аугюстина Хюннауца.

В Испании в XVI в. было создано неск. К. Среди них — «Катехизис» (*Catecismo*. Pavia, 1552) еп. Кадисского Мартина Переса де Айялы, «Катехизис» (*Catecismo*. Salamanca, 1563) доминиканца Доминго де Сото, «Введение» (*Introduction del simbolo dela fe*. Salamanca, 1583) доминиканца Луиса де Гранады; и два К. с названием «Христианское учение» (*Doctrina christiana*) иезуитов Херонимо Рипальды (Burgos, 1591) и Гаспара Астете (Madrid, 1599) — они переиздавались и использовались в Испании вплоть до XX в. Доминиканец и архиеп. Толедский Бартоломе де Карранса после издания в Антверпене в 1558 г. «Комментария на христианский катехизис» (*Comentarios sobre el Catecismo Cristiano*) был обвинен в сочувствии лютеранству. Его К., первый из написанных на испан. языке, был внесен в индекс запрещенных книг.

В Португалии наиболее распространен был «Катехизис» (*Catechismo ou doutrina christiãa*. Lisboa, 1566) архиеп. Брагского Бартоломеу дуж Мартириша.

В Мексике известный лингвист своего времени францисканец Алонсо де Молина составил для коренных жителей неск. сочинений катехетического содержания и снабдил



Заглавный лист «Большого исповедания на мексиканском и испанском языках». Мехико, 1565

их переводом на язык нахуатль: «Христианское учение вкратце в переводе на мексиканский язык» (*Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana*. Mexico, 1546), «Большое исповедание, на мексиканском и испанском языках» (*Confessionario mayor, en lengua mexicana y castellana*. Mexico, 1565) и «Краткое исповедание на мексиканском языке» (*Confessionario breve, en lengua mexicana*. Mexico, 1577).

XVII–XVIII вв. I. Во Франции в XVII в. появляются первые диоцезальные К. К ним относятся: изданный в 1676 г. в Ла-Рошели «Катехизис, или Христианское учение» (*Catechisme ou Doctrine chrétienne*), в работе над которым принимали участие еп. Анже Анри Арно, еп. Ла-Рошели Анри де Лаваль и еп. Люсона Анри де Барийон; К. предназначался для христиан их диоцезов и стал широко известен под названием «Катехизис трех Анри»; К. известного проповедника и богослова, философа и автора критической истории Реформации Жака Бенниа Боссюэ, еп. Мо, изданный в Париже в 1687 г.; «Общие поучения» (*Instructions générales en forme de catéchisme*. P., 1702. 4 vol.) или «Катехизис Монпелье», составленный Фран-

суа Эме Пуже по поручению еп. Монпелье Кольбера де Круасси и опубликованный в Париже в 1702 г.

К авторским К. относится «Исторический катехизис» (Catéchisme historique. P., 1683. 2 vol.) известного историка Церкви Клода Флэри. Работа состоит из «Малого катехизиса» и «Большого катехизиса», в к-рых материал изложен по одному и тому же плану. В каждой из книг по 2 части, поделенные на «уроки». 1-я часть содержит Свящ. историю — от сотворения мира до реформ Константина Великого, 2-я часть — христ. вероучение. Уроки в ней посвящены последовательно: членам Символа веры, прошениям молитвы «Отче наш», др. важным молитвам, «умной» молитве (l'Oraison mentale, prière de l'esprit — имеется в виду молитва без произнесения слов), любви к Богу и ближнему, декалогу, страстям, 3 заповедям Церкви (о посещении воскресных и праздничных богослужений, об обязательной исповеди не реже 1 раза в год и о причастии не реже 1 раза в год на Пасху), учению о церковных праздниках, о воздержании и о посте, о благодати, о таинствах и священнодействиях. Сочинение Флэри стало первым опытом систематического изложения истории Церкви и христ. вероучения в учебных целях и долгое время оставалось важнейшим учебным пособием по теологии. По структуре и стилю изложения, в к-ром угадывается стремление автора говорить с образованным современником на понятном ему языке, этот и др. т. н. исторические К. стали продолжением традиции апологетических К. XVI в.

В Австрии и в Германии многое для распространения и создания К. и для развития христ. образования в целом было сделано членами т. н. братства христ. образования (Christenlehr-Bruderschaft), основанного еще в 60-х гг. XVI в. в Риме. В рассматриваемый период возникает и развивается система К. для детей разных возрастов. Эти К. были предназначены сначала для занятий дома и в церкви, а с распространением школьного образования (с кон. XVIII в.) появились школьные учебные К. По содержанию такие учебники, как правило, соответствовали К. Флэри, т. е. в отличие от более ранних К. в них помимо вероучительной части входила еще и библейская история. Выдающимися приме-

рами таких К. являются состоящий из 3 частей «Исторический катехизис» (Тирнау (Трнава), 1750–1752), составленный в традиции Флэри видным деятелем венского братства христ. образования иезуитом Игнацем Пархаммером; «Римско-католические катехизисы» для 2-го (Заган (Жагань), 1765) и 3-го класса (Заган, 1766) школы Бенедикта Штрауха, приора общины августинцев-каноников в Загане и одного из основателей традиции преподавания Библии в европ. школе Нового времени. Влияние на последующую традицию оказало переработанное и дополненное издание этого К., сделанное Иоганном Игнацем фон Фельбигером (Заган, 1768); а также «Учебник христианско-католической религии» (Бамберг, 1799) Иоганна Фридриха Баца. В 1777 г. в Вене был издан «Катехизис с вопросами и ответами» (Der grosse Katechismus mit Fragen und Antworten zum Gebrauch in den Kaiserlich-Königlichen Staaten Oesterreichs), предназначенный для использования во всей империи.

В Лат. Америке в XVII в. активно развивается деятельность католич. проповедников, сопровождавшаяся созданием миссионерских К. В частности, к этому периоду относится «Катехизис» (Catecismo. Lisboa, 1618), составленный иезуитом-миссионером Антонию ди Араужу для коренных жителей Бразилии. К. Араужу пользовался большой популярностью среди миссионеров и был переведен на мн. языки коренных народов Лат. Америки.

XIX в. Во Франции важнейшим событием для католич. Церкви стало заключение *конкордата* 15 июля 1801 г. между представителями папы Римского Пия VII и имп. Наполеона I. В этом документе были определены основы офиц. взаимоотношений нового франц. гос-ва и Римско-католической Церкви, которые сохранялись до отмены конкордата (1905). В частности, по соглашению, правительство Франции признавало, что католич. религия является религией значительного большинства франц. граждан.

Одной из мер, принятых в соответствии с этим документом, стало введение унифицированного К. для всех католич. диоцезов Франции. «Катехизис для использования во всех церквях Французской империи» (Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'Empire français) был

написан и опубликован по приказу императора и утвержден указом папского легата Миланского архиеп. кард. Джованни Баттисты Капрары 30 марта 1806 г. Этот К., вскоре получивший название «Единого наполеоновского катехизиса», был составлен на основе К. Боссюэ и в период нахождения у власти Наполеона получил признание не только во Франции, но и в зап. герм. землях. Впосл. Орлеанский еп. Феликс Антуан Филибер *Дюпанлу* использовал его в качестве основы для своего «Христианского катехизиса» (Le Catéchisme chrétien. P., 1865), проникнутого задачей примирения христ. учения и нового европейского мировоззрения.

В Германии была продолжена традиция диоцезальных и авторских К. Так, в 1836 г. в Мюнхене И. К. фон Шмид издал «Катехизис христианско-католической религии» (Katechismus der christkatholischen Religion), предназначенный для Аугсбургской епископии. В католических диоцезах на севере Германии до кон. XIX в. был в употреблении «Катехизис христианско-католического учения» (Katechismus der christkatholischen Lehre) Бернхарда Генриха Оверберга, впервые изданный в Мюнстере в 1804 г. «Краткий катехизис» составил и издал в 1807 г. в Аугсбурге буд. еп. Бриксена (Бресаноне) Бернхард Галура. Во Фрайбургской архиепископии использовался изданный в 1842 г. «Катехизис христианско-католической религии» И. Б. Хиршера. В Роттенбурге диоцезальным К. в 1848–1887 гг. был «Катехизис христианско-католической религии», изданный И. Шустером во Фрайбурге в 1844 г.

Одними из наиболее влиятельных для последующей традиции К. в этот период стали К. иезуита Йозефа Деарбе. Первый из них он написал по поручению Мюнхенского и Фрайзингского архиеп. Карла Августа графа фон Райзаха и издал в Регенсбурге в 1847 г. анонимно под названием «Католический катехизис». За этим К., получившим впоследствии название «Среднего», последовали «Малый католический катехизис» (Регенсбург, 1847) и «Большой католический катехизис» (1853). К. Йозефа Деарбе, написанные под влиянием неосхоластики, много раз переиздавались на протяжении столетия и были переведены на 15 языков. Спорным был признан «Катехизис



христианско-католической веры и нравственности» (Kathechismus des christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre) бенедиктинца Эгидия Яйса, изданный в 1807 г. в Вюрцбурге. «Катехизис христианско-католической религии» Франца Штапфа, изданный в Бамберге в 1812 г., был уже в 1825 г. запрещен, но тем не менее оставался диоцезальным К. Бамбергской епископии вплоть до 1850 г.

К епископам Австрии 5 нояб. 1855 г. обратился папа *Пий IX* с посланием, в к-ром было рекомендовано преподавать К. в школах по единому пособию, а также указывались причины, по которым применение мн. К. является неприемлемым. Руководствуясь этим посланием, Венский Собор 1858 г. постановил использовать только К., написанный по образцу К. Канизия и изданный Венским архиеп. кард. Кристофом Антоном Мигацци с необхотимыми исправлениями и дополнениями. В том же году Собор в Эстергоме предписал изучать в школах и церквях только тот К., к-рый назначит местный епископ. Соборы в Праге 1860 г. и в Калоче 1863 г. приняли решения о создании единых К. для каждой из провинций.

Первый католич. К. на рус. языке, по которому рекомендовалось обучение в школах, был составлен доминиканцем пресв. Д. Стацевичем (Пространный римско-католический догматический и нравоучительный катехизис для руководства при преподавании Закона Божия во всех учебных заведениях. СПб., 1865). К. Стаевича в посл. был использован для составления «Католического катехизиса» на русском языке пресв. С. *Тышкевичем* (Католический катехизис. П., 1929).

В США в нач. XIX в. вышло неск. изданий «Краткого изложения христианского учения» (An Abridgement of the Christian Doctrine) еп. Джорджа Хея (Phil., 1800, 1803; Baltimore, 1809). К кон. XVIII — нач. XIX в. относится множество изданий «Краткого изложения христианского учения» (A Short Abridgement of Christian Doctrine: Newly Revised for the Use of the Catholic Church in the United States of America), к-рое было одобрено архиеп. Джоном Кэрроллом и использовалось в США повсеместно до 1821 г. Выходили и др. издания — в основном старых англ. и ирл. К., а также оригинальные сочинения амер. авторов. В то же вре-

мя предпринимались попытки создания единого обязательного К. для США. С этой целью уже в 1829 г. 1-й провинциальный Собор в Балтиморе принял декрет, согласно к-рому предполагалось написание К., учитывающего местные условия, на основе К. кард. Роберта Беллармина и его издание в случае одобрения Папского престола. Решение, однако, не было выполнено и было повторено еще 2 Соборами в Балтиморе — 1852 и 1866 гг., что также не исправило положения. И только по решению 3-го Собора в Балтиморе 1884 г. новый «Катехизис по христианскому учению» (A Catechism of Christian Doctrine, Prepared and Enjoined by Order of the Third Council of Baltimore), более известный как «Балтиморский катехизис», был написан и издан в 1885 г. и в том же году принят в большинстве североамер. диоцезов.

В Канаде также в этот период предпринимались попытки унификации катехетических пособий. На Соборах провинции Квебек в 1851 и 1854 гг. приняты решения о создании единого К. на франц. языке и об использовании для англоязычных провинций в этом качестве К. Дж. Батлера, применявшегося в то время в Ирландии и в США и получившего одобрение Папского престола. В 1865 г. был издан К. для туземцев на алгонкинском языке.

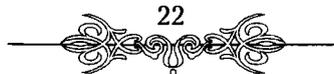
I Ватиканский Собор. Постоянное увеличение числа сочинений катехетического характера при их структурном, жанровом и нередко вероучительном разнообразии становилось препятствием для реализации основной задачи самих К. — сообщения читателям минимальных непротиворечивых базовых знаний о жизни и учении Церкви. Сложившаяся ситуация вызвала беспокойство мн. епископов, выразившееся, в частности, в многочисленных жалобах в Рим.

Еще папа Римский *Климент XIII* в булле «In Dominico agro» (На ниве Господней) от 14 июня 1761 г. отмечал, что разнообразие катехетической лит-ры, почти полностью заменившей, по его словам, «Римский катехизис», вызывает смущение и становится источником для полемики вместо того, чтобы умиротворять верующих истиной в необходимых и достаточных для них пределах. В связи с этим он призвал к использованию только «Рим-

ского катехизиса» и даже предпринял его переиздание. Тем не менее количество и разнообразие католич. К. только росло.

Исправить это положение было призвано соборное решение о введении обязательного для всей католич. Церкви К., к-рый должен был быть составлен на основе К. кард. Р. Беллармина на лат. языке. Поскольку же новый К. предназначался в первую очередь мирянам, то в соответствии с проектом он должен был быть переведен на совр. языки максимально близко к тексту, забота о чем возлагалась на патриархов и архиепископов. Кроме этого предполагалось, что в каждом диоцезе по инициативе и под руководством местного епископа будет организовано отдельное издание, состоящее из комментариев к новому К., учитывающих социокультурные особенности местного населения и отвечающих актуальным апологетическим потребностям местной Церкви. Священникам же, согласно проекту, предполагалось рекомендовать использование в качестве правила и модели для катехетических занятий и бесед с мирянами «Римский катехизис». Проект решения (Schema constitutionis de parvo Catechismo Patrum examini propositum. De confessione et usu unius parvi Catechismi pro universa ecclesia // *Mansi*. Т. 50. Col. 699–702) был предложен участникам *Ватиканского I Собора* на 10-м общем заседании (congregatio generalis), состоявшемся 14 янв. 1870 г.

Дискуссия по проекту началась на 24-м общем заседании 10 февр. 1870 г. и продолжалась до 22 февр., заняла 6 заседаний, на к-рых был заслушан 41 докладчик. Мнения выступающих разделились: большинство высказалось в поддержку проекта, но нашлось и неск. его горячих противников. Основу их аргументации составляли рассуждения о том, что разнообразие К. является следствием естественных языковых, культурных и социальных различий и не содержит угрозы для Церкви до тех пор, пока оно касается метода и способа изложения, а не содержания вероучения, и что введение нового К. и приложений к нему только увеличит количество и многообразие уже существующих текстов, а само предприятие сопряжено с многочисленными организационными трудностями. Возражения касались также избрания в ка-





честве образца для нового К. сочинения кард. Р. Беллармина, к-рое было в связи с этим подвергнуто критике с указанием содержащихся в нем спорных идей и формулировок. Кроме того, по утверждению противников нового К., введение обязательного для всех текста стало бы ущемлением права епископов как наследников апостолов самостоятельно избирать способ исполнения возложенной на них Спасителем обязанности обучения народов христианской вере.

Поскольку все противники проекта высказались в самом начале дискуссии, выступления сторонников были построены на опровержении их доводов. Выступавшие указывали на превосходство авторитета папы и Собора над авторитетом отдельных епископов. Качество К. кард. Р. Беллармина, по их словам, подтверждается количеством его переводов и переводов, а его незначительные недостатки не должны служить препятствием к тому, чтобы использовать его как основу для нового К. В поддержку необходимости введения единого К. они приводили из собственной практики и недавней истории примеры курьезных и прямо негативных для Церкви последствий множественности и разнообразия катехетических текстов. Основная масса примеров связана с недовольством и смущением мирян, к-рые, усвоив в детстве как неопровержимые и неизменные истины формулировки одного из К., повзрослев или оказавшись в другом диоцезе, обнаруживали, что они не уникальны и не универсальны. Насколько можно судить по сообщениям докладчиков, к тому времени подобная ситуация стала не редкостью, особенно в городах и странах с высоким уровнем иммиграции, напр. на средиземноморском побережье Франции и в США.

Что касается организационных сложностей, связанных с созданием и введением единого К., то один из сторонников проекта заметил, что для епископов было бы более желательно получить как можно скорее качественный и дешевый К., чем, оставив все дела, связанные с управлением диоцезом, заниматься подготовкой и изданием оригинального сочинения. Кроме того, приводились примеры того, что местные К. содержали еретические мнения, прежде всего янсенизм, и нек-рые неверные

формулировки. К тому же история знает случаи вмешательства мирских властей в создание местных К. Так, имп. Иосиф II указом от 10 июня 1787 г. отменил использовавшийся к тому времени уже более 200 лет на территории Австрии К. Канизия и ввел новый К., потребовав не включать в него нек-рые традиц. формулировки, казавшиеся ему недостаточно убедительными. К., введенный имп. Наполеоном I, содержал целый ряд вопросов и ответов, в которых богоустановленными обязанностями всякого верующего назывались повиновение императору, военная служба и уплата налогов. В то же время некоторые сторонники введения нового К. отмечали необходимость смягчения формулировки соборного решения т. о., чтобы введение нового К. было не обязанностью, а возможностью для епископов (*Grandérath*. 1903. Bd. 2. S. 202–223).

По окончании обсуждения проект был отправлен на доработку. Его новая редакция была представлена Собору 25 апр. 1870 г. Она отличалась от прежней историческим введением, в котором излагался декрет Тридентского Собора о создании «Римского катехизиса» и папские рекомендации о создании К. кард. Р. Беллармина. Поправки, внесенные в текст решения, относились к переводу нового К. на национальные языки — в новой редакции он был определен как отвечающий смыслу оригинала, а не дословный, — а также к способу издания комментариев к тексту — отдельное издание было заменено на дополнения к тому же изданию при условии, что они будут отличимы от основного текста. К проекту прилагалось обобщение замечаний, высказанных в ходе первого обсуждения, с ответами на них комиссии, занимавшейся подготовкой проекта. В приложении было отмечено, что большинство участников Собора выразили согласие с идеей создания нового универсального К., с тем, что он должен быть обязательным, а также с негативной оценкой сложившейся множественности и разнообразия К. Относительно процедуры создания нового К. в документе было отмечено, что помимо К. кард. Р. Беллармина в качестве образца и основы при составлении нового универсального К. могут использоваться и др. К. — наиболее распространенные, проверен-

ные временем и заслужившие общее признание. Метод изложения, сроки создания и детали организации работы над новым К. в проекте решения не определялись, поскольку полномочия решения этих вопросов предполагалось передать Папскому престолу.

Рассмотрение нового проекта решения участниками Собора состоялось с 27 по 30 апр. Замечания и предложения, высказанные в этот раз, были обобщены и представлены участникам дискуссии 30 апр. 1870 г. Согласно резюме, они сводились к тому, что новый К. не должен быть обязательным, что принятие решения невозможно до создания и утверждения текста К. и что в случае его создания утверждением должна заниматься специально созданная с этой целью коллегия 12 епископов.

Редакция проекта решения, учитывая эти замечания и реакцию на них комиссии, была предложена участникам Собора 4 мая. Согласно этому документу, участникам Собора предлагалось: согласиться с тем, что Собор не в состоянии заниматься созданием текста К. (это заняло бы неск. лет, на что указывает опыт создания Индекса запрещенных книг участниками Тридентского Собора); передать право назначить епископскую коллегию для утверждения текста К. папе; определить, что новый К. будет предназначен для первых 2–3 лет школьного курса и не будет содержать материал, изучаемый в более старшем возрасте, для чего сохраняются существующие К.; не исключает использования др. пособий, на что, однако, должно быть получено особое разрешение папы.

В этой редакции решение было принято большинством голосов, а предложенные при этом замечания были рассмотрены комиссией и по ее предложению переданы на решение папе. В дальнейшем Собор к вопросу о малом универсальном К. не возвращался, соответствующий декрет не был принят и работа над К. не начиналась. Поэтому в провинциях и диоцезах сохранялось прежнее положение, при котором подготовкой и публикацией новых К. и переизданием старых занимались епископы (*Grandérath*. 1903. Bd. 3. S. 100–118).

XX в. Попытка создания нового общецерковного К. была предпринята папой Римским *Пием X*, который в 1905 г. опубликовал «Большой





катехизис: компендиум христианского вероучения» (*Catechismo maggiore: Compendio della dottrina cristiana*. R., 1905), предназначенный для клириков и мирян Римского диоцеза и Римской провинции. В его основу был положен текст диоцезального школьного К., составленного папой в то время, когда он был епископом Мантуи. В 1912 г. было выпущено новое издание этого К. под названием «Катехизис христианского вероучения» (*Catechismo della dottrina cristiana*. R., 1912), в к-ром количество вопросов и ответов, разделенных на 3 части (вера, мораль, милосердие) было сокращено с 993 до 433. Помимо краткости формулировок и простоты языка К. Пия X отличало особое внимание к изложению вопросов, связанных с актуальными проблемами католич. теологии того периода. Ввиду кризиса *модернизма* в католич. теологии, осужденного папой Пием X в энциклике «*Pascendi Dominici gregis*» (1907), в К. особо подчеркивалось божественное происхождение текста Свящ. Писания и таинств, неизменность католич. вероучения, необходимость пребывания в католич. Церкви для спасения. К. Пия X не получил статуса общецерковного К., однако вскоре после издания стал нормативным для преподавания католического вероучения в школах и приходах всей Италии, а также был переведен на многие языки и широко использовался наряду с «Римским катехизисом» и епархиальными К. В 1930 г. было выпущено его итал. иллюстрированное издание, получившее большую популярность.

В большинстве южногерм. еп-ств (кроме Аугсбурга и Роттенбурга) в 1909–1913 гг. в качестве епархиального К. была принята редакция «среднего» К. Дзарбе, сделанная иезуитом Якобом Линденом (Регенсбург, 1900). Переработка «среднего» К. Дзарбе, подготовленная с учетом редакции Линдена иезуитом Теодором Мённихом и опубликованная под названием «Католический катехизис» (Дюссельдорф, 1925), была принята уже почти во всех германских еп-ствах (кроме Фрайбурга и Роттенбурга) и введена в качестве основного учебного пособия в старших классах школы. В то же время продолжали создаваться новые и использоваться старые К.: «Римский единый катехизис»

(*Der Römische Einheits-Katechismus*. Münch., 1906) Генриха Штиглица; «Малый катехизис католической религии» (*Kleiner Katechismus der katholischen Religion: Auszug aus dem von den österreichischen Gesamt-Episkopat approbierten Grossen Katechismus der katholischen Religion*. W., 1932) Вильгельма Пихлера, в к-ром традиц. вопросоответная форма заменена на повествование, написанное доступным для детей языком; диоцезальный К. архиепископства Тренто и еп-ства Брессаноне «Книжка о католической религии для подготовительной ступени катехизации» (*Religions-Büchlein der katholischen Religion für die Unterstufe der Pfarrkatechese: Diözesan-Katechismus der Erzdiözese Trento und der Diözese Bressanone*. Brixen; Bösen, 1932); «Католическое вероучение» (*Katholische Glaubenslehre*. Münster, 1940) кард. еп. Мюнстерского Клеменса Августа графа фон Галена; «Католический катехизис» (*Katholischer Katechismus*. Stein am Rhein, 1975) Антона Шранера; «Послание веры: Католический катехизис» (*Botschaft des Glaubens: Ein katholischer Katechismus*. Donauwörth, 1978) Андреаса Баура и Вильгельма Плёгера; «Католический катехизис для взрослых: Исповедание веры Церкви» (*Katholischer Erwachsenenkatechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Kevelaer et al., 1985) — издан Немецкой епископской конференцией, в 1995 г. вышел 2-й т. этого К. с подзаголовком «Жизнь по вере» (*Leben aus dem Glauben*); семейный К. Винфрида Хенце «Вера — это прекрасно: Письма Керстин» (*Glauben ist schön: Briefe an Kerstin: Ein katholischer Familienkatechismus*. Hildesheim, 1987); «Верую: Малый католический катехизис» (*Ich glaube: Kleiner Katholischer Katechismus*. [Königstein-Taunus], 1998) Элеоноры Бек и «Малый катехизис католической веры» (*Kleiner Katechismus des katholischen Glaubens*. Thalwil, 2006) Мартина Рамма. В 1955 г. во Фрайбурге был издан «Католический катехизис епископств Германии» (*Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*), известный также как «Малый» или «Зеленый» (по цвету переплета). Решение о его создании было принято Немецкой епископской конференцией. По ее поручению подготовкой нового К. занималась Комиссия немецкого объединения катехетов, а его авторами

стали Франц Шрайбмайер и Клеменс Тильман. Подготовлен этот К. был на основе «Единого катехизиса» Мённиха и, согласно предисловию, предназначался для детей 10–13 лет. Написан он в форме вопросоответов, состоит из 4 ч. — «О Боге и нашем спасении», «О Церкви и о таинствах», «О жизни по заповедям Бога», «О последних вещах» — содержит иллюстрации и сборник молитв в качестве приложения. В наст. время он переведен на 30 языков и пользуется большой популярностью у католиков всего мира. В 1969 г. во Фрайбурге была издана обновленная редакция «Зеленого катехизиса» под названием «Верить, жить, действовать: Рабочая тетрадь для уроков веры» (*Glauben, leben, handeln: Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung*), подготовленная Немецким объединением катехетов по поручению Немецкой епископской конференции от 19 марта 1966 г. После 1969 г. вышел еще ряд школьных К., в частности серия школьных учебников для всех классов «Целевые области» (*Zielfelder*. Münch., 1975), «Очерк вероучения» (*Grundriss des Glaubens*. Münch., 1980) и «Бог мой Отец: Первая книга о религии» (*Gott mein Vater: Ein erstes Religionsbuch*. Rohr in Niederbayern, 1981) Рафаэля Нисснера для младшего школьного возраста. В Швейцарии в XX в. были написаны и изданы: «Базельский католический катехизис» (*Katholischer Katechismus für das Bistum Basel*. Luzern, 1947; переизд.: Regensburg, 2000; Stuttg., 2004) Франца фон Штрэнга, еп. Базеля и Лугано; «Наша католическая вера» (*Unser katholischer Glaube*. Baden, 1969; в др. изданиях — «Книга о католической вере: Катехизис для взрослых») Альберта Дрекслея; «Малый семейный катехизис: Простое изложение католической веры» (*Kleiner Familienkatechismus: Einfache Darstellung des katholischen Glaubens*. Stein am Rhein, 1996) Кристофа Касетти.

В XX в. для истории католич. К. одним из наиболее значимых событий стало издание 4 окт. 1966 г. «Нового катехизиса», вполсл. получившего известность как «*Голландский катехизис*» (*De Nieuwe Katechismus, geloofsverkoondiging voor volwassenen*: In opdracht van de Bisschoppen van Nederland. Hilversum et al., 1966). Это был первый из католич. К. периода после II Ватиканского Собора. Он создавался коллективом ав-





торов на базе Неймегенского высшего ин-та катехизации по инициативе и с участием католич. епископов Нидерландов и был издан как изложение их вероучительных взглядов с офиц. одобрением (*imprimatur*) кард. Бернардуса Йоханнеса Алфринка, архиеп. Утрехта и военного викария Голландии. Работа над К. началась в 1960 г. Обсуждение его предварительных редакций проходило при активном участии представителей церковной общественности — священнослужителей, теологов и мирян. Сразу после издания К. стал очень популярен (за 1-й год было распродано более 400 тыс. экз. голл. издания), много раз переиздавался, был переведен на ряд языков (*Roman Catholics: Catechism in Dutch // Time. 1967. Vol. 90. N 22*).

«Голландский катехизис» отличалось множеством новшеств по отношению к сложившимся нормам. Авторы отказались от обычной вопросоответной формы. План изложения не имел аналогов в истории жанра. К. состоит из 5 частей. 1-я часть, «Жизнь (*Dasein*) — тайна», разъясняет композиционный замысел авторов как выражение антропологического подхода к теологии, при котором учение о Боге является выводом и следствием постановки вопроса о человеке и его жизненной ситуации. 2-я часть, «Путь ко Христу», содержит характеристику ряда религ. (индуизм, буддизм, конфуцианство, ислам) и мировоззренческих (гуманизм и марксизм) систем с целью, по словам авторов, продемонстрировать «истину и благо, которые они несут людям» (*Glaubensverkündigung für Erwachsene: Deutsche Ausg. des Holländischen Katechismus / Deutsch v. J. Dreissen. Nijmegen, 1968; Une introduction à la foi catholique: Le catéchisme hollandais / Trad. Ch. Ehlinger. Toulouse, 1968. T. 1. S. 39–40*), а также разъяснение ВЗ как истории взаимоотношений народа Израиля с Богом. В 3-й части, «Сын Человеческий», на основе изложения евангельской истории разъясняются основные положения христологии. 4-я часть, «Путь Христов», также в исторической перспективе излагает учение о Церкви, о молитве и о таинствах. 5-я посвящена эсхатологии.

В целом, по словам авторов «Нового катехизиса», они стремились к изложению христ. веры на языке, понятном совр. человеку, что стало

одной из причин его популярности у читателей. При этом, однако, проблема интерпретации не укладывающихся в научную картину мира христ. учений нередко решалась авторами К. посредством ухода от ясности и однозначности в формулировках. Прежде всего это, а также нетрадиционный подход к изложению христ. вероучения, взятые за основу авторами этого К. гуманизм и цивилизационный оптимизм, их чрезмерное внимание к некатолич. и нехрист. религ. и мировоззренческим системам, к социальным и экологическим проблемам вызвали резкую критику со стороны ряда католич. иерархов и теологов. Поэтому его публикация породила острую полемику в Церкви и в обществе, с к-рой связывают начало т. н. пост-соборного кризиса в католич. Церкви (см.: *Breid A., Hrsrg. Die Kirchenkrise: Referate der «Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996» des Linzer Priesterkreises. Steyr, 1996*).

Для умиротворения сложившейся ситуации по инициативе папы Римского Павла VI были организованы консультации о К. с участием теологов-представителей Ватикана (иезуит Э. Дани, салезианец Й. Виссер, доминиканец Б. Лемеер) и представителей нидерландского епископата (представитель Неймегенского Высшего Катехетического института иезуит В. Блес и теологи доминиканец Э. Схиллебекс и иезуит П. Схоненберг), состоявшиеся с 8 по 10 апр. 1967 г. в Гаццеде близ Варесе.

В ходе дебатов представители Ватикана настаивали на внесении в К. ряда дополнений и изменений, которые бы более точно отражали учение католич. Церкви. Обширный список требований включал 14 поправок к формулировкам учений: о непорочном зачатии Иисуса Христа, о приснодевстве Богородицы, о первородном грехе, о заместительной жертве Христа (о ее удовлетворяющем (*satisfactio*) значении, о жертвенном и искупительном характере крестных страданий), о Евхаристии (о евхаристической Жертве, о присутствии Христа в Евхаристии и о пресуществлении), об ангелах, о душе, о будущей жизни, о папском примате, а также о нек-рых вопросах христ. этики и о контрацепции. Приложением к этому списку служил перечень 45 второстепенных исправлений. Представители нидерланд. епископата предложили свои варианты

поправок. Итоги дебатов были отражены в документе, составленном на лат. языке.

Осенью того же года папа Павел VI распорядился создать кардинальскую комиссию, которая бы занялась дальнейшим рассмотрением вопроса о «Новом катехизисе». В комиссию вошли: кард. Йозеф Фрингс, архиеп. Кёльна; кард. Жозеф Шарль Лефевр, архиеп. Буржа; кард. Лоренц Йегер, архиеп. Падерборна; кард. Эрменеджильдо Флорит, архиеп. Флоренции; кард. Майкл Браун, титулярный архиеп. Идебесский, и кард. Шарль Журне, титулярный архиеп. Фурноса Малого. Результатом первых заседаний комиссии, состоявшихся с участием теологов, знакомых с голл. языком, 27 и 28 июня 1967 г., стало решение о необходимости предварить новые издания и переводы К. тщательной ревизией его текста, а также избрание группы теологов для разработки проекта поправок к К. на основе требований, выдвинутых представителями Ватикана на первых консультациях. Результаты работы группы, учитывающие и пожелания авторов К., были рассмотрены на 2-й сессии кардинальской комиссии с 12 по 14 дек. 1967 г. Ее итогом стал документ, датированный 24 дек. 1967 г., состоящий из 3 частей и приложения: первоначального списка поправок к К. из 14 пунктов; значительно сокращенного перечня второстепенных поправок; списка исправлений, предложенных авторами К. Приложение состояло из предложенных комиссией дополнений, содержащих тексты о таинствах и о благодати. Затем были назначены 4 редактора, по 2 от каждой из сторон, которые должны были внести исправления и дополнения в текст, прежде чем он будет вновь издан или переведен.

Однако еще до вынесения этого решения, без исправлений и без офиц. согласия нидерланд. епископов были сделаны и опубликованы англ., нем. и франц. переводы «Нового катехизиса» (*A New Catechism: Catholic Faith for Adults / Transl. K. Smith. L.; N. Y., 1967; Glaubensverkündigung für Erwachsene. 1968. 2 Bde.*). Кроме того, в прессе появились некоторые конфиденциальные документы о переговорах Ватикана с нидерланд. епископами по поводу К. (см.: *Commissio cardinalitia de «Novo Catechismo» (De Nieuwe catechismus) declaratio // AAS. 1968. Vol. 60. P. 685–691*).





С этими событиями, по мнению нек-рых исследователей, было связано *motu proprio* папы Павла VI «*Solemnis Professio Fidei*» от 30 июня 1968 г., в к-ром было официально предложено развернутое исповедание веры, а прошедший год провозглашался «годом веры» (*Magister S. Le Credo de Paul VI: Qui l'a écrit et pourquoi? // L'Espresso. R., 2008 (Электр. ресурс: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/204969)*; *D'Hospital J. Drei Papste: Pius XII, Johannes XXIII und Paul VI // Hist. Zschr. 1973. Bd. 216. S. 464sqq.*). Со своей стороны кардинальская комиссия 15 окт. 1968 г. опубликовала декларацию, содержащую изложение истории конфликта и перечень поправок, к-рые, по ее мнению, необходимо было внести в текст К. В заключении подчеркивалось, что приведенный перечень замечаний, хотя и не является исчерпывающим, не имеет целью затруднить достижение благородной цели, поставленной авторами «этого выдающегося сочинения», — изложить христ. веру языком, доступным и понятным современному человеку (*Comissio cardinalitia de «Novo Catechismo» (De Nieuwe catechismus) declaration // AAS. 1968. Vol. 60. P. 685–691*). Т. о., комиссия не препятствовала распространению К., но требовала внесения в него рекомендованных изменений, что и было сделано в последующих переизданиях. Сам же К. оставался одним из наиболее читаемых католич. катехизисов в мире вплоть до публикации «Катехизиса Католической Церкви».

«**Катехизис Католической Церкви**» (**ККЦ**). Решение о создании нового К. было принято 2-й Чрезвычайной Ассамблеей Синода епископов, созванной в 1985 г. по инициативе папы Римского *Иоанна Павла II* в связи с 20-й годовщиной окончания *Ватиканского II Собора*. На одном из заседаний о необходимости нового единого для всей Церкви К. высказался архиеп. Бостона кард. *Бернард Фрэнсис Ло*. Выступая перед Ассамблеей, он обратил внимание на происходящие во всем мире процессы интеграции и унификации, снимающие различия между странами и культурами, к-рые ранее служили препятствиями для восприятия единого общего для всех изложения христ. учения. При этом архиепископ в значительной степени опирался на ряд публикаций

кард. *Йозефа Ратцингера* (впосл. папа *Бенедикт XVI*) о катехизации, ее проблемах и возможных путях их решения (напр.: *Ratzinger. 1983*).

Работа над новым К. была начата в 1986 г. Для ее организации папой была назначена комиссия, состоящая из 12 епископов и кардиналов. Председателем комиссии стал кард. *Йозеф Ратцингер*. Секретарем комиссии назначен *Кристоф Шёнборн*, буд. кардинал и еп. Венский, который в то время был профессором догматики теологического фак-та *Фрибурского ун-та*. В комиссию также вошли: префект Свящ. Конгрегации католического образования кард. *Уильям Уэйкфилд Баум*, кард. *Дурайсами Симон Лурдусами*, префект Конгрегации евангелизации народов и великий канцлер папского *Урбанианского ун-та* кард. *Йозеф Томко*, префект Конгрегации по делам духовенства кард. *Антонио Инноченти*, генеральный секретарь Синода епископов Римско-католической Церкви архиеп. *Ян Питер Схотте*, кард. архиеп. *Бостонский Бернард Фрэнсис Ло*, архиеп. *Познани Ежи Строба*, архиеп. *Калькутты Анри Себастьян де Суза*, архиеп. коадьютор *Котону (Бенин) Исидор де Суза*, еп. *Асунсьонский (Парагвай) Фелипе Сантьяго Бенитес Авалос*, мелькитский архиеп. *Халеба (Алеппо) Неофит Эдельби*, к-рого впосл. заменил маронитский еп. *Ги Поль Нужем*.

Подготовкой текста К., внесением поправок и рассмотрением замечаний рецензентов занимался Редакционный комитет из 7 епархиальных епископов — специалистов по теологии и катехизации, в к-рый вошли: генеральный военный вик. Испании кард. *Хосе Мануэль Эстепа Льяуренс*, архиеп. *Тура Жан Марсель Оноре*, архиеп. *Параны (Аргентина) Эстанислао Эстебан Карлич*, еп. *Лидса Дейвид Констант*, архиеп. *Портленда (шт. Орегон, США) Уильям Джозеф Левада*, еп. *Карпи (впосл. Комо) Алессандро Маджолони*, еп. *Ранкагуа (Чили) Хорхе Артуро Агустин Медина Эстевес*, маронитский свящ. *Жан Корбон (Ливан)*.

Основные принципы, к-рым должен отвечать буд. К., и его структура были определены перед началом работы: он призван был стать органичным и по возможности всеобъемлющим изложением важнейших элементов учения о вере и благочестии в соответствии с решениями

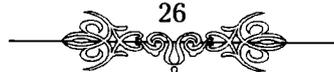
II Ватиканского Собора и со Свящ. Преданием; его читателями предполагались прежде всего епископы как наставники веры, затем — составители других К., катехеты и все верующие; основу структуры К. должны были составить 3 части, посвященные Символу веры, таинствам и декалогу.

Работа над К. продолжалась 6 лет. За это время было создано и рассмотрено 9 редакций текста. 14 февр. 1991 г. текст нового К., названного «Катехизисом Католической Церкви», был готов, 25 июня 1992 г. одобрен папой и в том же году опубликован. 1-е изд. К. было утверждено и обнародовано апостольской конституцией «*Fidei depositum*», подписанной 11 окт. 1992 г., в 30-ю годовщину открытия *II Ватиканского Собора*, и посвященной истории создания, содержанию и значению нового К. Впервые текст был издан на франц. языке (*Catéchisme de l'Église Catholique. P., 1992*), после чего последовали публикации переводов на англ. (*Catechism of the Catholic Church. N. Y., 1994*) и нем. (*Katechismus der Katholischen Kirche. Münch. et al., 1993*) языки.

Перевод К. на рус. язык был осуществлен комиссией, учрежденной 19 мая 1993 г., и утвержден председателем Интердисциплинарной комиссии Римской курии по «Катехизису Католической Церкви» кард. *Йозефом Ратцингером* 22 марта 1996 г. Этот перевод публиковался неск. раз: в 1996 г. — изд-вом «*Рудомино*», в 1997 г. — итал. изд-вом «*Мипер-Docete*», в 1998 г. — изд-вом «*Истина и Жизнь*» и в 2001 г. изд-вом «*Духовная библиотека*».

В 1997 г. вышло офиц. «образцовое издание» (*editio typica*) К. на лат. языке, к-рое было утверждено и обнародовано апостольским посланием «*Laetamur Magnopere*», подписанным 15 авг. 1997 г. (*Catechismus Catholicae Ecclesiae. Vat., 1997*). Текст этого издания отличается от 1-го, французского, поэтому за ним последовали публикации исправленных по нему переводов: английского (*Catechism of the Catholic Church: With Modifications from the Editio Typica. N. Y., 1997*); немецкого (*Katechismus der Katholischen Kirche: Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. Münch. et al., 2003*) и др.

Согласно апостольской конституции «*Fidei depositum*», К. явля-



ется «нормой преподавания веры» и «ценным и законным средством, служащим церковной общине». Материал К. изложен в 2865 параграфах, распределенных, кроме пролога (1–25), по 4 частям, посвященным вероучению (26–1065), таинствам и богослужению в целом (1066–1690), христ. жизни (1691–2557) и молитве (2558–2865).

В 2005 г. вышла сокращенная редакция «Катехизиса Католической Церкви» под названием «Компендиум Катехизиса Католической Церкви». Издание сопровождается motu proprio папы Бенедикта XVI от 28 июня 2005 г. Работа над ним была начата в 2003 г. по инициативе папы Иоанна Павла II, назначившего комиссию по его подготовке под рук. председателя Конгрегации вероучения кард. Йозефа Ратцингера. По содержанию и структуре «Компендиум» полностью соответствует «Катехизису Католической Церкви» и снабжен подробным указателем на его разделы. Материал излагается в форме диалога в 598 вопросах и ответах.

К. для молодежи «Юкэт» (YOUCAT deutsch: Jugendkatechismus der Katholischen Kirche. Münch., 2011), в котором в форме вопросов и ответов разъясняется христ. вероучение на понятном для молодых людей языке, был издан в 2011 г. К. написан на основе «Катехизиса Католической Церкви» и «Компендиума» и содержит 527 вопросов и ответов, распределенных по 4 частям: «Вера», «Таинства», «Христианская жизнь» и «Молитва». Работа над созданием этого К. была начата и велась с 2005 г. по инициативе и под рук. кард. Кристофа Шёнборна. В подготовке нем. текста принимали участие теологи, педагоги и священнослужители, проводившие постоянные опросы и консультации с представителями целевой аудитории буд. К. Предисловие к «Юкэт» было написано папой Римским Бенедиктом XVI. Первые 700 тыс. экземпляров на 22 языках были распространены на Международном дне молодежи в Мадриде в 2011 г. К наст. времени помимо самого К. и его многочисленных переводов в серии «Юкэт» были выпущены: «Юкэт молодежный молитвенник» (YOUCAT deutsch: Jugendgebetbuch. Münch., 2011); пособия для проходящих курс К. перед конфирмацией и их наставников «YOUCAT deutsch: Firmbuch» (Augsburg, 2012) и «Der YOUCAT Firmkurs:

Handbuch» (Augsburg, 2012). В рамках проекта действует также интернет-сайт youcat.org и ряд связанных с ним онлайн ресурсов и групп в социальных сетях.

Ист.: *Ehrenfeuchter F., Hrsrg.* Zur Geschichte des Katechismus mit besonderer Berücksichtigung der Hannoverschen Landeskirche: Nebst einem Anhang, ältere catechetische Denkmale der evangelischen Kirche, namentlich M. Walthers Katechismus enthaltend. Gött., 1857; *Vormbaum R., Hrsrg.* Evangelische Schulordnungen. Gütersloh, 1860–1864. 3 Bde; *Bonar H., ed.* Catechisms of the Scottish Reformation. L., 1866; *Moufang C., Hrsrg.* Katholische Katechismen des 16. Jh. in deutsche Sprache. Mainz, 1881; *Mitchell A. F., ed.* Catechisms of the Second Reformation. L., 1886; *Bondurand Ed., ed. et trad.* L'éducation carolingienne: Le Manuel de Dhuard. P., 1887; *Reu J. M.* Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. Gütersloh, 1904–1927. 2 Tl. in 8 Bde; *Тышкевич С., свящ.* Католический катехизис. П., 1929; *Kohls E. W.* Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor Luthers kleinem Katechismus. Gütersloh, 1971. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 16).

Лит.: *Veesenmeyer G.* Versuch einer Geschichte des Ulmischen Katechismus. Ulm, 1804. Bd. 2; *idem.* Literarisch-Bibliographische Nachrichten von einigen evangelischen Catechetischen Schriften und Catechismen vor und nach Luthers Catechismen und zwischen diesen von Luthers Catechismen. Ulm, 1830; *Augusti J. Ch. W.* Versuch einer historisch-kritischer Einleitung in die beyden Haupt-Katechismen der Evangelischen Kirche. Eberfeld, 1824; *Mohnike G.* Das sechste Hauptstück im Katechismus. Stralsund, 1830; *Löhe W., Hrsrg.* Der kleine Catechismus D. Martini Lutheri. Stuttg., 1846; *Mönckeberg C., Hrsrg.* Die erste Ausgabe von Luther's Kleinen Katechismus. Hamburg, 1851; *Schneider K. Dr.* Martin Luthers Kleiner Katechismus: Nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet: Ein Beitrag zur Geschichte der Katechetik. B., 1853; *Harnack T.* Der Kleine Katechismus Dr. Martin Luthers in seiner Urgestalt: Kritisch untersucht und herausgegeben. Stuttg., 1856; *idem.* Katechetik und Erklärung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers. Erlangen, 1882. 2 Bde; *Diestelmann T.* Die Katechismus-Angelegenheit in der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, ihre vorläufige Entscheidung und der Weg zu ihrer endgültigen Erledigung. Celle, 1862; *Zezschwitz G., von.* System der christlich-kirchlichen Katechetik. Lpz., 1863–1872. 2 Bde; *Baier J.* Der hl. Bruno, Bischof von Würzburg, als Katechet: Ein Beitrag zur deutschen Schulgeschichte. Würzburg, 1893; *Bahlmann P.* Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jh. Münster, 1894; *Ernst A., Adam J.* Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution. Strassburg, 1897; *Kunz F. X., Hrsrg.* Fünf Volks- und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter. Luzern, 1900; *Grandrath Th.* Geschichte des Vatikanischen Konzils: Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung: Nach den authentischen Dokumenten. Freiburg i. Br., 1903–1906. 3 Bde; *Skibniewski S. L., von.* Geschichte des römischen Katechismus. R., N. Y., 1903; *Albrecht O., Hrsrg.* Der Kleine Katechismus des Martin Luthers nach der Ausgabe von Jahr 1536. Halle, 1905; *idem.* Luthers Katechismen. Lpz., 1915; *Malotiaux J.* Histoire du catéchisme dans les Pays-Bas: A partir du Concile de Trente jusqu'à nos jours.

[Renaix], 1905; Concordia Triglotta: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch-lateinisch-englisch. St. Louis (Missouri), 1921; *Rombouts S.* Katechismus en Katechese. Tilburg, 1924; *Graebner Th.* The Story of the Catechism. St. Louis, 1928; *Cohrs F.* Vierhundert Jahre Luthers Kleinen Katechismus: Kurze Geschichte seiner Entstehung und seines Gebrauchs. Langensalza, 1929; *idem.* Von der Geschichte des Kleinen Katechismus Luthers // Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. Lpz., 1929. Bd. 62. S. 606–613; *Meyer J.* Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus. Gütersloh, 1929; *Reu J. M.* Martin Luthers Kleiner Katechismus: Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs. Münch., 1929; *Walthers C. F.* The Proper Distinction between Law and Gospel. St. Louis, 1929; *Bonhoeffer D., Hildebrandt F.* Glaubst du, so hast du: Versuch eines Lutherischen Katechismus // Monatsschrift für Pastoraltheologie. Gött., 1932. Bd. 28. S. 167–172; *Camenisch E.* Der erste evangelische Bündner Katechismus 1537 // Aus fünf Jahrhunderten Schweizerischer Kirchengeschichte: Zum 60. Geburtstag von P. Wernle. Basel, 1932. S. 39–79; *Mangenot E.* Catéchisme // DTC. 1932. T. 2. Col. 1895–1968; *Asmussen H.* Christenlehre. Gött., 1934; *Dittmer H.* Von Weg und Ziel: Vorschlag für einen gegenwartsnahen Konfirmandenunterricht in Stichworten. Gött., 1934; *Laetsch Th.* The Catechism in the Christian Home // Concordia Theological Monthly. 1934. Vol. 5. N 8. P. 596–604; *Raab K.* Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche. Freiburg i. Br., 1934; *Schiedler J.* Katechismus-Unterricht. Münch., 1934; *Schmitt J.* Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands. Münch., 1935; *Trillhaas W.* Doktor Martin Luthers Kleiner Katechismus: Für den gebrauch in Familie und Gemeinde erklärt. B., 1935; *Busch W.* Der Weg des deutschen katholischen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus. Freiburg i. B., 1936; *Hofinger J.* Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart: Mit besonderer Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte. Innsbruck, 1937; *idem.* Katechismus // LTK. 1961. Bd. 6. Sp. 45–50; *Seebass A.* Dass wir in Ihm bleiben, dem treuen Heiland: Ein Lehrbüchlein für Konfirmanden. Hermannsburg, 1949; *Eckstein R.* Das Leben aus dem Glauben: Der kleine Katechismus Luthers bearbeitet für die Hand des Katecheten. B., 1950; *Prater G., Brunner P.* Unser Katechismustext. Münch., 1950. (Kirchlich-theologische Hefte; 8); *Aland K.* Der Text des Kleinen Katechismus in der Gegenwart. Gütersloh, 1954; *idem.* Der neue Text des Kleinen Katechismus // Monatsschrift für evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. 1956. Bd. 45. S. 95–117; *Dehn G.* Die einheitliche Textgestalt von Luthers Kleinem Katechismus // ThLZ. 1954. Bd. 79. S. 719–724; *Schreibmayr F., Tilmann K., Hrsrg.* Handbuch zum Katholischen Katechismus. [Freiburg i. Br.] 1955–1966. 3 Bde in 6 Hbd; *Berz A.* Geschichte des Katechismus im Bistum Basel. Freiburg, 1959; *Girgensohn H.* Teaching Luther's Catechism. Phil., 1959–1960. 2 vol.; *Torrance T. F.* School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church. L., 1959; *Keller P. F.* Studies in Lutheran Doctrine. St. Louis, 1960; *Dhotel J.-C.* Les Origines du catéchisme moderne, d'après les premiers manuels imprimés en France. P., 1967; *Chiaruttini A., ed.* Il dossier del Catechismo olandese. Mil., 1968; *Daniélou J., Du Charlat R.* La Catéchèse aux premiers siècles. P., 1968; *Dreissen J.* Diagnose



des Holländischen Katechismus: Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches. Freiburg i. Br., 1968; *Hastings P., Ernst C.* The New Dutch Catechism // New Blackfriars. 1968. Vol. 49. P. 190–198; *Wollt ihr weggehen?* // Der Spiegel. Hamburg. 1968. N 50. S. 178–182; Report über den holländischen Katechismus: Dokumente, Berichte, Kritik. Freiburg i. Br., 1969; *Fraas H.-J.* Katechismustradition: Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule. Gött., 1971; *Ratzinger J.* The Dutch Catechism: A Theol. Appreciation // The Furrow. Maynooth, 1971. Vol. 22. N 12. P. 739–754; *idem.* Die Krise der Katechese und ihre Überwindung: Rede in Frankreich / Mit den Reden von Erzbischof Dermot J. Ryan, Gottfried Kardinal Danneels und Franciszek Kardinal Macharski. Einsiedeln, 1983; *idem.* Problems in Catechesis Today: An Interview // Communio. Wash., 1984. Vol. 11. N 2. P. 145–156; *idem.* The «Catechism of the Catholic Church» and the Optimism of the Redeemed // Ibid. 1993. Vol. 20. N 3. P. 469–484; *Meueller E.* Katechismus und Curriculum. Düsseldorf, 1972; *Dollinger I. E.* Katechismus und Konzil. Augsburg, 1974; *Flint V.* The Elucidarius of Honorius Augustodunensis and the Reform in Late 11th-Cent. England // RBen. 1975. T. 85. P. 178–189; *Ozment S. E.* The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to 16th-Cent. Germany and Switzerland. New Haven, 1975; *Benktson B.-E.* Dogma als Drama: Der holländische Katechismus von einem schwedischen Theologen gelesen. Stuttg., 1976; *Peters A.* Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke // Lutherjahr. Gött., 1976. Bd. 43. S. 7–35; *idem.* Die theologische Konzeption des Kleinen Katechismus // Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. 1984. Bd. 73. S. 340–353; *idem.* Kommentar zu Luthers Katechismen. Gött., 1990–1994. Bd. 1: Die zehn Gebote: Luther Vorreden; 1991. Bd. 2: Der Glaube; 1992. Bd. 3: Das Vaterunser; 1993. Bd. 4: Die Taufe, das Abendmahl; 1994. Bd. 5: Die Beichte, die Hostafel, das Traubüchlein, das Taufbüchlein; *Strauss G.* Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore, 1978; *Werbs U.* Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung: Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im holländischen Katechismus für Erwachsene. Lpz., 1978; *Isch J. R.* The Challenge of Catechetical Instruction: From the Perspective of our Teaching Task // Wisconsin Lutheran Quarterly. 1979. Vol. 76. N 2. P. 93–103; *Teigen B. W.* I Believe: A Study of Luther's Small and Large Catechisms. Mankato (Minnesota), 1979; *Biemer G.* Verantwortung für einen Katechismus: Vermaechtnis der Geschichte und Postulate der Gegenwart // Religionsunterricht an höheren Schulen. Münch., 1980. Bd. 23. S. 40–47; *Anderson J. G. Dr.* Martin Luther's Small Catechism Handbook. Milwaukee (Wisconsin), 1981; *Paul E., Stachel G., Langer W.* Katechismus — ja? Nein? Wie?: Drei Diskussionsbeiträge. Zürich, 1982. (Studien z. Praktischen Theologie; 25); *Repp A. C.* Luther's Catechism Comes to America: Theol. Effects on the Issues of the Small Catechism Prepared In or For America Prior to 1850. Metuchen (N. J.), 1982; *Bellinger G. J.* Bibliographie des Catechismus Romanus: Ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos, 1566–1978. Baden-Baden, 1983; *Teipel A.* Die Katechismusfrage. Freiburg i. Br., 1983; Einführung in den katholischen Erwachsenenkatechismus / Hrsg. von W. Kasper, R. Schnackenburg, F. Schreiblemayr. Düsseldorf, 1985; *Weismann Ch.* Eine kleine Biblia: Die

Katechismen von Luther und Brenz. Stuttg., 1985; *idem.* Die Katechismen des Johannes Brenz. B., 1990. Bd. 1; *Simon M.* Un catéchisme universel pour l'Église Catholique: Du Concile de Trente à nos jours. Leuven, 1992; *Buschkuhl M.* Katechismus der Welt — Weltkatechismus: 500 Jahre Geschichte Des Katechismus. [Eichstätt.] 1993; *Ratzinger J., Schönborn Ch., von.* Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche. Münch., 1993; *Ruh U.* Der Weltkatechismus: Anspruch und Grenzen. Freiburg i. Br., 1993; *Verweyen H.* Der Weltkatechismus: Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? Düsseldorf, 1993; *Fox H., Pauly W.* Glauben lernen heute: Der «Katechismus der Katholischen Kirche» auf dem Prüfstand. Münch., 1994; *Barry A. L.* What Does This Mean? Catechesis in the Lutheran Congregation. St. Louis, 1996; *Stubenrauch B., Seitz M.* Katechismus // LTK. 1996³. Bd. 5. Sp. 1311–1317; *Arand Ch. P.* That I May Be His Own: An Overview of Luther's Catechisms. St. Louis, 2000; *Milway M.* Forgotten Best-Sellers from the Dawn of the Reformation // Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation history: Essays presented to H. A. Oberman on his 70th Birthday / Ed. R. J. Bast, A. C. Gow. Leiden, 2000. P. 113–142; *Sievernich M.* Gesetz und Weisheit: Zum theologischen Prinzip der Katechismen Martin Luthers und Petrus Canisius // Petrus Canisius SJ (1521–1597): Humanist und Europäer / Hrsg. R. Berndt. B., 2000. S. 399–422; Reformed Confessions of the 16th Cent. / Ed. A. C. Cochrane; introd. J. Rogers. Louisville (Kentucky), 2003; *Ricklin Th.* Elucidarium // Lexikon der theologischen Werke / Hrsg. M. Eckert et al. Stuttg., 2003. S. 263–264; *Fatio O., éd.* Confessions et catéchismes de la foi réformée. Gen., 2005²; *Mayeski M. A.* Dhuda: 9th Cent. Mother and Theologian. Scranton (Penn.), 2005; *Bernhard J.-A.* «Vna cuorta et christiana forma da intraguder la giuuentūna»: Der erste Katechismus Bündens als Zeugnis der Ausstrahlungen der Zürcher Reformation // Zwingliana. 2008. Bd. 35. S. 45–72; *Bode G.* Instruction of the Christian Faith by Lutherans after Luther // Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675 / Ed. R. Kolb. Leiden, 2008. P. 159–204; *Ehmann J.* Die badischen Unionskatechismen: Vorgeschichte und Geschichte vom 16. bis 20. Jh. Stuttg., 2013; *Fesko J., Huijgen A., Siller A., Hrsg.* Handbuch Heidelberger Katechismus. Gütersloh, 2013.

А. В. Пономарёв

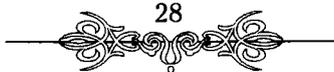
К. в Восточных Церквах. В греческой православной Церкви в XVII в. К. в греческой правосл. традиции до XVII в. как самостоятельного вида богословской лит-ры не существовало. Появление имевшего зап. происхождение жанра К. было вызвано сугубо внешними обстоятельствами.

После падения Византии Восточная Церковь была вовлечена в ставшие следствием Реформации споры католиков и протестантов. Канонические территории Восточной Церкви оказались в подчинении турок и католических держав (Венецианской и Генуэзской республик). Нелегким было положение православных и на тех территориях Вост. Европы, где православные были вы-

нуждены противостоять политике прозелитизма протестантов и латинян. Полемика с последними восходила еще к нач. II тыс. и имела продолжительную историю после Великой схизмы 1054 г., сопровождавшуюся периодическими попытками заключения унии.

В этой ситуации от правосл. Церкви требовалось сформулировать свою позицию по мн. вопросам вероучения, в частности, по тем, по к-рым не было принято никаких соборных догматических решений в эпоху после Вселенских Соборов, что явилось следствием как специфики развития правосл. богословия, так и отсутствия на Востоке ряда ересей, в т. ч. евхаристической, к-рые породило движение Реформации. Т. о., полемика велась как против латинян, так и против протестантов (лютеран и кальвинистов). Помимо этого упадок образования у греков в поствизант. время и развитие печатного дела в Европе ставили греческую Церковь в сложное положение. Большинство греч. и рус. богословов XVI–XVII вв. получали образование в зап. ун-тах и попадали под католич. или протестант. влияние. Многие проходили путь от прокатолич. позиций к протестантским (как, напр., в случае патриарха Кирилла I Лукариса). Причиной этого было в т. ч. отсутствие у православных к.-л. предшествующей полемики с протестантизмом, возникшим в XVI в., в отличие от имевших продолжительную историю греколат. споров, а также антикатолич. направленность Реформации, обличавшей мн. суеверия, имевшие место и среди православных. Поэтому особую опасность для православных представляло проникновение протестант. идей в греч. богословие.

Первым примером офиц. богословской дискуссии между православными и протестантами является переписка К-польского патриарха Иеремии II Траноса († 1595) с лютеран. богословами. В 1573 г. герм. имп. Максимилиан II прислал в К-поль своего посла Давида Унгнада фон Зоннека, к-рого сопровождал лютеран. пастор Стефан Герлах. Последний привез с собой письма известного тюрингенского богослова Якоба Андреса и одного из его коллег, проф. древнегреч. языка Мартина Крузия, написанные с целью начать дискуссию с православными. 24 мая 1575 г. Герлах явился в Пат-





риархию и лично представил патриарху греч. версию «Аугсбургского исповедания» и письма Андрея и Крузия. В 1576 г. патриарх Иеремия ответил тюрингцам подробным посланием (1-м — в посл. переписка продолжилась), в к-ром изложил основы правосл. вероучения (см.: *Καρμίρης*. 1960. Т. 1. Σ. 437–503).

«Православное учение» (*Ὁρθόδοξος διδασκαλία*) патриарха Александрийского *Μελετία I Πυγασα* (1549 — 13 сент. 1601) знаменует собой начало богословской лит-ры на народном греч. языке. Сочинение относится к жанру К. Патриарх Мелетий разбирает понятие и сущность христианства, рассматривает, не вступая в полемику, спорные пункты в отношениях с латинянами (*Filioque*, чистилище, примат Римского епископа и т. д.) в согласии с учением блж. Августина, еп. Гиппонского («О Троице»). Также цитируются в положительном ключе сочинения *Βασίλεια*, *Φομυ* *Ακβινσκου* и *Γενναδία II Σχοлярία*. Длинный пассаж в диалоге между учителем и учеником сосредоточен на оправдании, вере и делах, провидении и предопределении; блж. Августин играет при этом роль главного источника (*Podskalsky*. *Griechische Theologie*. S. 132).

Вопросоответные К. с четкой организацией внутреннего материала и делением на традиц. части — декалог, Символ веры, «Отче наш» и таинства, — создаются именно «протестантствующими» богословами в греч. Церкви в нач. XVII в. Первым автором, ставшим проводником протестант. воззрений в греч. печатных книгах, был Захария Герган (2-я пол. XVI в. — после 1626). Будучи уроженцем Арты, Герган сначала хотел учиться в Риме (1616), но затем благодаря стипендии курфюрста Саксонского Иоганна Георга I начал изучение языков и богословия в Виттенберге (ок. 1619–1621). В 1622 г. там же был напечатан его К., к-рый был посвящен герц. Иоганну Георгу и имел название «Христианский катехизис во славу Человеколюбивого Бога Отца, Иисуса Христа и Духа Святого для чести и на помощь боголюбивым грекам» (*Legrand*. *Bibl. hell.* XVII^e. Т. 1. P. 159–170, N 119). «Христианский катехизис» был написан на новогреч. языке и носил явный антикатолич. характер, о чем автор сообщает в предисловии.

Герган беспокоился о греках, подпавших под рим. влияние. Возмож-

но, что это сочинение было направлено прямо против издания в 1616 г. в Риме (Париж, 1633²; Рим, 1637³; см.: *Legrand*. *Bibl. hell.* XVII^e. Т. 1. P. 104–108, N 37; *Ibid.* P. 309–315, N 223; P. 347–348, N 256) новогреч. перевода «Большого катехизиса» кард. Роберта *Беллармина* (*Doctrina christiana; Διδασκαλία χριστιανική*), выполненного афинским ученым и дипломатом Леонардом Филарой (1595–1673) (*Podskalsky*. *Griechische Theologie*. S. 160–161). Этот перевод имел заметное влияние в греч. Церкви. Так, Кирилл Лукарис немедленно снабдил 1-е изд. перевода «Большого катехизиса» критическими пометами (*Rozemond*. 1963), а митр. Петр (Могила) одобрительно цитировал его в своем «Православном исповедании». «Большой катехизис» был переведен на 60 языков, среди к-рых арабский, славянский, румынский. Ранее, в 1602 г., Иоанном Матфеем Кариофиллом был выполнен перевод «Малого катехизиса» (*Διδασκαλία χριστιανική σύντομος*) кард. Р. Беллармина, сочинения менее значительного в богословском плане (перевод выдержал неск. изданий: *Legrand*. *Bibl. hell.* XVII^e. Т. 3. P. 40–42, N 666).

Предвидя нападки, Герган извинялся за «варварский» стиль, к-рый он выбрал из-за недостаточной образованности греч. народа. В заключении предисловия имеется следующая приписка: «Этот богословский трактат, написанный Захарией Герганом, итакийским греком, воспитанником нашей академии, на смешанно-варварском языке ради пользы своих единоземцев, современных греков, мы читали и по содержанию одобрили и разрешили к печатанию. Декан, сеньор и прочие доктора и профессоры богословской коллегии в герцогском Виттенбергском университете» (*Legrand*. *Bibl. hell.* XVII^e. Т. 1. P. 166). Далее следуют посвящения от европ. профессоров и преподавателей.

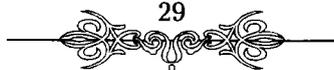
К. построен как диалог между отцом и сыном и состоит из 10 книг. Его содержание является своеобразной смесью правосл. (по большей части в отношении таинств) и лютеран. догматов. Что касается влияния лютеранства на Гергана, то прежде всего обращает на себя внимание рассмотренный в самом начале К. принцип самодостаточности Свящ. Писания (без «апокрифических» книг Маккавеев) как обоснования

веры. Отцы Церкви одобряются, однако не признается их особая значимость. Христос есть Искупитель и Глава Церкви; на Нем одно она основывается, а не на ап. Петре или Римском папе; последнему ставятся в упрек не только его богатство и политика в Вост. Европе, но и ереси (опресноки, чистилище). К. скоро распространился среди греков и проник в Зап. Русь.

Рим сразу же отреагировал на появление К. Гергана. По заданию Конгрегации пропаганды веры униат Иоанн Матфей Кариофилл в своем «Опровержении псевдохристианского катехизиса, изданного Герганом из Арты» обнаружил в нем 70 «богохульств» (Рим, 1631; *Legrand*. *Bibl. hell.* XVII^e. Т. 1. P. 285–288, N 208). Наряду с папским приматом и чистилищем Кариофилл сосредоточил особое внимание на вопросе самодостаточности Свящ. Писания как единственного источника откровения. Позднее также *Неофит Родинос*, Лев *Алляция* и Николай Комнин *Παναδοпуλος* отрицательно высказались о К. Гергана.

«Догматика» (полное название: «Синописис божественных и священных догматов Церкви на пользу христианам», *Σύνοψις τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων εἰς ὠφέλειαν τῶν χριστιανῶν*) протосинкелла Георгия (в монашестве Григория) Мирмегуσιана была написана на народном языке, получила довольно широкое распространение и выдержала 4 издания (Венеция, 1635, 1665², 1778³, 1781⁴; см.: *Legrand*. *Bibl. hell.* XVII^e. Т. 1. P. 327–328, N 238; Т. 2. P. 252–253, N 487; *Idem*. *Bibl. hell.* XVIII^e. Т. 2. P. 290, N 936; P. 368, N 1056).

В предисловии автор благодарит своего учителя Георгия *Κορессία* (Κορессίου) (1570–1659/60), а последний удостоверяет православность сочинения ученика. «Догматика» имеет форму К. и содержит главу с объяснением «Отче наш», десяти заповедей, 7 таинств, а также различные вопросыответы, к-рые тематически отчасти совпадают с параграфами «Исповедания» Кирилла Лукариса, однако отличаются от них содержательно. Догматика имеет прокатолич. характер. К.-л. критика Римской Церкви практически отсутствует, в то время как последователи Лютера и Кальвина названы еретиками. По вопросу о повторном крещении проводится различие





между ересью и схизмой с целью сделать вывод о необходимости повторного совершения таинства только для инославных. В отношении Евхаристии многократно подчеркивается термин «пресуществление» (μετουσίωσις) (*Podskalsky, Griechische Theologie. S. 190–191*).

Центральной фигурой в отношениях православных с протестантами в XVII в. стал Кирилл Лукарис. С нач. XVII в. он находился в постоянном общении и переписке с протестант. богословами и со временем полностью перешел на кальвинист. позиции, хотя в его ранних проповедях кон. XVI — нач. XVII в. наблюдается близость к католич. вероучению (напр., Кирилл Лукарис одобряет психологическое учение о Св. Троице блж. Августина и термин «пресуществление»). Заняв твердую антикатолич. позицию как в богословском, так и в политическом плане, Кирилл Лукарис желал реформы греч. Церкви, к чему при поддержке англ. и голл. дипломатов прилагал немало усилий: он преобразовал Патриаршую академию и посылал учеников для получения образования в протестант. страны: Англию, Голландию и Германию. Им руководила цель противодействия напору Рима на фоне *Брестской унии* 1596 г., миссии католиков на Востоке и спора за владение св. местами в Палестине.

Кирилл Лукарис также стремился противопоставить нечто равноценное издаваемой в Риме и бесплатно распространяемой религ. лит-ре (в частности, катехизисам) на новогреч. языке, к-рая распространяла среди греков католич. вероучение. Так возник план создания в К-поле собственной типографии, который был реализован в 1627 г. с помощью англ. посла Томаса Роу и получавшего с 1623 г. образование в Англии Никодима Метаксаса, к-рый привез оттуда полный комплект оборудования для типографии. Однако уже первые подготовленные сборники сочинений полемического характера (напр., о притязаниях папы Римского на первенство) вызвали у франц. посла Филиппа де Арле, гр. де Сези, и иезуитов большое раздражение, поскольку это могло привести к тому, что достижение взаимопонимания К-поля и Рима окончательно затормозится и кальвинист. симпатии патриарха Кирилла Лукариса станут очевидными для всех. Т. о., появил-



Патриарх Константинопольский Кирилл Лукарис. Гравюра. XVII в.

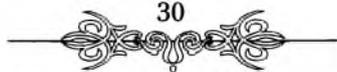
ся план ответной реакции с целью прекратить работу типографии. Поскольку Никодима Метаксаса невозможно было привлечь к унии, иезуиты объявили вышедший в 1627 г. трактат Кирилла Лукариса «Против иудеев» опасным для спокойствия гос-ва и донесли об обвинениях турецким властям (вместе с обвинениями против Никодима Метаксаса). В янв. 1628 г. янычары конфисковали типографское оборудование и увезли его. Хотя обвинения против Кирилла Лукариса после внимательного изучения оказались беспочвенными, и иезуиты, за исключением 2 посольских духовников, были высланы из столицы, возвращенная типография так и не заработала из-за вмешательства Венеции, к-рая боялась распространения антикатолич. литературы в своих владениях (*Ibid. S. 63–64*).

В качестве свидетельства о личных убеждениях Кирилла Лукариса представлял интерес его замечание на полях греч. перевода К. кард. Р. Беллармина (*Rozemond. 1963*), которые были сделаны в 1618–1619 гг. и не предназначались для печати. Их анализ показывает Кирилла Лукариса уже близким к кальвинизму богословом, но не до конца сформировавшимся и исполненным противоречий (*Podskalsky, Griechische Theologie. S. 173–175*). Его комментарии можно разделить на 3 группы: рядом с одобрительными и уточняющими замечаниями присутствуют ярко выраженные личные или чаще всего конфессиональные замечания, которые имеют либо правосл., либо кальвинист. характер. Кроме того, ряд обширных пассажей у кард.

Р. Беллармина оставлен без комментария. К критике с правосл. позиций относятся отрицание Кириллом Лукарисом символики крестного знамения как исповедания Пресв. Троицы, отрицание противоречащих Свящ. Писанию идей о разделении ада, об индивидуальном суде после смерти и о чистилище, отвержение мнимого согласия между лат. и греч. учением о Пресв. Троице, отказ признать за папой титул «святой отец» (примат), иначе как в смысле нравственного побуждения, оспаривание пресуществления при произнесении установительных слов, а не во время эпиклезы, сомнение относительно взгляда на елеопомазание болящих как на «последнее помазание» (*extrema unctio*). Ссылки Кирилла Лукариса на правосл. традицию в противовес католической не всегда ясны, и не совсем понятно, насколько он сам знаком с исторически не всегда единообразной правосл. традицией.

Маргиналии протестант. характера представляют особый интерес, поскольку на их основе можно легче проследить богословское развитие Кирилла Лукариса со времен первых проповедей, написанных за 20 лет до составления маргиналий к К. кард. Р. Беллармина. В этой связи прежде всего важно подчеркивание Кириллом Лукарисом исключительной роли Христа как Посредника, к-рая не нуждается в подчиненном посредничестве Богородицы и святых. Также в контексте мариологии отвергается значение праведных дел для спасения. Кирилл Лукарис отрицает тайную исповедь, жертвенный характер Евхаристии. В отношении его мнения о опасных преждевременно Дарах не совсем ясно, отвергает ли он их использование вообще или сугубо для поклонения в процессиях. Последнее логически является следствием отрицания термина «пресуществление», которое в маргиналии представлено скорее намеком.

Кирилл Лукарис надеялся составить и издать собственный К. на простонародном языке для научения необразованных (см. его письмо к Давиду де Вилхему 1618/9 г.: *Legrand. Bibl. hell. XVII^e. T. 4. P. 314, N 98*). Но составить ему удалось лишь исповедание веры, к-рое, однако, сыграло большую роль в появлении жанра К. в правосл. Церкви. Весной 1629 г. в Женеве под его





именем на латинском языке вышло «Исповедание веры (Confessio fidei) почтеннейшего господина Кирилла, патриарха Константинопольского». В том же году оно было переведено на европейские языки. Основными источниками для него послужили реформатские исповедания веры: «Бельгийское исповедание» (Confessio belgica, 1561) и «Учение, или Установление христианской веры» (Institutio christiana religionis, 1536) Кальвина. Греческий текст «Исповедания» с дополнениями был напечатан параллельно с латинским в Женеве в 1633 г. Однако заглавие греческого издания отличалось от латинского и претендовало на изложение веры всей Восточной Церкви, а не просто богословских идей конкретного автора, т. е. представляло кальвинизм как веру греч. Церкви.

Появление «Исповедания» привело к волнениям среди православных, поскольку оно использовалось как протестантами, так и католиками в Молдо-Валахии и на Украине в целях прозелитизма. Деятельность Кирилла Лукариса и его «Исповедание» из-за резкой ответной реакции католиков и православных, с одной стороны, открыли эпоху усиленного проникновения лат. схоластики в богословие и школьную традицию Восточной Церкви, а с другой — вызвали наиболее крупную дискуссию между католиками и франц. протестантами об объеме и ценности святоотеческой традиции. Публикация «Исповедания» произвела большое смущение и в южно-русской митрополии, входившей в то время в состав К-польского Патриархата. «Исповеданием» сразу же начали пользоваться многочисленные протестант. и католич. миссионеры: первые — ссылаясь в своей проповеди на авторитет К-польского патриарха, вторые — обвиняя греков в отступлении от церковной традиции. Иезуиты, напр., при обращении малороссов в католичество, ссылаясь на «Исповедание», утверждали, что греч. Церкви вместе со своими патриархами впали в кальвинизм. Хотя Феофан III, патриарх Иерусалимский, в 1630 г. поручился после соответствующего запроса за правоверие Кирилла Лукариса, однако ни это заявление, ни последовавшее в 1638 г. осуждение на К-польском Соборе не сыграли практически никакой роли для устранения беспокойства.

После посмертного осуждения Кирилла Лукариса на К-польском Соборе 1642 г. небольшая группа греч. богословов продолжала сотрудничество с протестант. Западом, чтобы сделать доступной грекам протестантскую катехетическую литературу. Наиболее важным плодом этой деятельности стал новогреч. перевод кальвинистского «Бельгийского исповедания», «Гейдельбергского катехизиса» и «Дордрехтского церковного устава» (ранее, в 1623, эти сочинения вышли в Лейдене в переводе на классический греческий).

«Православное исповедание веры» свт. Петра (Могила) — первый официальный К. православной Церкви. Ответом на «Исповедание» Кирилла Лукариса и униатские К., который должен был обозначить отличия православия от протестантизма и католичества, а также дать цельное изложение правосл. вероучения, призвано было стать «Православное исповедание веры кафедральной и апостольской Восточной Церкви» (первоначальное название — «Катехизис») свт. Петра (Могила), митр. Киевского (1632–1647).

Создание «Православного исповедания» обычно рассматривается в контексте образовательной реформы митр. Петра (см.: *Podskalsky. Griechische Theologie. S. 230–232*). Хотя в Киеве уже существовала братская школа, ориентированная на львовскую модель, т. е. прежде всего на преподавание славянского и греческого языков, однако интеллектуальный уровень школы находился намного ниже иезуитских коллегий Польши, так что ее глава с 1615–1616 гг. *Иов (Борецкий)*, митр. Киевский (1620–1631), был вынужден посылать туда учащихся, где они часто оставляли православие и переходили в католичество. В братствах отсутствовали квалифицированные профессора, в частности, по причине недоверия к любой форме философского образования, рассматриваемого в качестве угрозы вере. Сторонники такого отношения к образованию враждебно относились к проекту митр. Петра (Могила), к-рый, с одной стороны, хотел сохранить православие, а с другой — достигнуть уровня лат. школ Польши, чтобы тем самым лучше защищать православие с юридической и социальной сторон. Поэтому он в обход противящегося этому за-

мыслу митр. Иова (Борецкого) напрямую испросил у К-польского патриарха разрешение основать школу. Она начала работу в 1631 г. в Киево-Печерском мон-ре. В следующем году митр. Петру (Могила) удалось получить и руководство братством, так что 2 школы могли теперь быть



Свт. Петр (Могила).
XIX в. Неизвестный художник
(НКПИКЗ)

объединены в *Киево-Могилянскую коллегию* (1632). Королевский декрет Владислава IV (1635) однозначно исключал из предметов, дозволенных к преподаванию, философию (кроме логики и диалектики) и богословие (привилегия иезуитских коллегий), которые, впрочем, из-за недостатка в преподавателях и так практически не изучались. Только с 1689 г. богословие и философия стали офици. составной частью учебного плана коллегии, которая с 1701 г. получила статус академии.

Став митрополитом, Петр (Могила) сразу начал помогать постройке и восстановлению братств, школ, церквей и мон-рей и в др. городах, дабы воспрепятствовать упадку Православия, который наметился со времени Брестской унии. Также он поручил одному цензору издать ряд литургических, гомилетических и аскетико-назидательных (напр., *Киево-Печерский патерик*) руководств, с тем чтобы облегчить пастырскую деятельность священников и монахов. Ок. 1638 г. митр. Петр замыслил написать новый, сравнимый с «Изложением православной веры» прп. Иоанна Дамаскина компендиум православного вероучения, чтобы избавить правосл. Церковь от упрека в ереси и ответить на вызов католиков



и протестантов, поскольку сомнение в православности Кирилла Лукариса было невозможно подавить. У митр. Петра была также личная причина для составления подобного К. против Кирилла Лукариса, поскольку после получения Могилей Киевской кафедры именно Кирилл Лукарис утвердил его патриаршим экзархом, в связи с чем его постоянно порицали католики.

К. (заглавие «Православное исповедание» (*Confessio Orthodoxa*) появилось лишь на Соборе в Яссах в 1642) был составлен в 1638 г. на лат. языке в вероятном соавторстве с Исаией (Трофимовичем-Козловским), игум. киевского Пустынно-Николаевского мон-ря, по образцу подачи материала в лат. катехизисах. Впервые «Православное исповедание» было прочитано на Киевском Соборе 1640 г. Акты Собора не сохранились, подробности обсуждения К. митр. Петра (Могилы) известны из полемиического сочинения его противника — перешедшего в лат. обряд униата Кассиана Саковича, бывшего некоторое время ректором школы Богоявленского братства (1-е изд.: Варшава, 1641; переизд. в: РИБ. Т. 4. С. 21–48).

Как утверждает Сакович, К. митр. Петра (Могилы) зачитывался на Соборе с 9 по 15 сент. Особое внимание было уделено 1-й части К., о Символе веры, содержащей догматические вопросыответы. Вопросы о форме Евхаристии («в какое время и при каких словах совершается таинство причащения»), о местонахождении душ праведников до Страшного Суда в Царствии Небесном (но еще в несовершенном состоянии), о частном суде сразу после смерти и о чистилище вызвали много споров на Соборе, поскольку решались в лат. духе, и за разъяснением обратились к К-польскому патриарху (Там же. С. 23–24, 29–32, 35–38). Poleмика развернулась также вокруг последнего вопроса 1-й части «Православного исповедания»: что значит верить в Церковь («Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»). Также обсуждался вопрос о зарождении человеческой души. Собор постановил отправить посланцев в К-поль для рассмотрения соборных деяний и исповедания.

С целью придать «Православному исповеданию» офиц. статус оно было рассмотрено на поместном Ясс-

ком Соборе 1642 г., который был созван по инициативе митр. Петра господарем Молдо-Валахии Василием Лупу. Работа Ясского Собора началась еще в дек. 1641 г. Лупу обратился к К-польскому патриарху Парфению I Старцу с вопросом о соответствии Православию «Исповедания» Кирилла Лукариса. В связи с этим в мае 1642 г. патриарх Парфений созвал Собор, деяния к-рого содержит 45 подписей епископов и клириков, в т. ч. митр. Петра (Могилы). Собор, рассмотрев «Исповедание» Кирилла Лукариса по главам, отверг его как исполненное ересей и чуждое правосл. вере и предал анафеме всех, кто почитают его за истинное и благочестивое.

Деяния К-польского Собора 1642 г. были доставлены в Яссы 2 патриаршими экзархами — Мелетием Сиригом, вероятным автором постановлений Соборов 1638 и 1642 гг., и митр. Никейским Порфирием. На Соборе присутствовали многочисленные епископы и клирики Молдо-Валахии и 3 представителя К-польского патриарха от Киевской митрополии. Силами Мелетия Сирига в «Православное исповедание» были внесены изменения и дополнения с целью удаления следов католич. влияния, противоречащих учению Церкви, и сделан его перевод на новогреч. язык. Собор принял исправленную версию и направил на утверждение вост. патриархам, к-рое состоялось 11 марта 1643 г. на К-польском Соборе под председательством патриарха Парфения I. Соборную грамоту подписали также патриархи Александрийский Иоанникий, Антиохийский Макарий, Иерусалимский Паисий, 9 архиереев и 13 чинов Великой церкви (подробно о К-польском и Ясском Соборах, а также о «Православном исповедании» см.: *Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 4. Р. 113–117; Malvy, Viller. 1927; Καρμίρης. 1968. Т. 2. Σ. 655–672).*

Лат. оригинал «Православного исповедания» был утерян, и поэтому невозможно точно определить все изменения и дополнения, внесенные Мелетием Сиригом. Однако, по всей видимости, правка коснулась обсуждавшихся на Киевском Соборе вопросов. Напр., одним из изменений было удаление утверждения, что священнику необходимо иметь намерение о пресуществлении Св. Даров во время произнесения установительных слов, а не эпиклезы,

в той части, где говорится о 4 необходимых условиях для совершения таинства (Вопросоответ 107). Учение о пресуществлении установительными словами, как и признание чистилища, было в то время общепринятым у мн. правосл. румын и малороссов. По сообщению очевидца Скогарди, личного врача господаря Василия Лупу, во время обсуждения «Православного исповедания» на Ясском Соборе румыны согласились внести соответствующее исправление Мелетия Сирига лишь с целью получения утверждения «Православного исповедания» у К-польского патриарха (*Malvy, Viller. 1927. P. L.*).

В случае с моментом пресуществления замена была произведена достаточно механически, и осталось не менее схоластическое утверждение о предложении в момент произнесения заключительных слов молитвы «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу...»: «В-четвертых, подобает священнику во время освящения Даров иметь такую мысль (ὑπόμνη) (т. е. иметь намерение, лат. *intentio*. — М. Б.), что сама сущность хлеба и сама сущность вина прелагается в сущность истинного Тела и Крови Христовых действием Св. Духа, Которого призывает в то время для совершения сего таинства, молясь и говоря: Низпосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащие Дары сия, и сотвори убо хлеб сей, честное Тело Христа Твоего; а еже в чаше сей, честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым. После этих слов пресуществление тотчас бывает...» (*Καρμίρης. 1968. Т. 2. Σ. 718).*

Основными источниками «Православного исповедания» послужили 3 католич. К.: «Римский катехизис», «Большой катехизис» Петра Канизия и «Большой катехизис» кард. Р. Беллармина. Также заметны следы использования «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Из греч. св. отцов наряду с великими каппадокийцами часты обращения к прп. Иоанну Дамаскину. Примером очевидной зависимости автора от лат. образцов в остальных частях является заимствованное у Канизия и восходящее к свт. Григорию Великому представление о 7 главных пороках, в то время как вост. традиция учит о 8 пороках. То же можно сказать и в отношении учения о таинствах (материя и форма).

«Православное исповедание» делится по лат. образцу на 3 части соответственно богословским добродетелям (вера, надежда, любовь). По этой схеме выстраивалось большинство католич. посттридентских К. 1-я часть со 126 (всего 261) вопросов отвечает является наиболее пространной, использует в качестве структурообразующего элемента Никео-Константинопольский Символ веры; 2-я часть — «Отче наш» и заповеди блаженства, 3-я — классификацию добродетелей и десяти заповедей. В сущности «Православное исповедание» — это схоластический компендиум, к-рый, однако, по всем основным догматическим вопросам (отношение к Filioque, чистилищу, опреснокам, причащению под двумя видами, погружению при крещении, папскому примату) был приведен в соответствие с правосл. традицией. «Православное исповедание» содержит крайне мало элементов открытой полемики, по преимуществу антипротестантской.

Митр. Петр вслед затянувшегося издания утвержденного греч. текста (был напечатан в Амстердаме в 1666 по инициативе великого драгомана Панайотиса Никусиоса: *Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 2. Р. 202–216, N 474*) в 1645 г. в Киеве опубликовал свое «Исповедание» в форме краткого К. на польск. языке, а потом — на славянском (украинском) под названием «Събрание короткой науки о артикулах веры». В катехетической литературе была крайняя необходимость, и в следующем, 1646 г. «Собрание» было напечатано во Львове.

Хотя митр. Петр при издании своего краткого К., очевидно, принял во внимание спорные вопросы, возникшие на Соборе 1640 г., однако согласился не со всеми исправлениями Мелетия Сирига. Так, он не принял исправления о времени пресуществления Даров и в киевском издании присутствует концепция освящения совокупностью установительных слов и эпиклезы: «Как осящается сия тайна в святей литургии? Ответ: Силюю Господних словес, иже на тайней вечери учеником рек... егда сия словеса священником излагаются над предложенным на престоле хлебом и вином, Дух Святой невидимо приходит призывания ради священнического, и намерения и существо хлеба и вина пресуществляется в существо хлеба и крове Христовы,

и бывают точию самая виды хлеба и вина» (Л. 32 об. — 33 по единоверческому изд. в Москве в 1895 г.; см. также: *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1898. Т. 2. С. 414). При этом подобная концепция отличается от присутствующего, напр., в Требнике митр. Петра 1646 г. чисто католич. учения об освящении только установительными словами.

Украинско-белорусские православные К. кон. XVI — нач. XVII в. В украинско-белорус. книжности этого периода учительные сочинения догматического характера создавались прежде всего как памятники полемические, хотя и могли использовать вопросоответную форму, напр. «Вопросы и ответы православному з папезником» (ок. 1603) (РИБ. Т. 7. С. 1–110). В рукописной традиции кон. XVI в. встречаются редкие тексты катехетического жанра, которые созданы под влиянием католич. К. Напр., поучения, подшитые к Учительному Евангелию т. н. саноцкой редакции 1588 г. (*Корзо. 2007. С. 213–215*).

Самые ранние печатные К. принадлежат Стефану и Лаврентию Зизаниям. Сочинения братьев были опубликованы в составе букварей и грамматик, напечатанных в типографии Виленского правосл. братства. В 1596 г. был напечатан К.



Титульный лист
«Грамматики словенской»
Лаврентия Зизания. 1596 г.

Стефана Зизания в составе букваря «Наука ку читаню, и разуменю писма словенского, ту тыж о святой Троице, и овъчловечении Господни». К. Стефана (о нем см.: Там же.

С. 216–227) ограничивается догматическим учением правосл. Церкви и состоит из 38 вопросов, которые распадаются на 3 части: вводную (учение о таинствах и сущность веры), тринитарную и христологическую. На примере К. Стефана Зизания виден переход от полемического изложения правосл. вероучения к позитивному. К. строится как беседа или спор между «зловверным», к-рый каверзно вопрошает, и «благоверным», отражающим нападки, при этом «зловверный» не соотносится с какой-то одной определенной инославной конфессией.

В основе «Изложения» — популярный кальвинист. К. «Что ты есть?» из польско-литов. *канционалов* (1-е изд.: Несвиж, 1563; переизд.: Краков, 1567; Вильно, 1581, 1594, 1598, 1600). Польск. текст в свою очередь был компиляцией из К. общины «чешских братьев» (сочинение Лукаша Пражского нач. XVI в.) и катехизисов лютеран. богослова Й. Бренца (1-е изд. ок. 1528). Стефан Зизаний использует в К. Афанасиев Символ веры, «Анастасия блаженного и патриарха великия Антиохии и Кирилла Александрийского Изложение вкратце о вере, и вопросы и ответы о богословии» и «Изложение о вере вкратце» прп. *Максима Исповедника*. Эти тексты часто встречаются в слав. печатных изданиях XVI–XVII вв., напр. в московском издании 1649 г. «Малого катехизиса» митр. Петра (Могила). Этот К. Стефана Зизания часто переписывался в XVII в. и неоднократно печатался в московских букварях до нач. XVIII в. (о др. катехетических сочинениях Стефана Зизания, в т. ч. несохранившихся, см.: *Корзо. 2007. С. 216–227*)

В 1596 г. из печати вышел учебник Лаврентия Зизания «Грамматика словенска съвършенна искусства осми частей слова, и иных нужных», где в качестве приложения было помещено толкование на Молитву Господню, представлявшее собой авторски переработанную компиляцию (*Возняк М. С.* Грамматика Лаврентия Зизания з 1596 р. // ЗНТШ. 1911. Т. 102. С. 36–46; *Корзо. 2007. С. 227–229*). Согласно Возняку, в тексте толкования присутствуют совпадения с катехизисами кальвиниста Павла Гилёвского и лютеранина Й. Бренца, а также с катехизисами католиков Мартина Бялбжеского и Валентия Кучборского.

Первым К. в собственном смысле слова стал «Большой катехизис» Лаврентия Зизания (Тустановского), протоиерея из Львова, к-рый прибыл в Москву в 1626 г. с целью получить благословение у патриарха Московского *Филарета* на печать своего К. После перевода на церковнослав. язык и внесения ряда исправлений справщиками «Большой катехизис» был напечатан. По поводу внесенных исправлений с 18 по 20 февр. 1627 г. состоялись «прения», в к-рых принимал участие сам Лаврентий (подробно см.: *Ильинский*. 1899; *Корзо*. 2007. С. 292–353). «Большой катехизис» Лаврентия Зизания имел своими источниками как католич., так и протестант. К. (К. «Что ты есть?» и фрагменты не-свижского К. кальвиниста Симона Будного, 1562). Напр., учение о таинствах имеет очевидную печать зап. влияния: для каждого таинства обозначены материя («вещество») и форма («вид или видотворение»). В то же время изложение сопровождается большим количеством святоотеческих цитат. Нек-рые рассуждения «Большого катехизиса» обнаруживают влияние взаимоисключающих позиций латинян и кальвинистов. Так, Лаврентий ставит вопрос о жертвенном аспекте Евхаристии: «В чем разнствуют между собою жертва и тайна?» Но на разведении этих понятий настаивали именно протестант. богословы. Ответ Зизания следует кальвинист. К. Симона Будного: жертва есть то, что мы даем Богу, а тайна (тайнство) — то, что Бог дает нам, но здесь же, в отличие от Будного, Лаврентий утверждает, что Евхаристия есть не только тайна, но одновременно и жертва: «...в тайне сей укрепление и пищу духовную имамы. В жертве же дозлетворение (лат. *satisfactio*. — *М. Б.*) о гресех наших отдаем, и очищение содеваем. Тоежде бо Тело и туюжде Кровь приносим, вземшую на Кресте всего мiра грехи».

«Большой катехизис» в силу множества догматических ошибок и неясностей в др. главах (особенно это касалось учения о Пресв. Троице) не вошел в широкое обращение и распространялся в рукописной форме, в первую очередь в старообрядческой среде. В XVIII в. он был трижды напечатан в единоверческой типографии в Гродно в 1783, 1787 и 1788 гг. Последнее издание вышло в 1878 г. в Москве.

Т. о., в нач. XVII в. книжники Киевской митрополии более активно использовали протестант. памятники в качестве основы для катехетических сочинений, хотя привлекались и католич. образцы.

Греко-католические западнорусские К. XVII–XVIII вв. Заключение Брестской унии в 1596 г. поставило для униатской церкви задачу по созданию катехетических пособий для священнослужителей и паствы (подробно об истории греко-католич. К. см.: *Корзо*. 2007. С. 405–476). Первые катехетические сочинения имели острый полемический характер и были посвящены учению о таинствах, напр. наставление в виленском Служебнике 1617 г. «Наука иереом, до порядного отправоаня службы Божие велце потребная». «Наука» из Виленского Служебника наряду с Трехником митр. Петра (Могилы) была использована впоследствии Евфимием Чудовским при составлении по распоряжению патриарха *Иоакима (Савёлова)* обширного церковно-практического руководства для священнослужителей «Воумление от архиереа...» (впоследствии «Учительное известие», до настоящего времени входящее в состав русских изданий Служебника).

Первым униат. К. было несохранившееся сочинение *Мелетия (Смотрицкого)*. Он начал писать К. в 1621 г., в антиуниатский период своей деятельности, когда он был поставлен патриархом Иерусалимским Феофаном в архиепископа Полоцкого, еп. Витебского и Мстиславского. Мелетий сообщает в своей «Апологии», что завершил работу над К., к-рый имел традиц. вопросоответную форму, через 2 года, т. е. в 1623 г. В то время как все неправославные христиане, жившие в Литве и Польше, имели свои К., только у православных не было такого руководства. В 1624–1626 гг. Мелетий Смотрицкий совершил путешествие на Восток (в К-поль, Египет и Палестину), к-рое имело целью прежде всего получение от К-польского патриарха грамоты, ограничивающей автономии ставропигиальных Луцкого, Слуцкого и Киевского братств (см. в ст. *Братства православные*). Во время путешествия Мелетий планировал также показать К. патриарху Александрийскому Мелетию Пигасу и патриарху Кириллу Лукарису, учеником которого он был в свое время. Однако узнав, что по-

следний находится под влиянием кальвинизма, он оставил эту идею. Мелетий Смотрицкий упоминает в «Апологии» и протестант. К. Захарии Гергана: «В Царьграде с церковной кафедры и в присутствии патриарха проповедуют реформатские мнения, и сам патриарх Кирилл — кальвинист; мне дали там в качестве православного катехизиса совершенно протестантский, изданный греком Герганом. Что же остается нам делать, когда ни у нас, ни на Востоке нет уже Православия? Остается искать соединения с Римскою Церковью, которая одна чужда всякого заблуждения и сохраняет истинную веру Христову» (*Макарий*. История РЦ, 1996. Кн. 6. С. 449).

По возвращении в 1627 г. в Киев Мелетий Смотрицкий отдал К. для цензуры и будущей печати митр. Иову (Борецкому) и Петру Могиле (тогда еще мирянину), к-рые доверяли ему и верили, что он сможет указать путь сближения с униатами без измены православию. Однако Мелетия Смотрицкого встретили настороженно. Архим. Киево-Печерского мон-ря *Захария (Копыстенский)* его не принял и настаивал на том, чтобы так поступили и в других мон-рях. Причиной стали привезенные Мелетием грамоты и слухи о его стремлении к унии. Ему пришлось стать униатом по настоянию князя Януша Заславского, дабы занять пустующее место архим. Дерманского мон-ря на Волини. Однако он просил держать этот факт в тайне, пока он не подготовит почву для нового Собора в Киеве, на к-ром состоится объединение с Римскою Церковью. 8 сент. 1627 г. Мелетий на Соборе в Киеве объявил о подготовке К., а также о намерении разъяснить главные пункты несогласия православных с католиками, прежде чем представить носивший к тому времени явно униат. характер К. на цензуру. Из его письма к греко-католическому митр. Иосифу Вельямину *Рутскому* от 14 июля 1628 г. следует, что К. был на тот момент почти готов к печати.

Т. о., Мелетий Смотрицкий готовил окончательный вариант К. для объединенного Киевского Собора 1628 г. Планы Мелетия об издании К. и объединении Церквей не осуществились. На Соборе 1628 г. его сочинение «Апология», изданное к тому времени частично на польск. языке Кассианом *Саковичем*, было



Архиеп. Мелетий (Смотрецкий).
Гравюра. XVIII в.

осуждено, а Мелетию пришлось вынужденно отречься от книги. В антиуниатском соч. «Лифос» (1644), направленном против сочинений Саковича, митр. Петр (Могила) ссылается на К. Мелетия Смотрецкого (АЮЗР. 1893. Ч. 1. Т. 9. С. 188).

К. Иосафата *Кунцевича*, архиеп. Полоцкого и первого униат. мученика, был написан между 1618 и 1623 гг. на слав. языке (см.: Там же. 2007. С. 409–429). Впервые его К. опубликовал в XIX в. на лат. языке архиеп. Никола Контьери в качестве приложения к жизнеописанию Кунцевича, публикация которого была приурочена к канонизации Иосафата в 1867 г. Новейшее лат. издание К. (Catechismus compositus a S. Josaphat et praescriptus sacerdotibus suae archidiocesis) было сделано в составе публикации актов беатификации Иосафата с рукописного собрания сочинений Кунцевича в 1959 г. (S. Josaphat hieromartyr: Documenta Romana beatificationis et canonizationis, 1623–1628 / Ed. A. G. Welykuj. R., 1952. Vol. 1). Известны также славянские рукописи К. Кунцевича. Одна была опубликована Д. Дорожинским (*Дорожинский Д.* Матеріалы до історії життя і смерті св. священномученика Іосафата Кунцевича, архієпископа Полоцького. Львов, 1911. С. 13–35). Две другие хранятся в коллекции свящ. Павла Доброхотова. Существенных расхождений между изданием Дорожинского и рукописями Доброхотова нет (см.: *Корзо*. 2007. С. 412). Кроме того, известна еще одна версия К. архиеп. Иосафата, которая была напечатана в 1628 г. в *Виленском во имя Святой Троицы мужском мон-ре* под названием «Наука яко верити маєт каждый, к-рый щитится наречением Православия».

«Наука» и рукописная версия К. Кунцевича восходят к польск. переводу К. иезуита Хакобо Ледесмы (1519–1575) и являются практически букв. переложением польск. текста (их структура идентична: Символ веры, «Отче наш», декалог, таинства), хотя присутствуют и композиционные отличия (о соотношении версий К. Кунцевича и К. Ледесмы см.: Там же. С. 416–429; см. там же еще об одном рукописном К., представляющем собой независимую от К. Кунцевича компиляцию из К. Ледесмы и кард. Р. Беллармина, входящем в догматический сборник нач. — 1-й пол. XVIII в. ОР ЛНБ НАНУ. Ф. АСП. № 212. Л. 58–67).

Хронологически следующим униатским К. является изданный в 1685 г. в Уневе К. Иннокентия Винницкого, еп. Перемышльского, который, формально оставаясь православным, принял унию в 1681 г. (епархия перешла в унию в 1691). В основу этого К. легло катехетическое сочинение католика Жака Маршана, изданное на польск. языке в 1648 г. в Кракове, однако мн. положения католич. веры (папский примат, *Filioque*) были смягчены, что Иннокентий объяснил тактическими соображениями. Но это вызвало недовольство в Риме.

Переход новых епархий (Перемышльской, Львовской и Луцкой) в унию, завершивший процесс обращения правосл. епархий Речи Посполитой в греко-католицизм, а также вопросы адм., обрядового, образовательного и догматического характера, накопившиеся со времени заключения Брестской унии, сделали необходимым проведение нового поместного Собора греко-католич. Киевско-Галицкой митрополии. Замойский Синод (Собор) униатской Церкви был проведен в 1720 г. при митр. Льве Кишке по инициативе монахов ордена *василиан*. Почетным председателем Собора был папский нунций Иероним Гримальди. Собор способствовал усилению лат. влияния в греко-католич. Церкви. На Замойском Синоде униаты подтвердили признание папского примата, *Filioque*, чистилища, а также ввели нек-рые лат. обряды в униат. богослужение, что сблизило униатство с рим. католичеством. Эти решения нашли в посл. отражение в К. Замойского Собора.

В постановлениях Собора говорится о создании 2 К.: изложение веры для мирян, к-рое должно быть

разослано по приходским церквям, и К. для духовенства. Новый К., предварительно прошедший цензуру василиан, публиковался дважды в 1722 г. в типографии супрасльского мон-ря и в 1732 г. в Уневе под названием «Собрание припадков краткое, и духовным особам потребное» (в обиходе «Казусы»). Проч. переиздания XVIII в. выходили под др. названиями, а также с дополнениями. 1-я часть К. адресована священнослужителям, 2-я представляет собой непосредственно К. в вопросоответной форме. Прослеживается зависимость замойского К. от К. Ледесмы, а также большая сосредоточенность на вопросах догматического характера.

К. на польском языке, выходившие в униат. типографиях (в основном в супрасльском мон-ре) во 2-й пол. XVIII в., следуют католич. К., в частности «Малому катехизису» Петра Канизия. Они обладают четкой структурой 3 добродетелей. Особый акцент делается на таинстве Покаяния и заповедях декалога. Очевидно, эти К. предназначались для духовенства, а не для простых верующих (*Корзо*. 2007. С. 447).

Греко-католические К. XIX–XXI вв. После раздела Польши в 1772–1795 гг. между Австрией и Российской империей печатное дело греко-католич. Церкви прекратилось, а Киевская греко-католическая митрополия была фактически упразднена. Так, в 1787 г. имп. Екатерина II постановила, что печатать духовные книги в Российской империи могут только типографии, подчиненные Синоду. Дальнейшая трагическая судьба Украинской греко-католич. Церкви привела к фактическому прекращению катехетической печатной традиции. Новые издания К. были переводными и основывались на Тридентском К. (напр., К. 1961 г. кард. Иоанна Мирослава *Любачивского*, председателя Украинской греко-католич. Церкви в 1984–2000). В 2011 г. Украинская греко-католич. Церковь представила новый офиц. К. «Христос — наша Пасха», к-рый готовился в течение 10 лет. К. «Христос — наша Пасха» создан на основе «Катехизиса Католической Церкви» и др. офиц. документов католич. Церкви; в нем содержатся многочисленные цитаты св. отцов неразделенной Церкви. Текст состоит из 3 глав: «Вера Церкви», «Молитва Церкви» и «Жизнь Церкви».

Русские православные К. XVII–XIX вв. В 1649 г. при патриархе Московском Иосифе в Москве был сделан перевод киевского издания (1645) краткого К. митр. Петра (Могилы) на рус. извод слав. языка. Сочинение стали называть «Малый катехизис» в отличие от «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания. Московское издание было расширено за счет Афанасиева Символа веры, вопросов-ответов («Анастасия блаженного и патриарха великия Антиохии и Кирилла Александрийского Изложение вкратце о вере, и вопросы и ответы о богословии»), «Изложения о вере вкратце» прп. Максима Исповедника и «Ста глав о святой вере» («Стословец») свт. Геннадия К-польского. В самом К. была отредактирована значительная часть цитат из Свящ. Писания (митр. Петр цитировал Писание по Вульгате), изменена схема 7 смертных пороков, осуществлены изменения в терминологии. «Малый катехизис» оставался одним из основных правосл. К. и получил широкое распространение в старообрядческой среде по той причине, что, как и К. Зизания, был напечатан в Москве до патриаршества *Никона*.

Соборно утвержденное и исправленное «Православное исповедание» митр. Петра было напечатано в Москве в 1696 г. в переводе Евфимия Чудовского с издания, которое прислал в Москву патриарх Иерусалимский *Досифей II Нотара*, и выдержало до 1744 г. 9 переизданий в типографиях Москвы и С.-Петербурга.

До сер. XVIII в. в России основным К. продолжало оставаться «Православное исповедание» митр. Петра (Могилы). Однако оно не могло восполнить отсутствие К. для простого народа. Это было отмечено *Феофаном (Прокоповичем)*, архиеп. Новгородским, в «Духовном регламенте» 1721 г.: «...книга Исповедания православнаго не малая есть, и для того в памяти простых человек неудобь вмещаема, и писано непросторечно, и для того простым не вельми внятна» (СПб., 1721. С. 9). С предложением сделать К. для простонародья обратился к Синоду также имп. *Петр I*.

Архиеп. Феофан (Прокопович), главный представитель тяготеющего к протестантизму направления в рус. богословии XVIII в., по повелению Петра I составил свой К. под названием «Первое учение отрокам», к-рый впервые был издан

в 1720 г. Однако 1-е изд. до наст. времени не сохранилось; 2-е изд. датируется маем 1721 г. «Первое учение отрокам» в XVIII в. оставалось основным школьным К. в Российской империи. В 1722 г. было предписано учить по этому К. в школах, учреждаемых при Архиерейских домах, а в 1723 г. указом Синода «Первое учение отрокам» получило всеобщее употребление для обучения не только духовных лиц, но и мирян. Структура К. Феофана (Прокоповича) схожа с лютеран. К. Большую часть текста К. занимает изложение декалога, затем следуют толкования 2 молитв («Отче наш» и «Поздравление архангельское», т. е. «Богородице, Дево, радуйся»), членов Символа веры и заповедей блаженств. К. Феофана (Прокоповича) был предназначен как для учеников, так и для учителей. Последние должны были «сия толкования наизусть изучити, да бы могли лучше учить отроков, и научив их, вопрошати ответа» (*Корзо*. 2007. С. 397–398).

Митр. *Платон (Левшин)* (1737–1812), после того как был назначен



Митр. Платон (Левшин).
После 1793 г. Неизвестный художник
(КБМЗ)

имп. *Екатериной II Алексеевной* преподавателем богословия у наследника вел. кн. Павла Петровича, написал «Сокращенную христианскую Богословию» («Православное учение веры») (СПб., 1765), переведенную вполн. на нем., лат., греч., франц. и англ. языки. Этот учебник из-за сравнительно тяжелой ситуации с подобными рода сочинениями у греков был опубликован в переводе на

греч. язык дважды в 1782 г. Однако более известным стал перевод на греческий по сокращенному нем. изданию (Рига, 1770), выполненный *А. Кораисом*. Также вышел др. перевод на новогреческий с французского (Вена, 1782: *Legrand. Bibl. hell. XVIII^e. T. 2. P. 385–387, N 1080*; Вена, 1783²: *Ibid. P. 414, N 1117*). «Богословия», переведенная в общей сложности на 8 языков и снабженная подзаголовками (т. е. она не имеет структуры вопросов-ответов), состоит из 2 частей: а) естественного богопознания (здесь большое значение придается познанию Бога посредством умозаключений); б) богопознания откровенного (Символ веры, Закон Божий (десять заповедей) и Молитва Господня).

Митр. Платону принадлежит еще неск. К., к-рые были ориентированы на разную аудиторию и имели одинаковую с «Сокращенной христианской Богословией» структуру: «Катехизис, или Первоначальное наставление в христианском законе, толкованное всенародно» (1758); «Краткий катехизис ради обучения юношества православному закону христианскому, изданный при учреждении народных училищ в Российской империи в царствование благочестивой государыни императрицы Екатерины II» (1773); «Сокращенный катехизис для обучения отроков с присовокуплением молитв и христианского нравоучения» (1775); «Сокращенный катехизис для священнослужителей с приложением мест из слова Божия, правил св. апостол и св. отец и Духовного регламента и присяг» (1775). Сочинения митр. Платона до появления К. свт. *Филарета (Дроздова)* были единственными пособиями по правосл. богословию на рус. языке.

Митр. Платон во многом обязан своими взглядами на Церковь, Свящ. Писание и Предание протестант. богословию и сочинениям архиеп. Феофана (Прокоповича). Так, он приводил цитаты только из Писания, Предание же остается у него в тени. Конфессиональная полемика митр. Платона нейтрализуется убеждением в существовании общего христ. фундамента всех вероисповеданий. Митр. Платон стремится говорить более о нравственном учении, чем о догматическом богословии. По выражению прот. Георгия Флоровского, «доктринальное «богословие» (Платона (Левшина).— М. Б.) очень



мало отличается от неопределенного и моралистически эмоционального лютеранизма того времени» (Флоровский. 1937. С. 111).

Однако на примере учения о Евхаристии видно, как нек-рые формулировки К. отмечены одновременно лютеран. и лат. влиянием. Так, в «Катехизисе, или Первоначальном наставлении в христианском законе» (1758) митр. Платон пишет в протестант. духе: «Оканчивается сия тайна [Евхаристии], когда приемлются и вкушаются виды хлеба и вина с верою тою, что тем самым ядением приобщаемся Тела Христова, за грехи на кресте принесенного, и прием Кровь Христову, во оставление грехов изливающую»; «Если мы, приобщаясь Тела и Крови Христовых, творим воспоминание, что Христос пострадал за нас и умер, грехов отпущение и благодать заслуживши... с верою такою, что все сие до меня надлежит... А сообщаться со Христом есть верою почти претворяться в Него, и внутрь Его вмещаться» (Катехизис. С. 937–938). Там же митр. Платон в соответствии со схоластической теорией выделяет материю (квасной хлеб) и форму. Митр. Платон исповедует тождество евхаристического и исторического Тела Христова: «Тело — самое то, на кресте за нас Богу принесенное; Кровь — самая та, во оставление наших грехов на Кресте пролитая... Вид, или форма, или совершение сей тайны состоит в призывании от Церкви Бога с верою и упованием — в сей тайне приобщитися Самого Христа...» (Катехизис. С. 936–937) — и подчеркивает реальность присутствия Христа в Дарах: «Ко кресту притекаем, прием Кровь и внутрь самых язв Спасителя нашего полагаем язык; сие упоение не возжигает, но погашает грех» (Там же. С. 944).

Заслуживает внимания «Катехизис, или Краткое изложение христианского закона» иерея Александра Беликова (1818). К. представляет собой сокращенное изложение правосл. богословия и делится на 2 части: основное и догматическое богословие. Во 2-й части присутствуют в качестве составных членов открытого богопознания, основанного на Символе веры, отдели о молитве Господней и десяти заповедях.

К. свт. Филарета (Дроздова) — официальный К. РПЦ. «Пространный христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной

Церкви» свт. Филарета Московского приобрел достоинство «символической книги» Русской Церкви. К. следует структуре «Православного исповедания» митр. Петра (Могилы).

Первоначальный текст К., составленного архиепископом (с 1826 — митрополит) Московским, свт. Филаретом (Дроздовым) (1782–1867) по поручению Святейшего Синода в 1822 г., был закончен и дважды



Свт. Филарет (Дроздов).
Сер. XIX в. Неизвестный художник
(ЦАК МДА)

издан в 1823 г. (об истории издания К. свт. Филарета подробно см.: Дунаев А. Г. Предисловие // Пространный христ. Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Сост.: свт. Филарет (Дроздов). М., 2006. С. 3–12). Символ веры, Молитва Господня и декалог цитировались в русском переводе (гражданским шрифтом) параллельно с церковнославянским, библейские и святоотеческие тексты — только в рус. переводе. Краткая редакция К., изданная в 1824 г., была сокращением пространной. «Краткий катихизис» предназначался для лиц, не имевших среднего или высшего образования.

После прекращения деятельности и отпуска в 1824 г. Российского библейского об-ва, официально закрытого в 1826 г., перевод Свящ. Писания на рус. язык был подвергнут критике; как следствие, и К. был изъят из обращения до 1827 г. (Барсов. 1881). Архим. Фотий (Спасский), противник перевода Свящ. Писания

на рус. язык, даже назвал творение свт. Филарета «канавной водой» (Письмо 1823 г. А. А. Павлову // Барсов Н. И. Князь А. Н. Голицын и архимандрит Фотий в 1822–1825 гг. // РС. 1882. Т. 33. № 3. С. 275–296; см.: С. 287). При защите К. свт. Филарет обратил внимание на то, что текст одобрен Святейшим Синодом и издан по повелению Его Императорского Величества, поэтому суд над ним принадлежит Поместному или Вселенскому Собору, но не представителям светской власти или отдельным священнослужителям.

Текст краткого и пространного К. был переработан автором, согласно указу Синода, в 1827 г., при этом исправления коснулись лишь цитат из Свящ. Писания, к-рые были даны на слав. языке, хотя, по мнению свт. Филарета, в кратком К., обращенном к самой широкой публике, в т. ч. и к детям, предпочтительнее использовать русский язык. Язык К. при этой первой правке был «нарочито приближен или приспособлен к славянской речи», в текст внесены мелкие исправления; краткий К. претерпел большие изменения. По особому Высочайшему повелению были внесены также дополнительные наставления для воинов (Дунаев. 2006. С. 4–5).

Второй переработке при сотрудничестве митр. Серафима (Глаголевского) и др. членов Святейшего Синода «Пространный катихизис» подвергся в нач. 1839 г., прежде всего по настоянию обер-прокурора Синода графа Н. А. Протасова, а также из-за недостатка в основательных богословских системах. При анализе 2-й редакции до сих пор раздаются обвинения в большей латинизации К., хотя нек-рые критики называли К. «лютеранским». Напр., обращает на себя внимание употребление в К. слова «пресуществление»: в первоначальных редакциях не было этого термина, и здесь скорее нужно видеть самостоятельное изживание свт. Филаретом влияния протестант. школы, происходящего от Феофана (Прокоповича), а не по нужде со стороны Протасова. Критика ряда правосл. богословов обращена на изложение в К. учения об искуплении в понятиях «бесконечной цены и достоинства» Крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия» (т. н. юридическая теория).





Помимо уточнения формулировок изменения во 2-й редакции «Пространного катехизиса» коснулись и богословского содержания (в частности, были исправлены недочеты, замеченные свт. *Иннокентием (Борисовым)* еще в 1-й редакции «Пространного катехизиса» и отмеченные им в курсе общего богословия, прочитанного в 1824 – ХЧ. 1885. № 5–7. С. 732–740). «Даже в первых изданиях катехизиса о преданиях и о Предании Филарет не говорил; и в окончательной редакции катехизиса, уже в 30-е годы, вопрос о Предании был внесен под сторонним внушением... Однако, это был скорее только условный язык эпохи, нежели действительная неясность или неверность созерцания... Во всяком случае, Филарет никогда не рассматривал Писания отвлеченно или обособленно» (*Флоровский*. 1937. С. 177–178). По настоянию Протасова был введен и вопрос о предопределении; наоборот, слова о естественном богопознании из видимой природы были опущены. Свт. Филарет отказался внести в К. «церковные заповеди» как излишние наряду с заповедями Божиими; вместо этого были введены традиц. для формы К. заповеди блаженства, как в «Православном исповедании» митр. Петра (Могилы).

Но далеко не все были довольны К. В 50-х гг. XIX в. в нек-рых кругах ждали кончины святителя, чтобы произвести замену К., заказав новый текст митр. *Макарию (Булгакову)*. *Филарет (Гумилевский)* еще в 1847 г. писал прот. А. В. *Горскому*, что в Синодальной Канцелярии называют К. митр. Филарета «лютеранским» и что архиеп. Филарету (Гумилевскому) предлагали составить новый К. (*Флоровский*. 1937. С. 541–542). Однако эти планы не осуществились, и последняя редакция переиздавалась вплоть до Октябрьской революции 1917 г. Только при жизни святителя «Пространный катехизис» выдержал 58, а «Краткий катехизис» – 105 изданий. По сведениям Н. И. Барсова (*Барсов*. 1881. С. 763–764), к 1882 г. первый выдержал уже 91, а второй – 252 издания.

К. был переведен на греч., англ., нем., польск. и мн. др. языки. По сути, обвинения в адрес К. свт. Филарета то в «левом», то в «правом» уклонах поверхностны и не подкреплены соответствующим историко-богословским анализом. Как пишет

прот. А. П. Смирнов в ст. «Митрополит Филарет как автор Начертания церковно-библейской истории», «среди двух противоположных направлений – католического и протестантского – он умел соблюсти



есть официальным изложением веры в Русской Церкви.

Русские православные К. в XX в.
В этот период появилось большое количество авторских К.: митр. *Антония (Храповицкого)*, еп. Александра (Семёнова-Тян-Шанского), прот. Владимира Глиндского, семейный К. «Жив Бог», составленный группой православных христиан из Фран-

*Митр. Антоний (Храповицкий). 1917 г.
Худож. М. Нестеров (ГТГ)*

цельность православного восточного учения Церкви» (Сборник, изданный ОЛДП по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митр. Московского: В 2 т. М., 1883. Т. 2. С. 120). Близкую характеристику дает И. Н. *Корсунский*: «...наблюдающий золотую середину между латинствующими и протестантствующими катехизисами прежних времен...» (Там же. С. 9).

«Пространный катехизис» митр. Макарий (Булгаков) признавал в качестве 3-й т. н. символической книги наряду с «Православным исповеданием» свт. Петра (Могилы) и «Исповеданием» патриарха Досифея (Посланием восточных патриархов). К символическим книгам причисляет К. свт. Филарета и еп. Сильвестр (Малеванский): «Подобным же значением пользуется у нас православный катехизис митр. Московского Филарета, изданный с одобрения Св. Синода для употребления в школах» (Опыт правосл. догматического богословия (с ист. изложением догматов) еп. Сильвестра, доктора богословия, ректора КДА. К., 1892³. Т. 1. С. 65. Примеч. 1).

К. свт. Филарета, одобренный Святейшим Синодом, до революции издавался без имени составителя. До настоящего времени в РПЦ не было официально утверждено ни одного нового К., и текст, написанный свт. Филаретом, с поправками членов Синода, внесенными при жизни и с согласия автора, до сих пор оста-

ция, и др. Ни один из них нельзя признать удачным. Все они страдают определенной субъективностью и свойственным своему времени модернизмом, который выражался, в частности, в стремлении очистить правосл. вероучение от т. н. «латинского пленения».

Это хорошо видно на примере «Опыта христианского православного катехизиса» (Сремски-Карловци, 1924) митр. Антония (Храповицкого), издание к-рого финансировалось патриархом Антиохийским Григорием и митр. Триполитским Александром (впосл. патриарх Антиохийский). К. митр. Антония являлся переработкой «Пространного катехизиса» свт. Филарета с целью освобождения последнего от влияния западных теорий. В частности, это касалось т. н. юридической теории искупления, к-рую митр. Антоний в соответствии с тенденциями в правосл. богословии рубежа XIX и XX вв. стремился заменить «нравственной» теорией. 27 марта 1925 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение о замене в преподавании К. свт. Филарета (Дроздова) на К. митр. Антония, что вызвало протест неск. архиереев РПЦЗ. Одним из главных критиков митр. Антония стал архиеп. *Феофан (Быстров)*, который заявил свой протест и направил в Синод основательный богословский анализ заблуждений главы РПЦЗ («Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления»). До решения Синода архиеп. Феофан, признавая за митр. Антонием право на частное богословское мнение, никак не реагировал на его статьи с новым пониманием искупительно-





го подвига Христа (прежде всего это ст. «Догмат искупления» // БВ. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 155–167; № 10/11/12. С. 285–315). Однако К. по форме претендует на изложение вероучения всей Церкви, и точность в изложении правосл. догматов должна быть его неотъемлемой частью. По словам архиеп. Феофана, К. митр. Антония «не только не отличается точностью, но в некоторых вопросах даже отступает от догматического учения Православной Церкви. Это мы прежде всего и главным образом утверждаем относительно догматического учения его об Искуплении». Несогласие с пониманием митр. Антонием догмата искупления встречается также в полемической переписке с ним митр. Елевферия (Богоявленского) (Елевферий (Богоявленский). 1937). Уже 22 апр. 1925 г. митр. Антоний подал Синоду заявление, в котором просил определение о замене К. отменить, а в Окружном послании от 23 июля 1926 г. он подтвердил отказ от офиц. утверждения собственного К.

Т. о., ни один из совр. К. по степени авторитетности не может быть сопоставлен с «Пространным катихизисом» свт. Филарета (Дроздова). В наст. время определением Архиерейского Собора РПЦ от 27 июня 2008 г. «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» «признано важным начать работу по созданию современного катихизиса Русской Православной Церкви» (п. 21). На заседании Свящ. Синода 27 июля 2009 г. постановили «начать подготовку современного катихизиса Русской Православной Церкви» (журнал 62).

Лит.: [Б. а.] О Книге: Большой Катихизис // ПС. 1855. [Печ.: 1857]. [Отд. 4]. С. 105–153, 238–279; 1856. С. 305–348; [Отд. 4]. С. 399–430; Барсов Н. И. Критика сочинений Филарета (Дроздова), митр. Московского, в 30-х гг.: (Мат-лы для истории правосл. богословия) // ХЧ. 1881. N 11/12. С. 763–791; Груздев Б. Катихизисы русские // ПБЭ. Т. 9. Стб. 203–218; Ильинский Ф. М. Большой Катихизис Лаврентия Зизания. К., 1899 (отд. отт.: ТКДА. 1898–1899); Viller M. Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe: La Confession orthodoxe attribuée à Pierre Mogila et le catéchisme de Canisius // RechSR. 1912. Vol. 2. P. 159–168; Malvy A., Viller M. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitaine de Kiev (1633–1646). R., 1927. (OrChr; 10. № 39); Jugie M. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila à propos d'une publication récente // EO. 1929. Vol. 28. P. 414–430; Елевферий [Богоявленский], митр. Об искуплении: Письма митр. Антонию (Храповицкому) в связи с его сочинениями: «Догмат искуп-

ления» и «Опыт христианского православного катихизиса». П., 1937; Флоровский. Пути русского богословия. 1937; Καρυρίης Γ. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1960². Т. 1; Graz, 1968². Т. 2; Rozemand K. Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du Grand Catéchisme de Bellarmin. La Haye, 1963. (Kerkhistorische studien; 11); Горбач О. Три українські православні катихизми 17-го віку // Праці Богословського факультету Українського Католицького Університету ім. св. Климента Папи. Рим, 1990. Т. 71. С. 1–185; Турлюв А. А. Памятники южнослав. книжности в составе рус. библиотек кон. XV–XVII вв.: (По мат-лам древнерус. библиографии) // ССЛ. 1977. № 1. С. 67–82; Hauptmann P. Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche: Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. Gött., 1971; idem. Katechismus III. Orthodoxe Kirche // TRE. 1988. Bd. 1. S. 736–738; Peters A. Die theologische Konzeption des Kleinen Katechismus // Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. 1984. Bd. 73. S. 340–353; Асмус В., прот. К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского // БСб. 2002. Вып. 10. С. 224–241; Живо В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исслед. и мат-лы. М., 2004. С. 7–34; Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция кон. XVI–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007; Скурат Н., свящ. Сравнительное рассмотрение катихизисов моск. архипастырей митр. Платона (Левшина) и свт. Филарета (Дроздова) // Платоновские чт. (1 дек. 2009): Сб. мат-лов. М., 2010. С. 38–43.

М. М. Бернацкий

КАТЕХУМЕНАТ — см. в статьях *Крещение, Оглашение.*

КАТИАН И НИСФЕРОЕ [греч. Κατίων καὶ Νισφερόε; груз. კატიათ და ნისფეროე] (V в.), преподобные (пам. визант. и груз. 30, 31 мая), егип. подвижники. Имена святых встречаются в различных вариантах как в груз., так и в греч. традиции. В груз. Житии — Катianos и Нистереон (კატიათ და ნისფეროე); у И. Джавахишвили в описании груз. синайских манускриптов — Катиянеси (კატიანესი) и Нестереониси (ნესტერეონისი), в описании груз. рукописей груз. *Иверского мон-ря* на Афоне для К. приводится вариант Катанос (კატანოს).

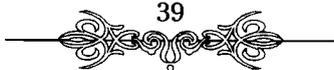
Почитание К. и Н. известно по греч. служебным Минеям Sinait. gr. 637, XI–XII вв. и Sinait. gr. 672, XIV в., а также по груз. календарям; в визант. синаксарях они не упоминаются. В сб. «Иадгари песнопений...» груз. гимнографа *Иоанна-Зосима* (Sinait. iber. 34, X в.) память К. и Н. отмечена под 30 или 31 мая, одного Н. — под 23 мая; в груз. Большом Иадгари (Sinait. iber. 1, X в.) и в груз. синайской Минее того же времени (Sinait.

iber. 64) — только под 31 мая. В б-ке Иверского монастыря хранится грузинский перевод кименной версии Жития К. и Н. (Ath. Iber. georg. 41. Fol. 114–123, XI в.), в котором святые названы отшельниками. В тексте Жития много бесед, диалогов и молитв, однако там можно почерпнуть нек-рые конкретные сведения о жизни К. и Н.

Согласно Житию, К. и Н. род. в кон. IV или нач. V в. в Египте в городе, названном в тексте Пинеулсо. К. был младшим братом, а Н. — старшим. Их мать Теона была благочестивой женщиной и воспитала сыновей в любви к Богу. После смерти матери братья избрали монашескую жизнь, а через нек-рое время решили продолжить подвижничество в горах Египта и отправились в путь. По дороге они встретили некоего молодого человека, страдавшего от злого духа. По молитве братьев дух покинул юношу, но вселился в дочь визант. имп. *Маркиана* (450–457). Злой дух сам повелел императору найти отшельников К. и Н., которые смогут изгнать его из девушки. Братья в это время возводили келью на горе. Они благословили всех прибывших к ним, кроме одного, по имени Анастасий. Когда уже в К-поле он спросил Н. о причине этого поступка, святой предсказал Анастасию, что тот станет императором и поддержит еретическое движение акефалов. По просьбе посланцев Маркиана Н. собрался в К-поль; он был перенесен туда чудесным образом, на облаке. По молитвам святого девушка была исцелена: злой дух вышел из нее. Император просил Н. остаться при дворе, а когда тот отказался, предлагал ему любую награду, но отшельник попросил только, чтобы им с К. помогли вырыть колодец недалеко от их кельи. В этой келье братья подвизались долгие годы, совершая множество чудес (так, К. воскресил человека, умершего 178 лет назад) и исцелений.

Исходя из текста Жития, подвижники жили в сер. V в., а составление текста можно датировать не ранее нач. VI в., т. к. в Житии есть указание на то, что Н. предсказал буд. имп. *Анастасию I* (491–518) восхождение на престол.

К. известен только в груз. традиции, но с Н. связано неск. рассказов и поучений из сб. *Apophthegmata Patrum* как в груз. версии, так и греч.





оригинале, в котором упоминаются 2 или 3 егип. подвижника: Нистерой (Νιστερῶς), Нисферой Великий — отшельник, к-рый жил во времена прп. *Антония Великого* (ок. 251 — ок. 356), и Нисферой (Νισφερῶς), киновит, — современник прп. *Пимена Великого* (ок. 340 — ок. 450). В груз. традиции известен один святой с таким именем; по мнению Ж. Гаритта, Н., упомянутый под 30 мая, — одно и то же лицо с Н., чья память приводится в календаре под 23 мая (Garitte. 1958. P. 237). Нек-рые исследователи отождествляют Н. с одним из этих отцов-пустынников, однако из-за скудости материала невозможно сделать точных выводов.

По визант. рукописям (Sinait. gr. 637, и Sinait. gr. 672) известны каноны К. и Н. 2-го и 4-го гласов. Автором одного из них назван Иоанн, еп. Тамиата.

Ист.: Apophthegmata Patrum: De abbate Nilo // PG. 65. Col. 305–309; Apopht. Patr. (Guy). Vol. 1. P. 112–114; Vol. 2. P. 318, 410; Достопамятные сказания. С. 126–128; Тоцеџов. Σ. 207; Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Сист. колл. М., 2005. Т. 1. С. 31, 85.

Лит.: Blake R.-P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iverson au Mont Athos // ROC. Sér. 3. 1933/1934. Vol. 9(29). P. 114–159, 225–271; *Джавашвили И. А.* Описание груз. рукописей Синайской горы. Тбилиси, 1947. С. 200–226 (на груз. яз.); Garitte G. Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires de Mont Sinai. Louvain, 1956. P. 26, 119. (CSCO; 165. Subs.; 9); *idem.* Calendrier Palestino-Géorgien. 1958. P. 34, 68–69, 231, 237, 238, 270; *Pericoli-Ridolfini Fr. S.* Catano e Nisteroo // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 953; *Габидзашвили Э.* Груз. переводная агиография. Тбилиси, 2004. С. 250 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили, Д. В. Зайцев

КАТИН (Катинов) Николай Иванович (1777, с. Коровничье, близ Спасо-Прилуцкого мон-ря, Вологодского у. Архангелогородской губ. — после 1865?), вологодский художник и иконописец. Сын вольноэкономического крестьянина, иконописца Ивана Матвеевича Катинова; впоследствии стал воспитанником именитого вологодского купца С. И. Митрополова. В 1799–1806 гг. обучался вольноприходящим учеником в АХ по классу исторической живописи у проф. И. А. Акимова, получил аттестат классного художника 1-й степени. Делал рисунки для программы «Русская правда» (РГИА. Ф. 789. Оп. 1. Ч. 1 за 1804 г. Д. 1730. Л. 2). Существует гипотеза, что супругой В. А. Тропинина стала сестра К. Анна (1780–1855), навещавшая брата в АХ (портреты К.



Автопортрет.
Нач. XIX в. Худож. Н. И. Катин
(ВГИАХМЗ)

предположительно имеются в рисунках Тропинина, ГТГ).

В 1807–1833 гг. К. был учителем рисовального искусства в Вологодской губ. муж. гимназии (ГАВО. Ф. 438. Оп. 3. Д. 221, 735). Имел много учеников в Вологде, среди них — И. П. Титов (учитель рисования Вологодского уездного уч-ща — Там же. Ф. 43. Оп. 3. Ед. хр. 759. Л. 5), В. А. Миронов (учитель рисования Тотемского уездного уч-ща). Принимал участие в работах по оформлению церквей, иконостасов. В частности, в 1814 г. написал иконы для иконостаса ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Солдатской слободе Вологды, для ц. свт. Николая Чудотворца в Елданцах близ с. Браткова Вологодского у. и губ. (Там же. Ф. 1. Оп. 4. Д. 38. Л. 32 об., 35). По заказу М. Ф. Алябьевой писал иконы для местного ряда иконостаса теплой церкви вологодского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря (1818; см.: Там же. Д. 53. Л. 1), также для холодного собора Казанской иконы Божией Матери и для ц. вмч. Димитрия Солунского в Широгорье (1824; см.: Там же. Д. 88. Л. 1), для ц. Воскресения словущего в с. Устье (1835, вместе с худож. К. М. Козловым; см.: Там же. Д. 128. Л. 20). В 1839 г. заключил договор с купцом В. Черкасовым на написание икон для местного ряда иконостаса придела мч. Иоанна Воина в Воскресенском соборе Лальска (Там же. Д. 139. Л. 4 об. — 5).

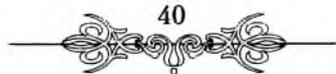
В 1850 г. К. вошел в комиссию по приему и освидетельствованию качества поновления стеной живописи, осуществленного ярославским худож. А. М. Колчиным с артелью

в Софийском соборе Вологды (Там же. Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 82 об., 113; *Петрова Т. Г.* Вологодский Софийский собор: Путев. / ВГИАХМЗ. Вологда, 2011. С. 38). По сведениям Н. Титова, в иконостасе Преображенской ц. Спасо-Каменного мон-ря отдельные образы были написаны К. (Титов. 1847). С. П. Шевырёв упомянул плащаницу письма К. в вологодской ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Рошенье, сохраняемую прот. П. В. Васильевским как реликвия (Шевырев. 1850). В наст. время иконы с подписью К. неизвестны.

Сын К. Александр (1815–1874) с 10 лет обучался в АХ сначала на живописном, затем на архитектурном отд-нии, жил в С.-Петербурге. В Спасо-Прилуцком Димитриевом мон-ре работал родственник К. худож. П. С. Лопотов (*Даен М. Е.* Живописная школа Вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. (в печати)).

Дом К. находился в приходе ц. свт. Леонтия Ростовского на Иеремеевом ручью в Вологде. В именном списке владельцев недвижимой собственности Вологды за 1860–1865 гг. этот дом числится за титулярным советником К. (ГАВО. Ф. 476. Оп. 2. Д. 55. Л. 117 об.). Судя по низкой оценке стоимости дома (175 р.), в последние годы К. жил в бедности. После 1865 г. его имя не упоминается в исповедных ведомостях Леонтиевского храма (Там же. Ф. 1063. Оп. 20. Д. 24, 1866–1875 гг.). В метрических книгах церкви запись о смерти К. не обнаружена: вероятно, он умер не в Вологде.

К. писал парадные царские портреты: в 1824 г. — имп. Александра I для Вологодской губ. гимназии (находился в вестибюле здания), в 1828 г. — имп. Екатерины II по заказу Вологодского купеческого об-ва, в 1833 г. — имп. Николая I (поясной вариант 1840 г. — в Вологодской обл. картинной галерее). В наст. время известны 8 произведений К., в т. ч. «Автопортрет» и «Портрет вел. кн. Александра Павловича в юношеском возрасте» (нач. XIX в., ВГИАХМЗ), являющийся творческой копией с портрета 1792 г. кисти франц. худож. Ж. Л. Вуаля (ГЭ, повторение в собрании ГРМ; см.: *Немилова И. С.* Франц. живопись, XVIII в.: Кат. Л., 1985. С. 429. № 335; Живопись XVIII — нач. XX в.: Кат. / ГРМ. Л., 1980. № 1293). К. исполнил 3 порт-





рета архиеп. *Ириней (Нестеровича)* (все в собрании ВГИАХМЗ; см.: ПЭ. Т. 26. С. 465–466; ранее считались портретами еп. Евлампия (Пятницкого); см.: ПЭ. Т. 17. С. 155–156). Поясной парадный портрет, находившийся в настоятельских кельях Спа-



Портрет
вел. кн. Александра Павловича.
Нач. XIX в. Худож. Н. И. Катин
(ВГИАХМЗ)

со-Прилуцкого монастыря, имеет авторскую подпись художника (слева внизу охристым цветом: «П: Николай Катинъ. 1848 Года»). Два др. (погрудных) изображения архиеп. Ириней (ок. 1848, происходят из



Портрет
архиеп. Ириней (Нестеровича).
Ок. 1848 г. Худож. Н. И. Катин
(ВГИАХМЗ)

Духовской ц. Вологды и вологодского древлехранилища), а также «Портрет протоиерея» (сер. XIX в., ВГИАХМЗ) приписываются К. на основе стилистических и технологических особенностей. Эту работу натуралиста, исполненный маслом на бумаге, хранится в собрании ТОКГ.

Живописные работы К. можно причислить к романтическому направлению в искусстве 1-й четв. XIX в., что сближает их с ранними произведениями Тропинина. Влияние романтизма особенно проявилось в ранних портретах К.: для них характерны поэтизация образа, пластическая мягкость, воздушность в передаче пространственной среды. Впосл. работы художника приобрели большую определенность в передаче характера человека, соответствующую академическим принципам сер. XIX в.

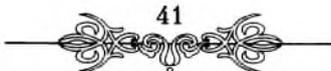
Лит.: *Титов Н.* О посещении Белавинской пуст., находящейся на Каменном о-ве близ с. Кубенское // Вологодские ГВ. 1847. № 32. С. 310–312; *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь. М., 1850. Ч. 1. С. 122; Сборник материалов для истории имп. С.-Петербургской АХ за 100 лет ее существования / Ред.: П. Н. Петров. СПб., 1864. Ч. 1. С. 477, 481, 486; Указатель к сб. мат-лов для истории имп. С.-Петербургской АХ за 100 лет ее существования / Сост.: А. Е. Юндов. СПб., 1887. С. 424, 452, 473; *Лебедев В.* О святых Вологодской епархии // Вологодские Ев. 1901. № 2. С. 21–22; *Кондаков С. Н.* Список рус. художников к юбил. справочнику имп. АХ. СПб., 1915. С. 88; *Даен М. Е.* Н. И. Катин — забытый художник окружения В. А. Тропинина // Экспертиза и атрибуция произведений искусства: VII науч. конф.: Мат-лы 2001 г. / ГТГ, объединение «Магнум АРС». М., 2003. С. 85–90; *она же.* К вопросу об особенностях творчества Н. И. Катина и новые факты его биографии // Тропининский вестн. М., 2005. Вып. 3. С. 104–121; *она же.* Новые открытия портретного искусства // Мир музея. М., 2007. № 7. С. 28; *она же.* Об одном из портретов вологодского худож. Н. И. Катина // Экспертиза объектов культурного наследия. М., 2009. Вып. 1: Темпера и масляная живопись. С. 312–317.

М. Е. Даен

КАТИФОРΟΣ [Катифоро; греч. *Κατίφορος*] Антониос (ок. 1685, о-в Закинф — 8.11.1763, там же), греч. писатель, просветитель. Ранние годы жизни К. плохо документированы, т. к. архив Закинфа был утрачен из-за землетрясения 12 авг. 1953 г.; документы, относящиеся к более позднему периоду, находятся в итальянских архивах, частично сохранилась переписка К.; известно «Слово» в честь К., составленное его учеником И. Контонисом в 1757 г. для архиеп. *Евгения (Булгариса)*. К. род. в знатной семье афинского происхождения и получил на Закинфе начальное образование (в т. ч. освоил итал. язык, использовавшийся как официальный на Ионических о-вах). В 1702–1709 гг. К. учился, а затем преподавал в Греческой коллегии св. Афанасия в Риме. Мнение о том, что

К. учился и в Падуе, не находит подтверждения в архивных документах. Прервав сотрудничество с Греческой коллегией «из-за слабого здоровья», К. переехал в Венецию, где в дек. 1710 г. был рукоположен во диакона, затем вернулся на родину. Вскоре он вновь покинул Закинф из-за конфликта между Османской империей и Венецией — в 1715 г. военные действия велись на Ионических о-вах. В это время К. отправился в Россию ко двору Петра I по приглашению кн. А. Д. Меншикова, но корабль потерпел крушение у берегов Голландии. Не имея возможности вернуться на родину (турецко-венецианская война закончилась летом 1718 подписанием Пожаревацкого мира, однако еще неск. лет обстановка на острове оставалась неблагоприятной), в 1716–1720 гг. К. преподавал в Греческой коллегии Флангиниса в Венеции. В опубликованном в 1722 г. 11-м т. «Греческой библиотеки» И. А. *Фабрициуса* 37-летний К. удостоился лестной оценки как «знаток не только аристотелевской и новейшей философии, но и священного богословия». В 1725–1730 гг. К. возглавлял греч. церковную общину Закинфа (*πρωτοπαλάς*). В 1732–1751 гг. К. занимался в Венеции научной и пастырской деятельностью, произносил проповеди в ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи.

Основное сочинение К. — «Житие Петра Великого, императора России, собранное из различных воспоминаний, опубликованных во Франции и Голландии» было издано анонимно на итал. языке в 1736 г. в Венеции. Оно отражает пророссийские настроения греч. интеллектуалов того времени: в условиях ослабления Венеции и возобновления военного противостояния России и Османской империи в 1735 г. К. открыто высказывал надежды на помощь греч. правосл. общинам со стороны российского самодержавия. Несмотря на компилятивный характер, «Житие...» пользовалось большой популярностью: его оригинальная версия переиздавалась в 1737, 1739 (с указанием К. как автора), 1748, 1781 и 1792 гг., оно было переведено на хорват. и румын. языки. В 1737 г. был опубликован греч. перевод, выполненный врачом греч. общины Венеции А. Канкеллариосом. Эта версия легла в основу рус. перевода С. И. Писарева, который был сделан по поручению имп. *Елизаветы*





Петровны в 1743 г., в течение неск. десятилетий бытовал в рукописной версии и был издан только в 1772 г. Позже он стал одним из основных источников незавершенной «Истории Петра I» А. С. Пушкина.

В 30-х гг. XVIII в. К. работал в Венеции над комментированным изданием и лат. переводом полного корпуса сочинений патриарха К-польского *Фотия I*, однако проект не был завершен. Автографы К. (рукописи Marc. 1085–1091) содержат греч. текст сочинений патриарха Фотия, их лат. перевод, предисловия и комментарии к отдельным произведениям. Большая часть материалов, подготовленных К., не была опубликована ни при его жизни, ни позже, в XVIII–XIX вв. Единственным исключением стал латинский перевод «Мистагогии», изданный анонимно с незначительной правкой кард. Й. Гергенрётером в 1860 г. (PG. 102. Col. 279–399). Рукописями К. пользовались в 1858 г. издатели «Амфилохий» К. и С. Икономосы. Остальные материалы этого архива — предисловие к «Библиотеке», предисловие к трактату «Против манихеев» и комментарий к «Библиотеке», в к-ром К. полемизировал с автором 1-го лат. перевода А. Скоттом (1606), были изданы только в 2003 г. (Losacco. 2003. P. 226–230, 230–233, 237–321). Среди др. сочинений К. — компилятивная «Точнейшая греческая грамматика» (Γραμματικὴ Ἑλληνικὴ ἀκριβεστάτη, 1734; переиздавалась в 1737, 1769, 1778, 1784 и 1795) и иллюстрированная «Священная история Ветхого и Нового завета» (Ἱστορία τῆς Παλαιᾶς καὶ Νέας διαθήκης, 1737) — переложение на разговорный греческий франц. сборника 1670 г. «История Ветхого и Нового завета» (L'histoire du Vieux et du Nouveau testament).

Соч.: Vita di Pietro il Grande imperador della Russia, estratta da varie memorie pubblicate in Francia, e in Olanda. Venezia, 1736; Βίος Πέτρου τοῦ Μεγάλου αὐτοκράτορος Ῥουσίας, πατρὸς πατρίδος, συλλεγεῖς ἐκ παντοίων ὑπομνημάτων ἐν Γαλλίᾳ καὶ Ὀλλανδίᾳ ἐκδοθέντων. Ἐνετίῃσι, 1737. 2 т.; Священная история Ветхого и Нового завета: С выбранными от св. отцев истолкованиями, к исправлению нравов каждаго христианина полезнейшими / Пер. с греч.: С. И. Писарев. СПб., 1763, 1793, 1799; Житие Петра Великаго императора и самодержца всероссийскаго, отца отечества / Пер. с греч.: С. И. Писарев. СПб., 1772, 1788². Лит.: Χιάτης Π. Μνεῖα περὶ τοῦ Ἀντωνίου τοῦ Κατήφορου. Ἐν Ζακύνθῳ, 1858; Νικόλαος (Κατράμης), ἐπ. Ζακύνθου. Φιλολογικὰ ἀνάλεκτα Ζακύνθου. Ἐν Ζακύνθῳ, 1880. Σ. 345–348, 395–409; Legrand. Bibl. hell. XVIII^e. 1963². Т. 1. P. 247,

254–255, 264, 363; Т. 2. P. 96, 268, 369, 427–428; Ηλιού Φ. Προσθήκες στην Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία. Αθήνα, 1973. Т. Α': Τα βιβλιογραφικὰ κατάλοιπα του E. Legrand και του H. Pernot (1515–1799). Σ. 160, 235–236; Μπόμπον-Σταμάτη Β. Στοιχεῖα γιὰ τὸν Ἀντώνιο Κατήφορο καὶ τὸν Φραγκίσκο Μηνιάτη // Κερκυραϊκὰ χρονικά. 1982. Т. 26. Σ. 297–310; Καραθανάσης Α. Ε. Η Φλαγγίνειος σχολή της Βενετίας. Θεσσαλονίκη, 1986; Николау Н. Г. Краткий словарь новогреч. литературы. Серг. П., 1997; Losacco M. Antonio Catiforo e Giovanni Veludo: Interpreti di Fozio. Bari, 2003; Falcetta A. Diaspora ortodossa e rinnovamento culturale: Il caso dell'abate greco-veneto Antonio Catiforo (1685–1763) // Cromohs. [Firenze], 2010. Vol. 15. P. 1–24.

Л. В. Луховицкий

КАТОЛИКОС [греч. καθολικός — всеобщий, вселенский; груз. კათალიკოსო; арм. Չմբողիկոս; сир. ܟܬܘܠܝܩܘܨ; араб. كاتوليقي, традиц. титул иерархов, возглавляющих ряд автокефальных Церквей на Ближ. и Ср. Востоке, не входящих в систему древней церковной пентархии (5 Патриархатов: Рим, К-поль, Александрия, Антиохия, Иерусалим); как правило, равен титулу «патриарх» и часто составляет с ним двуединый титул «католикос-патриарх». В наст. время титул «католикос» носят главы *Грузинской Православной Церкви* (ГПЦ) (Святейший и Блаженнейший католикос-патриарх всей Грузии, архиепископ Мцхетско-Тбилисский, митрополит Пицундский и Сухумо-Абхазский), *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ) (Верховный патриарх и католикос всех армян и католикос Киликийский), *Ассирийской Церкви Востока* (с 1972 — также отделившейся от нее *Древней Церкви Востока*), *Маланкарской Церкви* и *Сирийской яковитской Церкви* Индии (в составе *Сирийской яковитской Церкви*).

Происхождение титула. Титул «католикос» связан с греч. раннехристианским понятием ἐπίσκοπος καθολικός — «общий епископ», т. е. общий для всего определенного региона, области, страны; в каноническом смысле «епископ автономной области» (Abramowski. 2011. S. 1). В Римской империи встречалось неофиц. наименование «католикос» для чиновника, заведовавшего финансами, казначая (см., напр.: Euseb. Hist. eccl. X 6; Athanas. Alex. Hist. arian. 55–59). В церковном обиходе понятие «католикос» появляется в V в. Тем не менее ранние этапы бытования титула в древних Церквях остаются во многом неясны. Следует предполагать, что в IV–VI вв. становление

термина «католикос» в Церкви происходило параллельно с развитием термина «патриарх», к-рый первоначально также имел неоднозначное употребление (см., напр.: Socr. Schol. Hist. eccl. V 8). При этом если в V в. титул «патриарх» закрепился за 5 крупнейшими престолами на территории Римской (Византийской) империи, то титул «католикос» — в VI в. за предстоятелями крупных Церквей на Ближ. Востоке, за пределами империи: Армянской Апостольской, Грузинской Православной и Ассирийской Церкви Востока.

Можно предположить, что титул «католикос» был избран нек-рыми Церквями Востока в противовес наименованию «патриарх» и его введение связано с теорией 4 Патриархатов, или церковной тетрархии (о правомочности употребления этого словосочетания см.: Ширинян. 2009. С. 84–85), которая, хотя изначально была предложена греками, сохранилась лишь в некоторых вост. источниках, гл. обр. армянских (X–XIII вв.; см.: Нерсес Ламбронаци. 1847. С. 89; Мхитар Гош. 1954. С. 117; Смбаг Спаранет. 1971. С. 93; Мовсес Каланкатуаци. 1984. С. 137; Ованнес Драсханакертци. 1986. С. 67; Степанос Орбелян. 1986. С. 346–347 и др.). Согласно этой теории, церковная тетрархия имела устоявшуюся символику универсальности Церкви: в соответствии с 4 тетраморфами, 4 реками Эдема, 4 евангелистами, 4 временами года, 4 оконечностями креста, 4 основными добродетелями и т. д. По представлениям арм. авторов, в IV–VI вв., после расширения церковной структуры с 4 Патриархатов до 5 (признания статуса Патриархата за К-полем), ряд Восточных Церквей посчитали, что Патриархаты могут быть установлены и в определенных странах Востока. Нек-рые арм. авторы полагали, что Патриархатов должно быть 9 — по числу чинов церковной и небесной иерархии (при этом упом. Индия, Китай и др. страны; см.: Аняния Сананеци. 2000. С. 297–298), другие — что 7, напр. католикос Нерсес IV Шнорали (XII в.), к-рый включал в число Патриархатов и Эдессу (см.: Lament on Edessa. 1999. P. 55). В IX–XIII вв. тема 4 Патриархатов активно обсуждалась арм. авторами, в т. ч. имевшими сан К. Многие из них отмечали, что в IV в., когда, по их мнению, имп. Констанций II перенес Эфесский Патриарший престол



в К-поль и начал иерархический церковный передел, статус Патриархата могла получить и Армения в силу того, что здесь проповедовали апостолы Фаддей и Варфоломей и хранятся их мощи, а также потому, что армяне, с т. зр. арм. авторов, были в числе 4 народов (наряду с греками, латинянами и сирийцами), которые организовали первые 3 Вселенских Собора.

Интересную гипотезу возникновения Патриархата-Католикосата у восточных сирийцев, армян и грузин предложил М. ван Эсбрук (*Esbroeck*, 1991). Он указал, что термином «Кафолик» (*καθολική βασιλική*) в ряде источников именовалась базилика Воскресения Христова в Иерусалиме, построенная при имп. Константине I и освященная в 335 г. Предполагается, что при имп. Зиноне (474–491) в ходе процесса постепенного формирования системы 4 (и позднее 5) Патриархатов на 1-е место выдвинулся церковный престол Иерусалима. Его собор, называвшийся Кафолик, и служивший в нем епископ, к-рый избирался всем народом, имели особый статус. В Эдесской богословской школе V в., к-рая оказала большое влияние на ближневост. Церкви, также существовали особое отношение к Иерусалиму и почитание древних литургических традиций Палестины (закладка камня «капорет» и др.). Католикосат у вост. сирийцев, грузин и армян, т. о., связан, по мнению ван Эсбрука, с иерусалимской базиликой Кафолик, а также с теорией 4 Патриархатов. Косвенное подтверждение этому можно найти в источниках, проанализированных Д. Винклером (*Winkler*, 2003. С. 30–32), показывающих, что именование «католикос» (точнее, «соборный епископ») первоначально обозначало 5-го патриарха. Еще в кон. VI в., во время похода византийцев на Ктесифон, в присутствии К. Церкви Востока состоялись переговоры, в ходе которых были отслужены 2 литургии, по греч. и восточносир. чинам, причем византийцы и сирийцы находились в полном евхаристическом общении. Однако в период обособления, вызванного арабским завоеванием и ростом несторианского влияния на христологию Церкви Востока, этот смысл («пятый Патриархат») стал забываться и титул «католикос» становится все более формальным обозначением председателя Церкви.

В православном мире в наст. время титул «католикос» имеет только патриарх *Грузинской Православной Церкви*. Этот титул первоиерарх Картлийской Церкви (древ-



Католикос-Патриарх Илия II,
предстоятель
Грузинской Православной Церкви.
Фотография. XXI в.

ней ГПЦ) архиепископ Мцхетский получил от Антиохийского патриарха приблизительно в 466–474 гг., при груз. царе св. *Вахтанге Горгасали*, к-рый являлся инициатором реорганизации церковной структуры *Картли*. Первым К. Картли (Мцхетским) стал грек по происхождению *Петр*, получивший также благословение К-польского патриарха и принявший дары от визант. императора (*Джуаншер Джуаншеряни*, 2008. С. 100).

По мнению акад. И. Джавахишвили, «католикос означал главного (архи)епископа и председателя независимой Церкви» (*Джавахишвили*, 1979. С. 383). Акад. К. *Кекелидзе* считал, что титул «католикос» применялся к главам как независимых, так и зависимых церковных структур и означал епископа, верховную власть к-рого на определенной территории признавали др. епископы, и что присвоение этого титула не вносило изменения в правовой статус Церкви (*Кекелидзе*, 1957. С. 335–336). По мнению большинства историков (Б. Ломинадзе, Н. Джанашия, В. Гоиладзе, митр. Анания Джанпаридзе), Н. Ломоури), учреждение правления К. в Картлийской Церкви означало де-факто признание ее автокефального статуса Антиохийской и К-польской Церквами. Совр. кано-

нисты определяют правление К. того времени как «полу-» или «почти» патриаршее, а его власть по отношению к местным архиереям считают аналогичной власти патриарха (*Farris*, 1992. P. 368; *Pospishil*, 1993. P. 151).

Кафедра К. была устроена в соборе *Светицховели* в Мцхете. Картлийскую Церковь этого периода в историографии называют Картлийским (Восточногрузинским, Мцхетским) Католикосатом. Под началом К. в царстве Картли в кон. V в. находилось 14 епископов, он возглавлял Синод Картлийской Церкви. В 30-х гг. VI в., при визант. имп. Юстиниане, ГПЦ получила право избирать К. из представителей груз. иерархии. Первым из них стал *Савва I (Вахушти Багратиони)*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 96). К. Картли утверждал Антиохийский патриарх в Антиохии. В сер. VIII в. Антиохийский патриарх *Феофилакт бар Канбара* (744–750), ввиду того что сообщение между Грузией и Антиохией было нарушено из-за арабских завоеваний в М. Азии, даровал К. Картли протрепстикон (разрешительную грамоту), предоставлявший право избираться без утверждения Антиохийского первоиерарха (*Ефрем Мцире*, 1959. С. 9–10).

В IX или X в. западногруз. церковные кафедры, входившие в юрисдикцию К-польского Патриархата, стали обретать независимость. Постепенно в Зап. Грузии была сформирована автономно управляемая Церковь (см. *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат*), главой к-рой стал западногруз. К., имевший титул «католикос Бичвинтский (Пицундский)» (Церковные док-ты. 1921. Т. 1. С. 41, 51–52; Исторические док-ты. 1958. С. 105–106). Его резиденция находилась в Бичвинте (Пицунде), где в X в. был выстроен кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы. Впервые «католикос Абхазии» Симеон упомянут в колофонах Ахалцихского Четвероевангелия (Ахалцихе. Ист. музей. Ркп. 186, XI в.; *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 89–90; *Силогава*, 2006. С. 108–120).

После объединения груз. земель и образования единой груз. монархии при царе Баграте III (975–1014) Западногрузинский Католикосат вошел в юрисдикцию Восточногрузинского (Мцхетского) Католикосата. К. Картли получил титул «католикос-патриарх всей Грузии»: первым

стал *Иоанн IV Окропири* (ок. 980–1001), упомянутый в надписи церкви *Пархали* как «патриарх Картли и всего Востока» (*Данелия, Сардж-веладзе*. 1997. С. 68).

Западногруз. К. в XI–XV вв. имели скорее титулярный статус. В источниках XIII–XV вв. (Чин и порядок помазания на царство, XIII в.; Распорядок царского двора (Освящение мира), XIV в.; Наставление в вере, XV в.) отражена система полномочий обоих груз. К. Католикос-патриарх всей Грузии обладал практически всеми высшими полномочиями в ГПЦ: он имел право собирать Синод, созывать Собор, посвящать Западногрузинского К., совершать архиерейские хиротонии епископов не только Восточной, но и Зап. Грузии, а также помазывать на царство правителя всей Грузии.

С 70-х гг. XV в., после распада единого Грузинского государства, Западногрузинский Католикосат стал фактически независимым. Восточногрузинский К. получил титул «католикос-патриарх Восточной Грузии (Мцхетский)» (первым стал *Николай V* (1479–1488)). Западногрузинский К. в источниках этого периода часто упоминается как Абхазо-Имеретинский, Абхазский, Пицундский. Антиохийский патриарх *Михаил IV* (ок. 1470/74–1484), в это время находившийся для сбора пожертвований в Зап. Грузии, при поддержке царя Картли и Имерети Баграта II (1466–1478) посвятил архиеп. Цаишко-Бедийского *Иоакима* (70-е гг. XV в.) в К. «лихт-имеров и абхазов» без санкции Восточногрузинского К. Также Михаил IV расширил права Западногрузинского К., к-рый отныне мог помазывать правителя Имерети на царство, созывать Собор западногруз. архиереев, хиротонисать и назначать западногруз. епископов (*Судебник // ПГП*. 1970. Т. 3. С. 221–233). Западногрузинский К. *Малахия I* (*Абашидзе*) (30-е гг. XVI в.) принял титул «католикос-патриарх Западной Грузии». Католикос-патриарх *Евдемон I* (*Чхетидзе*) (1557–1578) перенес кафедру Западногрузинского К. из Бичвинты в мон-рь *Гелати*. К. Зап. Грузии этого периода упоминается в источниках как «католикос Абхазии и Севера» (т. е. Зап. Грузии и Сев. Кавказа), в более расширенной формулировке — «Святитель и креститель понт-абхазов, осетин и двалов, лихт-имеров, Рача-Одиши-Гурии и всей стороны Се-

верной, предстоятель Севера... глава Церкви Бичвинтской, ее попечитель и управитель... пастырствующий католикос, владыка» (*Исторические документы*. 1958. С. 105–106).

В нач. XIX в. ГПЦ вошла в состав РПЦ в качестве *Грузинского Экзархата*. Церковь в Вост. и Зап. Грузии утратила автокефалию. Управлял Церковью в Грузии экзарх. Автокефалия ГПЦ, как и титул ее предстоятеля «католикос-патриарх всей Грузии», была провозглашена 12 марта 1917 г. и восстановлена на Соборе ГПЦ в сент. 1917 г. (первым был избран сщмч. *Кирион III* (*Садзаглишвили*)). В наст. время в Грузии насчитывается неск. кафедр католикоса-патриарха: в Светицховели, в соборе *Тбилисский Сиони*, в пицундском соборе в честь Успения Пресв. Богородицы, в соборе в честь Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Гелати, в соборе Семеба (Св. Троицы) в Тбилиси.

В Антиохийской Православной Церкви в средние века существовал институт мелькитского (правосл.) Восточного Католикосата. Время его основания неизвестно. Т. н. *Notitia V* (*Hierocles [Grammaticus]*, 1866. P. 139–145), датируемая предположительно 2-й пол. VI в., его не упоминает. Согласно версии, изложенной в араб. Житии Антиохийского патриарха Христофора (кон. X — нач. XI в.; *Zayat, éd.* 1952), центр Католикосата находился в Селевкий-Ктесифоне, откуда в связи со строительством Багдада в 60-х гг. VIII в. был перенесен в обл. Шаш (Чач), в Ромагирис (Румагирд; вероятно, район или пригород совр. Ташкента). С увеличением в Багдаде числа мелькитов, в основном из взятых в плен византийцев, между Багдадом и Ромагирисом началось противостояние за кафедру К. Как известно из др. источников, в нач. X в. багдадской общине, по-видимому, удалось одержать верх: в 912/3 г. Антиохийский патриарх *Илия I* направил в Багдад К. по имени Иоанн. Однако несторианский католикос-патриарх Авраам III добился распоряжения халифа о запрете на его пребывание в Багдаде (*Assemani*. BO. T. 2. P. 440–441). Очередные прения произошли в Антиохии при патриархе *Агатию (I)* (953–960), а с восшествием на престол его преемника *Христофора* (960–967) вопрос был решен постановлением 2 К. Т. о., параллельное существование Католикосатов

Ромагириса и Иринополя/Багдада можно констатировать приблизительно с 960 г. Аутентичность сообщаемой в Житии Христофора информации о ранних этапах существования Католикосата подверг критике Ж. М. Фие (*Fiey*. 1977); ее достоверность отстаивали Ж. Насралла (*Nasrallah*. 1983) и В. Клайн (*Klein*. 1999).

Сведения о дальнейшем существовании Восточного Католикосата фрагментарны. В послании 1054 г. Антиохийского патриарха *Петра III* к Доменико III, носившему титул «патриарх Градо», среди стран, которыми, несмотря на их обширность, управляют К., а не патриархи, упоминается «Ромагирис, или Хорасан» (*Acta et scripta*. 1861. P. 212). Последним дошедшим до нас свидетельством сосуществования 2 Католикосатов является указание *Notitia patriarchatum* 1-й пол. XII в. (*Hierocles [Grammaticus]*. 1866. P. 271). Вероятно, самое позднее упоминание титула — подпись Германа, «католикоса Ромагириса и экзарха всей Грузии», под письмом части антиохийского клира в поддержку патриарха *Пахомия I* между 1364 и 1367 гг. (*Miklosich, Müller*. T. 1. P. 465).

В нехалкидонских Восточных Церквах титул «католикос» полу-



Католикос-Патриарх Дынха IV,
предстоятель
Ассирийской Церкви Востока.
Фотография. XXI в.

чил более широкое распространение. **В Церкви Востока** его появление обычно связывается с процессом эмансипации кафедры Селевкий-Ктесифона от Антиохийского Патриархата, однако такой взгляд не учитывает полицентрического принципа формирования епископий древней Церкви. В. де Врис указал на некорректность представления о том, что Поместные Церкви в древности обязательно должны «выделяться» из Патриархатов (*Vries*. 1964. S. 430).



В действительности Церковь в парфянских пределах, а затем в Иране развивалась вне прямой связи с церковными структурами в Римской империи или подчинения им. По мнению Фие, практика посвящения епископа Селевкии-Ктесифона Антиохийским патриархом, если и существовала в первые века, была нерегулярной (Fiey. 1970. P. 68). В дальнейшем в связи с христологическими спорами и враждой Византии и сасанидского Ирана начинается процесс автономизации Церкви Востока, выражением которого стало именование предстоятеля Церкви К. Впрочем, как показал Д. Винклер, еще в VI в. в Церкви Востока главенствовало мнение, что она составляет 5-й Патриархат после 4 греческих (Winkler. 2003. S. 17). В текстах восточносир. канонического сб. «Сунхадос» («Книга Соборов», *Synodicon orientale*) термин «католикос» используется со времен Собора патриарха Исаака (410) (Chabot. *Synod. orient.* P. 18), поэтому происхождение титула обычно относят к нач. V в. (см.: *Esbroeck*. 1991. P. 499). Однако этот сборник — компиляция VII–VIII вв., в которой к эпохе древних Соборов могло быть применено позднее использование титула. У Макомбер установил, что термин «католикос» появился впервые в письмах Бар Саумы, митр. Нисибинского (ок. 485; *Braun*. 1896), к-рые сохранились в составе «Книги Соборов» (Chabot. *Synod. orient.* P. 525–539). Согласно де Врису (*Vries*. 1964. P. 441–442), опирающемуся на Хронику Сеерта, Арбельскую хронику и Мученичество Милеса, особое положение епископа Селевкии-Ктесифона могло возникнуть уже в 1-й пол. IV в., при Мар Папе: епископ сасанидской столицы стал претендовать на права архиепископа. На следующем этапе, при Исааке, он назывался «великим митрополитом», а в деяниях позднейших Соборов, при патриархах Яваллахе I (415–420) и Дадишо (421–456), именование предстоятеля приобретает классический вид «патриарх-католикос» (Winkler. 2003. S. 27–31).

Употребление термина «католикос» в церковной традиции восточных сирийцев напрямую связано с автокефальным статусом Церкви Востока, а затем и с разрывом церковного общения с греч. Патриархатами, к-рый в Иране соотносили не столько с осуждением патриарха

Нестория, сколько с истолкованием решений Эфесского и Халкидонского Соборов в духе аполлинализма и евтихианства. Впрочем, окончательный разрыв наступил только после араб. завоевания. Согласно восточносир. канонисту X в. Георгию Арбельскому (*Assemani*. *VO*. T. 3/2. P. 372–373), система епископата, основанная на Востоке еще апостолами, выглядела так: епископ, епископ-митрополит, епископ общий («католикос»), епископ-патриарх. Все титулы, кроме первого, назывались по-гречески. Однако после разрыва с К-полем «Восток отказался от главенства Антиохийского Патриархата», в результате чего несториане возвысили титул своего предстоятеля епископа-католикоса до патриаршего уровня. Эту концепцию до сих пор официально разделяет Церковь Востока, хотя ее историчность была подвергнута критике уже со стороны И. С. *Ассемани*. Но фактические ошибки Георгия не отменяют указания на соборное решение, содержащееся в церковном Предании. По сообщению яковитского патриарха-хрониста Михаила Сирийца (XII в.), между 595 и 602 гг. Антиохийский патриарх прибыл в сасанидский Иран, чтобы освятить 3 церкви, построенные шахом Хосровом II для Марии, приемной дочери визант. имп. *Маврикия* (*Mich. Syr. Chron.* T. 2. P. 372). Это означает, что во время пребывания патриарха в Иране между ним и иерархами Церкви Востока уже не было никаких контактов (Fiey. 1970. P. 67) и термин «католикос-патриарх» употреблялся вне связи с греч. Патриархатом Антиохии. Яковитский богослов XI в. *Ибн Джарир* связывает разрыв между Антиохией и Ктесифоном с деятельностью митр. Бар Саумы (V в.; *Abu Naṣr Yahyā ibn Ḥarīr al-Takrītī*. 1865. P. 21). Др. авторы указывали на дальность пути из Ктесифона в Антиохию, на необходимость разделения весьма расширившегося диоцеза Восток (*Ibn aṭ-Ṭaiyib*. 1957. Tl. 2: [Text.] S. 113–119) и на «правило Никейского Собора» (*Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 3. Col. 121–122; в связи с учреждением яковитского мафрианата). Последнее указание ставит вопрос о рецепции канонов Вселенских Соборов на Востоке. Может показаться, что имеется в виду 6-е прав. I Вселенского Собора, определяющее «древние права... прочих епархий», которое толкуется как

гарантия независимости Ирана от Антиохии. Однако в действительности речь идет о сирийском соборании «никейских канонов», дошедшем под именем свт. *Маруфа* Майферкатского. Третье прав. этого собрания утверждает, что во избежание сложностей, связанных с поездками в Антиохию, кафедра Селевкии на Востоке получает впредь позволение утверждать собственноручно патриарха-митрополита (*Maruta von Maipherkat*. 1898. P. 65).

В Армянской Апостольской Церкви титул «католикос» уже в V в. часто встречается в литературе, однако служит для обозначения не только главы Церкви, но и др. духовных лиц: так, в «Истории Армении» *Фавста Бузанда* «католикосом католикосов» назван еп. Евсевий Кесарийский (*Фавстос Бузанд*. 1953. С. 60). Первый официальный документ, в котором предстоятель ААЦ именуется К., — послание II Двинского Собора 555 г. (*Garsoyan, Mahé*. 1997. P. 60). Об окончательном становлении термина в VI в. свидетельствует и визант. историк *Прокопий Кесарийский*, который, описывая в «Войне с персами» арм. обл. Двин, замечает: «Священнослужителя христиан они называют греческим словом католикос, поскольку он один стоит во главе этих мест» (*Procop. Bella*. II 25. 4).

Резиденция арм. первосвященника из-за постоянных военных нашествий менялась (Вагаршапат, Двин, Ани и др.). До XII в. он носил титул «католикос Великой Армении». Однако в XI–XII вв. не только в Армении, но и в нек-рых малых княжествах появилось неск. арм. престолов К. (напр., в Ахтамаре, где арм. Католикосат существовал с 1113 по 1895, в Мараше, в Гандзасаре). В XII в. в связи с массовым переселением армян в М. Азию и Киликию кафедра К. переместилась в *Киликийскую Армению* (с 1293 — в столице Сис) и он стал титуловаться «католикос всех армян». После возрождения первенствующей кафедры на территории Вел. Армении, в Эчмиадзине (1441), Киликийские иерархи сохранили титул «католикос» (в наст. время резиденция находится в Антильяссе, Ливан). Наряду с этим в силу исторических причин в ААЦ возникли также кафедры Иерусалимского (с 1311) и К-польского (Стамбульского; с 1461) патриархов. Т. о., постепенно сложилась особая форма



высшего иерархического устройства ААЦ, включающая 2 К. и 2 патриархов. Оба К. имеют исключительное право освящать мир и рукополагать епископов, но первенство чести принадлежит Эчмиадзинскому К., и ему духовно подчиняются 2 патриарха, которые не имеют подвластных им кафедр.

В иерархической структуре ААЦ термин «католикос» обозначает не только высший титул, но и высший из 4 священнических санов (после диаконов, пресвитеров и епископов), к-рый дается через рукоположение и миропомазание. Считается, что уже со времен свт. *Григория Просветителя* (нач. IV в.) предстоятель ААЦ рукополагался епископами и сам в свою очередь получал исключительное право рукополагать архиереев. Епископы без участия К. рукополагать не могли. Поэтому титул «католикос» в ААЦ стал высшим чином и наивысшей церковной степенью, к-рая считалась недействительной без совершения рукоположения. В наст. время К. избирается Церковно-национальным Собором пожизненно и помазуется 12 епископами. Наряду с титулом «католикос» для обозначения предстоятеля ААЦ употреблялись и др. термины: «архиепископ», «первосвященник», «священноначальник» (архиерей), «(х)айрапет» (арм. — «глава отцов», семантическая и морфологическая калька с греч. *πατριάρχης*).

Большая значимость сана К. в Армении и его народное почитание имеют ряд церковно-исторических и правовых причин. До офиц. принятия христианства в Армении судебная власть находилась в руках жрецов и главным судьей считался верховный жрец. Как отмечает *Мовсес Хоренацци* (V в.), царь Вагарш II (рубеж II и III вв.) причислил жрецов из рода Вахагна к первым нахарарским родам (*Мовсес Хоренацци*. 1990. С. 67). После принятия христианства эта власть перешла к К., к-рый был назначен «верховным блюстителем правосудия» (*Фавстос Бузанд*. 1953. С. 56). Именно по этой причине персид. царь *Йездигерд II*, к-рый в сер. V в. пытался насадить *зороастризм* в Армении, ограничил права ААЦ и отобрал право верховного судьи у К., передав его мобеуду (*Егшише*. 1971. С. 39). В структуре церковной иерархии установление сана К. способствовало сохранению независимости ААЦ от внешних вмешательств. Чтобы возведение К. на престол не было

ограничено выборами, был учрежден канон рукоположения К., подобно рукоположению др. церковных чинов. Он требовал присутствия определенного числа епископов, благодаря



Патриарх и Католикос Гарегин II, предстоятель Армянской Апостольской Церкви. Фотография. 2012 г.

чему удавалось пресекать попытки посадить на арм. престол К. извне.

Власть К. была связана с политико-гос. структурой и адм. делением Армении. В период правления рода Аршакуни (до 428) К. избирался на Соборах в присутствии царя, знати и духовенства; царю отводилась главенствующая роль. В IV — нач. V в. К. избирался из рода Партевов, откуда происходил свт. Григорий Просветитель. После смерти Саака I (439) К. начали выбирать из рода Альбианоса — жреческой фамилии, известной еще в дохрист. Армении. С ослаблением и падением царской династии Аршакуни, когда большая часть Армении перешла под контроль Персидской державы, власть рода Альбианоса, к-рый был под покровительством Персии, окрепла. В этот период при выборах не только К., но и епископов кандидатуры утверждались персид. царем, и лишь рукоположение епископа осуществлял К. В VI–VII вв. род Альбианоса становится главенствующим на Соборах при избрании К. При этом персид. наместники (марзпаны) пытались отобрать у главы ААЦ административно-правовую власть, сохранив за ним только духовную.

Известны неудачные попытки создания альтернативных престолов К. у *армян-халкидонитов*. Так, в 591 г. визант. имп. Маврикий на территории с центром в *Аване* (ныне в черте

Еревана), в то время перешедшей под контроль византийцев, провозгласил К. *Ованнеса Багаранци*. В 969 г. *Ваан I Сюнеци*, заочно низложенный за стремление к сближению с армянами-халкидонитами, нашел убежище в арм. царстве Васпуракан и продолжал действовать как К. наряду с новоизбранным Степаносом III, в результате чего ААЦ была расколота, пока оба К. не скончались через 3 года.

В период царствования Багратидов (885/6–1045) церковное, общественное и политическое значение К. усилилось (в частности, появилась новая, более объемная редакция канона рукоположения К.). Этот процесс вызвал противодействие части духовенства, пытавшегося предотвратить централизацию церковной власти. В 954 г. еп. Хосров Андзеваци, отец *Григора Нарекаци*, выступил против К. *Анании Мокаци* (946–968) и стремился доказать, что по сути епископ и К. равны, поскольку примат власти К. основан на параллели с небесной иерархией, а в ней ангелы и архангелы равны по благодати. Анания Мокаци со своей стороны утверждал, что разница в названиях иерархов предполагает и разницу в чинах. На довод Хосрова Андзеваци, что епископ не ниже К., т. к. участвует в его рукоположении, Анания Мокаци возражал: св. Иоанн Креститель хотя и возложил руку на Христа, но никоим образом не равен Ему; К. также может рукоположить епископа, а епископ не вправе рукополагать др. епископа (см.: *Анания Мокаци*. 1998).

С XI в., когда была надолго утрачена арм. государственность в Закавказье, К. воспринимается как национальный лидер армян (что, впрочем, характерно и для др. духовных глав в вост. структуре власти); он становится политическим представителем народа при ведении переговоров с властями разных стран. В эпоху османского и персид. владычества (XV — нач. XIX в.) арм. К. старались сохранить свои полномочия предстоятеля Церкви. Тем не менее в XVII в. тур. и персид. власти начинают играть определенную роль в деле утверждения арм. К. С кон. XVIII в. интерес к его выборам проявляет и Россия, влияние которой в Закавказье растет. В 1828–1829 гг. к России была присоединена Вост. Армения и престол К. в Эчмиадзине. 11 марта 1836 г. российский имп. Николай I подписал «Положение»

(«Свод законов Армянской Церкви»), согласно к-рому К. должен избираться на всенародном собрании светскими и духовными делегатами, а имена 2 кандидатов, получивших наибольшее число голосов, должны представлять императору на утверждение одного из них. В «Положении» имп. рескриптом был упразднен и Гандзасарский Католикосат.

Литургический церемониал рукоположения и помазания К. начал развиваться ок. IX в. и полностью оформился в Киликийской Армении в XII в. В ААЦ только К. предоставлено право рукополагать епископов (в сослужении 2 архиереев), а в средние века — и благословлять царя на трон. Следуя этому обычаю, в наст. время К. благословляет новоизбранного Президента Армении. В канонах *Ованнеса III Одзнеци* (717–728) отмечалось, что только К. вправе освящать мир (Книга арм. канонов. 1964. С. 519), и эта норма сохраняется. После смерти К. в период до избрания его преемника освящение мира не проводится. Литургические каноны о рукоположении епископа, об освящении мира и о благословении царя переписывались вместе и назывались *Маштоц К.* Эти рукописи обычно хранились в резиденции К., т. к. предназначались только для него. Содержащиеся в них каноны считались закрытыми и не могли переписываться вместе с др. литургическими канонами, чтобы их не могли использовать лица, замыслившие неправомерные действия. В этом отношении примечателен 30-й канон *Маштоца* X в. из собрания Конгрегации мхитаристов в Венеции, посвященный благословению мира. В рукописи указано только название этого канона, после чего следует запись: «Но не в нашей власти записать сей канон, дабы не оказаться непокорными престолу святого Проветителя и нашему великому патриарху». Интересно, что писец не называет имя современного ему К., следов., сокрытие этой информации уже тогда имело древнюю традицию.

Исключительность сана К. выражалась и в облачении: кроме общих церковных одеяний он носил покрывало на голове, а также патриарший жезл и палицу-конкер. Историк *Маттеос Урхаеци* (*Матфей Эдесский*; XII в.) сообщает, что, когда К. *Григор II Вкаясер* (1066–1105), недовольный деятельностью своего на-

местника *Геворга Лореци*, отстранил его от этой должности, то отобрал покрывало и вместе с жезлом отправил в дар посвященному им в сан К. *Саргису* (*Маттеос Урхаеци*. 1973. С. 138). Согласно историку *Киракосу Гандзакеци* (XIII в.), 6 янв., на Богоявление, жители г. Ани дерзко напали на *Диоскора*, противника К. *Петроса Гетадардза*, и разорвали покрывало на его лице, «поскольку в то время католикосы носили покрывало, и с презрением изгнали его из города, а *Петроса* посадили на престол» (*Киракос Гандзакеци*. 1976. С. 90). Наличие покрывала настолько тесно связывалось с властью К., что мн. арм. авторы, рассказывая о передаче власти тому или иному К., выражают это через передачу покрывала: «после кончины *Израела* его покрывало перешло к *Сааку Дзоропореци*»; «после *Петроса Гетадардза* покрывало взял *Хачик*» и т. п. В наст. время 2-слойное покрывало К. употребляется лишь при его рукоположении и помазании, когда, как отмечается в каноне, оно набрасывается ему на голову. Только К. позволено на церковных церемониях держать выше головы одну из главных святынь ААЦ — десницу свт. *Григория Проветителя*. Согласно древней традиции, К. скрепляли печать и подписывали документы только красными чернилами. В наст. время также обязательными атрибутами К. являются: архимандритский наперсный крест как знак права проповедовать и толковать Свящ. Писание; епископская *панагия*, к-рая означает, что К. прошел через степень епископа; нагрудный знак орла, к-рый символизирует его власть; *орлец*, на к-ром К. стоит при проведении торжественных обрядов и к-рый постигается к его ногам, когда он садится.

Албанскую Церковь в Вост. Закавказье также с сер. VI в. возглавляли иерархи с титулом «католикос» (см. в ст. *Албания Кавказская*). Первоначально Церковь была автокефальной, но с VIII в. находилась в зависимости от ААЦ. В 1815 г., с присоединением ряда персидских ханств Вост. Закавказья к России, *Албанский Католикосат ААЦ* был упразднен и образованы *Арцах-Шушинская* и *Шемаханская* епархии в юрисдикции ААЦ.

В Сирийской яковитской Церкви термин «католикос» использовался применительно к *мафриану* Востока, возглавлявшему церковные общины



Католикос Василий Мар Фома Павел II, предстоятель Сирийской Маланкарской Церкви. Фотография. XXI в.

на территории Ирана и занимавшему в иерархии 2-е место после патриарха (*Payne Smith R. Thesaurus syriacus. Oxonii, 1901. T. 2. Col. 3776*). В 1863 г. этот титул был упразднен; возрожден в 1912 г. для главы яковитов Индии. Впосл. в связи с расколом среди инд. христиан-яковитов титул «католикос» стали носить как



Католикос Василий Фома I, предстоятель Сирийской яковитской Церкви Индии. Фотография. XXI в.

глава независимой Сирийской Маланкарской Церкви (полный титул «католикос Востока, католикос Апостольского престола св. Фомы и митрополит Маланкарский»), так и глава Сирийской яковитской Церкви Индии, признающий власть Антиохийского яковитского патриарха (с 2002 «католикос Индии») (в 1958–1975 раскол был временно преодолен).

В Восточных католических Церквях титул «католикос» официально использовался еще в сер. XX в. (*motu proprio «Cleri sanctitate»*, 1957, cap. 335), но отсутствует в Кодексе канонов Восточных Церквей (ССЕО, 1990).

Ист.: **греч.**: Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo XI composita extant / Ed. C. Will. Lipsiae; Marpurgi, 1861; *Hierocles [Grammaticus]. Hieroclis Synecdemus et Notitiae graecae episcopatum* / Ed. G. Parthey. В., 1866; **сир.**: *Maruta von Maipherkat. De sancta Nicaena synodo: Syrische Texte des Maruta von Maipherkat* / Übers. O. Braun. Münster, 1898; *Chabot. Synod. orient.*; **арм.**: *Нерсес Ламбронати. Тайнства чинов Церкви и комментарий чина Божественной литургии. Венеция, 1847* (на арм. яз.); *Маштоц Егивардеци. Послание к католикосу Георгу касательно Креста Сюника* // Арапат. 1902. Т. 35. С. 748–753 (на арм. яз.); *Фавстос Бузанд. История Армении* / Пер. с древнеарм., коммент.: М. А. Геворгян. Ереван, 1953; *Мхитар Гош. Армянский Судебник Мхитара Гоша* / Пер. с древнеарм.: А. Паповян. Ереван, 1954; *он же. Послание к грузинам* // Избранные работы по арм. церк. лит-ре. Эчмиадзин, 2003. С. 519–525 (на арм. яз.); Книга арм. канонов / Подгот. к изд.: В. Акобян. Ереван, 1964. Т. 1 (на арм. яз.); *Егшише. О Вардане и войне Армянской* / Пер.: И. А. Орбели. Ереван, 1971; *Смбат Спарамет. Судебник Смбата Спарапета Гундстабла 1265 г.* / Пер.: А. Г. Сукиасян. Ереван, 1971; *Маттеос Урхаецци. Хроника* / Пер., предисл.: Г. М. Бартикян. Ереван, 1973 (на арм. яз.); *Киракос Гандзакецци. История Армении* / Пер.: Л. А. Ханларян. М., 1976; *Мовсес Каланкатуацци. История страны Алуанк* / Пер.: Ш. В. Смбатян. Ереван, 1984; *Ованнес Драсханакертци. История Армении* / Пер.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986; *Степанос Орбелиян. История Сюника. Ереван, 1986* (на арм. яз.); *Мовсес Хоренаци. История Армении* / Пер.: Г. Саркисян. Ереван, 1990; Книга посланий. Иерусалим, 1994 (на арм. яз.); *Анания Мокаци. Письма* // Арменоведческие исследования / Ред.: П. Акобян. Эчмиадзин, 1998. Кн. 2. С. 92–152 (на арм. яз.); *Lament on Edessa by Nerses Snorhali* / Transl., annot. by Theo M. Van Lint // East and West in the Crusader States: Context-Contacts-Confrontations, II: Acta of Congress held at Hernen Castle in May 1997 / Ed. K. Ciggaar, H. Teule. Leuven, 1999. P. 49–105. (OLA; 92); *Анания Сананеци* / Подгот. к изд.: А. Кеосеян. Эчмиадзин, 2000. (Теолог. тексты и исслед.: 1) (на арм. яз.); **груз.**: Церковные докты Зап. Грузии / Ред.: С. Какабадзе. Тифлис, 1921. 2 т. (на груз. яз.); Исторические докты Имеретинского царства и Гурийско-Одишского княжества, 1466–1700 гг. Тбилиси, 1958. Т. 1 / Ред.: Ш. Бурджанадзе (на груз. яз.); *Ефрем Мцире. Сведения об обращении грузин* — о том, в каких книгах об этом упоминается / Ред.: Т. Брегадзе. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.); *Джуганиер Джуганиериани. Жизнь Вахтанга Горгасала* // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 74–137; **араб.**: *Abu Naṣr Yaḥyā ibn Ḥarīr al-Takrītī. The Thirty-first Chapter of the Book Entitled the Lamp that Guides to Salvation* / Ed. W. Cureton. L., 1865; *Zayat H., éd. Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore († 967) par le protospataire Ibrahim b. Yuhanna: Document inédit du X^e siècle* // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1952. Т. 2. P. 11–38, 333–366; *Ibn aṭ-Ṭaiyib. Fiḥ*

an-Naṣrāniya = Das Recht der Christenheit / Hrsg., übers. W. Hoenerbach, O. Spies. Louvain, 1956–1957. 2 Tle in 4 Bde. (CSCO; 161–162, 167–168. Arab.; 16–19).

Лит.: *Braun O. Des Baršaumā von Nisibis Briefe an den Katholikos Aḳaḳ* // Actes du dixième congrès international des Orientalistes, session de Genève, 1894. Leiden, 1896. P. 86–101; *Leclercq H. Katholikos* // DACL. 1928. Т. 8. Col. 686–689; *Манандян Я. Феодализм в древней Армении. Ереван, 1934* (на арм. яз.); *Кекелидзе К., прот. Канонический строй в Древней Грузии* // *Он же. Этюды. Тбилиси, 1957. Т. 4* (на груз. яз.); *Dvornik Fr. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Camb., 1958. (DOS; 4); Vries W., de. Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?* // Mélanges Eugène Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3/2. P. 429–450. (ST; 233); *idem. Orient et Occident: Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques. P., 1974; Adontz N. G. Armenia in the Period of Justinian / Transl. with partial revisions by N. G. Garsoïan. Lisbon, 1970; Fiey J. M. Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq. Louvain, 1970. (CSCO; 310. Subs.; 36); idem. «Rûm» à l'est de l'Euphrate // Le Muséon. Louvain, 1977. Vol. 90. P. 365–420; *Антабян П. Католикос* // АрмСЭ. 1979. Т. 5. С. 164–165; *Джавахишвили И. История груз. народа* // *Он же. Собр. соч. Тбилиси, 1979. Т. 1* (на груз. яз.); *Nasrallah J. Réponse à quelques critiques récentes au sujet des catholicosats melchites de Bagdad et de Romagryis* // Proche-Orient Chrétien. 1983. Т. 33. P. 160–170; *Esbroeck M., van. Primauté, Patriarcats, Catholicosats, auto-céphalies en orient* // Il primato des Vescovo di Roma nel primo millennio: Ricerche e testimonianze / Ed. M. Maccarrone. Vat., 1991. P. 493–521; *Faris J. Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. N. Y., 1992; Pospishil V. Eastern Catholic Church Law. N. Y., 1993; Le Coz R. Histoire de l'Eglise d'Orient. P., 1995; Maksoudian K. H. Chosen of God: The Election of the Catholicos of all Armenians, from the Fourth Century to the Present. N. Y., 1995; Дanelia K., Сарджвеладзе З. Грузинская палеография. Тбилиси, 1997* (на груз. яз.); *Garsoïan N. G., Mahé J.-P. Des Parthes au Califat: Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne. P., 1997. (TM; 10); Klein W. Das orthodoxe Katholik von Romagryis in Zentralasien* // PdO. 1999. Vol. 24. P. 235–265; *Winkler D. W. Ostsyrisches Christentum: Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens. Münster, 2003; Силозава В. Древнейшее письменное сведение об Абхазском католикосе* // Картули цкаротмцоднеоба (Груз. источниковедение). Тбилиси, 2006. Вып. 11. С. 108–120 (на груз. яз.); *Ширинян М. Э. Теория «Тетрархии» («Четверо-властия») согласно некоторым армянским источникам* // Эчмиадзин. 2009. № 3. С. 84–97 (на арм. яз.); *она же. Формирование и развитие теории апостольских кафедр всеобщей Церкви* // Левон Хачикян — 90: Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 90-летию директора-основателя Матенадарана. Ереван, 2010. С. 90–99 (на арм. яз.); *Abramowski L. Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens* // Syrien im 1.–7. Jahrhundert nach Christus: Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.–16. Juni 2007) / Hrsg. D. Bumazhnov, H. R. Seeliger. Tüb., 2011. S. 1–55.*

З. Абашидзе, В. Деврикян, С. А. Мусеева, А. В. Муравьев, М. Э. Ширинян

КАТОЛИКОСА ЕВАНГЕЛИЕ, арм. иллюстрированная рукопись Четроевангелия кон. X — нач. XI в. (Матен. № 10780). В 1978 г. была подарена Матенадарану католикосом Вагеном I, что и дало название рукописи. Пергамен, 264 листа, 32,5×22,5 см; шрифт — ранний месроповский прямолинейный еркатагир (вид унциала), текст написан в 2 столбца. На л. 79а сохранился колофон сваяш. Саргиса об обновлении К. Е. в 1088 г.; остальные древнейшие памятные записи стерты, смыты или соскоблены (листы 3а, 22б, 79б, 80б, 128а, 128б, 209б), в некоторых не читаются только имена. Есть также ряд поздних памятных записей владельцев рукописи (между XIV и XVIII вв.). Вырезан лист перед началом текста Евангелия от Матфея с изображением евангелиста. Согласно исследованиям Т. А. Измайловой и А. Матевосяна, К. Е. создано, как и Евангелие Матен. № 6201 (1038 г.), в районе оз. Ван по образцу манускриптов VI в. При этом К. Е. переписано раньше или с более раннего прототипа, возможно писцом и миниатюристом Евангелия Матен. № 6201 Евагром. Иллюстрации К. Е. являются уникальным и самым ранним дошедшим до нас примером цикла повествовательных композиций, появление которых связано с переходом от свитка к кодексу.

К. Е. представляет интерес как памятник текстологии, палеографии и кодикологии. В отличие от канонических текстов НЗ в нем есть разночтения в переводе Евангелия от Марка и в Евсевиевых канонах, происходящие из первоначального древнеарм. перевода книг Свящ. Писания (V в.). Содержащиеся в нем варианты текстов точнее всего соответствуют арм. Евангелиям VII–X вв. и Евангелию Матен. № 10434 (1069 г.), к-рое, согласно колофону, также было переписано с древнего прототипа якобы самого Месропа Маштоца. В К. Е. сохранились ранние и последующие (3 временных слоя) деления евангельского текста на стихи, Евсевиевы главы и «главные Евангелия», позволяющие использовать рукопись в литургии как Евангелие-апракос. Есть также комментарии к 3 Евангелиям (кроме Евангелия от Иоанна) в виде послесловий. Встречаются редкие греч. подписи к иллюстрациям, составленные с ошибками. Общность и различия с др. арм.

рукописными Евангелиями позволяют датировать К. Е. периодом между X и XI вв.

В К. Е. 68 миниатюр (что необычно много): 8 листов хоранов, 5 полностраничных миниатюр (образы евангелистов Марка, Луки и Иоанна, ктиторский групповой портрет и сцена «Гостеприимство Авраама») и иллюстрации в тексте, не встречавшиеся ранее в арм. рукописях. С К. Е. в арм. традиции начинается новая система иллюстрирования вставленными в текст миниатюрами, в посл. ставшая характерной для *Киликийской Армении*. Появление таких миниатюр в Армении совпадает по времени с их широким распространением в визант. искусстве.

Миниатюры составляют подробный нарративный цикл изображений евангельских событий. Эти графические композиции в ширину текстового столбца располагаются между строками и сохраняют связь с текстом. Такая структура текста и иконография изображений восходит, по мнению Измайловой, к способу размещения иллюстраций на свитках. Вероятно, образцом для арм. художника служил евангельский свиток из вост. регионов христ. мира или кодекс, еще сохранявший особенности оформления свитка. Подобное расположение иллюстраций типично для целой группы арм. рукописей 1-й пол. XI в. из В. Армении и сер. XI в. из М. Армении, близких к К. Е. стилистически и иконографически.

В выборе тем иллюстраций преобладают сцены чудес и Страстей, что было характерно для самых ранних христианских кодексов, а также для копт. искусства. В К. Е. нет изображений двенадцатых праздников. «Преображение», «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие» трактованы как сцены чудес и страстей Христовых. Поэтому, вероятно, прототип К. Е. был создан не позднее VI в. Иконография сцен К. Е. также архаична, связана с сиро-палестинской традицией, с восточнохристианскими памятниками. Многие из сцен, в т. ч. «Преображение», дают представление о первых этапах сложения некоторых иконографических схем. Т. о., К. Е. по своей значимости в истории книжной миниатюры может быть приравнено к таким знаменитым рукописям, как *Россанский кодекс* (VI в.) или *Четвероевангелие Раввулы* (586).

Хораны и полностраничные иллюстрации К. Е., согласно Измайловой, исполнены по др. образцу. Их сходство с частью миниатюр XI в. Цугрутского Евангелия 974 г. (хранится в церкви с. Цугрут, ныне Цкрути, Грузия) и Евангелия 1038 г. (Матен. № 6201) позволяет заключить, что у них был общий первоисточник.

Миниатюры К. Е. исполнены коричневыми чернилами, имеют четкий силуэт, к-рый местами усилен темным контуром. Начиная с Евангелия от Марка, они окрашены поверх рисунка неск. локальными цветами. Художественный язык условный, графичный, характерный для восточнохрист. рукописей VI в. В нем нет влияния эллинистической традиции, пространственная среда почти не намечена, предметное окружение скупо. Эмоциональности рассказа способствует особый линейный ритм. Позы, движения, жесты отличаются живостью и иногда несколько преувеличены. Типажи точные, лица с узким длинным носом, маленьким ртом, узким лбом и черными волосами. Наиболее выразительны большие, широко открытые глаза с ярко выписанными зрачками. Персонажи связаны друг с другом не только посредством движений, взглядов, но и с помощью диалога. Слова, поясняющие сцены, часто исходят из уст Христа, а реплики — из уст собеседника и располагаются справа налево. Евангельская история передана экспрессивно, с большим чувством и сопереживанием.

Лит.: Матевосян А. А. Евангелие Католикоса // Эчмиадзин. 1978. № 5. С. 34–51 (на арм. яз.); Измайлова Т. А. Миниатюры Евангелия «Вехапар» // 4-й Международный симпозиум по армянскому искусству: Тез. докл. Ереван, 1985. С. 126–127; Казарян В. О., Манукян С. С. Матенадаран: Арм. рукописная книга VI–XIV вв. М., 1991. С. 50; Евангелие Католикоса Вазгена: Факсимиле / Подгот. А. Матевосян, Т. Измайлова. Ереван, 2000 (на арм. и рус. языках).

С. С. Манукян

КАТОЛИЦИЗМ [католичество; от греч. *καθολικός*, лат. *catholicus* — всецелый, всеобъемлющий, всеобщий; ср. ст. *Соборность*], совокупность догматических, канонических (см. в ст. *Каноническое право*), литургических и духовно-практических норм Римско-католической Церкви, определяющих ее конфессиональную идентичность. В зап. лит-ре термином «католицизм» в большей мере обозначается образ мышления,

культурные и общественно-политические ценности, находящие воплощение в деятельности приверженцев католич. веры, в связи с чем допускается речь о соответствующих разным историческим эпохам или этногеографическим образованиям «католицизмах» (см., напр.: *Hausberger K. Römisch-katholische Kirche I // TRE. 1998. Bd. 29. S. 320*). Поэтому в католич. самосознании понятия «католицизм» и «Римско-католическая Церковь» не равнозначны.

Как и в правосл. Церкви, основополагающими источниками верования в К. считаются Свящ. Писание и Предание, содержащие истины божественного *Откровения*. Однако характерные для К. принцип догматического развития (см. ст. *Догматического развития теория*) и господство юридических форм мышления во многом обусловили появление расхождений с Православием по существенным вероучительным вопросам. Многие положения католич. доктрины несут печать конфессиональной полемики с *протестантизмом* в эпоху *Контрреформации* и религ. *модернизмом*; при выработке доктринальных решений на современном этапе заметную роль играют «контекстуальные теологии» — теология третьего мира, *освобождения теология*, *феминистская теология* и др., — а также богословские дискуссии по актуальной проблематике в области морали и экуменизма.

(Об истории, богослужбной традиции, административно-канонической структуре, социально-этической доктрине, духовных и общественно-религ. ин-тах К. см. в статьях *Римско-католическая Церковь*, *Восточные католические Церкви*.)

Триадология. Учение К. о Боге, едином в существе (*substantia, essentia*) и троичном в Лицах (*personae*), трансцендентном миру Творце (*Creator*), Вседержителе (*omnipotens*) и Промыслителе (*providens*), вбирает в себя как соборную и патристическую традицию древней Церкви, так и некоторые существенные элементы догматического развития в зап. богословии, проявившиеся во 2-й пол. I тыс., разработанные в эпоху схоластики и утвержденные вероучительными текстами средневековья. Центральная тематика *паламитских споров* XIV в. о различении в Боге ипостасного, природного

и энергийного модусов существования не оказала влияния на принципы католич. триадологии как по церковно-историческим (см. ст. *Разделение Церквей*), так и по богословско-методологическим причинам.

Характерным для К. является последовательное обоснование христианского единобожия в рамках троичного догмата через постулирование единой божественной сущности как онтологического фундамента бытия Отца, Сына и Св. Духа. *Латеранский IV Собор* (1215) учит, что «каждое из этих трех Лиц есть эта реальность (res), то есть субстанция, сущность (essentia) или божественная природа, одна лишь являющаяся началом всего (universorum principium), кроме которого другого найти невозможно; и эта реальность не является ни рождающей, ни рожденной, ни исходящей, но Отец есть Тот, Кто рождает (generat), Сын — Кто рождается (gignitur), а Дух Святой — Кто исходит (procedens). Следовательно, различия находятся в Лицах, а единство (unitas) — в природе» (CLateganIV. Decreta. Cap. 2 // *Denzinger. Enchiridion. N 804*). Сам образ существования Божественных Лиц определяется Их взаимными субстанциальными отношениями (relationes), выражающимися в личных именах и вводящими в речь о Боге категорию количества, нумерическую характеристику. Так, Отец, Сын и Св. Дух «в силу отношений зовутся тремя Лицами, но исповедуются (creditur), однако, единая природа, или субстанция» (CToletXI Symbolum // *Ibid. N 528*). И поскольку «Божественные Лица не разделяют (non inter Se dividunt) единую божественность (divinitatem), но каждое из них есть Бог в целом (Deus totus)», следует веровать не в трех богов, а в единого Бога в трех Лицах (ККЦ. 253).

Во внутритроичном бытии Отец выступает «источником и началом (fontem et originem) всякой божественности» (CToletVI // *Denzinger. Enchiridion. N 490*); в то же время утверждение Флорентийского Собора (см. ст. *Ферраро-Флорентийский Собор*) «Отец родил Сына из Своей сущности (substantia)» (CFlor. Cantate Domino: Bulla unionis Coptorum Aethiopyumque // *Ibid. N 1330*; ср.: CToletIV. Capitula // *Ibid. N 485*) еще раз подчеркивает мысль о том, что любая ипостасная связь является изначально субстанциальной.

На совр. этапе для К. характерна сдержанность в отношении метафизических категорий в высказываниях о Боге при общей устремленности к обнаружению трансцендентальных антропологических и гносеологических предпосылок, определяющих саму возможность человеческого восприятия божественного Откровения (revelatio) как первичного и фундаментального источника богопознания (ср.: ККЦ. 50), легитимирующих достоверность опыта встречи с личным Богом и речи о нем. Эпохальное значение для развития совр. католической триадологии имел тезис Карла *Ранера* ««икономическая» Троица есть «имманентная» Троица, и наоборот» (*Rahner K. Gott als transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte // Feiner. Mysterium. 1967. Bd. 2. S. 328*). Такой подход нашел, напр., отражение в новом «Катехизисе Католической Церкви» (1992). Как следствие, особый вес для учения о Боге получает запечатленная в Евангелиях и в сакраментальном бытии Церкви троичная икономия — «общее дело трех божественных Лиц» (ККЦ. 258), — преодолевающая сокрытость и абсолютную непознаваемость «имманентной» Троицы (Trinitas), Бога Самого в Себе, т. к. «в едином действии (operatione) Божиим каждое Лицо проявляет то, что Ему свойственно в Троице, особенно в Божественных миссиях воплощения Сына и дара Святого Духа» (ККЦ. 267). При этом избегается свойственное схоластической схеме поочередное рассматривание божественного единосущия (de Deo uno) и триипостасности (de Deo trino) (ср.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 2–43; Nicolas. 1985. P. 77–78*): «Будучи делом одновременно общим и личным, все божественное домостроительство (oeconomia divina) позволяет познать и свойства Божественных Лиц, и их единое естество (naturam)» (ККЦ. 259). Исходя из этого, можно утверждать, что «божественное единство троично» (ККЦ. 254). Благодаря тому что Бог открывается человеку как Отец, Сын и Святой Дух, именно тайна Пресв. Троицы «есть центральная тайна (mysterium) веры и христианской жизни» (ККЦ. 261).

Исхождение Св. Духа (см. также ст. *Filioque*). Будучи главным определяющим принципом ипостасных свойств, отношение, образующее некое противоположение (relationis op-

positio — CFlor. Cantate Domino // *Denzinger. Enchiridion. N 1330*), выступает фактически единственным формальным критерием различий внутри простой природы Троицы (ср.: ККЦ. 255), в связи с чем повторения реляционной структуры не допускается. Этот методический принцип становится в К. одним из решающих факторов для утверждения логически альтернативного описания особенности личного бытия Третьей Ипостаси: если Отец соотносится (refertur) с Сыном, а Сын — с Отцом, то «Святой Дух — с Ними обоими» (CToletXI. Symbolum // *Ibid. N 528*; ср.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 36. 2*). Такой подход конкретизируется в пневматологических формулировках, отличных от изложенного *Вселенским II Собором* (381) православного догмата. В рамках вероучительной триадологии К. особое значение приобретает евангельское представление о Св. Духе как о Духе Отца и Сына (Patris est Filiique Spiritus — Humani generis (an. 557): [Послание папы Пелагия I] // *Denzinger. Enchiridion. N 441*; ср.: Гал 4. 6), которое переносится также в имманентный контекст (ср.: ККЦ. 248; Dominum et vivificantem. 10 (an. 1986): [Энциклика папы Иоанна Павла II] // *AAS. 1986. Vol. 78. P. 819*).

Начиная с сер. I тыс. внутритроичное исхождение (processio) Св. Духа мыслится как двойное — от Отца и Сына, что зафиксировано через различные формулы в нек-рых зап. исповеданиях веры, в решениях ряда Толедских (589, 633, 638, 675, 693; см. ст. *Толедские Соборы (VI–VIII вв.)*), Фриульского (796/7), Ахенского (809) и др. Соборов: «a Patre et Filio», «simul ab utrisque», «ex Patre Filioque» и др. (см.: *Denzinger. Enchiridion. N 75, 470, 485, 490, 527, 568, 617; Decretum Aquisgranense de processione spiritus sancti a patre et filio / Hrsg. H. Willjung // MGH. Conc. 1998. T. 2. Suppl. 2. Das Konzil von Aachen 809. S. 237–249*). Признанное Римскими папами как догматически верное, это учение было рецептировано католич. Церковью и нашло выражение в нормативном литургическом (в лат. мессе) использовании Filioque в *Никео-Константинопольском Символе веры* (Credo), окончательно санкционированным папой *Бенедиктом VIII* в 1014 г. (см.: *Oberdorfer. 2001. S. 165–166; Gemeinhardt. 2002. S. 313–316; Siecienski. 2010. P. 87–110*; ср.: ККЦ. 247).



Эксплицитно подтверждая идею о вечном сущностном и субсистентном (subsistens) происхождении Св. Духа от Отца и Сына в качестве «законной и разумной» для разъяснения троичной истины, Соборы в Лионе (1274) и во Флоренции (1439–



особенностей богословской полемики и семантических предпосылок лат. патристики, выработать адекватное совр. ситуации представление, способствующее диалогу и взаимопониманию между христ. Церквями по этому вопросу. Одним из результатов многочисленных исследований стало составленное по инициативе па-

Filioque.

Фрагмент алтаря из Бульбона «Св. Троица со св. Агриколой и заказчиком». Сер. XV в. Неизвестный художник (Лувр, Париж)

пы Римского Иоанна Павла II и опубликованное 13 сент. 1995 г. в офици-

1445), имевшие целью унию с правосл. Церковью (см. статьи *Лионская уния*, *Ферраро-Флорентийский Собор*), отклоняют возможность понимания этого в смысле каузальной двойственности источников Св. Духа: Его имманентное исхождение необходимо представлять не как двойное, а как единое «дуновение» (spiratio) двух др. Божественных Лиц, Которые образуют в этом акте одно единственное изводящее начало (tamquam ex uno principio) в силу того, что «Отец, рождая, дал Своему Единородному Сыну все, кроме отцовства (esse Patrem)». Поэтому, хотя Отец есть «безначальное Начало» (principium sine principio), а Сын — «Начало из Начала» (principium de principio), Сыну от века присуще также быть причиной исхождения Св. Духа (см.: CLugdII. Constitutio de summa Trinitate et fide catholica // *Denzinger. Enchiridion. N 850; CFlor. Laetentur caeli: Bulla unionis Graecorum // Ibid. N 1300–1302*). Встречающаяся в вост. триадологии выражение «от Отца через Сына» (ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ — см., напр.: *Mansi. T. 12. Col. 1122 D*) объявляется в таком интерпретационном контексте по сути эквивалентным католич. Filioque, так что *Ватиканским II Собором* использовалась именно эта формулировка (ex Patre per Filium — ср.: CVatII. AG. 2).

В XX в. в К. была предпринята попытка нового осмысления проблемы Filioque на основе дифференцированного герменевтического подхода, с тем чтобы, пересмотрев традиц. догматические тезисы о превечном исхождении Св. Духа с учетом церковно-исторического контекста,

альном печатном органе Ватикана «*Osservatore Romano*» разъяснение папского Совета по содействию христ. единству «Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit» (рус. пер.: Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа // *Православие и католичество. 2005. С. 511–522*). С одной стороны, в документе указывается, что «католическая Церковь признает соборное, вселенское, нормативное и непреложное достоинство Символа веры, исповеданного по-гречески в Константинополе в 381 г. на Втором Вселенском Соборе, как выражение единой веры Церкви и всех христиан», вслед. чего ни одно вероисповедание поместных литургических традиций не должно ему противоречить. Поскольку богослужбное использование «этого оригинального текста в действительности всегда было законным в католической Церкви», для нее является канонически вполне приемлемым отказ от добавления Filioque не только в литургиях Восточных католических Церквей, но и в богослужениях Церквей лат. обряда. На практике это не раз демонстрировалось в папских и епископских богослужениях последних десятилетий, начиная со времени понтификата папы Иоанна Павла II (ср. также аутентичное изложение Символа веры в декларации Конгрегации вероучения «*Dominus Jesus*» (2000) (AAS. 2000. Vol. 92. P. 743)).

С др. стороны, разъяснение папского Совета стремится показать, что более поздняя лат. версия Credo органично вытекает из ранних церковно-богословских традиций Рима

и Александрии и поэтому имеет право на существование. В надлежащем контексте и при правильной интерпретации Filioque не оспаривает, по мнению составителей документа, монархии Отца: как и Сын, Св. Дух имеет единственным источником Отца и происходит (procedit) только из Него — «изначально (principielle), собственно и непосредственно»; и «не должно приводить к подчиненному положению Святого Духа в чине Троицы», ибо, имея более широкое контекстуальное значение, лат. термин «processio» подразумевает также совместное сообщение Духу Отцом и Сыном «Их единосущностной Божественности», что не упраздняет догмата об исконном прямом отношении Св. Духа к Отцу по Ипостаси. Центральным смыслом Filioque составители документа считают желание подчеркнуть некую характеристическую предвечную связь Второго и Третьего Лиц Пресв. Троицы (ср.: ККЦ. 245), выраженную в том, что Отец как «Отец Сына» изводит Духа необходимо «посредством и через рождение Сына», а «выдыхаемый» Отцом Дух сияет и почиет в Сыне как ипостасный Дар Его любви. Такое видение внутритроичных взаимоотношений должно в свою очередь полное соответствовать заведательствованной в евангельском Откровении активной роли Св. Духа в спасительной миссии воплощенного Сына. Следуя «Катехизису Католической Церкви», составители ватиканского документа выражают убеждение, что филиоквитская триадология носит законный и по отношению к вост. традиции дополнительный характер, выявляя нек-рые аспекты догмата и не затрагивая «существа веры в реальность той же исповедуемой тайны» (ср.: ККЦ. 248).

Однако богословская и патрологическая аргументация разъяснения папского Совета вызвала неоднозначную реакцию со стороны богословов др. христ. конфессий. С правосл. т. зр. корнем проблемы и главным препятствием к взаимопониманию являются не столько лингвистические аспекты, сколько в первую очередь ошибочное толкование в К. триадологических и пневматологических святоотеческих высказываний, идущее от непризнания энергийного модуса в бытии Бога и, как следствие, в области божественного домостроительства и благодати; Filioque необходимо приводит к смешению





субстанциального и ипостасного порядка, а также к непозволительному проецированию троичных отношений, проявленных в спасительной икономии в качестве «соте-риологических функций», на бытие Пресв. Троицы в Себе (см.: Vom Heiligen Geist. 1998; Oberdorfer. 2001. S. 532–545; Савва (Тытунов). 2006. С. 103–122). Следование такой эквиваленции можно обнаружить в ряде триадологических положений «Катехизиса Католической Церкви»: «Предвечное происхождение Духа открывается в Его земной миссии. Святой Дух ниспослан апостолам и Церкви столько же Отцом во имя Сына, сколько и Сыном Самим по возвращении к Отцу. Ниспослание Божественного Лица Духа после прославления Иисуса во всей полноте открывает тайну Пресвятой Троицы» (ККЦ. 244).

Существующие разногласия в учении об исхождении Св. Духа были отмечены в мюнхенском документе 1982 г. «Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы» (Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité) Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквями (см.: Православие и католичество. 2005. С. 275), однако до сих пор они еще не становились предметом ее специального обсуждения.

Христология. Помимо Никео-Константинопольского Символа веры и др. определений *Вселенских Соборов* вероучительными источниками католич. христологии служат также распространенные в зап. Церкви древние символы и исповедания, некоторые авторитетные соборные и папские постановления средневековья и Нового времени. Различные аспекты догмата о Боговоплощении сформулированы в *Апостольском Символе веры* (Denzinger. Enchiridion. N 30), *Афанасиевом Символе веры* («Quicumque») (Ibid. N 76), Толедском символе (Ibid. N 533–538), Римским 382 г. (см. *Римские Соборы*) (Ibid. N 157–159, 165–167), IV Латеранским (Ibid. N 801), *Лионским II* (Ibid. N 852), *Флорентийским* (Ibid. N 1337), I и II Ватиканскими Соборами. Учению Римско-католической Церкви о Христе Спасителе и осмыслению его значения для проповеди в совр. мире посвящены специальные разделы как в офиц. «Катехизисе Католиче-

ской Церкви», так и в катехизисах региональных *Епископских конференций* (см., напр., ст. «Голландский катехизис»).

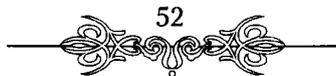
Центральные христологические положения К. находятся в согласии со Свящ. Писанием и с догматами древней Церкви. Иисус Христос исповедуется в К. как Господь (Dominus) (ККЦ. 446–451; Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 158–160), Спаситель (Salvator) и Единородный Сын Божий (Filius Dei unicus) (ККЦ. 441–445), как посланный в мир и воплотившийся в человеческой истории предвечный Логос (Verbum). Господское достоинство Христа основано на том, что Он — подлинное исполнение ветхозаветных пророчеств и чаяний Израиля о пришествии в мир Мессии, обладающего царственной властью (CVatII. DV. 7). Ибо Бог Отец «послал Сына Своего, Предвечное Слово, просвещающее всех людей, чтобы Он обитал среди людей и поведал им тайны Божии» (Ibid. 4). С особой силой господство и власть Христа над миром и историей явлены в Его евангельских чудотворениях и пророчествах (CVatI. Dei Filius: Constitutio dogmatica de fide catholica. Cap. 3 // Denzinger. Enchiridion. N 3009), в событиях Его воскресения и вознесения в божественную славу (ср.: ККЦ. 449–450).

Богочеловек Иисус Христос — ставший человеком Сын Божий — являет Собой исключительную полноту и завершенность божественного Откровения, поскольку Он «есть единственное, совершенное и непреходимое Слово Отца. В Нем Он говорит все, и не будет иного Слова, кроме этого» (ККЦ. 65). В подписанной кард. Йозефом Ратцингером (впосл. папа Бенедикт XVI) декларации Конгрегации вероучения «Dominus Jesus» (AAS. 2000. Vol. 92. P. 742–765) также подчеркивается уникальный, «окончательный (definitiva) и полный характер (indoles) Откровения Иисуса Христа» (Dominus Jesus. 4, 5). Истинность и божественную полноту Своего свидетельства Он подтвердил «всем Своим присутствием и явлением, словами и делами, знаменами и чудесами, особенно же Своею смертью и славным воскресением из мертвых и, наконец, ниспосланием (misso) Духа Истины...» (CVatII. DV. 4). Тем самым в событии Боговоплощения открывается новая мессианская эра и достигает-

ся вершина истории (см.: Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 163–164). Поэтому авторитетом церковного учительства в К. предписано: «Необходимо твердо верить в то, что в тайне Иисуса Христа, воплотившегося Сына Божия, нашем «пути, истине и жизни» (Ин 14. 6), явлена полнота божественной Истины» (Dominus Jesus. 5; ср.: CVatII. DV. 2).

Догматические тексты К. содержат учение о двуприродности Христа — Бога и Человека — и о безусловной полноценности как Его божества, так и Его человечества: «единный Христос, совершенный Бог и совершенный человек в единстве Личности (in unitate personae unus)» (CtoletXI. Symbolum // Denzinger. Enchiridion. N 534). При этом подлинность и полнота воспринятой Ипостасью Сына безгрешной человеческой природы Спасителя (см.: Idem // Ibid. N 533) иллюстрируются конкретными характеристиками духовного и телесного порядка. Так, среди прочего папой Римским *Пиум XII* в энциклике «Haurietis aquas» (1956) называется наделенность «разумом (intellegentia) и волей», «внешними и внутренними способностями познания», «чувственным влечением, как и всеми природными побуждениями» и аффектами, внешне находившимися естественное выражение в чертах лица и волнениях (pulsando excitabant) «святейшего сердца» Спасителя (Denzinger. Enchiridion. N 3923). Также в К. утверждается, что факт реальной принадлежности воплощенного Слова к мужскому полу является не случайным обстоятельством, а неотделимой частью домостроительного замысла (consilium) Божия (см.: Inter insigniores. 5 (an. 1976): [Декларация Конгрегации вероучения] // AAS. 1977. Vol. 69. P. 110). При понимании служения Христа как первообраза священнического служения это утверждение может быть догматическим аргументом в полемике против возможности рукоположения в священство женщин.

Хотя в индивидуальной телесности Христа проявляет Себя Его Божественная Личность — этим обосновывается почитание священных изображений (ср.: ККЦ. 477), — любовь Спасителя не лишена также человеческого характера, поскольку «Он всех нас любил сердцем человеческим» (ККЦ. 478; ср.: CVatII. GS. 22; Annum sacrum (an. 1899): [Эн-





циклика папы Льва XIII] // *Denzinger. Enchiridion. N 3353*). При этом, будучи зачато сверхъестественным образом и освящено действием Св. Духа, тело Иисуса Христа обладает более совершенными по отношению к телам обычных людей способностями чувствовать и воспринимать (*Haurietis aquas // Ibid. N 3924*). Детальное описание антропологических элементов, эмоциональных и психосоматических проявлений в рамках христологии находится в соответствии с высказанным папой Пием XII в энциклике «*Sempiternus Rex*» (1951) положением о том, что в К. нет запрета «глубоко всматриваться в человечество (*humanitas*) Христа, даже согласно принципам и методам психологии» (*Denzinger. Enchiridion. N 3905*). Духовно-практическим выражением такого подхода стало в католич. благочестии выделение сердца Иисуса в особый объект молитвенного созерцания и литургического почитания (см. ст. *Сердца Иисусова культ*).

Наряду со стремлением с особой силой подчеркнуть полноценную человечность Спасителя и видеть во Христе не только Господа, но и брата (ср.: CVatII. LG. 32; ККЦ. 469; *Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 156–158*) для обоснования богооткровенности и универсальности христ. веры учительством совр. К. придается ключевое значение постулату (*fidei doctrina*) о божественности Христа как вочеловечившегося Второго Лица Троицы. В связи с этим отмечается «трансцендентный характер божественного сыновства Мессии Иисуса» (ККЦ. 443). Согласно вероучительному предписанию в К., «следует твердо верить, что Иисус Назарянин, Сын Марии, — Сын Отца и Его Слово» (*Dominus Jesus. 10 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 750*), равное Ему по божеству как «Одно из Лиц Троицы» (*CFlor. Cantate Domino // Denzinger. Enchiridion. N 1337*). Ибо, как учит Фриульский Собор (796/7), «человеческое рождение во времени не причинило ущерба божественному рождению вне времени, но истинный Сын Божий и истинный Сын Человеческий находятся в Едином Лице Иисуса Христа... неслиянно и нераздельно приняв человеческую природу, Одно и То же Лицо есть Сын Божий и Сын Человеческий» (*Denzinger. Enchiridion. N 619*). Иисус Христос есть абсолютная Истина, «потому что Сам Он —



Св. Троица.
Ок. 1590 г. Худож. Л. Карраччи
(Музеи Ватикана)

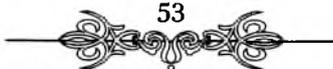
Бог» (ККЦ. 151), «предвечный Сын Божий, ставший человеком» (ККЦ. 423), сущностно знающий Отца и открывающий в Духе тайну Пресв. Троицы (ККЦ. 237, 244). Евангельские события суть неложное Откровение Бога о спасении, потому что «субъектом слов, деяний, а также историчности Иисуса Христа (*integer eventus historicus Jesu Christi*), несмотря на то что они, может быть, были в чем-то ограничены Его человеческой природой, является Божественная Ипостась (*personam*) воплощенного Слова Божия» (*Dominus Jesus. 6 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 747*; ср.: *Redemptoris missio. 6 (an. 1991)*: [Энциклика папы Иоанна Павла II] // *AAS. 1991. Vol. 83. P. 255*); потому что «единственный, Кто действует в двух природах — человеческой и божественной, — единая Ипостась Слова» (*Dominus Jesus. 10 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 751*). Само именование Иисуса в Евангелиях «Единыйородный Сын Божий» понимается в К. как эквивалентное указание на Его предвечное существование (ср.: ККЦ. 444).

Т. о., главным догматическим ориентиром в учении К. о Христе остается древнецерковная соборная формула «одна Ипостась (*persona*) в двух природах» (ср.: *Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 162*). При этом единение божества и человечества понимается как ипостасное единство и трактуется в смысле воипостаживания человеческой природы Христа божественной Ипостасью Логоса (см. ст. *Воипостасное*): Слово Божие «приняло (*assumpsit*) в вечное Божественное Лицо

временную телесную субстанцию», т. е. «не человеческую личность, но природу» (*CToletXI. Symbolum // Denzinger. Enchiridion. N 534*). В авторитетной католической догматике XIX в. Генриха Клее Богочеловек описывается как «реальное, непреходящее, неразделимое, физическое, ипостасное единение двух природ (*unio physica*) путем восприятия человеческой природы в личностное единство и господство божественной (*unio hypostatica*), так что божественная действует в ней и через нее как свой орган, и все действия и состояния человеческой природы восходят к божественной (*von der göttlichen oder zu ihr ausgehen*), ею преобразуются и управляются, отмечаются ее печатью и характером» (*Klee. 1861. S. 505*). Папа Пий XII учит видеть сущность Боговоплощения в том, что Иисус Христос, Слово Божие, «реально присоединил (*coniunxit*) к Своему Божественному Лицу индивидуальную человеческую природу» и сочетал (*copulavit*) ее Себе (*Haurietis aquas // Denzinger. Enchiridion. N 3923*).

Следует, однако, отметить, что в совр. католич. христологии, учитывающей антропологическую и персоналистскую проблематику философии нового времени, соотношение между единой божественной Ипостасью и двумя природами во Христе нередко подвергается критическому пересмотру и воспринимается как еще подлежащая решению философско-богословская задача, главными содержательными пунктами к-рой являются человеческое самосознание, индивидуальность, свобода и познание Иисуса (см., напр.: *Schoonenberg P. Hij is een God van mensen: Twee theologische studies. 's-Hertogenbosch, 1969*; *Wiederkehr. 1970*; *Essen. 2001*; *Weß. 2010*; *Menke. 2011. S. 277–281*; *Bracken. 2011*).

Напряженность и богословские трения между вероучительными положениями католич. догматики и разработками альтернативной, сообразной с духом и языком нового времени христологии отчетливо проявляются в К. в XIX–XX вв. В результате это привело к принятию ряда офици. постановлений, осуждающих заблуждения «модернистов» относительно природ, Божественной Личности и спасительной миссии Иисуса Христа (см.: *Eximiam tuam (an. 1857)*: [Бреве папы Пия IX] // *Denzinger. Enchiridion.*



N 2828; Post obitum. 27 (an. 1887): [Декрет Конгрегации святого служения] // Ibid. N 3227; Lamentabili. 27–38 (an. 1907): [Декрет Конгрегации святого служения] // Ibid. N 3427–3438; De scientia animae Christi. 1–3 (an. 1918): [Декрет Конгрегации святого служения] // Ibid. N 3645–3647; Sempiternus Rex // AAS. 1951. Vol. 43. P. 625–644; Mysterium filii Dei. 3 (an. 1972): [Декларация Конгрегации вероучения] // Ibid. N 64. 1972. P. 238; De operibus P. Jon Sobrino S. J.: Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999): [Нотификация Конгрегации вероучения] // Ibid. N 99. 2007. P. 181–194).

Сотериология. Учение об искуплении. Сотериология как учение об искуплении и спасении Богом человека традиционно (не позднее чем с XII в.) рассматривалась в К. в значительной степени отдельно от учения о Личности и природах Христа, т. е. христологии в узком смысле слова, и выделялась, т. о., в самостоятельный раздел догматики. В новейшее время в К. заметна тенденция к преодолению такого рода строгой схоластической градации. В соответствии с тезисом о том, что «Воплощение и, значит, само ипостасное единение должны быть раскрыты как внутренний момент искупления, а не только с точки зрения конституции Личности» (*Lachenschmid R. Christologie und Soteriologie // Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. 1970. Bd. 3. S. 83, 111–112*), ставится ясный акцент на исконное органическое единство христологии и сотериологии: «Христология как учение о Личности Иисуса и основанная на ней сотериология как учение о деяниях Иисуса неотделимы друг от друга» (*Kessler. 2002. S. 320*). Одним из примеров такого единства может служить догматическая конституция II Ватиканского Собора «*Lumen gentium*». В целом, следуя догмату нераздельного ипостасного единства двух природ во Христе, католическое учительство рассматривает искупление как богочеловеческий акт: «С момента воплощения все спасительные деяния (opera salvifica omnia) Слова Божия всегда творимы (efficiuntur) в единстве с Его человеческой природой, которую Оно приняло во имя спасения человечества» (*Dominus Jesus. 10 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 751*).

При значительном многообразии богословских аспектов в истории развития и формирования католич. сотериологии (см. соответствующий раздел в ст. *Искупление*) исходным пунктом в изложении ее доктринальной сути служит в К. тезис о том, что помимо апостольских Посланий учение об искуплении (redemptio, expiatio) имеет непосредственные евангельские основания (ср.: *Lamentabili. 38 // Denzinger. Enchiridion. N 3438*), а пришествие Спасителя и всеобщего Искупителя (universorum Redemptor) было искони обещано праотцам и предвозвещено через пророков в ВЗ (ср.: *CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 2 // Ibid. N 1522; CVatII. DV. 3, 15*). Однако основные категории учительства католич. Церкви, отображающие спасительный смысл искупительного подвига Христа, возникли в большинстве своем на базе средневек. теорий искупления. Наиболее заметное влияние при этом имело богословие *Ансельма Кентерберийского*, основоположника рационалистического метода в сотериологии. Так, понятия «долг» (debitum), «заместительное удовлетворение» (satisfactio vicaria), «заслуга» (meritum), «оправдание» (iustificatio), «божественная справедливость» (iustitia divina), вошедшие в доктринальный язык многих офиц. документов К. (напр., постановления *Триденского Собора*, *Ватиканского I Собора*, «Катехизис Католической Церкви»), находятся в определенной зависимости от логических построений его «сатисфакционной теории» искупления. Догматические элементы католической сотериологии, отличающиеся чрезмерной концентрацией юридических форм представления в попытках рационального обоснования и истолкования спасительной миссии Сына Божия, подвергались критике со стороны нек-рых правосл. богословов как методологически чуждые восточнохрист. Преданию, утверждающие «между Богом и человечеством недопустимые правовые отношения» (*Лосский В. Догматическое богословие. С. 281*) и порождающие тем самым «неисчислимое множество искажений церковной веры» (*Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в правосл. богословие. М., 1992. С. 167; см. также: Гнедич П. В., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М., 2007; Флоровский Г. О смерти крест-*

ной // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 181–227; Лосский В. Искупление и обожение // Он же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 273–288).

Однако исключительно юридическими представлениями, богословская ограниченность и метафорическая неоднозначность к-рых признаются и совр. католич. мыслью (см., напр.: *Ratzinger. 1968. S. 188–189; Lehmann. 1982; Greshake. 1983; Menke. 2011. S. 478–479; иначе ср.: Nicolas. 1985. P. 504–512*), не исчерпывается учение об искуплении в К. Особенно в вероучительных документах XX в. становится заметным стремление к корректировке католич. доктрины о спасении как за счет смещения акцентов в сотериологической парадигме, так и за счет обширного использования библейско-патристического языка и гуманистических категорий при одновременном учете межконфессиональной и межрелиг. перспективы.

С формальной т. зр. главные элементы католич. сотериологии находятся в рамках традиционного учения о 3 служениях Христа — пророческом (munus propheticum), священническом (munus sacerdotale) и царском (munus regale) (*CVatII. LG. 13, 31; Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 211–214; ср.: Alfaro J. Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester // Feiner. Mysterium. 1970. Bd. 3/1. S. 649–710*). При этом спасение рода человеческого совершается в словах и делах воплотившегося Сына Божия, именуемых в К. «тайнами (mysteria) жизни Христа». Основным содержанием пророческого служения Христа было «откровение (revelatio) Отца» (*ККЦ. 516; ср.: CVatII. DV. 17*), возведение тайн (intima) Божиих (*Ibid. 4*) и просвещение мира светом евангельской истины (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 211*); суть жертвенной миссии составляет искупительный подвиг Христа, «вечного Первосвященника» (*Dominus Jesus. 11 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 752*); царской стороне Его служения соответствует возглавление (recapitulatio) Собором обновленного Им человечества (см.: *ККЦ. 518; CVatII. GS. 45*), для к-рого Христос выступает не только Искупителем, но и Законодателем (Legislator) (см.: *CTrident. Decretum de iustificatione. Can. 21 // Denzinger. Enchiridion. N 1571*), являющим Собором наступление нового космического по-



рядка (ср.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 213). Однако рассматриваемые в свете «тайн Рождества и Пасхи» отдельные сотериологические аспекты представляют в совокупности единое целое (см.: ККЦ. 512; ср.: ККЦ. 518). Т. о., «вся жизнь Христа есть тайна (mysterium) искупления. Искупление приходит к нам прежде всего кровью Распятия, но эта тайна действует (operatur, свершается. — *Е. П.*) на протяжении всей жизни Христа» (ККЦ. 517).

Определяя, что в согласии с божественным Откровением Христос есть подлинный вселенский Посредник между Богом и людьми и Искупитель (см.: CVatII. AG. 3; Dominus Jesus. 11), учительство католич. Церкви видит смысл Его «спасительного посредничества» (salvifica mediatio) в примирении (reconciliatio) людей с Богом (Pater tradit Filium Suum ut nos Secum reconciliet — ККЦ. 614); в восстановлении (restauratio) павшего человека в его первоначальном призвании (см.: ККЦ. 518) и даровании ему новой жизни (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 212); в установлении мира и общения (communio) с Богом (см.: ККЦ. 613; CVatII. AG. 3); в освобождении человека от власти дьявола, «от тьмы греха и смерти» (CVatII. GS. 13; AG. 3; SC. 6); в воскресении (resuscitandos) в жизнь вечную (см.: Ibid. DV. 4). Весь смысл тайны искупления заключается в Самоотдаче Сына Божия, в том, что «Христос прожил Свою жизнь не для Себя, но для нас» (ККЦ. 519).

Незыблемым основанием и залогом безвозмездно дарованных человеку вечных благ служит жертвенная смерть Спасителя на Кресте, принадлежащая «к тайне замысла (consilii) Божия» (ККЦ. 599). В схоластическом контексте каузальных связей она именуется заслугой (causa meritoria, meritum passionis), воздающей удовлетворение (satisfactio) Богу Отцу и имеющей следствием наше оправдание (iustificatio) (см.: Trident. Decretum de iustificatione. Cap. 7 // *Denzinger*. Enchiridion. N 1529; ср.: Idem. Cap. 2 // Ibid. N 1522; Trident. Doctrina de sacramento poenitentiae. Cap. 8 // Ibid. N 1690). Как абсолютно безгрешный, Христос именуется в К. «Агнцем Непорочным», «страждущим Отроком» (ККЦ. 601, 608), добровольно пролившим Свою Кровь за



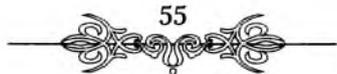
Несение креста.
Фрагмент. Сер. 10-х гг. XVI в.
Худож. Дж. Ф. Майнери
(Галерея Урфици, Флоренция)

грешников (см.: CVatII. GS. 22; AG. 4). Мученические страдания и крестная смерть становятся главными деяниями первосвященнического служения Христа и подлинной искупительной Жертвой. «Оправдание было заслужено для нас Страстями Христа, отдавшего Себя на распятие как живую, святую и благоприятную Богу Жертву, и кровь Его стала средством умилоствления за грехи всего человечества» (ККЦ. 1992; ср.: Trident. Doctrina de Missae sacrificio. Cap. 2 // *Denzinger*. Enchiridion. N 1743). При этом содержанием и силой, сообщающими крестному Жертвоприношению всеобъемлющий характер, «искупительную, спасительную, очистительную (peragationis) и возмещающую ценность», являются самоотверженное послушание (oboedientia) Отцу и не знающая границ и исключений любовь (amor in finem) Сына Божия (ККЦ. 615–616, 605; ср.: *Mystici corporis* (ан. 1943); [Энциклика папы Пия XII] // *Denzinger*. Enchiridion. N 3812). Поэтому, пожиная предлагаемые Церковью сакраментальные и духовные плоды заслуг Спасителя, верующие «всегда должны помнить, что всякая добродетель (virtus) искупления происходит исключительно из единораз принесенной кровавой Жертвы (cruentis sacrificio) Христа» (Miserentissimus Redemptor (ан. 1928); [Энциклика папы Пия XI] // AAS. 1928. Vol. 20. P. 171; ср.: Trident. Doctrina de Missae sacrificio. Cap. 1 // *Denzinger*. Enchiridion. N 1740).

Однако исключительные по важности события искупительной драмы помещены в контекст единой

пасхальной тайны. Воскресение Христа, Его нисхождение во ад и вознесение в славу Отца не только служат, согласно католическому вероучению, демонстрацией божественности Иисуса Христа, но и имеют прямое сотериологическое значение для человечества (см.: CVatII. SC. 5), сообщая надеждам на вечную жизнь конкретность и «окончательную истинность» (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 205). «Пасхальная тайна обладает двойным аспектом (ratio): смертью Своей Он избавляет нас от греха, Воскресением — открывает путь в жизнь новую. Эта последняя есть прежде всего оправдание, которое восстанавливает (restituit) нас в благодати Божией» (ККЦ. 654). При этом акцент в совр. К. ставится не столько на юридическое понимание достигнутого Смертью и Воскресением оправдания, сколько на благодатное освящение рода человеческого, обновление (renovatio) его изнутри (см.: CVatII. GS. 13) и преобразование (transformatio) в новое творение (см.: Ibid. LG. 7). Освящающая людей спасительная «новизна» плодов Пасхи Христовой сообщается им прежде всего потому, что воплощенный Сын Божий есть подлинный глава человечества (см.: ККЦ. 616), «новый Адам» (CVatII. AG. 3). В Воплощении между человеком и Богом достигается глубинное единство, подобное брачному, ибо «вечный Сын Божий восхотел ради искупления и чести (decus) человека принять человеческую природу и осуществить своего рода мистический союз (mysticum conubium) со всем человеческим родом...» (Octobri mense (ан. 1891); [Энциклика папы Льва XIII] // *Denzinger*. Enchiridion. N 3274); ср.: *CCarisias*. Cap. 4 // Ibid. N 624). Излиянием в мир Св. Духа (см.: CVatII. LG. 5, 7) Христос придал этому союзу сверхприродное измерение и харизматическую полноту.

Т. о., в спасительном домостроительстве Христа, свершаемом «в единстве и посредством Святого Духа» (Dominus Jesus. 12 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 752), утверждается экуменическая универсальность искупления, к-рое «простирается за видимые границы Церкви ко всему человечеству» (Ibidem; ср.: ККЦ. 519), потому что, как учит католическая Церковь, «Христос умер за всех людей без исключения» (ККЦ. 605; ср.: ККЦ. 616),





а «Святой Дух дает всем возможность приобщиться (consocietur) этой пасхальной тайне ведомым Богу образом» (CVatII. GS. 22; ср.: «Но, хотя Он и «за всех умер», однако же не все испытывают благотворные последствия Его смерти, а только те, кому сообщено достоинство Его Страстей» — Trident. Decretum de iustificatione. Cap. 3 // *Denzinger. Enchiridion. N 1522*). В такого рода вероучительных формулировках берет начало развиваемая в теологии освобождения и во мн. офиц. документах К. тема спасающей и приносящей подлинную свободу солидарности Христа со всеми страждущими и людьми доброй воли (см., напр.: CVatII. GS. 32; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 188–191, 196*), а также идея «анонимного христианства», разрабатывавшаяся одним из вдохновителей и влиятельных консультантов II Ватиканского Собора — К. Ранером. Однако в условиях распространявшегося к нач. III тыс. в странах христианской культуры религ. плюрализма, релятивизма и индифферентизма в К. на официальном уровне настоятельно подчеркивается абсолютность, «единственность и вселенский характер спасительной тайны (unicitas et universalitas salvifica) Иисуса Христа» (*Dominus Jesus. 4 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 745*). Истина католич. вероучения состоит в том, «что вселенский спасительный замысел триединого Бога дарован раз и навсегда (semel pro semper) и исполнен в тайне воплощения, смерти и воскресения Сына Божия» (*Idem. 14 // Ibid. P. 755*). Не отрицая принципиальной возможности спасительного действия Божия за пределами христ. религии (см.: CVatII. LG. 13, 16), учительство К. настаивает, что любые альтернативные пути спасения, рассматриваемые в отрыве от единственного посредничества Христа (unica Christi mediatio), в корне противоречат католической доктрине и теряют, т. о., подлинное сотериологическое значение (см.: *Dominus Jesus. 14*). Бескомпромиссное отстаивание неповторимой единичности христианского домостроительства связывается здесь с тем, что из непреложного догматического утверждения неограниченной спасительной действенности Жертвы Христа логически следует ее абсолютная достаточность: «Спасительное посредничество соотносится с еди-

ничностью искупительной Жертвы Христа, высшего и вечного Первосвященника» (*Idem. 11 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 752*).

Учительство К. предостерегает от ложного разделения домостроительства человеческого спасения (oecumenia salvifica) на домостроительство Сына и на якобы носящее «более вселенский (universaliore) характер» домостроительство Св. Духа, напоминая, что «спасительное воплощение Слова является тринитарным событием (eventum trinitarium)» (*Idem. 12 // Ibidem*), т. е. общим делом всей Троицы: «Необходимо твердо верить в вероучение о единстве спасительного домостроительства, замысленного в Троице единым Богом (quam Deus unus et trinus voluit)» (*Idem. 11 // Ibid. P. 751*; ср.: *CLateranIV. Decreta. Cap. 1 // Denzinger. Enchiridion. N 801*). Вместе с тем утверждается христологический фундамент домостроительства спасения, ибо «источником и центром этого вероучения является тайна воплощенного Слова, Посредника божественной благодати в деле творения и искупления мира» (*Dominus Jesus. 11 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 751*). Однако, сохраняя в целом христоцентрический характер сотериологии, новые доктринальные тексты, так же как и совр. католическое богословие, избегают собственного традиц. К. «христомонизма», стремясь найти взвешенное соотношение между ролью Сына и ролью Духа в искупительных деяниях триединого Бога (ср.: *Mühlen. 1970*). Согласно этому, «Иисус Христос, воплотившееся Слово... совершает дело спасения, которое Отец дал Ему сотворить» (CVatII. DV. 4) и «действие Святого Духа происходит вне действия Христа и не параллельно ему. Существует единое спасительное домостроительство Бога, в Троице Единого, реализовавшееся в тайне воплощения, смерти и воскресения Сына Божия, осуществленное при содействии (cooperante) Святого Духа» (*Dominus Jesus. 12 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 754*).

Провозглашаемое и совершаемое Христом спасение как избавление от греха, несправедливости, гления и смерти ассоциируется с восстановлением (instauratio) на земле Царства Божия (Regnum Dei) (см.: CVatII. DV. 17), с основанием (inauguratio) Царства Небесного (см.:

CVatII. LG. 3), которое, хотя и вступит в силу во всей полноте только в будущем, однако «потаенно, в малом, невидимо и неброско начинается уже сейчас и будет осуществляться в мире силой Божией» (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 149*). В этой перспективе сотериология приобретает историческую открытость и динамику эсхатологического измерения: Христос как совершенный Человек, Спаситель и Господь — «это цель (finis) человеческой истории, конечная точка, к которой устремляются чаяния истории и цивилизации, средоточие рода человеческого, радость всех сердец и полнота их желаний» (CVatII. GS. 45).

Учение о благодати (см. также в ст. *Благодать*). Представление о присутствии и постоянном действии Бога в искупленном Христом мире тесно связано с понятием божественной благодати (gratia, charisma). Собственно, как главное следствие крестного подвига Спасителя рассматривается в К. возможность личного приобщения каждого человека к реальности искупления посредством «оправдывающей благодати» (gratia iustificans), сообщаемой посланным в мир по вознесении Христа Св. Духом.

К богословско-историческим факторам, оказавшим существенное влияние на формирование учения о благодати в К., следует отнести полемику блж. *Августина Аврелия с пелагианством*, дифференцированную догматическую систематизацию темы в схоластическом богословии францисканского и доминиканского орденов (см. статьи *Францисканцы, Доминиканцы*), результирующую в синтезе *Фомы Аквинского* (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. II/1. 109–114*), кристаллизацию доктрины на Тридентском Соборе во времена Контрреформации и последовавшие за этим молинистские (см. ст. *Молинизм*) и позже янсенистские (см. ст. *Янсенизм*) споры, а также плоды патристических изысканий и расширение общественно-культурологического и экуменического горизонта в богословии католич. Церкви в новейшее время (см.: *Pesch, Peters. 1981. S. 15–118, 169–221, 366–394*).

Центральные аспекты католического учения о благодати затрагивают представления о ее происхождении и природе, о принципах, условиях и следствиях ее воздействия на



тварный мир и человека, о возможности взаимодействия со свободной человеческой волей. Т. о., догматический контекст вероучительных положений К., касающихся вопросов о благодати, образуют богословская антропология, христология и пневматология. Терминологическая градация в описании проявлений единой по сути благодати Божией обусловлена стремлением к выявлению и фиксации их хронологической закономерности и особенностей функционального значения.

В основе учения о благодати в К. лежит фундаментальный тезис христианства об утрате человеком первоначальной невинности вслед грехопадения и категорической невозможности возвращения в состояние изначальной праведности, обретения предназначенного Творцом блага делами закона и обращения к добродетельной жизни собственными силами (см.: *Indiculus. Cap. 1, 3 (inter an. 435 et 442) // Denzinger. Enchiridion. N 239, 241; CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 1 // Ibid. N 1521; CVatII. GS. 13*). Тем самым утверждается абсолютная необходимость благодати в деле человеческого спасения, которая толкуется в этом случае как безвозмездная действенная помощь Божия (*gratia adiutrix, auxilium gratuitum*) (ср.: ККЦ. 1996). «Призванный к блаженству, но уязвленный грехом, человек нуждается в Божием спасении. Божественная помощь приходит к нему во Христе через закон, который им руководит, и через благодать, которая его поддерживает» (ККЦ. 1949).

«Естественная» праведность, проявлявшаяся среди язычников до времени искупления рода человеческого Христом и присутствующая среди людей, не приобретенных его дарам через таинства Церкви, объясняется действующей на природном уровне «изначальной благодатью» (*gratia prima*) (см.: *CArelat // Denzinger. Enchiridion. N 336; ср.: CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 7 // Ibid. N 1557*), или, другими словами, первоначальным «естественным нравственным законом» (*lex moralis naturalis*), вложенным Творцом во внутреннюю структуру мира при творении (см.: ККЦ. 1954–1960). В отношении же христиан, принявших в Крещении «благодать оправдания» (*gratia iustificationis*), речь идет о постоянном сообщении им Христовой силы, к-рая «предшествует их доб-

рым делам, сопровождает их и следует за ними» (*CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 16 // Denzinger. Enchiridion. N 1546*), обеспечивает возможность возрастания (*incrementum*) в угодных Богу и Церкви добродетелях, понимаемого одновременно и как преумножение (*augmen*) воспринятой от Бога благодати (*Idem. Cap. 10 // Ibid. N 1535*). Вслед этого «человеческие добродетели, приобретенные воспитанием, сознательными действиями и неизменным постоянством усилий, очищаются и возвышаются божественной благодатью» (ККЦ. 1810). Т. о., имеет место своего рода взаимопроникновение: личная праведность человека есть также праведность Божия, «потому что это Бог вливает ее (*a Deo infunditur*) ради заслуг Христа» (*CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 16 // Denzinger. Enchiridion. N 1547*). «Влитая», «укорененная», постоянно присутствующая в христианах и становящаяся неотъемлемой частью их существования благодать Божия (*gratia infusa, inhaerens*) именуется также «габитуальной» (*gratia habitualis*). «Освящающая благодать — это постоянный (габитуальный) дар, устойчивое и сверхъестественное расположение, совершенствующее саму душу, чтобы сделать ее способной жить с Богом и действовать через Его любовь» (ККЦ. 2000; ср.: *CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 7 // Denzinger. Enchiridion. N 1530*).

В противовес различным учениям о *предопределении* (*praedestinatio, praedeterminatio*) учительство К. настаивает на возможности принятия человеком свободного решения в отношении призывающей его спасительной благодати Божией. Антропологически это обуславливается вероучительным положением о том, что поврежденная грехом человеческая воля (*arbitrium*) не угасла совсем, не утратила в своем основании определенной степени свободы, «а была лишь ослаблена и ложно направлена в своей силе (*viribus attenuatum et inclinatum*)» (*Ibid. Cap. 1 // Denzinger. Enchiridion. N 1521; ср.: Idem. Cap. 5 // Ibid. N 1555*). В еще большей степени это справедливо в отношении человеческой природы, уже исцеленной Боговоплощением и облагодатствованной искуплением. Как учит Собор в Кьерзи (853), «мы утратили свободу воли в первом

человеке и получили ее в Господе нашем Иисусе Христе, и мы обладаем свободой воли к добру, если нас предупреждает и поддерживает благодать; и мы обладаем свободой воли, поскольку она освобождена и исцелена благодатью от порчи» (*CCarisiac. Cap. 2 // Ibid. N 622*).

Однако, будучи предваряющим началом всякого благого намерения в человеке (*gratia praeveniens*), благодать есть в первую очередь лишь призыв Божий, никоим образом не упраздняющий свободу ответного человеческого волеизъявления (см.: *CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 4 // Ibid. N 1554; ККЦ. 600*). В случае духовно-нравственного обращения грешника Бог непрестанно сопровождает его на путях спасения (*gratia comitans, subsequens*), оказывая в различных ситуациях благодатное содействие (*gratia cooperans, actualis*) его собственным добрым усилиям и побуждениям воли (см.: *CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 9, 22 // Denzinger. Enchiridion. N 1559, 1572*), делая способным принять верой и познать сверхъестественное Откровение (см.: *CVatI. Dei Filius. Cap. 3 // Ibid. N 3008, 3014; CVatII. DV. 5. GS. 15; ККЦ. 35*). «Таким образом, те, кого их грехи отвратили от Бога, влекомые и поддерживаемые Его благодатью (*per eius excitantem atque adiuvantem gratiam*), предрасполагаются к тому, чтобы обратиться к своему оправданию, свободно принимая благодать и содействуя (*libere assentiendo et cooperando*) этой благодати. Так Бог касается сердца человека озарением (*per illuminationem*) Святого Духа; сам человек, получая это вдохновение (*inspirationem*), которое он может также и отвергнуть, отнюдь не бездейтелен; однако без божественной благодати он остается неспособным своей собственной свободной волей устремиться к этому состоянию праведности перед Богом» (*CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 5 // Denzinger. Enchiridion. N 1525*). Несмотря на приоритет и доминирующую роль действующей в человеке благодати Божией (*gratia operans*) и оправдание грешника даром (*gratia gratis data*) (ср.: *Idem. Cap. 8 // Ibid. N 1532*), его личные усилия в деле спасения, вера, добрые поступки и намерения вменяются ему в заслугу и являются основанием и необходимым условием возрастания в славе (ср.: *Idem. Cap. 32 // Ibid. N 1582*;

CCarisiac. Cap. 4 // Ibid. N 624). Традиционно отстаивая идею сотрудничества между человеком и благодатью Божией, учительство К. стремится при этом избежать конкуренции между человеческой свободой и суверенностью божественного действия, отмечает необходимость соблюдения строгого баланса и иерархической пропорции: «Отеческое действие Бога явлено первым благодаря его вдохновению, в то время как свободное действие человека оказывается вторичным как его сотрудничество, так что заслуги за добрые дела должны быть прежде всего причислены Божией благодатью, и только затем — христианину» (ККЦ. 2008).

Характеризуя происхождение и природу благодати, католич. вероучение подчеркивает тесную связь христологического и пневматологического аспектов. С одной стороны, благодать, «заслуженная» воплощенным Сыном Божиим и являющаяся прямым следствием Его искупительных страданий, понимается как сила (virtus) Христа, оправдывающая, возрождающая, очищающая, освящающая и усыновляющая человека Богом (см.: CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 3, 4, 16 // Denzinger. Enchiridion. N 1523, 1524, 1546). С другой стороны, непосредственное участие в излипании божественной благодати в сердца верующих принимает также Св. Дух, ибо «силою Духа Святого мы участвуем в Страстях Христа, умирая для греха, и в Его Воскресении, возрождаясь к новой жизни» (ККЦ. 1988; ср.: CArausII. Can. 4, 5 // Denzinger. Enchiridion. N 374, 375; CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 5, 7. Can. 11 // Ibid. N 1525, 1530, 1561). Существенным следствием такого представления становится утверждение реальности непосредственного благодатного воздействия Божия на грешника, так что оправдание — «самое совершенное деяние любви Божией, явленной в Иисусе Христе и дарованной Святым Духом» (ККЦ. 1994) — понимается не просто как формальное прощение грехов и вменение ему Христовой праведности, но прежде всего как «освящение и обновление внутреннего человека добровольным принятием благодати и ее даров» (CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 7 // Denzinger. Enchiridion. N 1528; ср.: Idem // Ibid. N 1529; ККЦ. 1995), как изливание



Христос Стратотерпец.
1403 г. Худож. Лоренцо Монако
(Галерея Уффици, Флоренция)

в душу человека божественной любви, пробуждающее в нем благодарность Создателю и ответную любовь к Нему (см.: CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 6 // Denzinger. Enchiridion. N 1526; CVatII. GS. 37).

С вероучительным положением о реальном изменении человека под божественным влиянием Св. Духа связана характерная для догматической мысли К. проблематика соотношения человеческой природы и благодати, а также качественных различий внутри последней. С одной стороны, непреложной истиной в К. является тезис о том, что благодать ни в каком смысле не является принадлежностью природы, но, будучи в полной мере даром свыше, есть реальность сверхъестественного порядка (supernaturalis) (см.: ККЦ. 1998, 2005; ср.: CVatI. Dei Filius. Cap. 3 // Denzinger. Enchiridion. N 3008). Однако, с другой стороны, среди различных богословских тенденций в качестве центральной утвердилась позиция, избегающая радикального противопоставления благодатного уровня уровню тварной природы и рассматривающая благодатствование как акт, находящийся в гармонии с естественным устройством человека, соответствующий с его предназначением и восполняющий его внутренние потенции. В классической формулировке эта мысль выражена схоластической аксиомой «Благодать не разрушает, но восполняет и совершенствует

природу» (gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam) (ср.: Thom. Aquin. Sum. th. I 1. 8, 2. 2). В этом контексте в католической догматике развилось также учение о тварной и нетварной благодати. С учетом того что вопрос об их соотношении не получил в К. однозначной догматической формулировки на офиц. уровне и до сих пор рассматривается скорее как герменевтическая проблема (см.: Rahner. Gnade. 1960. Sp. 994–995), следует отметить богословские аспекты, очерчивающие центральную линию в его понимании.

При анализе структуры благодатного акта в К. проводится терминологическая дифференциация в обозначении благодати самой по себе, в ее трансцендентном происхождении и сверхъестественном, нетварном содержании, и образа и плодов ее действия в человеке, эффекта, проявляемого на тварном уровне, ситуативно, в пространстве и во времени, и имеющего соответственно тварные человеческие формы выражения. Изначальная нетварность благодати (gratia increata) следует из того, что ее прямым источником является Сам Бог, дарующий «нам Свою жизнь, вливаемую Святым Духом в нашу душу» (ККЦ. 1997). Более того, совр. учительство К. ясно называет также основным содержанием благодати не только дары Св. Духа (charismata) (см.: CVatII. LG. 12; AG. 4), но и непосредственно Его Самого: «Благодать есть прежде всего и главным образом дар Духа, который оправдывает и освящает нас» (ККЦ. 2003; ср.: ККЦ. 1998); Св. Дух благодатно живет в сердцах верующих (см.: CVatII. LG. 4; Mystici corporis // Denzinger. Enchiridion. N 3813), становясь их «внутренним учителем» (magister interior) (ККЦ. 1995). Подтверждением нетварности благодати служит и ее целевое предназначение, заключающееся в возможности общения и единства с Богом (gratia communis, unionis). Так, «благодать есть участие в жизни Бога, она вводит нас внутрь троической жизни» (ККЦ. 1997; ср.: Katholischer Erwachsenenkatechismus. 1985. S. 225). Однако, не являясь в своем истоке производными человеческой природы, благодатные состояния верующих и осуществляемое ими «под воздействием Святого Духа» следование евангельским заповедям (см.: CVatII. LG. 39) все же

не могут быть отнесены к разряду нетварного, т. е. божественного. Поэтому, будучи своего рода феноменальной трансформацией нетварной благодати Божией, т. е. жизни Св. Духа в верных, они именуется «тварной благодатью» (*gratia creata*). Т. о., в соответствии с «подлинным и точным» учением католич. Церкви «следует отвергнуть всякий образ мистического единения, которым верующие, каким бы то ни было способом, выходили бы за рамки тварного и присваивали себе божественное, даже если только один из атрибутов предвечного Бога приписывался бы им как нечто им присущее» (*Mystici corporis // Denzinger. Enchiridion. N 3814*).

Одной из функций понятия «тварная благодать» является, следов., указание на принципиальную неупразднимость трансцендентности Бога при вселении в человека, обеспечивающей к тому же полную сохранность тварной идентичности последнего. В отличие от господствовавшей со времен схоластики тенденции к обособлению тварной и нетварной благодати как 2 фактически не сообщающихся реальностей и, как следствие, к обезличенно-овеществленным представлениям о природе тварной благодати совр. католич. учение подчеркивает содержательную общность этих понятий, основанную на внутреннем единстве и «диалогическом» характере благодати, явленных в предельной степени в Боговоплощении, и усматривает здесь различие скорее терминологического, чем онтологического характера (ср.: *Faber. 1995. Col. 783–784*). Кроме того, руководящим принципом католич. богословия стало предостережение папы Пия XII от излишней рационализации образа благодатного присутствия Бога в человеке, являющегося «сокровенным и неповторимым для каждого» и остающегося в конечном счете превосходящей всякую природу тайной (*Mystici corporis // Denzinger. Enchiridion. N 3813, 3815*).

Учение о таинствах. Общая сакраментология. Согласно вероучению К., искупление рода человеческого, совершенное крестными страданиями, смертью и воскресением Иисуса Христа, обладает бесконечной благодатной силой и носит универсальный, метаисторический характер. Единственной хранительницей и правомочной распорядитель-

ницей спасительной благодати становится апостольская Церковь, которая обеспечивает передачу и распространение плодов пришествия и искупительного подвига Сына Божия в условиях земного бытия. Основным способом сообщения искупительной благодати людям является сакраментальный — в чувственно воспринимаемых сакральных сим-



Богоматерь с Младенцем.
1-я треть XVI в. Худож. Й. ван Клеве
(Музей изобразительных искусств,
Будапешт)

волах и знаках, т. е. через церковные таинства (*sacramenta*) и священнодействия (*sacramentalia*) (см. ст. *Сакраменталии*), которые стоят на службе освящения и спасения человека, приобщая его божественной реальности. «Церковь утверждает, что таинства Нового Завета необходимы для спасения верующих. ...Плод жизни таинств в том, что Дух усыновления оживляет (*deificet*) верующих, жизненно (*modo vitali*) соединяя их с Единственным Сыном Божиим, Спасителем» (ККЦ. 1129; ср.: *STrident. Decretum de sacramentis. Can. 4 // Denzinger. Enchiridion. N 1604*).

Т. о., в понимании католич. богословия учение о таинствах неразрывно связано с христологией и экклезиологией. В XX в. все больше внимания уделяется также пневматологическому аспекту. Согласно одному из совр. разъяснений католич. концепции, «таинства являются действием благодати, продолжающим в истории дело Спасения, осуществленное Иисусом Христом; через таинства Он Сам раскрывает Себя в Святом Духе, в них — отзвук Его искупительных деяний. ...Воплощение Христа продолжается и про-

длевается в Церкви посредством установления Самим Христом особых священнодействий и ниспослания Святого Духа. Таинства — это, таким образом, священнодействия, через которые Церковь по воле Божией воспроизводит в настоящем единственное и неповторимое событие воплощения Иисуса Христа» (*Тестма. 2000. С. 11; ср.: Там же. С. 45*). «Катехизис Католической Церкви» считает таинства сердцевиной литургии Церкви и рассматривает их в триадологической перспективе: Христос «действует в Своих таинствах, чтобы сообщить благодать, знаменую таинством. Отец всегда внимает молитве Церкви Сына Своего, которая в эпиклесисе каждого таинства выражает веру в могущество Духа» (ККЦ. 1127; ср.: ККЦ. 1077–1112).

Указанием на то, что Сам Христос послал апостолов «не только для того, чтобы они, проповедуя Евангелие всему творению, возвестили, что Сын Божий Своею смертью и воскресением избавил нас от власти сатаны и смерти и перенес нас в Царство Отца, но также и для того, чтобы через Жертвоприношение (*sacrificium*) и таинства, вокруг которых сосредоточена вся литургическая жизнь, они исполняли (*exegerent*) дело спасения, о котором возвещали» (*CVatII. SC. 6*), в К. подчеркивается жизненно необходимый для христ. Церкви действенный характер таинств. «Наши таинства содержат благодать и сообщают (*conferunt*) ее всем тем, кто достойно принимает ее» (*CFlog. Exultate Deo: Bulla unionis Armeniorum // Denzinger. Enchiridion. N 1310*). В этом в первую очередь их отличие от «ветхозаветных таинств», которые, не будучи укорененными в новозаветном Откровении, еще «не общали (*non causabant*) благодати», но «были лишь образом этого дара благодати, который будет дан через Страсти Христа» (*Idem; ср.: STrident. Decretum de sacramentis. Can. 2 // Ibid. N 1602; Тестма. 2000. С. 31*). Ибо пасхальные события, «тайны жизни Христа — это основы того, что теперь Христос раздает в таинствах через служителей Своей Церкви» (ККЦ. 1115). В силу того что «Христос всегда присутствует в Своей Церкви, особенно в литургических действиях», «всякое литургическое служение, поскольку оно — дело Христа Священника и Его Тела, которое



есть Церковь, является первостепенным священнодействием, с эффективностью которого по степени и по мере не может сравниться никакое иное действие Церкви» (CVatII. SC. 7). Таинства «действенно реализуют (efficiunt) благодать, которую знаменуют, благодаря действию Христа и силою Духа Святого» (ККЦ. 1084; ср.: Eius exemplo (ап. 1208): [Послание папы Иннокентия III] // *Denzinger. Enchiridion. N 793*). Отсюда следует также, что с т. зр. католич. вероучения истинным совершителем таинств является Сам Бог, открывающийся человеку в сакраментальных символах. Так что «таинства представляют собой личную встречу с Христом (personale Christusbegegnung)» (Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 321, 323).

Тесная взаимосвязь между Церковью и таинствами обусловлена в понимании совр. К. сакраментальностью самой природы Церкви, которая вся есть зримое, от Христа происшедшее «дивное таинство» спасения (CVatII. SC. 5; AG. 5; см. также: *Rahner. Kirche und Sakramente. 1961*). По мнению кард. Анри де Любака, решающим фактором того, что по своей сути все таинства являются «таинствами Церкви», служат действительные живущие в ней Св. Духа: «лишь в ней одной они могут быть по-настоящему действительны, ибо в одной лишь «общине Духа» можно стать причастником даров Духа» (Любак. 1992. С. 60). Вместе с тем в соотношении экклезиологического и сакраментологического аспектов отмечается и обратная причинность, отражающая прямое влияние самих таинств на бытие Церкви. «Ибо если именно в Церкви черпают таинства свою действительность, то именно ради Церкви они и наделены ею» (Там же. С. 61; ср.: *Теста. 2000. С. 53*). Жизнь Церкви аутентично выражается в таинствах и в то же время напрямую зависит от них, поскольку они суть источник силы и фундаментальные акты ее существования (см.: CVatII. SC. 10; ККЦ. 1118; *Nocke. Allgemeine Sakramentenlehre. 2002. S. 188; Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 307*). «Таинства образуют Церковь как Тело Христово, как Невесту Христову, как народ Божий» (*Теста. 2000. С. 39*).

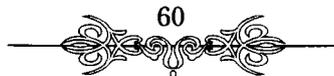
Во многом под влиянием богословского диалога с протестантиз-

мом в совр. К. значительное внимание уделяется также назидательной и керигматической стороне таинств. Необходимым условием самого их служения ставится проповедь слова Божия (см.: CVatII. PO. 4). Это означает, что помимо внутренней сакральной силы таинства «имеют и учительный характер (ad instructionem pertinent). Они не только предполагают веру, но словами и действиями также питают ее, укрепляют и выражают: поэтому они и называются таинствами веры. Конечно, они сообщают благодать, но их совершение также наилучшим образом располагает верующих принимать ее плодотворно, должным образом поклоняться (rite colendum) Богу и жить, исполняя дела любви» (CVatII. SC. 59; ср.: *Ibid. 33*). Поэтому в русле августиновской богословской традиции таинство представляется в К. не только «действенным знаком» благодати, но и «видимым словом Божиим», творящим спасительную реальность «перформативной речью» (*Nocke. Allgemeine Sakramentenlehre. 2002. S. 214*), а слово Божие в свою очередь наделяется сакраментальными характеристиками и понимается как «слышимое таинство» (ср.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 317–318, 311; Schmaus. 1953–1959. Bd. 3. Hbd. 1. 1958. S. 744; Rahner. Wort und Eucharistie. 1960; Wort und Sakrament. 1966; Kasper W. Wort und Sakrament // Martyria – Liturgia – Diakonia. 1969. S. 260–285; Nocke. 1985; Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens. 2011*). Поскольку таинство и слово внутренне связаны единым источником – Св. Духом – и, т. о., «составляют неразрывное целое» (ККЦ. 1518), «принятие слова Божия логически подразумевает участие в совершении таинств, и во время самого их совершения обязательно будет звучать слово Божие» (*Биффи. 1992. С. 88*).

Долгое время господствовавшее в К. схоластическое мышление во многом способствовало не только теоретической систематизации, но и несвойственной Преданию древней Церкви каталогизации сакраментальной жизни, что определило начало *Петром Ломбардским* (XII в.) формирование и последующее утверждение в средние века «доктрины 7 таинств» (septem sacramenta) (см.: *Petr. Lomb. Sent. IV 2. 1*). Одним из самых ранних случаев на офиц.

уровне является приведенный папой Иннокентием III в послании 1208 г. «Eius exemplo» семеричный перечень церковных таинств (*Denzinger. Enchiridion. N 794*), к-рому следует ряд провинциальных синодов 1-й пол. XIII в. В 1274 г. II Лионский Собор провозгласил: «Святая Римская Церковь считает и учит, что существует семь таинств Церкви» (CLugdII. Michaelis imperatoris epistola ad Gregorium papam // *Denzinger. Enchiridion. N 860*). Позже этому вторит Флорентийский Собор: «В Новом Законе их (таинств.— *Е. П.*) семь: Крещение (baptismus), Конфирмация (confirmatio), Евхаристия (eucharistia), Покаяние (paenitentia), Последнее помазание (extrema unctio), Священство (ordo) и Брак (matrimonium). ...Первые пять предназначаются для духовного совершенствования каждого человека в отдельности, два последних — для руководства и возрастания всей Церкви» (CFlor. Exultate Deo // *Ibid. N 1310–1311*). А контрреформационный Тридентский Собор грозит отлучением от Церкви тем, кто «говорит, что таинства Нового Завета не установлены Господом нашим Иисусом Христом или что их больше или меньше семи» (CTrident. Decretum de sacramentis. Can. 1 // *Ibid. N 1601*). Совр. «Катехизис Католической Церкви» также говорит о 7 таинствах, классифицирует их в 3 группы: «таинства христианского посвящения» (Крещение, Конфирмация, *Евхаристия*), «таинства исцеления» (Покаяние, Помазание больных (unctio infirmorum)), «таинства на службе общины и миссии верных» (Священство, Брак) (ККЦ. 1211). Т. о., актуализируемая Церковью и в Церкви благодать Божия обретает догматические формы выражения, получающие также каноническое закрепление и богословское осмысление в сакраментологии. Наряду с центральным сотериологическим аспектом таинств в К. неизменно значимым остается их юридическое измерение, отражающее сакраментальные аспекты членства и образа существования верующих в Церкви (подробно см.: *Besson. 2004*).

Однако издержки излишне легалистического подхода к функциям таинств, как и проблематичность арифметического сужения благодатно-таинственной жизни Церкви формально предписанными рамками, не только неоднократно отме-





чались православными критиками (А. С. Хомяков, прот. Сергей Булгаков, еп. Александр (Семёнов-Тян-Шанский), Х. Андруцос, протопр. Николай Афанасьев, митр. Иларион (Алфеев) и др.), но и стали очевидны для мн. католич. богословов современности, указывающих на утрату представления об исходном символическом значении учения о 7 таинствах вслед. укоренившегося в К. преимущественно юридически окрашенного «посттридентского менталитета» (Hotz. 1979. S. 269; см. также: Dournes. 1968; Jüngel, Rahner. 1971; Schillebeeckx. 2000; Sattler D., Schneider Th. Hermeneutische Erwägungen zur «Allgemeinen Sakramentenlehre» // Lehrverurteilungen — kirchentrennend? 1990. Bd. 3. S. 20; Boff. 1975).

Господствовавший в К. на протяжении многих столетий критерий библейски обоснованной прямой установленности (institutio) всех 7 таинств непосредственно Иисусом Христом (ср.: ККЦ. 1210) утратил в совр. католич. сакраментологии непрерываемую значимость под влиянием методов историко-критической экзегезы Свящ. Писания, уступив место др. герменевтическим подходам в разрешении этой проблемы (см.: Nocke. Allgemeine Sakramentenlehre. 2002. S. 207, 221; Nicolas. 1985. P. 746–747; Современное католическое богословие. 2007. С. 500–501, 523; Klauck H.-J. Die Sakramente und der historische Jesus // Idem. Gemeinde, Amt, Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven. Würzburg, 1989. S. 273–285; Rahner. 1961; ср. консервативную позицию: Хаффнер. 2007. С. 8–9). Идущие от средневековья попытки привести доктрину о 7 таинствах в соответствие с важнейшими этапами личной и общинной жизни христианина («антропологический аргумент» или «линейная система с антропологической основой»; ср.: ККЦ. 1210; Современное католическое богословие. 2007. С. 570; ср. также: Ratzinger. 1966; Kasper. 1969) признаются также логически не вполне безупречными (ср.: Теста. 2000. С. 52).

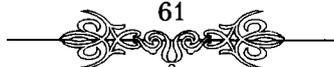
Офиц. документы эпохи II Ватиканского Собора не фокусируются на количественной составляющей и строгой классификации в учении о таинствах и священнодействиях, рассматривая их скорее в целостном литургическом контексте (см., напр.: ККЦ. 1113; Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 320). Ак-

цент при этом смещается на внутреннее органическое единство, на изначальную общность благодатного происхождения «из пасхальной тайны страстей, смерти и воскресения Христа, от Которого все таинства и сакраменталии получают свою силу» (CVatII. SC. 61). И хотя по-прежнему утверждается, что установленные Церковью «сакраменталии не дают благодати Святого Духа, как таинства (ad modum sacramentorum), но церковной молитвой они подготавливают к ее принятию и располагают человека к сотрудничеству (ad cooperandum cum illa)» (ККЦ. 1670), в то же время подчеркивается, что, сопровождая человека на различных этапах его жизни, все тайнодействия Церкви служат в конечном счете единой цели — освящению всех сторон человеческого существования (CVatII. SC. 61), участию верующих в служении и миссии Христа и причастности Его жизни (Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 323).

На офиц. учительном уровне К. получила подтверждение также схоластическая концепция таинств. Разработанная с применением аристотелевских категорий, она ставит во главу угла инструментальность и причинно-следственные связи, выражая их соответствующей терминологией (ср.: Thom. Aquin. Sum. th. III 62. 1, 65. 1). Так, для того чтобы быть эффективным инструментом, реально причиняющим воздействие невидимой благодати Божией на человека, таинство должно состоять, согласно постановлению Флорентийского Собора, из 3 структурных «элементов», т. е. происходить от 3 причин: материи (предметы, зримые действия), формы (слова) и личности священнослужителя (persona ministri), «преподающего таинство с намерением (cum intentione) совершить то, что совершает Церковь. Если один из этих элементов отсутствует, таинство не совершается» (CFlor. Exsultate Deo // Denzinger. Enchiridion. N 1312). И наоборот: в случае, если все эти предписанные в формальном, материальном и интенциональном отношении условия точно соблюдены и должным образом исполнены, следует с уверенностью говорить о благодатной действительности преподаваемого таинства (ср.: Inter cunctas. 22 (an. 1418): [Буллы папы Мартина V] // Denzinger. Enchiridion. N 1262).

Единственным условием его совершенной действительности в отношении человека является отсутствие сознательного волевого препятствия (obex) воспринимающего (см.: Trident. Decretum de sacramentis. Can. 6 // Ibid. N 1606), что, с одной стороны, исключает полностью автоматическое действие таинств, однако, с др. стороны, ограничивает участие человека в таинстве гл. обр. пассивной ролью (ср.: Matena. 2009. S. 73). Его вера и внутреннее предрасположение (dispositio), как и духовно-нравственные качества преподающего таинство священнослужителя, влияют только на плоды усвоения таинств (sacramentorum fructus) (см.: ККЦ. 1128, 1131), ни в малой степени не затрагивая «объективного» характера сакраментальной благодати, которую они обозначают и содержат в себе (см.: Trident. Decretum de sacramentis. Can. 6 // Denzinger. Enchiridion. N 1606). Поэтому декретом Тридентского Собора о таинствах постановляется: «Если кто-либо говорит, что эти таинства Нового Завета в силу самого их совершения (ex opere operato) не сообщают благодати, но что одной только веры в божественное обетование достаточно для достижения благодати (ad gratiam consequendam), да будет отлучен от сообщества верных» (Idem. Can. 8 // Ibid. N 1608).

Вопрос о том, какого рода должно быть «намерение» священнодействующего, в вероучительных документах К. подробно не освещен. В послании папы Льва XIII говорится, что «о духовном расположении или намерении (de mente vel intentione) Церковь не судит, поскольку они сами по себе суть нечто сокровенное (interius)» (Apostolicae curae et caritatis (an. 1896) // Denzinger. Enchiridion. N 3318). Поэтому в католич. сакраментологии остается до сих пор открытым вопрос, достаточно ли для правильного совершения таинств только внешнего, отстраненного следования церковно-ритуальным предписаниям, выражающегося гл. обр. «словесно, определенной «формулой», предписанной правилами культа» (Теста. 2000. С. 58; ср.: Козлов, Огицкий. 2009. С. 235), или же помимо этого здесь также подразумевается необходимость активного внутреннего, личностного участия служителя таинств, «переживания им того, что



происходит (*das zu leben, was er vollzieht*)» (Katholischer Erwachsenenkatechismus. 1985. S. 326; ср.: *Hotz*. 1979. S. 77; *Биффи*. 1992. С. 88; *Schillebeeckx*. 1965. S. 108).

Что же касается трактовки действительности таинств «*ex opere operato*» как автоматического воздействия сакраментальной благодати в силу факта самого совершения внешнего обряда (*ex ipso facto quod actio adimpleta est*), то она воспринимается в К. как появившееся в полемическом пылу реформаторов и др. критиков недоразумение, отражающее отчасти народные средневековые представления, однако имеющее мало общего с истинным католич. учением о таинствах. В новом освещении этой проблемы, напротив, как офиц. документами, так и мн. авторитетными католич. богословами отмечается, что изначальный смысл этого выражения заключен в стремлении указать на действительное присутствие и абсолютный примат в таинствах «спасительного дела (*operis*) Христа, совершенного раз и навсегда» (ККЦ. 1128). Т. е. благодатная сила таинства обеспечивается не канонично выполненными обрядовыми действиями как таковыми, а тем, что, «когда таинство совершается согласно намерениям Церкви, могуществу (*virtus*) Христа и Его Духа действует в нем и им, независимо от личной святости священнослужителя (*ministri*)» (ККЦ. 1128). Христос «присутствует в таинствах силой, изливаемой Им на них, чтобы они были действительными орудиями святости» (Mediator Dei (ан. 1947): [Энциклика папы Пия XII] // *Denzinger*. Enchiridion. N 3840). Поэтому, по убеждению Эдварда *Схиллебекса*, сакраментологические выражения «*ex opere operato*» и «в силу тайны Христа (*Christusmysterium*)» значат одно и то же» (*Schillebeeckx*. 1965. S. 81). Также кард. Джакомо Биффи указывает в этой связи, что «внутренняя действительная сила таинств» зависит исключительно «от действия Христа и от присутствия Святого Духа»: таинства — «это действия, главным и неизменным совершителем которых именно через посредство Святого Духа является Господь Иисус, поэтому они непременно обладают спасительной силой» (*Биффи*. 1992. С. 89, 166).

В совр. К. схоластической концепции таинств не придается исключительного статуса. Под воз-

действием *литургического движения* (кон. XIX — 1-я пол. XX в.) в католич. богословии стала осознаваться неполноценность методологического подхода, при котором догматические формулировки сакраментологии разрабатываются в отрыве от литургического и антропологического измерений таинств (ср.: *Nocke*. Allgemeine Sakramentenlehre. 2002. S. 204). В процессе критического пересмотра схоластической традиции отмечалось, что в гилеморфической схеме тридентской сакраментологии фактически нет места *эпиклезе* (см.: *Casel*. 1923. S. 102), в то время как основное внимание направлено на формально детерминированную «объективность» таинства, обеспечивающую гарантированность оправдывающего и освящающего воздействия сакраментальной благодати. На эти особенности католич. учения, идущие вразрез с пониманием и практикой таинств в древней Церкви, неоднократно указывали в полемике также правосл. авторы (см., напр.: *Яннарас Х*. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992. С. 193; *Кунриан (Керн)*, архим. Евхаристия. М., 1999². С. 213–214, 220–230, 245; ср.: *McKenna*. 1975; *Taft*. 1996).

Вместе с появлением тенденций к переосмыслению и обновлению литургической жизни в К. в нач. XX в. на офиц. уровне, в *motu proprio* папы Римского Пия X, прозвучал призыв к активному соучастию (*participatio actuosa*) верующих в богослужебных актах и таинствах (*ai sacrosanti misteri*) Церкви (Tra le sollecitudini (ан. 1903) // ASS. 1903–1904. Vol. 36. P. 331; ср.: *Maas-Ewerd*. 1993). Впосл. в католич. сакраментологии распространяются альтернативные модели, впитавшие в себя разнообразные элементы гуманитарных дисциплин и актуальных философских течений: антропологии, экзистенциализма, персонализма, феноменологии, культурологии, лингвистики, философии диалога, символа и культа, и др. (ср.: Современное католическое богословие. 2007. С. 574–575). Мн. достижения этих изысканий в области богословия таинств нашли отражение сначала в энциклике папы Пия XII «Mediator Dei» (*Denzinger*. Enchiridion. N 3840–3855), а затем в документах II Ватиканского Собора. С помощью богословской герменевтики традиц. учительных положений К.

о таинствах интенсивно разрабатывается адекватный для современности, а также для межконфессионального взаимопонимания сакраментологический язык (см.: *Lehrverurteilungen — kirchentrennend?* 1986. S. 77–88; *Hempelmann*. 1992). Существенным результатом на этом пути стало офиц. восприятие эпиклезы в качестве неотъемлемой составляющей таинств. Так, в «Катехизисе Католической Церкви» отмечается, что эпиклеза — «прошение, в котором священник молит Отца ниспослать освящающего Духа» — «находится в самом сердце каждого совершения таинств и в особенности — Евхаристии» (ККЦ. 1105–1106; см. также: ККЦ. 1107–1109). Она введена в молитвы евхаристического канона нового чина мессы. Важность сакраментальной эпиклезы многократно подчеркивалась также в документах Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквями (см.: *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*. 1982; *Foi, sacrement et l'unité de l'Église*. 1987; *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu*. 1988).

Определенные изменения претерпело в совр. К. и представление о совершителе таинств. Не отменяя традиц. вероучительных постановлений о том, что церковные таинства невозможны без уполномоченного и поставленного на это служение через рукоположение иерархического священства, которое «гарантирует, что воистину Христос действует в таинствах для Церкви силою Святого Духа» (ККЦ. 1120; ср.: *CTrident*. Decretum de sacramentis. Can. 10 // *Denzinger*. Enchiridion. N 1610; *CVatII*. LG. 10), налицо стремление к преодолению утвердившегося в средневековье и в эпоху Контрреформации строгого адм. разделения на совершающего таинство (*minister*) и воспринимающего его (*recipiens*). Такой подход рассматривается не только правосл. и протестант., но и многими католич. богословами как «проблематичный» (см.: *Nocke*. Allgemeine Sakramentenlehre. 2002. S. 217; ср.: *Яннарас Х*. Вера Церкви. 1992. С. 193). В подтверждение идей литургического возрождения II Вати-

канский Собор выработал идею совместного торжественного «празднования» (*celebratio, celebrare*) таинств и сакраментов, касающегося всего народа Божия и не соотносящегося с представлением о частном, «сингулярном» характере церковных священнодействий (ср.: CVatII. SC. 26, 27). Было сказано, что «матерь Церковь горячо желает, чтобы все верующие пришли к тому полному, сознательному и деятельному участию в совершении литургии (*liturgicarum celebrationum*), которого требует сама ее природа» (CVatII. SC. 14). Для достижения этой цели Собор ставит клиру задачу заботиться «о литургическом воспитании и деятельном участии верных — как внутреннем, так и внешнем» (Ibid. 19), т. е. вовлекать членов церковной общины не только в обрядовое, но и в духовное соработничество для того, «чтобы они соотносились (а *commovent*) свои мысли со словами (чинопоследования. — *Е. П.*) и действовали совместно с вышней благодатью (*supernae gratiae cooperentur*), дабы не принимать ее тщетно (*in vanum*). Поэтому священным пастырям надлежит заботиться не только о том, чтобы в литургическом действии соблюдались законы для его действительного и законного совершения (*ad validam et licitam celebrationem*), но и о том, чтобы верные участвовали в нем сознательно, действенно и плодотворно. ...Ибо в литургии Бог говорит к Своему народу, а Христос снова и снова возвещает Евангелие. Народ же отвечает Богу как песнопениями, так и молитвой» (Ibid. 11, 33). Современная учительная позиция К., подразумевающая и всячески поощряющая активность верующих в литургической сфере, в первую очередь «через благоговейное и частое принятие таинств» (Ibid. CD. 30. 2), не ограничивает и их «сакраментального» участия только пассивным восприятием благодати, поскольку с этой т. зр. также «в совершении таинств участвует все собрание (*tota congregatio*), которое становится «литургом», каждый в своей роли, но в «единстве Духа», действующего во всех» (ККЦ, 1144; ср.: CVatII. SC. 41, 48). Так понимаемое «празднование» таинств является «диалогическим событием» (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 326). Соответственно богослужебные акты клириков Церкви рассматриваются

в этой системе координат как священнодействия не только «*in persona et in nomine Christi*» (в лице и от лица Христа, Его именем; ср.: ККЦ. 1120), но и в лице и от лица всей церковной общины, «*in persona totius ecclesiae*», «*in nomine totius Ecclesiae*» (CVatII. PO. 2). Так, «молитвы, возносимые к Богу священником (а *sacerdote*), возглавляющим собрание от лица Христа (*in persona Christi graeest*)», произносятся от имени всего святого народа (*plebis sanctae*) и всех присутствующих» (Ibid. SC. 33; ср.: *Теста*. 2000. С. 59).

Вероучительные особенности отдельных таинств. Крещение (*baptismus*) (об историческом развитии учения и обряда см. в ст. *Крещение*) относится в К. наряду с Конфирмацией и *Евхаристией* к таинствам христ. посвящения или инициации (*initiatio*) (ср.: ККЦ. 1212). При этом ему отводится основополагающее место как первому среди других (*primum omnium sacramentorum*), как таинству вступления (*ingressio, incorporatio*) в Церковь по преимуществу, представляющему собой «дверь (*ianua*) в духовную жизнь»: через него верующие общаются Христу, становятся членами (*membra*) Церкви, Тела Христова (ср.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger*. Enchiridion. N 1314; ср.: CVatII. LG. 11; AA. 3; AG. 36) и получают «доступ к другим таинствам» (ККЦ. 1213). Становясь едиными со Христом, все крещенные обретают также глубинную сакраментальную связь и фундаментальное единство между собой (*vinculum unitatis sacramentale* — CVatII. UR. 22), образуя, т. о., «народ Божий Нового Завета, превосходящий всякие национальные, культурные, классовые, расовые и половые границы» (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 334). Так, в совр. понимании Крещение является для К. основой межконфессиональной общности и экуменических устремлений к воссоединению. «Ибо те, кто верует во Христа и должным образом принял Крещение, находятся в известной общности (*in quadam communiōne*) с католической Церковью, пусть даже неполной» (CVatII. UR. 3; ср.: Ibid. LG. 15).

Правильным и, следов., полностью признаваемым в К. считается любое Крещение, совершенное с соблюдением главных условий. К ним относятся в первую очередь наличие

воды как «материи» таинства и произнесение имен Лиц Пресв. Троицы, являющееся «формой» таинства (ср.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger*. Enchiridion. N 1314) и выражающее квинтэссенцию евангельской, церковной, а также необходимой для Крещения личной веры (ср.: CTrident. Decretum de iustificatione.



Папа Римский Иоанн Павел II совершает таинство Крещения. Фотография. 2000 г.

Ср. 7 // Ibid. N 1531; ККЦ. 1226, 1229, 1253; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 331). При этом совершение Крещения через тройное обливание (*infusio*), погружение (*immersio*) или окропление (*aspersio*), а также различные грамматические варианты «крещальной формулы» («я крещу (*ego baptizo*) тебя...», «крещается (*baptizatur*) раб Божий...» и проч.), не имеют существенного значения для действительности таинства, потому что, «если действие, производимое служителем, совершается с призыванием (*invocatione*) Святой Троицы, таинство осуществляется (*perficitur*)» (CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger*. Enchiridion. N 1314; ср.: ККЦ. 1239–1240). На этом основании допускается также значительное разнообразие в отношении совершителя Крещения, при том что в нормативном случае им считается духовное лицо (ср.: CVatII. LG. 28–29; ККЦ. 1256). Однако «в случае необходимости не только священник или диакон, но и любой мирянин или женщина, даже язычник или еретик, может крестить, если соблюдает предписанную церковную форму и имеет

намерение (intendat) делать то, что делает Церковь» (CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion. N 1315*; ср.: CVatII. LG. 17; ККЦ. 1256). Объяснение этому находится в том, что «начальной причиной (principalis causa), которая придает силу (virtutem) Крещению, является Святая Троица», в то время как служителю отводится лишь инструментальная роль осуществления внешней стороны таинства (CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion. N 1314*; ср.: ККЦ. 1266). Так что, «когда кто-либо совершает Крещение, то крестит Сам Христос» (CVatII. SC. 7). В любом случае в результате души крещеных запечатлеваются особым «духовным знаком» (signum spirituale), «неизгладимым характером» (character indelebilis), делающим их навсегда отличными от др. людей (ср.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion. N 1313*; CTrident. Decretum de sacramentis. Can. 9 // Ibid. N 1609). На основании всего этого повторное крещение, т. е. перекрещивание, в К. ни при каких условиях недопустимо (CTrident. Decretum de sacramentis: [Canones de sacramento baptismi]. Can. 4, 11 // Ibid. N 1617, 1624; ККЦ. 1272). Протопр. Николай Афанасьев отмечает, что «точка зрения Римской Церкви оказалась практически очень удобной, так как она дает точные и вполне определенные указания относительно приема в католическую Церковь еретиков и схизматиков» (*Афанасьев Н., протопр. Вступление в Церковь. М., 1993*². С. 130).

Поскольку считается, что при Крещении происходит не только отпущение (remissio) личных согрешений человека (peccata voluntaria, actuales), но и прощение (dimissio) и совершенное устранение (imputatio) наследуемой вины первородного греха (culpa originalis) вкупе с положенным за него возмездием (reatus originalis peccati) (ср.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion. N 1316*; CTrident. Decretum de peccato originali. 5 // Ibid. N 1515; ср.: Eius exemplo // Ibid. N 794; CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 2 // Ibid. N 1672; ККЦ. 1213), учительство К. указывает на перво-степенную сотериологическую важность этого таинства. Без Крещения как бани обновления и рождения во Христе оправдание грешников невозможно (ср.: CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 3–4 // *Den-*

zinger. Enchiridion. N 1523–1524). В изложении католического вероучения кард. Дж. Биффи отмечает, что среди таинств Церкви «по степени необходимости... первое место принадлежит Крещению» (*Биффи. 1992. С. 89*). Однако категорическое утверждение Тридентского Собора, согласно которому без крещения «никто не может получить оправдания», «инструментальной причиной» которого оно, собственно, и является (CTrident. Decretum de iustificatione. Cap. 7 // *Denzinger. Enchiridion. N 1529*; ср.: CTrident. Decretum de sacramentis: [Canones de sacramento baptismi]. Can. 5 // Ibid. N 1618; Maiores Ecclesiae causas (an. 1201): [Послание папы Иннокентия III] // Ibid. N 780), получило в совр. формулировках ограничивающее уточнение: «крещение необходимо для спасения (ad salutem) тем, кому было возведено Евангелие и кто имел возможность просить об этом таинстве» (ККЦ. 1257).

Помимо типичного для традиц. католич. понимания сакраментального эффекта Крещения как «освобождения от вины Адама», которое присутствует и в совр. чинопоследовании (ср.: Ordo baptismi parvulorum // *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Vat., 1973*), существуют также другие аспекты, связанные с заметным расширением взгляда на смысл и следствия таинства в новых вероучительных документах К. Так, говорится об исцеляющем, «врачебном» (medendum) действии крещальной благодати, в силу того что она есть «благодать Христова — безвозмездный дар (donum gratuitum), которым Бог дает нам Свою жизнь, вливаемую Святым Духом в нашу душу» (ККЦ. 1999). И поскольку эта благодать понимается как источник освящения и обожения (gratia sanctificans seu deificans, sanctificationis fons — ККЦ. 1999, 1266), то «Крещение не только очищает от всех грехов, оно делает неопита «новым творением»... храмом Духа Святого» (ККЦ. 1265); дарит духовное возрождение (ср.: per baptismum enim spiritualiter renascimur — CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion. N 1311*) и облакает (induere) его во Христа (ср.: CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 2 // Ibid. N 1672; CVatII. AG. 14), усыновляя Божу (in

filios Dei regenerati — CVatII. LG. 11; ср.: Ibid. SC. 10); приобретает (insegerere) пасхальной тайне (Ibid. SC. 6). «Через наше крещение, первое таинство веры, Жизнь, имеющая источник в Отце и дарованная нам в Сыне, сообщается нам лично и внутренне Духом Святым в Церкви» (ККЦ. 683).

В этом контексте таинство Крещения воспринимается не как одномоментный акт правового характера, а скорее как основополагающее для крещаемого человека экзистенциальное событие, необходимым следствием к-рого должны быть возрастание «в добре через нравственные добродетели» (ККЦ. 1266), «рост и созревание в вере на протяжении всей жизни» (Katholischer Erwachsenenkatechismus. 1985. S. 331). В сотериологической перспективе это означает, что «весь организм сверхъестественной жизни христианина укоренен в Крещении» (ККЦ. 1266). Вместе с тем его юридическая сторона заключается в том, что наряду с правом приобретать духовным и сакраментальным сокровищам Церкви на крещеных одновременно налагаются обязательства по отношению к ее предписаниям и законам, «записанным или переданным» (CTrident. Decretum de sacramentis: [Canones de sacramento baptismi]. Can. 8 // *Denzinger. Enchiridion. N 1621*). В первую очередь — «исповедовать перед людьми веру, полученную от Бога через Церковь» (CVatII. LG. 11) и активно участвовать в литургической жизни (Ibid. SC. 14).

Конфирмация (confirmatio; в рус. переводах часто «Миропомазание»), хотя и совершается в Римско-католической Церкви отдельно от Крещения чином (ср.: Lamentabili. 44 // *Denzinger. Enchiridion. N 3444*) и обычно по времени значительно позже, догматически мыслится в неразрывной связи с последним, «довершением (perfectio) которого оно является» (ККЦ. 1304; ср.: CVatII. SC. 71). Оно также относится к обрядам христ. инициации, «налагает на душу неизгладимую духовную печать (характер), являющуюся знаком того, что Христос отметил (signavisse) христианина печатью (sigillo) Своего Духа» (ККЦ. 1304), и не допускает повторения (ККЦ. 1313, 1317). Главным сакраментальным содержанием Конфирмации является излияние Св. Духа на христианина, «как Он был дан апостолам



в день Пятидесятницы» (CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion*. N 1319), обозначаемое ритуалом помазания (unctio) освященным миром (chrisma) лба и возложением рук со словами «Прими знамение (signaculum) дара Духа Святого» (Divinae consortium naturae (an. 1971): [Апостольская конституция папы Павла VI] // AAS. 1971. Vol. 63. P. 663; ср.: ККЦ. 1300; CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion*. N 1317, 1319).

Необходимо отметить, что особенно новыми учительными положениями К. Конфирмация как событие личного порядка ставится в церковную и миссионерскую перспективу: укрепленные (confirmati) даром и особой силой (robore) Св. Духа, верующие «совершеннее сочетаются (vinculantur) с Церковью» (CVatII. LG. 11), «с ее апостольским происхождением и с ее миссией свидетельства о Христе» (ККЦ. 1313); они «Самим Господом предназначаются к апостольству» (CVatII. AA. 3), посвящаются в «священство святое» (sacerdotium sanctum) (Ibid. LG. 10) и потому, «как подлинники свидетели Христа, принимают более строгое обязательство распространять и защищать веру словом и делом» (Ibid. LG. 11; ср.: Ibid. 33). Экклесиологическое значение Конфирмации подчеркивается среди прочего правилом, согласно к-рому основными совершителями этого таинства (ministri originarii), с нек-рыми исключениями для пресвитеров, являются епископы (см.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion*. N 1318; Trident. Decretum de sacramentis: [Canones de sacramento confirmationis]. Can. 3 // Ibid. N 1630; CVatII. LG. 26; ККЦ. 1312). При таком взгляде на таинство Конфирмации подчеркивается, что его действие состоит в восполнении, в раскрытии и возведении на новый уровень дара Св. Духа, полученного уже при Крещении (см.: Katholischer Erwachsenenkatechismus. 1985. S. 339, 342). Подобным образом объясняется и то, что, несмотря на автономную действительность и действенность Крещения, его иницирующая функция без Конфирмации остается незавершенной, заключительным шагом в тайне христ. посвящения должна быть Евхаристия (ср.: ККЦ. 1306). Так что «все те, кто был возвышен Крещением в достоинство царственного священства и еще глубже уподоблен (configurati) Христу Миро-

помазанием (per confirmationem), через таинство Евхаристии вместе со всей общиной участвуют в самой жертве Господа» (ККЦ. 1322). На фоне этих догматических заключений становится еще более рельефным давно утвердившееся в К. хронологическое несоответствие литургической практики сакраментологическому смыслу и порядку христ. инициации: крещенные в детстве допускаются через неск. лет сначала к первому Причастию и лишь намного позже, в подростковом возрасте, принимают таинство Конфирмации. Одним из объяснений при этом служит указание на необходимость сознательного принятия даров, полученных в крещении. Такая ситуация оценивается мн. богословами, в т. ч. и католическими, как проблематичная, идущая вразрез с исторической церковной практикой и богословской логикой. В принятом в Бари в 1987 г. Смешанной международной комиссией по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквами документе «Вера, таинства и единство Церкви» наряду с признанием сохранившейся в Православии древне-церковной модели христ. посвящения общим для всех идеалом отмечается, что распространившийся в лат. традиции обычный противоречит, кроме прочего, никогда не отменявшимся дисциплинарным предписаниям и потому «это изменение последования, которое как у православных, так и у римо-католиков вызывает справедливые возражения и сомнения, требует углубленного богословского и пастырского осмысления, так как пастырская практика никогда не должна упускать из вида смысл первоначальной Предания и его доктринальную важность» (Foi, sacrement et l'unité de l'Église. 1987. II 46, 51; ср.: Idem. II 2). Вместе с тем в Римско-католической Церкви Конфирмация и Евхаристия преподаются непосредственно вслед за таинством Крещения, если оно совершается над взрослыми. В качестве «подателя» таинств инициации в этом случае обычно предусмотрен пресвитер, а не епископ.

Евхаристия (об историческом развитии учения и обряда см. в статьях *Евхаристия*, *Канон мессы*, *Месса*, *Novus ordo*). Так же как и в Православии, это таинство имеет в К. различные названия, отражающие многогранность богословского содержа-

ния и его «неисчерпаемое богатство» (ККЦ. 1328–1332). Терминологическое разнообразие возросло особенно в новое время под влиянием вошедших в состав Римско-католической Церкви нек-рых вост. Церквей (см. ст. *Униатство*), вслед за литургического движения, обращения К. в XX в. к патристическому наследию, а также в процессе диалога с др. конфессиями (ср.: CVatII. UR. 14, 17; Ibid. OE. 1–6, 12). Наиболее характерными именованиями традиционно являются «Евхаристия» и «Месса» (eucharistia, missa) (см.: *Jungmann*. 1967).

В истории К. можно отметить существование 2 тенденций к догматическому пониманию смысла и роли этого таинства в литургической и духовной жизни Церкви. С одной стороны, Евхаристии отводится по порядку 3-е после Крещения и Конфирмации место (tertium sacramentum — CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion*. N 1320), она рассматривается как завершение (conclusio) христианской инициации (ККЦ. 1322), а также как одно из «эффективных» средств освящения людей, излияния и преумножения благодати (см.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion*. N 1322; CVatII. SC. 10), как «божественная пища» (CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion*. N 1311), «хлеб насыщенный (supersubstantialis)» (Trident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 8 // Ibid. N 1649), «духовная пища» и противоядие против грехов (Idem. Cap. 2 // Ibid. N 1638). С др. стороны, как в средневековье, так и гл. обр. в наст. время в К. Евхаристии приписывается особое значение и определенное превосходство в ряду др. таинств (singulare et excellens) (см.: Idem. Cap. 3 // Ibid. N 1639). Согласно «центральной системе» сакраментальной иерархии (см.: Современное католическое богословие. 2007. С. 570), ей принадлежит первое и главное место: она есть «средоточие и вершина», «источник всей христианской жизни», к-рому подчинены и к к-рому стремятся остальные таинства (CVatII. AG. 9; Ibid. LG. 11), из к-рого на людей изливается истинная жизнь и «благодать взаимной любви (mutuae caritatis)» (Mirae caritatis (an. 1902): [Энциклика папы Льва XIII] // *Denzinger. Enchiridion*. N 3360, 3363); символ единства и любви, которыми Спаситель «пожелал соединить (coniunctos) всех христиан между



собой» (CTrident. Decretum de ss. Eucharistia. [Prooemium] // Ibid. N 1635); «краткое содержание и сумма нашей веры» (ККЦ. 1327). В этом отношении Л. П. Карсавин отмечал, что таинство Евхаристии «стоит в центре всего католического, всей католической жизни и мысли» (Карсавин. 1997. С. 80).

В обосновании исключительной роли Евхаристии в наст. время доминирует не столько традиц. аргумент о реальном, телесном присутствии Христа в этом таинстве вне зависимости от его употребления верующими (*ante vel post usum*) (см.: CTrident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 3. Can. 4 // Denzinger. Enchiridion. N 1639, 1654; ср.: ККЦ. 1377; см. также: Hotz. 1979. S. 106–107), сколько идея о фундаментальной экклезиологической важности Евхаристии, которая воспринимается как «душа Церкви» (*Mirae caritatis* // Denzinger. Enchiridion. N 3364) и значение к-рой сопоставимо со значением Свящ. Писания (ср.: CVatII. PO. 18; Ibid. DV. 21). В противовес индивидуалистическим представлениям и практике прошлого (см.: Lubac. 1949) на первый план выходит осуществляемое в евхаристическом общении универсальное, «кафолическое» начало: подчеркивается, «что Евхаристия совершается в общении (*in communionem*) со всей Церковью, земной и небесной, с живыми и умершими, а также в общении с пастырями Церкви, с папой, с епископом епархии, ее священниками и диаконами и всеми епископами всего мира с их Церквями» (ККЦ. 1354). В утверждении того, что Евхаристией «осуществляется единство верных» (CVatII. LG. 3, 11), значимыми для К. являются 2 объединяющих фактора. С одной стороны, воцерковляющее свойство этого таинства через приобщение (*communio*) единому Христу, Который объединяет причащающихся со всеми верными в единое церковное тело, а также углубляет их воплощение (*incorporatio*) в Церковь (ККЦ. 1396), так что «благодаря Евхаристии Церковь непрестанно живет и возрастает» (CVatII. LG. 26; ср.: Ibid. DV. 26). С др. стороны, это стоящий над всеми юрисдикционными границами Римский папа, связанный «с каждым совершением Евхаристии, в котором он поминается как знак и слуга единства вселенской Церкви» (ККЦ. 1369).



Папа Римский Иоанн Павел II
на процессии праздника Тела Христова.
Фотография. 2000 г.

Стремительное развитие католич. богословия и практики Евхаристии в XX в. в направлении «коммуниального», общинного характера происходило нередко в ущерб личностному евхаристическому благочестию, в результате чего таким аспектам, как степень подготовки верующего к причастию, его внутреннее состояние, личное благодарение и молитва, не уделялось должного внимания, несмотря на то что об этом говорилось и в нек-рых папских посланиях, и на II Ватиканском Соборе (см., напр.: *Miserentissimus Redemptor* // AAS. 1928. Vol. 20. P. 171; CVatII. SC. 12). В связи с этим кард. Вальтер Каснер, анализируя проблему соотношения между обновлением церковной традиции и преемственностью в таинстве Евхаристии в К., заключает: «Некоторые формы преподавания и принятия причаствия в прежние века были бы сочтены явным святотатством. Очевидно, что пока не удалось обрести надлежащее равновесие между личностным и церковным *communio*» (Каснер. 2007. С. 97).

Незыблемыми остаются, однако, в К. центральные догматические положения о Евхаристии, сложившиеся на лат. Западе еще в средние века: о ее жертвенном характере и искупительном значении, о реальном присутствии Христа в пресуществленных Дарах таинства. Несмотря на происходящее в последнее время стремление к разнобразию богословских интерпретаций, отражающееся на изменении литургических форм и заметном расширении сакраментального языка (см.: Nocke. *Spezielle Sakramentenlehre*. 2002. S. 267–268), в сущности можно все же говорить как о поня-

тийной, так и о терминологической устойчивости евхаристической доктрины.

В первую очередь в К. утверждает фундаментальная сотериологическая функция Евхаристии: в мессе происходит «возобновление завета Господня с людьми» (CVatII. SC. 10), «совершается дело нашего искупления» (Ibid. LG. 3; SC. 2) и «тайна спасения» (ККЦ. 1332). Основой и сотериологическим стержнем этого является вероучительное положение о том, что Евхаристия есть жертвоприношение (*sacrificium*) (Ibid. LG. 11, 26; AG. 15), к-рое, будучи воспоминательным и бескровным, мистическим образом идентифицируется с примирительной Жертвой искупления. «Евхаристия — это воспоминание (*memoriale*) Пасхи Христовой, актуализация и сакраментальное приношение (*oblatio*) Его единой Жертвы (*unici sacrificii*) в литургии Церкви, которая есть Его Тело» (ККЦ. 1362; ср.: ККЦ. 1357, 1365). «Искупительная Жертва Христа едина, она совершена раз и навсегда. Однако она присутствует в евхаристической жертве Церкви» (ККЦ. 1545). По аналогии с доктриной об искуплении (см. в ст. *Искупление*) в К. считается, что евхаристическая Жертва также приносится Богу Отцу (см.: CVatII. PO. 5; ККЦ. 1357; ср.: Тесма. 2000. С. 171) и является средоточием литургического культа, к-рый божественный Искупитель «воздаст небесному Отцу как Глава Церкви» (*Mediator Dei* // Denzinger. Enchiridion. N 3841).

Т. о., принесенная на Кресте кровавая Жертва Христа «бесконечно (*sine temporis intermissione*) возобновляется бескровным образом» на церковных алтарях (*Miserentissimus Redemptor* // AAS. 1928. Vol. 20. P. 171); «это одна и та же Жертва (*hostia*)», которой приобщаются участники мессы и поминаемые на ней усопшие, получая отпущение грехов, «как бы велики они ни были» (CTrident. *Doctrina de ss. Missae sacrificio*. Cap. 2 // Denzinger. Enchiridion. N 1743). Евхаристическая реализация искупительной Жертвы обусловлена также догматическим представлением о сакраментальном присутствии (*repraesentatio*) и активности Спасителя в Евхаристии, ибо «Сам Христос, вечный Первосвященник Нового Завета, действуя (*agens*) через служение священников, приносит евхаристическую жертву.



И Тот же Христос, реально присутствующий (praesens) под видом хлеба и вина, есть жертва (oblatio), приносимая в Евхаристии» (ККЦ. 1410; ср.: ККЦ. 1380; CTrident. Doctrina de ss. Missae sacrificio. Cap. 2 // *Denzinger. Enchiridion. N 1743*). Однако евхаристическое приношение — это не только божественное, но и церковное деяние, к-рые по внутренней сути совпадают, ибо Евхаристия одновременно «актуализирует единую жертву Христа Спасителя и включает в нее жертву Церкви» (ККЦ. 1330), так что Церковь, участвуя в жертве своего Главы, вместе с Ним «всецело приносится в жертву и соединяется с Его ходатайством перед Отцом за всех людей» (ККЦ. 1368). Особенно совр. католич. учительству свойственно подчеркивать, что Церковь в лице не только священнослужителей, но и мирян становится субъектом евхаристического культа и жертвоприношения, к-рое «руками пресвитеров» приносится «от имени всей Церкви» (CVatII. PO. 2; ср.: Ibid. SC. 11, 14; Mediator Dei // *Denzinger. Enchiridion. N 3850*). В документах II Ватиканского Собора неоднократно поощряется активное участие (participatio actuosa) всей общины и каждого отдельного верующего в отправлении мессы (см., напр.: CVatII. SC. 48, 50), потому что, «участвуя в евхаристической жертве, источник и вершине всей христианской жизни, они приносят Богу божественную Жертву (divinam victimam), а вместе с нею — и самих себя» (Ibid. LG. 11). Наряду с этим неизблемым в К. остается положение, согласно которому Евхаристия не может совершаться без уполномоченного Богом на это служение через рукоположение епископа или священника «как представляющего (sustinet) Личность Христа» (Mediator Dei // *Denzinger. Enchiridion. N 3852*; ср.: CVatII. LG. 17; *Mysterium ecclesiae. 6: [Декларация Конгрегации вероучения]* // AAS. 1973. Vol. 65. P. 407; *Sacerdotium ministeriale. 3: [Инструкция Конгрегации вероучения]* // Ibid. N 75. 1983. P. 1004; CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger. Enchiridion. N 1321*). Соответственно те христ. конфессии и общины, которые не имеют таинства Священства, утратили в глазах католич. учительства «подлинную и целостную сущность (genuinam atque integram substantiam) евхаристической тайны (mysterii)» (CVatII. UR. 22).

Реальность Божественного присутствия в Евхаристии раскрывается в 2 планах: духовном и физическом. С первым в К. соотносится понятие «духовного причащения» (communio, manducatio spiritualis) (ср.: CTrident. Doctrina de ss. Missae sacrificio. Cap. 6 // *Denzinger. Enchiridion. N 1747*), которое происходит в том случае, когда верующие, не причащаясь сакраментально, т. е. не принимая самих евхаристических Даров, ментально с помощью «видимых религиозных и благочестивых знаков побуждаются к созерцанию высшей реальности, сокрытой в этой Жертве» (Idem. Cap. 5 // Ibid. N 1746; подробно см.: *Schlette. 1960*).

В свою очередь физический реализм Евхаристии призван на материальном уровне, «под видом осязаемых реальностей (rerum sensibilibus) хлеба и вина (CTrident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 1 // *Denzinger. Enchiridion. N 1636*), утвердить максимальную — духовно-соматическую — степень присутствия Христа, истинного Бога и истинного человека, т. е. во всей полноте обеих Его природ «без какого-либо ущерба (integer)» (*Mysterium fidei* (an. 1965): [Энциклика папы Павла VI] // AAS. 1965. Vol. 57. P. 764). Поэтому канонами Тридентского Собора под страхом отлучения от Церкви предписывается верить, «что в пресвятом таинстве Евхаристии истинно, реально и сущностно (substantialiter) содержатся Тело и Кровь вкупе с душой и божеством Господа нашего Иисуса Христа и, следовательно, весь Христос полностью (totus Christus)» (CTrident. Decretum de ss. Eucharistia. Can. 1 // *Denzinger. Enchiridion. N 1651*; ср.: *Inter cunctas* // Ibid. N 1257). Поскольку таинство Евхаристии сакраментальным образом представляет единое событие искупления, в нем «Христос дает то самое Тело Свое, которое отдано (tradidit) Им за нас на Кресте, ту самую Кровь Свою, которая «за многих изливаема во оставление грехов» (Мф 26. 28)» (ККЦ. 1365), так что «причаститься (communicare) — это значит принять Самого Христа, принесшего Себя в жертву за нас» (ККЦ. 1382).

Из контекста этих догматических высказываний явствует, т. о., что применительно к Евхаристии выражение «Тело и Кровь Христовы» символически указывает на всеобъ-

емлющую полноту богочеловеческого присутствия Христа в каждом элементе таинства, чем и объясняется возможность полноценного причащения даже под одним видом (см.: CTrident. Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum. Cap. 3 // *Denzinger. Enchiridion. N 1729*; ср.: CFlor. Exsultate Deo // Ibid. N 1321; CTrident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 3 // Ibid. N 1640). Однако среди положений вероучительного характера в К. встречаются формулировки, отражающие тенденцию к вульгарно-сенсуалистическому представлению субстанциального реализма Евхаристии, который ограничивается сугубо материалистическими категориями. Так, в понимании Римского Собора 1059 г. непреложная истинность евхаристического освящения (consecratio) состоит в том, что хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа и именно как таковые они не просто символически или сакраментально, но чувственным образом воспринимаются, «осязаемые и раздробляемые руками священников, раскусываемые зубами верующих» (*Concilium Romanum. [Professio fidei in Eucharistiam]* (an. 1059) // *Denzinger. Enchiridion. N 690*). Большинство совр. католич. исследователей усматривают в подобном рода высказываниях утрату органично присущего раннему христианству и мышлению св. отцов понятия и чувства сакраментального символизма, ведущую к ложному номиналистическому противопоставлению «corpus Christi mysticum» и «corpus Christi verum» (см.: *Menke. 2012. S. 137–144*; ср.: *Rahner. 2003*).

Более взвешенную догматическую трактовку тайны реального присутствия Христа в Евхаристии представляет собой возникшее в XII в. учение о «пресуществлении» (transsubstantiatio) (см. ст. *Трансубстанциация*), к-рое, хотя и не получило строго унифицированной теоретической формы (см.: *Hauschild. 2007. S. 595–596*), однако в главных чертах было рецепировано в К. и входит начиная с IV Латеранского Собора (см.: CLateranIV. Decreta. Cap. 1 // *Denzinger. Enchiridion. N 802*) во мн. учительные тексты вплоть до наших дней. Основанием тому служит ставшее аксиомой убеждение Римско-католической Церкви, что термином «transsubstantiatio» «добавляюще и в собственном смысле»



выражается суть происходящего в таинстве Евхаристии, а именно: что «через освящение хлеба и вина совершается превращение (conversionem fieri) всей субстанции хлеба в субстанцию Тела Христа, Господа нашего, и всей субстанции вина в субстанцию Его Крови» (STrident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 4 // Ibid. N 1642; ср.: CFlor. Exsultate Deo // Ibid. N 1321; ККЦ. 1375). Т. о., в результате транссубстанциии от евхаристического хлеба и вина «остаются лишь внешние образы (species)» (STrident. Decretum de ss. Eucharistia. Can. 2 // Denzinger. Enchiridion. N 1652).

Хотя доктрина о пресуществлении Даров возникла на схоластической почве в результате применения перипатетического категори-



Молитва канона мессы
(католич. кафедральный собор
Непорочного зачатия
Пресв. Девы Марии в Москве).
Фотография. 2009 г.

ального и метафизического аппарата (см., напр.: *Guilmundus Aversanus. De corpore et sanguine Christi. III* // PL. 149. Col. 1481) и порой рассматривалась вполн. как строго рационально-философское обоснование таинства, она все же воспринимается в К.— особенно в совр. богословской герменевтике — не как правило веры, а скорее в качестве терминологически наиболее подходящего обозначения происходящего на евхаристическом алтаре «чудесного и уникального превращения (conversionem)» (STrident. Decretum de ss. Eucharistia. Can. 2 // Denzinger. Enchiridion. N 1652; ср.: *Mysterium fidei* // AAS. 1965. Vol. 57. P. 755) и Божественного присутствия, являющегося предметом веры и едва поддающегося к.-л. вербальному описанию (STrident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 1 // Denzinger. Enchiridion. N 1636; ср.: *Katholischer Erwachse-*

*nen-Katechismus. 1985. S. 350; Теста. 2000. С. 179; Nocke. Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 290). Модернистские попытки преодоления этого учения путем замены его др. теориями (напр., трансфинализации, трансигнификации), основанными в т. ч. на ревизии античного и средневекового понятия «субстанция», не получили официального признания как недостаточно выражающие «сущностный», онтологический характер реального присутствия Христа в угодную присутствию лишь аллегорическому, «пневматическому» или символическому (*Mysterium fidei* // AAS. 1965. Vol. 57. P. 764–766).*

В соответствии с традиц. сакраментологической схемой К. постулируется, что «формой» Евхаристии являются «слова Спасителя, которыми Он совершил это таинство» (CFlor. Exsultate Deo // Denzinger. Enchiridion. N 1321). Однако наряду с представлением об осуществлении таинства в си-

лу произносимых священнослужителем установительных слов (Ibidem), «сразу же после освящения» (STrident. Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 3

// Ibid. N 1640), имеются также указания на пневматологический аспект Евхаристии, а в новых документах — и на важную роль эпиклезы. Особо подчеркивается, что реальное «присутствие (Vergegenwärtigung) Иисуса Христа в Евхаристии достигается не магическим или механическим актом, но, напротив, обращенной к Богу Отцу во имя Иисуса Христа молитвой о даровании Святого Духа (эпиклезой)» (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 349; см.: ККЦ. 1353; ср.: Теста. 2000. С. 192, где не признается «освящающего значения эпиклезы»*). Т. о., согласно католич. позиции, хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа «силою (per potentiam) Духа Святого и через слова Христа» (ККЦ. 1357; ср.: *Eius exemplo* // Denzinger. Enchiridion. N 794). Наряду с раскрытием пневматологического измерения таинства Евхаристии стал яснее

проявляться ее эсхатологический характер. Так, в «Катехизисе Католической Церкви» отмечается, что «в совершении Евхаристии мы уже теперь соединяемся с небесной литургией и предвкушаем вечную жизнь, когда Бог будет все во всем» (ККЦ. 1326; ср.: ККЦ. 1329; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 345–346*).

Покаяние (paenitentia/poenitentia) (о литургической стороне таинства см. в ст. *Исповедь*). По учению К., это таинство, имеющее и др. функционально обусловленные наименования («обращение» (conversionis), «исповедь» (confessio), «примирение» (reconciliatio) — ККЦ. 1486), установил Христос для прощения грехов, совершенных верующими после крещения. Его смысл заключается в восстановлении утраченной через личные грехи крещальной благодати оправдания (iustificationis gratia), новом обретении праведности (iustitia) со следующим за этим духовным исцелением (sanatio) и воскресением (resurrectio) (см.: STrident. Decretum de iustificatione. Cap. 14. Can. 29 // Denzinger. Enchiridion. N 1542, 1579; Ibid. *Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 1* // Ibid. N 1668, 1670; CFlor. Exsultate Deo // Ibid. N 1311; CLateranIV. Decreta. Cap. 21 // Ibid. N 813; ККЦ. 1468). С сотериологической т. зр. «это таинство необходимо для спасения тех, кто пал после крещения» (STrident. *Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 2* // Denzinger. Enchiridion. N 1672). При этом «нет ни одного греха, как бы он ни был тяжок, которого святая Церковь не может отпустить» (ККЦ. 982).

Принципиальная возможность сакраментального прощения (venia) и отпущения (remissio, dimissio, absolutio) грехов обеспечивается искупительными заслугами Христа; действительность требует также покаянного усилия (procuratio) самого грешника в ответ на призывающую инициативу Бога (cum excitante Dei) (см.: STrident. Decretum de iustificatione. Cap. 14 // Denzinger. Enchiridion. N 1542; Ibid. *Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 2* // Ibid. N 1672). Единство этих факторов, реализующееся в форме церковного чинопоследования и личной исповеди, образует структурную и содержательную целостность таинства Покаяния, так что оно является «одновременно в высшей степени perso-



нальным актом и церковно-литургической церемонией (Feier)» (Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 369; ср.: Уб[б]ьяли. 2009. С. 269–270). При этом в соответствии со схоластической схемой его «материей» (quasi materia) являются определенные действия (actus) кающегося: 1) раскаяние, подразумевающее сердечное сокрушение — совершенное (contritio), обусловленное отвращением к греху, или несовершенное (attritio), вызванное страхом перед адскими наказаниями, однако достаточное для действительности таинства; 2) устная исповедь (oris confessio) священнику и 3) принесение устанавливаемого им удовлетворения (satisfactio) за грехи, совершаемое затем, как правило, посредством поста, молитв и дел милосердия. «Формой» таинства Покаяния служат произносимые исповедующим священнослужителем от своего лица («Ego te absolvo...») слова отпущения грехов (verba absolutionis) во имя Пресв. Троицы (см.: CFlor. Exsultate Deo // Denzinger. Enchiridion. N 1323; CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 3–4 // Ibid. N 1673, 1676–1677; ср.: ККЦ. 1448). Хотя расширения тайносовершительной формулы др. молитвами допустимы (ср.: ККЦ. 1449), они, по утверждению Тридентского Собора, «не относятся к сущности (essentiam) самой этой формы и не являются необходимыми для совершения (administrationem) этого таинства» (CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 3 // Denzinger. Enchiridion. N 1673). Необходимым условием считается также личный контакт исповедующего и кающегося, осуществляемый только в обоюдном присутствии (ср.: De confessione et absolutione absentis (an. 1602): [Декрет Конгрегации святого служения] // Denzinger. Enchiridion. N 1994); о новых тенденциях в этом вопросе см., напр.: Böntert S. Gottesdienste im Internet: Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie. Stuttgart, 2005).

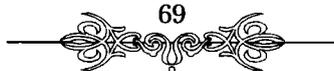
Служителем таинства Покаяния может быть епископ или, как уточняет «Катехизис Католической Церкви», «священники, получившие от церковных властей право исповедовать (facultatem absolvendi)» (ККЦ. 1495; ср.: ККЦ. 1462; CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 6, 7 // Denzinger. Enchiridion. N 1684, 1686; CFlor. Exsultate Deo // Ibid.

N 1323). Основанием служит то, что вместе с дисциплинарными полномочиями клирикам при рукоположении дарована для отпущения грехов сила Св. Духа, в след. чего они выполняют не просто посредническую или наставительную функцию, но имеют власть вынести в таинстве своего рода юридическое решение «подобно судье» (CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 7 // Ibid. N 1685) и т. о. примирить грешника с Богом и Церковью (см.: CVatII. PO. 5; ККЦ. 1462, 1469). Правовой аспект Покаяния играет в К. существенную роль и поныне, несмотря на попытки богословского переосмысления соответствующих учительных высказываний гл. обр. Тридентского Собора, стремящиеся контекстуализировать его решения. Так, католич. теолог пресв. Серджо Уббьяли, говоря о таинстве Покаяния, указывает, что «Собор формулирует не целостное учение, но только свою позицию в дискуссии с Реформацией» (Уб[б]ьяли. 2009. С. 268; ср.: Nocke. Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 329–330, 333). Логика юридических отношений скажется в том, что Покаяние понимается как судебный акт (actus iudicialis), призванный разрешить конфликт между «смертельно оскорбленным» и обиженным прегрешениями человека Богом (см.: CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 5 // Denzinger. Enchiridion. N 1682; CVatII. LG. 11) и грешником, к-рый, чтобы исправить свою вину, должен принести соответствующее удовлетворение и умиловать (expiare) Бога за свои грехи мн. усилиями, «как того требует Божия справедливость (iustitia)» (CTrident. Doctrina de sacramento paenitentiae. Cap. 2 // Denzinger. Enchiridion. N 1672), потому что «божественное милосердие не отпускает нам наши грехи без удовлетворения» (Idem. Cap. 8 // Ibid. N 1690). В плоскости юридических отношений лежит доктрина и практика *индальгенций*, служащих «частичному или полному» освобождению покающихся верующих от «временной кары (ропае) за грех» (ККЦ. 1472–1473, 1478). Следует отметить, что употребляемый в рус. изд. «Катехизиса Католической Церкви» термин «епитимия» в качестве эквивалента понятий «удовлетворение» и «возмещение ущерба» (reparatio damni) (см.: ККЦ. 1448, 1459,

1494) в этом контексте не вполне соответствует его пониманию и употреблению в Православии (см. ст. *Епитимия*).

XX век был ознаменован острым кризисом таинства Покаяния в Римско-католической Церкви. В связи с этим была проведена большая догматическая и пастырская работа по раскрытию сотериологического и духовного содержания Покаяния в его отношении к церковной общине и отдельной человеческой личности, преследующая гл. обр. смягчение судебноп-правовых акцентов за счет подчеркивания милосердия и человеколюбия Бога при одновременной богословской легитимации свойственного христ. Востоку представления о «терапевтическом» характере этого таинства (см., напр.: Reconci-liatio et paenitentia (an. 1984): [Апостольское обращение папы Иоанна Павла II] // AAS. 1985. Vol. 77. P. 185–275; Misericordia Dei (an. 2002): [Motu proprio папы Иоанна Павла II] // AAS. 2002. Vol. 94. P. 452–459; Il sacramento della penitenza. 1996; Ramos-Regidor. 1971). Импульсы к обновлению и переориентации взглядов были даны II Ватиканским Собором, к-рый отмечал, что «таинство Покаяния в высшей степени содействует преуспеянию в христианской жизни» (CVatII. CD. 30. 2). Однако все это вкупе с проведенной в 1973 г. по инициативе Собора реформой покаянной дисциплины и сакраментального чинопоследования до сих пор не дает желанного результата, постоянно вызывая дискуссии о поисках новых путей в практике таинства Покаяния в К. (см.: La penitenza oggi. 1974; Mezger. 1980; Läßle. 1985; Fernández García. 1989).

Помазание больных (unctio infirmorum), соответствует правосл. *Елеосвящению* (Соборованию) (см. в ст. *Елеосвящение*). Однако в отличие от православного понимания его догматическая трактовка претерпела в истории католического богословия некоторые изменения, отразившиеся в вероучительных постановлениях и литургических текстах: от принимаемого лишь на пороге смерти «последнего помазания» (extrema unctio), осознаваемого как «таинство умирающих» (sacramentum eheuntium), как завершение покаянного пути христианина и последнее напутствие (см.: CFlor. Exsultate Deo // Denzinger. Enchiridion. N 1324; CTrident. Doctrina de sacramento



extremae unctionis. Cap. 3 // Ibid. N 1698), до стремления к сообразованию с традиц. христ. представлением о нем как о таинстве, совершаемом в первую очередь над больными (CVatII. SC. 73; Ibid. LG. 11; ср.: *Vorgrimler H.* Buße und Krankensalbung // *Handbuch der Dogmengeschichte.* 1978². Bd. 4. H. 3. S. 220; *Биффи.* 1992. С. 97). Согласно современному вероучительному определению, «Церковь верует и исповедует, что среди семи таинств существует одно специально предназначенное для укрепления (ad confortandos) тех, кто измучен болезнью: Елеопомазание больных» (ККЦ. 1511). Неизменным все же остается акцент на условии совершения таинства преимущественно при реальной угрозе жизни (ср.: ККЦ. 1514–1515, 1520, 1523, 1528), хотя при этом другие случаи никогда полностью не исключались (ср.: Trident. Doctrina de sacramento extremae unctionis. Cap. 3 // *Denzinger.* Enchiridion. N 1698).

Библейским основанием того, что Помазание больных «установлено Иисусом Христом, истинно и в прямом смысле», считаются зафиксированное в Евангелии свидетельство о совершенных апостолами по завету Господа исцелениях елеем (Мк 6. 13) и указания на обряд в Послании ап. Иакова (Иак 5. 14–15) (ср.: Trident. Doctrina de sacramento extremae unctionis. Cap. 1 // *Denzinger.* Enchiridion. N 1695). В «Катехизисе Католической Церкви» происхождение таинства, рассматриваемого в целостном контексте домостроительства спасения, представлено более широким спектром примеров евангельского сострадания больным и призыва Христа к их исцелению и утешению (ср.: ККЦ. 1503–1510).

Основным содержанием сакраментального действия Помазания больных должно становиться не столько физическое выздоровление, сколько «духовное облегчение» (*Биффи.* 1992. С. 96), приносимое соединением в страданиях со Спасителем, через препоручение «болящих Господу, страждущему и прославленному», «приобщение к Страстям и смерти Христа» (CVatII. LG. 11) и уподобление (configuratio) им. В Елеопомазании «страдание как последствие первородного греха наделяется новым смыслом: оно становится участием (participatio) в Христовом де-

ле спасения» (ККЦ. 1521). Именно сквозь призму христ. сотериологии с акцентом на искупительном значении человеческих страданий по аналогии со смертью и воскресением Христа (ср.: ККЦ. 1523; Salvifici doloris (ан. 1984): [Апостольское послание папы Иоанна Павла II] // AAS. 1984. Vol. 76. P. 201–250; порой в утрированной форме – ср., напр.: *Теста.* 2000. С. 256–261) избавление от немощей и болезней рассматривается как целостное экзистенциальное явление, связанное также с нравственными и духовными аспектами и охватывающее душевно-телесную природу человека (ср.: Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 377). Такое понимание подчеркивают и указания на тесную сакраментальную связь между Помазанием больных и Покаянием (ср.: ККЦ. 1421, 1517).

Наряду с подчеркнутым христологическим основанием Помазания больных, выражающимся, кроме того, и в рекомендации совершать его «во время (intra) евхаристического богослужения, т. е. воспоминания Пасхи Господней» (ККЦ. 1517), существенную роль в таинстве играют пневматологические моменты. Действующая через «материю» таинства — освященное епископом растительное масло (ср.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger.* Enchiridion. N 1324; Trident. Doctrina de sacramento extremae unctionis. Cap. 1 // Ibid. N 1695; ККЦ. 1519) — благодать Св. Духа укрепляет душу больного и «избавляет (abstergit) от грехов, которые еще не искуплены» (Trident. Doctrina de sacramento extremae unctionis. Cap. 2 // Ibid. N 1696). О благодатном действии Св. Духа идет речь и в формуле преподания таинства: «Через это святое помазание по благодатному милосердию Своему да поможет тебе Господь благодатью Святого Духа...» (ККЦ. 1513). Предваряющие ее молитвы, понимаемые как присущая (proritia) этому таинству эпиклеза (ср.: ККЦ. 1519), обращены поочередно ко всем Лицам Пресв. Троицы, среди Которых, однако, именно Св. Дух восхваляется как наиболее активное начало и непосредственная причина утешения и укрепления верующих.

Относительно служения и преподания таинства Помазания больных, несмотря на аргументы богословского и пастырского характера в пользу признания такого права в виде ис-

ключения также за диаконами или даже мирянами (ср.: *Nocke.* Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 340; *Теста.* 2000. С. 253–256), легитимным правилом остаются постановления Флорентийского и Тридентского Соборов (ср.: CFlor. Exsultate Deo // *Denzinger.* Enchiridion. N 1324–1325; Trident. Doctrina de sacramento extremae unctionis. Cap. 3 // Ibid. N 1697), указывающие только на епископа и священника (ср.: CVatII. PO. 5; ККЦ. 1516, 1530). Вместе с тем начиная со II Ватиканского Собора в К. настоятельно подчеркивается более широкий эклезиологический смысл и общинный характер священнодействий сакраментального врачевания: через молитву пресвитеров вся Церковь в общении святых (in sancto communione) ходатайствует перед Господом за болящих во благо их и народа Божия (ср.: CVatII. LG. 11; ККЦ. 1522; ср.: Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 379). В определенных случаях это церковное ходатайство не ограничивается конфессиональной принадлежностью: наряду с Покаянием и Евхаристией таинство Помазания больных разрешается совершать для отделенных от Римско-католической Церкви восточных христиан при условии, «если они сами об этом попросят и будут настроены должным образом» (CVatII. OE. 27). Аналогичный порядок установлен и для католиков, не имеющих физической или нравственной возможности обратиться с просьбой о преподании одного из этих таинств к католич. священнослужителю (Ibidem).

Священство (ordo, sacramentum ordinis) принимают в К. только крещеные и конфирмированные лица мужского пола как особое избрание (segregatio) и посвящение (consecratio) через церковный обряд ординации (ordinatio) на служение народу Божию, «священству крещеных» (ККЦ. 1120), «всем членам Церкви» (ККЦ. 1142) с целью продолжения миссии спасения, вверенной Христом через Св. Духа апостолам. Понятие «апостольское преемство» (successio apostolica) является поэтому фундаментальным для Священства и служит в К. одним из основных критериев его сакраментальной полноты и подлинности. Главное содержание священнической деятельности состоит в таинственной связи (vinculum sacramentale), «которая

соединяет с тем, что говорили и делали апостолы, а через них — с тем, что говорил и делал Христос, источник и основа таинств» (ККЦ. 1120). Рукоположенные во пресвитеров присоединяются к действию Христа Священника и особым образом замещают Его Самого (*personam specialiter gerunt Christi*) (см.: CVatII. PO. 13), становясь как бы Его «иконной» (ККЦ. 1142).

Догматическим и церковно-историческим представлением об «иконическом» характере Священства объясняется в К. также недопущение женщин к этому таинству: рукоположение женщин невозможно, поскольку «Господь Иисус избрал мужчин, чтобы образовать коллегия двенадцати апостолов, и апостолы затем делали то же самое, выбирая себе сотрудников»; следуя традиции, «Церковь признает себя связанной этим выбором Самого Господа» (ККЦ. 1577). В связи с тем что вопрос о жен. священстве в последнее время активно дискутируется как на богословском, так и на общественном уровне (см.: *Frauenordination: Stand der Diskussion in der katholischen Kirche / Hrsg. W. Gross. Münch., 1996; Nocke. Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 358–359*), офиц. позиция Римско-католической Церкви была неоднократно подтверждена Папским престолом (см.: *Inter insigniores // AAS. 1977. Vol. 69. P. 98–116; Ordinatio sacerdotalis (an. 1994): [Апостольское послание папы Иоанна Павла II] // AAS. 1994. Vol. 86. P. 545–548; ср.: Nicolas. 1985. P. 1121–1123; Хаффнер. 2007. С. 170–172*). Вопросы сексуальной ориентации кандидатов в священнослужители регулируются на совр. этапе утвержденной папой Бенедиктом XVI инструкцией ватиканской Конгрегации католического образования (*Congregatio de institutione catholica*) о недопустимости принятия сана лицами с гомосексуальными наклонностями или теми, кто явления такого рода поддерживают (см.: *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinatur ad homosexualitatem, intuitu eorum ad admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros (an. 2005) // AAS. 2005. Vol. 97. P. 1007–1013*).

Средневек. представление о «видимом знаке», или «материи», таинства Священства подверглось в К. в ходе истории кардинальному пересмотру: вместо зафиксированно-

го Флорентийским Собором указания на передачу богослужебных сосудов с евхаристическим вином и хлебом (*CFlor. Exsultate Deo // Denzinger. Enchiridion. N 1326*) в XX в. папа Пий XII, с одной стороны, указывая на свою «высшую апостольскую власть» и право Церкви «из-



Архиеп. Паоло Пецци совершает рукоположение (католич. кафедральный собор Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии в Москве). Фотография. 2009 г.

менить или упразднить то, что она сама же устанавливает» и, с др. стороны, опираясь на фундаментальные богословские исследования в области литургики, провозгласил в апостольской конституции «*Sacramentum ordinis*» (1947), что «материей — и единственной материей — святых чинов диаконата, пресвитериата и епископата является возложение рук (*manuum impositionem*). Также и форма — и единственная форма — состоит в словах, которые определяют применение этой материи и означают последствия таинства (*effectus sacramentales*), иначе говоря, власть священства и благодать Святого Духа» (Ibid. N 3859; ср.: ККЦ. 1538, 1573; см. также: Хаффнер. 2007. С. 166–167). Ввиду особого значения таинства Священства для жизни Церкви в современной практике настоятельно рекомендуется совершать его «при участии как можно большего числа верующих» и «в лоне Евхаристической литургии» (ККЦ. 1572). Экклесиологическая целенаправленность и одновременно укорененность Священства актуализируются также в том, что оно само постоянно питается от таинств Церкви и плодотворно усваивает их дары (см.: CVatII. PO. 18).

Будучи единым богоустановленным «таинством апостольского служения», Священство иерархически структурировано церковной традицией (ср.: *Nocke. Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 355; Хаффнер. 2007. С. 153–154*) и «имеет три уровня (*gradus*): епископский, пресвитер-

ский и диаконский» (ККЦ. 1536), в каждом из которых в разной степени реально присутствует единое священство Христа (ср.: ККЦ. 1545). При этом полнота таинства Священства раскрывается в епископском са-не (см.: CVatII. LG. 21; CTrident. Doctrina de sacramento ordinis. Cap. 4 // *Denzinger. Enchiridion. N 1768*): епископу как «викарию Христа» и «ви-

димому главе» (*visibile caput*) отдельной Церкви вверена не только священническая, но и пас-

тырско-адм. власть; на него возлагается к тому же общецерковная ответственность и обязанность все-ленской миссии. Епископское служение не носит, однако, партикулярного характера, но исполняется по образу апостолов коллегиально (см.: CVatII. CD. 4; Ibid. LG. 22) — в тесном общении с «братьями в епископстве» и «под властью Папы, преемника св. Петра» (ККЦ. 1594; ср.: CTrident. Doctrina de sacramento ordinis. Can. 8 // *Denzinger. Enchiridion. N 1778*). Новейшее католич. богословие видит в коллегиальности сакраментальную сущность *ordo episcoporum*, репрезентирующую единство Церкви, нового народа Божия (см.: *Ratzinger. 1986; Freitag. 1997*). Служение пресвитеров и диаконов осуществляется только в единстве с вышестоящим епископом (см.: CVatII. LG. 28; ККЦ. 1142).

Сакраментальный статус ординированных священнослужителей отличается от дара общего священства (*sacerdotium commune*), которым остальные верующие наделяются в крещении, тем, что при принятии сана через рукоположение (*per manuum impositionem*) кандидаты получают помазание (*unctio*) Св. Духа (см.: CVatII. LG. 21; ККЦ. 1585–1587; CTrident. Doctrina de sacramento ordinis. Cap. 3 // *Denzinger. Enchiridion. N 1766; Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 384*), вследствие этого они «запечатлеваются особой печатью (*speciali caractere signantur*) и настолько уподобляются Христу Священнику, что

могут действовать от лица Христа, Главы Церкви (in persona Christi Capitis)» (CVatII. PO. 2; ср.: ККЦ. 1120, 1548, 1570, 1582–1583, 1597). Через пресвитера Спаситель присутствует в Церкви, Сам «действует и совершает спасение» (ККЦ. 1584). Кроме того, в совершении таинств священнослужители уполномочены выступать от имени всей церковной общины, «предстоя перед Богом в молитве Церкви, и в особенности — совершая Евхаристическую жертву» (ККЦ. 1552).

Вместе с неустранимой «печатью» служебного, иерархического священства (sacerdotium ministeriale seu hierarchicum) принимающему таинство сообщается «священная власть» (sacra potestas) служить «народу Божию посредством учительства (munus docendi), богослужения (munus liturgicum) и пастырского управления (munus regendi)» (ККЦ. 1592). Поэтому, хотя взаимосвязь устремленных друг к другу иерархического и общего священства для совр. К. очевидна (ср.: Nicolas. 1985. P. 1128–1130), разница между ними является существенной, «а не только по степени» (essentia et non gradu tantum differant) (CVatII. LG. 10; ср.: Mediator Dei // Denzinger. Enchiridion. N 3849–3850; к вопросу об этой формулировке см. также: Bausenhardt. 1999. S. 283 sq.; Nocke. Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 353), так что принявшие священническую благодать через рукоположение уже не могут вновь стать мирянами (см.: Trident. Doctrina de sacramento ordinis. Cap. 4 // Denzinger. Enchiridion. N 1767). Отличие и особая миссия клириков в Церкви подчеркиваются еще и тем, что «ответственность и право избрания для принятия Священства принадлежат церковной власти» (ККЦ. 1598), а рукоположенным по лат. обряду — «за исключением постоянных диаконов» — канонически предписывается безбрачный образ жизни, целибат (см.: ККЦ. 1579, 1599; LateranI. Capones. Cap. 3 // Denzinger. Enchiridion. N 711; Trident. Doctrina de sacramento matrimonii. Can. 9–10 // Ibid. N 1809–1810; CVatII. PO. 16), служащий как знаком особенного дара Божия и эсхатологического призвания к единению (ad societatem) с Ним (см.: Mulieris dignitatem. 20 (ap. 1988): [Апостольское послание папы Иоанна Павла II] // AAS. 1988. Vol. 80. P. 1700), так и аскети-

ческим средством для того, чтобы научиться самообладанию и «глубже постигать Евангелие» (CVatII. OT. 10) (подробнее см. в ст. Целибат). Одновременно с этим признается, что обязательство целибата, хотя и является священной традицией К., не относится, однако, к догматической сущности Священства (см.: Katholischer Erwachsenekatechismus. 1985. S. 385), в связи с чем брачное состояние католич. пресвитеров вост. обряда (см. в ст. Униатство) имеет легальный характер и не считается ущербным. Стремление некоторых консервативно настроенных католич. богословов придать священническому целибату статус «божественного установления» (см., напр.: Хаффнер. 2007. С. 173) не имеет основания в вероучительных документах К.

Диаконы (церковно-канонические и литургические аспекты см. в ст. Диакон) располагаются на низшей ступени иерархии, получают при ординации благодать служения, а не священства (non ad sacerdotium, sed ad ministerium), тем не менее наделяются регулярными полномочиями преподавать Причастие во время и вне Евхаристии, хранить Св. Дары, совершать большинство sacramенталей и даже такие таинства, как Крещение и Брак (см.: CVatII. LG. 29). С правосл. т. зр. здесь видится противоречие между догматическим определением диакона и его реальными литургическими функциями, в известной степени объяснимое, однако, в системе схоластической sacramентологии, строго разделяющей действующие непосредственно в силу искупительного дела Христа (ex opere operato) таинства и совершаемые в силу церковной молитвы (ex opere operantis) sacramенталии. В последнем случае, как и при таинстве Брака, диакон представляет Церковь, действуя от ее имени. Вопрос, может ли он священнодействовать in persona Christi — что представляется необходимым, в частности в контексте католич. учения о Крещении, — остается открытым (ср.: Хаффнер. 2007. С. 162–163). Поскольку II Ватиканский Собор не дал развернутого вероучительного заключения в отношении диакона, имея первоочередной целью восстановление этого института в католич. Церкви (ср.: CVatII. OE. 17; ККЦ. 1571), мн. догматические проблемы, связанные с sacramенталь-

ной сущностью и со спецификой диаконского служения в свете учения о единстве таинства Священства, находятся на стадии осмысления и разработки. Важной вехой на этом пути стал документ папской Международной богословской комиссии «Le diaconat: Évolution et perspectives» (2002).

Брак (matrimonium; канонические и литургические аспекты см. в ст. Брак). Вероучительные основы католич. богословия таинства Брака получили систематическое оформление в схоластической sacramентологии и были утверждены догматическими постановлениями и канонами Тридентского Собора (см.: Trident. Doctrina de sacramento matrimonii // Denzinger. Enchiridion. N 1797–1816). Их особенностью является акцент на юридической трактовке Брака, смысловым центром которой стала имеющая своим истоком римское право теория брачного договора (contractus, consensus matrimonialis). Непосредственно с этим связано также представление о том, что вступающие в Брак христиане сами суть не только реципиенты, но и одновременно «служители благодати Христовой» (ККЦ. 1623) в таинстве, действующая причина (causa efficiens) которого — их «выраженное словами взаимное согласие» (mutuus consensus per verba expressus) (CFlor. Exsultate Deo // Denzinger. Enchiridion. N 1327; ср.: Trident. Tametsi: Decretum. Cap. 1 // Ibid. N 1813). И хотя II Ватиканский Собор избегает термина «договор» в отношении таинства Брака, предпочитая ему «брачный союз» (matrimoniale foedus), а вопрос о материи и форме таинства так и не был разрешен с окончательной определенностью, мнение о взаимном преподавании таинства (ККЦ. 1623), о тайносовершительной роли личного согласия в акте свободной воли (см.: Casti connubii (ap. 1930): [Энциклика папы Пия XI] // Denzinger. Enchiridion. N 3701; CVatII. GS. 48; ККЦ. 1628), без которого в принципе не может быть Брака (ср.: ККЦ. 1626), господствует при поддержке «подавляющего числа богословов» (Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 390; ср.: Биффи. 1992. С. 99; Хаффнер. 2007. С. 186) и в позднейших документах К. вероучительного характера. Поэтому в совр. богословской интерпретации Брака его «материя — это взаимная



самоотдача (traditio) супругов. Форма есть взаимное принятие (asservatio) этой самоотдачи» (*Хаффнер*. 2007. С. 187). При этом одним из центральных сакраментальных моментов супружеской самоотдачи является физическое единение (см.: CVatII. GS. 49; ККЦ. 1626).

Присутствие при совершении Брака священнослужителя (пресвитера или диакона) имеет в большей степени ассистирующую и представительную функцию, выражающуюся в преподании брачующимся благословения (benedictio) от имени Церкви как видимого свидетельства экклезиального измерения происходящего (см.: *Ne temere* (an. 1907): [Декрет Конгрегации Собора] // *Denzinger. Enchiridion. N 3469–3471*; ККЦ. 1630). Последнее характеризуется идеей преобразования человеческой любви по образу «абсолютной и нерушимой любви, какой Бог любит человека» (ККЦ. 1604), по образу нерасторжимого супружеского союза Христа и Церкви (ср.: *CFlor. Exsultate Deo* // *Denzinger. Enchiridion. N 1327*; *Arcanum divinae sapientiae* (an. 1880): [Энциклика папы Льва XIII] // *Ibid. N 3146*; *Casti connubii* // *Ibid. N 3712*; CVatII. GS. 48; *Ibid. LG. 11*; ККЦ. 1604, 1617). Будучи установленным Творцом и «обновителем природы» Христом (см.: *Casti connubii* // *Denzinger. Enchiridion. N 3700*; CVatII. GS. 48; ККЦ. 1603), Брак непосредственно введен Богом как в порядок творения, так и в домостроительство спасения (см.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 387, 389*) и получил фундаментальное религ. предназначение: «Союз супругов включается в союз Бога с людьми» (ККЦ. 1639). Он становится сакраментальным источником и инструментом святости (см.: *Familiaris consortio. 56* (an. 1981): [Апостольское воззвание папы Иоанна Павла II] // *AAS. 1982. Vol. 74. P. 148*), средством обретения благодатной помощи в борьбе с грехом и эгоизмом на пути к Царствию Божию и жизни вечной (см.: ККЦ. 1608–1609, 1615, 1661). На этом основании его расторжение, являющееся в последнее время предметом дискуссий в К. (см., напр.: *Für eine neue kirchliche Eheordnung: Ein Alternativentwurf* / Hrsg. P. J. M. Huijzing. Düsseldorf, 1975; *Nocke. Spezielle Sakramentenlehre. 2002. S. 374–375*), с догматической т. зр. не представляется возможным, так как «развод

(divortium) есть оскорбление (iniuriam) Завета Спасения, знамением которого является таинство Брака» (ККЦ. 2384). Поэтому церковная форма заключения брачного соглашения важна не только ввиду общественного значения и признания Брака, но и как подлинное выражение его христианского содержания и глубокого сoterиологического смысла (ср.: ККЦ. 1631), как «возвещение того, что отныне брак будет действенным знамением присутствия Христа» (ККЦ. 1613; ср.: CVatII. GS. 48, 50). Именно благодать, заслуженная Страстями Христа, совершается Брак (см.: *CTrident. Doctrina de sacramento matrimonii* // *Denzinger. Enchiridion. N 1799*; *Arcanum divinae sapientiae* // *Ibid. N 3142*; *Casti connubii* // *Ibid. N 3712*), потому что «в эпиклесисе этого таинства супруги получают Духа Святого как союз любви (communione amoris) Христа и Церкви» (ККЦ. 1624).

Такой взгляд свидетельствует о том, что, несмотря на изначально лежащую в основе правовую интенцию и заметное влияние юридических категорий, католич. учение о Браке не сводится к интерпретации его исключительно как двустороннего контракта. Особенно в стремлении совр. К. рассматривать супружество в целостном контексте духовной и сакраментальной жизни (ср.: ККЦ. 1617), в указаниях на облагораживающее и возвышающее действие Бога «через особый дар благодати (gratiae) и милости (caritatis)», имеющее следствием сверхъестественное соединение (consocio) в супружеской любви человеческого и божественного (см.: CVatII. GS. 49; ср.: *Casti connubii* // *Denzinger. Enchiridion. N 3710*), проводится мысль, что «в христианском Браке договор неотделим от таинства и потому не может существовать истинного и законного договора, который фактически (eo ipso) не был бы таинством» (*Arcanum divinae sapientiae* // *Ibid. N 3145*). Исходя из тезиса, что «Брак установлен не только ради деторождения» (CVatII. GS. 50), католич. вероучительные документы XX в. расширяют богословскую перспективу, рассматривая его в экклезиологическом и миссиологическом аспектах: как неотъемлемый составной элемент «священнической» христианской общины, народа Божия, и благоприятное место для осуществления священства крещеных (ККЦ.

1657); как «домашнюю Церковь» (Ecclesia domestica) (CVatII. LG. 11), стезю исповедничества и сотрудничества с благодатью Божией в деле созидания церковного тела (coniuges christiani... gratiae cooperatores sunt et fidei testes — *Ibid. AA. 11*; ср.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 390*; *Familiaris consortio. 56* // *AAS. 1982. Vol. 74. P. 149*); как лучшую школу апостольства мирян, христ. любви и свидетельствования миру о спасении (см.: CVatII. LG. 35, 41; *Familiaris consortio. 13* // *AAS. 1982. Vol. 74. P. 95*). Отчасти миссионерским смыслом наделяются также введенные после II Ватиканского Собора канонические послабления (dispensatio), допускающие для католиков вступление в брак с представителями др. религий при условии молитвенного упования на благодатное обращение иноверного супруга (см.: ККЦ. 1637).

Мариология (см. также в ст. *Богородица*). Особое литургическое и молитвенное почитание Матери Иисуса Христа Марии в К. основано на древнецерковном догматическом учении о Ней как о Богородице (Deipara, Dei Genitrix), сохранившей приснодевство (semper Virgo, semper in virginitatis integritas) «до, во время и навсегда (perpetuo) после рождения» (Cum quorundam hominum (an. 1555): [Конституция папы Павла IV] // *Denzinger. Enchiridion. N 1880*), и Царице Небесной (caeli Regina), выступающей для верующих в роли заступницы (advocata), помощницы (auxiliatrix), споспешницы (adiutrix) и посредницы (mediatrix) (см.: CVatII. LG. 67). Поэтому, хотя и утверждается, что «Иисус — единственный Сын Марии», но вместе с тем «духовное материнство Марии простирается на всех людей, которых Он пришел спасти» (ККЦ. 501). Римско-католической Церковью признано несколько явлений Богородицы, получивших широкую известность (см. ст. *Лурд, Фатима*).

Хотя мариологическая проблематика, как правило, выделяется в католич. догматике в особый раздел, Дева Мария фигурирует в вероучении в христологическом контексте, как непосредственная участница «тайн Воплощения» — зачатия и рождения Христа Спасителя: «Во что верует католическая вера относительно Марии — основано на том, во что она верует относительно Христа, но то, чему она учит



относительно Марии, в свою очередь, освещает ее веру во Христа» (ККЦ. 487). Поскольку мариология служит все большему проникновению (introitus) Церкви «в высочайшую тайну Воплощения», ей придается также универсальное догматическое значение. Так, Мария, «прочное (intime) вошедшая в историю спасения», объединяет в Себе и отражает важнейшие положения веры (CVatII. LG. 65).

Восприимая девственное зачатие и рождение Христа Марией «как дело Божие, которое превосходит



Мадонна Мизерикордия
(Милосердие).

Ок. 1375 г.

(Галерея Академии, Флоренция)

человеческое понимание и все человеческие возможности» (ККЦ. 497; ср.: CToletXI. Symbolum // *Denzinger. Enchiridion*. N 533), католическое вероучение осмысляет это событие в истории спасения как символ нового творения, как «воплощенный знак положенного Богом нового начала» (*Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 176; ср.: *Ratzinger*. 1968. S. 225). «Иисус, Новый Адам, Своим девственным зачатием открывает новое рождение сынов усыновления в Духе Святом верою» (ККЦ. 505). Кроме того, воплотившись от Марии, представительницы всего рода человеческого (см.: *Octobri mense* // *Denzinger. Enchiridion*. N 3274), Бог еще раз явил в Ее лице неколебимое достоинство



Вознесение Богоматери.
1-я четв. XVI в.

Худож. А. дель Сартто

(Палатинская галерея, Флоренция)

твари (см.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 170).

С сер. XIX до сер. XX в. Римскими папами при опоре на мнение большинства епископата, однако без созыва Собора был придан статус догматов некоторым традиционным для К. формам почитания Богородицы. В булле «*Ineffabilis Deus*» (1854) папа Пий IX, имплицитно используя теорию «предискупления» (*praeredemptio*) Иоанна Дунса Скота, провозгласил в качестве «явленного в Откровении Богом» и обязательно для всех верующих учения, что «блаженная Дева Мария с первого момента (*in primo instanti*) Своего зачатия особой благодатью и предпочтением (*singulari gratia et privilegio*) всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, была сохранена свободной (*praeservatam immunem*) от какого бы то ни было пятна (*labe*) первородной вины (*originalis culpa*)» (*Denzinger. Enchiridion*. N 2803; ср.: ККЦ. 491) (см. ст. *Непорочное зачатие*); следствием этой привилегии является также абсолютная личная безгрешность Марии в течение всей жизни (см.: *Ineffabilis Deus* // *Denzinger. Enchiridion*. N 2803; *Mystici corporis* // AAS. 1943. Vol. 35. P. 247; ККЦ. 493, 441). Папа Пий XII апостольской конституцией «*Munificentissimus Deus*» (1950) определил как «божественно явленный догмат», сомневаться в к-ром равнозначно от-

падению от католич. веры, предание о том, что «непорочная (*immaculata*) Матерь Божия, Приснодева Мария, закончив (*expleto*) путь Своей земной жизни, была взята (*assumpta*) с телом и душой в небесную славу» (*Denzinger. Enchiridion*. N 3903; ср.: CVatII. LG. 59). Опущенные в формулировке догмата ввиду отсутствия определенных библейских и исторических свидетельств детали об исходе и образе внеземного телесного существования Богородицы сводятся богословской мыслью К. к представлению о Ее воскрешении, дарованном Ей Богом непосредственно после смерти в силу воскресения Христа, и обретении иной, «просветленной» телесности (ср.: *Кудасевич*. 2000. С. 245, 249; *Schmaus M. Das Christushheil durch die Kirche und in der Kirche: Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche* // *Idem*. 1979–1982. Bd. 5. Tl. 5. 1982. S. 255–262).

Во 2-й пол. XX в. в К. была принята попытка сбалансировать неоднократно критикуемую за богословскую искусственность и «антионтологический юрицизм» офиц. мариологическую «доктрину привилегий», отрывающую Деву Марию от судьбы всего грешного человечества (см.: *Булгаков С., прот.* Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богородицы. П., 1927. С. 77–109; *Лосский*. 2001; *Divergenzen in der Mariologie*. 1989; *Dittrich*. 1998). В качестве противовеса выступает «типологическая мариология», имеющая целью показать место Девы Марии в божественном домостроительстве: с одной стороны, как верную представительницу и олицетворение ветхозаветного Израиля, с др. стороны, как прообраз (турсус) Церкви и ее превосходнейшего члена (*supereminens prorsusque singulare membrum Ecclesiae*) (см.: CVatII. LG. 53; ср.: *Ibid*. 63, 68; *Schmaus*. 1979–1982. Bd. 5. Tl. 5. 1982. S. 59–69; *Menke*. 2012. S. 113), как «истинную сестру нашу» (*Marialis cultus*. 56 (an. 1974): [Апостольское послание папы Павла VI] // AAS. 1974. Vol. 66. P. 163), как образец благодатствованного и, значит, подлинного человека (ср.: *Müller*. 2002. S. 227), высший пример христ. любви и служения Богу, «наиболее чистое осуществление веры» (ККЦ. 149). Особенно для этого направления характерна тринитарная, христологическая, пневматологическая и эккле-

зиологическая сфокусированность учения о Богородице (см.: *Marialis cultus*. 25–28 // AAS. 1974. Vol. 66. P. 135–141).

Ключевое значение для переориентировки имели мариологические высказывания II Ватиканского Собора, сформулированные не в отдельном документе, а большей частью в гл. 8 («О Пресвятой Богородице Деве Марии в тайне Христа и Церкви») догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*». Не провозглашая новых догматов, Собор сделал попытку представить результаты развития учения о Богородице в К. в ином свете. Так, в отношении догмата о непорочном зачатии Марии со ссылкой на вост. св. отцов упоминается также пневматологическая причина Ее исключительного положения: будучи «как бы образованной (*plasmata*) Святым Духом и созданной (*formata*) [Им] как новое творение», Она озарена сиянием совершенно особой святости (CVatII. LG. 56). Одновременно Собор призывает не упускать из вида, что неповторимая роль и привилегии Марии «всегда имеют отношение ко Христу, источнику всей истины, святости и благочестия» (Ibid. 67; ср.: ККЦ. 503). Спасительное заступничество и посредничество Марии «понимается в том смысле, что от достоинства и действительности Христа, единого Посредника, ничего не отнимается и ничего к ним не прибавляется. Ибо ни одно сотворенное существо никогда не может сравниться (*connumerari*) с воплощенным Словом и Искупителем» (CVatII. LG. 62). Поэтому возносимое Ей подобающее особое почитание (*cultus*) в Церкви существенным образом (*essentialiter*) отличается от поклонения (*cultus adorationis*) Христу и Троиственному Богу, подчинено ему, хотя и нераздельно с ним связано (см.: Ibid. 66; ср.: *Marialis cultus*. 25, 57 // AAS. 1974. Vol. 66. P. 135–136, 163–164; *Кудасевич*. 2000. С. 319–328). Эти соборные положения соотносятся с позицией папы Пия XII, который в энциклике «*Ad caeli Reginam*» (1954) указывал, что Мария участвует в царском достоинстве Христа, но по аналогии и в меньшей степени (*Denzinger*. *Enchiridion*. N 3916).

С появлением новых мариологических догматов в К. активизировались дискуссии вокруг вопроса о степени и сути участия Богоро-

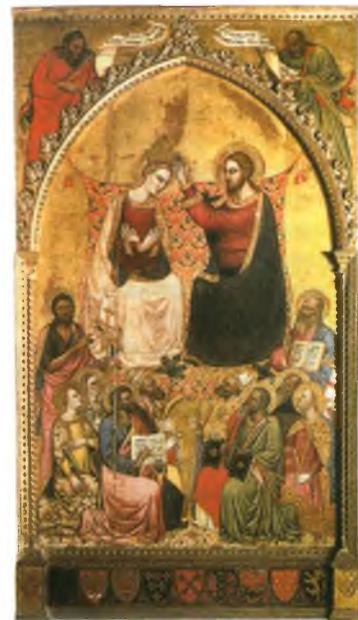


Непорочное зачатие.
Ок. 1769 г. Худож. Дж. Б. Тьеполо
(Прадо, Мадрид)

дицы в искупительном подвиге Ее божественного Сына. Возможно ли именовать Марию, привлеченную Христом к делу человеческого спасения и величаемую «подательницей» (*dispensatrix*) всяческих даров искупления (см.: *Ad diem illum* (ап. 1904): [Энциклика папы Пия X] // Ibid. N 3370), также «соискупительницей» (*corredemptrix*) и в каком смысле?

Богородичный титул *corredemptrix* сначала вошел в словарный обиход Конгрегации святого служения (*Sacra congregatio sancti officii*) при папе Пие X (1903–1914); затем встречается у папы Пия XI (1922–1939). Интенсивные исследования по этой тематике проводились как до II Ватиканского Собора (см., напр.: *Goossens*. 1939; *Laurentin*. 1951; *Baraúna*. 1960; *de Ridder*. 1960; *Köster*. 1962; ср.: *Escudero Cabello*. 1997), так и после (см., напр.: *Mary, Coredeptrix, Mediatrix, Advocate*. 1995; *Garrigues*. 2005; *Munsterman*. 2006). В документах Собора термин «*corredemptrix*» не используется, хотя сотериологическая миссия Марии была предметом обсуждения (см.: *Antonelli*. 2009) и затрагивается в экклезиологической конституции. При этом большинство высказываний об активной роли Марии касаются темы спасения (*salus*); в редких случаях искупительного контекста (*redemptio*) речь идет о Ее подчиненном служении Хрис-

ту. Однако и в том и другом случае подчеркивается приоритет воздействующей благодати как единовластной инициативы и благоволения Бога, важность нерасторжимого единения Марии с Сыном в деле спасения (*in opere salutari*) (см.: CVatII.



Коронавание Богоматери,
с пророками и святыми.
1372–1373 гг.
Худож. Якопо ди Чоне
(Галерея Академии, Флоренция)

LG. 57; ср.: Ibid. SC. 103). Так, Она, «не связанная никаким грехом, как раба Господня всецело предала Себя Своему Сыну и Его делу, подчиняясь Ему (*sub Ipso*) и вместе с Ним служа (*inserviens*) тайне искупления по благодати всемогущего Бога» (Ibid. LG. 56; ср.: ККЦ. 494). При этом Мария «следовала путем веры»: являясь субъектом веры, предуготовленной в силу благодатного зачатия, Она не просто была «пассивным орудием Бога, но содействовала спасению людей добровольной верой и послушанием» (CVatII. LG. 58, 57). Суть Ее земного сотериологического назначения (*munus*), простиравшегося «от девственного зачатия до смерти Христа» (Ibid. LG. 57), заключалась в том, что, «зачав Христа, родив Его, вскормив, представив во Храме перед Отцом и страдая вместе с Сыном Своим, умирающим на Кресте, Она совершенно особым образом споспешествовала (*cooperata est*) послушанием, верой, надеждой и горячей любовью делу Спасителя, восстановлению сверхъестественной жизни в душах» (Ibid. 61). Кульминацией

и одновременно демаркационной линией «соискупительных» событий в жизни Марии становится духовное приобщение (*animo sociavit*) к крестной Жертве Христа через согласие на Его заклание и глубокое сострадание (см.: *Ibid.* 58). О к.-л. содействии Марии заключительным сoterиологическим актам — схождению во ад, Воскресению и Вознесению — Собор не говорит, упоминая лишь Ее мольбу об излиянии Св. Духа (см.: *Ibid.* 59) — том даре божественного искупления, к-рый Мария, согласно папе Иоанну Павлу II, приняла вместе с Церковью в день Пятидесятницы (см.: *Redemptoris Mater.* 44 (an. 1987): [Энциклика] // *AAS.* 1987. Vol. 79. P. 421).

Т. о., в мариологических суждениях II Ватиканского Собора и последующего католического богословия усматривается попытка установления баланса между абсолютным приоритетом Бога в домостроительстве спасения и одновременно активным соучастием Марии в божественном плане. Поскольку Богородица Сама есть «возвышеннейший плод искупления» (*CVatII.* SC. 103; ср.: *Fulgens corona* (an. 1953): [Энциклика папы Пия XII] // *Denzinger.* *Enchiridion.* N 3909), Ее спасительное воздействие (*salutaris influxus*) возможно только благодаря заслугам Христа и божественной воле, делегирующей Ей это право; соответственно это квалифицируется как «подчиненное служение» (*munus subordinatum*), восходящее к единому Источнику (см.: *CVatII.* LG. 60, 62; ср.: *Ad diem illum* // *Denzinger.* *Enchiridion.* N 3370). Папа Иоанн Павел II также толкует употребляемое в мариологическом контексте понятие «соорегатии» в смысле «материнского посредничества» (*mediatio matris*) Богородицы по отношению к верующим (*Redemptoris Mater.* 44 // *AAS.* 1987. Vol. 79. P. 421).

Однако католич. мариология сохраняет известную недосказанность и амбивалентность, так что многие фрагменты вероучительных соборных и папских документов некоторыми сторонниками провозглашения догмата о непосредственной спасительной роли Марии расцениваются как имплицитное тому подтверждение (см., напр.: *Mariology.* 2008. P. 388–391). Причиной этому служит не в последнюю очередь открытая позиция II Ватиканского Собора, посчитавшего, что в мариоло-

гии еще нет окончательной ясности и поэтому по некоторым вопросам возможны различные мнения (см.: *CVatII.* LG. 54). Вместе с тем прозвучал настоятельный призыв «тщательно воздерживаться как от всякого ложного преувеличения, так и от чрезмерной узости взглядов» (*Ibid.* 67; ср.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus.* 1985. S. 171).

Экклезиология. В К., как и в Православии, основание и бытие Церкви мыслится существенным элементом божественного Откровения в Иисусе Христе, как одно из спасительных деяний Божиих, являющих Его любовь к человеку и миру. Основными формами исторического самовыражения Церкви называются диакония, миссия и литургия.

К исторически и богословски обусловленным особенностям католического учения о Церкви относится основополагающая тенденция к фокусируемости в лице Римского папы теократическому универсализму и монархическому централизму и, как следствие, к организационному, вероучительному и литургическому



тиканского Собора «*Pastor aeternus*» (1870) в статус «богооткровенного» догмата: в случае если Римский епископ «в силу своего верховного апостольского авторитета» провозглашает как представитель кафедры Петра («*ex cathedra*») к.-л. учение по вопросам христ. морали или веры в качестве истинного, оно становится для Церкви непреложным (*irreformabiles*) и не нуждается в ее согласии (*non ex consensu Ecclesiae*) (см.: *CVatI.* *Pastor aeternus.* Cap. 4 // *Denzinger.* *Enchiridion.* N 3074). Обоснование этому, по мнению Собора, находится в том, что «преемникам Петра был обещан Святой Дух», при содействии Которого (*eo assistente*) такие определения выносятся не с целью распространения нового учения, но чтобы охранять и верно излагать переданное через апостолов Откровение (см.: *Ibidem* // *Ibid.* N 3070). Поэтому им присуща вероучительная безошибочность (*infallibilitas*) самой Церкви, дарованная божественным Исккупителем (см.: *Ibidem* // *Ibid.* N 3074). Как поясняет II Ватикан-

*I Ватиканский Собор.
1869–1870 гг.
Гравюра. 1873 г.*

ский Собор, на этом основании Римский папа обладает даром безошибочного верховного учитель-

ство (*supremum magisterium*) единолично (*singulariter*), в то время как др. епископы — лишь коллегиально (*in corpore episcoporum*) и непременно в согласии с ним (см.: *CVatII.* LG. 25; ср.: *Humani generis* (an. 1950): [Энциклика папы Пия XII] // *Denzinger.* *Enchiridion.* N 3885; *Mysterium ecclesiae.* 2–3 // *AAS.* 1973. Vol. 65. P. 398–401). В наст. время такое представление является одним из главных аргументов К. в экуменической дискуссии о значении и миссии папства: поскольку «наследники Петра» хранят верность Слову Божию и возвещают истину, они служат церковному единству на вселенском уровне (см.: *Ut unum sint.* 94 (an. 1995): [Энциклика папы Иоанна Павла II] // *AAS.* 1995. Vol. 87. P. 976–977; *Primitivo del successore di Pietro nel mistero della Chiesa.* 7–10 (an. 1998): [Документ Конгрегации вероучения] // *L'Osservatore Romano.* 1998.

единообразию. На определенных этапах это выразилось также в теоретических и практических претензиях папства на безоговорочное духовное и политическое преимущество церковной власти над светской вплоть до возможности или необходимости их слияния и сосредоточения в руках Римского первосвященника (см. статьи *Двух мечей теория*, *Галликанизм*, *Ультрамонтанство*; ср. ст. *Соборное движение*).

Фундаментальным богословским аспектом, повлиявшим на формирование экклезиологического облика К., является убежденность в вероучительной непогрешимости папы Римского, «отца и учителя всех христиан» (*CFlor.* *Laetentur caeli* // *Denzinger.* *Enchiridion.* N 1307), возведенная догматической конституцией I Ва-

31 ottobre; ср.: Dienst an der Einheit. 1978; Papstamt und Ökumene. 1997).

С католич. догматом о вероучительной непогрешимости Римской кафедры тесно связана не только идея первенства «в служении любви и единству» среди поместных Церквей, в той или иной степени обоснованная раннехристианским преданием (см.: La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe. 1960; Schatz. 1990; Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. 1991), но и претензия на универсальный юрисдикционный папский примат (primatus iurisdictionis) в отношении всей полноты христианства (см.: CVatI. Pastor aeternus. Cap. 1–3 // Denzinger. Enchiridion. N 3053–3064). Не учитывая альтернативных патристических толкований и многочисленных аспектов совр. научных исследований (ср., напр.: Brox. 1975; Idem. 1976; Pesch. 2001), офиц. католич. экзегеза до сего времени усматривает его непосредственную богоустановленную правомерность в словах Спасителя «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16. 18–19; ср.: Ин 21. 17) (см., напр.: CVatII. UR. 2). На основании этого ап. Петр и, следов., его преемники на Римской кафедре считаются в К. «наместниками Христа» (vicarii Christi) (см.: Unam sanctam (ap. 1302): [Булла папы Бонифация VIII] // Denzinger. Enchiridion. N 872; CVatI. Pastor aeternus. Cap. 3 // Ibid. N 3059), «принципом и фундаментом единства» (CVatI. Pastor aeternus // Ibid. N 3051), а примат папы представляется как «великий дар Христа Своей Церкви» (Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. 2). Его содержанием является полная и непосредственная юрисдикционная власть Римского папы пасти христ. паству, «управлять и руководить всей Церковью (universalem Ecclesiam)» (CFlor. Laetentur caeli // Denzinger. Enchiridion. N 1307), «по божественному праву» представлять (praesentare) в ней и быть «верховным судьей», так что пастыри любого ранга, как и верующие всех обрядов, строго обязуются (obstringuntur) оказывать ему истинное послушание и иерархическое подчинение «не только в вопросах веры и морали, но и дисципли-

ны и управления Церковью, распространенной по всему миру» (CVatI. Pastor aeternus. Cap. 3 // Ibid. N 3063, 3060; ср.: Mystici corporis // Ibid. N 3804). В прямую зависимость от этих условий ставится сама возможность христ. спасения, к-рое, т. о., немисливо вне границ Римско-католической Церкви (ср.: Eius exemplum // Ibid. N 792; Unam sanctam // Ibid. N 875; Mystici corporis // Ibid. N 3821).

С библейскими, богословскими и каноническими обоснованиями так понимаемого первоверховного апостольского преемства — «Петрова служения» Римского первосвященника — не соглашаются ни православные Церкви, ни протестантские (см.: Klausnitzer. 1987; Papstamt — pro und contra. 2001; Петрово служение. 2006). Поэтому «вопрос о первенстве папы Римского был и остается наряду с вопросом о Filioque одной из главных причин разделения латинской Церкви и православных Церквей и одним из главных препятствий на пути к их единству» (Ларше Ж.-К. Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника // Петрово служение. 2006. С. 212). В наст. время папский примат является предметом обсуждения Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквами.

II Ватиканский Собор использует в экклезиологии библейские образы и опирается на патристическую традицию, учитывая предваряющие его дискуссии и учительные высказывания о природе Церкви (ср.: CVatII. LG. 6). То обстоятельство, что при многогранности экклезиологических аспектов Собор не дал единого доктринального определения, католич. богословие объясняет указанием на сокровенный характер Церкви: «Никакой образ или понятие не годится вполне для ее описания без надлежащей корректировки, и множество образов или понятий, которые мы встречаем в Писании, должны целиком использоваться для этой цели, как это и было принято всегда в Предании» (Любак А., де. Парадокс и тайна Церкви. [Милан], 1988. С. 31). Особое место отводится сакральному значению Церкви. Так, Церковь именуется «мистическим Телом» (corpus mysticum), Глава к-рого — Христос Искупецитель, Чья жизнь «переливается в верующих», соединяю-

щихся с Ним «через таинства сокровенным и действительным образом» (CVatII. LG. 7; ср.: Mystici corporis // Denzinger. Enchiridion. N 3806, 3809–3811). Как мистическое Тело Христово Церковь обладает зримым и духовным, земным и небесным измерениями, которые «следует рассматривать не как две различные вещи, но как две составляющие одной сложной реальности, образуемой божественным и человеческим началами (elemento)» (CVatII. LG. 8). Тем самым вместе с представлением о целостной взаимосвязи в живой структуре церковного организма экклезиологии возвращается исконная христоцентричность: «Собор показывает, что статья, выражающая веру о Церкви, полностью зависит от статей, относящихся ко Христу Иисусу. У Церкви нет иного света, кроме Христа... Поэтому Христос и Церковь — это «Христос всецелый» (Christus totus). Церковь едина со Христом» (ККЦ. 748, 795; см. также: ККЦ. 787–794).

В христологическом контексте католич. экклезиология считает возможным понимать саму Церковь как «всеобщее таинство (sacramentum) спасения», таинство «глубокого единения с Богом» (CVatII. LG. 48, 1) и «божественного общения (communio divinae)» (ККЦ. 1108). Ибо, как замечает кард. А. де Любак, «если Христос — таинство Бога, то Церковь для нас — это таинство Христа, она нам Его являет... она созидает Его истинное присутствие среди нас» (Любак. 1992. С. 43). Сакраментальный характер Церкви коренится в человеческой природе ее божественного Основателя, к-рая делает доступным воздействие Св. Духа на людей (ср.: Биффи. 1992. С. 172). При этом, углубляя аналогию, вероучительные тексты К. применяют сакраментологические категории «знака» (signum) и «орудия» (instrumentum) (ср.: CVatII. LG. 1); так же как и таинства, Церковь «содержит и сообщает незримую благодать, которую она означает (significat)» (ККЦ. 774; подробнее см.: Semmelroth. 1953; Nicolas. 1985. P. 631–668).

Наряду с этим возрастает значение пневматологического аспекта. Св. Дух именуется бесконечной и нетварной основой Церкви (ср.: Mystici corporis // Denzinger. Enchiridion. N 3811). «Будучи одним и тем же в Главе и членах», Он дан ей Спасителем для вселенского единения,

внутренней сплоченности и постоянного обновления в благодати и потому уподобляется в таком контексте душе как жизненному началу (*principium*) (см.: CVatII. LG. 13, 7; ср.: *Mystici corporis // Denzinger. Enchiridion. N 3807–3808*). Облагодатствованная многочисленными духовными дарами, Церковь есть истинный «храм Духа Святого», управляющего ею и осуществляющего «дивное общение (*communio*) верных», тесно (*intime*) сочетая их во Христе Иисусе (см.: CVatII. UR. 2; ср.: ККЦ. 797–801). Так, в связи с харизматическим действием Св. Духа понятие общения становится также одной из существенных характеристик Церкви.

«Коммуникативная» природа церковной реальности традиционно выражается в К. термином «общение святых» (*communio sanctorum*), содержащим в себе, согласно «Катехизису Католической Церкви», 2 органично взаимосвязанных момента: ««общение с тем, что свято, — со святыней (*sancta*)» и «общение между теми, кто свят, — между святыми (*sancti*)»» (ККЦ. 948). Центральная роль в этом принадлежит Евхаристии, дающей вкупе с другими таинствами и евангельскими благами возможность духовного единства верующих, возышаемых в причастии Тела Господня до общения со Христом и друг с другом (см.: CVatII. LG. 7; ср.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 307; De aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio. 6* (an. 1992): [Послание Конгрегации вероучения] // AAS. 1993. Vol. 85. P. 841). За счет этого преодолеваются пространственные и хронологические рамки, так что можно говорить о 3 взаимопроникающих уровнях единого мистического Тела Церкви: его членами являются не только живущие на земле христиане, но и те, кто после смерти подвергаются очищению в *чистилище*, и все уже прославленные, лицезреющие Бога (см.: CVatII. LG. 49–51; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. 1985. S. 308*). На институциональном уровне экклезиология общения должна быть явлена во взаимобогащающем сосуществовании локальных традиций и отдельных Церквей, скрепленных при различии обрядов и обычаев «одной и той же верой, одними и теми же таинствами, одним и тем же управлением» (CVatII. OE. 2). Поэтому, притом что

Церковь «существует в местных общинах и находит исполнение как литургическое и особенно евхаристическое собрание» (ККЦ. 752), ее целостность обеспечивается также неделимым епископатом во главе с папой как зримым принципом общения в единстве (см.: CVatII. LG. 18; ср.: *De aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio. 12–14* // AAS. 1993. Vol. 85. P. 845–847).

Ввиду того что основание и происхождение Церкви укоренены в домостроительстве спасения Пресв. Троицы (см.: CVatII. LG. 2–4; *Ibid. AG. 2; ККЦ. 750, 758–768*), высшим образцом «священной тайны единства Церкви» служит именно «троичное единство Ипостасей единого Бога» (CVatII. UR. 2; ср.: *Ibid. LG. 47, 69; GS. 24*). Поэтому, несмотря на то что с апостольских времен Церковь существует в историческом многообразии церковных сообществ (*corpus Ecclesiarum*), она все же не сводится к сумме поместных частей согласно принципу федерации, так что ее универсальность и единственность имеют для экклезиологии онтологический приоритет (ср.: *De aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio. 7–9* // AAS. 1993. Vol. 85. P. 842–844; подробнее см.: *Buckenmaier. 2009*).

Однако, будучи детищем и аналогией Троицы единого Бога, земная Церковь находится в возрастании к идеалу троичного единства и христ. святости (ср.: CVatII. LG. 39–40); всегда нуждающаяся в очищении, покаянии и обновлении (см.: *Ibid. 8*), «несет на себе преходящий образ мира сего» и «будет иметь свое завершение только во славе небесной» (*Ibid. 48*). Так, она есть «Церковь странствующая» (*Ecclesia peregrinans*) (*Ibidem; CVatII. AG. 2*), новый, возрожденный, мессианский народ Божий на пути к Царствию Небесному и вечному блаженству (*Ibid. LG. 9; ККЦ. 781–786*), объединенный вокруг епископата и Евхаристии (ср.: CVatII. LG. 21, 26; ККЦ. 752; *De aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio. 11* // AAS. 1993. Vol. 85. P. 844–845). Церковь разделяет земную участь человечества и в то же время служит закваской (*fermentum*) будущего преображения во Христе (см.: CVatII. GS. 40; LG. 17); ей свойственны как институциональность и иерархический строй (клирики, монахи, миряне), так и эсхатологическая открытость. «...Церковь, наделенная дарами своего Ос-

нователя... принимает миссию: возвещать и устроить Царство Христово и Божие во всех народах, и становится она ростком и началом (*initium*) этого Царства на земле. Между тем, постепенно возрастая, она томится по завершению (*consummationem*) Царства и всеми силами надеется и желает сочетаться во славе со своим Царем» (*Ibid. LG. 5*).

Новым словом в учении К. о Церкви стало признание мирян (*laici*) ее неотъемлемым элементом, находящимся не только под властью клира, но и в братстве с ним. Миряне призваны играть существенную роль в динамике возрастания церковного Тела: стремясь к святости и питая мир духовными дарами, нести своего рода священническое и пророческое служение; быть свидетелями Воскресения, выполняя апостольские и миссионерские функции (см.: *Ibid. AA; LG. 10, 12, 30–38, 40–42*; ср.: *Christifideles laici* (an. 1988): [Апостольское послание папы Иоанна Павла II] // AAS. 1989. Vol. 81. P. 393–521; см. также ст. «*Apostolicam actuositatem*»). Особые возможности в церковном служении мирян открываются, по мнению Собора, парадоксальным образом в том, что им изначально присущ «секулярный характер»: живя в миру и выполняя свои обязанности в обычных семейных и общественных условиях «ко славе Творца и Искупителя», они могут свидетельством своей христ. жизни «наподобие закваски» содействовать «освящению мира как бы изнутри» (CVatII. LG. 31).

Хотя «Церковь имеет спасительную и эсхатологическую цель, которой она может сполна достичь лишь в будущем веке» (*Ibid. GS. 40*), в исключительной степени плодов искупления уже приобщилась душой и телом непорочная Матерь Божия Мария, «превознесенная на небесах выше всех блаженных и ангелов» (*Ibid. LG. 69*; ср.: *Ibid. LG. 65; SC. 103*). Поэтому Ей как «новой Еве», примеру добродетели и святости, совершенному члену и в то же время прообразу (*typus*) и началу (*initium*) Церкви отводится в совр. католич. экклезиологии особое место (см.: *Ibid. LG. 53, 59, 63, 68*; ср.: *Биффи. 1992. С. 172–173*). Считается, что именно из подражания Богородице проистекают материнство, девство и верность Церкви воле и слову Божию (CVatII. LG. 64). На основании этого в «Катехизисе Католической



Церкви» со ссылкой на Апостольское послание папы Иоанна Павла II «*Mulieris dignitatem*» отмечается, что «богородичное измерение (*ratio*) Церкви предшествует ее Петрову измерению» (ККЦ. 773).

Однако при нек-рой новизне учения II Ватиканского Собора о Церкви существенные догматические положения касательные примата Римской кафедры и «Римского понтифика, который по воле Божией преемствует блаженному Петру в первенстве над всей Церковью» (CVatII. OE. 3; ср.: Ibid. 7) были оставлены в силе и сохраняют для К. актуальность до сего времени. Положению о том, что одной из основных функций примата является служение зримому единству «как епископов, так и множества верных» при одновременном сохранении законного многообразия (CVatII. LG. 23, 13), соответствует утверждение представления о безошибочном учительстве (*magisterium infallibile*) (Ibid. 18) и неограниченной — «высшей, полной, непосредственной и универсальной» — юрисдикционной и ординарной власти (*potestas*) Римского папы над всеми Церквами как об инструментах достижения заявленных задач «ради попечения о душах» (CVatII. CD. 2; ср.: Ibid. 9; CVatII. LG. 45). Говоря о «коллегальности» в служении Римского папы, т. е. его органичной связи с коллегией епископов по образу «апостольской коллегии» во главе с ап. Петром, Собор тем не менее допускает единоличное осуществление папой своих полномочий, которые «он всегда вправе свободно осуществлять», в то время как епископы никогда не могут законно участвовать в учительстве, пастырском управлении и миссии без воли и согласия папы как их верховного главы (Ibid. LG. 22; ср.: Ibid. 24–25, 27).

Также в отношении границ Церкви были вынесены амбивалентные суждения. С одной стороны, возможность вечного спасения не обусловливается больше только конфессиональной принадлежностью к Римской Церкви. На основании таких критериев, как принятие Крещения во имя Пресв. Троицы, др. таинств, Свящ. Писания, различных видов христ. благочестия, признается действие благодати в др. Церквах и церковных общинах, «многие начала (*elementa*) освящения и истины» и, следов., внутренняя связь католической Церкви с ними, «обще-

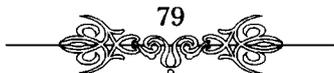
ние в молитвах» и «некое подлинное единение (*coniunctio*) во Святом Духе», даже если они не исповедуют «веру во всей полноте или не хранят единства общения (*unitatem communionis*) под началом преемника Петра» (Ibid. 8, 15; ср.: CVatII. UR. 22). Поэтому всем клирикам и верующим в К. предписывается экуменическая открытость (см.: ККЦ. 820–822), а с теми вост. Церквами, в к-рых в силу апостольского преемства присутствуют истинные таинства Священства и Евхаристии, «известное общение в таинствах (*communicatio in sacris*)... не только возможно, но даже желательное» (CVatII. UR. 15).

С др. стороны, на межцерковном уровне констатируются «весьма значительные разногласия... в первую очередь, в истолковании истины Откровения» (Ibid. UR. 19). На основании этого Собор утверждает, сообразуясь с догматом о единственности (*unicitas*) основанной Христом Церкви, что в общественно-исторических реалиях Церковь Христова «пребывает (*subsistit*) в католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами в общении с ним» (Ibid. LG. 8), так что остальные Церкви и общины находятся в зависимости от вверенной ей «полноты благодати и истины» (Ibid. UR. 3). Несмотря на выработанную в процессе соборной дискуссии смягченную формулировку «*subsistit in*» вместо предусмотренной прежде «*est*» (подробнее см.: *Teuffenbach*. 2002; *Malloy*. 2008; *Sullivan*. 2010), дальнейшие вероучительные разъяснения позиции Собора показали убежденность в том, что «субстанция» единой истинной Церкви в полноте находится только (*solummodo*) в границах видимых структур К., в то время как отдельные элементы церковности в др. христ. сообществах необходимо направлены и ведут к католич. Церкви (см.: *Mysterium ecclesiae*. 1 // AAS. 1973. Vol. 65. P. 396–398; *Dominus Jesus*. 16 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 757–758). При этом те из них, к-рые не сохранили «действительного (*validum*)» епископата и изначальной и полноценной сущности евхаристической тайны (*mysterii*), в собственном смысле Церквами не являются» (*Dominus Jesus*. 17 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 758), а вселенскость любой поместной Церкви обеспечивается «лишь через общение с одной из

них: с Римской Церковью, «которая первенствует в любви»» (ККЦ. 834). Употребление в отношении древних вост. Патриархатов понятия «Церкви-сестры» (*Ecclesiae sorores*) (см., напр.: CVatII. UR. 14; *Ut unum sint*. 56, 60 // AAS. 1995. Vol. 87. P. 954–955, 957–958) оговаривается тем, что в точном экклезиологическом смысле оно допустимо только по аналогии со структурными образованиями внутри К. (*Ecclesiae particulares*) и не может применяться в эквивалентном значении к католич. Церкви как целому, поскольку она в полноте и конкретным образом является собой «единую, святую, соборную и апостольскую Церковь», тогда как правосл. Церквам для достижения универсального уровня недостает одного из конститутивных внутренних моментов церковного бытия — общения с «преемником Петра» (см.: *De aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*. 17 // AAS. 1993. Vol. 85. P. 848–849; *Sull' espressione «Chiese sorelle»*. 10–11 (ан. 2000): [Замечание Конгрегации вероучения] // *L'Osservatore Romano*. 2000. 28 ottobre; *Ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*. 2–4 (ан. 2007): [Ответы Конгрегации вероучения] // AAS. 2007. Vol. 99. P. 606–608). В рамках такой логики католическая Церковь усваивает себе статус «Церкви-матери» для всех Церквей.

Эсхатология. Догматические положения К. относительно конечных судеб мира и человека — о смерти, телесном воскресении, *Страшном Суде*, воздаянии, преображении твари и наступлении вечного *Царства Божия*, — с одной стороны, в главном согласуются с преданием древней Церкви, с др. стороны, отражают в нек-рых моментах специфику интерпретации данных Откровения западнохрист. богословием.

Официальное католич. учительство XX–XXI вв., в целом оставаясь в вопросах эсхатологии на традиционных вероучительных позициях, принимает во внимание отдельные важные результаты актуальных научных исследований в области апологетики, экзегезы и герменевтики. Это сказывается в стремлении к выявлению упущенных либо оставшихся в тени аспектов (экклезиологического, триадологического, пневматологического, социального, естественнонаучного, культурологического и



др.), а также к соответствующему современности прояснению некоторых формулировок и понятий.

Отправной идеей, определяющей эсхатологические догматы К., является признание возможности существования человека после смерти, а также фундаментальной этической значимости земного бытия для инобытия в силу внутренней взаимосвязи между ними. Аксиологическим и сотериологическим критерием в их соотношении выступает «заслуженное» Христом искупление, плоды которого содержатся в Его Церкви. Преподаваемые общине верующих, они сопровождают каждого к истинной цели (см.: Любак. 1992. С. 84). Так, именно «благодаря Христу христианская смерть обладает положительным смыслом» (ККЦ. 1010), потому что «Бог в Своем всемогуществе окончательно вернет нашим телам нетленную жизнь, соединив их с нашими душами силой воскресения Иисуса» (ККЦ. 997). При этом подчеркивается тринитарный характер эсхатологических событий: «Как Христово воскресение, так и наше будет делом Пресвятой Троицы» (ККЦ. 989).

Католическое учение исходит из того, что, «хотя человек и обладал смертной природой, Бог предназначил ему не умирать» (ККЦ. 1008). К тому же в стремлении избежать конфликтных противоречий с представлениями науки об органических процессах в материальном мире допускается, что «в каком-то смысле смерть плоти естественна» (ККЦ. 1006). Концентрируясь в большей степени на объяснении факта смертности в категориях веры, католич. антропология и эсхатология ставят во главу угла не биологические или медицинские объяснения смерти, но вопросы ее религ. измерения, гл. обр. ее превратного — «полного муки и страха» — переживания человеческой личностью после грехопадения (см.: Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 402). Именно такой смерти, которая есть «явление греха, знак отчуждения от Бога как источника и полноты жизни», Творец не желал (Ibidem), именно такая смерть не принадлежит порядку вещей и «вошла в мир из-за греха человека» (ККЦ. 1008), так что в этом смысле «для веры она действительно составляет «возмездие за грех» (Рим 6. 23). А для тех, кто умирает в благодати Христовой, она есть

участие в смерти Господней, чтобы иметь возможность участвовать и в Его воскресении» (ККЦ. 1006; ср.: CVatII. GS. 18).

Утверждая на космическом уровне веру в неотвратимое восстановление (instauratio), преобразование (transformatio) и обновление (renovatio) видимого универсума действием Св. Духа (см.: Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 400), в «жизнь будущего века», определяемую торжеством окончательной победы воскресшего Христа над злом и достижением полноты Царства Божия в конце времен и истории (см.: CVatII. LG. 48; Ibid. GS. 39; ККЦ. 1042, 1047), католическое учительство говорит о прямой зависимости посмертной участи человека на индивидуальном уровне от образа его земной жизни и личных заслуг (ср.: Trident. Decretum de iustificatione. Cap. 16 // Denzinger. Enchiridion. N 1549; ККЦ. 1022, 1039) — утверждение, исключающее влияние на судьбу божественного предопределения и апеллирующее к понятиям закона и справедливого возмездия (retributio). Так, «Бог никого не предназначает к тому, чтобы идти в ад» (ККЦ. 1037), однако «души умирающих в состоянии смертного греха сразу (mox) после смерти сходят в ад (ad inferna), где истязаются (cruciantur) адскими мучениями» (Benedictus Deus (an. 1336): [Конституция папы Бенедикта XII] // Denzinger. Enchiridion. N 1002; ср.: ККЦ. 1035) и подвергаются при этом наказаниям различной степени тяжести (CLugdII. Michaelis imperatoris epistola ad Gregorium papam // Denzinger. Enchiridion. N 858; CFlor. Laetentur caeli // Ibid. N 1306). Души же праведников, очищенные крещением от первородного греха и достигшие в их земном поприще святости, обретают после смерти небесное блаженство (beatitas): зрение «Самого триединого Бога, как Он есть» (Idem // Ibid. N 1305), т. е. ясное созерцание божественной сущности (divinam essentiam) непосредственным видением (visione intuitiva), лицом к лицу (faciali), непрерывно приносящее им бесконечное наслаждение (fruitio) вплоть до всеобщего и окончательного Суда (iudicium generale, finale), а после него и в вечности (sempiternum) (см.: Benedictus Deus // Ibid. N 1000–1001; ср.: Биффи. 1992. С. 113), когда «праведники навсегда воца-

рятся со Христом, прославленные (glorificati) в теле и в душе» (ККЦ. 1042).

Для совр. учительных формулировок и догматических изъяснений относительно небесного блаженства праведников характерно избегание индивидуалистических представлений. Приоритет получает категория общения, имеющая наряду с экзистенциальным также христологическое и триадологическое измерения. Так, эсхатологическая слава «неба» (ср.: ККЦ. 326), к которой приобщает (consociat) Христос, «состоит в полноте владения плодами искупления» (ККЦ. 1026), что понимается как «совершенная жизнь с Пресвятой Троицей... общение (communio) жизни и любви с Нею, с Девой Марией, ангелами и всеми святыми... конечная цель и исполнение глубочайших чаяний человека, состояния высшего и совершенного счастья (beatitudinis)» (ККЦ. 1024). Вечная жизнь означает непреложное и исполненное бытие в Боге: «Небо — это блаженная община (beata communitas) всех, кто в совершенстве присоединен (incorporati) ко Христу» (ККЦ. 1026), а через Него пребывает у Отца (см.: Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 407). Что касается «блаженного видения» (visio beatifica) Бога таким, как Он есть, то оговаривается принципиальная невозможность этого в силу Его трансцендентности, в то же время преодолеваемая по божественной инициативе тем, что «Он Сам открывает Свою тайну непосредственному человеческому созерцанию (contemplationi) и дает человеку к этому способность (capacitatem)» (ККЦ. 1028). При этом эсхатологическое видение Бога не сводится к познанию на интеллектуальном уровне, но обозначает экзистенциальную полноту участия в Его жизни, которое, однако, не упраздняет как неопостижимости Самого Бога, так и неопишуемости в образах или понятиях способа единения (Gemeinschaft) с Ним (Katholischer Erwachsen-Katechismus. 1985. S. 421). С учетом христ. представления о духовно-телесной цельности человека некоторые католич. догматисты указывают также на невозможность абсолютной полноты блаженства для праведных душ, после смерти лицезреющих Бога. В качестве возможной корректировки предлагается «учить о еще большем блаженстве

души после воскресения тела» и, более того, поставить вопрос о правомерности речи о внетелесном промежуточном состоянии с учетом отказа от вульгарно-материалистического понимания телесности (см.: *Rahner*. 1975. S. 459, 464–466; подробнее см.: *Greshake, Lohfink*. 1982; *Greshake G.* Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung // *Resurrectio mortuorum*. 1986. S. 163–368; ср.: *Ratzinger*. 1990. S. 190–199).

Заметное влияние на формирование новых фигур мышления в эсхатологии оказала персоналистическая концепция «диалогического бессмертия» (*dialogische Unsterblichkeit*) папы Бенедикта XVI, связывающая возможность блаженной вечной жизни для человека не с философски априори постулируемым бессмертием его души, не с автономией его духа, но с библейски обоснованной способностью человеческой личности быть открытой божественной трансценденции, стать партнером Бога по диалогу (*Dialogpartner, das Gegenüber Gottes*). Христологически обоснованный смысл «неба» состоит, по мнению папы Бенедикта XVI, в глубоком соприкосновении (*das Sichberühren*) и окончательном взаимопроникновении (*das endgültige Ineinandertreten*) человеческой и божественной сущности как даре изначальной самоотдачи и любви Божией; ад, напротив, есть нежелание этот дар принять, замыкание в самом себе (*das Nur-selbst-sein-Wollen*), существование в модусе отказа от «бытия-для» (*Sein-für*) (см.: *Ratzinger*. 1968. S. 257–264, 289–300; *Idem*. *Jenseits des Todes* // *IKaZC*. Jg. 1. 1972. S. 231–244; *Idem*. 1990. S. 124–132, 185–188). Эта т. зр. нашла отражение в «Катехизисе Католической Церкви», определяющем ад как «состояние окончательного самоисключения (*exclusionis sui ipsius, auto-exclusionis*) из общения с Богом и блаженными» (ККЦ. 1033).

Сформированное в средние века под влиянием блж. Августина учение о существовании лимба (*limbus*) — отличного от ада места или состояния «естественного спасения», предполагающего, однако, особого рода «наказание» вследствие наличия первородного греха, напр. у умерших без крещения младенцев, в виде вечного лишения созерцания Бога (ср.: *poena originalis peccati est carentia visionis Dei* — *Maiores*



«Иисус Христос нисходит в лимб». 1530–1535 гг.

Худож. Д. Бессафуми
(Национальная пинакотека, Сиена)

Ecclesiae causas // *Denzinger*. *Enchiridion*. N 780; ср.: *CFlor. Laetentur caeli* // *Ibid*. N 1306), подверглось в нач. III тыс. критическому пересмотру папской Международной богословской комиссией на основе методологического принципа исторического развития доктрины. Разработанный комиссией документ «Надежда на спасение детей, умерших без крещения», к-рый относит представление о лимбе к устаревшим, хотя и возможным богословским гипотезам, никогда не получившим вероучительного статуса, был опубликован с офиц. одобрения папы Бенедикта XVI (*La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza Battesimo / Commissione teologica internazionale* // *Documenti vaticani*. Vat., 2007; ср.: *Любак*. 1992. С. 169–170). Не упоминающая учения о лимбе, «Катехизис Католической Церкви» ссылается на церковную практику погребения некрещенных детей, «вверяя их милосердию Божию», и выражает надежду на возможность для них спасения (см.: ККЦ. 1261).

В К. считается, что для тех, кто во время жизни принесли удовлетворение не за все совершенные грехи, так что душа предстает перед Богом не до конца очищенной, т. е. не в совершенной благодати, существует особое «место» или промежуточное состояние огненного очищения муками после смерти, именуемое чистилищем (*purgatorium*) (см.:

CTrident. Decretum de iustificatio- ne. Can. 30 // *Denzinger. Enchiridion*. N 1580; *CFlor. Laetentur caeli* // *Ibid*. N 1304; ККЦ. 1472) (подробнее см. в ст. *Чистилище*). При этом «души, которые пребывают там, получают помощь через ходатайство верных, и особенно через искупительную Жертву алтаря» (*CTrident. Decretum de purgatorio* // *Denzinger. Enchiridion*. N 1820). Упомянув в этом контексте места из Евангелия от Матфея о возможности прощения грехов в буд. веке (Мф 12. 32) и Писания ап. Павла об испытании и спасении через огонь (1 Кор 3. 13, 15), совр. К. признает, что прямого указания на чистилище в Свящ. Писании нет и учение основано по принципу *lex orandi lex credendi* в первую очередь на церковной практике частной и литургической молитвы за умерших, «чтобы они разрешились от греха» (*CVatII. LG. 50*; ср.: *Ibid*. 51; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 424; *Nicolas*. 1985. P. 609–611). При этом отличие католич. представления о посмертном очищении в чистилище от вероучения православной и других восточных Церквей объясняется в К. тем, что они, обладая тем же преданием, якобы не внесли догматической ясности в этот вопрос (см.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 425).

Поскольку очистительный «огонь» оказывает на душу искупляющее воздействие (*ignis piacularis* — см.: *Mariae caritatis* (an. 1902): [Энциклика папы Льва XIII] // *Denzinger. Enchiridion*. N 3363), считается, что он «преходящ» (*ignis transitorius* — см.: *CLugdI. Sub catholicae professione: Epistola ad episcopum Tusculanum*. 23 // *Ibid*. N 838) или «временен» (*igne cruentur ad tempus* — см.: *Super quibusdam* (an. 1351): [Послание папы Климента VI] // *Ibid*. N 1067), хотя его природа, как и проблема временности при посмертном существовании, однозначно не определяется (ср.: *Feiner. Mysterium*. 1976. Bd. 5. S. 453, 456). К одному из возможных определений относится понимание огня чистилища «как облагораживающей, очищающей и освещающей силы святости и милосердия Божия», причиняющей мучения в силу неспособности души пока еще вместить в себя полноту божественной любви и одновременно приближающей ее к этому (см.: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*.

1985. S. 424–425). В таком ракурсе муки претерпевающих очищение «совершенно отличны от наказания проклятых», являясь лишь необходимым предварительным условием возможности видения Бога (ср.: *haberi posse purificationem visioni Dei graeviam* – *Recentiores episcoporum synodi* (an. 1979): [Послание Конгрегации вероучения] // AAS. 1979.



Чистилище.

Миниатюра из Великолепного часослова герц. Жана Беррийского. 10-е – 90-е гг. XV в. (Музей Конде в Шантийи, Франция. Ms. 65. Fol. 113v)

Vol. 71. P. 941–942; ср.: *peine expiatoire* – *Nicolas*. 1985. P. 613); их цель в том, «чтобы обрести святость, необходимую для вступления в радость небесную» (ККЦ. 1030; ср.: *Lehmann*. 1980; *Ziegenaus* A. *Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie* // *Scheffczyk, Ziegenaus*. 1996–2003. Bd. 8. 1996. S. 155–174).

Существенное отличие Страшного Суда (*iudicium universale*) в сравнении с частным судом (*iudicium particulare*) Бога над каждым умершим состоит помимо всеобщности в непосредственно предшествующем ему телесном воскресении: «Святая Римская Церковь верует и твердо исповедует, что в день Суда (*in die iudicii*) все люди предстанут в их собственной плоти на суд (*tribunal*) Христа, чтобы дать отчет (*rationem*) о своих делах» (СЛugdII. *Michaelis imperatoris epistola ad Gregorium papam* // *Denzinger*. *Enchiridion*. N 859). Касательно образа восстановления тел совр. вероучительные высказывания К. призывают избегать как крайностей спиритуализма, так и грубого материализма. При толковании

догматических формулировок о восстании людей в том же самом теле (см.: СLateranIV. *Decreta*. Cap. 1 // *Ibid*. N 801) указывается на то, что речь идет о преображенной, просветленной телесности и об идентичности не по материальному составу, но сущностной (*wesenhafte (nicht stoffliche) Identität* – *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 412). Одновременно акцент делается на коммуникативном смысле восставшей телесности как возможности для спасенной человеческой личности быть в свойственном ей полноценном контакте с ближними и окружающим миром (*Bezug zur Mitwelt und Umwelt* – *Ibid*. S. 413).

Католическое учительство выступает также против однозначных содержательных интерпретаций апокалиптических предзнаменований конца истории, ибо это «неизреченная тайна, окружающая наше бытие» (CVatII. NA. 1; см. также: *Ibid*. GS. 39; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. 1985. S. 418–419); избегает резкого противопоставления земной и небесной реальностей, потому что через Крещение и благодаря Св. Духу христ. жизнь на земле есть уже реальное участие в смерти и воскресении Христа, в Его небесной жизни (см.: ККЦ. 1002–1003, 1010). Для совр. эсхатологической проблематики К. важно включение антропологического и социального измерения, внутреннее соотношение с моментом экзистенциального и культурно-исторического становления. По словам К. Ранера, «эсхатология – это не нечто добавочное; она только еще раз высказывается о человеке, как его понимает христианство: как существующем (*ek-sistierenden*) из своего настоящего к своему будущему» (*Rahner*. 1976. S. 414). При этом Ранер, так же как и др. известные католич. богословы современности, настаивает на непреходящей значимости для эсхатологических реалий, как свободной воли человеческого субъекта, так и его телесности и временности (*Ibid*. S. 417–423; ср.: *Balthasar H. U., von*. *Theologie der Geschichte*. Einsiedeln, 2004⁶; *Ratzinger*. 1968. S. 264–272). Кард. А. де Любак сделал попытку, исходя из опыта духовной солидарности в ранней Церкви и «христианской мистики троичного единства», показать эсхатологический приоритет идеи «социального, общинного спасения» в конце времен перед спасением индиви-

дуальной души, не ставя при этом под сомнение их взаимной обусловленности (Любак. 1992. С. 84–94; ср.: *Rahner*. 1976. S. 426–428).

В связи с этой тематикой в некоторых документах II Ватиканского Собора подчеркивается эсхатологическое значение земного прогресса как заботы о возделывании почвы, где произрастает Тело Христово, Церковь, которая «обретет славное завершение в конце веков» (CVatII. LG. 2; ср.: *Ibid*. 48, 68; *Биффи*. 1992. С. 114). Поэтому, «хотя земной прогресс следует старательно отличать от возрастания (*augmento*) Царства Христова, он все же имеет немалое значение для Царства Божия, поскольку может помочь лучшему устройению человеческого общества» (CVatII. GS. 39); «Церковь учит, что эсхатологическое упование (*per spem eschatologicam momentum*) не умаляет значения дел земных: наоборот, необходимость их исполнения подкрепляется новыми доводами» (*Ibid*. 21). Так, напр., миссионерская деятельность, рассматриваемая как подготовка Второго пришествия, получает в этой перспективе эсхатологическое обоснование (см.: CVatII. AG. 1; LG. 5, 9; ср.: *Dominus Jesus*. 18 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 759–760). Ист.: *Denzinger*. *Enchiridion*; AAS; ККЦ; Христ. вероуч.; Документы II Ватиканского Собора. М., 1998²; *L'Osservatore Romano*. Vat., 1861–.; *Quellenband zum Katechismus der Katholischen Kirche* / Hrsg. F. Kolbinger, M. Schlosser. Regensburg, 2012; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Kevelaer, 1985; *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* / Hrsg. J. Neuner, H. Roos. Regensburg, 1992¹³; *Il sacramento della penitenza: Sette allocuzioni e una Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II*. Vat., 1996; *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (Munich, 1982) // *Episkopsis*. Chambésy (Genève), 1982. N 277. P. 12–20; *Foi, sacrement et l'unité de l'Église* (Bari, 1987) // *Ibid*. 1987. N 390. P. 5–15; *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu* (Valamo (Finlande), 1988) // *Ibid*. 1988. N 404. P. 10–18 (рус. пер.: *Православие и католичество* / Сост.: А. Юдин. М., 2005². С. 272–309). Лит. догматического содержания: *Klee H.* *Katholische Dogmatik*. Mainz, 1861⁴; *Schell H.* *Katholische Dogmatik*. Paderborn, 1889–1893. 3 Bde in 4; *Diekamp F.* *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. Münster, 1930–1932⁶. 3 Bde; *Schmaus M.* *Katholische Dogmatik*. Münch., 1953–1959⁵. 5 Bde in 7; *idem*. *Der Glaube der Kirche*. St. Ottilien, 1979–1982². 6 Bde in 13; *Handbuch der Dogmengeschichte* / Hrsg. M. Schmaus. Freiburg i. Br., 1962–. Bd. 1–.; *Feiner*. *Mysterium*. 1965–1970; *Hammans H.* *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*. Essen, 1965; *Holl A.* *Wegweisungen im Glauben: Aktuelle Fragen zum katholischen Dogma*. W.,



1965; Bilanz der Theologie im 20. Jh.: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt / Hrsg. H. Vorgrimler, R. V. Gucht. Freiburg i. Br., 1969–1970. 4 Bde; *Auer J., Ratzinger J.* Kleine katholische Dogmatik. Regensburg, 1970–1988. Bde 2–9 in 9; *Rahner K.* Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1976 (рус. пер.: *Ранер К.* Основание веры: Введ. в христ. богословие. М., 2006); *idem.* Einführung in die katholische Dogmatik. Darmstadt, 2010; *Ratzinger J.* Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie. Münch., 1982; *Nicolas J.-H.* Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité. Fribourg; P., 1985; Dogmengeschichte und katholische Theologie / Hrsg. W. Löser. Würzburg, 1988²; *Биффи Дж.* Я верую: Краткое изложение католического вероучения. Р., 1992; *Scheffczyk L., Ziegenaus A.* Katholische Dogmatik. Aachen, 1996–2003. 8 Bde; *Schneider Th.* Was wir glauben: Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Düsseldorf, 1998⁸ (рус. пер.: *Шнайдер Т.* Во что мы верим: Изложение Апостольского символа веры. М., 2007); Handbuch der Dogmatik / Hrsg. Th. Schneider. Düsseldorf, 2002². 2 Bde; *Hünemann P.* Dogmatische Prinzipienlehre: Glaube, Überlieferung, Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster, 2003; *Hauschild W.-D.* Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Gütersloh, 2005³. Bd. 2: Reformation und Neuzeit; 2007³. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter; *Müller G. L.* Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg i. Br., 2005⁶; *Pesch O. H.* Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Ostfildern, 2008–2010. 2 Bde; Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives / Ed. F. Schüssler Fiorenza, J. P. Galvin. Minneapolis, 2011²; Neues Lexikon der katholischen Dogmatik / Hrsg. W. Beinert, B. Stubenrauch. Freiburg i. Br.; Basel; W., 2012.

Триадология: Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy / Ed. L. Vischer. L., 1981; *Boff L.* Santíssima Trindade é a melhor comunidade. Petrópolis, 1988; Vom Heiligen Geist: Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque / Hrsg. A. Stirnemann, G. Wilfinger. Innsbruck, 1998; Il «filioque» divergenza dogmatica?: Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica // Anuario de Historia de la Iglesia. Pamplona, 1999. Vol. 8. P. 159–179; *Greshake G.* Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie. Freiburg i. Br., 2001⁴; *Oberdorfer B.* Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. Gött., 2001; *Gemeinhardt P.* Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. B., 2002; *Stöhr J.* Trinità immanente, Trinità economica // Cristo nel cammino storico dell'uomo: Atti del conv. intern. di teologia: Roma, 6–8 settembre 2000 / Ed. J. M. Galván. Vat., 2002. P. 143–160; *Vlatsis A.* Filioque: Ein unendlicher Streitfall?: Aporien einer Pneumatologie in Bewegung // Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West / Hrsg. K. Nikolakopoulos. Fr./M., 2002. S. 353–371; *Rojas M., Arturo J.* Estudio crítico del axioma fundamental de Karl Rahner «La Trinidad económica es la Trinidad immanente y viceversa» // Labor theologicus. Caracas, 2004. N 32. P. 31–113; The Filioque: A Church Dividing Issue?: An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theol. Consultation, Saint Paul's College, Wash., Oct. 25, 2003 // GOTR. 2004. Vol. 49. N 3/4. P. 359–392; *Brachet J.-Y., Durand E.* La réception de la «Clarification» de 1995 sur le «Filioque» //

Irénikon. 2005. Vol. 78. N 1/2. P. 47–109; *Савва (Тутунов), мон. [архим.]* Filioque: Ересь или особое мнение?: Правосл. богословие 20 в. о Filioque. М., 2006; *Böhnke M.* Die Wahrheit der ökonomischen Trinität: Versuch über das Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität in ökumenischer Absicht // Theologie und Glaube. Paderborn, 2006. Jg. 96. H. 3. S. 262–289; *Garidis Ch.* Die päpstliche «Klarstellung» von 1995 zum Filioque-Problem und ihre theologische Reflexion // Ökumenische Rundschau. Fr./M., 2009. Bd. 58. N 4. S. 443–494; *Siecienski A. E.* The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. Oxf., 2010; Die Filioque-Kontroverse: Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode / Hrsg. M. Böhnke, A. E. Kattan, B. Oberdorfer. Freiburg i. Br., 2011.

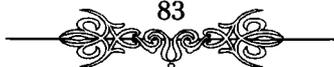
Христология: *Mühlen H.* Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes // Ibid. 1969. Bd. 3/2. S. 513–546; *Wiederkehr D.* Entwurf einer systematischen Christologie // *Feiner.* Mysterium. 1970. Bd. 3/1. S. 477–648; *Kasper W.* Jesus der Christus. Mainz, 1986¹⁰ (рус. пер.: *Каспер В.* Иисус Христос. М., 2005); *Essen G.* Die Freiheit Jesu: Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie. Regensburg, 2001; *Kessler H.* Christologie // Handbuch der Dogmatik. 2002². Bd. 1. S. 241–442; *Ratzinger J.* Jesus von Nazareth. Freiburg i. Br., 2007. Bd. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung (рус. пер.: *Ратцингер Й.* Иисус из Назарета. СПб., 2009. Т. 1); 2011. Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung; 2012. Bd. 3: Prolog – Die Kindheitsgeschichten; *Weß P.* Wahrer Mensch vom wahren Gott: Für eine Revision der dogmatischen Christologie // Salzburger theol. Zschr. 2010. Bd. 14. S. 268–296; *Bracken J. A.* Trinitarian Spirit Christology: In Need of a New Metaphysics? // Theological Studies. 2011. Vol. 72. N 4. P. 750–767; *Menke K.-H.* Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg, 2011²; *Nitsche B.* Christologie. Paderborn, 2012.

Сотериология: Erlösung und Emanzipation / Hrsg. L. Scheffczyk. Freiburg i. Br., 1973; *Lehmann K.* «Er wurde für uns gekreuzigt»: Eine Skizze zur Neubewertung in der Soteriologie // ThQ. 1982. Bd. 162. S. 298–317; *Greshake G.* Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte // *Idem.* Gottes Heil, Glück des Menschen: Theol. Perspektiven. Freiburg i. Br., 1983. S. 50–79; *Werbick J.* Soteriologie. Düsseldorf, 1990; *Sattler D.* Erlösung?: Lehrbuch der Soteriologie. Freiburg i. Br., 2011.

Учение о благодати: *Rahner K.* Gnade: Systematik // LTK². 1960. Bd. 4. Sp. 991–1000; *Pesch O. H., Peters A.* Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt, 1981; *Faber E.-M.* Gnade: Systematisch-theologisch // LTK³. 1995. Bd. 4. Sp. 779–785; *Greshake G., Faber E.-M.* Gnade: Theologie- und dogmengeschichtlich // Ibid. Sp. 772–779; *Werbick J.* Gnade. Paderborn, 2013.

Учение о таинствах: *Casel O.* Zur Epiklese // JbLW. 1923. Bd. 3. S. 100–102; *idem.* Neue Beiträge zur Epiklese-Frage // Ibid. 1924. Bd. 4. S. 169–178; *Lubac H., de.* Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'église au Moyen âge: Étude historique. P., 1949²; *Eynde D., van den.* Les Définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050–1240). R., 1950; *Rahner K.* Wort und Eucharistie // *Idem.* Schriften zur Theologie. Einsiedeln, 1960. Bd. 4. S. 313–355; *idem.* Zur Theologie des Symbols // *Rahner K.* Sämtliche Werke. Freiburg i. Br., 2003. Bd. 18: Leiblichkeit der Gnade: Schriften zur Sakramentenlehre. S. 423–457; *Schlette H. R.*

Kommunikation und Sakrament: Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. Basel, 1960; *Semmelroth O.* Opus operatum – Opus operantis // LTK². 1962. Bd. 7. Sp. 1184–1186; *Schillebeeckx E.* Christus, Sakrament der Gottbegegnung. Mainz, 1965²; *idem.* Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten: Ritualisering van religieuze momenten in het alledaagse leven // Tijdschrift voor Theologie. Nijmegen, 2000. T. 40. P. 164–187; *Ratzinger J.* Die sakramentale Begründung christlicher Existenz. Meitingen; Freising, 1966; Wort und Sakrament / Hrsg. von H. Fries. Münch., 1966; *Jungmann J. A.* Von der «Eucharistia» zur «Messe» // ZKTh. 1967. Bd. 89. S. 29–40; *Dournes J.* Die Siebenzahl der Sakramente: Versuch einer Entschlüsselung // Concilium. Einsiedeln; Zürich; Mainz, 1968. Jg. 4. H. 1. S. 32–40; *Kasper W.* Wort und Symbol im sakramentalen Leben: Eine anthropologische Begründung // Bild – Wort – Symbol in der Theologie / Hrsg. W. Heinen. Würzburg, 1969. S. 157–175; *он же (Каспер В.)* Таинство единства: Евхаристия и Церковь. М., 2007; *Martyria, Leitura, Diakonia* / Hrsg. O. Semmelroth. Mainz, 1969; *Ott L.* Das Weihesakrament. Freiburg i. Br., 1969; *Jüngel E., Rahner K.* Was ist ein Sakrament?: Vorstöße zur Verständigung. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1971; *Ramos-Regidor J.* Il sacramento della penitenza: Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II. Torino, 1971², 1992⁶; *Gerken A.* Theologie der Eucharistie. Münch., 1973; La penitenza oggi / Ed. A. Rolla. Napoli, 1974; *Boff L.* Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. Petrópolis, 1975; *McKenna J. H.* Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology (1900–1966). Great Waking, 1975; *Hotz R.* Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich; Köln; Gütersloh, 1979; *Mezger M.* Beichte: Praktisch-theologisch // TRE. 1980. Bd. 5. S. 428–437; *Duval A.* Des sacrements au Concile de Trente. P., 1985; *Läpple A.* Die Beichte – ein hoffnungsloser Fall?: Fakten und Denkanstöße. Münch., 1985; *Nocke F.-J.* Wort und Geste: Zum Verständnis der Sakramente. Münch., 1985; *idem.* Allgemeine Sakramentenlehre // Handbuch der Dogmatik / Hrsg. Th. Schneider. Düsseldorf, 2002². Bd. 2. S. 188–225; *idem.* Spezielle Sakramentenlehre // Ibid. S. 225–376; *Werbick J.* Schuldverfärgung und Buss sakrament. Mainz, 1985; Lehrverurteilungen – kirchentrennend? / Hrsg. K. Lehmann, W. Pannenberg. Freiburg i. Br.; Gött., 1986. Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute; 1989. Bd. 2: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung / Hrsg. K. Lehmann; 1990. Bd. 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt / Hrsg. W. Pannenberg; 1994. Bd. 4: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen; *Fernández García D.* Dios ama y perdona sin condiciones: Posibilidad dogmática y conveniencia pastoral de la absolución general sin confesión privada. Bilbao, 1989; *Hempelmann R.* Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog. Gött., 1992; *Maas-Ewerdt Th.* Actiosa participatio // LTK³. 1993. Bd. 1. Sp. 122–123; *Taft R.* Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute // OS. 1996. Bd. 45. S. 201–226; *Bausenhardt G.* Das Amt in der Kirche: Eine notwendige Neubestimmung. Freiburg i. Br., 1999; *Теста Б.* Таинства в Католической Церкви. М., 2000; *Besson É.* La dimension juridique des sacrements. R., 2004; *Хаффнер П.* Тайна таинств. М., 2007; *Уб[б]яли С.* Dogmatическое





учение о таинстве Покаяния в католическом богословии // Православное учение о церк. Таинствах. М., 2009. Т. 3. С. 265–274; *Schumacher Th.* Die Feier der Eucharistie: Liturgische Abläufe, geschichtliche Entwicklungen, theologische Bedeutung. Münch., 2009; *idem.* Bischof – Presbyter – Diakon: Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick. Münch., 2010; *Faber E.-M.* Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt, 2011³; Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens: Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre / Hrsg. von E. Herms. Tüb., 2011.

Мариология: *Goossens W.* De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam: Quaestio controversae perpen-satio. P., 1939; *Seiler H.* Corredemptrix: Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens. R., 1939; *Laurentin R.* Le titre de corédemptrice: Étude historique. R., 1951; *Baraúna G.* De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921–1958): Disquisitio expositivo-critica. R., 1960; *Ridder C. A., de.* Maria Medeverlosseres?: De discussie in de huidige Rooms-katholieke theologie over de medewerking van de moeder Gods in het verlossingswerk. Utrecht, 1960; *Köster H. M.* De corredemptione mariana in theologia hodierna (1921–1958) // Marianum. R., 1962. Vol. 24. P. 1–25; *Söll G.* Mariologie. Freiburg i. Br., 1978; Maria in der Lehre von der Kirche / Hrsg. H.-J. Mund. Paderborn; Münch.; W.; Zürich, 1979; Divergenzen in der Mariologie: Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu / Hrsg. H. Petri. Regensburg, 1989; Mary, Coredeematrix, Mediatrix, Advocate: Theol. Foundations: Towards a Papal Definition? / Ed. M. I. Miravalle. Santa Barbara, 1995; *Escudero Cabello A.* La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II: Elementos para una evaluación de los trabajos preconciliares. R., 1997; Die marianischen Welttrübschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II. (1849–1988) / Zsstellung R. Graber, A. Ziegenaus. Regensburg, 1997³; *Dittrich A.* Protestantische Mariologie-Kritik: Hist. Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. Regensburg, 1998; *Кудасевич И.* Матерь Искупителя: Библейские размышления. М., 2000; *Лосский В. Н.* Догмат о непорочном зачатии // Всесвятая: Правосл. догматич. учение о почитании Божией Матери: Сб. работ. М., 2001. С. 145–155; *Macquarrie J.* Mary for All Christians. L., 2001²; *Müller G. L.* Maria – die Frau im Herilsplan Gottes. Regensburg, 2002; *Garrigues J.-M.* Entwicklung beim Mariendogma // Sedes sapientiae / Hrsg. M. Hauke, J. Stöhr. Kisslegg, 2005. Jg. 9. N 2. S. 63–90; *Munsterman H.* Marie corédemptrice?: Débat sur un titre marial controversé. P., 2006; Mariology: A Guide for Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons / Ed. M. I. Miravalle. Goleta, 2008; *Antonelli C.* Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II: Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio. Padova, 2009.

Экклесиология: *Semmelroth O.* Die Kirche als Ursakrament. Fr./M., 1953; La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe / Éd. N. Afanassiëff et al. Neuchâtel (Suisse), 1960; *Rahner K.* Kirche und Sakramente. Freiburg i. Br., 1961; *Rahner K., Ratzinger J.* Episkopat und Primat. Freiburg i. Br., 1963²; *Ratzinger J.* Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität // Ende der Gegenreformation?: Das Konzil: Dokumente und Deutung / Hrsg. J. Hampe. Stuttg., 1964. S. 155–163; *idem.* Das neue Volk Gottes: Ent-

würfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf, 1970; *idem.* Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums // IkaZC. 1986. Jg. 15. S. 41–52; *idem.* Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln, 1987; *idem.* Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio. Augsburg, 2002; De ecclesia: Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils / Hrsg. G. Baraúna. Freiburg i. Br., 1966; *Acerbi A.* Due ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium». Bologna, 1975; *Brox N.* Rom und «jede Kirche» im 2. Jh.: Zu Irenäus «Adv. haer. III 3, 2» // АНС. 1975. Bd. 7. S. 42–78; *idem.* Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats // Kairos. Salzburg, 1976. Bd. 18. S. 81–99; Dienst an der Einheit: Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts / Hrsg. J. Ratzinger. Düsseldorf, 1978; Kirche im Wandel: Eine krit. Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum / Hrsg. J. Alberigo. Düsseldorf, 1982; *Klausnitzer W.* Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken: Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Innsbruck, 1987; *idem.* Der Primat des Bischofs von Rom: Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft. Freiburg i. Br., 2004; *Thils G.* Primauté et infaillibilité du pontife romain à Vatican I: et autres études d'ecclésiologie. Leuven, 1989; *Carrasco Rouco A.* Le primat de l'évêque de Rome: Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction. Fribourg, 1990; *Schatz K.* Der päpstliche Primat: Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg, 1990; Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: Ricerche e testimonianze: Atti del Simposium Storico-Teologico, Roma 9–13 ottobre 1989 / Ed. M. Maccarrone. Vat., 1991; *Wiedenhofer S.* Das katholische Kirchenverständnis: Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz, 1992; Collegialità e primato: La suprema autorità della Chiesa / Ed. V. De Paolis. Bologna, 1993; *Kasper W.* Kirche – wohin gehst du?: Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. Paderborn, 1993³; *idem.* Die Kirche Jesu Christi: Schriften zur Ekklesiologie. Tl. 1 // *Idem.* Gesammelte Schriften / Hrsg. G. Augustin. Freiburg i. Br., 2008. Bd. 11; *idem.* Die Kirche und ihre Ämter: Schriften zur Ekklesiologie. Tl. 2 // Ibid. 2009. Bd. 12; *idem.* Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg i. Br., 2011³; *Любак А., де.* Мысли о Церкви. М.; Милан, 1994; *Kehl M.* Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg, 1994³; *Tillard J.-M. R.* L'Église locale: Ecclésiologie de communion et catholicité. P., 1995; Papstamt und Ökumene: Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften / Hrsg. P. Hünermann. Regensburg, 1997; *Freitag J.* Kollegialität der Bischöfe // LTK³. Bd. 6. 1997. Sp. 177; *Buckley M. J.* Papal Primacy and the Episcopate: Towards a Relational Understanding. N. Y., 1998; *Ohly Ch.* Sensus fidei fidelium: Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum. St. Ottilien, 1999; Papstamt – pro und contra: Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven / Hrsg. W. Fleischmann-Bisten. Gött., 2001; *Pesch R.* Die biblischen Grundlagen des Primats. Freiburg i. Br., 2001; *Teuffenbach A., von.* Die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8): Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche. Münch., 2002; Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche: Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung «Dominus Jesus» / Hrsg. G. L. Müller. Würzburg, 2003; Петрово служение: Диалог ка-

толиков и православных / Ред. В. Каспер. М., 2006; *Malloy Ch. J.* «Subsistit in»: Nonexclusive identity or full identity? // The Thomist. Wash., 2008. Vol. 72. N 1. P. 1–44; *Buchenmaier A.* Universale Kirche vor Ort: Zum Verhältnis von Universalikirche und Ortskirche. Regensburg, 2009; *Werbick J.* Grundfragen der Ekklesiologie. Freiburg i. Br., 2009; Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche: Studien der Kongregation für die Glaubenslehre / Hrsg. G. L. Müller. Würzburg, 2010; *Sullivan F. A.* Questio disputata: Further Thoughts on the Meaning of «subsistit in» // Theological Studies. Baltimore, 2010. Vol. 71. N 1. P. 133–147; *Kraus G.* Die Kirche – Gemeinschaft des Heils: Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Regensburg, 2012.

Эсхатология: *Rahner K.* Über den «Zwischenzustand» // *Idem.* Schriften zur Theologie. Zürich; Einsiedeln; Köln, 1975. Bd. 12. S. 455–466; *Lehmann K.* Was bleibt vom Fegfeuer? // IkaZC. 1980. Jg. 9. S. 236–243; *Greshake G., Lohfink G.* Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Unters. zur christl. Eschatologie. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1982⁴; Resurrectio mortuorum: Zum theol. Verständnis der leiblichen Auferstehung / Hrsg. G. Greshake, J. Kremer. Darmstadt, 1986; *Ratzinger J.* Eschatologie: Tod und ewiges Leben. Regensburg, 1990⁶; *Merkt A.* Das Fegfeuer: Entstehung und Funktion einer Idee. Darmstadt, 2005; Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death? / Ed. G. Gasser. Farnham, 2010.

Лит. общего характера: *Ratzinger J.* Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. Münch., 1968³ (рус. пер.: *Ратцингер Й.* Введение в христианство: Лекции об апостольском символе веры. Брюссель, 1988. М., 2006); *Hellwig M. K.* Understanding Catholicism. Mahwah, 1981; *Angelini I. M.* Il Cattolicesimo. Mil., 1983; *Любак А., де.* Католичество: Социальные аспекты догмата. М.; Милан, 1992; *Пунар П.* Вера католической церкви. М., 1992; *Кренцер Ф.* Завтра мы будем верить: Основы католич. вероучения. М., 1993; *McBrien R.* Catholicism. L., 1994⁵; *Карсавин Л.* Католичество. Откровения блаженной Анджелы. Томск, 1997; Catholicism and Catholicity: Eucharistic Communities in Historical and Contemporary Perspectives / Ed. S. Beckwith. Oxf., 1999; *Thiel E. J.* Senses of Tradition: Continuity and Development in Catholic Faith. Oxf.; N. Y., 2000; *Табак Ю.* Православие и католичество: Основные догматич. и обрядовые расхождения. СПб., 2002; *O'Collins G., Farrugia M.* Catholicism: The Story of Catholic Christianity Oxf.; N. Y., 2003; Православие и католичество: От конфронтации к диалогу: Хрестоматия / Сост. А. Юдин. М., 2005²; *Пауш Т.* Католичество в третьем тысячелетии. М., 2007; Современное католическое богословие: Хрестоматия / Ред. М. А. Хейз, Л. Джирон. М., 2007; *Козлов М., прот., Огицкий Д.* Западное христианство: Взгляд с Востока. М., 2009; *Николс Э.* Контуры католического богословия: Введение в его источники, принципы и историю. М., 2009; *Matena A.* Das Credo: Einführung in den Glauben der Kirche. Paderborn, 2009; *Menke K.-H.* Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus. Regensburg, 2012; Католицизм: pro et contra. СПб., 2013.

Е. А. Пилипенко

КАТОЛИЧЕСКАЯ АПОСТОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ — см. *Новоапостольская церковь.*





КАТОЛИЧЕСКАЯ ЛИГА [Святая лига, Священный союз; франц. Ligue catholique, Sainte Lige, Sainte Union], политическое объединение франц. католиков эпохи *религиозных войн во Франции* во 2-й пол. XVI в., созданное для защиты католич. веры от посягательств на нее *гугенотов* и др. врагов, к-рыми в зависимости от ситуации могли считаться представители партии «политиков», призывавшие к решению религ. противоречий путем переговоров и взаимных уступок, или король, якобы покровительствующий протестантам. Первые примеры самоорганизации К. л. накануне религ. войн имели локальный характер. В кон. 1561 г. в окрестностях г. Ажена дворяне-католики заключили союз, чтобы бороться с «еретиками»-гугенотами. Подобные объединения создавались в районах, где угроза распространения протестантизма была особенно сильна (Тулуза, Бордо, Экс (ныне Экс-ан-Прованс)). На 1-м этапе религ. войн, в 60-х гг. XVI в., часто говорили о «католической партии», чьи лидеры — герц. Франциск Гиз, коннетабль Анн де Монморанси, Жак д'Альбон, маршал де Сент-Андре, кард. Карл Лотарингский, кард. Франциск де Турнон, кард. Карл Бурбон и др. — поклялись отстаивать «веру отцов» и противостоять распространению протестантизма в стране. Этот союз не был организационно оформлен, однако в отдельных провинциях Французского королевства периодически возникали католич. союзы, лиги или братства, члены которых клялись до последней капли крови защищать католич. веру и короля. Королевская власть занимала по отношению к подобным орг-циям двойственную позицию. Во время военных действий против протестантов деятельность таких союзов поощрялась, в мирное время их пытались запретить или подчинить королю.

Ситуация изменилась в сер. 70-х гг. XVI в. благодаря союзу гугенотов и «недовольных», которые выступали против усиления власти короля, против снижения роли аристократии, против засилья во Франции «иностранцев» — итальянцев и лотарингцев, прежде всего Гизов (к «недовольным» принадлежали младший брат короля Франциск, герц. Алансонский, сестра короля Маргарита Валуа, кор. Наваррская, а также первые бароны Франции, герцоги



Герц. Генрих Гиз.
Ок. 1580 г. Неизвестный художник
(Музей Карнавале, Париж)

Франциск Монморанси и Генрих Монморанси-Данвиль). После 5-й религиозной войны (1574–1576), завершившейся миром в Больё, гугеноты получили право совершать богослужения почти везде, кроме Парижа, его окрестностей и некоторых городов, где останавливался двор короля; помимо находившихся к тому времени под властью протестантов Ла-Рошели, Нима и Монтобана им были переданы еще 8 крепостей, кроме того, в каждом из 8 региональных парламентов были организованы судебные палаты с равным представительством католиков и гугенотов (*chambres mi-parties*). Т. о., протестанты добились беспрецедентного успеха. С этого момента союзы католиков для защиты веры стали выступать уже против короля или во всяком случае против его чиновников. Так, в Пероне (Пикардия) католики во главе с генеральным наместником Жаком д'Юмьером отказались выполнить королевский приказ передать город гугеноту принцу Генриху Конде, назначенному губернатором Пикардии. 5 июня 1576 г. католич. дворяне соседних областей составили манифест, обращенный ко всем прелатам и сеньорам королевства, с призывом восстановить католич. веру в стране и вернуть Францию к полному подчинению власти короля ([Association faite entre les Prince, Seigneurs et Gentils-hommes des Bailliages] // *Mémoires de Monsieur le duc de Nevers*. P., 1665. T. 1. P. 458–461). Несмотря на верноподданническую риторику, католики отказывались признать заключенный с гугенотами мир и дезавуировали все королевские соглашения с протестантами. К конфедерации

примкнули города Пикардии — Бове, Абвиль, Сен-Кантен, и вскоре движение, получившее название Католическая (или Перонская) лига, распространилось по всей Франции. К нояб. 1576 г. под рук. герц. Генриха Гиза К. л. появилась в Париже. Воззвания лигеров нашли отклик среди депутатов Генеральных штатов (1576–1577), собравшихся в Блуа. Лигерская программа предусматривала создание военной организации, во главе к-рой должен был встать военный руководитель, подчиненный королю, но выбранный К. л. (предполагалось, что это будет Генрих Гиз). Франц. кор. Генрих III (1574–1589), осознав потенциальную опасность такого объединения, решил возглавить движение. Он заставил дворян Пикардии подписать манифест, в к-рый были внесены изменения: исчезло требование подчинить королевскую власть контролю Генеральных штатов, подчеркивалась руководящая роль короля в деятельности лиги. Хотя в таком виде Перонская лига была признана не всеми, король, опираясь на созданные уже к тому времени военные отряды лигеров, объявил, что будет сражаться за восстановление единства веры во Франции. Это стало началом 6-й религ. войны (янв.—сент. 1577). Несмотря на то что недостаток финансов для ведения активных военных действий вынудил правительство довольно скоро подписать мир в Бержераке (14 сент. 1577), его условия были менее выгодны гугенотам (в тех местах, к-рые ими не контролировались, протестант. богослужения разрешались лишь в одном из пригородов бальяжа (судебного округа); в парламентах Экса, Бордо, Гренобля и Тулузы сохр. судебные палаты с равным представительством католиков и гугенотов, но число судей-гугенотов уменьшалось в них вполовину). Но главное — Генрих III прекращал деятельность «всех лиг, ассоциаций и братств» (*toutes ligues, associations et confréries*), как католических, так и протестантских (*Édit de pacification de troubles de royaume // Recueil général des anciennes lois françaises / Ed. F.-A. Isambert e. a. P., 1829. Vol. 14. P. 330*). Т. о., 1-я Католическая (или Перонская) лига прекратила существование. Исследователи отмечают аристократический характер этого движения. В нем приняли участие представители высшей знати, верхушка местного дворянства, франц.





прелаты. Поддержку лиге оказывали муниципалитеты некоторых городов.

Вновь К. л. возникла в июне 1584 г., после того как смерть младшего брата короля, герц. Франциска Анжуйского, обострила вопрос о престолонаследии. Король не имел детей, и трон, согласно обычаям франц. престолонаследия (т. н. Салический закон), должен был перейти к Генриху Бурбону, кор. Наварры (см. *Генрих IV*), к-рый не только был лидером франц. гугенотов, но и неоднократно, в зависимости от политической ситуации, менял свою веру; даже если бы он окончательно перешел в католичество, его не признали бы достойным монархом: в соответствии с традицией трон мог занимать только добрый католик, защитник католич. Церкви и враг еретиков. 31 дек. 1584 г. в Жуанвиле герц. Генрих Гиз и др. представители этого семейства (кард. Людовик Гиз, герцог Майенский, герцог Омаль и герцог д'Эльбёф), Франсуа Роншероль, сеньор де Менвилль, выступавший от лица кард. Карла Бурбона, дяди Генриха Наваррского, а также 2 представителя испан. кор. *Филиппа II* подписали соглашение о создании К. л., к-рая должна была защищать интересы «истинного» наследника франц. престола — кард. Карла Бурбона, сохранившего в отличие от др. членов своей семьи приверженность католич. вере. В соглашении также говорилось о необходимости признать во Франции решения *Тридентского Собора* и разорвать все отношения с Османской империей. Король Испании обещал оказывать финансовую поддержку новому союзу. 31 марта 1585 г. в Пероне была обнародована «Декларация причин, которые побудили монсеньора кардинала Карла Бурбона и принцев, пэров, прелатов и сеньоров, а также католические города и сообщества королевства противостоят тем, кто жаждет ниспровергнуть веру и государство» (*Déclaration des causes qui ont mû M. le Cardinal de Bourbon et les princes, pairs, prélats et seigneurs, villes et communautés catholiques de ce royaume, de s'opposer à ceux qui veulent subvertir la religion et l'Etat*). В документе подчеркивалось, что утверждение протестантизма во Франции грозит серьезными бедствиями, критиковалась королевская политика: ключевые должности отданы фаворитам («миньонам») короля, рост налогов и увеличение разного рода

сборов отягощают народ. В мае 1585 г. К. л. поддержала сестра короля Маргарита Наваррская, разорвавшая отношения с братом и мужем, кор. Генрихом Наваррским.

В это же время в Париже создавалась городская К. л., лишь формально связанная с «лигой принцев» и отличавшаяся более радикальным характером. Инициатива создания католич. союза исходила от Ш. Отмана, сеньора Ла Рошблон, сборщика податей Парижского епископа, и была поддержана сначала парижскими клириками (кюре ц. Сен-Северен и викарием Парижского епископа Жаном Прево и широко известным в Париже католич. проповедником, кюре ц. Сен-Бенуа Жаном Буше (оба они имели степени докторов теологии, преподавали в Парижском ун-те), а также некогда перешедшим в кальвинизм и вернувшимся в католич. веру суасонским каноником Маттьё де Лонуа), а затем чиновниками (гл. обр. низшего и среднего уровня (нотариусы, адвокаты, прокуроры и проч.); членами К. л. были адвокаты Л. Дорлеан и Ж. де Комон, прокурор Парижского парла-



ментов — Совет Шестнадцати, по числу кварталов в Париже. В каждом из 16 кварталов действовали ячейки активистов К. л.; велась антигугенотская и антикоролевская пропаганда. Постепенно под влиянием К. л. оказались практически все категории городского населения. Участники лиги боялись, что гугеноты во главе с «еретиком Бурбоном» готовят *Варфоломеевскую ночь* против католиков, но опасались они и того, что под видом борьбы за единство веры к движению примкнут те, кто жаждут наживы и склонны к грабегам и насилию. Лигёрские проповедники представляли действия кор. Генриха III в мрачном свете. В новом придворном церемониале они видели желание унижить франц. дворянство и ввести чужеземные обычаи, в католич. благочестии короля — лицемерие, в отказе от военных действий против гугенотов — потворство ереси, в дружбе с «миньонами» — содомский грех. Недовольству парижан способствовали резкий рост цен, увеличение налоговых сборов. Тяжелые последствия имел отказ французского духовенства обеспечивать

выплаты по муниципальным рентам (о финансовом контракте, подписанном в Пуаси, см. ст. *Карл IX*, кор. Франции), что привело к гос. банкротству, держатели рент были разорены, антикоролевские настроения нарастали.

Шествие Католической лиги в Париже. Ок. 1593 г. Худож. Ф. Бюнель (Национальный музей замка По)

мент Ж. Бюсси-Леклерк, прокурор Шатле (городского суда) У. Крюсе, комиссар Шатле Ж. Лушар, чиновники палаты счетов П. Акари и М. Ле Шапель-Марто). Лигу поддерживали руководители городских кварталов, выборные капитаны городской милиции, приходские священники, купцы и торговцы. Мн. лигёры были так или иначе связаны с Парижским ун-том. Сторонниками короля оставались большинство советников Парижского парламента, верхушка муниципалитета, представители высшего духовенства. Ядро парижской К. л. представляло собой тайный союз, члены которого были связаны клятвой; существовала общая касса, пополнявшаяся за счет добровольных взносов. Регулярно собиралась ассамблея актив-

ном контракте, подписанном в Пуаси, см. ст. *Карл IX*, кор. Франции), что привело к гос. банкротству, держатели рент были разорены, антикоролевские настроения нарастали.

Король пытался маневрировать. Как и в 1576 г., он объявил себя главой К. л.; в июле 1585 г. ему пришлось подписать Немурский эдикт, по которому были аннулированы все предыдущие мирные договоры с гугенотами, касавшиеся публичного отправления протестантского культа, а Генрих Наваррский лишился прав на престол. Это стало началом 8-й религ. войны (1585–1589), «войны трех Генрихов». Кор. Генрих III надеялся, что в этой войне Генрих Гиз и Генрих Наваррский будут ослаблены. Против короля Наварры выступила армия под командованием герц. Анн де Жуайёза, «миньона» Генриха III. Генриху Гизу с неболь-





шим войском было приказано помешать вторжению во Францию нем. рейтаров, нанятых гугенотами. Однако в проигрыше оказался король. Армия герцога Жуайёза была разбита в Гиени, сам он погиб. Гиз отразил нападение рейтаров и в очередной раз прослыл спасителем Франции. Опасаясь необычайной популярности герц. Гиза среди парижан, король запретил ему появляться в столице, а когда тот не послушался, для устрашения ввел в Париж швейцар. наемников, хотя город всегда был свободен от армейского постоя; присутствие солдат вызвало боязнь «реванша» за Варфоломеевскую ночь. 12 мая 1588 г. улицы города были перегорожены баррикадами — большими винными бочками (*barriques*), набитыми землей и скрепленными между собой цепями. На баррикады вышли даже те горожане, к-рых король считал своей опорой. Швейцар. солдаты оказались в западне. Парижан смог успокоить только герц. Генрих Гиз, что еще больше укрепило его авторитет. После «дня баррикад» кор. Генрих III покинул столицу.

Нуждаясь в деньгах, а также в политической поддержке, король созвал Генеральные штаты в Блуа (16 окт. 1588 — 16 янв. 1589), однако большинство депутатов оказались под влиянием К. л. Отказав королю в субсидиях, они потребовали заменить на всех постах королевских ставленников лигёрами, нанести решительный удар «еретику Бурбону», ввести Генриха Гиза в состав Королевского совета. Герцог пользовался огромным влиянием. Если не он сам, то его сторонники говорили, что Гизы являются прямыми потомками имп. Карла Великого и, следов., имеют прав на франц. престол не меньше, чем Валуа. 23 дек. 1588 г. по приказу короля герц. Генрих Гиз был убит в коридоре замка в Блуа по пути на заседание Королевского совета. Его брата, кард. Людовика Гиза, схватили и задушили в темнице. Король сам зачитал на заседании совета список преступлений Гизов, заслуживших суровую кару. Тела убитых сожгли, пепел развеяли над Луарой. Король рассчитывал, что, лишившись лидеров, К. л. упадет, подобно многочисленным аристократическим союзам-клиентам и партиям той эпохи. Однако этого не произошло.

Известие об убийстве Гизов вызвало в Париже взрыв негодования.



Генрих III попирает тело убитого герц. Генриха Гиза.
Худож. Ш. Б. Ж. Дюрюп. 1832 г.
(собрание картин замка Блуа)

В церквах проходили поминальные службы. В янв.—февр. 1589 г. десятки тысяч парижан, в т. ч. дети, выходили на улицы для поминовения Гизов. Несмотря на холод, они шли в одних рубашках, босые, со свечами в руках и по команде задували их с криком: «Да загасит Господь так же и династию Валуа!» (*L'Estoile P., de. Journal pour le règne de Henri III / Publ. par L.-R. Lefèvre. P., 1943. P. 614—615*). 7 янв. 1589 г. Сорбонна издала постановление, к-рое освобождало подданных от всех присяг, принесенных «тирану Валуа», и признавало справедливой войну против него; подтверждалось право сбора денег для войны с «тираном». Согласно решению Сорбонны от 5 апр. того же года, короля больше не следовало упоминать в молитвах (вместо «*pro rege nostro Henrico*» (за нашего короля Генриха) употреблялось «*pro Christianis nostris principibus*» (за наших христианских правителей)). Лигёры восприняли постановление Сорбонны как официальное и исполненное законным образом низложение короля. Парижские эмиссары прибыли в Рим, чтобы получить папское утверждение этих постановлений. В мае 1589 г. папа Римский *Сикст V* отлучил Генриха III от Церкви за убийство кардинала и за союз с еретиком. Радикально настроенные лигёры арестовывали горожан, подозреваемых в связях с королем; была проведена чистка Парижского парламента, некоторые его члены взяты под стражу, имущество бежавших конфисковано; оставшиеся советники издали поста-

новление против короля и возбудили против него судебный иск.

Как показало исследование Р. Десимона (*Descimon. 1983; Idem. 1985*), активисты парижской К. л. не были мелкими ремесленниками, писарями и крючниками, какими их представляли политические противники. Они являлись вполне respectable людьми (купцы, адвокаты, нотариусы, священники), известными в основном на уровне своих кварталов. Лигёры выступали против чиновников более высокого уровня, к-рые, как считалось, монополизировали и сделав наследственными королевские должности, захватили и должности муниципальные. По мнению сторонников К. л., эти чиновники не имели права возглавлять городскую общину в такое трудное время, ведь они могли изменить делу защиты католич. веры так же, как изменяли интересам родного города. Их следовало заменить более достойными людьми, рьяными католиками. Подобное соотношение сил было характерно для мн. городов Франции.

Была сделана попытка объединить «лигу принцев», парижскую К. л. и подобные союзы, создававшиеся в др. городах Франции. Руководство К. л. взял на себя герцог Майенский, младший брат убитого герц. Генриха Гиза. В высший орган К. л.— Генеральный совет Священного союза — вошли верные ему люди, видные чиновники, представители городов и высшего духовенства. Влияние парижского Совета Шестнадцати в этом органе было ограничено, но герцог не порывал с ним: радикально настроенные сторонники могли ему пригодиться на случай, если бы в руководстве К. л. возобладали люди, склонные вести переговоры с королем.

Генрих III учредил в Туре парламент в изгнании, в состав к-рого вошли советники, бежавшие от лигёров. Король примирился со своим наследником, Генрихом Наваррским. Королевским войскам и гугенотским дворянам удалось нанести лигёрам неск. поражений. В июле 1589 г. объединенная 30-тысячная армия 2 королей осадила Париж. Однако 1 авг. Генрих III был смертельно ранен доминиканцем Жаком Клеманом, добившимся аудиенции у короля под предлогом передачи ему секретных известий от парижских роялистов. Допросить монаха





не удалось: стражники убили его на месте. Современные историки полагают, что Жак Клеман действовал по собственным убеждениям, считая Генриха III антихристом. Однако тираноборческие настроения были широко распространены в обществе. К убийству короля призывали многочисленные памфлеты и «летучие листки» (*libelles*), распространявшиеся лигёрами. Парижанин П. де Л'Этуаль сообщал в дневнике, что 1 янв. 1589 г. кюре парижской ц. Сен-Жерве убеждал прихожан «употребить все до последней монетки из своих кошельков и всю до последней капли кровь на то, чтобы отомстить за смерть двух католиков — герцогов Лотарингских» (*L'Estoile P., de. Journal pour le règne de Henri III. P., 1943. P. 603*).

После смерти Генриха III королем Франции был официально объявлен Генрих Наваррский. Сторонники К. л. отказались признать его законным правителем и провозгласили королем престарелого кард. Карла Бурбона под именем Карл X (он находился в плену у Генриха IV). После его смерти в мае 1590 г. предводитель К. л. герцог Майенский назначил себя генеральным наместником королевства и короны Франции. Генрих IV достаточно успешно вел военные действия против К. л., одержал ряд побед, в т. ч. при Арке (1589) и при Иври (ныне Иври-ла-Батай) (1590). В апр. 1590 г. король осадил Париж и до сент. держал столицу в голодной блокаде. На улицах города проводились процессии монахов, клириков и студентов, вооруженных аркебузами, они перемежали пение религ. гимнов пальбой в воздух. Лигёры утверждали, что если Париж, этот «новый Иерусалим», сдаться, то падет католич. вера, а с ней и весь мир. В городе царило ощущение наступления новой эпохи — «тысячелетнего царства конца времен»; был введен новый календарь, где отмечались праздники К. л.: «день святых баррикад», «тезоименитство спасителя веры Жака Клемана», «день мучеников Христовых Гизов». Помощь Парижу оказал испанский кор. Филипп II: прибывший из Нидерландов небольшой отряд испанских солдат под командованием Алессандро Фарнезе, герц. Пармского, сумел прорвать осаду столицы.

Активисты К. л. требовали создания новой «Огненной палаты» против еретиков и «политиков» (при-

творных католиков, преследовавших корыстные интересы), выборов короля-католика, к-рый находился бы под контролем Генеральных штатов (они должны были созываться



Карл Гиз, герц. Майенский.
Ок. 1580 г. Худож. Э. Дюмонстье
(собрание картин Версальского дворца)

регулярно), сохранения всех прав и привилегий городов и духовенства. Требования парижского Совета Шестнадцати носили более радикальный характер. Заявляя, что статус человека должен определяться не благородством и богатством, но рвением в деле защиты католич.



Убийство кор. Генриха III.
Эстамп. После 1589 г.
Мастер Ф. Хогенберг
(Национальный музей замка По)

веры, «рьяные» (*zelés*) настаивали, чтобы те дворяне и магистраты, которые были заинтересованы лишь в наживе, были заменены достойными людьми, доказавшими преданность общему делу. Так, 15 нояб. 1591 г. были схвачены и казнены президент Парижского парламента Б. Бриссон и 2 советника парламента, поддерживавшие К. л., но, по мнению «рьяных», неискренне (см.: *Barnavi, Descimon. 1985*). Спешно прибывший в Париж герцог Майенский наказал виновных и разогнал Совет

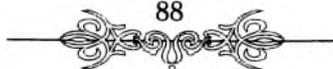
Шестнадцати, опасаясь, что действия радикалов оттолкнут от К. л. всех «умеренных».

Политический кризис в стране достиг апогея. Крестьянские отряды в Бретани, Сентонже, Ангумуа убивали солдат и сборщиков налогов, появившихся на их территориях, независимо от того, служили ли они К. л. или королю. Крестьяне заявляли о готовности перебить всех дворян. На юго-западе Франции повстанцы-«кроканы» (их боевой клич был «Aux crocants!» (На грызунов!)) нанесли ряд поражений армиям дворян и отказывались платить налоги. Выступления крестьян и заявления радикальных лигёров о «пересмотре» социальной иерархии пугали как дворян, так и чиновников и буржуа. Генрих IV стал рассматриваться как единственный гарант спасения гос-ва. А поскольку папы Римские Сикст V и Климент VIII для сохранения католичества во Франции поддерживали кандидатуру Изабеллы, дочери испан. кор. Филиппа II и внучки франц. кор. Генриха II (что было нарушением Салического закона), Генрих IV виделся и защитником национальной идеи (лозунг «рьяных» — «Лучше видеть на троне испанца, чем еретика» — нравился не всем лигёрам). На Генеральных штатах, созданных К. л. в Париже в янв. 1593 г. для избрания нового короля (на заседаниях присутствовали лишь депутаты от городов, сохранявших

верность К. л., дворянство и духовенство были представлены мало), всем, и даже герцогу Майенскому, стало ясно, что

испан. кор. Филипп II предоставил значительную денежную помощь К. л. не бескорыстно, а с целью установить опеку над Францией.

25 июля 1593 г. Буржский архиеп. Рено де Бон принял в аббатстве Сен-Дени католическое исповедание веры короля, Генрих IV торжественно перешел в католичество. Несмотря на запреты герцога Майенского и лигёрского руководства, толпы парижан, воспользовавшись перемирием, отправились приветствовать короля. В Лионе, Орлеане, Мо, Пе-



роне были изгнаны лигёрские правители; города присягнули на верность королю. 27 февр. 1594 г. в Шартре состоялась коронационная церемония. 6 марта герцог Майенский покинул Париж. 22 марта король во главе 4-тысячного отряда въехал



в город через Новые ворота, заранее открытые лигёрским комендантом Парижа Шарлем де Коссе, гр. де Бриссак, которому были обещаны маршалский жезл и солидная пенсия. Парижский прево преподнес Генриху IV ключи от города, находившийся в столице гарнизон испанцев сдался. Король проследовал по традиц. маршруту для торжественных въездов и прибыл на мессу в собор Нотр-Дам. Лигёрам не удалось организовать сколько-нибудь серьезное сопротивление королевским войскам даже в Латинском квартале, который считался «цита-



Кор. Генрих IV
в образе Геркулеса, попирающего гидру,
Католическую лигу. Ок. 1600 г.
Мастерская худож. Т. Дюбрёя
(Лувер, Париж)

делью» К. л. 118 лигёров, в т. ч. проповедник Жан Буше, были изгнаны, осгальным объявлялась амнистия. 22 апр. Парижский парламент

и Сорбонна торжественно отменили все постановления, принятые против короля; подчинение ему вновь объявлялось обязательным для всех подданных. Вину за тираноборческую агитацию попытались переложить на иезуитов, воспользовавшись тем, что студент иезуитской коллегии Жан Шатель совершил покуше-

Генеральные штаты
Католической лиги.
Гравюра. 1593 г.
(Archives nationales de France.
AE II 2743)

ние на короля (в янв. 1595 иезуиты были изгнаны из Франции).

Весной 1594 г. были окончены переговоры о сдаче Руана, Гавра, Монтивилье, Понт-Одмера, Труа, Санса, Абвиля, Рьома, Ажена и др. городов, выступавших на стороне К. л. После осады (май—июль 1594) королю сдался Лан, затем Шато-Тьерри, Амьен, выступивший против герц. Ш. д'Омаля, лигёрского губернатора провинции, Бове, Нуайон. К кон. 1594 г. под власть короля перешла Бургундия.

«Отвоевываемая» королевство, Генрих IV вел боевые действия против К. л. в Провансе, Лангедоке, Бретани. В 1595 г. он объявил войну Испании. В том же году французским дипломатам удалось убедить папу Климента VII снять с Генриха Бурбона отлучение от Церкви, и представители франц. короля от его имени произнесли в Риме формулу отречения от ереси (см.: *Мартышева Л. Ю.* Снятие отлучения с Генриха IV Бурбона в 1595 г. (СВ. 2013. Вып. 74(1/2). С. 124–159)). Сразу после этого на сторону короля перешли герцог Майенский и герц. Карл Гиз, сын убитого Генриха Гиза; совместно с королем они выступили против испанцев, угрожавших в 1597 г. наступлением на Париж. В февр. 1598 г. сдался последний из лигёров — губернатор Бретани Филипп Эмманюэль де Лоррен, герц. де Меркёр. 13 апр. 1598 г. король подписал *Нантский эдикт*, завершивший религ. войны во Франции. Гугеноты уравнивались в правах с католиками, им разрешалось занимать гос. должности, в парламентах воссоздавались *chambers mi-parties* для рассмотрения дел между протестантами и католиками. 2 мая 1598 г. был подписан Вервенский мир с Испанией.

Изучение К. л. Первыми историографами К. л. стали ее противники. В произведениях Э. Паскье (*Pasquier É. Les recherches de la France / Éd. M.-M. Fragonard, Fr. Roudaut. P., 1996. 3 vol.*), П. В. Пальмы-Кайе (*Palma-Cayet P. V. Chronologie novenaire, contenant l'histoire de la guerre sous le règne du... Henri IV / Éd. J.-F. Michaud, J.-J.-F. Poujoulat. P., 1838*), в «Дневнике» парижанина П. де Л'Этуэля (*L'Estoile P., de. Journal pour le règne de Henri III. P., 1943*), в «Истории своего времени» магистрата Ж. О. де Ту (*Jac. Aug. Thuani Historiarum sui temporis. P., 1609–1614. 11 vol.*), а также в «Менипповой сатире» (*Satyre Ménippée, ou La vertu du Catholicon [1594] / Éd. Ch. Read. P., 1892*) подчеркивались антифранц. и антикоролевский характер К. л., фанатизм черни, склонной к грабёжам и насилию. Позднее во франц. королевской историографии К. л. также рассматривалась как сугубо негативное явление — мятеж черни, подстрекаемой фанатичными проповедниками или демагогами, за которыми стоял испан. король, щедро оплачивавший руководителей К. л. (*Anquetil. 1783*).

Со 2-й пол. XIX в. историки обратились к анализу социального состава К. л. И. В. Лучицкий видел в ней прежде всего аристократический мятеж против абсолютизма (*Лучицкий. 1877*). С интересами определенных городских слоев связывал деятельность К. л. франц. историк А. Дроу (*Drouot. 1937*). Опираясь на материал, собранный для Бургундии, он считал движущей силой К. л. противоречие между 2 фракциями городской верхушки — «первой буржуазией» (представители этой группы занимали высшие судебные, адм. и финансовые должности) и «второй буржуазией» (купцы, чиновники среднего уровня — адвокаты, прокуроры, нотариусы). «Вторые» обвиняли влиятельных горожан из числа «первой буржуазии» в небрежении интересами общего дела, понимая под ними и отстаивание городских привилегий, и защиту католич. веры; по их мнению, следовало отобрать у этих людей власть в городе и передать истинным защитникам общего блага и католической веры, т. е. лигёрам. Англ. исследователь Дж. Х. М. Салмон применил интерпретационную схему Дроу при изучении К. л. в Париже и впервые оспорил господствовавшую трактовку

лиги как массового плебейского движения (Salmon. 1972). Изучив регистры Парижского муниципалитета, Салмон пришел к выводу, что радикальное крыло К. л., связанное с Советом Шестнадцати, было представлено адвокатами и мелкими чиновниками, недовольными «закрытием» высших судебных должностей, а также «молодыми докторами» Сорбонны. Обвиняя соперников, занимавших такие должности, в «пособничестве гугенотам», эти лидеры использовали недовольство плебса. Но в целом движение носило скорее консервативный характер. Советский историк А. А. Лозинский трактовал создание К. л. как результат разложения средневекового городского сословия и оценивал союз «верных католиков» как реакционное явление, хотя программу, выработанную радикальными лигёрами, определял как антифеодальную (Лозинский. 1971).

С переменами в городах связывал появление К. л. и франц. исследователь Д. Рише. Он считал, что происшедшее во 2-й пол. 50-х гг. XVI в. изменение социальной базы протестантизма (лидерство в протестант. среде перешло от ремесленников и гуманистической интеллигенции к представителям муниципальной олигархии и к юристам) означало стремление городской верхушки и магистратов к социальному и культурному обособлению от городской общины. Презируя городскую чернь и имея претензии к католич. иерархам, городская элита, симпатизировавшая гугенотам, стремилась выступать в качестве «просветителя» и превратить городскую общину в «общину избранных». Напротив, «вторая буржуазия» обвиняла магистратов в ереси или в потворстве еретикам, а также в коррупции, для того чтобы занять их место. Рише описывал «возрождение» католического сознания парижан не только как результат манипуляций Римского папы и испанского монарха, но и как реакцию городской общины на вызов, брошенный традиционной системе ценностей. Т. о., в протестантизме влиятельных парижан в 50–60-х гг., а также в К. л. в 80–90-х гг. XVI в. Рише видел усиление контроля над жизнью и образом мысли городских низов, направленные их активности в нужное для элиты русло, навязывание им элитарной системы ценностей (Richet. 1991).

Израильский историк Э. Барнави (Barnavi. 1980), обратившись к анализу политики Совета Шестнадцати в Париже, подчеркивал, что ядро К. л. составляли прежде всего те, кто были обделены привилегиями, «социальные аутсайдеры». Исследователь видел в Совете Шестнадцати политическую партию нового типа. Если традиц. партия представляла собой аристократическую клиентелу, связанную узлами верности определенному лицу и распадавшуюся без него, то «партия Шестнадцати» основывалась на новом типе верности — верности делу, защите католич. религии. Если высшие



утраты социально-политического равновесия и культурно-религиозного единства, что послужило возрождению традицион-

Казнь президента Бриссона в Париже. 1591 г. Эстамп. Мастер Ф. Хогенберг (Национальный музей замка По)

магистраты становились лигёрами, будучи «людьми Гиза», то «партия Шестнадцати» признавала Гиза лишь потому, что он был лигёром. Эта партия скреплялась «горизонтальной солидарностью» членов, обладала устойчивой структурой, формальным членством, программой, идеологией и пропагандистским аппаратом. Захватив власть в городе и удерживая ее, «партия Шестнадцати» представляла собой, по мнению Барнави, первую в истории массовую партию с «зачатками тоталитаризма»: была осуществлена чистка всех звеньев муниципального управления, члены «партии Шестнадцати» вошли в состав военно-адм. руководства кварталами, а также в муниципалитет и в Парижский парламент; комбинируя конфискации с принудительными займами, превентивные аресты «подозрительных» с призывами черни к расправе с богатыми «политиками», они использовали террор в качестве постоянного политического инструмента. Автор тщательно проанализировал пропагандистский арсенал К. л., включавший монополию на устное и печатное слово, организа-

цию наглядной агитации, торжественных процессий, праздников, заведательствование чудес. Спаянная железной дисциплиной «партия Шестнадцати», тщательно заботясь об отборе новых членов, главным критерием к-рого была преданность общему делу, апеллировала к массовости как к важнейшему доказательству своей правоты, объявляла всякого инакомыслящего еретиком.

Эта концепция встретила серьезные возражения со стороны Р. Десимона (Descimon. 1983), считавшего К. л. порождением особой ситуации 2-й пол. XVI в., когда городская система столкнулась с угрозой

утраты социально-политического равновесия и культурно-религиозного единства, что послужило возрождению традицион-

ных связей в среде горожан и активизации старых религиозно-этических форм городской жизни (братства, секретные

союзы, лиги и проч.). К. л. была не политической партией, а своеобразным религ. братством мирян с характерными для такого объединения торжественными взаимными присягами, подписью кровью, сожжением соломенных чучел еретиков, массовыми шествиями и судебными процессами над святыми, которые не смогли обеспечить победу лигёрам. Отличительными чертами парижской К. л., по мнению Десимона, были ярко выраженный городской патриотизм и обостренное чувство законности.

В наст. время историки обращают внимание на то, что поражение К. л. не было абсолютным. Действуя в русле *Контрреформации*, лигёры добились успехов в укреплении контроля над поведением городской бедноты (в Париже удалось избежать массовых грабежей и убийств); частично были реализованы планы укрепления и изменения форм городского благочестия. Религ. обновление католицизма во Франции было связано с салоном мадам Акари, вдовы одного из руководителей парижской К. л. В целом К. л. помешала развитию француз-



ского протестантизма, способствовавшего расцвету католических братств в XVII в., который часто называется в историографии «веком святых». Лит.: *Anquetil L. P.* L'esprit de la ligue, ou Histoire politique des troubles de France, pendant les XVI^e et XVII^e siècle. P., 1783³. 3 vol.; *Луцицкий И. В.* Католическая лига и кальвинисты во Франции: Опыт истории демократического движения во Франции во 2-й пол. 16 в.: (По неизд. источникам). К., 1877. Т. 1; *Robiquet P.* Paris et la Ligue sous le règne de Henri III: Étude d'histoire municipale et politique. P., 1886; *Drouot H.* Mayenne et la Bourgogne: Étude sur la Ligue, 1587–1596. P., 1937. 2 vol.; *idem.* Les conseils provinciaux de la Sainte-Union, 1589–1595: Notes et questions // *Annales du Midi.* Toulouse, 1953. Т. 65. P. 415–433; *Лозинский А. А.* Борьба за власть в парижском муниципалитете после «Дня баррикады» (1588 – нач. 1589 г.) // СВ. 1956. Вып. 8. С. 257–294; *idem.* [Lozinsky A. A.] La «Ligue» et la diplomatie espagnole // *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations.* P., 1968. Vol. 23. N 1. P. 173–177; *он же.* Генеральный Совет Лиги: (Из истории Католической Лиги во Франции 1584–1596 гг.) // СВ. 1971. Вып. 33. С. 194–201; Вып. 34. С. 218–237; *Salmon J. H. M.* The Paris Sixteen, 1584–1594: The Social Analysis of a Revolutionary Movement // *J. of Modern History.* Chicago, 1972. Т. 44. P. 540–576; *idem.* Society in Crisis: France in the XVIth Cent. L., 1975; *Baumgartner Fr. J.* Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League. Gen., 1976; *Mousnier R.* Les structures administratives, sociales, révolutionnaires de Paris au temps de la seconde Ligue (1585–1594) // *Les cités au temps de la Renaissance: Actes du 2^{me} colloque / Dir. M. T. Jones-Davies.* P., 1977. P. 153–172; *Barnavi E.* Centralisation ou fédéralisme?: Les relations entre Paris et les villes à l'époque de la Ligue (1585–1594) // *RH.* 1978. Т. 259. P. 335–344; *idem.* Le parti de Dieu: Étude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne, 1585–1594. Brux.; Louvain, 1980; *Lebigre A.* La Révolution des curés: Paris 1588–1594. P., 1980; *Descimon R.* Qui étaient les Seize?: Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1585–1594). P., 1983; *idem.* Prise de parti, appartenance sociale et relations familiales dans la Ligue parisienne // *Les Réformes: Enracinement socio-culturel / Éd. B. Chevalier, R. Sauzet.* P., 1985. P. 123–136; *idem.* Milice bourgeoise et identité citadine à Paris au temps de la Ligue // *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations.* 1993. Vol. 48. N 4. P. 885–906; *Barnavi E., Descimon R.* La Sainte Ligue, le juge et la potence: L'assassinat du président Brisson (15 nov. 1591). P., 1985; *Уваров П. Ю.* Парижский университет и городские восстания: (К вопросу об идеологических функциях средневек. ун-тов) // *Проблемы идеологии и культуры в раннеклассовых формациях.* М., 1986. С. 62–86; *он же.* Борьба тенденций в новейшей историографии Католической лиги конца XVI в. // СВ. 1988. Вып. 51. С. 181–200; *он же.* Городской радикализм эпохи гражданских войн во Франции и его средневек. традиции // *Культура и общественная мысль: Ангичность. Средние века. Эпоха Возрождения / Отв. ред.: Л. С. Чиколини.* М., 1988. С. 230–241; *он же.* Что стояло за Религиозными войнами XVI в.?: От социальной истории религии к «le vécu religieux» и обратно // *Французский ежегодник 2004: Формы религиозности в XV – нач. XIX вв.* М., 2004.

С. 3–38; *Crouzet D.* Les Guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion. Seyssel, 1990. 2 vol.; *Bourquin L.* Pratiques politiques et images de la noblesse ligueuse: L'exemple d'Antoine de Saint-Paul // *Histoire, économie, société.* P., 1990. Vol. 9. N 2. P. 185–195; *Cassan M.* Laïcs, Ligue et Réforme catholique à Limoges // *Ibid.* 1991. Vol. 10. N 2. P. 159–175; *Richet D.* De la Réforme à la Révolution: Études sur la France moderne. P., 1991. P. 15–82; *Constant J.-M.* La Ligue. P., 1996; *Ramsey A. W.* Liturgy, Politics, and Salvation: The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540–1630. Rochester (N. Y.), 1999; *Gal St.* Grenoble au temps de la Ligue: Étude politique, sociale et religieuse d'une cité en crise (vers 1562 – vers 1598). Grenoble, 2000; *Descimon R., Ruiz Ibáñez J. J.* Les ligueurs de l'exil: Le refuge catholique français après 1594. Seyssel, 2005; *Penzi M.* Les pamphlets ligueurs et la polémique anti-ligueuse: Faux-textes et «vrais faux»: Propagande et manipulation du récit (1576–1584) // *La mémoire des guerres de religion: La concurrence des genres historiques (XVI–XVII siècles) / Éd. J. Berchtold, M.-M. Fragonard.* Gen., 2007. [Т. 1.] P. 133–151; *Le Goff H.* La Ligue en Bretagne: Guerre civile et conflit international (1588–1598). Rennes, 2010.

Н. И. Алтухова, П. Ю. Уваров

КАТОЛИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ В ПАРИЖЕ [Парижский католический университет; лат. Universitas Catholica Parisiensis; франц. Université Catholique de Paris; офиц. название – Ассоциация епископов-основателей Парижского католического института – Парижский католический институт; франц. Association des évêques fondateurs de l'Institut catholique de Paris – Institut catholique de Paris], высшее католическое учебное заведение во Франции; имеет статус ун-та, но называется «институт», т. к., согласно французскому законодательству, частное учреждение высшего образования во Франции не может именоваться ун-том. Находится в ведении Папского престола и под контролем Ассоциации французских католических епископов, к-рую возглавляет Парижский архиепископ, являющийся канцлером К. и. Канонический статус и деятельность

К. и. регламентируются нормами конституций папы Римского *Иоанна Павла II* «Sapientia Christiana» (1979) и «Ex corde Ecclesiae» (1990). К. и. признается частным высшим учебным заведением, дипломы и ученые степени к-рого приравниваются к получаемым в гос. учебных заведениях высшего образования.

После того как в июле 1875 г. был принят закон об образовании, позволивший создавать частные ун-ты, 11 авг. по решению франц. епископата был основан Парижский католический ун-т. Его фактическим организатором и 1-м ректором стал пресв. М. Ле Саж д'Отрош д'Юльс. Ун-ту были переданы помещения бывшего мон-ря *кармелитов* при ц. св. Иосифа (Сен-Жозеф-де-Карм) близ Люксембургского сада в Париже. Начатая в 90-х гг. XIX в. перестройка зданий была прервана принятым в 1905 г. законом об отделении Церкви от гос-ва. В 1927 г., после нормализации отношений между Францией и Папским престолом, за К. и. были закреплены права собственности на помещения. В 30-х гг. XX в. завершилось строительство совр. здания К. и. в неоготическом стиле.

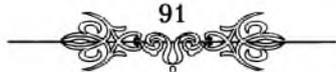
В Парижском католическом ун-те обучение велось на юридическом и филологическом фак-тах, а также на фак-те естественных наук, затем по указанию Папского престола были созданы теологический фак-т (1889), фак-т канонического права и философский фак-т (1895). В наст. время в К. и. 6 фак-тов, из которых 4 (теологический, философский, канонического права, социальных и экономических наук) руководствуются учебными нормами, одобренными Папским престолом. Существует также ряд автономных институтов и высших школ, созданных

в рамках как отдельных фак-тов, так и всего института. В К. и. могут обучаться все желающие, независимо от религиозной

*Католический институт
в Париже*



принадлежности; имеет докторантура и семинария. С 1982 г. ежеквартально выходит ж. «Transversalités: Revue de l'Institut Catholique de Paris»





(Трансверсальности: Журнал Католического института в Париже), посвященный текущей научной жизни К. и.

После установления принципа светского образования в 3-й Французской республике и ликвидации в 1885 г. теологического фак-та Парижского университета (Сорбонны) в 1889 г. по указанию папы Римского Льва XIII на базе существовавшей с 1878 г. Богословской школы (École de Théologie) был создан фак-т теологии и религиоведения (Faculté de théologie et des sciences religieuses). 5 мая 2009 г., во время празднования 120-летия основания фак-та, он получил новое офиц. название — Теологикум (Theologicum). Обучение состоит из 3 уровней (циклов). 1-й цикл — «Начальная и фундаментальная теологическая формация» (5 лет) — рассчитан на обучение семинаристов, членов монашеских орденов и конгрегаций, а также мирян, которым предоставляется возможность посещать занятия в вечернее время или по субботам. По окончании присваивается степень бакалавра теологии. 2-й цикл — «Библейская и систематическая теология» (2 года) — включает изучение Свящ. Писания, догматического и морального богословия, патристики, средневек. богословия, истории Церкви и др. дисциплин. По окончании присваивается степень лиценциата теологии. 3-й цикл представляет собой обучение в докторантуре при Теологикуме.

Обучение, приравненное ко 2-му циклу, можно получить также в связанных с фак-том Высших ин-тах и в Школе языков и цивилизаций Др. Востока. В 1950 г. по инициативе франц. епископата был основан Высший ин-т пасторской катехизации (Institut supérieur de pastorale catéchétique) для подготовки диоцезиальных катехизаторов. В связи с развитием в католич. Церкви *литургического движения* в 1956 г. при теологическом фак-те К. и. совместно с Парижским центром пасторской литургии и лёвенским аббатством Мон-Сезар (Кейзерсберг) был основан Высший ин-т литургии (Institut supérieur de Liturgie), целью к-рого стала подготовка специалистов по литургическому богословию и сакраментологии. В 1967 г. декан теологического фак-та Жан Даниелу основал Высший ин-т религиоведения и теологии религий

(Institut supérieur de Science et de Théologie des Religions), сотрудники к-рого исследуют разные аспекты мировых религий для проведения межрелиг. диалога, санкционированного *Ватиканским II Собором*. В том же году был открыт Высший ин-т экуменических исследований (Institut supérieur des études œcuméniques), в задачу к-рого входит развитие межхрист. диалога. В работе этого ин-та принимают участие сотрудники Парижского ин-та протестант. теологии и *Православного богословского института преподобного Сергия Радонежского* в Париже. В 1995 г. при теологическом фак-те появился Высший ин-т богословия искусства (Institut supérieur de théologie des arts), занимающийся вопросами соотношения христ. веры и искусства.

Школа языков и цивилизаций Др. Востока (École des langues et civilisations de l'Orient Ancien) была создана на теологическом фак-те в 1992 г. вместо существовавшей с 1914 г. Школы древних восточных языков. Школа имеет право присваивать степени бакалавра и лиценциата по специальности «философия и история Древнего Востока». В наст. время в школе ведется углубленное изучение древних и восточных языков и культур по секциям «Библейский мир» (евр., греч., лат. и араб. языки), «Христианский Восток» (араб., арм., копт. и сир. языки, а также греч. язык времени патристики) и «Древний Ближний Восток» (угаритский, аккад. и древнеегип. языки и культуры). В 2012 г. введено изучение древнеслав. языка.

Среди получивших докторскую степень в Теологикуме — мн. католич. иерархи, богословы и историки, в т. ч. кард. Альфред Бодрийар, кард. Жан Мари *Вийю*, кард. Ж. Даниелу, Венский архиеп. кард. Кристоф фон *Шёнборн*, член Французской академии Клод Дажен, еп. Ангулема, и др. Докторантура Теологикума имеет договорные отношения на проведение совместных исследований с нек-рыми высшими учебными заведениями, в т. ч. с докторантурой «Древний и средневековый мир» при Сорбонне (ун-т Париж-IV), с фак-тами богословских и религиозных знаний Ун-та Лавалья в Квебеке (Канада) и Монреальского ун-та (Канада), с теологическими фак-тами Лёвенского католического ун-та (Бельгия), ун-тов Ту-

лузы и Яунде (Камерун), с Православным богословским ин-том прп. Сергия Радонежского в Париже.

В Теологикуме выпускаются научные журналы, в т. ч. ежеквартально — «Recherches de science religieuse» (Религиоведческие исследования), «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (Журнал богословских и философских исследований), «La Maison-Dieu» (Дом Божий), и серии книг; периодическая сер. «Theologia» (Теология) и др.

В 1895 г. в связи с ликвидацией фак-та канонического права Сорбонны (Faculté de decret; лат. Consultissima decretorum) по распоряжению папы Льва XIII на базе юридического фак-та Парижского католического ун-та был создан фак-т канонического права. В знак преемства он сохранил лат. название «Consultissima iuris canonici». Дипломы фак-та канонического права признаются Папским престолом и Французским гос-вом. 1-й этап обучения рассчитан на 1 год. Диплом гос. образца, который выдается по окончании 2-го этапа обучения, рассчитанного на 3 года, позволяет поступить в докторантуру К. и. по специальности «каноническое право». Фак-т участвует в издании ежегодника «L'année canonique» (Канонический год).

Философский фак-т был создан в 1895 г. по распоряжению папы Льва XIII. Выдает признаваемые Папским престолом и Французским гос-вом дипломы о присвоении степени бакалавра (после 1-го цикла обучения, 3 года) и лиценциата (после 2-го цикла обучения, 2 года) философии. С дипломом лиценциата можно поступить в имеющуюся при фак-те докторантуру. Философский фак-т К. и. выпускает периодические серии книг: «Philosophie et Théologie» (Философия и теология), «Chaire de Étienne Gilson» (Кафедра Этьена Жильсона).

Факультет социальных и экономических наук был создан в 1980 г. на базе Ин-та социальных исследований, открытого в К. и. в 1923 г. В 1982 г. фак-т получил каноническое утверждение Папского престола. Выдает признаваемые Папским престолом и Французским гос-вом дипломы бакалавров социальных, экономических и политических наук (после 1-го цикла обучения, 3 года). После 2-го цикла (1 год) студенты получают возможность поступить в имею-





щуюся при фак-те докторантуру по соответствующей специальности.

Филологический фак-т, старейший в К. и., существует с 1875 г. Обучение предполагает специализацию по франц., англ., нем. или испан. филологии, а также по истории искусств. При успешном окончании 1-го (3 года) и 2-го (2 года) циклов обучения выдается диплом гос. образца.

Педагогический фак-т был открыт в 1993 г. на базе Высшего ин-та педагогики, созданного в К. и. в 1963 г. Фак-т выдает дипломы гос. образца после 1-го и 2-го циклов обучения, а также предоставляет возможность обучаться в докторантуре. Официальный журнал — «Éduquer/Former» (Обучать и подготавливать).

При К. и. существует неск. автономных ин-тов. Ин-т религиозного образования (Institut d'Études religieuses) предлагает учащимся комплекс кратких курсов по Свящ. Писанию, литургике, догматическому и моральному богословию, философии и истории Церкви. Занятия ведутся 2 дня в неделю, обучение состоит из 2 уровней по 2 года. По окончании 2-го курса выдается диплом гос. образца. Ин-т подготовки кадров в области посредничества и переговоров (Institut de formation à la médiation et à la négociation) был открыт в 1997 г., обучение в нем рассчитано на 1 год. Ин-т французского языка и культуры (Institut de langue et de culture françaises) позволяет изучать франц. язык на любом уровне на месячных курсах, а по окончании полной программы (1 год) выпускники получают негос. диплом по французской культуре. В 1976 г. при К. и. был открыт Ун-т середины жизни (Université du milieu de la vie) для пожилых людей, пенсионеров, желающих получить образование в области религиозоведения, истории, лит-ры, искусства и иностранных языков; возрастных и образовательных ограничений на поступление не предусмотрено, по окончании обучения дипломы не выдаются. В 1957 г. в связи с подписанием «Римского договора», заложившего основы формирования буд. Евросоюза, был основан Ин-т менеджмента и межкультурной коммуникации (Institut de management et de communication interculturels), который готовит профессиональных переводчиков (по окончании обучения выдаются дипломы гос. образца). Ин-т подготовки кадров для ка-

толического образования (Institut supérieur de formation de l'enseignement catholique) создан для обучения воспитателей католических детских садов и начальных школ. Курс рассчитан на 2 года; зачисление производится только после успешной сдачи зачета на профессиональную пригодность. Парижский Высший ин-т электроники (Institut supérieur d'électronique de Paris) был учрежден в 1955 г. Он продолжает традиции фак-та естественных наук, одного из 3 первых фак-тов Парижского католического ун-та. С 1959 г. ин-т готовит инженеров различного профиля по 3- и 5-летним программам; в 1971 г. получил официальное государственное признание.

С К. и. ассоциирован Политехнический ин-т св. Ж. Б. де ла Салля в Бове (Institut polytechnique La Salle Beauvais), который был создан в 2006 г. в результате слияния Высшего ин-та сельского хозяйства в Бове (Institut supérieur d'agriculture de Beauvais; основан членами конгрегации Братьев христианских школ католического св. Ж. Б. де ла Салля) с Геологическим ин-том Альбера де Лаппарана (Institut géologique Albert-de-Lapparent). Ин-т готовит инженеров сельского хозяйства, пищевой промышленности и геологии по 3- и 5-летним программам, по окончании выдаются дипломы гос. образца о высшем профессиональном техническом и инженерном образовании в области сельского хозяйства, продовольствия, охраны здоровья и геологии.

В структуру К. и. входят несколько высших школ: Высшая школа экономических и коммерческих наук (École supérieure des sciences économiques et commerciales; основана в 1907) после 2 циклов обучения выдает дипломы гос. образца, а также предоставляет возможность обучения в докторантуре; Школа библиотекарей-архивистов (École de bibliothécaires-documentalistes; основана в 1935); Высшая школа кадров профессионального спорта (École supérieure des métiers du sport; основана в 1944), где гос. дипломы получают бакалавры и магистры по спортивным дисциплинам; Школа психолого-педагогической подготовки (École de formation psycho-pédagogique; основана в 1946), после 3-летнего обучения в которой выдается диплом гос. образца по специальности «педагогика»; Школа практической

психологии (École de psychologues praticiens; основана в 1951), 5-летнее обучение в к-рой дает специализацию психологов для работы в сфере образования, криминологии, маркетинга и др.; Высшая школа органической химии и минералогии (École supérieure de chimie organique et minérale; основана в 1957), в к-рой после 5-летнего обучения дипломы гос. образца получают инженеры-химики; Школа энергетики и промышленного менеджмента (École d'électricité, de production et des méthodes industrielles; основана в 1992), готовит кадры в области энергетических систем, машиностроения, информационных технологий, финансового инжиниринга и логистики по программе 5-летнего обучения.

При К. и. действуют 3 научно-исследовательских ин-та: Французский ин-т византийских исследований (Institut français d'études byzantines; основан в 1895), занимающийся изучением истории и культуры Византийской империи, стран совр. Юго-Вост. Европы, истории и богословия правосл. Церкви и выпускающий «Revue des études byzantines» (Журнал византийских исследований); Ин-т медиевистики (Institut d'études médiévales); Ин-т изучения наследия блж. Августина (Institut d'études Augustiniennes), к-рый издает «Revue d'études augustiniennes et patristiques» (Журнал исследований наследия блж. Августина и патристики) и «Recherches augustiniennes et patristiques» (Исследования наследия св. Августина и патристики), а также периодические серии «Bibliothèque augustinienne» (Б-ка блж. Августина) и «Collection des études augustiniennes» (Собрание исследований наследия блж. Августина).

С 1919 г. при К. и. существует семинария, к-рая имеет международный статус и готовит выпускников для служения в диоцезах различных стран мира. В семинарии воспитанники совмещают обучение на фак-тах К. и. с прохождением программы подготовки (формации) католич. ДС. Здесь обучались кард. Ж. М. Вийо, архиеп. Парижа кард. Жан Мари Люстиже, архиеп. Лиона кард. Филипп Барбарен, архиеп. Бордо кард. Жан Пьер Рикар и др. франц. епископы.

В наст. время в К. и. и в ассоциированных с ним учебных заведениях обучаются ок. 23 тыс. студентов, из них ок. 3 тыс. — иностранцы. В рамках





научно-образовательной программы «Эразм-Сократ» К. и. участвует в обмене преподавателями и студентами с ун-тами европ. стран. В К. и. ок. 2 тыс. преподавателей, значительное число к-рых принадлежит к различным католич. монашеским орденам и конгрегациям: теологию преподают *иезуиты*, экзегетику — *сультпициане*, есть *доминиканцы*, *ассумпционисты*, *бenedиктинцы*, *лазаристы* и др., а также клирики Парижского архиеп-ства. С К. и. сотрудничают профессора др. ун-тов, являющиеся специалистами в различных областях. Здесь работали мн. известные церковные деятели и светские ученые, в т. ч. франц. академик, геолог А. де Лаппаран, кард. Пьетро *Гаспарри*, один из основателей *неотомизма* — философ и богослов Ж. *Маритен*, физик и медик Э. Бранли, католич. философ и теолог пресв. П. *Тейяр де Шарден*, теоретик католич. *модернизма* теолог и экзегет пресв. А. Луази, историк-медиевист Николь Леметр и др.

В К. и. есть б-ка (более 700 тыс. томов и ок. 6 тыс. периодических изданий), в к-рой хранится собрание из 780 клинописных табличек, ок. 700 рукописей на латыни и вост. языках, 62 инкунабулы.

Лит.: *Baudrillart A. Vingt-cinq ans de rectorat: L'Institut catholique de Paris, 1907-1932. P., 1932; Soixantenaire de l'Institut Catholique de Paris, 1875-1935. P., 1935; Le livre du centenaire [de l'Institut Catholique de Paris], 1875-1975. P., 1975; Monseigneur d'Hulst, fondateur de l'Institut Catholique de Paris. P., 1998.*

А. Г. Крысов

«КАТОЛИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ» [англ. Catholic Action; итал. Azione Cattolica; испан. Acción Católica; нем. Katholische Aktion; франц. Action Catholique], общее название католич. орг-ций и объединений мирян, к-рые, руководствуясь принципами социального учения католич. Церкви, участвуют в различных сферах общественной жизни. Орг-ции «К. д.» существуют во многих странах мира, взаимодействуя с Папским престолом, католич. епископатом и клиром, и являются одной из форм *апостольства мирян* в католич. Церкви.

Католич. объединения мирян стали появляться в XIX в. в европ. странах для защиты интересов католич. Церкви, в т. ч. для противостояния антиклерикальной политике либеральных правительств и секуляризации общества. Одно из первых со-

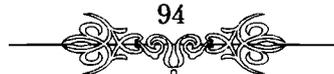
циально-политических объединений мирян — «Католическая ассоциация» — было создано в 1823 г. в Ирландии Д. *О'Коннеллом* для борьбы за *эмансипацию католиков*. Во время революции 1848–1849 гг. в Германии стали появляться объединения мирян, требовавших расширения политических прав католиков. Наиболее крупным был союз «*Piusverein*», созданный в марте 1848 г. в Майнце пресв. А. Ф. Леннигом. В окт. того же года пресв. А. Ф. Ленниг организовал в Майнце I Всегерманский католический конгресс (*Katholikentag*), на котором собрались представители различных нем. католич. орг-ций и ассоциаций мирян.

С кон. 40-х гг. XIX в. в странах Зап. Европы возникали рабочие и молодежные католич. союзы, благотворительные ассоциации, католич. партии, которые осуществляли различные социальные служения, а также участвовали в политической борьбе католиков с антиклерикализмом. В 1863 г. в Мехелене (Бельгия) состоялся конгресс католич. орг-ций, в работе к-рого приняли участие как католики-консерваторы (см. статьи *Интегризм*, *Ультрамонтанство*), так и сторонники католич. *либерализма*. В 1868 г. была создана бельг. Федерация католических кругов и консервативных ассоциаций (*Fédération des cercles catholiques et des associations conservatrices*), на основе к-рой в 1869 г. возникла бельг. Католическая партия. Аналогичные объединения католич. орг-ций для политической защиты католич. Церкви и социальной деятельности были учреждены в Италии (в 1865 — Католическая ассоциация для защиты свободы Церкви, объединившая приходские образовательные и благотворительные комитеты, в 1868 — Общество католической молодежи), в Испании (в 1868 — Ассоциация католиков) и во Франции (в 1872 — Католическая лига для защиты Церкви). С одобрения Папского престола в 1874 г. в Венеции состоялся конгресс итал. католич. ассоциаций, на к-ром была создана единая координирующая структура «Дело конгрессов и католических комитетов» (*Opera dei Congressi e dei comitati cattolici*). В 1889 г. по инициативе Мадридского еп. Сириако Мариа Санча-и-Эрваса прошел Национальный католический конгресс испанских католических организаций мирян. После того как папа Римский

Лев XIII энцикликой «*Rerum novarum*» (1891) признал право рабочих создавать профессиональные объединения, во мн. европ. странах начала формироваться система католич. профсоюзов.

Впервые понятие «Католическое действие» (*azione cattolica*) было использовано папой Римским *Пием X* в энциклике к итальянским епископам «*Il fermo proposito*» от 11 июня 1905 г., в к-рой излагались структурные принципы итал. католич. орг-ций мирян и способы их участия в общественно-политической жизни. Вместо «Дела конгрессов», распущенного Папским престолом из-за сотрудничества с социалистами и не католическими профсоюзами (1904), с одобрения папы Пия X в 1906 г. были созданы организации «Итальянский католический избирательный союз», «Народный союз» и «Социально-экономический союз», к-рые действовали в Италии в различных общественных сферах под руководством католич. духовенства. В Испании были учреждены католич. профсоюзы, трудовые кооперативы, благотворительные и социальные орг-ции, к-рые следовали «Правилам католического социального действия в Испании», сформулированным в 1910 г. Толедским архиеп. кард. Грегорио Марией Агирре-и-Гарсией. В 1919 г. в Бельгии пресв. Ж. Л. М. *Кардейн* организовал католич. движение «Профсоюзная молодежь» (*La Jeunesse Syndicaliste*), в рамках к-рого создавались христ. рабочие общины, велась миссионерская деятельность среди рабочих.

В 1922 г. в энциклике «*Ubi arcano Dei*» папа Римский *Пий XI* сформулировал новую концепцию развития светских католич. объединений, определив их целями организованное и контролируемое католич. иерархией участие мирян в апостольском служении, а также деятельность в обществе, направленную на христианизацию всех сфер жизни. Следуя изложенным в энциклике принципам, в 1923 г. папа Пий XI объединил итал. светские католич. орг-ции в подчиненную итал. епископату единую систему «К. д.» с центральным руководством. Статут итал. «К. д.» определил структуру орг-ции, к-рая включала 4 секции: Итальянскую федерацию католиков-мужчин (*Federazione Italiana Uomini Cattolici*), Итальянский католический союз женщин (*Unione*





Femminile Cattolica Italiana), Итальянскую католическую университетскую федерацию (Federazione Universitaria Cattolica Italiana), Итальянское об-во католической молодежи (Società della Gioventù Cattolica Italiana).

По образцу итал. «К. д.» на базе существовавших ранее католических орг-ций создавались структуры в Испании, Австрии, Польше, Латвии, Литве, нек-рых странах Лат. Америки. Их основным организационным принципом стало деление по половозрастному признаку на «ветви» (мужчины, женщины, юноши, девушки). В то же время в Бельгии, во Франции и в Канаде основным принципом было деление по социально-профессиональному признаку. В 1925 г. на базе движения «Профсоюзная молодежь» с одобрения папы Пия XI был образован союз Христианской рабочей молодежи, по образцу к-рого в Бельгии и во Франции созданы нек-рые орг-ции «К. д.», в т. ч. Христианская земледельческая молодежь (1929), Христианская студенческая молодежь (1930) и др. В некоторых странах, в т. ч. в США, где к 1933 г. оформилось Католическое рабочее движение, структуры «К. д.» имели смешанную систему организации. Несмотря на автономию, «К. д.» в Италии, Испании и странах Лат. Америки имело строго централизованный характер, в то время как для «К. д.» во Франции, в Бельгии, Великобритании и США был характерен федеративный, нецентрализованный принцип устройства. В 1938 г. папа Пий XI создал центральный офис «К. д.» в Риме, что позволило усилить взаимодействие национальных орг-ций «К. д.» с Папским престолом. Членам «К. д.» предлагалось устраниваться от участия в политической жизни, однако в ряде случаев (в Испании в нач. 30-х гг. XX в., в Италии после второй мировой войны) они оказывали активную поддержку политическим партиям, связанным с католической Церковью, что отрицательно сказалось на деятельности «К. д.».

После второй мировой войны структуры «К. д.» стали формироваться преимущественно по социально-профессиональному, а не по половозрастному принципу: в 1950 г. во Франции образовано «К. д.» рабочих, в др. странах — католич. объединения врачей, юристов, архитек-

торов и т. д. В рамках централизации структур «К. д.» в 1952 г. в ФРГ создан Центральный комитет немецких католиков, в 1957 г. учреждена Международная орг-ция христианской рабочей молодежи. На *Ватиканском II Соборе* особое внимание было уделено новому пониманию апостольства мирян (отражено в декрете «*Apostolicam actuositatem*»). С целью придать движению мирян более свободный характер подчеркивалась возможность вести социальную и просветительскую деятельность, в т. ч. создавать различные ассоциации, общины и группы, к-рые могут не иметь строгих структурно-организационных форм. С возникновением в католич. Церкви после II Ватиканского Собора социальных, благотворительных и миссионерских общин и движений мирян, основанных на принципах соборных реформ (персональная прелатура «*Opus Dei*», «*Comunione e Liberazione*», «*Община св. Эгидия*», «*Фоколари*» и др.), численность членов организаций «К. д.» уменьшилась. Тем не менее структуры «К. д.» существуют в Италии, Испании, Германии, Австрии, США и др. странах, находясь во взаимодействии с Папским престолом, национальными *епископскими конференциями*, правящими епископами диоцезов и приходами. Международный форум «К. д.» объединяет 24 национальные ассоциации, общее руководство орг-цией осуществляет Папский престол через Папский совет по делам мирян.

Лит.: *Muckermann F.* Katholische Aktion. Münch., 1929; *L'Action Catholique: Textes pontificaux classés et commentés / Éd. E. Guerry. P., 1936; Restoring All Things: A Guide to Catholic Action. N. Y., 1938; Introduction to Catholic Action / Ed. W. Ferre. Wash., 1942; Civar-di L.* Manuale di Azione Cattolica. R., 1945–1947¹¹. 2 vol.; *Hesburgh T. M.* The Theology of Catholic Action. Notre Dame (Ind.), 1946; *Tiberghien P.* L'Action Catholique: Precisions nouvelles. P., 1949; *Mathias L.* Catholic Action: Theory and Practice. Madras, 1952; *Newman J.* What Is Catholic Action? Dublin, 1958; *Ковальский Н. А.* Международные католич. орг-ции. М., 1962; *Formigoni G.* L'Azione Cattolica Italiana. Mil., 1988; *Casella M.* L'Azione Cattolica nell'Italia contemporanea, 1919–1969. R., 1992; *Preziosi E.* Obbedienti in piedi: La vicenda dell'Azione Cattolica in Italia. Torino, 1996.

Е. С. Токарева

КА́ТО-ПАНАГІ́Я [греч. Κάτω Παναγία — Нижняя Богородица], Прав. действующий мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы, принадлежит Артской митрополии Элладской Православной Церкви. Расположен в 2 км к югу от г. *Арта*

(Эпир), у подножия холма Перанти. Название монастыря возникло как противопоставление др. посвященной Пресв. Богородице церкви — Панагии Паригоритиссы, которая построена в самой высокой точке города. В период османского господства К.-П. называлась монастырем «источника на пути» (μονή της Παναγίας της ἐν τῇ ὁδῷ τῆς Βρούσεως; μοναστήριον... ἐπινομαζόμενον τῆς καθ' ὁδὸν Βρούσεως).

История монастыря. В Житии прп. Феодоры, составленном в кон. XIII в. мон. Иовом (возможно, одно лицо с *Иовом Иаситом (Меллем)*), упоминается об основании К.-П. эфирским деспотом Михаилом II Ангелом Комнином Дукой (ок. 1230 — между 1266 и 1268) после его раскаяния в супружеской измене. Увлечшись знатной жительницей Арты Гангриной, Михаил II изгнал свою супругу прп. *Феодору* (пам. греч. 11 марта), дочь севастократора Иоанна Петралифы, несмотря на то что она ожидала рождения первенца — буд. деспота Никифора I. Прп. Феодора провела 5 лет в лишениях и скитаниях, пока Михаил не раскаялся и не вернул ее в Арту (*Job, monachus. Vita S. Theodora reginae // PG. 127. Col. 908*). Считается, что Никифор I род. ок. 1240 г. (PLP, N 91042), следов., возвращение прп. Феодоры произошло ок. 1245 г., а основание К.-П. следует отнести ко времени после 1245 г. Имя Михаила также приводится в выложенной плинфой надписи XIII в. на юж. стене и в надписи 1876 г. над дверью в сев. стене нартекса, где указан год основания К.-П. — 1250-й. Др. поздний источник, поствизант. рукопись из 6-ки К.-П., приводит в качестве даты основания мон-ря 1251 г. (*Λαδάς. 1982. Σ. 9*). К. А. Цилянис относит постройку К.-П. к 1253 г., не приводя аргументов, подтверждающих эту дату (*Τσιλιάννης. 1999. Σ. 7; Idem. 2007. Σ. 46*). Нек-рые искусствоведы не учитывали сведений из Жития прп. Феодоры и либо датировали основание К.-П. в широких хронологических пределах правления Михаила II (напр., С. Манго — 1231–1271 (*Mango C. A. Byzantine Architecture. N. Y., 1976. P. 365*) и К. Вандерхейде — 1230–1266/68 (*Vanderheyde. 2005. P. 50*)), либо выбирали внутри этого периода к.-л. промежуток (так, М. Хадзидакис относил росписи К.-П. к 1-й пол. XIII в. (*Chatzidakis. 1967. P. 61*)).



По местному преданию, зафиксированному историком Серафимом (Ксенопулосом или Византийцем), митр. Артским, султан Баязид II при посещении Арты в 1491 г. остановился на ночлег в К.-П. и после этого выдал мон-рю фирман, подтверждавший его земельные владения. В сииллики К-польского патриарха *Иеремии II* (1575) К.-П. названа «патриаршим и царским» мон-рем. В этом документе говорится о передаче К.-П. в качестве подворья ц. Панагии Паригоритиссы. В 1604 г. К-польский патриарх Рафаил II передал К.-П. еще одно подворье — мон-рь св. Апостолов. В 1696 г. игумен К.-П. Иоасаф подписал послание жителей Арты венецианскому дожу с требованием компенсации за разграбление города Лимперакисом Геракарисом. В 1715 г. игум. Иоасаф заказал роспись соборного храма (кафоликона). В 1745 г. К.-П. посетил В. Г. *Григорович-Барский*, к-рый оставил зарисовку монастыря (*Григорович-Барский В. Г. Странствование по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. М., 2007. Ч. 4. С. 278, 280–283*). В 1800 г. К.-П. присоединил к своим владениям находившийся в запустении с 1750 г. мон-рь Пресв. Богородицы Одигитрии в Арте. К.-П. также принадлежали селения Кераматес, Гликорицо, Айия-Параскеви в окрестностях Арты, зал. Салаора, рыбные садки в лагуне Агрилос, соляные разработки в зал. Копрена и в сел. Айия-Параскеви. В посл. мн. владения К.-П. были присвоены Али-пашой.

В 1816–1817 гг. жители Арты спасались во время эпидемии чумы в К.-П., во *Влахернском монастыре* и в монастыре Пресв. Богородицы (Феотокиу). В кон. 1821 г., в период национально-освободительной революции в Греции, турки разграбили К.-П. и разрушили все здания, кроме кафоликона. Были утрачены мн. реликвии и большая часть б-ки. В 1854 г. турки снова нанесли ущерб мон-рю.

В XIX в. К.-П. выделяла значительные средства на содержание школ в Арте и Превезе, особенно на жен. гимназию в Арте, здание к-рой было построено в 1857 г. игуменом мон-ря Константином (Платоном). Он отремонтировал К.-П. и в 1857 г. заказал поновление фресок алтарной части кафоликона. В 1880 г. между сев. келейным корпусом и гостиницей была построена ц. прав. Анны

(небольшая по размеру базилика без росписей). В кон. XIX в. одним из подворий К.-П. являлся мон-рь Пресв. Богородицы Фанеромени в Арте, где был устроен детский приют.

С кон. XIX в. К.-П. вызывал интерес у исследователей. В 1886 г. монастырь посетил архим. *Антонин (Капустин)* (*Антонин (Капустин)*,



Кафоликон мон-ря Като-Панагия, Греция. Сер. XIII в.

архим. Из Румелии. СПб., 1886. С. 489–492. Табл. XVIII), в 1898 г. — Г. Лампакис, в нач. XX в. — Г. Милле, а в 1936 г. А. Орландос впервые всесторонне изучил К.-П.

В годы второй мировой войны игум. Евфимий (Пацальяс) разместил в К.-П. жителей Арты, дома которых были разрушены. Кроме того, он укрывал в мон-ре партизан; здесь останавливались участники Сопrotивления полковник И. Луцарис и подполковник Н. Зервас, архим. *Серафим (Тикас)* (в посл. архиепископ Афинский). В 1943 г. игум. Евфимия бросили в тюрьму и пытали. Во время фашистской оккупации сгорела часть келлий мон-ря. В 1953 г. мон-рь был преобразован в женский. Большая роль в возрождении обители принадлежит 1-й игум. Агнии (Пападимитриу) из мон-ря *Зербица*. В К.-П.

были организованы приют для девочек-сирот и школа домоводства и ткацкого дела (действовала до 1974). В 1962–1975 гг. были возведены новые и отреставрированы старые монастырские корпуса, в 1968–1989 гг. построены здания гостиниц, в 1969 г. была отремонтирована крыша кафоликона. За оградой мон-ря в 1990 г. воздвигли храм во имя нмч. Захарии из Арты, пострадавшего в 1782 г. в Патрах. В храме хранится древнейшая из сохранившихся икон этого свя-

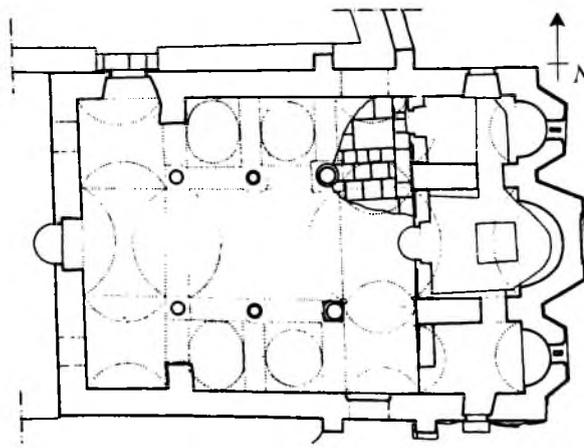
того, написанная в 1881 г. В 1990 г. был построен архондарик для паломников, в 1993–1994 гг. — ц. прор. Илии в окрестностях К.-П. С 1994 г. реставрируются фрески ка-

фоликона, в 1995 г. была заменена кровля и восстановлена кладка стен. В наст. время реставрационные работы в К.-П. продолжаются.

В 2013 г. в К.-П. подвизались 14 монахинь; игуменья — Харитина (Барбаресу) (*Δίπτυχα*. 2013. Σ. 467). Монахини занимаются ткачеством и изготовлением ковров.

Архитектура. Монастырский комплекс построен на наклонном рельефе и окружен оградой с главным входом в юго-зап. углу. Здание над входом было восстановлено в 1993–1995 гг. на месте полуразрушенного во время второй мировой войны. Над ним на 2-м этаже был устроен парадный архондарик для приема офиц. гостей (ранее здесь было зернохранилище).

Кафоликон расположен в юго-восточной части монастырского комплекса, алтарь ориентирован на северо-восток. Слева от кафоликона находится монастырский двор, окруженный 2-этаж-



План кафоликона мон-ря Като-Панагия

ными келейными корпусами (2-й этаж надстроен позднее) и хозяйственными помещениями. Здание с западной стороны возведено в 1842 г., келейные корпуса, соору-



женные в кон. XIX в., перестраивались в XX в.

Кафоликон (сер. XIII в.) представляет собой 3-нефную базилику с трансептом — редкий для византийской архитектуры тип храма, среди немногих аналогов — вост. часть ц. Порты-Панагия в Пили близ Трикалы (1283), построенной внебрачным сыном Михаила II Иоанном. Центральный неф перекрыт полуцилиндрическим сводом, который пересекает более высокий полуцилиндрический свод трансепта. На месте пересечения сводов образуется повышенная сводчатая труллокамара (средокрестье). Продольный свод в вост. части над вимой намного меньше по высоте (5,7 м) по сравнению с западным (7,23 м), поэтому над аркой апсиды был сооружен приподнятый ложный внешний фронтон.

В простенках между апсидами устроены низкие проходы. Нефы разделены 2 рядами колонн. В качестве капителей использованы базы колонн позднеим. зданий Амвракии. Пространства жертвенника и диаконника перекрыты полуцилиндрическими сводами, а боковые нефы наоса — глухими куполами. Над нартексом, не отделенным от наоса стеной, — полуцилиндрический свод. Экзонартекс (построенный до 1745) был снесен в 1954 г. Первоначально кафоликон имел 3 входа: в зап. стене и заложенные в наст. время в сев. и юж. фасадах трансепта. Совр. вход в сев. стене нартекса сделан в 1876 г.; над ним надстроена звонница.

Снаружи из прямоугольного объема кафоликона выделяются 3-гранные апсиды и лопатки рукавов, завершенные арками и фронтонами. Над рукавами трансепта высится покрытый на 2 ската объем труллокамары.

В качестве строительного материала применялись плинфа, туф и известняк. Для кладки апсид и лопаток сев. и юж. фасадов трансепта в основном использовался туф, а для стен — известняковые блоки античных зданий Амвракии. Керамический декор с орнаментами в виде меандра, двойного эpsilon, волн, спиралей, солярных знаков и др. украшает фасады кафоликона (гл. обр. апсиды, тимпаны поперечного свода и зап. фронтон). От первоначального мраморного иконостаса сохранились 2 фрагмента и часть эпистилия (вмонтированная над входом

в монастырский двор) с изображенными в низком рельефе птицами и растительным орнаментом.

Росписи. Фрески сер. XIII в. сохранились в диаконнике: в конхе апсиды — погрудное изображение Ветхого денми, ниже, справа и слева от 2-частного окна, представлены фронтально стоящие иерархи: свт. Мелетий, еп. Антиохийский, свт. Никифор, патриарх К-польский, и сщмч. Елевферий, еп. Иллирийский. На боковых стенах диаконника изобра-



Ветхий Денми.
Роспись кафоликона
монаря Като-Панагия,
Греция. Сер. XIII в.

жены в рост свт. Модест, еп. Иерусалимский, сщмч. Антипа, еп. Пергамский, сщмч. Ипатий, еп. Гангрский, свт. Икумений, еп. Триккский, сщмч. Григорий, просветитель Армении, сщмч. Анфим, еп. Никомидийский. На сев. склоне свода помещена композиция «Двенадцатилетний Христос, проповедующий книжникам в Иерусалимском храме», на юж. склоне — «Прор. Захария, отвергающий дары праведных Иоакима и Анны». М. Хадзидакис считал, что стиль исполнения этих фресок тяготеет к позднекомниновскому (*Chatzidakis*. 1967. P. 61). По мнению П. Вокотопулоса и В. Джурича, древнейший слой живописи К.-П. носит консервативный и провинциальный характер (*Вокотопулос*. 1997. С. 230; *Джурич В.* Византийские фрески: Средневековье. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 53). Д. Яннулис, соглашаясь с этими наблюдениями, тем не менее отмечает появление новых черт в трактовке ликов святых, в т. ч. психологизм, свойственный эпохе палеологовского возрождения (*Гявнулис*. 2010. С. 225–226). В. Н. Пападопулу, наоборот, считает росписи К.-П. монументальными и утонченными и не исключает, что мастера были приглашены из крупного культур-

но-художественного центра (*Пападопулу, Тси́дра*. 2008. С. 36). В ходе недавних реставрационных работ незначительные фрагменты визант. фресок обнаружены на нижних частях стен наоса и нартекса; в основном это декоративные пояса с геометрическим орнаментом.

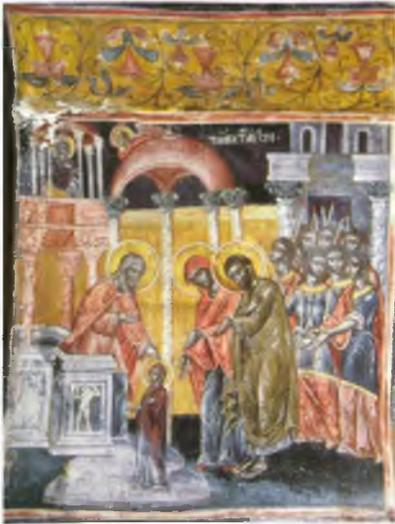
Существующие росписи наоса выполнены в 1715 г. В средокрестье находится композиция «Вознесение Господне», справа и слева на поперечном своде — «Христос Еммануил» и «Христос Ангел Великого Совета», на восточном своде над центральной частью алтаря — Св. Троица (Новозавет-

ного типа). На своде центрального нефа в 2 зонах изображены сцены Страстного цикла. Северная и южная стены наоса и нартекса разде-

лены на 3 зоны: в нижней представлены святые в рост, в средней — медальоны с погрудными образами святых, в верхней — двенадцатые праздники (в наосе), сцены христологического и Богородичного циклов, «Акафиста» и житийного цикла св. Иоанна Предтечи (в нартексе). В глухих куполах боковых нефов можно видеть такие иконографические изводы образа Спасителя, как Пантократор, Еммануил, Великий Архиерей и др. На своде нартекса сохранилось поврежденное погрудное изображение Божией Матери в позе моления в окружении ангельских сил; ниже — пророки в медальонах. Эти фрески выполнены артелью мастеров, один из которых участвовал в росписях ц. прп. Феодора в Арте (*Пападопулу, Тси́дра*. 2008. С. 217–218).

Центральная апсида и жертвенник были украшены фресками в 1857 г. Возможно, это не оригинальная роспись, а поновление фресок XVII в. (*Гявнулис*. 2010. С. 212) или XVIII в. (*Пападопулу, Тси́дра*. 2008. С. 317). В конхе изображена Богородица «Платитера» и ангелы в медальонах, ниже — «Причастие апостолов», под этой композицией — «Служба св. отцов», на склонах свода — «Небесная литургия»





Введение во храм Пресв. Богородицы.
Роспись кафоликона мон-ря
Като-Панагия, Греция. 1715 г.

и ростовые фигуры святых. В конхе жертвенника помещено изображение Христа Пантократора (с надписью: «Жизнодавец»), на боковых стенах — «Причащение апостолов», ниже — медальоны с образами святых, под ними — фигуры святых в рост. Слева от входа в жертвенник находится фреска XIX в. с образом прп. Феодора, покровительницы Арты.

Внешняя сторона зап. стены нартекса (она же вост. стена разрушенного экзонартекса) украшена фресками XVIII–XIX вв. Композиция «Страшный Суд» занимает 2 верхние зоны; в 3-й зоне помещены сцены из ВЗ: «Сотворение мира», «Сотворение Адама», «Адам и Ева в раю» и «Изгнание из рая», иконография к-рых восходит к зап. гравюрам на меди. С левой стороны расположена вертикальная полоса с изображением святых, направляющихся к райским вратам, и благоразумного разбойника. С правой стороны — сцены «Страшного Суда» (огненная река, весы правосудия и др.). В 4-й зоне размещены погрудные образы Спасителя, Божией Матери, св. Иоанна Предтечи, св. Николая Чудотворца и др. святых, напоминающие иконы местного ряда иконостаса. Пападопулу предположила, что эти фрески были созданы не в XIX, а в XVIII в. (Пападоπούλου. 2002. С. 104), возможно, одновременно с росписями наоса 1715 г. (Пападоπούλου, Τσιάρρα. 2008. С. 222).

Иконостас выполнен в 1831 г. мастером Феодосием из Янины и его сыном Константином. Икона Спасителя в местном ряду написана в 1875 г.

Петром Георгиадисом, протопсалтом Янинской митрополии.

Хранившаяся в К.-П. икона Божией Матери Одигитрии с Деисусом на полях и с изображением 12 апостолов (XIV в.) в наст. время передана в Археологическую коллекцию ц. Панагии Паригоритиссы. Предполагают, что она была заказана в К-поле или в Фессалонике (Ibid. С. 80). В К.-П. хранятся иконы критских художников, живших на Ионических о-вах, — свящ. Эммануила Цанеса («Христос на престоле» с 12 апостолами на полях, 1678) и Георгиоса Номикоса («Св. Иоанн Предтеча», 1699). Выполненный в традициях критской школы образ Божией Матери «Живоносный Источник» (2-я пол. XVII в.) из мон-ря Пресв. Богородицы Одигитрии и икона свт. Николая Чудотворца (кон. XVII в.) из ц. прор. Илии помещены в парекклисионе св. Агнии в К.-П. В мон-ре особо почитается образ Божией Матери Геронтиссы (нач. XIX в.). В К.-П. хранятся частицы Честного Креста и камня со Св. Голгофы, фрагмент пояса Пресв. Богородицы, частицы мощей вмч. Пантелеимона, мч. Христофора, мч. Трифона, свт. Григория Двоеслова, сщмч. Харалампия, прп. Феодоры Артской, прп. Антония Великого, прп. Феодосия Великого (Киновиарха), свт. Нектария Эгинского, прп. Арсения Паросского, прп. Арсения Кападокийского, Лесбосских новомучеников Рафаила, Николая и Ирины, сщмч. Елевферия и др. Лит.: Орλάνδος Α. Η Μονή της Κάτω Παναγίας // Αρχαίον των βυζαντινών μνημείων της Ελλάδος / Εκδ. Α. Орλάνδος. Αθήνα, 1936. Т. 2: Βυζαντινά μνημεία της Ἀρτης. С. 70–87; Krauthimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965. P. 441; Idem. Harmondsworth; N. Y., 1986⁴. P. 417; Chatzidakis M. Aspects de la peinture murale du XIII^e siècle en Grèce // L'Art byzantin du XIII^e siècle: Symposium de Sopočani, 1965. Beograd, 1967. P. 59–75; Λαδάς Γ. Συνοπτική ιστορία Ἱερᾶς Μονῆς Κάτω Παναγίας. Αθήνα, 1982; Hetherington P. Byzantine and Medieval Greece: Churches, Castles and Art of the Mainland and the Peloponnese. L., 1991. P. 63–64; Βοκοτόπουλος Π. Η τέχνη στην εποχή του «Δεσποτάτου» της Ἡπείρου // Ἡπειρος: 4000 χρόνια Ἑλληνικής ιστορίας καὶ πολιτισμοῦ. Αθήνα, 1997². С. 224, 226, 230; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιᾶς, 1997. Т. 1. С. 159–160; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια της Ἑλλάδος. Αθήνα, 1999². С. 3–4; Τσιλιγιάννης Κ. Α. Οἱ ἠγούμενοι της Ἱερᾶς Μονῆς Κάτω Παναγίας Ἀρτας: Τεκμηριωμένη συμβολή στην ιστορία της Μονῆς. Ἀρτα, 1999; idem. Η ιστορία τοῦ μοναστηρίου της Κάτω Παναγίας Ἀρτας. Ἀρτα, 2007; Μουτσόπουλος Ν. Κ. Η βυζαντινὴ ἐκκλησιολογία της Ἀρτας. Θεσσαλονίκη, 2002. С. 130–142; Παπαδοπούλου Β. Ν. Η βυζαντινὴ Ἀρτα καὶ τὰ μνημεία της. Αθήνα, 2002. С. 91–104; Vanderheyde C.

La sculpture architecturale byzantine dans le thème de Nikopolis du X^e au début du XIII^e siècle. Athènes, 2005. P. 32–33, 50–51, 85–86, 93, 97, 126, 152; Παπαδοπούλου Β. Ν., Τσιάρρα Α. Α. Εικόνες της Ἀρτας. Ἀρτα, 2008. С. 36, 76–80, 154–157, 170–176, 190–192, 217, 222–226, 315, 331, 369, 379; Γιαννούλης Δ. Γ. Οι τοιχογραφίες των βυζαντινών μνημείων της Ἀρτας κατά την περίοδο του Δεσποτάτου της Ἡπείρου. Ιωάννινα, 2010. С. 209–226, 417–419, 510–519.

О. В. Л.

КАТУЛИН [лат. Catulinus] († 303), сщмч. (пам. зап. 15 июля), диак. в Карфагене. В Мартирологе блж. Иеронима (италийская редакция — 1-я пол. V в.) имя К. упоминается под 15 июля вместе с именами др. мучеников — Ианнуария, Флорентия, Полунтаны, Иулии и Иусты. Все они указаны как погребенные в базилике св. Фавсты в Карфагене. В комментариях к этому сообщению говорится, что название базилики указано с ошибкой: речь должна идти о ц. св. Фавста, достаточно широко известной из различных источников (в частности, в ней неоднократно произносил проповеди блж. Августина). Нет сведений о том, имелась ли связь между К. и остальными мучениками кроме общего места захоронения. Эта же заметка о К. приведена в Мартирологе свт. Адона Вьеннского и Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.), откуда она перешла в Римский Мартиролог (80-е гг. XVI в.). В *Карфагенском календаре* (1-я пол. VI в.) К. фигурирует без дружины. Св. *Поссидий*, еп. Каламский, указывал, что блж. Августин произнес проповедь в похвалу К., однако этот текст не сохранился.

В один день с К. (15 июля) пострадали некоторые др. мученики, в частности сщмч. *Феликс*, еп. Тибиуки, чьи мощи также покоились в ц. св. Фавста. И. Делез, проанализировав текст Мученичества епископа, пришел к выводу, что К. и др. мученики, чьи мощи хранились в базилике св. Фавста, пострадали в 303 г. (начало гонений на христиан при имп. *Диоклетиане* (284–305)).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 4. P. 27–28; MartHieron. P. 375; MartRom. P. 289; *Possidius Calamensis*. Indiculus Librorum, Tractatum et Epistolorum St. Augustini Hipponensis episcopi. 9 // PL. 46. Col. 19; Kalendarium Antiquissimum Ecclesiae Carthaginensis // PL. 13. Col. 1222; *Ado Viennensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 303; MartUsuard // PL. 124. Col. 261–262.

Лит.: *Delehaye H.* La Passion de S. Félix de Thibiuca // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 265–266; MartHieron. Comment. P. 377; *Ferron J.* Catulin // DHGE. T. 12. Col. 2–3; *Salsano M.* Catulino // BiblSS. Vol. 3. Col. 1052.

Д. В. Зайцев

КАТУН, мч. (пам. 1 авг.) — см. в ст. *Пергийские мученики*.

КАТУНА́КИИ — см. в ст. *Великая Лавра*.

КАУФМАН Йехезкель (1889, Дунаевцы, ныне Хмельницкой обл., Украина — 1963, Иерусалим), израильский историк, библиист и социолог. Род. в религ. евр. семье, в основном занимавшейся текстильным производством. Начальное образование К. получил в хедере, где изучал Талмуд и мидраш. В 18-летнем возрасте поступил в «Явне», модернизированную *иешиву* в Одессе, основанную раввином Хаимом Черновицем. Концепция образования и воспитания, разработанная рабби Хаимом, оказала влияние на последующую деятельность К. и определила направления его исследования.



Й. Кауфман.
Фотография. 1-я пол. XX в.

Черновиц противостоял стремительно нараставшей ассимиляции русского еврейства. Новая система образования должна была ориентироваться на интересы молодого поколения, давая учащимся возможность приобщиться к достижениям совр. науки, и вместе с тем сохранять внимание к традиц. евр. ценностям. Одесса была центром евр. возрождения в Вост. Европе. Выпускниками иешивы «Явне» были выдающиеся деятели евр. культуры, в т. ч. поэт Х. Бялик и историк И. Г. *Клаузнер*. Именно здесь К. заинтересовался проблемой национальной самоидентификации евр. народа на протяжении его истории. В 1913 г. он опубликовал в ж. «Ха-Шилоах» ст. «Иудаизм Ахад га-Ама», в к-рой критиковал социально-религиозные взгляды известного идеолога и публициста Ашера Гирша Гинцберга (1856–1927; Ахад га-Ам — лит. псевдоним). В этой

работе К. впервые заявил о монотеизме как о главном факторе, определяющем культурную и политическую историю евр. народа. По его мнению, видеть в качестве основы иудаизма только мораль — значит обеднять его сущность, и не понимать его подлинное историческое значение.

По окончании иешивы К. изучал евр. историю под рук. С. М. Дубнова на курсах востоковедения в С.-Петербурге, основанных Д. Г. Гинцбургом. В 1913 г. К. поступил в Бернский ун-т, занимался философией и изучал семитские языки. В 1918 г. защитил докторскую диссертацию по неокантианской философии. В 1920 г. в Берлине было издано сочинение К. «Против положений феноменологического подхода Гуссерля». Все последующие работы К. связаны исключительно с иудаикой, хотя внимание к философским проблемам заметно в социологических трудах ученого и в его критике теории Ю. *Велльгаузена*.

После защиты диссертации К. жил в Берлине и занимался исследованиями в области социологии и историсофии, в 1928 г. переселился в Палестину. Большое влияние на формирование его научных взглядов оказали работы М. *Вебера* и В. *Дильтея*. Итогом многолетних трудов К. стало фундаментальное социологическое исследование истории евр. народа «Гола ве-нехар» (Дiasпора и чужбина), опубликованное уже после эмиграции из Германии (1930–1932).

С 1928 г. К. работал старшим преподавателем евр. наук в реальном уч-ще в Хайфе; в 1949–1963 гг. профессор библиистики в Еврейском ун-те в Иерусалиме. В 1958 г. К. стал лауреатом Государственной премии Израиля по иудаике.

В кн. «Гола ве-нехар» ученый обосновал роль монотеизма как главного фактора, определившего выживание евр. народа на протяжении его истории. К. отвергал представления об инстинктивной воле нации к жизни. Воля к жизни может быть присуща народу как организованному целому, но в таком случае необходимо выяснить, что определяет целостность народа. Этот вопрос особенно важен для понимания еврейской истории, притом что народ в основном жил в условиях рассеяния. В диаспоре у евр. народа не было политического единства, однако он сохранил целостность, определившую волю к выживанию. По

мнению исследователя, единственным фактором, сохранившим целостность народа, являлась религия. К. рассматривает монотеизм как главный и уникальный вклад евр. народа в культуру. Монотеизм свободен от национальных ограничений, и вместе с тем для евр. народа он явился основой для самоидентификации. Религия поддерживала духовную связь народа с оставленной им землей. Однако в Новое время религия стала утрачивать прежнее значение и на первый план выступил национальный фактор. Выражением этого сдвига стало сионистское движение (см. *Сионизм*). Возвращение на Св. землю и возрождение на ней евр. национального гос-ва К. считал исторической задачей первостепенной важности.

Идея о центральной роли монотеизма в истории формирования евр. нации получила дальнейшее развитие в его 8-томном труде «История еврейской веры». К. поставил двойную задачу: изложить свои социологические представления на материале евр. истории эпохи Первого храма и опровергнуть представления о древнеевр. религии, сформировавшиеся в европ. науке в результате историко-критического изучения Свящ. Писания.

К. прежде всего полемизировал с Велльгаузеном, автором кн. «Введение в историю Израиля», ставшей классическим выражением документальной гипотезы. К. не отрицал необходимость применения историко-критического подхода, однако указывал на серьезную методологическую проблему: выводы, полученные в результате исторической критики текста, могут быть опровергнуты, исходя из того же текста. Свящ. Писание как исторический источник можно объяснить как в пользу традиции, так и против нее; выбор здесь определяется не столько научными предпосылками, сколько мировоззрением ученого. Критика концепции Велльгаузена осуществлялась в 2 направлениях: доказательства ранней датировки источников *Пятикнижия* исходя из библейского текста и выявления мировоззренческих и культурных предпосылок, определивших отрицательное отношение Велльгаузена к обрядовым постановлениям *Пятикнижия*.

Фактологическая критика теории Велльгаузена затрагивала 5 принципиально важных вопросов из 1-й

части книги Велльгаузен: 1) о месте совершения богослужения; 2) о жертвах; 3) о праздниках; 4) об иерархии священнослужителей; 5) о десятинах.

1) Велльгаузен исходит из положения о том, что в истории патриархов в Пятикнижии и в *исторических книгах* ВЗ нет указаний на существование у евреев единственного легитимного места богослужения в допленную эпоху. Напротив, во Второзаконии единство места отправления культа провозглашено как необходимое условие правильного богопочитания («...к месту, какое изберет Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать имени Его там, обращайтесь и туда приходите, и туда приносите всесожжения ваши, и жертвы ваши...» (Втор 12. 5–6)). Обрядовые предписания в Лев 1–7 отражают более позднюю стадию развития культа по сравнению с указаниями во Второзаконии (см. в ст. *Велльгаузен*) (*Велльгаузен*. 1909. С. 15–46). К. отметил, что в «Жреческом кодексе» ничего не говорится о единстве места культа. Соответственно кн. Левит и др. тексты «Жреческого кодекса» должны относиться к более раннему периоду, чем Второзаконие. (Велльгаузен учитывал подобный контраргумент и дал на него ответ во «Введении»: в кн. Левит дано представление о том, что богослужение должно совершаться только на одном месте, и ему нет альтернативы, нет позиции, с к-рой можно было бы спорить. Второзаконие отражает эпоху конфликта и противостояния разных типов религиозности, «Жреческий кодекс» — тот этап, когда конфликт был исчерпан.) К. также отмечал, что в рамках теории Велльгаузен не поддается объяснению запрет кн. Левит на убой скота вне скинии (Лев 17. 3–5; предполагается, что любое заклание воспринималось как жертвоприношение). Такой запрет мог существовать только при отсутствии евр. гос-ва, когда жизнь всей общины была сосредоточена вокруг святилища. Если скиния — это историческая проекция Второго храма, если кн. Левит — это самый поздний пласт традиции, то в этом случае предписание кн. Левит должно привести к абсурдному выводу, что в послевоенную эпоху весь скот забивался на территории храма. Напротив, во Второзаконии вводится новое правило: заклание само по себе теперь не приравнивается к жерт-

воприношению, убой скота можно совершать на любом месте (Втор 12. 20–22; характерно следующее требование: «...ешь их (т. е. животных из крупного и мелкого скота. — *Авт.*) так, как едят серну и оленя...» Серна и олень — ритуально чистые животные, к-рые не могли использоваться для жертвоприношения; т. о., если в кн. Левит разграничивается заклание диких и домашних животных (Лев 17. 13 в отличие от Лев 17. 3–4) и только последнее приравнивается к жертвоприношению и должно совершаться при святилище, то во Второзаконии разрешено заклание домашних животных, к-рое не носит религ. характера («по желанию души твоей, ешь мясо»), уже не противопоставляется закланию диких животных и может совершаться на любом месте. Предписание Второзакония соответствует периоду развитой государственности, когда совершать убой скота в одном ритуальном месте оказывается физически невозможным (намек на это дается в тексте Втор 12. 20–21: «Когда распространит Господь, Бог твой, пределы твои, как Он говорил тебе... Если далеко будет от тебя то место, которое изберет Господь, Бог твой...»). Т. о., предписание «Жреческого кодекса» оказывается в этом случае более древним, чем предписание Второзакония (*Kaufmann*. 1966. Р. 176–178, 180–182).

2) Возникновение жертвы повинности и жертвы за грех (см.: Лев 4–5) Велльгаузен связывал с покаянными ритуалами эпохи плена. Сложную систему предписаний о совершении жертвоприношений исследователь считал проявлением нового типа религиозности, пришедшего на смену «этическому монотеизму» пророков. Представление о законности и допустимости только одного порядка совершения богослужения явилось следствием централизации культа в Иерусалиме (*Велльгаузен*. 1909. С. 47–71). К. показал, что сложность ритуалов, описанных в Лев 1–7, не может служить критерием для их поздней датировки: аккадские и угаритские тексты свидетельствуют о существовании на Ближ. Востоке хорошо разработанной техники жертвоприношений во II тыс. до Р. Х. Кроме того, имеется свидетельство 4 Цар 12. 16 («Серебро за жертву о преступлении (*'āšām*, ср.: Лев 5. 6) и серебро за жертву о грехе (*ḥaṭṭā'ōt*, ср.: Лев 7. 37) не вно-

силось в дом Господень: священникам оно принадлежало»), подтверждающее существование очистительных обрядов до эпохи плена (тем не менее Велльгаузен замечал, что в данном стихе речь идет не о жертвах, а о денежных штрафах, носивших такие же названия, как и жертвы. По мнению Велльгаузен, денежные штрафы предшествовали появлению очистительных жертв).

3) Велльгаузен отмечал резкий контраст в предписаниях о праздновании *Песах* (Пасхи), *Шавуот* (Пятидесятницы) и *Суккот* (Кущей) в кн. Исход и в текстах, относимых к «Жреческому кодексу». Во Втор 16. 1–17 не называется конкретная дата совершения этих праздников (за исключением указания на разницу в 7 недель между *Песах* и *Шавуот* — Втор 16. 9). Это обстоятельство, как и содержание праздничных обрядов (употребление опресноков — первоначально в интерпретации Велльгаузен лепешек из слабо размолотого зерна — на *Песах*, принесение начатков жатвы в *Шавуот*, проживание в кущах в *Суккот*, к-рое исследователь соотносил с необходимостью ночевать в поле в период уборки урожая), отражает тесную связь упоминаемых праздников с сельскохозяйственным циклом. Напротив, в Лев 23 и Числ 28. 16 — 29. 39 эти праздники имеют точные датировки и жестко регламентированную систему жертвоприношений, что говорит, по мнению Велльгаузен, о последовавшей ритуализации этих праздников и об утрате их первоначального значения (см. в ст. *Йом Киппур*). Кроме того, перед праздником *Суккот* стали совершаться Праздник труб (Новый год, *Рош ха-Шана*) и День очищения (Йом Киппур), не имеющие исторической связи с сельскохозяйственным циклом и упоминаемые в ВЗ только в Лев 16 и Числ 29. 1–11 (*Велльгаузен*. 1909. С. 71–102). Критикуя позицию Велльгаузен, К. указывает на наличие точных дат сельскохозяйственных праздников в календарях Египта и Вавилонии. По мнению К., то обстоятельство, что Новый год и День очищения описаны исключительно в «Жреческом кодексе», связано с центральной ролью священнослужителей в этих праздниках и с минимальным участием народа (*Kaufmann*. 1966. Р. 178–180) (единственное предписание, касающееся народа в Лев 16



(описание очистительных обрядов на Йом Киппур), — «смирять душу» (Лев 16. 29, 31), так что даже остается неясным, должен ли был народ присутствовать во дворе скинии (храма) во время совершения ритуала).

4) К. обратил внимание на то, что в «Жреческом кодексе» высшим авторитетом в общине выступает не первосвященник Аарон, а пророк Моисей. Если устройство скинии и порядок совершения богослужения, описанные в книгах Исход (см.: Исх 25–30) и Левит (см.: Лев 1–10), являются проекцией реалий Второго храма, как это полагал Велльгаузен, то остается неясным, как в эпоху Второго храма был создан текст, в котором первосвященник выполняет пассивную роль. Кроме того, в Числ 27. 12–23 содержится предписание относительно *урим и туммим*, посредством к-рых начальник народа должен был вопрошать Бога, принимая ответственное решение. Невероятно, чтобы такое предписание, не имеющее соответствий в обрядовой практике эпохи Второго храма и лишенное значимости для этого периода, было сформулировано в послевоенную эпоху (Kaufmann. 1966. P. 183–187).

5) Велльгаузен считал, что выделение десятины на нужды священнослужителей могло иметь место только в эпоху Второго храма. Согласно Лев 27. 30, «...всякая десятина на земле из семян земли и из плодов дерева принадлежит Господу»; в соответствии с Втор 15. 19–21 Господу посвящаются также все первенцы домашних животных: они не могут быть использованы для сельскохозяйственных работ и должны быть приносимы в жертву каждый год в Иерусалиме («на месте, которое изберет Господь»). Похожее предписание дается в Числ 18. 15, 17–18, однако делается оговорка, что только кровь и жир животных используются для жертвоприношения, а мясо отдается священникам. По мнению Велльгаузена, данные свидетельства Свящ. Писания отражают разные этапы развития традиции: «Десятина... первоначально отдавалась Богу, и с нею поступали так же, как и с другими жертвами, т. е. ее съедали на священных пирах лица, приносившие жертву, а не жрецы»; напротив, «Жреческий кодекс» «в конце концов превращает все десятины в простую подать, собираемую левитами...

и идущую в пользу клира» (Велльгаузен. 1909. С. 133). В Иез 44. 28–31 о десятине ничего не говорится, между тем как ситуация, описанная в Неем 10. 38 (т. е. относящаяся к эпохе Второго храма), точно соответствует предписанию кн. Числа. К. предложил скорректировать предложенную Велльгаузенем хронологию. Ученый отметил, что само указание на то, что десятина принадлежит Господу (Лев 27. 30), относится к «Жреческому кодексу»; уже это обстоятельство позволяет подвергнуть сомнению схему Велльгаузена. Левитам дается предписание делать возношение $\frac{1}{10}$ той десятины, к-рую они получают от израильтян (Числ 18. 26–29). Отсюда ясно, что заповедь о десятине не была связана исключительно с необходимостью содержания левитов. Числ 18. 26–29 и Лев 27. 30 имеют общее основание: десятина должна быть посвящена Богу, и левиты обязаны приносить десятину от своих доходов наряду с остальными израильтянами. Десятина, приносимая народом, была приспособлена для содержания левитов (в этом К. соглашается с Велльгаузенем), однако десятина, приносимая левитами, сохранила свое первоначальное значение. Использование десятины для содержания левитов было 2-м этапом развития традиции; оно соответствует допленной эпохе. Против Велльгаузена, считавшего появление многочисленного штата левитов возможным только в эпоху Второго храма, К. приводит свидетельство 1 Езд 8. 15: среди иудеев, вышедших с Ездрой из Вавилона, не оказалось ни одного левита. Участие народа в священной трапезе, для к-рой десятину приносили в Иерусалим, К. считает последним этапом традиции, левиты здесь участвуют в празднике вместе с народом (Втор 14. 22–27); кроме того, дается предписание раз в 3 года приглашать на эти пиры бедных (Втор 14. 28–29) (Kaufmann. 1966. P. 187–193).

К. считал, что за теорией Велльгаузена стоят чисто богословские и апологетические задачи ее автора как протестантского теолога: доказать превосходство христианства над иудаизмом. Иудаизм достиг вершины развития в «этическом монотеизме» пророков. В послевоенную эпоху начинается новый этап развития иудаизма, связанный с окончательной централизацией культа

в Иерусалиме. Этот этап характеризуется доминированием ритуала во всех сферах религ. жизни. По мнению К., Велльгаузен рассматривал возникновение христианства как реакцию на упадок иудаизма. Стремление Велльгаузена датировать ритуалы, описанные в «Жреческом кодексе», послевоенной эпохой К. связывал с протестантским неприятием ритуала как такового (Ibid. P. 15–60).

К. критиковал эволюционистские взгляды Велльгаузена, который рассматривал историю религии как поступательное развитие от политеизма к монотеизму. По мнению К., строгий монотеизм был главным фактором, определившим развитие евр. культуры. Дистанция между политеизмом и монотеизмом непреодолима, она определена принципиальной разницей в отношении к миру (К. использует здесь понятие *Weltanschauung* (мировидение, мировоззрение), разработанное Дильтеем). Монотеистический взгляд на мир основан на убеждении, что нет закона, к-рый обуславливал бы и ограничивал бы божественные действия. Вера в единого Бога означает признание Его исключительной власти над миром. Это мировоззрение оптимистично, оно выражается в радостном приятии мира, в к-ром действует воля Творца. Напротив, в политеизме власть богов ограничена самим фактом их множественности. Отношения между богами регулируются некими законами, к-рые оказываются внешними по отношению к самим богам, стоящими выше их, обезличенными. Политеистический взгляд на мир фаталистичен и пессимистичен: человек чувствует свою полную несвободу. Т. о., монотеизм и политеизм имеют радикально противоположные последствия для понимания мира и места человека в нем. Это системы разного типа, от одной системы к другой невозможен переход эволюционного характера. Разница между 2 типами мировоззрений настолько велика, что евреи, как показал К., не имели ясного понимания политеизма. В ВЗ отсутствует развернутая критика многобожия, главный и по сути единственный аргумент против политеизма заключается в том, что нельзя считать богом изделие человеческих рук (см.: Пс 113. 12–15). Поэтические обличения прор. *Исаии* (Ис 44. 9–20) и резкие предостережения прор. *Иеремии*



(Иер 10. 1–11) не выходят за пределы этой аргументации. Это не сознательное упрощение религ. представлений окружающих Израиль народов, а искреннее убеждение в том, что язычество сводится к культу «дерева и камня» (Ис 37. 19). К. отмечает, что политеизм как религ. система может быть более развитым, чем монотеизм. Развитие политеистической религии не приводит к монотеизму. Убеждение в поступательном, эволюционном развитии религии К. считает методологически неоправданной предпосылкой теории Велльгаузена (*Kaufmann*. 1966. P. 21–121).

Соч.: Gola we-Nechar. Tel Aviv, 1929–1932. 2 vol. (на евр. яз.); Toldot ha-emuna ha-israelit. Jerusalem, 1937–1957. 8 t. (на евр. яз.) (англ. пер.: *Kaufmann Y.* The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Chicago, 1966³); The Biblical Account of the Conquest of Palestine. Jerusalem, 1953; Perush le-sefer Yehoshua. Jerusalem, 1959 (на евр. яз.); Perush le-sefer Shoftim. Jerusalem, 1962 (на евр. яз.); Mi-kivshona shel ha-yetsira ha-mikrait. Tel-Aviv, 1966 (на евр. яз.).

Лит.: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля. СПб., 1909; *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume: Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his 70th Birthday* / Ed. M. Haran. Jerusalem, 1960 (на англ. и евр. языках); *Hyatt J. P.* Yehezkel Kaufmann's View of the Religion of Israel // J. of Bible and Religion. Phil., 1961. Vol. 29. N 1. P. 52–57; *Uffenheimer B.* Yehezkel Kaufmann: Historian and Philosopher of Biblical Monotheism // Immanuel. Jerusalem, 1973/1974. N 3. P. 9–21; *Кауфман* // Краткая еврейская энциклопедия. М.; Иерусалим, 1988. Т. 4. Стб. 183–185; *Krapf T.* Yehezkel Kaufmann: Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der hebräischen Bibel. B., 1990; *idem.* Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit: Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. Freiburg, 1992; *Greenberg M.* Studies on the Bible and Jewish Thought. Phil., 1995. P. 175–188; *Gevaryahu H. M. I., Green E., Sperling S. D.* Kaufmann, Yehezkel // EncJud. Vol. 12. P. 33–35; *Jindo J. Y.* Revisiting Kaufmann: Fundamental Problems in Modern Biblical Scholarship: From Yehezkel Kaufmann's Criticism of Wellhausen // J. of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions. Kyoto, 2007. N 3. P. 41–77.

М. Г. Калинин

КАУХЧИШВИЛИ [груз. კაუხჩიშვილი] Семен Георгиевич (1.10.1895, Кутаис — 11.05.1981, Тбилиси), груз. филолог, историк, источниковед, археограф. Основоположник груз. научной византистики, один из основателей груз. школы классической филологии. Доктор филологических наук (1927), профессор (1930). Академик АН Грузинской ССР (1969), заслуженный деятель науки (1969).

Отец К. был адвокатом (учился в Германии), после болезни (1893)

оставил практику и открыл лавку, в которой продавались продукты натурального хозяйства. Начальное образование К. получил в частной 2-классной школе, затем в 1903–1913 гг. учился в кутаисской классической гимназии, которую окончил с серебряной медалью. Особенно заинтересовавшись древнегреческим языком, К. брал частные уроки. В 1913 г. поступил в С.-Петербургский ун-т на классическое отделение историко-филологического фак-та, параллельно обучался на отделении армяно-груз. филологии фак-та восточных языков. Его учителями были Ф. Ф. Зелинский, А. А. Васильев, Г. Ф. Церетели, С. А. Жебелев, Н. Я. Марр, И. Джавахишвили и др. выдающиеся ученые того времени. В 1917 г. с отличием окончил ун-т, 28 нояб. 1918 г. получил свидетельство об окончании ун-та (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 65048).

Вернувшись на родину, преподавал историю античности и историю Грузии в тифлисской жен. гимназии. В 1918 г. в Тифлисе Джавахишвили и др. ученые основали первый в Закавказье вуз — Тифлисский (с 1936 Тбилисский) гос. ун-т (ТГУ). В дек. 1918 г. К. по приглашению Джавахишвили был принят в ун-т «для подготовки к профессорской деятельности по греко-византийской филологии». В 1920 г. вышел его 1-й серьезный труд, посвященный древнегрузинскому переводу «Хронографии» *Георгия Амартола*, выполненному прп. *Арсением Икалтойским*. Коллегия ТГУ приняла решение направить К. на практику в Грецию и Германию. В течение 5 месяцев (с сент. 1920) К. работал в Афинах, осваивая новогреческий язык и знакомясь с памятниками греч. лит.-ры визант. эпохи и греч. рукописями. В янв. 1921 г. он переехал в Берлин и на протяжении 4 семестров работал в Берлинском ун-те под рук. эллинистов и византиноведов У. фон Виламовица-Мёллендорфа, Э. Мейера, Г. А. Дильса, У. Вилькена, А. Шульце и др. и изучал историческое источниковедение, византистику, греч. эпиграфику и палеографию.

В февр. 1923 г. К. вернулся в ТГУ, где под рук. груз. эллиниста и папиролога Церетели совершенствовался в вопросах классической филологии. На кафедре греч. филологии ун-та К. читал курсы по греч. литературе, истории Византии, класси-

ческим языкам, спецкурсы по византиноведению и классической филологии. В 1926 г. К. завершил изучение грузинского перевода «Хронографии» *Георгия Амартола* и издал 2-ю часть своего труда с обширным исследованием. Эта работа была представлена им в качестве докт. диссертации по византиноведению, к-рую он защитил в марте 1927 г. В 1926–1930 гг. К. — доцент ТГУ, в 1930–1938, 1940–1981 гг. — профессор ТГУ.

С 1927 по 1938 г. К. заведовал основанной им кафедрой византиноведения ТГУ. В 1927 г. избран председателем Грузинского историко-этнографического об-ва. В 1932–1937 гг. ученый секретарь редколлегии Советской энциклопедии в Грузинской ССР. К. стал одним из инициаторов основания Кутаисского педагогического ин-та, профессором которого он был с 1933 по 1954 г. С февр. 1937 по окт. 1938 г. старший научный сотрудник Ин-та языка им. Н. Я. Марра Грузинской АН.

21 окт. 1938 г. как «агент немецкого империализма» совместно с груз. языковедом В. Беридзе и груз. философом Ш. Нуцубидзе был арестован по инициативе Л. П. Берии. К. инкриминировали его поездку в Германию (1921–1923), связи с фашистами и с братом, работавшим на заводах Круппа, антимарксистское мышление. В Москве учеными неожиданно заинтересовался И. В. Сталин, видевший сделанный Нуцубидзе перевод на рус. язык «Витязя в тигровой шкуре» Шота Руставели. Это привело к освобождению 29 апр. 1939 г. всех троих.

С июня 1939 по февр. 1940 г. К. работал в Москве в отделе античной лит.-ры Ин-та мировой лит.-ры АН СССР, где был привлечен к составлению плана-конспекта многотомного издания произведений греч. лит.-ры. В 1940–1954 гг. возглавлял возрожденную им кафедру классической филологии в ТГУ. С июня 1940 г. заместитель заведующего отделом лексикологии и научной терминологии Ин-та языка, истории и материальной культуры АН Грузинской ССР. В 1945 г. по инициативе К. в Ин-те истории им. И. Джавахишвили АН Грузинской ССР был создан сектор филологии, который в 1960 г. был переведен в Ин-т востоковедения и переименован в отдел византинологии. К. возглавлял его до конца своих дней. В 1950 г. из-



бран членом-корреспондентом АН Грузинской ССР, в 1969 г.— действительным членом АН с присвоением звания заслуженного деятеля науки.

В 1953 г. К. был вновь обвинен как «агент немецкого империализма» и пособник арестованного Берии; его, Беридзе и Нуцубидзе вывели из всех ученых советов, сняли с работы, лишили званий и степеней. Через неск. месяцев ученые были восстановлены (Люди и судьбы. 2003. С. 197).

С 1955 по 1981 г. К. был членом редколлегии всесоюзного научного ж. «Византийский временник» и ряда др. изданий редколлегий (Моамбе (Бюллетеня) ТГУ, Мацне (Вестника) Ин-та истории АН Грузинской ССР, Грузинской Советской энциклопедии) и ученых советов (Ин-та истории и Ин-та востоковедения АН Грузинской ССР) со дня их основания. Лауреат неск. премий. Награжден орденами Красного Знамени и «Знак Почёта». Похоронен в пантеоне писателей и общественных деятелей в Дидубе в Тбилиси. На доме, где жил К., установлена мемориальная доска. Одной из улиц Тбилиси присвоено его имя.

Труды. К. оставил богатое и многогранное научное наследие. Свыше 200 его трудов были изданы. Для наследия К. характерна общая черта: используя глубокие познания в области классических языков и визант. культуры в картвелологии и знание груз. древностей в классической и визант. филологии, он взаимно обогатил обе науки. Одно из главных направлений своей научной деятельности К. определил еще в самом начале своего пути, опубликовав критическое издание «Хронографии» Георгия Амартола. Этим он заложил новое направление в картвелологии, имевшее большое значение для изучения груз. средневек. лит-ры, общественной мысли, переводческого искусства, а также для исследования визант. лит-ры. Впосл. ученый на таком же уровне издал целый ряд груз. переводов визант. сочинений (произведения *Прокла Диадоха*, *Михаила Пселла*, роман «Галактион и Епистимия»), а также груз. памятники, переведенные на греч. язык (труды *Иоанна Петрици*, прп. Арсения Икалтойского и др.). Несмотря на то что аналогичная работа велась и до К., его заслуга состоит в скрупулезной точности, с к-рой он сравнивал пе-

реводные памятники с греч. оригиналами, осуществляя их текстологические исследования и разносторонний анализ, выявляя множество фактов, имеющих первостепенное значение для истории визант. лит-ры и изучения греч. языка визант. эпохи. Именно его заслуги убедили мировое научное сообщество византологов в том, что без памятников груз. лит-ры невозможно в полной мере исследовать визант. лит-ру. Плодотворную деятельность в этом направлении вели после К. акад. К. *Кекелидзе* и его школа.

Особое место в научном наследии К. занимает написанная им 3-томная «История греческой литературы». В 1-й и во 2-й тома вошла история лит-ры классического и эллинистического периодов, которая была представлена в груз. науке до него (напр., «История греческой литературы» Церетели), однако К. внес много оригинальных, по-новому увиденных и осмысленных положений, сделал немало выводов, полученных в результате многочисленных исследований. В 3-м томе, посвященном истории визант. лит-ры, К. впервые, опираясь на новую методологию исследования, поставил и решил ряд принципиальных вопросов, актуальных для византиноведения. Том основан на выдвинутом им еще в 1939 г. в схеме-плане и развитом в последующих трудах положении о сущности византинизма как своеобразного социально-экономического, политического и культурного феномена. Согласно концепции К., византинизм сформировался на основе 4 начал: эллинского, римского, христианского и восточного. К. считал, что в создании визант. культуры большую роль сыграли слав. народы и народы Востока: сирийцы, грузины, армяне, копты и др. Визант. лит-ра, по мнению К., является не подражанием древнегреч. лит-ре и ее отражением, как доказывали мн. его предшественники и современники, а совершенно оригинальной лит-рой, воспринявшей многое из античности, но творчески переработавшей античные элементы в новых условиях византинизма. Эти положения, впервые выдвинутые К., считаются базовыми в совр. византинистике. К. подробно изложил историю возникновения и развития художественных форм и отдельных жанров визант. лит-ры, ввел периодизацию и охарактеризовал отдельные этапы

развития визант. лит-ры. В византинистике труд К. остается единственным полным обзором всей визант. лит-ры. Также «История греческой литературы» была насыщена рядом оригинальных исследований К., касающихся, напр., вопросов развития неоплатонизма, *Ареопагитик*, происхождения романа «Варлаам и Иоасаф», «Лимонария» Иоанна Мосха и т. д. Впервые были показаны роль и место груз. деятелей в развитии визант. культуры.

К. издал на груз. языке неск. памятников древнегреч. лит-ры и философии: сочинения *Платона* «Апология Сократа» и «Критон», трактат *Аристотеля* «Афинская полития», трагедии «Прометей прикованный» Эсхила, «Царь Эдип» Софокла и др.

Плодом многолетней деятельности К. стала основанная им в 1932 г. 8-томная сер. «Георгики: Сведения византийских писателей о Грузии», в к-рой были собраны все источники о Грузии до XV в. Греко-рим. и визант. тексты, имеющие отношение к Грузии, К. по поручению Джавахишвили начал исследовать еще в 1925 г. Им были изданы и описаны нек-рые источники, после было решено упорядочить их издание в рамках одной серии. Тексты публиковались в подлиннике с точным научным переводом на груз. язык. К. скрупулезно работал с источниками, используя различные издания и проводя точный текстологический анализ. Исследование осложняли отсутствие греческо-груз. документированного словаря и слабо разработанная груз. историческая терминология. Каждый источник, входивший в издание, был снабжен написанным К. введением с характеристикой памятника и подробными историко-филологическими комментариями. Со временем введение и комментарии становились обширнее и приобретали значение как самостоятельные исследования. Изданием «Георгики» К. определил принцип публикации греко-римских и византийских источников в Грузии, основанный на глубоком изучении источника, историко-филологическом анализе текста подлинника с указанием всех различий в рукописях и содержащий подробные комментарии.

Первая книга «Георгики» (2-й т.) была опубликована в 1934 г. В нее вошли сведения визант. историков VI в. *Прокопия Кесарийского* и *Иоанна Лиды*, а также памятник «*Новеллы*





Юстиниана» (Novellae Constitutio-nes). Во 2-е издание 2-го тома (1965) были добавлены отрывки сочинений анонимного автора V в. (Аноним Реприуса) и «Материалы к биографии Петра Ивера» (сочинения еп. Маюмского *Иоанна Руфа*). В 3-й т. (1936) были помещены отрывки произведений визант. историков и хронистов V–VI вв. еп. *Захарии Ритора*, *Агафия Схоластика*, *Петра Патрикия*, *Иоанна Епифанийского*, *Менандра Протиктора*, *Иоанна Малалы*, *Стефана Византийского*, *Евагрия Схоластика* и др. В приложении К. поместил очерк о крепостях визант. эпохи в груз. восточнопричерноморском царстве Лазика. 4-й том был издан в 2 выпусках с интервалом в 11 лет (1941 и 1952). В 1-ю часть вошли фрагменты сочинений историков VII – нач. IX в. Иоанна Антиохийского, *Феофилакта Симокатты*, пресв. *Феодосия Иангурского*, Епифания К-польского, *Георгия Синкелла*, *Феофана* и др.; во 2-ю часть – тексты авторов IX–X вв. Василия Софенского, *Никифора К-польского*, визант. имп. *Константина VII Багрянородного*, К-польского патриарха *Николая I Мистика*, *Георгия Амартола*, *Продолжателя Феофана* и др. В приложении ко 2-й части К. поместил очерки, посвященные сведениям, содержащимся в древнегруз. лит-ре о визант. церковной кафедре в Сев.-Вост. Причерноморье (Зиганеви), а также фрагменты «Истории» *Никифора К-польского*. В 1961 г. вышел в свет 1-й том «Георгики», в к-рый были помещены наиболее ранние источники по истории Грузии: акты *Вселенского I Собора*, отрывки сочинений раннехрист. писателей *Ипполита Римского*, еп. Кесарии Палестинской *Евсевия*, еп. Антиохийского свт. *Евстафия*, *Кесария Назианзского*, свт. *Епифания Кипрского*, *Фемистия*, *Ливания*, *Аммиана Марцеллина*, *Евнатия Сардского*, еп. Кирского *Феодорита*, *Приска Панийского* и др. В приложении К. рассмотрел сообщения о грузинах в сочинениях евр. историка I в. *Иосифа Флавия* и еп. Гидатия. В 5-й том (1963) вошли произведения историков X – нач. XII в. *Льва Грамматика*, *Георгия Кедрина*, *Никифора Вриенния*, *Кекамена*, а также Типик (Устав) груз. Петрицонского (Бачковского) мон-ря (на территории совр. Болгарии). В приложении К. привел сочинения из истории рода основателя *Петрицонского* мон-ря –

Григория Пакуриана (Бакурианис-дзе). 6-й том (1966) был посвящен сочинениям поздневизант. авторов XI–XII вв. Михаила Пселла, *Михаила Атталиата*, визант. имп. *Анны Комнины*, *Никиты Хониата*, *Иоанна Киннама*, *Продолжателя Скилицы*, митр. Навпактского *Константина Манасси* и др. В 7-м т. (1967) содержатся документы историков и хронистов кон. XII–XIV в.: греч. приписки Коридетского Четвероевангелия, «Хроника» *Ефрема*, произведения *Иоанна Цеца*, *Георгия Акрополита*, *Георгия Пахимера*, *Никифора Каллиста Ксанфопула*, *Никифора Григоры*, *Михаила Панарета*. 8-й (1970), заключительный том серии составлен из произведений поздневизант. авторов XII–XV вв. митр. Фессалонийского свт. *Евстафия*, патриарха Антиохийского *Феодора IV Вальсамона*, *Георгия Сфарандзи*, *Лаоника Халкокондила*, иером. *Матфея Властаря*, также в нем вошли «Акты Афонского Иверского монастыря» X–XIV вв.

В 1974 г. К. основал сер. «Древнегрузинские источники по истории Византии» (Georgica-Byzantina). Он успел опубликовать один том, к-рым было положено начало изданию груз. средневек. летописей, содержащих сведения о Византии. Публикация текстов в переводе на рус. язык вводит эти источники в широкий научный обиход, обогащает византиноведение новыми, до этого редко используемыми источниками.

Заслугой К. стало академическое издание свода грузинских летописей «*Картлис Цховреба*». К. проанализировал и учел сведения всех известных к тому времени рукописей, содержащих «*Картлис Цховреба*». Он установил основной текст, указал все разночтения и поздние вставки. В каждом томе помещена статья К., содержащая источниковедческие, историко-филологические и текстологические разыскания, словари и указатели. За издание первых 2 томов К. был удостоен премии им. акад. С. Джанашии (1959), за публикацию 4-го т. – премии им. акад. И. Джавахишвили (1973).

Особое место среди исследований К. занимает научная публикация в 2 томах (2-й совм. с Ш. Нуцубидзе) трудов известного средневек. груз. философа Иоанна Петрици. Высокий уровень издания текстов, глубокий анализ и новое осмысление философских воззрений Петрици по-

служили формированию нового направления в истории груз. философии – «петрицологии», основоположниками которой считаются К. и Нуцубидзе. Для верной оценки развития груз. философской мысли большое значение имело выдвинутое издателями положение, согласно к-рому «Объяснения к Проклу Диадоху и платоновской философии» Петрици воспринимались не только как комментарий к воззрениям Прокла Диадоха, но и как философский трактат Петрици.

К. поддержал гипотезу Нуцубидзе–Хонигманна о тождестве автора Ареопагитик и Петра Ивера. Весьма ценны исследования К. груз. средневек. повести «Балавариани» (Мудрость Балавара). Он и Нуцубидзе привели ряд доказательств в пользу того, что повесть была создана в Грузии между VII и X вв., в X в. прп. *Евфимий Святогорец* перевел ее на греч. язык, к этому переводу восходит визант. роман «Варлаам и Иоасаф».

К. перевел на груз. язык греч. версию Типика Петрицонского мон-ря, осуществил научное издание греч. текста по древнейшей из его рукописей – хиосской. К. были раскрыты все титлы, исправлены ошибки, восполнены пробелы; текст был снабжен обширными комментариями и вводной статьей, в которых историк рассмотрел ряд вопросов, связанных с деятельностью монастыря и личностью его основателя Григория Пакуриана (Бакурианис-дзе).

К. изучал историю высшего образования в Древней Грузии. Проанализировав письменные источники и используя исторические аналогии, он охарактеризовал деятельность и роль Колхидской академии, или т. н. Высшей риторической школы в Фасисе (ныне Поти) (III–IV вв.), академий в мон-рях *Гелати* и *Икалто* (XI–XII вв.); с помощью археологических данных выявил и изучил архитектурные комплексы 2 последних.

Ряд трудов К. посвятил лингвистическим темам, особенно его интересовало взаимодействие древнегреческого и древнегрузинского языков. Ученый занимался вопросами передачи греч. личных имен в груз. языке, греко-визант. стихосложения, грецизмов в груз. лит-ре, методики преподавания греч. языка и др. Он исследовал груз. эпиграфические памятники, выявлял и изучал греч. надписи.





К. — автор ряда лингвистических, филологических и исторических учебников и словарей. Неск. десятилетий он посвятил составлению византийско-груз. документированного словаря, к-рый содержит материалы из визант. источников, переведенных груз. средневек. книжниками с греч. языка. Эту работу К. начал будучи еще студентом С.-Петербургского ун-та (по поручению Джавахишвили он подбирал нужные материалы) и продолжал до конца жизни, подключив к ней своих учеников. В словаре использованы все опубликованные переводные греч. тексты, а также множество неизданных рукописей. Объем работы составлял неск. тысяч карточек, на каждой был указан греч. термин, его груз. значение, приведены цитаты из источников (хранятся в отделе византологии Ин-та востоковедения, Тбилиси). Словарь был фрагментарно издан К. в 7-м и 8-м томах «Георгики», полностью был опубликован после смерти ученого, в 2002–2007 гг. Созданная ученым картотека оказывает большую практическую помощь филологам-классикам, исследователям груз. лит-ры, агнографии, богословия, лингвистам, историкам и т. д. К. были составлены учебники по нем., лат., греч. языкам, по истории античной и византийской лит-ры и истории Византии, русско-груз., латино-груз., грузино-лат. словари; они выдержали многочисленные переиздания и актуальны до наст. времени. Арх.: Архив РАН. Ф. 411. Оп. 6. Д. 453; Оп. 18. Д. 221; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 65048. Соч.: Латинская хрестоматия для слушателей медицинского фак-та. Тифлис, 1924 (на груз. яз.); Яфетическая теория и греческие этимологии // Ахали Кавкасион (Новый Кавказ). Тифлис, 1925. № 1. С. 3–14 (на груз. яз.); К передаче личных имен // Нормы груз. лит. языка. Тифлис, 1932. Вып. 1. С. 12–20 (на груз. яз.); Разные орфографические вопросы: Орфографический указатель // Там же. 1933. Вып. 10. С. 1–10 (на груз. яз.); Греческий язык: Мат-лы для практических упражнений студентов 1-го курса. Тифлис, 1934. 2 ч. (на груз. яз.); Вопросы передачи иностранных слов на груз. язык // Литературные груз. нормы. Тифлис, 1936. Т. 1. С. 43–52 (на груз. яз.); Учебник лат. языка для медиков и фармацевтов высших учеб. заведений. Тбилиси, 1937 (на груз. яз.); Русско-груз. словарь: Для неполных средних и средних школ / Сост.: С. Каухчишвили, В. Топурия. Тифлис, 1938 (на груз. яз.); Классификация греч. глаголов // *Ксенофонт*. Анабасис. Тбилиси, 1940. Т. 4. С. 49–64 (на груз. яз.); Латинско-груз. словарь для студентов вузов. Тбилиси, 1940 (на груз. яз.); Греч. надпись из Носири // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. Тбилиси, 1941. Вып. 18. С. 141–147 (на груз. яз.); Новые греч.

надписи из Армази // Моамбе (Бюллетень) / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1941. Вып. 2. С. 169–176 (на груз. яз.); История поселения греков в Грузии // Шромеби (Труды) / Кутаисский гос. пед. ин-т. Кутаиси, 1942. Вып. 4. С. 219–239; 1946. Вып. 6. С. 125–153 (на груз. яз.); «История и восхваление венценосцев» и Иоане Петрици // Мацне (Вестник) / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1942. Вып. 3. С. 89–96 (на груз. яз.); Новая греч. надпись из Мхехта-Самтавро // Моамбе (Бюллетень). Тбилиси, 1943. Вып. 4. С. 577–584 (на груз. яз.); История греч. лит-ры. Тбилиси, 1943. Т. 1; 1944. Т. 2; 1946. Т. 3 (на груз. яз.); Грецизмы Адишской рукописи // Моамбе (Бюллетень) / Ин-т языка, истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра. Тбилиси, 1944. Вып. 14. С. 93–116 (на груз. яз.); Греческо-груз. семасические параллели // Иберийско-кавказское языкознание. Тбилиси, 1946. Вып. 1. С. 371–383 (на груз. яз.); Ефрем Мцире и вопросы греческо-визант. стихотворения // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. Тбилиси, 1946. Вып. 27. С. 67–74 (на груз. яз.); «Картлис Цховреба» и «Всеобщая история» // Шромеби (Труды) / Кутаисский пед. ин-т. Кутаиси, 1947. Вып. 7. С. 1–7 (на груз. яз.); Гелатская Академия. Тбилиси, 1948 (на груз. яз.); Жизнь и деятельность Ивана Джавахишвили // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1948. № 3. С. 112–127 (на груз. яз.); Лекции по истории Византии. Тбилиси, 1948. Т. 1: IV–VII вв. (на груз. яз.); Новые материалы к изучению списков «Картлис Цховреба» // Шромеби (Труды) / Кутаисский пед. ин-т. Кутаиси, 1948. Вып. 8. С. 1–8 (на груз. яз.); Учебник лат. языка для студентов ун-та и педвузов. Тбилиси, 1948 (на груз. яз.); Античные материалы по истории Батуми // Шромеби (Труды) / Кутаисский пед. ин-т. Кутаиси, 1950–1951. Вып. 10. С. 17–23 (на груз. яз.); История антич. лит-ры: Учебник для студентов пед. вузов Груз. ССР. Тбилиси, 1953 (на груз. яз.); Давид Гурамишвили в груз. гусарском полку // Литературные разыскания. 1955. Вып. 9. С. 123–165 (на груз. яз.); О передаче греч. муж. имен в груз. языке // К истории склонения имен в картвельских языках: Сб. Тбилиси, 1956. Т. 1. С. 145–161 (на груз. яз.); Латино-груз. словарь с приложением грузино-лат. соответствий. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); Шота Руставели и Крестовый мон-рь // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1961. № 2. С. 114–119 (на груз. яз.); Что рассказывают древние греки о Грузии. Тбилиси, 1964 (на груз. яз.); Методические указатели для практикума по греч. языку. Тбилиси, 1967 (на груз. яз.); Новый фонд греч. источников по истории Грузии: О грамотах в архиве Иверского мон-ря на Афоне // Цискари (Заря). Тбилиси, 1968. Вып. 10. С. 126–128 (на груз. яз.); Григорий Филимонович Церетели: Филолог. Жизнь и деятельность. Тбилиси, 1969; Иване Джавахишвили: Жизнь и деятельность. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); Греческо-груз. документированный словарь. Тбилиси, 2002–2007. 7 т. (на груз. яз.). Изд.: Хронограф Георгия Монаха: Древнегруз. пер. «Хронографии» Георгия Амартола. Тифлис, 1920. Ч. 1 (на груз. яз.); Грузинский перевод хронографа Георгия Амартола. Тифлис, 1926. Ч. 2: Исследования. Предисл. на груз. и нем. языках (на груз. яз.); Хронограф Георгия Амартола и его груз. перевод // Известия / Тбилисский ун-т. Тифлис, 1926. Т. 6. С. 20–60 (на груз. яз.); *Платон*. Критон / Пер. с древнегреч.: К. Каухчишвили // Кавксиони (Кавказ). Тифлис, 1924. № 1. С. 219–

235 (на груз. яз.); *он же*. Апология Сократа / Пер. с древнегреч.: К. Каухчишвили // Чвени мецниереба (Наше наследие). Тифлис, 1926. № 17/18. С. 10–18 (на груз. яз.); *Джавахишвили* И. История груз. народа / Сост., предисл.: С. Каухчишвили. Тифлис, 1928. Т. 1; Тбилиси, 1948. Т. 2; 1949. Т. 3; То же. 1960. Т. 1; 1965. Т. 2; 1966. Т. 3; 1967. Т. 4 (на груз. яз.); *он же*. Цель истории, источники и методы прежде и теперь / Сост.: С. Каухчишвили. Тифлис, 1945. Т. 1; 1949. Т. 3. Ч. 1 (на груз. яз.); *Прокотий Кесарийский*. Сведения... о Грузии / Сост.: С. Каухчишвили // Моамбе (Бюллетень) / Музей Грузии. Тифлис, 1929–1930. Вып. 6. С. 315–372; 1931–1932. Вып. 7. С. 121–176; 1933–1934. Вып. 8. С. 225–279 (на груз. яз.); Георгика: Сведения визант. писателей о Грузии / Греч. тексты с груз. пер. С. Каухчишвили. Тифлис, 1934. Т. 2; 1936. Т. 3; Тбилиси, 1941. Т. 4. Вып. 1; 1952. Т. 4. Вып. 2; 1961. Т. 1; 1963. Т. 5; 1965. Т. 2; 1966. Т. 6; 1967. Т. 7; 1970. Т. 8 (на груз. яз.); *Аристотель*. Государственное устройство Афин (Афинская политика) / Пер. с древнегреч.: К. Каухчишвили. Кутаиси, 1935 (на груз. яз.); *Иоанн Петрици*. Труды / Ред., исслед.: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1937. Т. 2: Комментарии к «Элементарам теологии» Прокла Диадоха; 1940. Т. 1: Элементы платоновского философа Прокла Диадоха (на груз. яз.); *Мудрость Балавара* / Сост., исслед., введ., словарь: С. Каухчишвили, Ш. Нуцубидзе, И. Абуладзе. Тбилиси, 1937 (на груз. яз.); *Картлис Цховреба*: Список царицы Анны / Сост.: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1942 (на груз. яз.); Византийский роман VI в. «Галактион и Епистимия» // Известия / Ин-т языка, истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра. Тбилиси, 1944. Вып. 14. С. 359–374 (на груз. яз.); *Вачеишвили* А. Очерки по истории груз. права / Сост.: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1946. Т. 1; 1948. Т. 2; 1963. Т. 3 (на груз. яз.); *Картлис Цховреба* / Сост.: С. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1973. Т. 4 (на груз. яз.); *Шота Руставели*. Витязь в тигровой шкуре / Сост.: С. Каухчишвили; пер. с груз. яз.: Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1957; *Эсхил*. Прометей прикованный / Введ.: С. Каухчишвили; пер.: А. Кутатели. Тбилиси, 1958 (на груз. яз.); *Софокл*. Царь Эдип / Сост., введ.: С. Каухчишвили; пер.: Д. Гачечиладзе. Тбилиси, 1958 (на груз. яз.); Древнегруз. источники по истории Византии. Тбилиси, 1974. Т. 1 (на груз. и рус. языках); *Церетели* Г. Письма / Сост.: Т. Гамкрелидзе, С. Каухчишвили. Тбилиси, 1975. Лит.: *Урушадзе* А. Симон Георгиевич Каухчишвили. Тбилиси, 1967 (на груз. яз.); *он же*. Патриарх классической филологии и груз. школы византинологии: К 80-летию С. Каухчишвили // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1976. № 1. С. 133–141 (на груз. яз.); *Мчедлидзе* Г. Неутомимый грузиновед. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. Тбилиси, 1975. Вып. 162: Археология. Классическая филология. Византинистика. Посвящение АН Груз. ССР к 80-летию проф. Симона Каухчишвили / Сост.: Р. Гордзениани (на груз. яз.); Византиноведческие этюды: Сб., посвящ. 80-летию академика АН ГССР С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Каухчишвили Семен (1895–1981): Филолог: Биобиблиография. Тбилиси, 1989 (на рус. и груз. языках); Семен Георгиевич Каухчишвили (1895–1981): Биобиблиография / Сост.: М. Баркава. Тбилиси, 1989; Международная научная конференция, посвящ. 100-летию акад. С. Каухчишвили:





Тбилиси, 16–19 окт. 1995 г. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); *Ломоури Н.* Семен Каухчишвили: Ученый, наставник, гражданин. Тбилиси, 1996; *Норакидзе В.* Симон Каухчишвили: Психологический портрет // Кледекари. Тбилиси, 1996. № 1. С. 125–150 (на груз. яз.); Люди и судьбы: Библиогр. словарь востоковедов – жертв террора в сов. период 1917–1991 / Сост.: Я. В. Васильков, М. Ю. Сорокина. СПб., 2003; Византинология в Грузии: Сб., посвящ. памяти Симона Каухчишвили. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Харатишвили Г.* Грузины – профессора, преподаватели и выпускники С.-Петербург. гос. ун-та, XIX–XX вв. СПб., 2009.

Н. Ломоури

КАУЧ [нем. Kautzsch] Эмиль Фридрих (4.09.1841, Плауэн, Саксония – 7.05.1910, Галле), нем. теолог, гебраист и исследователь ВЗ. Получив степень д-ра философии (1863) и лиценциата (1868) в Лейпцигском ун-те, К. работал учителем в гимназии. В 1869 г. защитил кандидатскую работу по экзегезе ВЗ «Цитаты из Ветхого Завета у ап. Павла». Преподавал в Лейпциге (с 1869), Базеле (с 1872), Тюбингене (с 1880) и Галле (с 1888). Был избран ректором ун-та в Базеле (1878/79) и в Галле (1898/99).

К. принял теорию происхождения Пятикнижия К. Г. Графа и Ю. Велльгаузена и в целом поддерживал ее основные положения (см. статьи *Библеистика, Пятикнижие*), о чем свидетельствует, напр., «Библейское богословие Ветхого Завета» (издано посмертно, в 1911). Тем не менее собственно историко-критические исследования не входили в сферу интересов К., научное творчество которого было сосредоточено вокруг проблем филологии и экзегезы. Одним из главных трудов его жизни стал перевод ВЗ с краткими примечаниями (1894) и опубликованный в 2 томах перевод ветхозаветных апокрифов и псевдоэпиграфов (1898). В качестве приложения к переводу ВЗ вышел «Очерк истории литературы Ветхого Завета» (1897, англ. пер. – 1898). Эти работы должны были познакомить широкую публику с последними достижениями активно развивавшейся библеистики.

В 1878 г. К. выпустил 22-е, переработанное и дополненное издание древнеевр. грамматики В. Гезениуса. После кончины Гезениуса его грамматика выходила с 1845 по 1874 г. под редакцией Э. Рёдигера, консервативного ученого, к-рый, как отмечает К., относился с осторожностью к новым данным и теоретическим

подходам, не всегда включая их в свои труды (*Gesenius*. 1878. S. IV). К. подверг все разделы основательной переработке. Раздел морфологии имени, считавшийся слабым местом грамматики Гезениуса–Рёдигера, был практически переписан заново; были уточнены и дополнены парадигмы; учтены новые данные семитологии, текстологии и экзегезы ВЗ; была сделана стилистическая правка текста, который мало менялся со времен самого Гезениуса. При этом была сохранена структура книги и нумерация параграфов. В 25-м издании (1889) был значительно переработан и расширен разд. «Синтаксис»; по нумерации параграфов 25-е издание совпадает с предыдущими только до § 105. В общей сложности К. занимался доработкой грамматики Гезениуса более 30 лет – вплоть до 28-го издания, вышедшего в 1909 г. Англ. пер. 28-го издания, выполненный А. Каули (1910), является базовым пособием по древнеевр. языку.

К. принадлежат 2 важные работы по арамеистике – «Грамматика библейского арамейского» (1884) и «Арамеизмы в Ветхом Завете» (1902). Исследование лексических арамеизмов в древнеевр. языке стало фактически первой обобщающей монографией по этой проблеме, особенно актуальной в кон. XIX – нач. XX в. в связи со спорами о датировке книг ВЗ и лежащих в их основе источников.

К. был одним из основателей Немецкого об-ва исследования Палестины (Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas), созданного в 1876 г. Он предпринял 2 поездки в Палестину (1876 и 1904), одна из них была связана с археологическими исследованиями в Мегиддо, которые велись герм. экспедицией.

Соч.: *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*. Lpz., 1884; *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. Freiburg i Br.; Lpz., 1894; *Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums*. Freiburg i Br.; Tüb., 1897; *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tüb., 1900. 2 Bde; *Die Aramäer im Alten Testament*. Halle, 1902; *Religion of Israel // A Dictionary of the Bible / Ed. G. E. Hastings*. N. Y., 1904. Vol. 4. P. 612–734; *Biblische Theologie des Alten Testaments / Aus dem Nachlass des Verfassers hrsg. von Dr. K. Kautzsch*. Tüb., 1911.

Изд.: *Gesenius W.* Hebräische Grammatik nach Rödiger / Hrsg. E. Kautzsch. Lpz., 1878²²–1909²⁸.

Лит.: *Rendtorff R.* Kautzsch, Emil // RGG. Bd. 3. S. 1233.

А. К. Ляданский

КА́ФА – см. *Каффа*.

КА́ФЕДРА – см. статьи *Амвон, Синтрон*.

КА́ФЕДРА АПО́СТОЛА ПЕТРА́ [лат. *Cathedra sancti Petri apostoli*], одно из наименований Папского престола (см. *Папство*); праздник в календаре Римско-католической Церкви (22 февр.); реликвия, которая хранится в базилике св. Петра в Риме. Выражение «кафедра апостола Петра» применительно к кафедре Римского епископа впервые использовал сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский († 258). Цитируя слова Иисуса Христа, обращенные к ап. Петру (Мф 16. 18–19; Ин 21. 15–17), Киприан объяснял, что Бог наделил апостолов равной властью, но основал только 1 кафедру и поручил ее ап. Петру, и, т. о., К. ап. П. стала символом единения христиан в Церкви: «Тот, кто не сохраняет единство с Петром, не может думать, будто сохраняет веру. Тот, кто отступает от кафедры Петра, на которой основана Церковь, не может считать, что остается в Церкви» (*Cypr. Carth. De ecclesiae catholicae unitate*. 4 // *Sancti Cypriani episcopi Opera*. Turnhout, 1972. Pars 1. P. 251–252. (CCSL; 3)). В отличие от других раннехристианских авторов (сщмч. *Климент* Римского, сщмч. *Ириней* Лионского) Киприан Карфагенский считал основателем Римской Церкви только ап. Петра, но не ап. Павла (*Février*. 1977. P. 527–530; см. также: *Mombili Thumaini M.-E.* L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome. R., 2001. P. 59–62, 106–107). В посланиях сщмч. Киприана говорится о К. ап. П. как об основе единства Церкви (*Cypr. Carth. Ep.* 43. 5. 2; 55. 8. 4; 59. 14. 1).

Во 2-й пол. IV в. в полемическом трактате против донатистов (см. *Донатизм*) св. *Оннат*, еп. Милевский, писал, что Римская кафедра, «на которой восседал Петр, глава всех апостолов», была основана прежде всех др. епископских кафедр, в ней воплощалось единство Вселенской Церкви (*Optatus. Liber II 2–6 // S. Optati Milevitani Libri VII / Ed. C. Ziwsa. Vindobonae, 1893. P. 36–39, 42. (CSEL; 26)*).

В Риме выражения «кафедра апостола Петра» и «апостольский престол» (*apostolica sedes*) вошли в употребление при еп. (папе) *Дамасе I* (366–384). В постановлениях Римского Собора 382 г. указывалось, что





Ап. Петр на кафедре.
Фрагмент росписи в капелле Бранкаччи
ц. Санта-Мария-дель-Кармине
во Флоренции. Худож. Мазаччо.
1426–1427 гг.

Римская Церковь, «престол апостола Петра», «не по соборным постановлениям превосходит прочие Церкви, но получила первенство по евангельскому слову нашего Господа и Спасителя» (далее цитируется Мф 16. 18–19) (Turner C. H. Latin Lists of the Canonical Books. 1: The Roman Council under Damasus, A. D. 382 // JThSt. 1900. Vol. 1. P. 560). В стихотворной надписи, помещенной по указанию Дамаса I в баптистерии Ватиканской базилики, говорилось о «едином престоле Петра, единой истинной купели» (*Damasi Epigrammata* / Ed. M. Ihm. Lipsiae, 1895. P. 9). Термин «кафедра апостола Петра» использовал блж. Иероним Стридонский в письмах Дамасу I, подразумеваемая Римскую кафедру как источник христ. учения (*Hieron.* Ep. 15. 1–2; 16. 2 // *Saint Jérôme. Lettres* / Éd. J. Labourt. P., 1949. T. 1. P. 46, 50). О К. ап. П. упоминается в гимнах *Пруденция* (*Prudent.* Perist. II 457–464; XI 31–32 // *Aurelii Prudentii Clementis Carmina* / Ed. M. P. Cunningham. Turnhout, 1966. P. 273, 371. (CCSL; 126)). В понтификат св. Льва I Великого (440–461) в Римской Церкви окончательно оформилось представление о том, что папа Римский, занимая К. ап. П., получает верховную власть (*principatus*) над Вселенской Церковью как над сообществом (*corpus*) христиан (*Ullmann.* 1960; *Idem.* The Growth of the Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power. L., 1962². P. 2–9). Представления о Папском престоле как о К. ап. П. легли в основу концепции папского примата.

Праздник К. ап. П. (*Natale Petri de cathedra*) был впервые указан в календаре «*Depositio martyrum*»

в 8-й день перед мартовскими календарями (22 февр. — LP. T. 1. P. 11; MGH. AA. T. 9. P. 71). Календарь сохранился в составе т. н. Хронографии 354 г. (Календаря Филокала), сборника-альманаха, выполненного под рук. рим. каллиграфа Фурия Дионисия Филокала. В «*Depositio martyrum*» включены дни памяти мучеников (гл. обр. пострадавших в Риме) с указанием мест их поминаения, но для праздника К. ап. П. такие указания отсутствуют. Большинство исследователей согласны с Дж. Б. Де Росси, который полагал, что «*Depositio martyrum*», как и «*Depositio episcoporum*» (перечень дней поминовения Римских епископов), был составлен в 336 г., после кончины Римского еп. (папы) *Сильвестра I* (314–335), и являлся офиц. литургическим календарем Римской Церкви (*Rossi G. B., de.* La Roma Sotteranea Cristiana. R., 1864. T. 1. P. 116–118; LP. T. 1. P. VI–VII; MGH. AA. T. 9. P. 38; *Salzman.* 1990. P. 43–44; *Aigrain.* 2000. P. 15–16). Л. Дюшен поддержал гипотезу Де Росси, что первоначальная редакция «*Depositio episcoporum*» могла быть создана в понтификат *Мильтиада* (311–314) (*Duchesne L.* Les sources du martyrologe hiéronymien // *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome.* R., 1885. Vol. 5. P. 132–144). Высызывалось предположение, что перечень праздников, составивший основу обоих календарей, складывался в сер. III в. (*Delehaye.* Origines. P. 262–263; *Salzman.* 1990. P. 43). Тем не менее время включения в рим. календарь праздника К. ап. П. трудно определить, он мог быть внесен в «*Depositio martyrum*» после 336 г.

В Иеронимовом Мартирологе, среди источников которого был римский календарь 1-й четв. V в., праздник К. ап. П. указан под 2 датами, что соответствует галльской традиции V–VI вв. Под 22 февр. в мартирологе значится «память кафедры св. апостола Петра, на которой он восседал в Антиохии» (*Natale cathedrae sancti Petri apostoli qua sedit apud Antiochiam* — *MartHieron.* P. 24; *MartHieron.* Comment. P. 108–109). Упоминание об Антиохии есть во всех основных рукописях, но оно могло быть добавлено при переработке и дополнении мартиролога в Галлии в кон. VI в. (о галльской редакции мартиролога см.: *Aigrain.* 2000. P. 38–39). Скорее всего к галльским дополнениям принад-

лежит запись под 18 янв.: «Кафедра Петра в Риме» (*Cathedra Petri in Roma*), в нек-рых рукописях: «Освящение кафедры св. апостола Петра, на которой апостол Петр впервые воссел в Риме» (*Dedicatio cathedrae sancti Petri apostoli qua primo Romae Petrus apostolus sedit* — *MartHieron.* P. 10; *MartHieron.* Comment. P. 45–46). В латеркуле (аннотированном календаре) Полемиа Сильвия, составленном в 448 или 449 г. в Юго-Вост. Галлии, под 22 февр. указано «погребение святых Петра и Павла» (*depositio sancti Petri et Pauli* — *CIL.* T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 259). В установленных стациональной литургии г. Туроны (ныне Тур, Франция) еп. Перпетуя (ок. 460–488/9) указан праздник «*Natale sancti Petri episcopatus*» (*Greg. Turon.* Hist. Franc. X 31. 6).

Данные о праздновании К. ап. П. в Риме содержатся в источниках V–VI вв. В письмах имп. *Валентиниана III*, его матери *Галлы Плацидии* и супруги Лицинии Евдоксии, адресованных имп. *Феодосию II*, говорится о прибытии имп. семейства в Рим (450) накануне «досточтимой ночи апостольского дня», когда в базилике св. Петра на Ватиканском холме совершалась вигилия. В день праздника император посетил базилику, где встретился с папой Львом I Великим и др. епископами, «собравшимися из разных провинций» (*Leo Magn.* Ep. 55–57 // *PL.* 54. Col. 857–863). Поскольку известно, что в мае 450 г. Валентиниан III уже находился в Риме, в письмах речь идет не о празднике св. апостолов Петра и Павла 29 июня, а о праздновании К. ап. П. 22 февр. (*Lietzmann.* 1927. S. 98; *Pietri.* 1976. P. 382).

Сохранилось несколько гомилий на день К. ап. П., предположительно составленных в Риме в V–VI вв., одна, по-видимому, была произнесена в присутствии императора, скорее всего Валентиниана III или *Прокопия Антемия* (467–472) (изд.: *Morin.* 1896; *PL.* 39. Col. 2100–2103; *PL.* 54. Col. 505–508). В гомилиях раскрывалось значение праздника как воспоминания о начале апостольского и епископского служения ап. Петра (*diem quo apostolatium uel episcopatum ore Christi indeptus est, quo ei cathedra commissa est*). Это событие связывалось со словами Христа «ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» и с вручением апостолу ключей от Царства Небесного и власти «взять и разрешать»



(Мф 16. 17–19) (*Morin*. 1896). Приняв главенство над Церковью (*sapctae ecclesiae adeptus est principatum*), ап. Петр стал пастырем и хранителем не только Римской Церкви, но и Церкви Вселенской. Преемники Петра, Римские епископы, сохранили апостольскую власть, вокруг их кафедры объединяются все христиане (PL. 54. Col. 505–508). Праздник К. ап. П. 22 февр. был установлен в память о том, как ап. Петр занял епископскую кафедру (*hodie episcopatus cathedram suscepisse referatur*) и является «днем рождения» Римской Церкви (PL. 39. Col. 2100–2101; *Ibid*. 54. Col. 505–508). Согласно др. гомилии, праздник был установлен для почитания епископского достоинства ап. Петра (*episcopatum Petri apostoli veneramur*) (*Ibid*. 39. Col. 2101–2102). В этот день язычники совершали поминальные обряды, поэтому в проповедях говорилось о недопустимости принимать участие в пирах и церемониях, связанных с поминовением усопших (*Morin*. 1896; PL. 39. Col. 2100–2101; *Ibid*. Col. 2101–2102).

Во всех проповедях подчеркивалась роль ап. Петра не только как 1-го Римского епископа, но и как 1-го епископа Вселенской Церкви, основоположника церковной иерархии. Преемники ап. Петра, занимающие Римскую кафедру, продолжают попечение обо всех христианах, сохраняют учение и предание христ. Церкви. Изложенная в гомилиях концепция близка к учению св. Льва I Великого, к-рый подчеркивал, что авторитет Римского епископа и его обязанность осуществлять высшее попечение над Церковью исходят от ап. Петра, получившего особые прерогативы от Самого Христа (*Ullmann*. 1960; *Wessel S. Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*. Leiden; Boston, 2008. P. 285–297).

По мнению ряда исследователей, значение праздника К. ап. П. со временем могло меняться, и его интерпретация как воспоминания об основании Римской Церкви (или христ. Церкви в целом) скорее всего не была изначальной (см., напр.: *Balboni*. 1967). Также высказывалось мнение, что значение праздника не связано напрямую с датой 22 февр. (*Duchesne*. 1898; *Ruysschaert*. 1969. P. 19–21). В том, что касается происхождения и истории праздника К. ап. П., основные трудности связаны с недо-

статком источников. Информация в латеркуле Полемиа Сильвия о том, что 22 февр. совершалась память погребения св. апостолов Петра и Павла, скорее всего ошибочна. Указание Иеронимова мартиролага на празднование в этот день К. ап. П. в Антиохии, очевидно, является позднейшей интерполяцией. Т. о., единственный источник сведений о праздновании К. ап. П. в IV в. — краткая запись в «*Depositio martyrum*». Предпринимались попытки восстановить первоначальную форму записи, якобы искаженную в рукописной традиции. Согласно одной из конъектур, празднование совершалось в катакомбах (*Natale Petri de cathedra (in catacumbas) — Belvederi G. La tombe apostolique nell'età paleocristiana*. R., 1948. P. 214–215) — комплексе усыпальниц под базиликой св. Апостолов (ныне Сан-Себастьяно), где в III–IV вв. происходили поминальные трапезы в честь св. апостолов Петра и Павла (*Testini P. Archeologia cristiana*. Bari, 1980². P. 216–231; *Snyder G. F. Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*. Macon (Georgia), 2003². P. 180–189, 251–258). Подобные реконструкции записи в «*Depositio martyrum*» были признаны несостоятельными.

Исследователи попытались установить точное значение понятий «*natale*» и «*cathedra*». В рим. традиции словом «*natale*» (*dies natalis* — день рождения) обозначался юбилей к.-л. события, обычно рождения или смерти человека, основания города или храма. Такие юбилеи могли отмечаться частными или публичными празднествами (*natalicia*) (*Février*. 1977. P. 524–525; *Ramelli I. Osservazioni sul concetto di «giorno natalizio» nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca «dies aeterni natalis»* // *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*. 1999. Vol. 2. P. 339–350). Слово «кафедра» в основном понималось как престол Римского епископа (*Batiffol*. 1925). В античной традиции «кафедрой» именовалось сиденье авторитетного наставника или философа, а в НЗ говорится о «Моисеевом сиденье» (*cathedra Moysi* — Мф 23. 2), на к-ром восседали иудейские книжники и толкователи закона. Однако Т. Клаузер указал, что «кафедрой» называли также символическое сиденье для усопшего, к-рое ставили во время поминальной трапезы. В рим. мав-

золеях, в т. ч. христианских, для этого сооружались стационарные кафедры (*Klauser*. 1927; см. также: *Février*. 1977. P. 525–527). Клаузер связывал происхождение праздника К. ап. П. с поминальной трапезой рим. христиан в честь апостола. Дополнительным аргументом в пользу этой гипотезы служит обычай поминальной трапезы (*refrigerium*) на могилах усопших христиан, в т. ч. мучеников, просуществовавший до кон. IV в. (*Quasten J. «Vetus superstitio et nova religio»: The Problem of «Refrigerium» in the Ancient Church of North Africa* // *HarvTR*. 1940. Vol. 33. P. 253–266). Изучение терминов, использованных в краткой записи «*Depositio martyrum*», позволило исследователям достичь согласия относительно ее перевода: «Память (или юбилей) Петра в связи с (его) кафедрой» (*Pietri*. 1976. P. 381; *Février*. 1977. P. 525).

Наряду с гипотезой Клаузера высказывались и др. мнения о происхождении праздника К. ап. П. Согласно В. Сестону, установление праздника было связано с освящением Ватиканской базилики св. Петра (*Seston W. Hypothèse sur la date de la basilique constantinienne de Saint-Pierre de Rome* // *Cah. Arch*. 1947. Vol. 2. P. 153–159). По др. версии, праздник К. ап. П. первоначально представлял собой поминальную трапезу у гробницы ап. Петра, впервые состоявшуюся 22 февр. 334 г., вскоре после предполагаемой даты освящения Ватиканской базилики. Тем не менее этот праздник всегда рассматривался как воспоминание о начале служения Петра как 1-го христ. епископа, а память мученической кончины апостола совершалась 29 июня (*Ruysschaert*. 1969. P. 18–23). Иную версию предложил К. Эрбес. Он считал, что праздник К. ап. П. первоначально был посвящен св. апостолам Петру и Павлу и отмечался только в Риме. Исследователь полагал, что поминовение апостолов 29 июня имеет более позднее происхождение, а 22 февр. может рассматриваться как исторически достоверная дата казни и погребения Петра (*Erbes*. 1899. S. 37–46). Предположение Эрбеса было отвергнуто Х. Лицманом (*Lietzmann*. 1927. S. 94–96; о др. версиях происхождения праздника см.: *Pietri*. 1976. P. 383–385).

Наибольшее распространение получила гипотеза, впервые высказанная Дюшеном. По мнению исследо-





вателя, праздник К. ап. П. мог быть установлен в память о начале епископского служения апостола, но дата 22 февр. была выбрана для того, чтобы заменить христианским торжеством отмечавшийся в этот день языческий праздник поминовения усопших (*Duchesne*. 1898. P. 266–267; см. также: *Ruysschaert*. 1969. P. 20). 22 февр. в Риме совершались каристии (харистии; лат. *Caristia*; также *Сага cognatio*, букв.— любимая родня), праздничной семейного согласия и родственных связей. Каристии завершали 9-дневный период паренталий (13–21 февр.), когда поминали умерших родственников, посещали могилы близких и приносили жертвы обоженным духам покойных (мань). Связанные с паренталиями обряды были частными, семейными, в это время храмы оставались закрытыми, браки не заключались, а магистраты слагали знаки своих полномочий. Наиболее подробные сведения о каристиях приведены Овидием (*Ovid. Fast.* II 617–638) и Валерием Максимом (*Valerius Maximus. Facta et dicta memorabilia.* II 1. 8 // *Valeri Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri IX* / Ed. C. Halm. Lipsiae, 1865. P. 61). Несмотря на то что каристии считались семейным торжеством, на котором присутствовали только родственники, участие в празднике могли принимать также друзья и др. близкие люди (*Raccanelli*. 1996). В установлениях рим. коллегии Эскулапа и Гигиеи (153) упоминается о собрании членов коллегии в день каристий (*die kare cognationis*), когда происходила раздача хлеба и вина (CIL. T. 6. N 10234; *Thesaurus cultus*. 2004. P. 284). Т. о., праздничная трапеза могла устраиваться не только для родственников и друзей, но и для членов некоторых религ. коллегий (*Raccanelli*. 1996. P. 50–52).

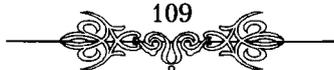
В латеркуле Полемиа Сильвия под 22 февр. наряду с праздником св. апостолов Петра и Павла указаны каристии как день примирения родных (CIL. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 259). Однако уже в V в. эта дата связывалась не с каристиями, а с языческими поминальными обрядами, что можно объяснить дезинтеграцией традиц. религ. календаря и смешением каристий с предшествующими им паренталиями, особенно с днем фералий (21 февр.), когда совершались последние жертвы манам. Согласно гомилиям V–VI вв., в празд-

ник К. ап. П. язычники устраивали разнузданные пиршества и совершали заупокойные обряды, в т. ч. приносили покойникам пищу и питье (PL. 39. Col. 2101–2102). В постановлениях Туронского (Турского) Собора 567 г. упоминается о христианах, к-рые в день К. ап. П. предлагали покойникам пищу и ели пожертвованное (*Concilia Galliae. An. 511 — An. 695* / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 191–192). В Житии св. Элигия († 659/60) говорится о языческом празднестве, к-рое происходило в день памяти ап. Петра в окрестностях г. Новиомаг (ныне Нуайон, Франция) (*Vita Eligii episcopi Noviomagensis.* II 20 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 711–712). В XII в. франц. богослов и литургист Иоанн Белет писал о существовавшем некогда обычае приносить на могилы близких еду, к-рую затем пожирали демоны. С целью искоренить этот обычай христиане и установили праздник в честь ап. Петра (*Beleth. Ration. div. offic.* 83 // PL. 202. Col. 87–88; *Durand. Rationale.* VII 8. 4; см.: *Février*. 1977. P. 514–515). Однако *Гонорию Отёнскому*, писавшему немного ранее Иоанна Белета, было известно только то, что праздник К. ап. П. именовался «днем душ»; Гонорий объяснял это властью ап. Петра «вязать и разрешать» души людей (*Honor. August. Sacr.* 71 // PL. 172. Col. 783). Возможно, отдельные обычаи, восходившие к рим. обрядовой трапезе, сохранялись и позднее (*Février*. 1977. P. 522).

В наст. время большинство исследователей вслед за Д. Бальбони (*Balboni*. 1967), Ш. Пьетри (*Pietri*. 1976) и П. А. Феврье (*Février*. 1977) считают, что происхождение праздника К. ап. П. связано с каристиями, суть которых заключалась в восстановлении согласия (*concordia*) среди людей (*Ibid.* 1977. P. 517–518; ср.: *Dumézil G. La religion romaine archaïque.* P., 1974². P. 407–408). Праздник К. ап. П. первоначально был торжеством «мира и согласия» Римской Церкви, «праздником апостольского предания» в честь ап. Петра, основателя и 1-го епископа рим. общины христиан (*Pietri*. 1976. P. 387–389). Т. о., праздник К. ап. П. нельзя рассматривать как поминальную трапезу в память ап. Петра или как «юбилей» Римской Церкви, он не был связан с конкретными событиями из жизни апостола или к.-л. реликвией. Согласно Феврье, отго-

лоском такого понимания праздника является запись в Иеронимовом Мартирологе под 22 февр., где вместе с праздником К. ап. П. указан праздник в честь конкордии, т. е. согласия (*Romae natale Concordiae*; исследователь отвергает предположение, что речь может идти о рим. мученице Конкордии (*Kirsch*. 1924. S. 139–140; см. ст. *Инполит*, мч. Римский) (*Février*. 1977. P. 520). Первоначально празднование К. ап. П. совершалось только в Риме, но в V в. праздник был известен в Галлии. Вероятно, именно тогда в результате влияния языческих обычаев произошло совмещение праздника К. ап. П. и заупокойных обрядов, характерных для паренталий. В Африке и Италии праздник К. ап. П. не получил распространения.

В Галлии возник обычай отмечать день К. ап. П. 2 раза в год — 19 (или 18) янв. и 22 февр. В тех случаях, когда праздник был указан в календаре под обеими датами, январский назывался праздником «кафедры апостола Петра в Риме», а февральский — «кафедры апостола Петра в Антиохии». Различение этих дат связывалось с церковным преданием, по к-рому ап. Петр до путешествия в Рим был 1-м епископом Антиохии (*Honor. August. Sacr.* 71). По легенде, приведенной Вильгельмом *Дурандом* (XIII в.), апостол воскресил сына правителя города Теофила. Чудо способствовало обращению мн. жителей Антиохии в христианство, Теофил же построил храм, в к-ром была установлена «небесная кафедра». Эту кафедру апостол занимал на протяжении 7 лет (*Durand. Rationale.* VII 8. 1). На вопрос о том, почему праздник стал отмечаться 2 раза в год, отвечают по-разному. По мнению Дюшена, это было связано с тем, что 22 февр. приходилось, как правило, на время *Великого поста* (ср.: PL. 39. Col. 2101–2102). Высказывалось предположение, что празднество 18 янв. возникло в Галлии независимо от римского праздника 22 февр. (*Kirsch*. 1925. P. 67–68). До XI в. двойной праздник К. ап. П. был характерен почти исключительно для галльской традиции (аналогичные указания есть в англосакс. календарях, напр. в Босвортской Псалтири кон. X — нач. XI в. (Lond. Brit. Lib. Add. 37517)). Литургические тексты для праздника К. ап. П. сохранились в богослужебных книгах *галликанского обряда* (VII–VIII вв.):





в Люксембургском Лекционарии (Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427) / Éd. P. Salmon. R.; Vat., 1944. P. CVIII–CIX, 66–68), в Готском Миссале (Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum / Ed. E. Rose. Turnholti, 2005. P. 410–413. (CCSL; 159D)) и в Миссале из Боббио (The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book (MS. Paris. Lat. 13246) / Ed. E. A. Lowe. L., 1920. Vol. 2: Text. P. 35–37).

В испано-мосарабском обряде традиция отмечать праздник К. ап. П. зафиксирована с кон. VII в. (Oracional Visigótico / Ed. J. Vives. Barcelona, 1946. P. 167–170), в более раннем эпиграфическом календаре из Кармоны (кон. VI в.) праздник не указан. Упоминания о празднике К. ап. П. и соответствующие богослужебные тексты содержатся в испанских богослужебных книгах X–XI вв. (Férotin M. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes. R., 1995. Col. XLVI, 140–145, 816–817; Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León. León, 1928. P. 63–64; The Mozarabic Psalter (MS. British Museum, Add. 30, 851) / Ed. J. P. Gilson. L., 1905. P. 215; Le Calendrier de Cordoue / Éd. R. Dozy. Leiden, 1961. P. 44–45). Праздник совершался 22 февр. и связывался с почитанием ап. Петра как 1-го Римского епископа, упоминания о праздновании К. ап. П. в Антиохии в мосарабских источниках отсутствуют.

В то время как праздник К. ап. П. получил широкое распространение в Зап. Европе, сведений о нем в римских литургических книгах VII–VIII вв. нет. О празднике К. ап. П. не упоминается ни в *Геласия Сакраментарии*, ни в *Григория Сакраментарии*, ни в отдельных римских чинах (Ordines Romani), что до настоящего времени не находит объяснения в исследовательской литературе. Высказывалось предположение, что исключение праздника из римских богослужебных книг могло быть связано с распределением станций на период Великого поста в VI в. (Journel. 1977. P. 225–226). В VIII в. под влиянием галльской традиции богослужебные тексты для праздника К. ап. П. были включены в ряд франко-геласианских сакраментариев (напр.: Liber Sacramentorum Gellonensis / Ed. A. Dumas. Turnhout, 1981. Vol. 1: Textus. P. 29–30. (CCSL; 159)), префация мессы имеется в дополнениях к Сакраментарию

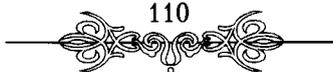
Григория, составленных *Бенедиктом Анианским* (Deshusses J. Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Fribourg, 1979. T. 1. P. 505–506). Праздник К. ап. П. под 22 февр. указан в герм. понтификалах X в. (Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle / Éd. C. Vogel, R. Elze. R., 1962. T. 2. P. 10. (ST; 227); Sacramentarium Fuldense Saeculi X / Hrsrg. G. Richter, A. Schönfelder. Fulda, 1912. S. 28–29).

По мнению М. Маккароне, возобновление в XI в. традиции отмечать праздник К. ап. П. в Риме было связано с развитием идеи верховенства Римского папы как преемника ап. Петра (Maccarone. 1980). Ко времени *григорианской реформы* относится рост числа изображений ап. Петра, восседающего на кафедре или коронуемого Христом. Как полагает исследователь, в XII–XIII вв. в Риме праздник К. ап. П. приобрел новое значение — праздника Римского епископа как верховного предстоятеля Вселенской Церкви. В папских чинах и понтификалах этого времени нет информации о литургических особенностях празднования 22 февр. «кафедры апостола Петра в Антиохии». Исключение составляет ординарий папы Римского *Иннокентия III*. В короткой рубрике, посвященной богослужению 22 февр., отмечается, что папа мог совершать вечерню в базилике св. Петра 21 февр., а все др. богослужения проводились в отсутствие понтифика (Dijk S. J. P., van. The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents. Fribourg, 1975. P. 376–378). О значении этого праздника в политике Римских пап свидетельствует стремление приурочить к 22 февр. церемонию папской коронации: в этот день папской тиарой были коронованы Иннокентий III (1196), Иннокентий V (1276), Николай IV (1288). В 1775 г. в день К. ап. П. состоялась церемония коронации папы Римского *Пия VI*. В XII–XIII вв. упоминания о праздновании 19 янв. К. ап. П. отсутствуют (согласно календарям XIII в., в этот день отмечалась память св. Приски). Вильгельм Дуранд, рассуждая о поминовении ап. Петра, не говорит о разночтениях в праздновании К. ап. П., напротив, он подчеркивает трехчастность цикла праздников, посвященного ап. Петру (passio, cathedra, in vinculi).

В XV в., после возвращения пап в Рим, возросли значение и популярность праздника К. ап. П. и связанной с ним реликвии. По всей видимости, к этому времени относится обычай выставлять раз в году деревянную К. ап. П. для всеобщего обозрения (впервые об этом упоминается в дневнике папского церемониймейстера Антонио ди Пьетро делло Скьяво в 1412). Оба праздника К. ап. П. были включены в принятый после *Тридентского Собора* литургический календарь католич. Церкви (1604) в статусе двойных. В 1961 г. по решению папы Римского *Иоанна XXIII* праздник «кафедры апостола Петра в Риме» (19 янв.) был исключен из календаря (AAS. 1961. T. 53. P. 175). Праздник К. ап. П. под 22 февр. стал праздником 2-го ранга (festum) и в этом статусе включен в календарь Римского Миссала (1962). В действующем Римском календаре под 22 февр. указано празднование (festum) К. ап. П., которое знаменует единство Церкви. В Римском Мартирологе приведены также слова Христа об основании Церкви: «...ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф 16. 18).

Реликвия. С XII в. средневек. деревянный трон почитается как епископская кафедра ап. Петра и хранится в монументальном реликварии, изготовленном между 1656 и 1666 гг. по проекту Дж. Л. Бернини; в наст. время установлен в апсиде собора св. Петра в Риме.

Деревянная К. ап. П. в Ватикане представляет собой невысокое дубовое кресло со спинкой, инкрустированное рельефными пластинами из слоновой кости с изображениями 12 подвигов Геракла. В центре помещена пластина с изображением монарха, восседающего на троне. С боков к кафедре прикреплены кольца, чтобы ее можно было переносить. Вопрос о дате изготовления К. ап. П. остается нерешенным. Исследователи отмечают невозможность определить принадлежность кафедры к определенной эпохе при помощи стилистического анализа (Schramm. 1968/1969; Schimmelpfennig. 1973). Вероятно, рельефные пластины из слоновой кости и деревянная основа были изготовлены в разное время. Рельефы принадлежат к античной или раннесредневек. традиции, а радиоуглеродный анализ дерева, из которого выполнена основа трона, позволяет датировать его периодом





Деревянная кафедра ап. Петра.
IX–XI вв. (собор св. Петра, Ватикан)

между 960 и 1040 гг. или даже более поздним временем. При дендрохронологической экспертизе образцов определили, что дерево росло в Сев.-Зап. Франции (Hollstein. 1974; Maccarrone. 1980. S. 206–207).

В письменных источниках нет сведений о том, когда и при каких обстоятельствах К. ап. П. попала в Рим. Наиболее распространено мнение, что трон был подарен папе *Иоанну VIII* (872–882) королем западных франков *Карлом Лысым*, прибывшим в Рим для имп. коронации (875; в *Liber Pontificalis* среди даров Карла Лысого действительно упомянут некий трон). Др. исследователи указывали на то, что причина дарения папе Римскому имп. трона не вполне понятна (в отличие от имп. *Оттона III* для Карла Лысого Рим не был основной резиденцией); также не ясно, с какой целью нужно было привозить из Франции трон для церемонии, не предполагавшей интронизации (Ladner. 1975). Единственное упоминание деревянного трона в *Liber Pontificalis* изолировано от др. источников, в которых говорится о К. ап. П., что дает историкам возможность выдвигать разные гипотезы о времени его появления.

История и характер использования К. ап. П. до XII в. неизвестны. После изучения кафедры в 1968 г. М. Маккароне предположил, что К. ап. П. использовалась как церемониальный трон понтифика в базилике св. Петра. По мнению исследователя, в пользу такой версии говорит отсутствие сведений о деревянном троне в средневековых перечнях святынь, хранившихся в базилике, а также редкие упоминания о кафедре в церемониальных

чинах. Деревянная кафедра служила папским тронном в тех случаях, когда по тем или иным причинам понтифик не мог воссесть на мраморной кафедре. В источниках XII в. (церемониальные чины, сохранившиеся в составе «*Liber politicus*» и «*Liber sensuum*»), в которых упоминается о празднике К. ап. П. (22 февр.), дается описание украшенной (и потому непригодной для сидения на ней) мраморной кафедры, и уточняется, что папа Римский восседал на деревянном троне. На протяжении веков использование деревянной К. ап. П. было исключительно папской прерогативой. По мнению Маккароне и П. Э. Шрамма, в X–XIII вв. усаживание на деревянную К. ап. П. было частью церемонии папской коронации (наряду с интронизацией на мраморной кафедре в базилике св. Петра, интронизацией на папской кафедре в Латеранской базилике и др. подобными обрядами в Латеранском дворцовом комплексе). Так, согласно чину возведения в сан Римского епископа (*Ordo Romanus XXXVI*), по завершении мессы понтифик направлялся в ризницу или в особую капеллу (*sacragium*), где занимал особое седалище (*sella*). Оппоненты Маккароне и Шрамма отнеслись скептически к подобным реконструкциям. В источниках нет прямых указаний на деревянную К. ап. П. или некий деревянный трон. Выражение «*cathedra Petri*» могло относиться к мраморным кафедрам в базилике св. Петра и в Латеранском соборе. В некоторых ситуациях, как указывал Б. Шиммельпфениг (Schimmelpfennig. 1973), предположения Маккароне основаны на ошибочном истолковании текста церемониальных чинов. Сомнения вызывает и предположение о 2-й интронизации понтифика на деревянной кафедре в базилике св. Петра.

Наиболее раннее свидетельство о почитании некоего престола, который связывали с ап. Петром, относится к рубежу VI и VII вв. В числе реликвий, отправленных папой Римским св. *Григорием I Великим* королеве лангобардов Теодолинде, назван «елей от престола, на котором некогда восседал св. Петр» (*oleo de side ubi prius sedit sanctus Petrus — Itineraria et alia geographica*. Turnhout, 1965. Vol. 1. P. 292. (CCSL; 175)). Другие данные о почитании в раннее средневековье К. ап. П. как материального объекта отсутствуют.

К XII в. относятся первые определенные указания в источниках на К. ап. П., связанные с оформлением и развитием почитания деревянного трона как реликвии св. ап. Петра. До XV в. почитание материальной К. ап. П. имело, по всей видимости, скорее народный, чем офиц. характер. Маккароне указывал, что Арибон, аббат монастыря Тегернзе (1113–1126), привез из Рима частицы мощей, креста и кафедры ап. Петра (*et de cathedra eius — Notae Tegerenseenses // MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 1068; см.: Maccarrone. 1980–1981*).

Свидетельство о почитании К. ап. П., хранившейся в базилике св. Петра, относится к XII в. В стихотворении «*Contra Lateranenses*» (Против латеранцев), включенном в «Описание Ватиканской базилики» Петра Маллия (2-я пол. XII в.), автор, именуя Латеранский собор «синагогой», восхваляет Ватиканскую базилику, в которой хранится чтимая народом К. ап. П. Другие упоминания о реликвии отсутствуют (*Codice topografico della città di Roma / A cura di R. Valentini, G. Zucchetti. R., 1943. T. 3. P. 379–380*). В источниках XIII в. о К. ап. П. говорится более подробно. Так, в одной из рубрик рукописи с фрагментами литургических текстов (*Paris. Bibl. de l' Arsenal. Ms. 526; изд.: Andrieu M. Le Pontifical Romain au Moyen Âge. Vat., 1939. Vol. 2. P. 50–51*) утверждается, что К. ап. П. была установлена в Ватиканской базилике между капеллами Девы Марии и св. Льва (т. е. капеллой папы Адриана I у юго-зап. стены трансепта). Там же упоминается о чуде: во время пожара, возникшего из-за упавшей свечи, деревянная сень, под которой находилась святыня, сгорела, тогда как сама К. ап. П. осталась невредимой. По мнению Ф. Дж. Канчельери, это событие относится к понтификату *Александра IV* (1254–1261). В XIII–XV вв. место расположения К. ап. П. в базилике менялось; сначала она была перенесена к алтарю св. Анны (сев.-зап. рукав трансепта), затем установлена в капелле Девы Марии, примыкавшей к капелле св. Петрониллы, в посл. перенесена в ризницу храма.

С XV в. К. ап. П. ежегодно выставлялась в базилике 22 февр., но традиция была прервана по указанию папы Римского *Александра VII* (1655–1667). Трон поместили в монумент-реликварий, установленный в глубине западной апсиды храма



(работы завершены в янв. 1666). Основу реликвария, изготовленного из позолоченной бронзы, составляет скульптурная композиция, к-рая возвышается над алтарем К. ап. П. На массивном полихромном постаменте, декорированном мрамором и яшмой, размещены гигантские (высотой ок. 5 м) статуи святителей *Амвросия* Медиоланского, *Афанасия I Великого*, еп. Александрийского, *Иоанна Златоуста* и блж. *Августина*. Фигуры 2 греч. и 2 лат.



Реликварий для кафедры ап. Петра.
Между 1656 и 1666 гг.
Скульптор Дж. Л. Бернини
(собор св. Петра, Ватикан)

отцов Церкви должны были символизировать вселенский характер Римско-католической Церкви и то, что учение о папском примате составляло неотъемлемую часть христианской доктрины. В центре композиции находится массивный трон-реликварий с рельефной сценой вручения ап. Петру ключей от Царства Небесного; трон увенчан фигурами 2 ангелов с тиарой и ключами — символами власти Римского понтифика. Выше расположен овальный оконный проем с витражом с изображением Св. Духа в виде голубя, окруженного сиянием. Витраж имеет пышное скульптурное обрамление: лучи, пронзающие облака, и фигуры летящих ангелов. По периметру апсиды у основания свода тянется надпись на лат. и греч. языках: «О пастырь Церкви, ты пасешь всех агнцев и овец Христовых». Реликварий К. ап. П. — яркий памятник эпохи барокко, в котором архитектурные формы органично сочетаются со скульптурой.



Копия кафедры ап. Петра
(ризица собора св. Петра, Ватикан)

После помещения в реликварий К. ап. П. выставлялась для поклонения в 1705 г., затем в 1867 г. в ходе празднования 1800-летия мученической кончины св. апостолов Петра и Павла. Тогда же Де Росси осмотрел кафедру и сделал вывод, что она состоит из частей, изготовленных в разное время. В нояб. 1968 г. начались более тщательные исследования под рук. Маккароне, после чего святыню вновь поместили в реликварий; в ризнице базилики св. Петра выставлена ее копия (1974).

Некоторые исследователи, начиная с Де Росси, считали, что каменное сидище в одном из погребальных кубиков (IV в.) в комплексе Большого кладбища (Coemeterium maius) на Номентанской дороге, почиталось как престол ап. Петра. В средние века существовало предание, по которому ап. Петр совершал обряд крещения в этих катакомбах. По версии О. Марукки, эту легендарную К. ап. П. следовало искать в катакомбах Присциллы (*Marucchi O.* Nuove osservazioni sulla questione teste ridestata della memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana // NBAS. 1916. Т. 22. P. 159–191, 238–240; см. также: *Fasola U.* «Natale Petri de cathedra» e la memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana // Saecularia Petri et Pauli: Conf. per il centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo. Vat., 1969. P. 105–128).

Иногда К. ап. П. называют мраморный трон, находящийся в ц. Сан-Пьетро-ди-Кастелло в Венеции. Согласно средневековому преданию, трон был привезен из Антиохии и подарен жителям Венеции визант.

имп. *Михаилом III* (842–867), хотя скорее всего он был изготовлен в XI–XII вв. в Сирии и доставлен в Венецию во время одного из *крестовых походов*.

Лит.: *Cancellieri F.* De secretariis Basilicae Vaticanae, veteris ac novae. R., 1786. P. 1254–1265; *Morin G.* Un sermon ancien pour la fête de la Chaire de saint Pierre // RBen. 1896. Т. 13. P. 343–346; *Duchesne L.* Origines du culte chrétien: Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne. P., 1898². P. 266–270; *Erbes C.* Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. Lpz., 1899. (TU; Bd. 19. H. 1); *Cabrol F.* Chaire de saint Pierre à Rome (fête de la) // DACL. 1913. Т. 3. Pt. 1. Col. 76–90; *Kirsch J. P.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 18, 128, 139–140; *idem.* Le feste degli apostoli S. Pietro e S. Paolo nel martirologio Geronimiano // RACr. 1925. Т. 2. P. 54–83; *Batiffol P.* «Natale Petri de cathedra» // JThSt. 1925. Vol. 26. P. 399–404; *Caspar E.* Primatus Petri: Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre. Weimar, 1927; *Klauser Th.* Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Münster, 1927. S. 152–182; *idem.* Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Febr. // *Idem.* Gesammelte Arbeiten zur Literaturgeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Münster, 1974. S. 97–113; *Lietzmann H.* Petrus und Paulus in Rom: Liturgische und archäologische Studien. B.; Lpz., 1927². S. 93–103; *Dyggve E.* La SS. cattedra di S. Pietro ed il suo ambiente storico primordiale // Analecta Romana instituti Danici. R., 1960. Т. 1. P. 13–43; *Ullmann W.* Leo I and the Theme of Papal Primacy // JThSt. N. S. 1960. Vol. 11. P. 25–51; *Balboni D.* La Cattedra di S. Pietro: Note storico-liturgiche sull'origine della festa «Natale Petri de Cathedra» e sul culto alla «Cathedra Petri». Vat., 1967; *idem.* Due «Reliquie» della «Cattedra di S. Pietro» // RACr. 1973. Т. 49. P. 45–53; *idem.* Descrizione della «Cattedra di San Pietro» // Arte e letteratura per Giovanni Fallani: Miscellanea di studi artistici e letterari / Ed. D. Balboni. Napoli, 1982. P. 87–98; *Schramm P. E.* Der «Thron der Päpste» in St. Peter // Reden und Gedenkworte: Orden pour le Mérite für Wissenschaften und Künste. Hdlb., 1968/1969. Bd. 9. S. 153–172; *Ruyschaert J.* A propos de quelques textes romains du IV^e siècle relatifs à Pierre et à Paul // AHPont. 1969. Vol. 7. P. 7–42; *Instinsky H. U.* Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron // RQS. 1970. Bd. 66. S. 66–77; La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano: Quattro studi / Ed. M. Maccarrone. Vat., 1971. (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Ser. 3; 10); *Cagianò de Azevedo M.* La tecnica costruttiva della «Cathedra Petri» // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. R., 1971/1972. Т. 44. P. 237–255; *Guarducci M.* Gli avori erculei della Cattedra di S. Pietro // MRAL. Ser. 8. 1972. Vol. 21. Fasc. 3. P. 264–350; *Filitz H.* Die Cathedra Petri: Zur gegenwärtigen Forschungslage // AHPont. 1973. Т. 11. P. 353–373; *Schimmelpfennig B.* Die in St. Peter verehrte Cathedra Petri: Bemerkungen zu einer unlängst erschienenen Publikation // QFIAB. 1973. Bd. 53. S. 385–394; *Weitzmann K.* The Heracles Plaques of St. Peter's Cathedra // The Art Bulletin. N. Y., 1973. Vol. 55. P. 1–37; *idem.* An addendum to «The Heracles Plaques of St. Peter's Cathedra» // Ibid. 1974. Vol. 56. P. 248–252; *idem.* Le for-





melle di Ercole della cattedra di S. Pietro // Bull. dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano. R., 1976/1977. T. 86. P. 1–65; *Hollstein E.* Jahrringchronologie der «Cathedra lignea» von St. Peter im Vatikan // Trierer Zschr. 1974. Bd. 37. S. 191–206; *Gussone N., Staubach N.* Zu Motivkreis und Sinngehalt der Cathedra Petri // Frühmittelalterliche Stud. B., 1975. Bd. 9. S. 334–358; *Ladner G. B.* La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano // Rivista di storia della Chiesa in Italia. R., 1975. T. 29. P. 197–206; *Maccarrone M.* La cattedra lignea // Il Vaticano e Roma cristiana. Vat., 1975. P. 53–57; *idem.* Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter: Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt // RQS. 1980. Bd. 75. S. 171–207; 1981. Bd. 76. S. 137–172; *idem.* Romana ecclesia – Cathedra Petri / A cura di P. Zerbi. R., 1991. 2 vol.; *Haendler G.* Zur Frage nach dem Petrusamt in der alten Kirche // StTheol. 1976. Vol. 30. P. 89–122; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. P. 381–389; *Frugoni Ch.* L'ideologia del potere imperiale nella Cattedra di S. Pietro // Bull. dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano. 1976/1977. T. 86. P. 67–181; *Février P.-A.* «Natale Petri de cathedra» // CRAI. 1977. Vol. 121. P. 514–531; *Jouin P.* Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XII^{me} siècle. R., 1977. P. 225–226, 400; *Gandolfo F.* La cattedra papale in età federiciana // Federico II e l'arte del Duecento italiano: Atti della III settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma / A cura di A. M. Romanini. Galatina, 1980. Vol. 1. P. 339–366; *Horn S. O.* Petrou kathedra: Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. Paderborn, 1982; *Salzman M. R.* On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity. Berkeley, 1990. P. 42, 47, 161, 169; *Staubach N.* Herkules an der «Cathedra Petri» // Iconologia Sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas / Hrsg. H. Keller, N. Staubach. B.; N. Y., 1994. S. 383–402; *Raccanelli R.* «Cara cognatio»: La tradizione di una festa tra «propinqui» // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. N. S. R., 1996. Vol. 53. N. 2. P. 27–57; *Aigrain R.* L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Brux., 2000². P. 14–17. (SH; 80); *The-saurus cultus et rituum antiquorum.* Los Ang., 2004. Vol. 2. P. 281–282; *Lavin I.* Bernini at St. Peter's: «Singularis in Singulis, in Omnibus Unicus» // St. Peter's in the Vatican / Ed. W. Tronzo. Camb.; N. Y., 2005. P. 111–243; *Rebillard É.* The Care of the Dead in Late Antiquity / Transl. E. T. Rawlings, J. Routier-Pucci. Ithaca (N. Y.), 2009. P. 141–142.

А. А. Королёв, Н. А. Ломакин

КАФЕДРА ЕПИСКОПСКАЯ [греч. καθεδρα; лат. cathedra — кресло, трон], церковно-правовое понятие, указывающее на юрисдикцию епископа (для правящего архиерея) или на город, в котором епископ совершает служение (для викарного архиерея). Применительно к правящему архиерею понятие «кафедра епископская» соотносится с главным городом на подчиненной епископу территории,

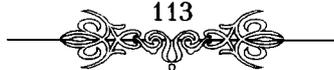
в котором епископ по преимуществу совершает архипастырское служение. Термин восходит к названию учительского места епископа в храме (возвышение, располагающееся обычно посреди храма).

Название К. е. всегда входит в титул епископа. В Русской Православной Церкви титул правящего архиерея включает название главного епархиального города (кафедрального города) и одного из городов, возглавляющих к.-л. территориально-адм. единицу в пределах епархии (напр., «митрополит Екатеринбургский и Верхотурский», «епископ Тамбовский и Мичуринский»). В отдельных случаях в титул архиерея входит название главного епархиального города и региона (напр., «Ижевский и Удмуртский», «Екатеринодарский и Кубанский») или страны (напр., «Брюссельский и Бельгийский»). В титул викарных архиереев включается название одного города (напр., «Бронницкий», «Петергофский»). В католической Церкви, а также в нек-рых Поместных Православных Церквях существует практика назначения епископов на кафедры, в к-рых невозможно реальное церковное управление в силу исторических и политических обстоятельств. Епископ, возглавляющий такую кафедру, носит название титулярного архиерея (подробнее см. в ст. *Титулярный епископ*). Не имея епархии, соответствующей своей кафедре, титулярный епископ, подобно *викариям*, выступает помощником правящего архиерея.

В соответствии с канонами назначение епископа на К. е. совершается собором епископов: «Епископа да поставляют два или три епископа» (Ап. 1). *Вселенский I Собор* постановил: «Епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам. Аще же сие неудобно, или по належащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере три во едино место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершати рукоположение. Утверждати же такового действия в каждой области прибавает ея митрополиту» (I Всел. 4). *Иоанн Зонара* в толковании на это правило, согласуя его с Ап. 1, писал: «По-видимому, настоящее правило противоречит первому правилу Священных Апостолов; ибо то предписывает, чтобы епископ был рукополагался двумя или тремя епископами,

а настоящее — тремя... Но они не противоречат одно другому. Ибо правило Священных Апостолов рукоположением (χειροτονία) называет посвящение и возложение рук, а правило сего Собора поставлением и рукоположением называет избрание... А после избрания утверждение оно, т. е. окончательное решение, возложение рук и посвящение правило предоставляет митрополиту области...». I Вселенский Собор с особой категоричностью подтвердил, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита (I Всел. 6). Это же правило предусматривает возможные разногласия при избрании епископа: в таком случае дело решается большинством голосов.

Поскольку в древности перемещение епископов с кафедры на кафедру в принципе не допускалось, то избрание епископа было практически во всех случаях актом назначения его на кафедру. Епископ — жених Церкви, в к-рую он поставлен (по свидетельству блж. Иеронима Стридонского, существовало толкование слов ап. Павла «одной жены муж» в том смысле, что епископ может пребывать только на одной кафедре (*Hieron.* Ер. 69. 5)). Исключения, как правило, были связаны с назначением епископа на переносимую кафедру. Ап. 14 запрещает епископу оставлять вверенную ему область и занимать другую кафедру, «аще бы и от многих убеждаем был, разве когда будет некоторая вина благословная, сие творити его по-нуждающая, яко могущаго большую пользу обитающим тамо принести словом благочестия. И сие не по своему произволу, но по суду многих епископов и по сильнейшему убеждению». Этот же запрет выражают I Всел. 15; Антиох. 16, 21; Сардик. 1, 2. Правила Сардикийского Собора делают специальную оговорку, что перемещение епископа на другую кафедру недопустимо оправдывать даже письменным приглашением от народа (такой запрет может быть связан с подкупом неск. лиц, которые написали бы подобное письмо). В контексте этих правил С. В. *Троцкий* дал следующее объяснение Ап. 14: «Часто на это правило ссылаются, как на основание допускаемого в некоторых церквях перемещения епископов высшею церковною властью. Но очень сомнительно, что правило имеет в виду





окончательное перемещение епископа, а не временную лишь его миссию. В смысле перемещения понимает его Вальсамон, обычно пытающийся примирить каноны с современной ему церковной практикой. Наоборот, Иоанн Зонара, стремящийся лишь к уразумению подлинного смысла правил, понимает его в смысле только временного отшествия епископа в другую епархию для поучения и беседований на пользу народа» (*Троицкий*. 1926. № 14/15. С. 57). Еп. Никодим (Милаш), напротив, считал толкование Иоанна Зонары содержащим слишком много допущений и склонялся к мнению патриарха *Феодора IV Вальсамона*: «Такое мнение Зонары ничем не оправдывается, и Вальсамон совершенно основательно по этому поводу говорит: «из чего они это заключают, когда правило не говорит ничего такого?» Если призванный епископ не будет учить по праву архиерейскому, то не требуется и убеждения от многих епископов, ибо и один может проповедовать благочестие». Еп. Никодим называет следующую причину, служащую достаточным основанием для перемещения епископа на др. кафедру: «...если бы в какой-либо епархии вера и благочестие были поколеблены и начались беспорядки, а для оживления и укрепления веры считалось бы необходимым назначить другого епископа, известного своею ревностью и способного водворить там порядок. Вследствие указанной причины такие перемещения проводились всегда и производятся до настоящего времени» (*Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 75).

В России епископы назначались на кафедру избранием Освященного Собора под председательством митрополита, а затем патриарха. Таким же образом совершалось перемещение епископов с одной кафедры на другую или увольнение с кафедры. В синодальную эпоху избрание епископа, его перемещение или увольнение производил Святейший Синод, а на заключительном этапе — император, издававший соответствующий указ.

Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. выработал процедуру избрания и назначения епископов на К. е.: «Архиереи округа или, при отсутствии округов, Священный Синод составляют списки кандидатов, в которые после ка-

нонического одобрения включаются и кандидаты, указанные епархией» (Собор, 1918. Определения. Вып. 1. С. 18–19). Сами же выборы должны осуществляться архиереями округа или епископами, назначенными Синодом, совместно с клиром и народом епархии. Назначение и перемещение архиереев по инициативе высшей церковной власти допускалось лишь в исключительных случаях.

Этот порядок избрания епископов по обстоятельствам времени фактически не действовал. Епископы избирались, назначались на кафедры, перемещались и увольнялись властью Свящ. Синода, затем Временного патриаршего Синода, либо даже за отсутствием Синода группой приглашенных на заседание Предстоятелем Церкви архиереев под председательством патриарха, патриаршего местоблюстителя или заместителя местоблюстителя. В исключительных случаях увольнение совершалось единоличной властью Предстоятеля Русской Церкви.

На основании «*Положения об управлении Русской Православной Церкви*» 1945 г. епископы избирались, назначались на кафедры, перемещались и увольнялись Свящ. Синодом под председательством патриарха, при этом патриарх на основании синодального определения издавал соответствующий указ. Подобный порядок сохранился в целом и в наст. время. Согласно ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви, принятому *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 13–16 августа 2000 г.*, правящие и викарные епископы избираются Свящ. Синодом, затем получают указ патриарха о назначении на К. е. (Устав РПЦ, 2000. X 7, 8). Аналогичным образом они перемещаются и увольняются. Титул архиерея включает наименование кафедрального города (Там же. X 9).

С представлением о неразрывных узах, соединяющих епископа и его кафедру, связано понятие «вдовствующая кафедра», означающее К. е., оставшуюся вакантной после смерти архиерея. Существует ряд канонических предписаний, определяющих порядок и сроки замещения вдовствующей К. е. В частности, согласно Халкид. 25, новый епископ на кафедру должен быть назначен в течение 3 месяцев. В Русской Православной Церкви этот срок составляет 40 дней (подробнее см. в ст. *Вдовствующая кафедра*).

В К-польском Патриархате статус архиереев одного ранга (митрополита среди др. митрополитов и т. д.) изначально определялся не старшинством хиротонии, а статусом занимаемой ими К. е. Так, среди митрополитов 1-е место по чести занимал митрополит Кесарии, 2-е — митрополит Эфеса и т. д. Аналогичный иерархический порядок существовал среди архиепископов и епископов. Статус К. е. определялся ее древностью, хотя имели место исключения, связанные с политическими обстоятельствами (прежде всего это касалось самой К-польской кафедры). Списки, фиксирующие сравнительный статус кафедр, получили название «*notitiae episcopatum*». Первый из таких списков в К-поле был составлен предположительно *Епифанием*, патриархом К-польским, при имп. св. *Юстиниане I*. Подобные списки были также в Антиохийской и Кипрской Поместных Православных Церквах. (См. также в ст. *Епархия*.)

Ист.: Собор, 1918. Определения. Вып. 4; Устав РПЦ, 2000.

Лит.: *Никодим [Милаш], еп.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 359–381; *он же.* Правила. Т. 1; *Суворов.* Право. С. 236–241; *Павлов А. С.* Курс церковного права. [Серг. П.], 1902. С. 234–241; *Leclercq H.* Chaire épiscopale // DACL. 1913. Т. 3. Pt. 1. Col. 19–75; *Троицкий С. В.* О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины: каноническая норма // Церк. вед. Сремски Карловци. 1926. № 14/15; 16/17; 18/19; *Cecchelli C.* Cattedra // EC. 1949. Т. 3. Col. 1166–1172; *Maccarrone M.* Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II sec. e la formazione del simbolo della cattedra episcopale // Problemi di storia della Chiesa: La Chiesa antica — sec. II–IV. Mil., 1970. P. 85–206; *La cattedra episcopale / A cura di E. Miragoli.* Lodi, 1988; *Poscharsky P.* Kanzel // TRE. 1988. Bd. 17. S. 599–604; *Appuhn H.* Kathedra // LexMA. 1999. Bd. 5. Sp. 1074–1075; *Цытин.* Церковное право. С. 504–535.

Прот. Владислав Цыпин

КАФИЗМА [греч. κάθισμα], обозначение разделов богослужбной *Псалтири* в совр. правосл. традиции: в рукописях и изданиях Псалтири, предназначенных для богослужения или келейного молитвенного чтения, 150 библейских *псалмов* разделены на 20 К., за которыми, как правило, следует серия *библейских песней*.

Термин. В визант. текстах слово κάθισμα, образованное от глагола «κάθιζω» (сидеть), употребляется в различных значениях: к.-л. сиденья вообще, имп. ложи на К-польском ипподроме и проч. (см.: *Lampe.* Lexicon. P. 690; ODB. Vol. 2. P. 1116). В визант. гимнографии термином



кафизма обозначается один из видов монострофных песнопений — *седален* (см.: *Arranz*. Турисон. Р. 407; ODB. Vol. 2. Р. 1116).

В отношении частей Псалтири слово кафизма стало систематически употребляться с VIII–IX вв. В более древних памятниках разделы Псалтири, соответствующие скорее совр. «Славам», а не К., называются «антифонами» либо «статиями» (στάσεις), т. е. «стояниями», поскольку псалмопение осуществлялось стоя (ПБЭ. Т. 9. С. 302). Периоды псалмопения чередовались с периодами отдыха, когда разрешалось присесть (в это время молящиеся могли, напр., слушать уставные чтения), и для указания на это в Псалтирях могла ставиться особая пометка: кафизма. Но со временем подобные пометки, вероятно, стали восприниматься уже в качестве обозначения самих разделов Псалтири. При этом до XIV в. в греч. рукописной традиции слово «кафизма» все еще ставилось в конце, а не в начале разделов Псалтири (см.: *Parpulov*. 2010. Р. 89. Not. 52).

Впервые в этом значении термин кафизма зафиксирован в хранящейся в центральной б-ке Цюриха «пурпурной» Псалтири (ркп. выполнена на пергамене соответствующего цвета — см.: *Crisci E., Eggenberger Chr., Fuchs R., Oltrogge D.* Il Salterio purpureo Zentralbibliothek Zürich, RP 1 // *Segno e testo*. Cassino, 2007. Vol. 5. Р. 31–98). Термин встречается здесь 20 раз, причем он был добавлен в оригинальный текст не позже 80-х гг. VIII в. (также см.: *Parpulov*. 2010. Р. 89. Not. 51). В том же значении слово кафизма употребляется в некоторых сирийских Псалтирях IX в. (напр., *Sinait. gr.* 30 — см.: *Weitzmann, Galavaris*. 1990. Pl. XXIX, 3).

До XI–XII вв. термин «кафизма» в отношении разделов Псалтири оставался особенностью т. н. Иерусалимской (или Святоградской) Псалтири, т. е. воспринимался как признак палестинской литургической традиции. При этом в груз. Псалтирях начиная с X в. вместо термина «кафизма» часто употреблялся термин კაზობო (*kaponi*) (напр.: *Sinait. iber.* 22, 29, 42; *Tbilisi.* А–38). В арм. Псалтири для обозначения ее частей использовалось аналогичное слово կափփն (*kapon*). Поскольку арм. Псалтирь отражает раннюю редакцию Иерусалимской Псалтири, а груз. богослужение до XI в. ориентировалось на палестинскую литур-

гическую традицию, можно предположить, что в ранних редакциях Иерусалимской Псалтири предшественником термина «кафизма» было греч. слово καὶόν. Впрочем, в отличие от длительной греч. традиции употребления термина «кафизма» в конце разделов Псалтири в груз. и арм. рукописях синонимичное слово «канон» стоит в начале разделов.

Деление Псалтири на К. Вместе с широким распространением в визант. мире с X в. Святоградской Псалтири и др. богослужебных книг, основанных на палестинской традиции или тесно связанных с ней, организация библейских псалмов по 20 К., а внутри каждой из них — по 3 «Славам» (или статиям, или антифонам) становится известной повсеместно и постепенно вытесняет др. типы деления Псалтири (в т. ч. традиц. к-польский).

Совр. распределение псалмов по К. восходит примерно к VIII в. Оно наследует более ранним палестинским системам организации псалмов, отраженным в груз. и арм. переводах оригинальных богослужебных книг Иерусалимской Церкви. Так, в ранних (до XI в.) груз. переводах Псалтири псалмы внутри К. с 6-й по 16-ю и с 19-й по 20-ю организованы несколько иначе, чем в позднейшей традиции, и соответствуют указаниям древних иерусалимских Лекционария (в груз. переводе) и Тропология (Древнего Иадгари).

Еще более раннюю стадию развития этой традиции сохраняет арм. Псалтирь, разделенная на 57 подразделов (գլխերի [гублай]), организованных в 8 «канонов». Эти 57 разделов близки по составу к 60 антифонам («Славам») классической Святоградской Псалтири и имеют параллель в восточносир. традиции, где Псалтирь тоже разделена на 57 частей.

Вероятно, в VI в. в рамках палестинской традиции произошло перераспределение псалмов Псалтири: 8 больших разделов были заменены 20 (т. е. собственно К.), а 57 отдельных частей превратились в 60 «Слав». Возможно, это было связано с появлением новой системы служб суточного круга, предполагающей ежедневное пение Псалтири (см.: *Froyshov* (в печати)).

В восточносир. и западноносир. Псалтирях, организация псалмов в к-рых близка к армянской и различным вариантам иерусалимской (см.: *Froy-*

shov (в печати)), малые разделы также группируются в большие. Восточносир. эквивалент К. — *hullālē*. Они имеют иную подборку псалмов, чем иерусалимские К., и количество малых разделов (т. е. «Слав») в них варьируется от 2 до 4. Западноносир. Псалтирь состоит из 15 больших разделов (*marmīṭā*), но, как и восточносир. традиция, эта система позднего происхождения и не получила широкого распространения.

Современное распределение К. по службам и дням недели (или система стихословия Псалтири) — это палестинская традиция, сформировавшаяся в нач. II тыс. по Р. Х. вместе с первоначальными редакциями *Иерусалимского устава*. Она зафиксирована уже в самых ранних (XII–XIII вв.) его рукописях (*Sinait. gr.* 1094, 1096; *Tbilisi* Н–1349 и др.). К древнему богослужению Иерусалимской Церкви она восходит лишь опосредованно.

Древнейшая (V в.?) форма иерусалимской традиции стихословия Псалтири отражена в арм. системе поочередного исполнения 56 ее разделов (57-й разд., «хвалитные» псалмы 148–150, в эту систему не входил) за ночным богослужением. Число 56 образовано 7 գլխերի [гублай] в каждом из 8 «канонов»; последняя цифра предположительно связана с зарождением в IV–V вв. в Иерусалиме системы *осмогласия*, неизвестной сир. литургическим традициям того времени.

В VI в., на следующей стадии развития палестинской системы стихословия Псалтири, произошло распределение всех псалмов по 24 службам («часам») дня и ночи. Эта система зафиксирована в Часослове *Sinait. iber.* 34 (см.: *Froyshov*. 2003), принадлежащем к группе литургических книг, к-рые содержат перевод богослужебных книг храма Воскресения Христова в Иерусалиме. В этом Часослове для каждой из 24 служб суточного круга, кроме первого и последнего часов дня и ночи, назначено по 1 «канону» Псалтири, т. е. по 1 К. Многие К., т. о., приходится на краткие, состоящие из одного псалма, промежуточные часы (по структуре напоминают визант. междочасия), на службе «11-го часа дня» (к-рая тождественна вечерне) установлена 18-я К. (см. *Степенны*), во «2-й час ночи» (соответствует полунощнице) — 17-я (см. *Непорочны*); на службе «12-го часа ночи» (соответствует утрене)

К. отсутствует. Эта стадия развития иерусалимской системы стихословия Псалтири, судя по всему, была специфична только для храма Воскресения Христова и не получила широкого распространения где-либо еще, если не считать груз. литургической традиции, куда она перешла вместе с переводом иерусалимских литургических книг. В Часослове Sinait. iber. 34 эта система названа «грузинской»; она также зафиксирована в Часослове Sinait. iber. 23 (скопирован в К-поле в 986), представляющем более позднюю редакцию Часословов груз. типа.

В IX в. в византийском мире широко распространилась студийская богослужебная традиция, включавшая элементы как палестинской, так и к-польской литургической практики. В частности, Студийский устав предполагает использование именно Иерусалимской Псалтири с ее 20 К., к-рые были распределены по службам следующим образом: на вечерне весь год стихословились 18-я К., а на утренях — 1, 2 или 3 К. в зависимости от периода года (1 — в период Пятидесятницы, 2 — от Недели всех святых и до Великого поста или даже до середины Великого поста, 3 — в будние дни всего Великого поста или только его 2-й половины). Накануне воскресных дней и праздников 18-я К. заменялась 1-й (см. «Блажен муж»); на Светлой седмице и в некоторые большие праздники К. на вечерне и утрене отменялись вовсе. В период Великого поста по одной К. стихословились еще и на часах в будние дни (см.: *Пентковский*. Типикон. С. 128–129; см. также изложение студийской системы стихословия Псалтири в Типиконе прп. Никона Черногорца — *Бенешевич В. Н.*, изд. Типикон Никона Черногорца. Пг., 1917. Вып. 1. С. 29).

Впрочем, памятники студийской традиции имеют много вариантов распределения К. по службам суточного круга. Так, в студийском *Ипотипосисе* IX в. на вседневных утренях в течение Великого поста назначено стихословить по 4 К. (беспрецедентность этого указания может быть ошибкой переписчика) и по 1 К. на часах в течение Петрова поста. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., который среди сохранившихся памятников наиболее близок к оригинальному Студийскому Синаксарю, в великопостный период 18-я К. на вечерне опускается,

если совершается *литургия Преждеосвященных Даров* (аналогичные указания содержатся и в Евергетидском и Георгия Мтацминдели Типиконах). Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г., 18-я К. опускается на вечерне в течение большей части Великого поста и периода Пятидесятницы; по одной К. назначено на 3-м и 6-м часах в течение Рождественского и Петрова постов.

В Иерусалимском Типиконе, который зависит от древней палестинской традиции не напрямую, а через посредство студийской, утреня без К. совершается только на Светлой седмице; в остальное время года, включая праздничные дни, на утрене 2 К., а в период от Недели по Воздвижению до Недели о блудном сыне (за исключением пред- и по-празднств праздников Рождества Христова и Богоявления и праздников с великим славословием и выше) и во все будние дни Великого поста — по 3. На вечерне в те периоды, когда на утрене 3 К., Иерусалимский устав предписывает стихословить 18-ю К. (кроме 5-й седмицы Великого поста, имеющей свой устав); когда же на утрене 2 К., на вечерне стихословится еще 1 рядовая. Накануне воскресений и праздников с полиелеем и выше на вечерне поется 1-я К. — «Блажен муж». Вечером в дни праздников, имеющих статус бденных, и в воскресенья (т. е. под понедельник) К. на вечерне отменяется, если только память, случившаяся в понедельник, сама не требует пения «Блажен муж». В некоторые важнейшие праздники — Рождество Христово и др. — К. отменяется также и на вечерне накануне торжества. Как и Студийский устав, Иерусалимский добавляет К. на часах будних дней Великого поста, кроме 1-го часа по понедельникам и 1-го и 9-го по пятницам. К. — 17-я в будние дни и 11-я по субботам — также входят в состав полунощницы. Общий принцип распределения К. по дням недели сводится к тому, что Псалтирь должна быть полностью пропета в течение недели, а Великим постом — дважды за неделю.

К. в богослужебной практике РПЦ. В совр. рус. изданиях Типикона система стихословия К. Псалтири по дням седмицы и в зависимости от периода года подробно описана в 17-й гл. Типикона (см. также: *Розанов*. Устав. С. 234–239). На практике

содержащиеся там указания редко соблюдаются буквально: или вместо целых К. поочередно стихословятся отдельные псалмы, так что Псалтирь пропеваётся больше чем за неделю, или вместо 2 положенных по уставу К. полностью стихословится только одна и т. д. К., специально выделенные из общего ряда — 1-я («Блажен муж»), 17-я (непорочны) и 18-я (степенны), — сохраняют те позиции в чинопоследованиях служб, какие предписаны уставом, но могут исполняться выборочно, в виде отдельных стихов (в дониконовской практике таким же образом могли исполняться и прочие К.: см. ниже раздел о пении К.).

При стихословии К. Псалтири разделяются на 3 малых раздела, или «Славы», названные так по завершающим каждый раздел словам: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно и во веки веков. Аминь. Аллилуия, аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже (трижды). Господи, помилуй (трижды). Слава... и ныне...» Часть этих слов — т. н. опев К. — поет хор, часть произносит стихословящий К. На 18-й К. на вечерне с литургией Преждеосвященных Даров после каждой из «Слав» произносится малая ектения (по уставу так же должна исполняться и 1-я К. на всенощном бдении под воскресенье, но она обычно сокращается до одной «Славы»). На утренях праздничных дней (начиная с великого славословия), воскресений и суббот, пред- и попразднств малая ектения произносится в конце К., в остальных случаях ее заменяет троекратное «Господи, помилуй». После К. на утрене следует седален (каѳисма) — песнопение, после которого нужно сесть, чтобы выслушать уставное чтение; на др. службах этого нет.

Чтение К. в келейной молитвенной практике. В дополнение к стихословию Псалтири за общественным богослужением издревле существовала монашеская традиция келейного чтения Псалтири. Самые различные тексты, посвященные монашескому устройению, начиная с древних и вплоть до позднейших, упоминают в качестве идеала ежедневное прочтение Псалтири целиком.

Так, по груз. «Савваитскому келейному часослову» X в., к-рый также входит в состав сборника Sinait. iber. 34 (см.: *Froyshov*. 2012. P. 257),



«исихаст (daqudebuli), живущий в келье в монастыре св. Саввы» должен прочитывать по 3 К. (канопи) в 3-й, 6-й, 9-й часы и на вечерне, 5 К. на повечерии, 9, 12, 15 или 20 К. на утрене. Это савваитское (или Великой лавры в целом, или только груз. савваитов) келейное стихословие Псалтири отображает весьма гибкую систему, благодаря которой Псалтирь читывалась ежедневно целиком, а то и не один раз.

Согласно Карейскому, или Скитскому, уставу (нач. XIII в.), составленному свт. Саввой Сербским и получившему большое распространение в слав. мире (в т. ч. на Руси), в дополнение к обычным К. на утрене и вечерне монахам предписывается читать 3 К. на 3-м, 6-м и 9-м часах, а также после полунощницы (Списи св. Саве / Ред.: В. Торовић. Београд; Сремски Карловци, 1928. С. 10–11). Неясно, куда помещает этот устав 3 оставшиеся К., но в любом случае вся Псалтирь должна быть прочитана за сутки. Особенно близкое сходство с Часословами груз. типа проявляется здесь в отношении часов: и там и там нет К. на 1-м часе; а если каждый из «больших часов» дня (3-й, 6-й, 9-й) груз. Часослова объединить с последующими 2 «малыми часами», то каждый из 3 дневных часов получит по 3 К., как в Карейском уставе. Кроме того, каждая из К., согласно Карейскому уставу, начинается со слов «Приидите, поклонимся» — возможно, это остаток фразы, относящейся к некогда самостоятельному «малому часу». Сходство в стихословии Псалтири между грузинскими Часословами, восходящими к традициям Палестины, и позднейшими инокскими и скитскими уставами предполагает единство традиции.

Псалтирь может также использоваться в практике келейной молитвы и без привязки к службам суточного круга, в связи с чем каждая К. в изданиях богослужебной Псалтири обычно сопровождается небольшим молитвенным последованием в конце: Трисвятым (включая «Пресвятая Троице» и «Отче наш»), серией из 3 тропарей, 40-кратным «Господи, помилуй» и специальной молитвой (своя для каждой К.). В самом начале и в конце Псалтири помещены аналогичные последования; в 1-м после молитвы — предваряющие К. слова «Приидите, поклонимся», во

2-м — отпуст. Т. о., в любое время суток все желающие могут совершить по сути особое богослужение, состоящее из вступительного последования, одной или неск. К. с некоторыми молитвословиями после каждой и заключительного последования.

Молитвы по К. начинают появляться в Псалтирях с XI в. (Athen. Soc. Hist. Ethn. 3; Ath. Vator. 1231 и проч.). Современный цикл из 22 таких молитв (20 по К. и по одной в начале и в конце Псалтири) — далеко не единственный из представленных в рукописях (см.: *Parpulov G. Toward a History of Byzantine Psalters: Diss. Chicago, 2004. Vol. 1. P. 306–358*).

Вне рамок собственно монашеской практики келейное чтение одной или неск. К. также выполняется как по желанию дополнительно, так и в качестве епитимии, при совместной молитве мирян и т. д. См. также статьи *Псалтирь, Псалмодия*.

Лит.: *Розанов. Устав. С. 234–239; Петровский А., свящ. Кафизма // ПБЭ. Т. 9. С. 301–303; Скабелланович. Типикон. Ч. 2. С. 631–636; Mateos J. La Psalmodie variable dans le rite Byzantin // Acta philosophica et theologica. R., 1964. Vol. 2. P. 327–339; Taft. Liturgy of the Hours; Weitzmann K., Galavaris G. The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Ms. Princeton, 1990. Vol. 1: 9th–12th Cent.; *Пентковский. Типикон; Froyshev S. R. L'Horologe «géorgien» du Sinaiticus Ibricus 34: Diss. [P., 2003]; idem. The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies // Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the 2nd Intern. Congr. of the Soc. of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 Sept. 2008 / Ed. B. J. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos. Leuven, 2012. P. 227–267. (Eastern Christian Studies, 12); idem. The Jerusalem Psalter and its Radiance: Investigations of Early Liturgical Psalter Divisions of the Syro-Palestinian Sphere (в печати); *Getcha J. La réforme liturgique du métropolitaine Cyprien de Kiev. P., 2010; Parpulov G. Psalters and Personal Piety in Byzantium // The Old Testament in Byzantium / Ed. R. S. Nelson, P. Magdalino. Wash., 2010. P. 77–105.***

С. Р. Фрейсхов

В греческой певческой традиции.

В греч. студийской практике, отразившейся в слав. Студийско-Алексиевском уставе, каждая К. исполнялась на один из 8 гласов недели. В певч. рукописях в каждом гласе записывались 9 мелодических моделей для распевания К. (как правило, 1-й, 2-й и 3-й или 2-й, 3-й и 4-й), по 1 модели для каждой «Славы» (статии), т. о., всего 72 модели, или «аллилуиария» (названы по припеву к псалмовым стихам — «Аллилуия»). Кроме того, для отдельных К. и их «Слав» были созданы допол-

нительные напевы (для 1-й «Славы» 1-й К., для полиелея (1-й «Славы» 19-й К., 2 напева), для 2-й «Славы» 7-й К. и для 3-й «Славы» 20-й К.; всего 5) (*Пентковский. Типикон. С. 404–405*). Наборы моделей на 8 гласов (разной степени полноты) известны по немногочисленным визант. нотированным рукописям XII–XIII вв. (Стихирарь. Sinait. gr. 1273, XII в.; Асматикон-Псалтикон. Mess. Salvad. 129, 2-я четв. XIII в.; Асматикон-Псалтикон. Ступт. Г. γ. V, 1225 г.; Асматикон-Псалтикон. Ступт. Г. γ. VII, 2-я пол. XII в.; см.: *Shkolnik. 1997*). Записи моделей в средневизант. интервальной нотации позволяют реконструировать простые по стилистике напевы.

С появлением в XIV в. нотированных *Аколуфий*, в которых фиксировался мелос песнопений всенощного бдения, в греч. традиции распространились различные мелизматические версии 1-й К. и полиелея (1-я «Слава» 19-й К.), в то время как певч. исполнение К. утрени на гласовые модели, по всей вероятности, постепенно исчезало из богослужебной практики (в нотированных рукописях их напевы отсутствуют).

В русской певческой традиции.

Студийская практика псалмопения К. сохранилась в немногочисленных К. источниках; в наст. время выявлены 3 рукописи с моделями «аллилуиариев»: *Типографский устав* кон. XI — нач. XII в. (ГТГ. К–5349; см. изд.: *Типографский Устав: Устав с кондакарем кон. XI — нач. XII в. / Ред.: Б. А. Успенский. М., 2006. Т. 1. (Памятники славяно-рус. письменности. Н. с.)*), Ирмологий 1-й пол. XV в. (ГИМ. Барс. № 1348) и певч. сборник сер. XVI в. (РНБ. ОСРК. Q.I. № 184). В Типографском уставе нотированы стихи с припевом «Аллилуия» трех «Слав» трех К. (2-й, 3-й и 4-й) только для 5 гласов (разделы остальных гласов утрачены), в Ирмологии сохранились 70 мелодических моделей (18-й, 2-й и 3-й К.), в рукописи РНБ. ОСРК. Q.I. № 184 кроме моделей на 8 гласов выписаны дополнительные мелодические модели (для полиелея (1-й «Славы» 1-й К.), хвалитных псалмов (3-й «Славы» 20-й К.) и 2-й «Славы» 7-й К.).

Следующий этап нотирования моделей для распевания К. связан с периодом действия Иерусалимского устава. Со 2-й пол. XVI в. в певч.





книгах стабильно фиксировались крюковой нотацией напевы 1-й К. на вечерне, 2-й и 3-й, 17-й К., полиелея и 20-й К. на утрне. Мелодическое содержание псалмовых моделей К. отличалось соединением архаичных черт и введением элементов новых мелизматических стилей (см. в ст. *Псалмодия*).

Для древнерусской богослужебной практики в отличие от византийской характерно сохранение певческой традиции исполнения утренних К.

В особенной рус. редакции Иерусалимского устава кон. XIV в. содержится указание стихословить каждую из двух К. на утрне «на три статьи в настоящий глас» (ГИМ. Син. № 329. Л. 18 об., кон. XIV в.). Подобная ремарка свидетельствует о бытовавшем еще в XIV в. преимущественно в устной практике способе исполнения К. на 8 гласов.

В дореформенных певческих книгах 2-й пол. XVI — 2-й пол. XVII в. (раздельноречной редакции) и в продолжающих древнерусскую традицию беспоповских старообрядческих нотированных рукописях можно встретить с нотацией, как правило, одну мелодическую версию для распевания стихов и припевов К. (всего 6 моделей для каждой из трех «Слав» двух К.). Сведения о пении К. на утрне были закреплены только в редакции первопечатного Устава 1641 г. (во 2-й и в 3-й главах; Л. 15, 20 об.), в то время как в 2 редакциях Иерусалимского устава «Око церковное» уточнение относительно способа исполнения отсутствует.

Модели для пения стихов и припева «Аллилуия» 2-й К. (1-й в порядке появления на воскресной утрне) более просты по мелодическому содержанию и, возможно, по этой причине распространяются несколько ранее моделей для 3-й К.

3-я К. (2-я по порядку на воскресной утрне) отличается включением более мелодически развитых оборотов и наличием особых текстовых припевов, возможно, имеющих самобытное древнерусское происхождение («Господе утверждение мое», «Дивен еси Господи в делах руку Твоею», «Вскую остави мя далече от спасения моего»).

Для седмичных К. сложился иной, но близкий по составу набор текстовых припевов (напр., для 8-й К. — «Господи, не остави мене», «Дивен еси Господи спасая уповающая на

Тя», «Вскую прискорбна еси душе уповай на Господа»).

Анализ формульного содержания К. свидетельствует об использовании во 2-й К. попевок 1-го и 5-го гласов *знаменного распева*, в 1-й «Славе» 3-й К. — мелизматических формул 5-го гласа, во 2-й и в 3-й «Славах» — попевок *путевого распева*, встречающихся в 6-м и 8-м гласах. Указание на гласы в рукописях присутствует только для 3-й К. (РГБ. Ф. 98. № 777; РНБ. Соф. № 480; ГИМ. Чуд. № 60, Хлуд. № 130; РНБ. ОСПК. Q.898, 1573 г., и др.); ремарка для 2-й К. — «на 1-й глас» — известна по одной рукописи, отражающей наречную редакцию текста (РГБ. Ф. 389. № 19, посл. четв. XVII в.). Примеры нотирования утренних К. в наречных рукописях единичны и не получили распространения.

В седмичные дни использовались эти же модели для распевания других К., которые нотированы в певческих рукописях с 1-й пол. XVII в. (напр., РНБ. № 587/844, 1-я пол. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 1191, 1658–1661 гг., и др.). В старообрядческих беспоповских «Обиходах» набор стихов седмичных К. фиксируется стабильно, обычно в разделе, имеющем подзаголовок «Кафизмы певчия» (РГБ. Ф. 173/II. № 80, XIX в.; МДА. № 235161, нач. XIX в.; Обиходник: [Первое изд. с рукописного поморского Обихода]. М., 1911, и др.).

Создание мелоса для распевания К. наиболее распространенной версии приписывается *Маркеллу (Безбородому)*, которого отождествляют с игуменом Новгородского Хутынского мон-ря на основании ремарки в тексте «Предисловие, откуда и от коего времени начася быти в нашей рустей земли осмогласное пение, и от коего времени, и от кого пошло на оба лики пети в церкви», известном по неск. спискам XVII в. (см. опубл.: *Ундольский В. М.* Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846. С. 19–23). Однако отсутствие указаний на это имя в певческих рукописях и скудость сведений в разд. «Предисловия...» заставляют сомневаться в справедливости этой идентификации.

Набор моделей для распевания утренних К. на 8 гласов сохранился лишь в одном списке — певческом сборнике СПГИАХМЗ. № 274, 1619–1624 гг. В отличие от традиц. версии утренних К., распространенной в большом количестве спис-

ков, «Осмогласная Псалтирь» содержит не 6 мелодических моделей для распевания 3 «Слав» двух К., но 48, согласно количеству гласов (8). Вполне возможно, что распевщик при создании своего осмогласного цикла ориентировался на древний принцип пения К. согласно Студийскому уставу, используя формульный материал современных ему мелодических стилей. До наст. времени эта редакция К. является единственной, не имеющей аналогов в рукописях, снабженных степенными пометами, что создает известные трудности при транскрипции. Тем не менее, по мнению иером. Павла (Коротких), анализ графики позволяет говорить об использовании в их мелосе формул знаменного и путевого распевов. Появление осмогласного цикла К. в рукописи XVII в. некие исследователи (*Парфентьев, Парфентьева*. 2006) связывают с творчеством известного распевщика и уставщика Троице-Сергиевого мон-ря *Логгина (Шишелова)*, поскольку эта мелодическая версия обнаружена в рукописи, к-рая считается его автографом либо, возможно, является списком с него.

В более поздней традиции РПЦ различные распевы (в т. ч. авторские сочинения и гармонизации) применяются, как правило, только для избранных стихов 1-й «Славы» 1-й К. на вечерне (см. «*Блажен муж*») и 17-й К. на утрне и на отпевании (см. *Непорочны*) (Свод напевов. С. 36, 38–43, 426). Практика пения др. утренних К. сохранилась в старообрядческих беспоповских общинах и в старообрядческой поповской общине казаков-*некрасовцев* (в устной традиции).

См. также ст. *Псалмодия*.

Лит.: *Владышевская Т. Ф.* Типографский Устав как источник для изучения древнейших форм рус. певч. искусства // МААС. 1975. Т. 4. С. 607–620; *Спирина Л. М.* Малоизвестная певческая рукопись XVII в. из собр. СПГИАХМЗ // ПКНО, 1995. М., 1996. С. 159–168; *Shkolnik I.* Alleluia by Theodore the Studite and the Tradition of Distributed Psalter in Byzantine Rite // Musica Antiqua Europae Orientalis. Bydgoszcz, 1997. Vol. 11. P. 77–87; *Коротких Д.* (впосл. иером. Павел). Певчая Псалтирь в памятниках XVI–XVII вв. // Муз. академия. М., 2001. № 4. С. 136–142; *Живаева О. О.* О традиции исполнения кафизм в Русской Церкви // Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток–Русь–Запад. М., 2003. С. 150–158. (Гимнология; 3); *она же.* Гласовая древнерусская псалмодия: Уставные предписания и певческая практика // Устная и письменная трансмиссия церк.-певческой традиции. М.,





2008. С. 107–113. (Гимнология; 5); *Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В.* «Преславный певец» и распевщик Логин Шишелов (ум. 1624), его произведения и их исследование методом структурно-формульного анализа: (На примере стихир в честь св. Николая) // Традиции и новации в отечественной духовной культуре: Сб. мат-лов 3-й Южно-Уральской межвуз. науч.-практ. конф. Челябинск, 2006. С. 15–32; *Старикова И. В.* Первая кафизма в древнерус. церк.-певческой традиции // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2011. Вып. 3(6). С. 47–70; *она же.* Особые формулы псалмовых циклов всенощного бдения в древнерус. певческой традиции // Музыковедение. М., 2012. № 11. С. 26–35; *Швец Т. В.* Древняя традиция псалмопения в певческой рукописи сер. XVI в. из собр. ОСПК Q.1.184 // Древнерусское песнопение: Пути во времени. СПб., 2011. Вып. 5: По мат-лам науч. конференций «Бражни-ковские чтения», 2008–2009 гг. С. 94–112.

И. В. Старикова

КАФОЛИЧНОСТЬ – см. *Соборность*.

КАФСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Корсунской епархии существовало с 31 мая по 24 дек. 2010 г., названо по средневеков. г. Каффа (Кафа, совр. г. Феодосия, Крым, Украина). Как и в наименованиях *Корсунской* и *Сурожской* епархий РПЦ, а также *Керченского вик-ства* Сурожской епархии, в названии К. в отразилась появившаяся в 60-х гг. XX в. в Русской Церкви практика присваивать епископским кафедрам в Зап. Европе названия по центрам византийских епархий, существовавших на Крымском п-ове. Каффа являлась центром диоцеза в юрисдикции К-польского Патриархата, учрежденного ранее 1437 г. и существовавшего до 1678 г., когда епархия была присоединена к Готской митрополии (см. *Готская епархия*). Готские митрополиты некоторое время имели резиденцию в Каффе и после 1678 г. носили титул «Готский и Кафский». Последний Готский митр. св. *Ивантий (Газадни)* в 1778–1779 гг. присоединился к Русской Церкви, жил в Мариуполе (Украина), скончался 16 февр. 1786 г. 7 марта 1787 г. было учреждено полусамостоятельное Феодосийское и Мариупольское вик-ство в составе Екатеринославской епархии (см. *Днепропетровская и Павлоградская епархия*) для управления храмами на юге епархии и в Крыму. Феодосийское вик-ство стало преемником Готской епархии. Первоначально кафедральной являлась греч. Введенская ц. в Феодосии, вскоре центр викарлатства переместился

в г. Ст. Крым, в 1791 г. – в Карасу-базар (ныне г. Белогорск, Крым). Указом от 4 марта 1794 г. Синод постановил приписать к Феодосийскому вик-ству Черноморское казачье войско, епископ должен был открывать храмы и заниматься подготовкой священников. 16 окт. 1799 г. Феодосийское вик-ство было упразднено. В 1919 г. Феодосийская и Мариупольская викарная кафедра была возобновлена, но в нач. 30-х гг. XX в. назначения на нее прекратились. Во главе Феодосийского и Мариупольского вик-ства стояли архиереи: еп. Дороефей (Возмуйлов; 2 мая 1787 – 10 сент. 1790), еп. Моисей (Гумилевский; 5 июня 1791 – 5 окт. 1792), еп. Иов (Потёмкин; 27 февр. 1793 – 13 мая 1796), еп. Гервасий (Линцевский; 29 мая 1796 – 7 янв. 1798), еп. Христофор (Сулима; 18 апр. 1798 – 16 окт. 1799), еп. Андрей (Одинцов; 1919 – кон. 1921), еп. сщмч. Кирилл (Соколов; 9 дек. 1921–1922, вик-ством не управлял), Таврический архиеп. Димитрий (Абашидзе (см. *Антоний (Абашидзе)*); сент. 1921–1923, временно управлял вик-ством), еп. сщмч. Антоний (Панкеев; 27 авг. 1924–1926), еп. Иоанн (Петропавловский; 1927), еп. сщмч. Григорий (Лебедев; назначен в мае 1928, назначение не принял), архиеп. Дионисий (Прозоровский; 29 нояб. 1928 – 25 июня 1930, управлял всей Крымской епархией), Харьковский архиеп. сщмч. Константин (Дьяков; 1929, временно управлял епархией).

Решением Свящ. Синода Русской Церкви от 31 мая 2010 г. епископом Кафским, викарием Корсунской епархии, был назначен игум. *Нестор (Сиротенко)*, настоятель Трехсвятительского храма в Париже. Епископская хиротония состоялась 4 сент. 2010 г. Кафский епископ находился в Париже, являлся настоятелем Трехсвятительского храма. По решению Синода от 24 дек. того же года владыка Нестор был назначен епископом Корсунским.

Ист.: Журналы заседания Свящ. Синода от 31 мая 2010 г. // www.patriarchia.ru/db/text/1170651.html; То же, от 24 дек. 2010 г. // www.patriarchia.ru/db/text/1368308.html [Электр. ресурс].

Лит.: *Лебединцев А. Г.* О Феодосийской (викарной) епархии // Херсонские Ев. 1861. Ч. неофиц. № 1. С. 40–57; *Родионов М., прот.* Статистико-хронологико-историческое описание Таврической епархии: Общий и частный обзор. Симферополь, 1872. С. 68; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 490; *Дурново* Н. Девятисотлетие рус. иерархии, 988–1888: Епархий и архиереев. М., 1888. С. 66.

КАФФА [Кафа; лат. Caffa, Capua; итал. Caffa; греч. Καφά; тур. Kefe], город на сев. побережье Чёрного м., во 2-й пол. XIII–XV в. центр черноморских владений Генуи, важный пункт миссионерской деятельности католич. Церкви, с 1318 г. кафедра католич. еп-ства; ныне г. *Феодосия* (Крым, Украина). Фактория европ. торговцев появилась на месте визант. поселения во 2-й пол. XIII в., в эпоху поздних *крестовых походов*. Венеция, получившая после 4-го крестового похода (1204) «четверть и еще полчетверти» Византийской империи и добившаяся доступа к Чёрному м., не проявила интереса к торговым ресурсам региона: здесь не было ни пряностей, ни красителей, ни шелка, ни др. товаров, относимых в ту эпоху к категории «легких». Позднее доступ к Чёрному м. получили генуэзцы, заключившие накануне реставрации Византийской империи в 1261 г. союз с имп. *Михаилом VIII Палеологом* (1259–1282); они вели торговлю характерными для этого региона «тяжелыми товарами» (кожа, квасцы, рыба, хлеб, мед, воск и проч.). В организации торговых факторий Генуи важную роль играла личная инициатива ее граждан, к-рые тем или иным способом входили в доверие к местным властям; в данном случае следовало получить право на владение землей от местных татар. правителей.

К. основана в сер. 60-х гг. XIII в. На Чёрном м. было 2 терминала Великого шелкового пути – на юге, в Трапезунде (ныне Трабзон, Турция), и на севере, в устье Дона, – Тана (Азак; ныне Азов). К. была связана с ними и отличалась выгодным местоположением, находясь в Крыму, одном из центров улуса Джучи (см. ст. *Орда*). Уже в 1281 г. в городе действовал генуэзский консул, а нотариальные акты за 1289–1290 гг. свидетельствуют о непрерывном потоке товаров через К. Рост территории и увеличение населения К. сопровождалось усилением ее адм. влияния. Первоначальный центр генуэзской торговли, колония в Пере (Галата; ныне район Стамбула, Турция), в XIV в. постепенно терял ведущую роль. Возникшие в устьях рек генуэзские фактории – Симиссо (ныне Самсун, Турция), Тана, Себастополис (ныне Сухум, Абхазия), Монкастро (ныне Белгород-Днестровский, Украина), Ло-Копа (ныне Славянск-на-Кубани, Краснодарский





край) — подчинялись уже консулу К. Под юрисдикцию Генуэзской республики и ее консула в К. подпадали и феодальные владения генуэзских граждан в дельте Днепра и на Кубани — в Илличе и Матреге (Тму-таракани).

События в Италии, отношения Генуи с Византийской империей, про-



Укрепления Каффы.
XIV–XV вв.

тивостояние с Венецией отражались на положении К. В 1296 г. венецианский флот под командованием Дж. Соранцо захватил город, однако торговая деятельность в К. оживилась еще до заключения в 1299 г. невыгодного для Венеции мира. Спустя 10 лет хан Тохта (1291–1312) конфисковал собственность генуэзцев в Золотой Орде и в 1308 г. подошел с войском к К. (предлогом для этих действий хронисты называли продажу в рабство татар. детей, но, вероятно, это объяснение появилось позднее). Грекам и генуэзцам пришлось покинуть город на кораблях.



Закладная плита
«башни Климента». 1348 г.

После смерти Тохты и прихода к власти хана Узбека (1313–1341) Генуе удалось восстановить свои позиции в Крыму, а также упорядочить законодательство, правила навигации и управление заморскими территориями. С 1314 г. надзирающим органом в метрополии стало особое ведомство, более известное впол. как Оффичия Газарии (Officium Gazariae), разработавшее новый устав К. и план восстановления фактории (Ordo di Caffa). По этому плану вид-

но, что территория города расширилась: в продажу поступали участки внутри цитадели, а в аренду, с обязательной застройкой в течение 2 лет, — земли за ее пределами.

Первоначальное поселение располагалось на холме, к-рый в наст. время называется Карантинным. С ростом фактории поселение укреплялось. К. получила статус города от папы Римского *Иоанна XXII* (1316–1334; вероятно, в связи с учреждением здесь ка-

федры католич. еп-ства). Строительство крепостных стен и башен в К. завершилось к 1352 г. Часть их сохранилась, лучше

всего — башня св. Антония, построенная, согласно надписи, в 1348 г. на средства папы Римского *Климента VI*, из-за чего ее ошибочно называют «башня Климента». В 1343 и 1346 гг. К. удалось отбить атаки хана Джанибека, который после столкновения в Тане венецианцев с местными жителями конфисковал собственность не только венецианцев, но и генуэзцев и разорвал отношения с обеими республиками. Венеции и Генуе пришлось заключить временный союз, чтобы совместными усилиями, в т. ч. запретом на торговлю с Золотой Ордой, вернуть благоволение хана (в 1347 венецианцы возвратились в Тану). Однако спустя неск. лет К. заняла ис-

ключительную позицию в торговле: по Миланскому договору (1 июня 1355), временно положившему конец венецианско-генуэзскому противостоянию («война Проливов»; 1351–1355), итальянская навигация в Тану была прекращена на 3 года. Но и после того как в 1358 г. хан Бердибек позволил венецианцам вернуться в Тану, К. осталась главным пунктом в генуэзской торговле на Чёрном м. *Ханы Кунакбей* (1380–1381) и *Тохтамыш* (1380–1395) несколько раз подтверждали привилегии К. (1380, 1381, 1387).

Смута, начавшаяся в Орде после смерти Бердибека, привела к разорению городских центров Золотой Орды и к упадку торговли, что, вероятно, явилось причиной возросшего интереса генуэзцев к земельным приобретениям. Летом 1365 г. Крым стал ареной борьбы между Мамаем и ханом Джанибеком II. Воспользовавшись ситуацией, генуэзцы 19 июля 1365 г. захватили Солдайю (ныне Судак) и присоединили Готию — территории вдоль юж. побережья Крыма, где было построено множество генуэзских замков, напр. Чембало (ныне Балаклава), Воспоро (ныне Керчь), Алустон (ныне Алуста). Появление аграрной периферии с греческим по преимуществу населением стало залогом увеличения территории К. и упрочило положение консульства. Но важными были не только доходы от сельскохозяйственной деятельности: в распоряжении Арсенала (верфи) К. теперь всегда было стратегическое для морской державы сырье — корабельный лес, а юрисдикция Генуи над этими территориями закрыла конкурентам, прежде всего венецианцам, путь на внутренний рынок Крыма в обход генуэзской таможни. Построив базу-форт в Воспоро, генуэзцы могли малыми силами противостоять деспоту Карвуны (ныне Балчик, Болгария) Иванко Тертеру или трапезундским императорам. Консульство К. обеспечивало патрулирование побережий и борьбу с пиратством; суда К. входили в состав генуэзских эскадр.

В 60–70-х гг. XIV в., в период т. н. великой замятни, в К. сформировался 2-й пояс городских оборонительных сооружений. В 1384 г. начались работы по замене земляных укреплений с 4 воротами (Хачатура, Горги (св. Георгия), св. Феодора и Вонитики (позднее ворота Антибургов)) каменными. Они были спешно завершены в 1387 г., уже во времена «Солхатской войны» (1386–1387), когда хану Бекбулату (ум. в 1392) удалось впервые захватить власть. Главным пунктом обороны К. стала башня св. Константина, фактически целый замок с отдельным гарнизоном. К. занимала 83 га земли; уже тогда она была самым крупным городом Вост. Европы и на порядок превосходила по размеру генуэзскую Перу. Впоследствии в К. появились посады (антибурги), но дополнительных укреплений построе-



но не было: развитие осадной артиллерии сопровождалось совершенствованием уже имевшихся оборонительных сооружений, генуэзцы строили барбаканы и сносили близлежащие дома.

В 20-х гг. XV в., в период борьбы между сыновьями хана Тохтамыша и эмиром Едигеем, К. уже могла проводить самостоятельную политику. Лояльность к власти ханов, до 1428 г. многократно сменившихся в Солха-



Башня св. Антония в Каффе.
Сер. XIV в.

те, сочеталась с осознанием собственной силы: Едигей и Давлет-Берди укрывали в К. членов своих семей и близких. Даже в самые напряженные моменты численность гарнизона К. едва доходила до 150–200 чел. (в Генуе полагали, что в условиях мира для защиты города достаточно и 80 воинов). В арсеналах хранилось до 2 тыс. единиц снаряжения, к-рым могло воспользоваться городское ополчение. Только крайняя необходимость могла втянуть генуэзцев в открытый конфликт в крымских владениях, они принимали лояльную власть, утвердившуюся в Солхате. Тратя на подарки-экспедиции ханам 2–3 тыс. золотых дукатов в год, К. не только обеспечивала соблюдение статей ярлыков-договоров, но и получала гарантии спокойствия, что избавляло администрацию, напр., от необходимости содержать на эти же деньги лишних 30–40 воинов. Значительно большие средства требовались для защиты торговой метрополии.

Последний период истории К., приходящийся на время правления крымского хана Хаджи-Гирея (1441–1466) и его сыновей, освещен в литературе наиболее подробно благодаря сохранившимся Статуту (Уста-

ву) Каффы (1449) и документации Банка св. Георгия. Хронический дефицит бюджета Генуи, одним из источников к-рого были и заморские владения, привел к тому, что Банку св. Георгия были переданы в прямое управление Фамагуста на Кипре в 1447 г. и К. в 1453 г.

После падения К-поля (1453), когда призывы Римских пап *Николая V*, *Каллиста III* и *Пия II* к крестовому походу против турок не нашли отклика у европейских правителей, Венеция и Генуя смогли договориться с тур. султаном *Мехмедом II* о свободе торговли на Чёрном м. Однако развитию торговых связей мешали бегство европейцев из Крыма, отказ чиновников, избранных на должности в К., принять назначение и затруднившаяся связь метрополии с городом на побережье (по 4 месяца уходило на то, чтобы достичь Крыма сухопутным путем). Последствия паники 1453 г. и чумы 1454–1455 гг. удалось преодолеть, усилиями Банка св. Георгия ситуация с доходами К. улучшилась. Даже выплачивая османам сначала 2 тыс., потом 3 тыс. и 4 тыс. дукатов дани ежегодно, Банк св. Георгия смог выкупить старые займы — комперу К.

В 1455–1457 гг. Крымское ханство пережило междоусобицу, но Хаджи-Гирей удержался на престоле и восстановил с К. прежние отношения, несмотря на то что во время смуты генуэзцы были лояльны к его противникам. Стабильности отношений способствовало также принятие и ханством и консульством протектората польск. кор. *Казимира IV Ягеллончика*.

Распад Золотой Орды превратил К. в неприступную твердыню, уравняв силы генуэзцев и крымских ханов. Вероятно, вера в неуязвимость города и стала одной из причин падения К. В ханстве, а также в общинах К. зрело недовольство мздоимством и кумовством генуэзской администрации; алчные городские чиновники вмешивались в династические споры крымских ханов. Ширинский бей Эминек вовлек османского султана, готовившегося к войне с Молдавским княжеством, в крымскую междоусобицу. В 1475 г. султан Мехмед II, уже установив мирные отношения с Венецией, собрал флот под командованием везира Гедик Ахмед-паша. Осада длилась 4 дня. 5 июня 1475 г. город был взят турками. Капитуляция К., последовавшие за ней

выселение жителей в Стамбул и ликвидация факторий отстранили Геную от рынков, за которые она боролась 2 века. Уничтожение административной и фискальной системы, связанной с генуэзским консульством и ориентированной на черноморскую торговлю, лишило рабочих мест и средств к существованию сотни граждан республики.

Население К. На полуострове всегда жили греки и тюркоязычные кочевники, сюда мигрировали с Сев. Кавказа зихи-черкесы и аланы. Рост числа негенуэзцев происходил по мере того, как К. превращалась из торговой фактории и порта в город, центр местного ремесленного производства и обмена. Сюда прибывали эмигранты из Вел. Армении. После падения в 1375 г. под ударами мамлюков Киликийской Армении среди жителей К. появились сирийцы и киликийские армяне. Сведения о горожанах сохранились в бухгалтерских книгах массарии (казначейства) К. В 1381 г. население города составляло 10–12 тыс. чел., из них взрослых мужчин — ок. 2300. Выходцы из Зап. Европы, гл. обр. итальянцы (преимущественно жители Лигурии), составляли в К. самую значительную общину (900 чел.), следующими по численности были т. н. греки (600 чел.) и армяне (400 чел.) («греками» и «армянами» называли тех, кто принадлежали к правосл. или Армянской Церквам, не различая турок, черкесов и др. по национальности). Татар и др. мусульман насчитывалось ок. 100 чел., немногочисленными были сир. (80 чел.) и евр. (20 чел.) общины. Большую часть европ. населения К. составляли стипендиаты коммуны, нанятые либо на военную, либо на гражданскую службу, и торговцы; рано или поздно они возвращались в метрополию. Правительство Генуи пыталось укрепить позиции республики в Крыму и стимулировало переселение на Левант, освобождая подданных, которые жили там постоянно, напр., от уплаты подушного налога. Гражданам, решившим на новом месте обзавестись семьей, Банк св. Георгия обещал обеспечить приданое невестам.

Вне общин К. оставалось ок. 8% населения — рабы разных национальностей. К. всегда была перевалочным пунктом работорговли (подробнее см.: *Карпов*. 1986); о плененных, которых татары уводили с московских

или литов. земель и о падении цен на рабов, наступавшей на рынках после этого, говорилось в летописях. В обычных условиях раб стоил как 5–6 коней (ок. 5 соммо), и чаще всего торговали невольниками в возрасте от 12 до 20 лет. Широкое распространение имело т. н. семейное рабство, когда детей продавали родители (поэтому среди рабов в итал. документах фигурировали и татары и черкесы).

Положение К. как военно-адм. и торгово-финансового центра и ее размеры предопределяли характер занятости жителей. Доля мужского населения, занятого на военно-полицейской службе — самой распространенной в К., превышала 10%. Далее следовали хамалы (носильщики), оценщики-цензари, весовщики, министралы рынка, сборщики откупов и собственно торговцы. Заметную профессиональную прослойку в К. составляли банкиры-менялы с приказчиками и свободные, не занятые службой в администрации нотариусы (1–2%). Оценить численность священнослужителей и монашества по имеющимся документальным свидетельствам трудно; показателем может быть не количество храмов (ок. 60), а их размер. Приходские церкви К. строились в расчете на общину и вмещали по 50–80 чел.; т. о., клирики составляли как минимум 1,5% от всего населения.

Управление К. Консульство К. (офиц. название — «коммуна Генуи в Каффе») было территориальным образованием с двойным подчинением. Из-за удаленности от метрополии «консул генуэзцев во всей империи Газарии» имел все полномочия представлять интересы Генуэзской республики, вплоть до ведения войны и заключения мира. Вместе с тем татарские ханы, выдававшие ярлыки, к-рые лишь в понятиях Зап. Европы считались договорами, всегда имели права сюзеренов. Генуэзцам приходилось регулярно дарить ханам сукна, полотна, сладости и проч., даже бомбарды. Дары назывались «ехепиа», подчеркивался их добровольный, а не принудительный характер; понятие «дань» (tributum) в отношениях с ханами долго не фигурировало (этот лат. термин изначально использовался применительно к денежным выплатам османам). Статья расходов на подарки ханам достигала в бюджете консульства 10%. Другим показателем

несамостоятельности была налоговая сфера: подданные хана платили особую торговую пошлину — «коммеркий ханлюков», к-рую собирали в К. его откупщики; в селах татар. дарога К. взимал сборы в пользу хана и платы за баналитеты.

Бюджет консульства формировался из типичных для того периода источников: косвенных налогов на оценку товаров, их взвешивание, ввоз и вывоз, продажу, на городскую недвижимость и владение рабами, ежегодного сбора с владельцев разномерных судов, прямых, подушных, налогов (их платило как местное население, так и те генуэзцы, к-рые не были освобождены от «аварий»). Подушный налог, аналогичный современным консульским сборам, уплачивали также иностранцы-мусульмане за себя и за тех рабов, которых они вывозили с рынков консульства. Прямым налогом облагалось производство вина и рыболовство. Платы за баналитеты не находились в ведении генуэзцев, поэтому, даже когда откупа на сенокосы, сбор дров и выжиг угля стали продаваться в К., за деньгами прибывал сам хан или его представитель. К сбору выплат за баналитеты допускались консулы К., которых на период исполнения должности ограничивали в занятии коммерцией. Экстраординарные налоги вводились для того, чтобы покрыть конкретные расходы, напр. на войну с Трапезундской империей. В XV в. регулярной становится практика выпуска гос. (вернее, городских) облигаций. Подобная практика — продажа «юса» (букв. — место, а точнее — место в книге кредиторов) — давно существовала в Генуе. Пополнить казну можно было и прямым займом, и разовым обложением недвижимости горожан, немало средств поступало в массарию от штрафов, к-рые налагали консулы и другие чиновники или платили они сами, когда прибывшие из Генуи синдики-ревизоры находили нарушения в их деятельности. В 20-х гг. XV в. генуэзцы ввели подоходный налог (stalia), к-рым облагалось жалованье высших чиновников консульства. Его разновидностью стала практика последних десятилетий в истории К.: срок службы администрации был увеличен с 12 до 13 месяцев, но жалованье за лишний месяц оставалось в распоряжении казначеев и шло на закупку провианта.

Система управления К. неоднократно менялась. Первые консулы К. в своей деятельности опирались на самоорганизацию граждан республики и городского населения; народное собрание являлось высшим органом. С бюрократизацией управления после принятия 1-го устава К. (1314) была введена непропорциональная представительная система, действовавшая в интересах прежде всего граждан Генуэзской республики и лишь затем остального населения К. Большой совет из 24 членов избирал Малый совет из 6 членов; консул принимал решения совместно с ними. Постепенно их значение сошло на нет, хозяйственные, финансовые и часть судебно-полицейских обязанностей перешли к чиновникам. С 90-х гг. XIV в. новый орган — Совет шести (позднее Совет восьми), в к-рый теперь вошли казначей-массарии и члены 2 главных официий, финансовой и попечительской, — обладал всеобъемлющими полномочиями.

Т. о., к 70-м гг. XIV в. в К. окончательно сложилась система управления, в посл. она лишь модифицировалась. В судебной практике консул опирался на советы и помощь профессиональных юристов — докторов права, назначаемых в К. в качестве викариев консула; за порядок в городе и исполнение наказаний отвечал каваллерий. Часть полицейских функций выполняли ночные стражи, которых набирали из горожан, и отряд оргузинов, поддерживавших порядок в сельской округе и служивших гонцами и эскортом послов. В массарии К. распоряжались 2 казначея (как правило, бывш. или буд. консулы). В курии консула и в массарии состояло до 6 писарей-скриб, это были нотариусы, оформлявшие завещания, прошения и приговоры, а также отвечавшие за бухгалтерию и кассу. Военная администрация в К. была представлена капитанами бурга и антибургов, капитанами башни св. Константина и капитанами городских ворот. За пределами К. военно-полицейские заботы возлагались на консулов или кастелланов подчиненных ей факторий, а также на капитана Готии, присоединенной к консулату.

Участие жителей К. в управлении осуществлялось через официи (исполнение обязанностей в них не оплачивалось). Политическая борьба и социальная структура Генуи на-



ложили отпечаток на состав администрации К. Высшие чиновники и члены оффиций выбирались или назначались т. о., чтобы сохранялся баланс интересов генуэзских нобилей и пополаров (незнатных горожан). Иногда оговаривалась принадлежность к генуэзским партиям — «черных» (*гвельфов*) и «белых» (гибеллинов). Требовалось также учитывать интересы граждан и неграждан Генуэзской республики; напр., Устав Каффы 1314 г. резервировал за горожанами (*burgenses*) 4 места из 24 в Большом совете и 1 место из 6 в Малом. Город делился на сотни во главе с сотником-баши, на десятки — во главе с десятником, к-рые посредничали в отношениях власти с населением.

Главными постоянными органами управления в К. были Оффиция попечения (*Officium provisionis*), Оффиция продовольствия (*Officium victualium*), Оффиция финансов (*Officium monete*), Оффиция торговли и Газарии (*Officium Gazariae*). До 1449 г. существовала Оффиция св. Антония (*Officium caritatis S. Antonii*), ведавшая торговлей рабами. Действовали и др. оффиции (в военные годы — *Officium guerre*, в период эпидемий — *Officium sanitatis*) или чиновники (по надзору за чеканом монеты, по обслуживанию хана во время его пребывания в К.). В годы османской угрозы попечители Банка св. Георгия, стремясь консолидировать общину, учредили особую оффицию, к-рая представляла интересы горожан, не являвшихся гражданами Генуэзской республики.

Церковь в К. В К. существовали лат. (католич.), арм. и греч. правосл. общины, доминирующее положение занимали католики. Организация богослужений, строительство и обустройство храмов были непременными условиями существования западноевроп. поселений и факторий на Леванте; эти требования всегда включались отдельным пунктом в договоры с местными правителями. О католич. храмах в К. во 2-й пол. XIII в. известно мало, но уже в это время важную роль в религ. жизни города играли монахи нищенствующих орденов — *францисканцы* и *доминиканцы*. К. по своему расположению считалась удобным отправным пунктом для проповеди христианства на территории Золотой Орды. В годы правления хана Менгу-Тимура (1266–1280 или 1282) францисканцы по-

лучили разрешение на миссионерскую деятельность (позднее подтверждено ханом Узбеком (1313–1341)). Видимо, в кон. 70-х гг. XIII в. был учрежден францисканский викариат Сев. Тартарии, состоявший из 2 кустодий — Газарии (с центром в К.) и Сарая. С 1290 г. известно о мон-ре францисканцев и госпитале св. Иоанна (обители иоаннитов; см. *Мальтийский орден*) в К., не позднее 1298 г. в городе был основан мон-рь доминиканцев. В постановлениях 1316 г. о юридических ограничениях в отношении земельных участков со стоящими на них церквями упомянуты монастыри доминиканцев и францисканцев, госпиталь, обитель бегинов, 2 действующие и разрушенная арм. церкви, 2 греч. храма, «церковь русских» (*ecclesia Rossorum*), а также ц. Пресв.



Церковь св. архангелов
Михаила и Гавриила.
1408 г.

Девы Марии у крепостного рва (*Imposicio Officii Gazarie*. 1838. Col. 407–408).

В нач. XIV в. К. входила в состав Ханбалыкского (Пекинского) диоцеза Римско-католической Церкви. В город прибыл францисканец Иероним, каталонец по происхождению, рукоположенный в 1311 г. во епископа. Предполагалось, что Иероним отправится в Ханбалык, чтобы стать помощником *Иоанна из Монтекорвино*, но он остался в Золотой Орде и проповедовал среди татар. Иероним столкнулся с противодействием доминиканцев, недовольных тем, что францисканцы фактически монополизировали миссию в Золотой Орде, а также арм. духовенства (*Richard*. 1977. P. 157–159). В 1318 г. папа Римский Иоанн XXII основал в К. подчиненную архиепископу Генуи епископскую кафедру, на которую был назначен Иероним. В юрисдикцию епископа К. перешли земли от г. Варна (совр. Болгария) до Сарая на Волге и от побережья Чёр-

ного м. до русских земель (бreve «Ad universalis ecclesiae» от 26 февр. 1318 — *Wadding L. Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*. R., 1733². T. 6. P. 548–549; *Acta Ioannis XXII (1317–1334)* / Ed. A. L. Tautu. Vat., 1952. N 8). Впосл. кафедру К. занимали в основном монахи нищенствующих орденов. Основанное в 1333 г. архиеп-ство Восторо, в числе суффраганов к-рого назывались К. и Херсон, вскоре перестало существовать. В XIV в. в Сев. Причерноморье были созданы др. католич. кафедры, в т. ч. в Солдаёе и Чембало.

К кон. XIV в. в К. насчитывалось не менее 22 католических церквей, наиболее значимые из них — кафедральный собор св. Агнессы и храмы 2 францисканских мон-рей. В 1430 г. К. стала центром Восточной провинции (*provincia Orientalis*) ордена францисканцев и резиденцией генерального викария ордена. К. была крупным цент-

ром миссионерской деятельности, католицизм распространялся усиливая монахов нищенствующих орденов, сооружав-

ших храмы во многих поселениях консульства. Сохранился важный памятник тюрк. языка и письменности того времени — принадлежавший некогда *Ф. Петрарке* «Codex Sumanicus», содержащий 3-язычный, латинско-персидско-куманский словарь-разговорник, переводы молитв и др. тексты. После захвата К. турками (1475) католич. епископская кафедра в К. де-факто перестала существовать, но сохранилась в качестве титулярной (вакантна с 1978).

В кон. XIII в. в К. была значительная арм. община; в 20-х гг. XIV в. в городе проживал арм. еп. Аракел. После того как польский кор. *Казимир III Великий* (1333–1370) даровал армянам право свободного исповедания веры (1367) и различные привилегии, кафедра арм. епископа была перенесена из К. во Львов. Однако вскоре армянское население К. существенно увеличилось в связи с падением Киликийского королевства (1375). Среди армян проповедовали доминиканцы. В XIV в.





в городе появились армяне-католики (мон-рь свт. Николая Мирликийского). В 1438 г. в К. состоялось совещание арм. священников и мирян под рук. еп. Малахии; было решено отправить делегацию на *Ферраро-Флорентийский Собор* (1438–1439). Решение было одобрено Киликийским католиком Константином V (*Gill J. The Council of Florence. Camb., 1959. P. 305–310*). В 1440 г. армяне К. присоединились к заключенной в 1439 г. Флорентийской унии с Римом. В совр. Феодосии сохранилось неск. арм. храмов, построенных в XIV–XV вв., в т. ч. церкви св. Сергия и св. архангелов Михаила и Гавриила внутри укреплений бурга К.

До XV в. греки, по-видимому, составляли большинство среди местного населения К. Сведения о греч. православной епархии в К. относятся лишь к кон. XV в. (*Janin R. Caffa // DHGE. T. 11. Col. 158–159*). После Ферраро-Флорентийского Собора Пахомий, бывш. еп. Амасии, признавший унию с Римом, в 1469 г. по просьбе кард. *Виссариона* Никейского, титулярного латинского патриарха К-польского, был назначен греч. епископом К., но скончался, так и не прибыв туда.

В 20-х гг. XV в. герм. путешественник И. Шильбергер сообщил о 2 евр. общинах в К. — *караимов* и талмудистов. Вероятно, после того, как хан Узбек провозгласил ислам гос. религией Золотой Орды, в К. была построена мечеть, о которой упоминал Ибн Баттута.

Крестоносная идея освобождения Гроба Господня в XIV в. редуцировалась до мер, направленных на защиту западноевроп. торговли, и правители, отправлявшиеся бороться с пиратством и разорительными набегами турок, получали поддержку папы Римского как крестоносцы. Масштабные военные действия против османов, напр. те, к-рые завершились разгромом под Никополем в 1396 г. или под Варной в 1444 г., были редкими. Однако Папский престол поддерживал консульство К., как и др. итал. колонии на Востоке. Десятина, собиравшаяся не только в К. или в Лигурии, но и в гос-вах Италии и Центр. Европы, направлялась на строительство укреплений города. Его защитники вместе с семьями получали *индальгенции*, а стипендиаты коммуны, отправлявшиеся на службу в К., — денежные субсидии, доходившие до полугодового жалования.

К. до конца своего существования воспринималась в Европе как форпост христ. мира, границы диоцеза простирались до р. Волги, а после исхода европейцев с территорий погибшей империи Ильханов епископ К. осуществлял духовное руководство католиками (гл. обр. купцами)



Церковь вмч. Георгия.
1385 г.

в Иране и Зап. Анатолии. Желание Генуи добиться для архиепископа К. сана архиепископа осталось неосуществленным, но Папский престол следил за обстановкой в консульстве, при необходимости отправляя туда новых церковных служителей. Епископы были стипендиатами Генуэзской республики. Известен случай, когда был уволен военный служащий, а его жалованье поделено между 2 прибывшими в город *капелланами*-доминиканцами. Католич. прелаты занимали более высокое положение, чем восточные, выступали арбитрами в спорах, случавшихся в греч. и арм. общинах. Др. функция католич. духовенства была связана с организацией управления в К. Католич. епископ имел право обращаться напрямую в метрополию, через него в Геную поступала информация о настроениях и чаяниях жителей К.

Межконфессиональные отношения в городе всегда были непростыми, к тому же они дополнялись этнической рознью. Осознавая себя неполноправными гражданами, греки и армяне болезненно реагировали на возможные послабления, которые мог сделать генуэзский консул, верша правосудие, в отношении уроженцев Италии. Установленный в К. порядок предполагал, что семейные, наследственные и духовные дела оставались прерогативой местного духовенства, а общины должны были сами решать, кто будет их пастырем. Этот принцип не всегда соблюдался; акты курии К. полны казусов, связанных с решением запутанных наследственных тяжб. Влияние администрации на выборы еписко-

пов К. становится явным после заключения унии на Ферраро-Флорентийском Соборе и особенно после падения К-поля. Хотя кандидатуры на кафедру К. подбирал кард. Виссарион Никейский по совету с клиром, именно представители светской администрации ходатайствовали перед Папским престолом о назначении. Так же происходило и в других общинах: армянин не мог

стать епископом без благословения католика, но кандидату надлежало получить одобрение консула К. Активное вмеша-

тельство генуэзской администрации в духовные дела вост. общин ускорило падение К.

После завоевания турками (1475) город стал важным опорным пунктом Османской империи на побережье Крыма. Жившие в К. католики в основном были выселены в Перу (Галату), по указанию султана Мехмеда II им были выделены 2 церкви — Девы Марии К-польской (впосл. мечеть Одалар-джами) и св. Николая (впосл. мечеть Кефели-джами (мечеть жителей К.)). В католич. ц. святых Петра и Павла в Стамбуле хранится икона Божией Матери «Одигитрия», по преданию перенесенная из К. Католич. храмы были заброшены, переоборудованы в мечети или отданы религ. общинам др. конфессий. В 1-й пол. XVII в. делалась попытка возродить мон-рь доминиканцев. По-видимому, в городе оставалось ок. 20 арм. церквей, но после выселения большей части армян в пределы Российской империи (1778) они оказались в основном заброшены; к 20-м гг. XIX в. действующими оставались только 4 — св. Сергия, св. архангелов Михаила и Гавриила, вмч. Георгия и св. Феодора (*Саргсян. 2003. С. 145–146*). До 1678 г. в К. находилась резиденция греч. епископа, впосл. еп-ство вошло в состав *Готской епархии* (*Vasiliev A. A. The Goths in Crimea. Camb., 1936. P. 279*).

Ист.: *Impositio Officii Gazarie // Monumenta Historiae Patriae. Torino, 1838. T. 2: Leges municipales. Col. 298–430; Codice diplomatico delle colonie Tauro-Liguri durante la signoria dell'Ufficio di S. Giorgio (1453–1475) / Ed. A. Vigna. Genova, 1868–1879. 3 vol. (Atti della Società Ligure di Storia Patria; 6–7. 1–2); Brătianu G. I. Actes des notaires Génois de Péra et*





de Caffa de la fin du XIII^e siècle (1281–1290). Bucur., 1927; *idem*. Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIII^e siècle. P., 1929; *Volpicella L., Skrzinska E., Rossi E.* Inscrizioni genovesi in Crimea ed in Constantinopoli. Genova, 1928. (Atti della Società Ligure di Storia Patria; 56); Gênes et l'Ostre-Mer / Éd. M. Ballard. P.; La Haye, 1973. T. 1: Les actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto, 1289–1290; Notai genovesi in Oltre Mare: Atti rogati a Caffa e a Licostomo, sec. XIV / Éd. G. Balbi, S. Raiteri. Genova, 1973; Studi e documenti su Genova e l'Oltremare / Éd. G. Airdali. Genova, 1974; *Карпов С. П.* Регесты док-тов фонда Diversorum Filze Секретного архива Генуи, относящиеся к истории Причерноморья // Причерноморье в ср. века. М., СПб., 1998. Вып. 3. С. 9–81; Liber Officii Provisionis Romaniae (Genova, 1424–1428) / Éd. L. Balletto. Genova, 2000; *Пономарев А. Л.* Путеводитель по рукописи Массарии Каффы 1374 г. // Причерноморье в ср. века. М., 2005. Вып. 6. С. 41–138. Лит.: *Le Quien*. ОС. Т. 3. Col. 1103–1104; *Мурзакевич Н. Н.* История генуэзских поселений в Крыму. Од., 1837; *Heyd W.* Histoire du commerce du Levant au moyen âge. Lpz., 1885–1886. 2 t.; *Барсамоу Н. С., Полканов А. И.* Феодосия: Прошлое города и археол. памятники. Феодосия, 1927; *Malovist M.* Kaffa: Kolonia genuénska na Krymie i problem wschodni w latach 1453–1475. Warsz., 1947; *Balletto L.* Genova Mediterraneo Mar Nero (sec. XIII–XV). Genova, 1976; *Cazacu M., Kévoian K.* La chute de Caffa en 1475 à la lumière de nouveaux documents // Cahiers du monde russe et soviétique. P., 1976. Vol. 17. N 4. P. 495–538; *Richard J.* La Papauté et les missions d'Orient du Moyen Âge, XIII^e–XV^e siècles. R., 1977; *Balard M.* La Romanie génoise: XII^e – début du XV^e siècle. R., 1978. 2 vol.; *idem*. Les controverses politico-religieuses à Caffa (1473–1475) // L'Église arménienne entre Grecs et Latins: Fin XI^e – milieu XV^e siècle / Éd. I. Augé. P., 2009. P. 183–192; *Balard M., Veinstein G.* Continuité ou changement d'un paysage urbain? Caffa génoise et ottomane // Le paysage urbain au Moyen Âge: Actes du XI^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. Lion, 1981. P. 79–131; *Agosto A.* Orientamento sulle fonti documentarie dell'Archivio di Stato di Genova per la storia dei Genovesi nella Russia meridionale // Cinquant'anni di storiografia medievistica italiana e sovietica: Gli insediamenti genovesi nel Mar Nero: Atti del Convegno storico italo-sovietico e della Tavola Rotonda, Genova 11–13 nov. 1976. Genova, 1982. P. 352–379; *Карпов С. П.* Работорговля в Юж. Причерноморье в 1-й пол. XV в. (преимущественно по данным массарий Каффы) // ВВ. 1986. Т. 46. С. 139–145; *он же*. Что и как праздновали в Каффе в XV в.? // СВ. 1993. Вып. 56. С. 226–232; *он же*. Высшие официалы генуэзской Каффы перед судом и наветом // Город в средневеке цивилизации Зап. Европы / Отв. ред.: А. А. Сванидзе. М., 2000. Т. 3. С. 136–141; *Бочаров С. Г.* Фортификационные сооружения Каффы (кон. XIII – 2-я пол. XV в.) // Причерноморье в ср. века. 1998. Вып. 3. С. 82–117; *Пономарев А. Л.* Население и территория Каффы по данным бухгалтерской книги Массарии – казначейства за 1381–1382 гг. // Там же. 2000. Вып. 4. С. 317–442; *Саргсян Т.* Некоторые вопросы истории арм. культовых сооружений Каффы (Феодосии) // ИФЖ. 2003. № 2. С. 138–162; *Ярочая Е. А.* Гербальдика генуэзского Крыма. СПб., 2010; *Tanase Th.* Frère Jérôme de Catalogne, premier évêque de Caffa, et l'Orient francis-

cain // Espaces et réseaux en Méditerranée, V^e–XVI^e siècle / Éd. D. Coulon, Ch. Picard, D. Valérien. P., 2010. Vol. 2: La formation des réseaux. P. 127–166.

А. Л. Пономарёв

КАХАНА́ [арам. *kāhānā* – священник], имя неск. законоучителей Вавилонии эпохи составления *Талмуда*. На основании литературных свидетельств принято считать, что имя К. носили 6 авторитетных талмудистов III–V вв. (*амораи*), хотя не всегда возможно понять, о каком именно учителе речь идет в каждом конкретном случае.

В трактате «Санхедрин» (366) говорится о К., к-рый вместе с равом Асси был учеником Рава (рав Абба Ариха, ум. ок. 248). В Иерусалимском Талмуде приводится рассказ о встрече К. с палестинскими учителями рабби Шимоном бен Лакишем и рабби Йохананом бар Наппахой (Рош ха-Шана. 4. 1 (Л. 596)).

Среди учеников Рава был и др. К. Он тоже совершил путешествие в Палестину, где общался с Йохананом бар Наппахой и Шимоном бен Лакишем. Предположение о том, что у Рава было 2 ученика по имени К., сделано средневек. исследователями Талмуда из школы Раши (тосафистами) с целью привести в соответствие талмудические сведения о К. (*Friedman*. 2002. P. 251). С одной стороны, К. предстает как авторитетный учитель, который получил известность еще до того, как стал учеником Рава (в трактате «Назир» Вавилонского Талмуда (19а) сказано, что К. и Асси не имели необходимости в галахических выводах Рава, а нуждались только в традиции, принесенной им из Палестины; об Асси, соученике К., сказано, что Рав не хотел проходить в дверь перед ним, не считая себя более достойным (Бава Кама. 80а); согласно трактату «Халла» Иерусалимского Талмуда (10 (Л. 57с)) рабби Хошайя, учитель рабби Йоханана, названный «отцом Мишны», желает узнать мнение К. по одному из вопросов). С др. стороны, как в Иерусалимском, так и в Вавилонском Талмуде содержатся рассказы о К. как о молодом ученике Рава, безусловно имеющем более низкий статус (К. стремился найти пример для подражания во всех действиях своего учителя и с этой целью даже прятался у него в доме (Берахот. 22а)), как о вспыльчивом и неуверенном в себе юноше, который сомневался, остаться ли ему

в палестинской школе или вернуться в Вавилонию, и задавал по этому поводу иносказательный вопрос рабби Йоханану (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 2. 8 (Л. 5с)).

Считается, что именно 2-й К. был участником событий, описанных в трактате «Бава Кама» (117 а–б). Этот трактат привлекал внимание исследователей подробным рассказом о талмудической религ. школе, необычностью сюжета и ярко выраженным стремлением превознести вавилонскую традицию над палестинской. К. совершил преступление (он убил человека, к-рый угрожал донести персам на еврея, укрывавшего соломю) и по совету Рава отправился в Палестину. Рав взял с К. клятву, что в течение 7 лет тот будет скрывать свою ученость, воздерживаясь от участия в спорах в академии рабби Йоханана. К. надеялся остаться незамеченным, однако выдал себя сложными вопросами после лекции Шимона бен Лакиша. Йоханан бар Наппаха, предупрежденный о прибытии «льва из Вавилона», стал тщательно готовиться к диспуту. К. дали почетное место в 1-м ряду. Однако вопреки ожиданиям Йоханана К. не задавал вопросов, и его пересадили на последний, 7-й ряд. Наконец, когда Йоханан бар Наппаха позволил себе с насмешкой отозваться о К. в разговоре с Шимоном бен Лакишем («лев, о котором ты говорил, стал лисицей»), К. почувствовал себя свободным от данной им клятвы («пусть воля [Всевышнего] будет такова, что эти 7 рядов будут вместо 7 лет, о которых сказал мне Рав») и стал задавать Йоханану вопросы, на которые тот не в состоянии был ответить. «[Рабби Йоханан] изложил учение (*šmw ʿt*), и [рав Кахана] выставил довод в опровержение (*ʾaqšē*, букв. – затруднил. – *Авт.*), и его посадили на 1-й ряд. [Рабби Йоханан опять] изложил учение, и [рав Кахана снова] выставил довод в опровержение. Рабби Йоханан сидел на 7 матрацах, его понизили на один, [забрав] из-под него. [Он снова] изложил учение, и [опять рав Кахана] выставил довод в опровержение – до тех пор, пока [рабби Йоханана] не понизили, [забрав] из-под него все матрацы, так что он стал сидеть на земле». Тогда рабби Йоханан решил рассмотреть К. (он был стар и попросил учеников, чтобы ему «подняли брови», к-рые закрывали ему глаза).



У К. был дефект губ, и Йоханану, не знавшему этого, показалось, что К. смеется над ним. Йоханан огорчился, а К. умер. Когда учителю сообщили, что К. на самом деле не смеялся над ним, он отправился в пещеру, где был похоронен К. В пещеру его не пустила змея. Рабби Йоханан обратился к ней с просьбой пустить учителя к ученику, но змея не послушалась. То же самое было, когда он попросил пустить его к другу. Наконец престарелый учитель сказал, что пришел к К. в качестве ученика, и змея впустила его. По молитве Йоханана К. был воскрешен. Рабби Йоханан стал задавать своему новообращенному учителю множество вопросов и на все получил ответы. Это повествование вызывало споры о его датировке, источниках и реальности описанного в нем диспута.

Рассказ о К. имеет четкую композицию и тематически разделяется на 3 части: 1) убийство доносчика и бегство К. в Палестину; 2) спор с рабби Йохананом и смерть К.; 3) воскрешение К. По мнению Ш. Фридмана, ранним вариантом 1-й части этой истории можно считать рассказ о прибытии юного К. в Палестину из трактата «Берахот» Иерусалимского Талмуда (2. 8 (Л. 5в)). О споре с Йохананом бар Наппаха здесь не упоминается, К. не выступает сколько-нибудь значимым галахическим авторитетом, однако путешествие К. в Палестину уже связывается со смертью: в порыве гнева К. предсказывает, что человек, задавший кощунственный вопрос, умрет, и его приговор сбывается. Представление о К. как о вспыльчивом человеке тоже перешло в вавилонскую историю: согласно Иерусалимскому Талмуду, К. не может удержаться от пожелания смерти, согласно Вавилонскому Талмуду, К. не может сдерживать свой гнев и совершает убийство доносчика. В обоих случаях К. вынужден уехать (Friedman. 2002. P. 253–256).

Вторая часть истории имеет соответствие в трактате «Бава Мециа» (84а): Йоханан бар Наппаха разгневался на Шимона бен Лакиша и оскорбил его, что стало причиной смерти последнего; Фридман отметил также стилистические параллели в описании диспута Йоханана и Шимона бен Лакиша в «Бава Мециа» (84а) и Йоханана и К. в «Бава Кама» (117а) (Friedman. 2002. P. 260–265).

В качестве лит. основы для 3-й части повествования Фридман называет Рош ха-Шана. 4. 1 (Л. 596) (Иерусалимский Талмуд), где сказано о том, что Йоханан бар Наппаха и Шимон бен Лакиш попросили К. выступить посредником в их споре и высказать свое авторитетное мнение. Речь здесь идет о 1-м К. В вавилонском повествовании этот мотив связывается уже со 2-м К., которого Йоханан бар Наппаха признает своим учителем (Friedman. 2002. P. 258).

Вторая часть истории К. содержит подробный рассказ об *иешиве* эпохи амораев. Неск. характерных лексических особенностей свидетельствует о том, что палестинская иешива рабби Йоханана описана по образцу вавилонской иешивы, равно как и о позднем происхождении этого текста, составленного не раньше периода гаонов (о поколениях законоучителей I тыс. по Р. Х. (*таннаи*, амораи, савораи, гаоны) см. в ст. *Иудаизм раввинистический*). В частности, урок обозначается термином *тайтба* (от араб. корня *ytb* — сидеть; от родственного евр. корня *uṣb* образовано слово «иешива»), который в этом значении не характерен для Вавилонского Талмуда, но часто встречается в текстах эпохи гаонов (Ibid. P. 268–270).

История 2-го К. в «Бава Кама» (117 а–б) — ценное свидетельство лит. творчества эпохи гаонов, позволяющее проследить развитие агадической (см. ст. *Агада*) лит. традиции в период составления и окончательного редактирования Вавилонского Талмуда, установить точки соприкосновения и взаимовлияния палестинской и вавилонской евр. религ. школ. Не исключено, что история К. отражает влияние иран. и арм. литературных традиций (см.: Sperber. 1982. P. 86, 89–92; Herman. 2008. P. 59–72).

Третий талмудический авторитет с именем К. упоминается в числе учеников рава Гуны (в трактате «Моэд Катан» (136) сохр. описание спора К. с равом Гуной). Поводом для его путешествия на короткое время в Палестину послужило несогласие с др. учителем К. — равом Йехудой. Последний считал, что если 2 свидетеля говорят о разном убытке, причиненном владельцу затопленного участка земли, то необходимо принять показания того свидетеля, к-рый говорил о меньшем

ущербе, между тем как К. утверждал, что судебная процедура не может состояться, поскольку свидетели противоречат друг другу. Пострадавшим в этой ситуации был сам К. (его участок земли был затоплен из-за прорыва дамбы), и он отправился в Палестину за авторитетным галахическим решением (Бава Батра. 41 а–б). В этом повествовании зап. (палестинская) талмудическая школа наделяется большим авторитетом, с к-рым считались даже прославленные вавилонские учителя.

Четвертый амора по имени К. был учеником Рабби бар Нахмани (ок. 270 — ок. 330). Существовало предание, что в 18 лет он знал наизусть всю *Мишну*. Согласно трактату «Рош ха-Шана» Иерусалимского Талмуда (2. 6 (Л. 586)), К. принимал участие в разработке раввинистического *календаря*.

Пятый К. был учеником Рабби бар Нахмани и учителем рава Аши, редактора Вавилонского Талмуда. Он возглавлял академию в г. Пум-Нахара (в Вавилонии существовало 4 талмудические академии-иешивы — в городах Сура, Пумбедита, Пум-Нахара и Нехардея; академия в Пум-Нахаре подчинялась академии Суры и была 3-й по значению), авторитет к-рой возрос за время его учительства. К. поддерживал связь с равом Хананом, главой академии в Нехардее (Хуллин. 956).

Шестой К. был главой академии в Пумбедите. В трактате «Киддушин» (8а) сохранилось упоминание о том, что К., как человек, принадлежавший к священническому роду (коген), участвовал в церемонии выкупа первенца (*pidyon hab-bēn*) и принял в качестве выкупа шарф, цена к-рого была ниже установленных законом 5 шекелей (далее следуют рассуждения о правомочности такого поступка).

Первому К. приписывается «Психта де-рав Кахана» — один из древнейших гомилетических *мидрашей*.

Лит.: Sperber D. On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia // Irano-Judaica / Ed. Sh. Shaked. Jerusalem, 1982. [Vol. 1]. P. 83–100; Friedman Sh. The Further Adventures of Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine // The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture / Ed. P. Schafer. Tüb., 2002. Vol. 3. P. 247–271. (TSAJ; 93); Wald S. G. Kahana // EncJud. Vol. 11. P. 708–710; Herman G. The Story of Rav Kahana (BT Baba Qamma 117a–b) in Light of Armeno-Persian Sources // Irano-Judaica. 2008. Vol. 6. P. 53–86.

М. Г. Калинин



КАХЕТИ [груз. კახეთი, от имени одного из легендарных прародителей грузин — Кахоса, сына груз. праотца Картлоса], историческая провинция в Вост. Грузии; княжество (VIII–X вв.); царство (ок. 1020–1104/05, 1466–1762).

География. К. охватывает бассейны рек Иори и Алазани. В различные периоды границы К. менялись. Как историко-географическая провинция К. сформировалась не позднее античной эпохи. В раннеэллинистический период в К., которая охватывала земли в верхнем течении рек Иори и Алазани (провинции Эрцо (ერცო), Тианети (თიანეთი) и окрестности города-крепости Уджарма (უჯარმა)), проживало восточногрузинское племя кахов. В последующие века в К. вошли соседние провинции Кухети (კუხეთი) и Эрети (ერეთი, Херети). Кухети занимала территории на левобережье рек Арагви и Мтквари (Кура) — от окрестностей сел. Жинвали до пуст. *Гареджи*. Эрети охватывала несколько исторических областей: собственно Эрети, территории Алазанской долины, между совр. городами Телави и Шеки (Азербайджан); Суджети (სუჯეთი), земли в среднем течении р. Иори, между современными селениями Хашми и Бодбе; Камбечани (კამბეჩანო; греч. Καμβυστηνή — *Strabo*. Geogr. XI 4. 1; 14. 5), местность между р. Мтквари и нижним течением р. Алазани, в общих чертах соответствующую современным Сигнахскому и Дедоплисцкаркойскому муниципалитетам; Шаки (совр. Шеки, ныне в Азербайджане). На севере К. включала «Горные области» (მთიულეთი კახეთისა, Мтеулет Кахетиса); Пхови (ფხოვი), в которую входили исторические провинции Пшави (ფშავი), занимавшая бассейн р. Пшавис Арагви, и Хевсурети (ხევსურეთი), охватывавшая ущелье р. Хевсуретис Арагви на юж. склоне Б. Кавказского хребта и верховья рек Асса, Аргун и Андаку на северном, а также Тушети (თუშეთი; греч. Τοῦσχοι — *Ptolem*. Geogr. VIII 25) — земли в истоках р. Андийская Койсу. В V в. в Кахети-Эрети вошли южнодагестан. провинции: Дидоети (груз. დიდოეთი; лат. Didugi — *Plin. Sen. Natur. hist.* VI 29; греч. Δίδυροι — *Ptolem*. Geogr. VIII 25) — верховья Андийской Койсу; Хундзети (Хундзахи) (ხუნძეთი (ხუნძახი)), земли в верховьях Аварской Койсу; Цукети (Цахури) (წუკეთი (წახურე)) —



жителей Эрцо и Тианети (области в верхнем течении р. Иори.— *Авт.*)». Следуя по р. Иори, она

Город Сигнахи

спустилась «в Кхоети (Кухети.— *Авт.*) и остановилась в Кацарети (близ совр. с. Хашми.— *Авт.*),

где крестила кхоетских и соджских князей с их народом». Оттуда св. Нина прошла вверх по ущелью р. Самебисхеви (ныне Жати), до места, где находится с. Верона (Сагареджойский муниципалитет), затем через Гомборский перевал «перешла в Кахети и остановилась в местечке Кцели (не локализовано.— *Авт.*)... собрав кахетинских князей, крестила их. И заболела, и направилась обратно в Мцхету. И как только прибыла в Кхоети, в местечко, которое называется Бодини (Бодбе.— *Авт.*), уже не в состоянии была продолжить путь» (Мокцеваи Картлисай // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 89).

Для мощей св. Нины царь Картли св. *Мириан* в 30-х или 40-х гг. IV в. воздвиг в Бодбе церковь-маририй во имя вмч. Георгия, позже здесь был основан мон-рь. Его преемник царь Бакур построил в Уджарме, над крестом, воздвигнутым св. Ниной, небольшую ц. Джвари Патиосани (Честного Креста), а сын Бакура царь Трдат (60–70-е гг. IV в.) — храмы в Рустави и Некреси. К этому же периоду относится постройка

церкви т. н. Черемский квадрат. Общины горцев К. (кварельцев в верхнем течении р. Иори, пховцев, тушинцев) активно сопротивлялись принятию христианства, их обращение связано с именем одного из 12 сир. отцов, сщмч. *Авила*, еп. Некресского (VI в.). Выявление христ. и языческих традиций захоронения на могильниках из Матани (Ахметский муниципалитет) и Жинвали (Душетский муниципалитет) красноречиво свидетельствует о христианизации предгорных областей К. в IV–VII вв.

В 326 г. была крещена центральная часть *Картли*, проповедь св. равноап. *Нины* охватила почти всю К. (за исключением левобережья р. Алазани). В груз. летописи «Мокцеваи Карт-



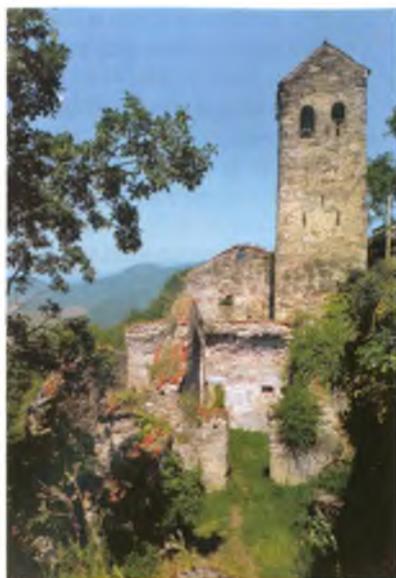
церкви т. н. Черемский квадрат. Общины горцев К. (кварельцев в верхнем течении р. Иори, пховцев,

Церковь-маририй во имя вмч. Георгия Победоносца в мон-ре Бодбе

лисай» (Обращение Картли) содержится подробное описание того, как проходило просвещение К. Из Цобени (в верхнем течении р. Цирдалисхеви, левого притока р. Арагви) св. Нина «перешла в Жалети, в село Эдеми (близ совр. Сионского водохранилища.— *Авт.*), и крестила

лисай» (Обращение Картли) содержится подробное описание того, как проходило просвещение К. Из Цобени (в верхнем течении р. Цирдалисхеви, левого притока р. Арагви) св. Нина «перешла в Жалети, в село Эдеми (близ совр. Сионского водохранилища.— *Авт.*), и крестила





Мон-рь Некреси

(Описание памятников. 2004. С. 107, 294, 302–303). Христианская символика в данном регионе обнаружена на предметах, датирующихся начиная с III в. (Там же. С. 14).

Основание первых епархий Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) на территории К. груз. историческая традиция приписывает царю св. *Вахтангу Горгасали* (2-я пол. V в.). Согласно Житию св. Вахтанга, составленному Джуаншером Джуаншеряни, в 70-х гг. V в. в К.



Мон-рь Хирса

(Кахети-Эрети) были учреждены 5 епархий: Черемская, Руставская, Ниноцминдская, Хорнабуджская и Челетская (*Джуаншер Джуаншеряни. Жизнь Вахтанга Горгасала // КЦ. 1955. Т. 1. С. 199; Он же. 2008. С. 100.* К кон. V — нач. VI в. к их числу прибавились Гишская, Бодбийская и Кацаретская епархии (*Книга посланий. 1968. С. 97–98; Мухелишвили. 1977. С. 222–223.*) Возможно, царь св. Вахтанг учредил также и Некресскую епархию.

Историк 1-й пол. XVIII в. царевич *Вахушти Багратиони* дал юрисдик-

ционное описание грузинских епархий этого периода. По его сведениям, черемели (Черемский архиерей) был пастырем жителей Шигнит-Кахети (*Вахушти Багратиони. 1973. С. 546*); руствели (Руставский) — христиан бывш. пров. Кухети: обл. Херки (Сагурамо) на правом берегу р. Арагви, между реками Тезами и Глданисхеви, мон-ря *Марткопи* и прилегающих к нему земель, окрестностей Рустави, до Гареджской горы, являющейся водоразделом между реками Иори и Мтквари и р. Мцарецкали (Аджису) (Там же. С. 331–332, 537–538). В сферу духовного управления ниноцминдели (Ниноцминдского архиерея) входили земли между р. Ниноцминдсхеви и пров. Кизики (Там же. С. 529), что в основном соответствовало ранне-средневеку. обл. Суджети; челетели (Челетского) — провинции Эрцо-Тианети, Пшав-Хевсурети и Херки



Мон-рь Дзвели-Шуамта

(Там же. С. 531); гишели (Гишско-го) — провинции Цукети (согласно данным Вахушти, Цукети помимо верховьев р. Самур охватывала ущелья рек Лекитчай, Курмухчай и Киш на юж. склоне Б. Кавказского хребта) и Шакки (Там же. С. 539); бодбелы (Бодбийского) — пров. Кизики (Камбечани) (Там же. С. 542), поэтому бодбелы в источниках назван также и кизикели (Кизикским); кацарели (Кацаретского) — территории между р. Самебисхеви и пров. Эрцо (Там же. С. 530), т. е. Уджарма и его окрестности; некресели (Некресского) — провинции Гагмамхари и Дидоети (Там же. С. 545). Вахушти не называет Хорнабуджского архиерея — в его время эта кафедра была уже упразднена. Историки сходятся во мнении, что, поскольку Хорнабуджи являлся центром пров. Камбечани, Хорнабуджский архиерей окомлял часть жителей Камбечани,

а другую — бодбелы. В VI–XII вв. власть некресели распространялась на пров. Тушети, население к-рой было крещено сщмч. Авивом Некресским. Пуст. Гареджи (территория южнее Гареджской горы) до нач. XIII в. или немного позже входила в юрисдикцию руствели. Владения Челетской епархии изначально ограничивались лишь пров. Эрцо-Тианети. По описанию Вахушти, пров. Херки входила попеременно в состав Руставской и Челетской епархий.

К. делилась на военно-адм. области Кахети и Эрети. Она являлась царским доменом и служила главной опорой в борьбе против Сасанидов. Важными стратегическими центрами были города Уджарма, Рустави, Хорнабуджи, Череми.

В развитии церковно-культурной и монашеской жизни К. особую роль сыграли 12 сирийских отцов, под предводительством прп. *Иоанна*

Зедазнийского пришедших в VI в. в Грузию: прп. Иоанн основал мон-рь Зедазени, прп. Давид Гареджийский — Давидгареджийскую лавру и не-

сколько гареджийских мон-рей, свт. *Иосиф Алавердский* — мон-рь Алаверди, прп. *Зенон Икалтойский* — мон-рь *Икалто*, сщмч. Авив Некресс-

кий — мон-рь *Некреси*, прп. *Стефан Хирсский* — мон-рь *Хирса*. Прп. *Шию Мгвимский*, до того как поселиться в основанном им мон-ре *Шиюмгвие*, подвизался в разных местах К.; прп. *Антоний Марткопский* также проповедовал в К.: в Артозани, Икалто, Лопотском ущелье, Ахмете, затем основал мон-рь Марткопи. Обители, созданные сир. отцами, стали крупными религ. и культурными центрами. Христианство стало распространяться на Сев. Кавказе. Большую роль в христианизации региона сыграл царь мч. *Арчил* († 744 или 761).

Начиная со времен правления царя св. Вахтанга Горгасали храмоздательство в К. переживало бурный расцвет. В V в. были построены памятники церковной архитектуры Грузии: малый храм Дзвели-Шуамта (близ Телави, см. *Шуамта*), *Матанский (Цхракара) мон-рь* (ныне в Ахметском муниципалитете), Цве-

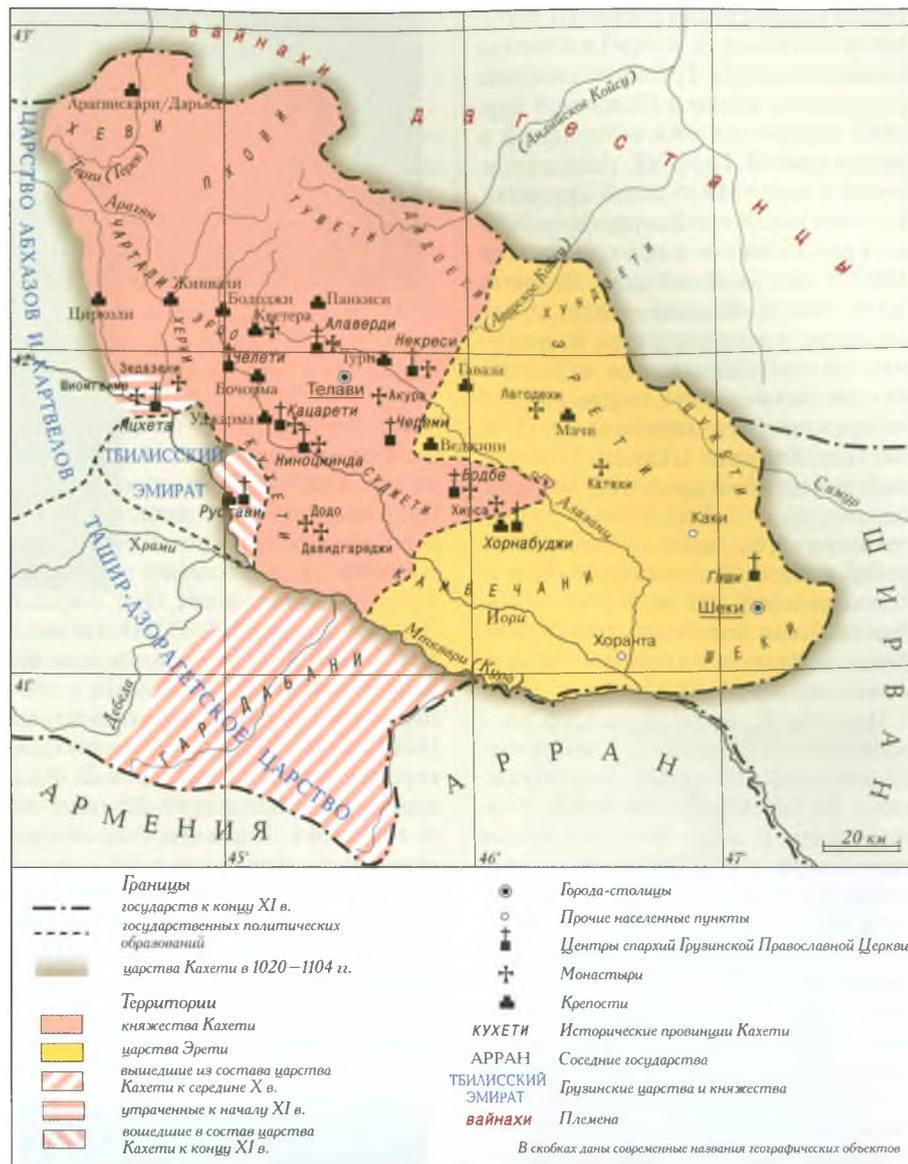


КАХЕТИ В VIII–XI ВВ.

ро-Дабали (ныне в Гурджаанском муниципалитете), ц. во имя мч. Раждена в г. Уджарма. Интенсивное церковное строительство в К. велось и после упразднения царской власти в Картли (523). Наряду с кафедральными соборами *Кацарети* и *Ниноцминда* были построены такие замечательные образцы груз. зодчества, как Давидгареджийская лавра (см. *Гареджи*), ц. Дзвели-Гавази (ныне в Кварельском муниципалитете), мон-рь Хирса, церковь Кондамиани (ныне в Телавском муниципалитете) и др. В VII в. были возведены большой храм Дзвели-Шуамта, базилики Ахшани и Баихо (ныне в Ахметском муниципалитете).

К. в период объединения грузинских земель. К кон. VIII в. от араб. владычества постепенно освободились Эрети и К. Пров. Эрети оформилась в самостоятельное княжество, а к кон. IX в. — в царство. Оно охватывало провинции Эрети, Шакки, Камбечани, а также южнодагестан. провинции Цукети и Хундзети. Центром был г. Шакки. Царство Эрети было разделено на 4 эриставства — Штори, Хорнабуджи, Веджини и Мачи. Здесь были воздвигнуты известные памятники грузинской церковной архитектуры: базилика гурджаанская *Квелацминда* (VIII в.), Кумская базилика (VIII в.; ныне в Гахском р-не Азербайджана), Лекетский (Лекартский) тетраконх (VIII–IX вв., ныне в Гахском р-не Азербайджана), Хирсская Степанцминда (IX в.), озанская ц. в честь Вознесения (Амаглеба) (IX в.) (ныне в Дедоплисцкарройском муниципалитете) и др. Араб. источники X в. называли Эрети Шахским царством (*Караулов*. 1908. С. 57), арм. авторы — Албанским (*Иованнес Драсханакертци*. 1965. С. 130; *Мовсес Каланкатуаци*. 1985. С. 164). Правители Эрети цари Адарнасе Патрикий (ок. 1-й четв. X в.) и его сын Ишханик Абу Абд аль-Малик (30–50-е гг. X в.) вынуждены были проводить политику лавирования между Арабским халифатом и Византией, а также между халкидонитами и нехалкидонитами. К сер. X в. правящий род Эрети, принадлежавший к таронским Багратидам, в результате проповеди царицы св. *Динар* принял Православие (подробнее см. в ст. *Курмухская епархия*).

Борьбу с арабами за объединение К. возглавили цанары — восточно-груз. племя, проживавшее в пров.



Хеви. Княжество К. возникло в 80-х гг. VIII в. Оно охватывало верхние бассейны рек Иори и Алазани, все Арагское ущелье и значительную часть Шида-Картли, а также провинции Гардабани (правобережье р. Куры) и Дидоети. По наименованию цанар араб. источники (аль-Масуди) называли это княжество Санария (*Караулов*. 1908. С. 57), армянские — Цанарк (*Иованнес Драсханакертци*. 1965. С. 64, 234). Первым правителем княжества стал Григол (787–827), происходивший из цанар. После его правления цанарскую династию сменила гардабанская (роды Кобулис-дзе, Донаури): князя Дачи (Ваче), Самоел, Габриел. С 881 г. до нач. XII в. в стране правили Аревманели: князя Фадла I, Квирике I, Фадла II, Квирике II, Давид. Местное управление находилось в руках

Руставского, Кветерского и Панкисского эриставов. В VIII–IX вв. центром К. являлся г. Уджарма, в X в. — сел. Бочорма, затем — сел. Тианети.

К. богата светскими и церковными памятниками архитектуры VIII–X вв.: это крепости в Уджарме и Вероне, Бочорма (крепость и церковь во имя вмч. Георгия), дворец и церковь *Кветера*, церковь Гарбани — во имя вмч. Георгия, Хевский Сиони, Жалети, Ахалцихе и др. Особое значение для культурной жизни К. этого времени имел прп. *Иларион Грузин* (822/3–875/6), настоятель Давидгареджийской лавры и духовный писатель.

Во внешней политике правители К. поддерживали тбилисских эмиров, противостоявших центральной власти арабских халифов, и активно участвовали в борьбе за объединение





и освобождение грузинских земель. В 1010 г. царь Грузии Баграт III (978–1014) включил К. и Эрети в состав единого царства Грузия и получил титул «царь абхазов (Западной Грузии), картвелов (Юго-Западной и Центральной Грузии), ранов (т. е. эров) и кахов (Восточной Грузии)». Однако после его смерти К. и Эрети выделились в виде царств. Ок. 1020 г. кахетинский царь Квирике III Великий объединил К. и Эрети в составе единого царства К. и принял титул «царь ранов и кахов» (в араб. источниках — «царь шакков и гурджов»). Столицей стал г. Телави. При Квирике III здесь был воздвигнут царский дворец (Дзвели-Талавани, груз. — «старая стена»), а также возведен символ К. — *Алавердский собор* в честь Воздвижения Креста Господня. В X–XI вв. в вост. части Эрети были возобновлены церкви Гиши и Зедгзители (ныне в Шекинском р-не Азербайджана).

Царство К. было разделено на 7 эриставств: Руставское, Кветерское, Панкисское, Шторское, Хорнабуджское, Веджинское и Мачское. В начале цари К. участвовали в войне груз. правящей династии Багратиони против внешнего врага — византийцев, тбилисских эмиров, правителей Гянджи. Однако политика груз. царей Баграта IV (1027–1072) и Георгия II (1072–1089), направленная на объединение страны, была для них неприемлема. Цари К. стали искать покровительства сельджукских султанов и принимать ислам (напр., Ахсартан I). В нач. XII в. царь Грузии св. *Давид IV Строитель*, опираясь на помощь кахетинских азнауров (дворян), присоединил К. и Эрети к Грузии: разбив сельджуков в 1104/05 г. в бою при Эрцухи (в Эрети, на территории совр. Азербайджана), он занял «самодержавно Эрети и Кахети» (цит. по: Жизнь царя царей Давида. 2008. С. 186; То же // КЦ. 1955. Т. 1. С. 329).

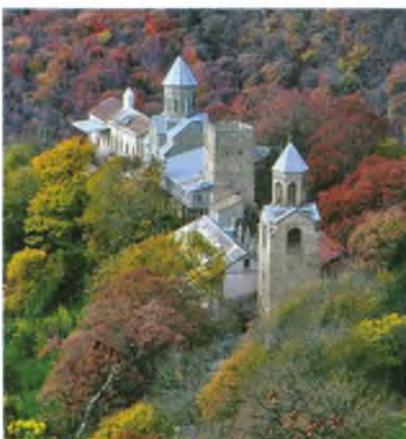
К. в составе Грузии была разделена на 4 эриставства: Кахетинское с центром в Панкиси (эриставы принадлежали к роду Дзагамисдзе), Камбечанское с центром в Хорнабуджи (эриставы — Махателисдзе), Эретское с центром в Гиши (эриставы — Колонкелисдзе, позднее — Асатисдзе), Шаккское (Сааришианское) с центром в Шакки (эриставы — Асатисдзе). В сферу деятельности кахетинских эриставов входила охрана вост. рубежей страны: по сло-



Церковь Джвари Патиосани в городе-крепости Уджарма. VIII–X вв.

вам летописца, они «такой напускали страх вокруг, что в Гандзе (Гянджа.— *Авт.*) и Барде даже маленький ребенок не мог заплакать у матери, и турки тоже не смели вредить пастбищам, раскинутым по берегам Иори и Куры» (цит. по: *Басилий Эосмодзгвари*. 2008. С. 311; *Он же* // КЦ. 1959. Т. 2. С. 130). Для сельскохозяйственного развития края в этот период были построены оросительные каналы: 20-километровый Самгорский и 119-километровый Алазанский, орошающий 53 тыс. га. В 1327 г. в г. Карагадж был открыт монетный двор.

В XII в. крупным груз. центром письменности, культуры и просвещения была Икалтойская академия при мон-ре Икалто, с которой связана деятельность прп. *Арсения Икалтойского* (Вачесдзе). На XII–XIII вв. приходится расцвет мон-рей в пуст.



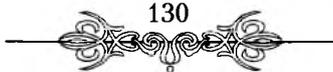
Мон-рь Марткопи

Гареджи. Монастырские пещерные комплексы были расписаны, среди фресок особенно выделяются ктиторские изображения царицы Грузии св. *Тамары* (1184–1207/13), царя Георгия IV (1207/13–1223) в мон-ре Бергубани и царя мч. *Димитрия II Самопожертвователя* (Тавдадебу-

ли) (1269/70–1289) в мон-ре Удабно. Сообщество мон-рей под управлением Давидгареджийской лавры владело обширными землями, носившими собирательное название Сагареджо. В дарственной грамоте 1428 г. царя Грузии Александра I патриаршему кафедральному собору *Светицховели* перечислены 17 селений Сагареджо «по эту и ту стороны горы» (т. е. Гомборского хребта): Оркошины, Бергубани, Акура и др. (Ист. док-ты Гареджи. 2008. С. 14). В 1-й пол. XIII в. были построены большая купольная церковь в монастыре Сабацинда близ Кардахи (ныне в Гурджаанском муниципалитете) и купольный храм Пудзнари (ныне в Тианетском муниципалитете), до сер. XIV в. — храм Сачино (около с. Земо-Ходашени, ныне в Ахметском муниципалитете).

К. жестоко пострадала от 100-летнего монг. ига и нашествий *Тамерлана*: церкви и крепости были разрушены, население сильно сократилось, сады, огороды, виноградники и тутовые плантации уничтожены. К 70-м гг. XIV в. была потеряна пров. Шакки.

Изменения произошли и в церковной географии К. Была образована *Алавердская епархия*, формирование которой датируется временем не позднее 1124 г. (Э. Качарава), XI в. (Б. Ломинадзе, Т. Барнавели) или VII–VIII вв. (А. Тордия). Границы епархии Вахушти Багратиони определяет так: «От Турдосхеви (и) Штори (правый и левый притоки р. Алазани в ее верхнем течении.— *Авт.*) вверх до Кахетинской горы и Кавказа» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 549). В «Грамоте братии Шиомгвимского монастыря Василию Алавердели» (XIII в.) епископ Алавердский именуется «архиепископом» (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. С. 190; ПГП. 1970. Т. 3. С. 175). Епархиальный центр Челетской епархии (Эрцо-Тианети) был перемещен на север, в Харчаши, и епископ стал именоваться «харчашнели» (Харчашнийский). Изменение, видимо, было вызвано необходимостью более тесного контакта с горными районами. Харчашнели окормлял помимо Эрцо-Тианети пров. Пшав-Хевсурети (Пхови), а также Тушети, к-рая до этого входила в состав Некресской епархии (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 531–532). Из-за полного разорения г. Рустави епархиальный центр Руставской епархии





был перенесен в мон-рь Марткопи, однако архиерей по-прежнему назывался руствели. Власть над монастырями Гареджи перешла к ниноцминдели; в памятнике церковного права XIII в. «Распорядок царского двора» («Освящение мира»)



он назван архимандритом (ПГП. 1965. Т. 2. С. 48). Не позднее 1265 г., когда К. была разорена монголами, в Хорнабуджской епархии замерла церковная жизнь, ее территории вошли в состав Бодбийской. К нач. XIV в. кафедральный центр Гишской епархии был перемещен в Курмухи, здесь архиерей стал именоваться архиепископом Курмухским (*Кекелидзе*. 1945. С. 314–315).

В церковной иерархии Вост. Грузии из 35 груз. архиереев епископы К. и Эрети при короновании царя сидели следующим образом: алавердели — на 6-м месте, кизикели (бодбели) — на 7-м, ниноцминдели — на 9-м, руствели — на 18-м, кацарели — на 20-м, харчашнели — на 28-м, черемели — на 32-м, гишели — на 35-м (ПГП. 1965. Т. 2. С. 49–50). Отсутствие некресели объясняется скорее всего оплошностью поздних переписчиков («Освящение мира» сохр. в списках XVI и XVII вв.). В период объединения Грузии епископы К. и Эрети иногда занимали и западногруз. кафедры: так, известны епископ Бедийский и Алавердский, епископ Чкондидский и Уджармский (Кацаретский).

Наиболее ранние сведения о владениях католикосов-патриархов всей Грузии в К. относятся к XI в. Согласно дарственной грамоте католикоса-патриарха *Мелхиседека I* (1010–1033), мцхетскому кафедральному собору Светицховели были пожертвованы «в Кахети в Ахтани один убани (район. — *Авт.*); и Носорна, селение одно (возможно, в совр. Телавском муниципалитете. — *Авт.*); и в Эрети мо-

настырь могущественный Лагодехи; и в Эрети же церковь Катехи с поступлениями ее (ныне в Белоканском р-не Азербайджана. — *Авт.*); и в Каки (ныне Гах в Азербайджане. — *Авт.*) купцов 12; и Зиари, селение большое (Дзерна, ныне с. Зарна в Гахском р-не Азербайджана. — *Авт.*)» (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 26–27; Грузинские док-ты IX–XV вв. 1982.

Давидгареджийский мон-рь

С. 119). Согласно дефектному «Документу поступления Эрцо-Тианетской паствы» (XV в. по классификации и датировке И. Долидзе), к кон. XII в.

католико-патриарх Грузии владел 40 селами в Эрцо-Тианети, среди них — Жинвали, Питловани, Бодави, Цобени и др. (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 74–75; ПГП. 1970. Т. 3. С. 233–237). В «Иммунитетной грамоте владений католикоса в Картли, Кахети и Месхети» от 1 дек. 1392 г. перечислены более 60 сел и мон-рей К.: «могила Давида» (имеется в виду мон-рь Давидгареджи с могилой прп. Давида Гареджийского), «Додос-Рка (мон-рь Додо. — *Авт.*) — мон-рь и пустынь с их доходами», мон-рь Бочорма, «на Иори монастырь Сиони и мон-рь Квабта» (ныне в Сагареджойском муниципалитете), мон-рь Варцанской Божией Матери в сел. Шилда (ныне в Кварельском муниципалитете), «в Базари купцов армян и евреев дымов 27» (ныне в Белоканском р-не Азербайджана), а также села Шашиани (ныне в Гурджаанском муниципалитете), Акура (ныне в Телавском муниципалитете) и др. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 180–181; Грузинские док-ты IX–XV вв. 1982. С. 104–106).

Распад единой Грузии, образование царства К. В 1466 г. правитель единой Грузии Георгий VIII (1446–1466) утвердился в К. как царь Георгий I (1466–1476) и отторг царство от Грузии, где власть перешла к Константину II (1466–1478). Столица независимого царства К. была устроена в *Греми*. На западе, по р. Арагви, К. граничила с Грузией (после окончательного распада единого государства — с царством Картли), на юге, по р. Куре, — с Карабахским

бегларбегством, на юго-востоке — с Шеккским бегларбегством (оба в составе Ирана, в сер. XVIII в. выделились в самостоятельные ханства), на северо-востоке и севере — с владениями дагестан. князей. В течение XVI–XVIII вв. К. постепенно потеряла вост. провинции Цукети (Цахури), где сформировалось султанство Элису, а также Элисени, в которой поселились вольные общины чарцев, и Дидоети. В 1640 г. царь Теймураз I организовал поход на Дидости, «чтобы обратить их (дидойцев. — *Авт.*) от идолопоклонства и проложить дорогу в Россию и привлечь их на свою сторону», но цель не была достигнута (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 596).

К., как и др. груз. царства, делилась на садрошо (воеводства). Три из 4 садрошо К. возглавляли кахетинские архиереи: некресели, бодбели и руствели, 4-м попеременно руководили царь К. и алавердели. Более



Царь Кахети Теймураз I с супругой Дареджан.

1654 г. Рис. Кристофоро де Кастелли из кн.: *L'Église Géorgienne des origines jusqu'à nos jours*. R., 1910

мелкие адм. единицы назывались моуравствами, ими управляли назначаемые царем тавады (князья), среди к-рых особенно известны роды Чолокашвили, Макашвили, Андроникашвили, Джандиери, Джорджадзе, Вачнадзе, Чавчавадзе и др.

На протяжении XVI в. цари К. Александр I, Леван и Александр II не принимали участия в борьбе картлийских царей с иранскими и турецкими завоевателями. Добровольным подчинением и выплатой дани они спасли царство от разорения. Население К. быстро возрастало, развивались торговля и сельское хозяйство, появлялись новые города (Греми,



КАХЕТИ В XV–XVIII ВВ.



Базари). Возобновлялись разрушенные и строились новые храмы и монастыри: Ахали-Шуамта, ц. во имя Архангелов в Греми, церкви Ши-хиани (в честь Воскресения Господня) и Квирацховели (Животворящего Воскресения) близ Чикаани (обе ныне в Кварельском муниципалитете), колокольня мон-ря Ниноцминда и др.; мн. церкви были украшены росписью. В колофоне груз. свода летописей «*Картлис Цховреба*» (список царицы Анны: НЦРГ. Q 795, 1479–1495 гг.) указано, что «царица цариц» Нестан-Дареджан, ее сын царь К. Александр I и царица Анна «были больше всех царей и князей Грузии верующими строителями храмов» (КЦ, 1955. Т. 1. С. 363–364). На фресковой надписи церкви в Греми правитель К. Леван, уподоблен-

ный царю Грузии св. Давиду IV, назван Агмашенебели (Строителем). Царь К. возобновил дарственные грамоты Светицховели. В 1503 г. Александр I подтвердил права мцхетского собора над пуст. Гареджи, определил ему половину доходов от мо-



Город-крепость Греми

сии, ок. 600) насельников гареджийских монастырей (*Гареджийские преподобномученики*). Персид. шахи пытались ислами-

настырей Гареджи и пожертвовал села в пров. Эрцо: Ахалшени, Кахисубани (Кахтубани) (близ Гурджаани), Нодокра, Горана и др. (*Жордания*. 1897. Т. 2. С. 319). В 1579 г. царь К. Александр II подтвердил права Светицховели, полностью или частично, на 150 сел и мон-рей К., в т. ч. на мон-ри Квавистави (ныне близ с. Саргичала), Мартвили, Ванта (близ Телави), Варцана (в сел. Шилда), Борчорма, Ануши, Джвари; церкви Ражиани (св. Раждена в Уджарме?), Светицховели в Тианети, Чиабери, «воздвигнутую Давидом Строителем» (Гурджаани?); крепости Килмати (ныне Русиани), Верена (ныне Верона), Сапсите и Модамнахе (близ Телави); села Кахисубани, Лагодехи, г. Греми и др. В грамоте не упоминаются мон-ри Гареджи (ПГП. 1965. Т. 2. С. 197–202). Цари К. щедро жертвовали средства также на нужды груз. обителей на Св. земле. Так, царь Леван (1520–1574) выкупил у турок «места Страстей Христовых... и отстроил заново мрамором Гроб Христов и Голгофу», и «стали христиане праздновать в Сионе, на святой Горе Господней» (*Тимофей Габашвили*). 1983. С. 539, 551). В *Иерусалиме* представители княжеского рода Чолокашвили Бежан и Баадур восстановили «монастырь святых Феодоров» (თჳჯობრჳბო) — обитель во имя вмч. Феодора Стратилата и вмч. Феодора Тирона близ здания Патриархии (1-я пол. XVI в.), царица Елена († 1695) — мон-рь свт. Николая (Там же. С. 541, 542). Цари К. Леван и Александр II оказывали значительную помощь мон-рю Филофея на *Афоне*.

В нач. XVII в. положение резко изменилось. После опустошительных походов персид. шаха Аббаса I в 1614–1616 гг. села и города К. были практически уничтожены, более трети населения погибло или было угнано в Иран. Особенно сильно пострадала пуст. Гареджи, большинство обителей которой были разорены. В 1616 г. здесь было замучено ок. 6 тыс. (по др. вер-



Церковь Пресв. Богородицы
в сел. Манави. 2-я пол. XVIII в.

зировать страну: управление К. было передано кызылбашам, в обществе насаждались персидские обычаи, на территорию К. были переселены тюркские кочевые племена, поощрялись разбойничьи нападения лезгин на грузинские села. Церковная жизнь в XVII в. замерла. Лишь



Царь Картли-Кахети Ростом-хан.
1654 г. Рис. Кристофоро де Кастелли
из кн.: *L'Église Géorgienne des origines
jusqu'à nos jours. R., 1910*

на рубеже XVII и XVIII вв. настоятель Давидгареджийской лавры прп. *Онуфрий Гареджийский* (Мачугадзе) (1690–1712) построил ц. во имя Петра и Павла в Сагареджо.

Кахетинские Багратиони — принявшие ислам царь Давид II (Имамкули-хан), к-рому персид. шах вернул трон в 1703 г., и вслед за ним царь Константин II (Махмадкули-хан) — в первую очередь пытались отвоевать Чар-Белакани, где были сосредоточены основные силы лезгинских племен и откуда осуществлялось руководство набегами на К.

Они предприняли неск. походов, закончившихся поражением; после этого «усилились чарцы и построили укрепления, потом выступили и заняли окрестности (Чари.— *Авт.*) и стали еще больше нападать, разорять, захватывать пленных, опустошать и убивать в Гагмахари и Кахети непрерывно... Потом захватили Элисени и начали свои походы и опустошили многие села так, что Имамкули-хан оставил Карагаджи и дворец свой устроил в Телави и Манави (село, ныне в Сагареджойском муниципалитете.— *Авт.*) и зимой пребывал там, а летом — в Магаро (село, ныне в Кварельском муниципалитете.— *Авт.*)» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 612).

В 1724–1735 гг. в К. владычествовали турки. Лезгины беспрепятственно грабили страну, семья царя Константина II укрывалась в горах Тушети. В 1736 г. брат Давида II царь Теймураз II, заключив кратковременный союз с персами, освободил К. от турок и совершил несколько походов против дагестанцев и лезгинских племен. Персидский правитель Надир-шах Афшар (1736–1747) утвердил Теймураза II в К., а затем пожаловал ему Арагвское и Ксанское эриставства.

В 1744 г. на трон К. взошел сын Теймураза II последний кахетинский царь *Ираклий II*. После смерти отца в 1762 г. он объединил царства Картли и К. в одно государство — Картли-Кахети (подробнее см. в ст. *Картли*). Во 2-й пол. XVIII в. в К. была возобновлена городская жизнь (Телави, Сигнахи), были построены храмы Гвтаеба в сел. Ахатели (ныне в Телавском муниципалитете), Пресв. Богородицы в сел. Манави, Квашвети в Гурджаани, Самеба (Св. Троицы) в Мелаани (ныне в Гурджаанском муниципалитете), являющиеся примерами поздней средневековой грузинской церковной архитектуры. В 1758 г. в Телави открылось ДУ, которое в 1782 г. было преобразовано в ДС. Важным центром просвещения стал монастырь Марткопи.

В XVI–XVIII вв. произошли коренные изменения в епархиальном делении К. Доминирующей стала Алавердская епархия, в кафедральном мон-ря Алаверди была устроена усыпальница царей К. Паства алавердели значительно расширилась за счет христиан Некресской епархии. Спор шел за право окормлять

население, проживающее восточнее р. Штори: в Напареули, Энисели и Греми (ПГП. 1977. Т. 6. С. 709; Там же. 1981. Т. 7. С. 614). В документе того времени представители алавердели приводили Некресскому архиерею следующие аргументы: «Коль сделали цари епископа Алавердского первым среди кахетинских архиереев и паству его определили, то выше Хидискури (близ Греми? — *Авт.*) все за алавердели оставили» (ПГП. 1974. Т. 5. С. 262–263). В надписи 1577 г. из ц. Архангелов в Греми «пастырем столицы Кахети» был назван епископ Алавердский. К 40-м гг. XVIII в. алавердели владели территориями Харчашнийской епархии и окормляли жителей Тушети (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 554). В кон. XVIII в. алавердели именовался католикос-патриарх Грузии *Антоний II* (*Багратиони*). Вторым среди архиереев К. считался бодбели: в Бодбе короновались цари К. Ниноцминдели, бодбели, самебели (кацарели) и руствели претендовали на право окормлять насельников монастырей пуст. Гареджи. К сер. XVI в. в связи с переселением лезгин и исламизацией коренного населения была упразднена Курмухская епархия. Границы Некресской епархии на востоке сократились до с. Гавази, на севере из епархии вышли территории Дидоети.

В XVII–XVIII вв. церковные кафедры часто сливались (Руставская и Самебская (Кацаретская) — в сер. XVII в.; Алавердская и Харчашнийская — в 1-й пол. XVIII в.; Руставская и Бодбийская — к кон. XVIII в.) или вдовствовали (Кацаретская, Некресская, Харчашнийская, Гишская — в 60-х гг. XVIII в.). В 1757 г. по указу царей Теймураза II и Ираклия II и католикоса-патриарха Вост. Грузии (Мцхетского) *Иосифа (Джандиери)* (1755–1764) территории Черемской епархии были распределены между Алавердской, Бодбийской и Ниноцминдской епархиями. В 1765 г. царь Ираклий II и католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I* (*Багратиони*) передали Кацаретскую епархию в управление Руставскому и Ниноцминдскому епископам. Историк царевич Иоанн Багратиони (1768–1830) упоминает в этот период бедели (Бедийского архиерея), пастыря христиан Энисели, Белакани (Белокан) и Чар (*Иоанн Багратиони*. 1986. С. 83). Однако в других источниках сведений

о нем нет. В документах XVIII в. архиереи Алавердский, Ниноцминдский и Некресский попеременно именовались архиепископами и митрополитами, епископ Бодбийский — митрополитом, епископ Руставский и Харчашнийский — архиепископом.

В 1801 г., с присоединением Вост. Грузии к Российской империи, К. вошла в состав Тифлисской губ. Рос-сии. Согласно ответу католикоса-патриарха Вост. Грузии Антония II (Багратиони) (1788–1811) на запрос



Мон-рь Алаверди.
Общий вид

главноуправляющего Грузией ген. К. Ф. Кнорринга, в К. в это время существовали 6 епархий: Алавердская, «состоявшая под управлением католикоса», Бодбийская, Ниноцминдская, Руставская, Некреская и Харчашнийская (Отзыв католикоса Антония // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 529–530). Вскоре Харчашнийская епархия слилась с Алавердской (точная дата неизв.), Ниноцминдская — с Руставской (1803), архиерей Стефан стал именоваться митрополитом Ниноцминдским и архиепископом Руставским (Повеление католикоса Антония архиеп. Руставскому Стефану, 26 апр. 1803 г. // АКавАК. 1868. Т. 2. С. 264; Ответ на предыдущее // Там же. С. 265; ПГП. 1970. Т. 3. С. 1095, 1097; 1977. Т. 6. С. 427). Согласно статистическим данным нач. XIX в., в Алавердской епархии насчитывалось 48 селений, 342 крестьянских двора и 113 церквей; в Бодбийской — 31 селение, 729 дворов, 100 церквей, проживали 28 князей; в Некресской — 14 селений, 86 дворов, 56 церквей, было 5 князей; в Ниноцминдской — 30 селений, 113 дворов, 67 церквей, жил князь; в Руставской — 8 селений, 58 дворов, 20 церквей, был князь (Наличный состав Грузинского Патриархата // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 531; Отношение ген. Тормасова к кн. Го-

лицыну, 18 февр. 1811 г., № 28 // Там же. 1870. Т. 4. С. 164–165).

В 1811 г. автокефалия ГПЦ была упразднена, Церковь в Грузии вошла в состав новообразованного *Грузинского Экзархата* РПЦ. В том же году по решению Святейшего Синода в К. была учреждена Алавердско-Кахетинская епархия во главе с митр. Бодбийским *Иоанном (Макашвили)* (Всепопданнейший доклад Правительствующего Синода, 21 июня 1811 г. // АКавАК. 1870.

Т. 4. С. 166–169). В 1814 г. в К. образовались Телавская (Осетинская) и Сигнахская епархии. Кахетинская и Алавердская епархия охватывала Те-

лавский (кроме территорий бывш. Руставской епархии) и Ананурский уезды, «а кроме сих уездов... все осетинцы и горные жители, по сю и ту

сторону Кавказа... в Грузии и Имерети». Во главе стоял архиепископ Телавский и Грузино-Кавказский; на него возлагались все обязанности руководителя Моздокской осет. комиссии (см. *Осетинская духовная комиссия*). Наместником Телавского архиепископа считался настоятель мон-ря Шуамта. Сигнахская епархия включала одноименный уезд и бывш. Руставскую епархию (часть Телавского у.). Архиерей именовался митрополитом Сигнахским и Кизикским (Ведение Святейшего Правительствующего Синода Правительствующему Сенату, 17 окт. 1814 г. // АКавАК. 1873. Т. 5. С. 407–410; Рапорт Грузино-Имеретинской синод. конторы в Св. Синод, 10 марта 1819 г., № 123 // Там же. 1874. Т. 6. Ч. 1. С. 387).

В 1818 г. на территории Картли и К. была образована единая *Картлино-Кахетинская епархия* Грузинского Экзархата РПЦ. По решению Синода «митр. Иоанна Бодбели, имевшего в ведении своем Сигнахскую епархию... из уважения к летам и службе его» оставили «при управлении оною по смерти его, но с зависимостью экзарха» († 1837) (Мнение экзарха архиеп. Феофилакта: [Всепопданнейший доклад Св. Правительствующего Синода, 17 июня 1818 г.] // АКавАК. 1874. Т. 6. Ч. 1. С. 378–381).

Епархии ГПЦ, существовавшие на территории К. до нач. XIX в.: Алавердская, Бодбийская (Кизикская), Гишская, Кацаретская (Самебская), Курмухская, Некресская, Ниноцминдская, Руставская, Хорнабуджская, Челетская, Черемская, Харчашнийская.

Князья К.: Григол (787–827), Дачи (Ваче) (827–839), Самоэл (839–861), Габриел (861–881), Фадла I (881–893), Квирике I (893–918), Фадла II (918–929), Квирике II (929–976), Давид (976–1010).

Князья Эрети: Сумбат (кон. VIII — нач. IX в.), Сахл (1-я пол. IX в. — ок. 853), Адарнерсе (ок. 853 — 3-я четв. IX в.), Григол Хамам (ок. 4-й четв. IX в. — 897; царь с 893).

Цари Эрети: Адарнасе Патрикий (ок. 1-й четв. X в.), Ишханик Абу Абд аль-Малик (30–50-е гг. X в.), Иоанн Сенекерим (50–60-е гг. X в.).

Цари Кахети-Эрети: Квирике III Великий (1014–1037/39), Гагик (1037/39–1058), Ахсартан I (1058–1084), Квирике IV (1084–1102), Ахсартан II (1102–1104).

Цари К.: Георгий I (1466–1476), Александр I (1476–1511), Георгий II (1511–1513), Леван (1520–1574), Александр II (1574–1601, 1602–1605), Давид I (1601–1602), Теймураз I (1606–1616, 1634–1648; царь Картли и Кахети в 1623–1632), Ростом (царь Картли и Кахети в 1648–1656), Арчил II (1664–1675), Давид II (Имамкули-хан) (1703–1722), Константин II (Махмадули-хан) (1722–1733), Теймураз II (1733–1744), Ираклий II (1744–1762).

Ист.: *Караулов Н. А.* Сведения арабских писателей IX и X вв. по Р. Х. о Кавказе, Армении и Азербейджане: VIII. Мас'уди // СМОМПК. 1908. Вып. 38. С. 30–61; *Кекелидзе К.* К истории груз. культуры в эпоху монг. господства // Он же. Этюды. 1945. Т. 2. С. 314–324; *Барнавели Т.* Надписи ист. памятников Кахети. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); *Иованнес Драсханакерци.* История Армении / Древнеарм. текст с груз. пер. Е. Цагарейшвили. Тбилиси, 1965 (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.); Грузинские док-ты IX–XV вв. в собр. Ленинградского отд. Ин-та Востоковедения АН СССР / Пер., коммент.: С. Какабадзе. М., 1982; *Тимофей (Габашвили), еп.* Путешествие // Грузинская летопись. Тбилиси, 1983. Т. 5. С. 455–561 (на груз. яз.); Корпус груз. ист. док-тов / Сост.: Т. Енукидзе, В. Силогава, Н. Шошиашвили. Тбилиси, 1984. Т. 1: Груз. ист. док-ты IX–XIII вв. (на груз. яз.); *Мовсес Каланкатуаци.* История страны Алуанк / Пер. с древнеарм.: Л. Давлианидзе-Тагишвили. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.); *Иоанн Багратиони.* Описание Картли и Кахети / Сост.: Т. Енукидзе, Г. Бедошвили. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); *Басилий Эзосмодзвари.* Жизнь царицы цариц Тамар // Картлис цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 303–330; *Джуганшер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасала // Там же. С. 75–137; Жизнь царя царей



Давида // Там же. С. 181–211; Исторические док-ты Гареджи XIII–XVIII вв. / Сост.: Д. Ломидзе, М. Чумбуридзе, З. Схиртладзе. Тбилиси, 2008. Т. 1 (на груз. яз.).

Лит.: *Чубинашвили Г. Н.* Архитектура Кахети. Тбилиси, 1959; *Лордкипанидзе М.* Политическое объединение феодалов Грузии: IX–X вв. Тбилиси, 1963. С. 137–175 (на груз. яз.); *Бердзенишвили Н.* Из прошлого Вост. Кахети // *Он же.* Вопросы истории Грузии. Тбилиси, 1966. Т. 3. С. 253–276 (на груз. яз.); *Мухелишвили Д.* Город-крепость Уджарма. Тбилиси, 1966 (на груз. яз.); *он же.* Вопросы полит. географии Кахети-Эрети в XII–XIII вв. // *Сб. ист. географии Грузии.* Тбилиси, 1967. Т. 3. С. 55–130 (на груз. яз.); *он же.* Основные вопросы ист. географии Грузии. Тбилиси, 1977. Т. 1 (на груз. яз.); *он же.* Древняя история Кизики (I в. до н. э. – нач. XV в.). Тбилиси, 1997 (на груз. яз.); *Чилашвили Л.* Города Кахети: XIV–XVII вв. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.); *Папуашвили Т.* Царство ранов и кахов (VIII–XI вв.). Тбилиси, 1982 (на груз. яз.); *он же.* О терминах «кахи», «кухи», «эры» и соответствующих им геогр. названиях – «Кахети», «Кухети», «Эрети» // *Иностранная и груз. терминология понятий «Грузия» и «грузины».* Тбилиси, 1993. С. 403–441 (на груз. яз.); *Тордиа А.* О садршо и самоураво в царстве Кахети в позднем средневековье: XV–XVIII вв. // *Шромеби (Труды ТГУ).* Сер.: История, искусствоведение и этнография. Тбилиси, 1983. Вып. 243. С. 85–94 (на груз. яз.); *Тодриа Т.* Ист.-геогр. очерк области Цинамхари в Шигни-Кахети // *Шашианис Самеба:* Сб. Тбилиси, 1988. С. 5–19; *Тодриа Т., Тордиа А., Путкардзе М.* Вопросы ист. географии Гареджи-Кахети: Страна Гареджи // *Труды археол. экспедиции Кахети.* Тбилиси, 1988. Т. 8: Гареджи. С. 113–130 (на груз. яз.); *Чубинашвили Н.* Шашианис Самеба // *Шашианис Самеба:* Сб. Тбилиси, 1988. С. 20–110; Описание памятников истории и культуры Грузии. Тбилиси, 2004. Т. 2: Ахметский, Душетский, Тианетский, Казбегский р-ны (на груз. яз.).

Г. Чеишвили, А. Тордиа

КАХИ, вмч. Georgia муж. мон-рь в г. Гах (Кахи) (Азербайджан) — см. в ст. *Курмухская епархия* Грузинской Православной Церкви.

КАХРИЕ ДЖАМИ — см. *Хора*, мон-рь в К-поле.

КАЦАРЕТИ (Хашми, Хашмис Самеба) [груз. კაცარეთი], мужской мон-рь с кафоликоном во имя Св. Троицы (Самеба) Ниноцминдско-Сагареджойской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), кафедра древней *Кацаретской епархии* ГПЦ. Расположен в 8–10 км от с. Хашми Сагареджойского муниципалитета (Кахети), на юго-зап. склоне Гомборского хребта, на левом берегу р. Иори.

История. Впервые место Кацарети упоминается в груз. летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обраще-



восстанавливали. В нач. XVI в. царь Кахети Александр I (1476–1511) и его мать царица Нестан-Дареджан обновили и украсили многие церкви,

Кафоликон мон-ря Кацарети. Кон. V – нач. VI в.

в т. ч. и К. В 1518 г. стены и своды главного нефа были оштукатурены и украшены фресками. В росписи храма также принимали участие рус.

мастера, к-рые приезжали в Кахети по приглашению груз. царей (*Бакрадзе*. 1875. С. 128).

ниие Картли): здесь просветительница Грузии св. Нина после Крещения центральной части царства *Картли* «крестила кхоетских и соджских князей с их народом; крестила здесь кхоелов и суджов» (Мокцеваи Картлисая. 1963. С. 89; *Обращение Грузии*. 1989. С. 26). Ф. *Жордания* считал, что «старая церковь Кацарети была построена на месте, где святая Нина воздвигла святой крест» (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1. С. 33).

Согласно преданию, св. царь *Вахтанг Горгасали* (V в.) перед одной из битв с горцами остановился на этом месте и поклялся, что возведет храм, если Бог дарует ему победу. После победоносного похода здесь был воздвигнут собор во имя Св. Троицы (*Джашви*. 1914. С. 4). Архитектурный анализ подтверждает, что церковь была возведена на рубеже V и VI вв., при св. Вахтанге или его сыне и преемнике царе Дачи. К. стал кафедральным центром образованной

мастера, к-рые приезжали в Кахети по приглашению груз. царей (*Бакрадзе*. 1875. С. 128).

В делах московского посольства в Кахети в 1589 г. описаны кафоликон К. и его святыни: «Храм Святыя Живоначальныя Троицы, камень, зделанъ о камени синего тесана, изнутри подписано золотомъ. Образъ в нем месной Живоначальныя Троицы, обложенъ золотомъ съ камениемъ съ дорогимъ и иные образы многие обложены серебромъ позолочены» (*Белокуров*. 1889. С. СХХII).

В XVI–XVIII вв. близ церкви были выстроены архиерейский дом, жилая башня, колокольня; комплекс был обнесен оградой. Самебские епископы — особенно Николай (Чолокашвили) (кон. 80-х гг. XVII в. — 1695), Николай (Мдивнишвили) (1695–1710; с 1701 архиепископ), *Иосиф (Квабулидзе)* (Кобулашвили) (ок. 1711 — кон. 20-х гг. XVIII в.; с 1723 архиепископ), Иоанн (30–60-е гг. XVIII в.) — заботились об

обеспечении монастыря и улучшении его материального положения. Еп. Николай (Мдивнишвили) восстановил церковь, архиерейский дом и огра-



Архиерейский дом мон-ря Кацарети. XVI–XVIII вв.

приблизительно в это же время Кацаретской епархии. Здесь был устроен монастырь. Находившийся под попечительством кахетинских князей и царей Грузии собор не раз

ду, определил состав клира, возобновил совершенные богослужения, украсил храм мн. иконами, обновил книгохранилище (Ист. документы Гареджи. 2008. С. 205). При еп. Иосифе К. стал крупным центром просвещения и культуры, была открыта школа для крестьянских детей. Имунитетной грамотой 1651 г. царь



Картли-Кахети Ростом (1648–1656) освободил крестьян К. от всех гос. повинностей, кроме участия в ополчении (Там же. 2011. С. 725). Цари Кахети Теймураз I (1606–1616, 1634–1648; царь Картли и Кахети в 1623–1632), Арчил II (1664–1675), Давид II (Имамкули-хан) (1703–1722) и кахетинские князья щедро жертвовали монастырю крестьян и имения (подробнее см. в ст. *Кацаретская епархия*).

В нач. XVIII в. лезгины опустошили К., спаслись лишь еп. Николай и неск. семей кацаретских крестьян, к-рые переселились в Земо-Хашми, откуда — в Хашми. К сер. XVIII в. село окончательно обезлюдело.

После упразднения Кацаретской епархии в 1765 г. К. был передан в управление епископу Ниноцминдскому, в 1780 г. — настоятелю мон-ря Натлисмцемели (во имя св. Иоанна Предтечи) в пуст. *Гареджи*. В 1798 г. царь Картли-Кахети Георгий XII (1798–1800) закрепил за Натлисмцемели право на имущество К. и предписал его настоятелю совершать здесь богослужения, устроить в К. одну из своих резиденций. Также в К. был восстановлен клир: иеромонах, священник, диакон, писец (Там же. С. 682–684). В нач. XIX в. монастырская жизнь в К. замерла, церковь обветшала.

Осенью 1846 г. эти места посетил историк А. Н. *Муравьев*. Он назвал К. «отпечатком лучших времен Грузинской Церкви», описал кафоликон, указав, что местами сохранилась стенная живопись (*Муравьев*. 1848. Ч. 1. С. 204–206). К последней четверти столетия «здание храма... ничем и никем не защищенное, сделалось убежищем для... животных» (*Пуццеладзе*. 1891). В 1885 г. по инициативе грузинского историка Д. *Бакрадзе* и настоятеля Натлисмцемели архим. Макария в К. были расчищены территория и здание церкви, перебрано перекрытие, вставлена дверь, воздвигнута алтарная преграда. Выявлены хозяйственные сооружения монастыря — колодец, пекарня, марани (винный погреб) с 50 кевври (большими амфорами для хранения вина и воды), бассейн, вода в который поступала из леса по глиняным трубам. Двое иноков из мон-ря Натлисмцемели поселились в башне и стали присматривать за церковью. 17 февр. 1891 г. архим. Макарий и 4 иеромонаха освятили храм. Видимо, постоянного клира

в К. на тот момент не было. В периодике того времени упоминается народный обычай устраивать возле К. по церковным праздникам пикники: напр., на 3-й день Пасхи отмечали Самебоба (праздник Св. Троицы). В 1925 г. в К. проводили полевые исследования архитекторы Т. Бейер и Н. П. Северов. Бейер за-



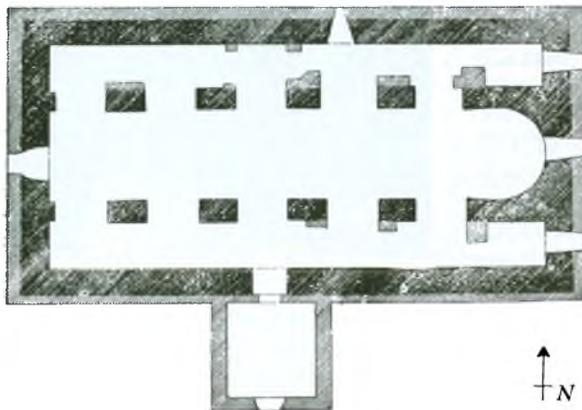
Башня мон-ря Кацарети.
XVI–XVIII вв.

рисовал ансамбль, снял замеры церкви, составил чертежи (план, разрезы). Нек-рые его работы использовал В. Беридзе при иллюстрировании своих трудов; архив хранился в Ин-те искусствознания в Тбилиси, но погиб при пожаре в кон. 1991 — нач. 1992 г.

В 1982 г. произведена реставрация кафоликона. Монастырская жизнь была восстановлена. В 2004–2009 гг. в К. находилась резиденция еп. Сагареджойского и Ниноцминдского Луки. В 2005–2007 гг. храм был вновь отреставрирован.

Г. Чешвили

Архитектурный ансамбль К. окружен каменной оградой. Главные ворота расположены с юж. стороны, внутри арочные, снаружи прямоугольные, датируются XIV–XV вв.



нефе, между 2 средними столбами и сев. стеной, был устроен придел с маленькой апсидой с востока (ныне разрушена)

План кафоликона
мон-ря Кацарети.
Чертеж Т. Бейера. 1925 г.

и с отдельным перекрытием в виде купольного свода. В XV в. фасад всего здания, за исключением продольных стен



тора с венцом на голове, указывающего на модель церкви базиликального типа в руке. Его одежда украшена 2 вертикаль-

*Интерьер
кафоликона мон-ря Кацарети
с росписью 1518 г.*

ными рядами крупных медальонов с изображениями двуглавых орлов — образом визант. императора, крайне редко встречающимся в груз. искусстве. Портрет не имеет надписи, но можно с большой долей уверенности сказать, что это кахетинский царь Леван (1520–1574), делавший значительные пожертвования церквям и монастырям не только Кахети, но и всей Грузии, а также Св. земли и Афона. Выбор необычного места для ктиторского портрета можно объяснить статусом царя — он правил Кахети с 1518 г., когда была сделана роспись, но на царство был венчан лишь в 1520 г.

Д. Хоштария

Ист.: *Муравьев А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 1; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1875. Т. 1. (ЗОЛКА; Кн. 1); *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. М., 1889. Вып. 1; *Пурцеладзе Д.* Катцаретский Самебский (Троицкий) мон-рь // Новое обозр. Тифлис, 1891. № 2475. С. 3; № 2477. С. 3; *Хаханов [Хаханашвили] А.* Экспедиции на Кавказ в 1892, 1893 и 1895 гг. // МАК. 1898. Вып. 7. С. 1–68; *Иверели (тсевд.).* Опять о мон-ре Самеба / И. Имедашвили // Сахалхо газети (Народная газета). Тифлис, 1912. № 640 (на груз. яз.); *Джаши И., свящ.* Катцаретский Самебский (Троицкий) мон-рь и Иосиф Самебели // ДВГЭ. 1914. № 15. С. 1–6; *Меликсет-Бег Л.* Кацарети // Саисторио моамбе (Исторический вестник). Тбилиси, 1924. Вып. 2. С. 159–172 (на груз. яз.); *Мокицева И.* Карлсайд // ПДГАЛ. 1963. Т. 1; То же [Обращение Грузии] / Пер. с древнегруз.: Е. Такашвили; ред., исслед., коммент.: М. Чхартшвили. Тбилиси, 1989; Исторические док-ты Гареджи XIII–XVIII вв. / Сост.: Д. Ломидзе, М. Чумбуридзе, З. Схиртладзе. Тбилиси, 2008. Т. 1; 2011. Т. 2 (на груз. яз.).

Лит.: *Чубинашвили Г. Н.* Архитектура Кахети. Тбилиси, 1959. С. 55–65; *Беридзе В.* Древнегрузинская архитектура. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); *Вачнадзе М.* Кахетинская школа живописи XVI в. и ее связь с Афонской живописью: [Докл. на IV Междунар. симп. по груз. искусству]. Тбилиси, 1983; *Карумидзе В.* Кацарети и Самебские епископы // *Карумидзе В., Карумидзе И.* Хашми: История, современность. Тбилиси, 2002. Т. 1. С. 15–47 (на груз. яз.); *Джабуа Н.* Архитектурный тип 3-нефной базилики в Грузии. Тбилиси, 2009 (на груз. яз.); Кацаретская Самеба // Древности культ. наследия Грузии. Тбилиси, 2010. С. 161–163 (на груз. и англ. языках).

КАЦАРЕТСКАЯ ЕПАРХИЯ

[груз. კაჭრეტის ეპარქია] (до 506/7 — 1765; с нач. XVII в. Самебская) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (Мцхетский Католикосат), кафедра — в церкви (позже — монастыре) *Кацарети*, во имя Св. Троицы (Самеба), расположенной в 8–10 км от с. Хашми (Сагареджойский муниципалитет, Кахети).

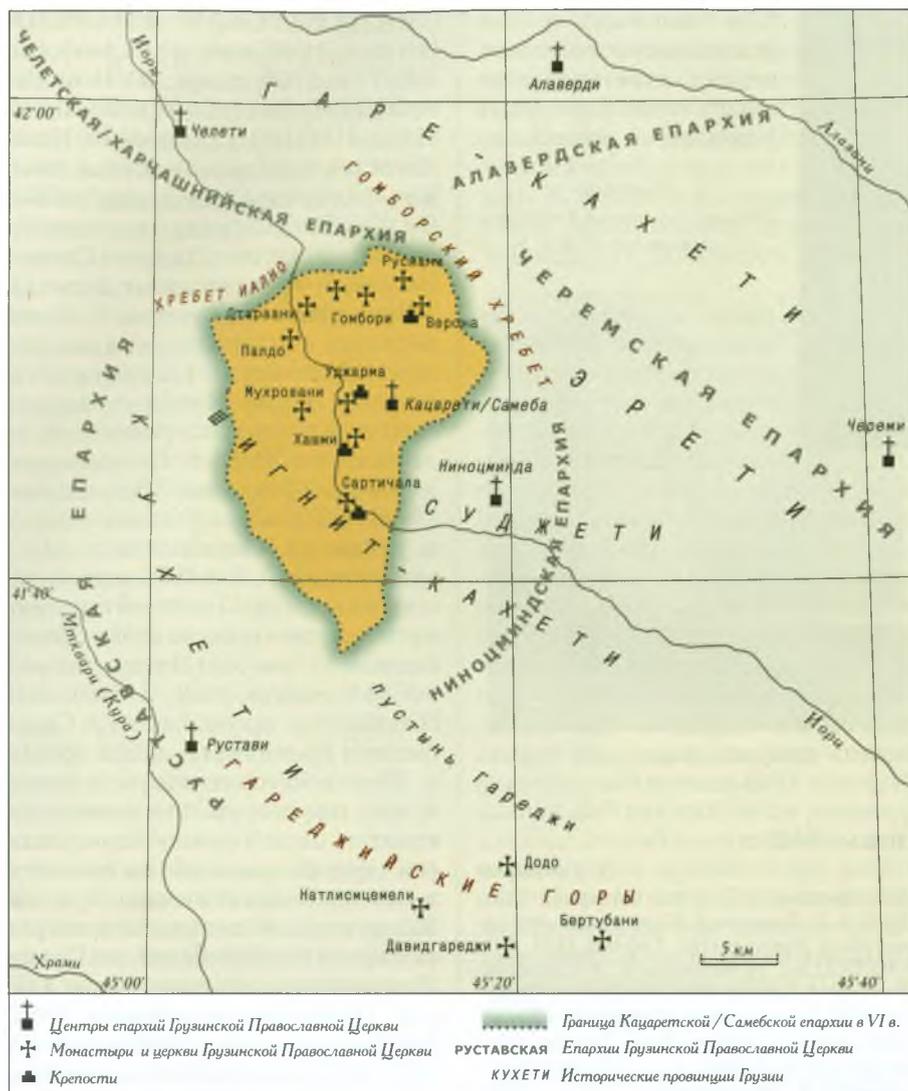
География. Территории К. е. находились в исторической пров. *Кахети* (Вост. Грузия), в среднем течении р. Иори. Наиболее ранние сведения о точных границах К. е. относятся к XVIII в. По описанию царевича *Вахушти Багратиони* (1696–1757), «выше (Хашми.— *Авт.*), в ущелье (р. Самебисхеви.— *Авт.*) стоит церковь Святой Троицы, большая, со сводом. Сидит там епископ, пастырь страны выше этого (Самебисхеви.— *Авт.*) до Эрцо» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 530). Зап. граница К. е. проходила по р. Самебисхеви (ныне Жати, левый приток р. Иори), которая отделяла земли К. е. от территорий Ниноцминдской епархии. Села Хашми и Карабулахи (на карте Вахушти обозначено юго-восточнее Хашми) считались уделом Кацаретского (Самебского) архиерея (кацарели или самебели), а с. Патардзеули находилось вне его юрисдикции (*Вахушти Багратиони*. 1997. С. 42–43; *Жордания*. 1903. С. 34–35, 160–161; Исторические док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 206, 291, 488). Т. о., можно установить, что К. е. принадлежали земли: по левому берегу р. Иори — ограниченные вершинами, разделяющими ущелья Жати и Твалт-Хеви; по правому берегу — защищенные горным массивом с вершинами Сиони, Натахтари, Сарыял, Шестепе. На севере К. е. граничила с пров. Эрцо, к-рая входила в состав Челетской (позже Харчашинской) епархии. Здесь естественную границу составляли хребет Иално и горные вершины, разделяющие ущелья рек Гомбори и Вашлиани. На востоке К. е. была отделена от территорий Руставской епархии Куро-Иорским водоразделом: граница шла от хребта Иално до горы Шестепе. На юге К. е. граничила с Гареджийской пуст., на северо-западе Гомборский хребет отделял территории К. е. от *Алавердской епархии*.

За пределами К. е. кацарели распространял свою юрисдикцию на села Батаани и Джораани в Орхеви (ныне в Тианетском муниципалитете,

среднего нефа над кровлями боковых нефов, был дополнительно облицован большими ровными плитами зеленовато-розового песчаника, характерного для храмов Бочорма и *Ниноцминда*. Вслед этого значительно увеличилась толщина стен (до 2 м). На вост. фасаде был помещен высеченный почти во всю ширину среднего нефа большой рельефный крест. Работы коснулись также и перекрытия церкви. Упадок строительного искусства, вызванный нашествиями *Тамерлана* и характерный для груз. архитектуры XV в., ощутим в сухом оформлении фасадного креста, а также в исполнении сводов боковых нефов: они имеют неровную поверхность, сев. неф значительно ниже южного, что заметно и в наружном облике здания. Декоративное украшение храма — кивоты, устроенные в алтарных столбах, и киворий — относятся к XVII в. В XVIII в. алтарь был переделан и придвинут к 1-й с востока паре колонн.

В 1518 г. церковь была расписана (дата содержится во фрагментированной фресковой надписи, сделанной на тимпане зап. входа). По иконографии и стилю роспись близка к афонской живописи XVI в. На своде в медальонах изображены: в центре — Христос Пантократор, по бокам — Пресв. Богородица и Иоанн Предтеча; на подпружных арках свода — пророки; в алтарной апсиде — Божия Мать «Одигитрия»; на приалтарных устоях — «Благовещение», разделенное на 2 части; на продольных стенах — праздничные сцены (в верхнем регистре), чудеса Христовы (в среднем регистре), а также одиночные и парные фигуры святых (в нижнем регистре).

На вост. грани 2-го с востока столба сев. ряда сохранился портрет кти-



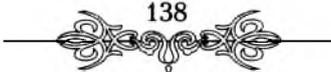
южнее Сионского водохранилища) «с их округами по обеим сторонам Иори» на территории Челетской епархии; на земли «в Ахмете и Уто по обеим сторонам (реки.— *Авт.*) Орвили» и на «виноградник, пожертвованный царем Леоном (царь Кахети Леван (1520–1574).— *Авт.*) в Ахмете», находившиеся в Алавердской епархии; на села Алиабад, Тасмалури (Тасмалы.— *Авт.*), Сакени и Энисели в Некресской и Гиш-Курмухской епархии (Исторические док-ты Гареджи. 2008. С. 206). По сообщению Вахушти Багратиони, кацарели (самебели) претендовал также на мон-ри пуст. *Гареджи* (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 530). Однако в дарственной грамоте царя Кахети Давида II (Имаккули-хана) (1703–1722) указано, что самебели окормлял насельников гареджийского монастыря *Натлисцемели* во имя св. Иоанна Предтечи (Исторические док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 207), к-рый владел землями, а также кре-

стями в населенных пунктах на территории К. е.: Уджарма, Хашми, Росабаули и Карабулахи (Там же. 2011. С. 613, 734–735, 740).

Кацарели окормлял христиан не всех земель, находившихся в К. е. Так, согласно источникам XIV–XVI вв., патриаршему кафедральному собору *Светицховели* (т. е. католикосу-патриарху Грузии) принадлежали с. Мухаани (предположительно совр. Мухровани близ Уджармы), Мцхетис-Гора (груз. «Мцхетский холм», местоположение неизв.), Ражант-эклесиа (груз. «церковь Ражани», очевидно ц. во имя мч. Раждана, возведенная царем св. *Вахтангом Горгасали* близ Уджармы; точное местоположение неизв.), окрестности Самгорского канала, мон-рь Квавистави близ пещеры Хорауги (на карте Вахушти Багратиони обозначен северо-восточнее с. Сартичала (*Вахушти Багратиони*. 1997. С. 42–43)), с. Килмати и Килматская крепость (ныне Русиани), с. Аскило-

вани (ныне Аскилаури), с. Верена и Веренская крепость (ныне Верона), Пад(л)ашени (возможно, речь идет о с. Палдо), села Тадзреби, Кехи, Сабацминда, Каноби (местоположение неизв.), окрестности р. Дзмарашвили в Кацарети (Иммунитетные грамоты владений Церкви в Мцхете за 1392 и 1447 гг. // ПГП. 1970. Т. 3. С. 180, 190; Дарственная грамота Мцхетскому католикосу, обновленная царем Александром II в 1579 г. // Там же. 1965. Т. 2. С. 198). Кроме первоиерарха ГПЦ земли в К. е. имел также руствели (Руставский архиерей): ему принадлежали села Самгори и Хорауги (Гуджар церкви Гмртаеба, 1722 г. // Там же. С. 371).

История. Точная дата основания К. е. неизвестна. Первое упоминание о Кацарети находится в груз. летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли): просветительница Грузии св. Нина после Крещения центральной части царства *Картли* проповедовала в др. районах страны, спустилась «в Кхоети (Кухети.— *Авт.*) и остановилась в Кацарети (близ совр. с. Хашми.— *Авт.*) и крестила кхоетских и соджских князей с их народом; крестила здесь кхоелов и суджов» (Мокцеваи Картлисай. 1963. С. 89; Обращение Грузии. 1989. С. 26). По мнению Ф. *Жордания*, «старая церковь Кацарети была построена на месте, где святая Нина воздвигла святой крест» (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1. С. 33). К. е. не названа в списке кафедр, основанных царем Грузии св. Вахтангом Горгасали (V). Очевидно, она была образована в конце царствования св. Вахтанга или при его преемнике царе Дачи. Территории К. е. охватывали окрестности города-крепости Уджарма, адм. центра Кахети. В колофоне т. н. мцхетского списка (также список еп. Самебского Николая) свода грузинских летописей «*Картлис Цховреба*» (НЦРГ. Q 1219, 1697 г.), отражавшем древнюю церковно-географическую традицию, было написано, что кафедра К. е. находилась «у врат Уджармы» (*Климиашивили*. 1960. С. 372). Поскольку в результате церковных реформ, проведенных царем св. Вахтангом, пастырем Уджармы и ее окрестностей был ниноцминдели (Ниноцминдский архиерей), можно думать, что К. е. выделялась из Ниноцминдской епархии (*Джуаншер Джуаншеряни*. Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 199; *Он же*. 2008. С. 100).





Впервые кацарели (касдраци в арм. источнике) еп. Захария упомянут среди 24 груз. архиереев, поставивших свои подписи под решениями Двинского Собора 505/6 г. (Книга посланий. 1968. С. 97–98; *Какабадзе*. 1924. С. 50–52; *Джавахишвили*. История народа. 1960. Т. 1. С. 300). В послании от 607 г. католикоса Картли *Кириона I* (599–614/6) подтверждены хиротонии 35 епископов, входивших в Картлийский (Мцхетский) Католикосат; очевидно, среди них был и кацарели (Книга посланий. 1968. С. 90).

После Крещения Картли на территории К. е. долго длилось противостояние христиан и язычников. Поход в Вост. Грузию визант. имп. *Ираклия* в 627 г. во многом определил дальнейшее развитие церковной жизни в регионе: по приказу императора в Уджарме и ее окрестностях «маги и огнепоклонники... были... истреблены» (*Сумбат Давитис-дзе*. История и повествование о Багратиони // КЦ. 1955. Т. 1. С. 375; *Он же*.



Мон-рь Кацарети.
Рис. Т. Бейера. 1925 г.

2008. С. 223). В VIII–X вв. К. е., как и вся Вост. Грузия, перенесла нашествие арабов, в XI в. — сельджуков. В XII в. на территории епархии были проведены широкомасштабные строительные работы: восстановлены церкви и крепости, проведены оросительные каналы. В XIV–XV вв. был значительно перестроен кафоликон Кацарети.

Согласно источнику XIII в. «Распорядок царского двора» («Освящение мира»), кацарели при помазании правителя единой Грузии на царство занимал в XI в. (а также и впосл.) 20-е место среди груз. архиереев: он сидел после цилкнели (Цилканского) и перед урбнели (Урбнисским) (ПГП. 1965. Т. 2. С. 47–49).

Известен крупный политический деятель сер. XIII в. Василий Чкондидели-Уджармели (Столетняя ле-

топись // КЦ. 1959. Т. 2. С. 253, 268; То же. 2008. С. 373, 380). Если название «Уджармели», как и «Чкондидели», обозначает принадлежность епископа к конкретной кафедре, можно предположить, что «Уджарма» выступает в этом контексте как синоним «Кацарети» и еп. Василий — кацарели. Сохранились нек-рые сведения о кацарели Феодоре (1502–1536): его пытали во время нашествия на Вост. Грузию иран. шаха Тахмаспа I (Тахмасиба) (1524–1576); он был похоронен в ц. во имя св. Иоанна Предтечи в Сартчала (ЦГИАГ. Ф. 1461: Поливект Григорьевич Карбелашвили. Д. 17).

После распада единой Грузии в кон. XV в. цари Кахети уделяли особое внимание восстановлению церквей и кахетинских церковных кафедр. Кацарели, Кацарети и его святыни упоминаются в делах московского посольства в Кахети в 1589 г. (*Белокурое*. 1889. С. СХХII). Подстрекаемые представителями светской власти епископы Кахети в этот период неоднократно пытались выйти из повиновения католикосу-патриарху Вост. Грузии (Мцхетскому). В гра-

моте верности кахетинских архиереев католикосу-патриарху Вост. Грузии (Мцхетскому) *Доментию I* (ок. 1556–1560) упоминается кацарели

Игнатий (ПГП. 1970. Т. 3. С. 268–269), в грамоте верности католикосу-патриарху *Николаю VII* (*Бараташвили*; 1561–1584) — еп. Филипп (Там же. С. 343–344).

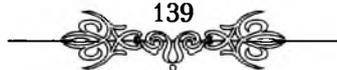
В Кормчей книге (XV в., поновлена в XVII в.; РНБ. О. I. 58), представляющей собой иллюминированный литургический сборник, сохранился автограф самобели Иакова (Чолокашвили), поэта и богослова, близкого сподвижника царя Кахети Теймураза I (1606–1616, 1634–1648). Свящ. Поливект *Карбелашвили* датирует надпись, выполненную *асомтаврели*, 1627 г. В ней указано, что обновлено было «здесь написанное и изображенное с помощью самобели Иакова». Возможно, рукопись принадлежала архиерею (НЦРГ. Ф. 1461. Д. 17; История одной рукописи. 2012. С. 3). В одном из фрагментов доку-

мента 1642 г. назван самобели еп. Захария (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 455). В дарственной грамоте от 1662 г. еп. Захария именуется попеременно самобели и кацарели (Исторические документы Гареджи. 2011. Т. 2. С. 725–726). С кон. XVII в. в документальных и нарративных источниках засвидетельствовано преимущественно название «самобели», паства называется «сасамебло» (т. е. принадлежавшая самобели) (*Жордания*. 1903. С. 160–161). Вместе с тем наименования «Кацарети» и «Кацаретская церковь Самеба» просуществовали до кон. XVIII в. (Исторические док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 205–207; *Какабадзе*. 1913. Т. 5. С. 54–55; ПГП. 1970. Т. 3. С. 916; *Жордания*. 1903. С. 160–161).

К. е. в этот период входила в садрошо (воеводство), возглавляемое руствели. Во время военного похода самобели выступал вместе со своими подданными; к основным силам царства они присоединялись в Уджарме (Определение Руставского садрошо, 1722 г. // ПГП. 1965. Т. 2. С. 384–387).

В церковной иерархии Вост. Грузии самобели занимал 19-е место. В документе, который Д. Пурцеладзе датирует 1673 г. и в котором подтверждается избрание на престол католикоса-патриарха Вост. Грузии (Мцхетского) Малахи (не идентифицирован; возможно, речь идет о неизвестном по др. источникам католикосе-патриархе, краткое время занимавшем престол при царе Кахети Арчиле II (1664–1675)), кацарели подписался после никозели (Никозского архиерея) и перед урбнели. Среди 9 кахетинских архиереев самобели, по свидетельству архидиака *Павла Алепского*, занимал 4-е место: после руствели и перед ниноцминдели (*Павел Алепский*. 1973. С. 74).

В кон. XVII–XVIII в. самобели активно участвовали в церковной и культурной жизни Грузии. Почти 70 лет (90-е гг. XVII в. — 1760) в юрисдикцию епархии входил монастырь Натлисмцемели (*Какабадзе*. 1913. Т. 5. С. 76–77; Исторические документы Гареджи. 2008. Т. 1. С. 413–414). В 90-х гг. XVII в. Самебские епископы *Николай* (*Чолокашвили*) и *Николай* (*Мдивнишвили*) оказали существенную помощь возрождению монастыря Натлисмцемели и вернули потерянные земли (Исторические док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 97–98; 2011. Т. 2. С. 734–735).





В 1690 г. в постановлениях картлийских и кахетинских архиереев, касавшихся положения дел в Давидгареджийской лавре, настоятелем к-рой был назначен Онуфрий (Мачугадзе), упомянут еп. Николай (Чолокашвили) (ПГП. 1970. Т. 3. С. 597–598). В 1696 г. еп. Николай (Мдивнишвили) составил «Иммунитетную грамоту кахетинских епископов и вельмож для Давидгареджи» (Там же. С. 605–607). В 1697 г. по его заказу был переписан свод груз. летописей «Картлис Цховреба». Этот вариант получил в историографии наименование «Список самебели Николая» (также «Мцхетский список»). Не позднее 1701 г. самебели Николай получил сан архиепископа (Дарственная грамота архиеп. Самебского Николая мон-рю Натлисмцемели // Исторические док-ты Гареджи. 2008. С. 125). В 1701 г. архиеп. Николай пожертвовал рукопись мон-рю Натлисмцемели. Также известно, что он был участником Собора архиереев Картли и Кахети 1702 г., на к-ром были определены устав и правила для мон-рей пуст. Гареджи (Там же. С. 633–635). В 1705 г. архиеп. Николай на правах арбитра участвовал в имущественном разделе внутри рода князей Чолокашвили (Решение по делу раздела семьи Чолокашвили // ЦГИАГ. Ф. 1448. Д. 5329; ПГП. 1971. Т. 4. С. 213–216). Архиеп. Николай был упомянут также в грамоте пожертвований мон-рю св. Додо, составленной еп. Ниноцминдским Иосифом в 1709 г. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 654–663), в «Решении Акури и Ванта по делу имени Давида» от 1 июня 1710 г. (ЦГИАГ. Ф. 1448. Д. 3175; ПГП. 1971. Т. 4. С. 231–232) и в «Книге самебели Николая к руствели Христофору об уступке крепостного» (1710) (ПГП. 1970. Т. 3. С. 666). В 1710 г. царь Давид II пожертвовал мон-рю Кацарети и архиеп. Николаю поместья, к-рые принадлежали К. е. с давних времен: земли «Самебской усадьбы» близ Сагареджо, берега реки «под Котмани... дорогу до Иори, у речки Мцарецкали», территории «по эту сторону храма Самеба и по ту сторону Патардзеули», с. Хашми, земли «в Орхеви Батаани и Джораани», виноградник, пожертвованный царем Кахети Леваном «по эту и ту сторону реки Иори в Ахмета», владения в Энисели, Алиабаде, Тасмалури (ныне Тосмало), Сакени и др. (Жордания. 1903. С. 32–36; ПГП. 1970. Т. 3. С. 205–206).

Среди самебели особенно известен еп. *Иосиф (Квабулидзе)* (Кобулашвили) (ок. 1711 — кон. 20-х гг. XVIII в.), многое сделавший для возрождения жизни в епархии: он восстановил мон-рь Кацарети, превратив его в епархиальный центр просвещения и культуры. В мон-ре была открыта школа, в к-рой получали начальное образование крестьянские дети из близлежащих сел. Еп. Иосиф много ездил по епархии и просвещал крестьян, беседовал с ними об истории ГПЦ, груз. лит-ре и т. д. (*Карумидзе*. 1998. С. 229). Также он делал значительные пожертвования в мон-рь Натлисмцемели (Исторические док-ты Гареджи. 2008. С. 133, 135, 739). При еп. Иосифе К. е. и мон-рь Кацарети пользовались особым расположением царя Кахети Давида II. В 1716 г. князь Баадур, Бидзина и Джамасп Чолокашвили письменно заверили еп. Иосифа, что не будут претендовать на церковь Хашми (Кацарети) (Там же. 2011. С. 770). В 1717 г. моурави (управляющий) Сагареджийским моуравством Баадур Чолокашвили пожертвовал монастырю Кацарети крепостных с поместьями: «...препрославленной Уджармской Самеба (т. е. Кацарети. — *Авт.*)... этой церкви и на твоё имя (еп. Иосифа. — *Авт.*) жертвуем крепостных, живущих в Хашми, вместе с поместьями... издавна принадлежавшие вам, что было написано и в гуджари, и которые жаловал вам царь Кахети Имамкули-хан» (*Какабадзе*. 1913. С. 28–29).

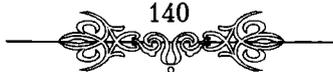
После вторжения в Вост. Грузию турок и лезгин, опустошивших К. е., еп. Иосиф в 1723 г. был переведен на Цилканскую кафедру и возведен в сан архиепископа. Он именовал себя архиепископом Цилканским и Самебским — очевидно, архиереев не оставил окормление К. е. В 1730 г. турки разорили Картли и Кахети, архиеп. Иосиф в 1731 г. выехал в Россию, где вместе со свт. *Иосифом (Саакадзе)* занимался изданием грузинских книг в Москве и основании *Кизлярского в честь Воздвижения Креста Господня мон-ря*.

Последний известный самебели — еп. Иоанн, который был упомянут среди свидетелей в купчих грамотах 1739 г. (Исторические док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 337, 339), в грамоте 1746 г. Ломиашвили настоятелю Давидгареджийской лавры некресели (еп. Некресскому) Иоанну о добровольном обращении в крепостных

(Там же. С. 361), в «Книге пожертвованной монахини Елены Николаю Алавердскому» того же года (ПГП. 1970. Т. 3. С. 790–791), в грамоте 1749 г. Автандила Джавахишвили настоятелю мон-ря Натлисмцемели об отсутствии имущественных претензий к с. Чвироси (Исторические док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 371–372). Еп. Иоанн был участником церковных Соборов: 1748 г., на котором рассматривались нарушения в ГПЦ и пути их искоренения (подпись еп. Иоанна стоит в документе 11-й, между подписями цилкнели Христофора и урбнели Филиппа (ПГП. 1970. Т. 3. С. 798–804)), и 1762 г., где решались мн. вопросы епархиального управления и контроль за исполнением постановлений Собора был поручен алавердели Зинову, некресели Досифею и самебели Иоанну (Там же. С. 848–850). В 1752 г. католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)*; 1744–1755, 1764–1788) наградил еп. Иоанна правом носить облачения из виссона (Там же. С. 823). По указу царя Картли Теймураза II (1744–1762), царя Кахети *Ираклия II* (1744–1762) и католикоса-патриарха Вост. Грузии (Мцхетского) *Иосифа* (1755–1764) от 29 марта 1760 г. мон-рь Натлисмцемели был выведен из юрисдикции самебели и переведен в ведение ниноцминдели (Там же. С. 843; Исторические док-ты Гареджи. 2008. С. 403).

К. е., как и др. епархии Вост. Грузии, в XVII–XVIII вв. неоднократно разоряли персы и лезгинские племена (леки). Периодически ее объединяли с другими епархиями (напр., с Руставской в сер. XVII в. — Исторические документы Гареджи. 2011. С. 725), либо она оставалась вдовствующей (ПГП. 1970. Т. 3. С. 929).

В 1765 г. указом царя Картли-Кахети *Ираклия II* (1762–1798) и католикоса-патриарха *Антония I* К. е. была упразднена. Ее территории были разделены по р. Иори (Там же. С. 916) и переданы в управление еп. Руставскому Доментию и митр. Ниноцминдскому Савве (Там же. С. 860). Царь *Ираклий II* (в документе ошибочно указан 1720) оставил митр. Савве следующее распоряжение: «Когда восстановятся церкви Самеба и Додо, должно им вернуть крестьян, поместья и украшения» (Исторические документы Гареджи. 2011. Т. 2. С. 777). В 1780 г. по распоряжению царя *Ираклия II* митр. Савва передал в управление земли





мон-рей Кацарети и св. Додо в Гареджи настоятелю Давидгареджийской лавры архим. Герману и настоятелю Натлисмцемели архим. Евфимию (Там же. 2008. С. 518–519). Грамотой от 30 июня 1798 г. царь Каргли-Кахети Георгий XII (1798–1800) подтвердил права настоятеля Натлисмцемели на земли Кацарети и повелел ему учредить в церкви свою резиденцию (Там же. 2011. С. 681–684). В грамотах от 1791 и 1800 гг. архим. Евфимий назван управляющим (მეურველი) церкви Кацарети (Там же. С. 824; *Жордания*. 1903. С. 161). В грамоте 1791 г. указано, что архим. Евфимий отказался от спорных земель, принадлежавших К. е., кроме земель близ Хашми (*Жордания*. 1903. С. 160–161).

После вхождения Вост. Грузии в состав России и упразднения автокефалии ГПЦ (30 июня 1811) территории К. е. вошли в состав Алавердско-Кахетинской (Алавердско-Телавской) епархии *Грузинского Экзархата РПЦ*, с 30 авг. 1814 г. — Сигнахской и Кизикской, находившимися в юрисдикции архиеп. *Иоанна (Макашвили)*, 28 дек. 1818 г. — *Карталино-Кахетинской епархии*, к-рой управлял экзарх Грузии. В настоящее время территории К. е. находятся в юрисдикции Сагареджойско-Ниноцминдской епархии ГПЦ.

Архиереи К. е.: епископы Захария (нач. VI в.), Василий Чкондидели-Уджармели (?) (сер. XIII в.), Феодор (1502–1536), Игнатий (до 1560), Филипп (до 1584), Иаков (Чолокашвили) (20–30-е гг. XVII в.), Захария (40–60-е гг. XVII в.), Николай (Чолокашвили) (кон. 80-х гг. XVII в. — 1695), Николай (Мдивнишвили) (1695–1710; не позднее 1701 архиепископ), Иосиф (Квабулидзе) (Кобулашвили) (ок. 1711 — кон. 20-х гг. XVIII в., с 1723 архиепископ), Иоанн (30–60-е гг. XVIII в.).

Ист.: *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. М., 1889. Вып. 1; *Жордания Ф.* Ист. док-ты мон-рей и церквей Каргли и Кахети. Поты, 1903 (на груз. яз.); *Какабадзе С.* Ист. док-ты. Тифлис, 1913. Т. 5 (на груз. яз.); *Мокцеваи Карглисай* // ПДГАЛ. 1963. Т. 1; То же [Обращение Грузии] / Пер. с древнегруз.: Е. Такаишвили; ред., исслед., коммент.: М. Чхартисвили. Тбилиси, 1989; Книга посланий / Сост., пер. на груз., исслед., коммент.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1968 (на арм. и груз. языках); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ, 1973. Т. 4; он же. Атлас Грузии. Тбилиси, 1997 (на груз. и рус. языках); *Павел Алеппский, архидиак.* Материалы к истории Грузии XVII в.: Описание Грузии, сост. Павлом Алеппским / Сост.: Н. Ш. Асатиани. Тбилиси, 1973 (на груз. и рус. яз.); *Джуаншвер Джуаншвериани.* Жизнь Вахтанга Горгасала // Карглис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 75–136; Столетняя

летопись // Там же. С. 331–413; *Сумбат Давитис-дзе.* История и повествование о Багратионах // Там же. С. 221–242; Исторические док-ты Гареджи XIII–XVIII вв. / Сост.: Д. Ломидзе, М. Чумбуридзе, З. Схиртладзе. Тбилиси, 2008. Т. 1; 2011. Т. 2 (на груз. яз.). Лит.: *Какабадзе С.* Вопросы генезиса груз. государственности // Саисторио моамбе (Ист. вестник). Тифлис, 1924. № 1. С. 5–7 (на груз. яз.); *Климиашвили А.* Новый список «Карглис Цховреба» 1697 г. // Вестн. АН Груз. ССР. Тбилиси, 1960. Т. 24. № 3. С. 371–376; *Карумидзе В., Карумидзе Н.* Хашми: История, современность. Тбилиси, 1998. Т. 1 (на груз. яз.); История одной рукописи: Грузино-греч. илл. алюминированная рукопись из С.-Петербургской коллекции. Тбилиси, 2012 (на груз. яз.).

А. Тордиа, Г. Чеишвили, М. Шаоршадзе

КАЦЕЯ [греч. *κατσίον*], разновидность переносных *кадил*, по форме напоминающих ковшик или чашу с рукоятью. В письменных источниках и словарях подобные кадилницы могут называться: «кацья»



Кацья.

Россия. XIX в.

Старообрядческий мастер (ЦМиАР)

(см.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 334; *Дьяченко*. 1899. С. 247), «кацья» (*Дьяченко*. 1899. С. 247; *Власов*. 2000. С. 446), «кация» (*Дьяченко*. 1899. С. 247), «кацеа» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 334), «кадея» (Опись Московского Успенского собора от нач. XVII в. по 1701 г. включительно // РИБ. Т. 3. Стб. 359), «кадилница с рукоятью» (Описи имущества Новгородского Софийского собора. М.; Л., 1988. [Вып. 1]. С. 69) и др.

К. выковывали или выдавливали из пластин меди, серебра, золота, отливали из бронзы, делали из обожженной глины или вырезали из камня.

Древнейшие кадилницы такого типа использовались для воскурения ароматических смол еще в Др. Египте и по форме напоминали ложку. Вероятно, подобную конструкцию имели также и ветхозаветные ручные кадилницы, сделанные из золота или меди (см. ст. *Кадило*). Кадила в виде чаши на невысоком

круглом поддоне или на ножках с длинной или короткой рукоятью были распространены в христианском Египте (напр., см.: *Strzykowski*. 1904. S. 283–284) и Византии.

Еще в домонг. период из Византии привозили на Русь иконы и благоговения. Впервые К. вместе с «кадилницами» упоминается в Ипатьевской летописи под 1146 г. среди различных богослужебных предметов, разграбленных в киевских храмах Ольговичами (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 334; также см.: *Никольский*. Устав. С. 81–82; *Кондаков*. 1902. С. 218). Различное наименование говорит о том, что в киевских храмах уже в 1146 г. за богослужением использовались 2 вида кадил: переносные на цепях («кадилницы») и с рукоятью («кацья»). Из летописи известно, что прп. Евфросиния Полоцкая во 2-й пол. XII в. купила в К-поле «тимиян [ладан] и кацио злату» (ПСРЛ. Т. 21. Стб. 217–218).

К., изготовленные русскими мастерами, большей частью повторяли К. византийского типа. Они делались с крышкой или без, с рукоятями различной формы (в т. ч. складными). Наиболее ранние К. имели форму неглубоких чашек с открытым верхом — «без кровли», с рукоятью в виде «полки» или в виде стержня. При богослужении широко использовались также ручные кадилницы шарообразной или луковичной формы, сверху закрытые крышкой («накровом») с прорезями или отверстиями для выхода дыма сжигаемого ладана и увенчанные крестиком (см.: Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. С. 400). Крышки подобных кадилниц часто были подвижными (крепилась к корпусу на шарнирах). Примером может служить бронзовая литая К. VIII–IX вв. из ГИМ (см.: Меч и златник: К 1150-летию зарождения Древнерус. гос-ва: Кат. выставки. М., 2012. Кат. 439. С. 179). Ее ажурный корпус с высокой крышкой сделан в форме яйца и покоится на 3 ножках; сбоку в ее нижней части имеется цилиндрическая короткая втулка для рукояти. Навершие предмета утрачено.

К. разнообразной формы сохранились в музейных собраниях. Их изображения присутствуют на иконах, фресках, миниатюрах рукописных книг XII–XV вв. (см.: *Игошев*.



2009. С. 165–166). Н. П. Кондаков отмечал, что в сокровищнице собора Сан-Марко в Венеции сохранились 2 визант. К.: одна — мраморная, с изображением вмч. Димитрия, с греч. надписью и вторая — из сардоникса (Кондаков. 1902. С. 218).

На визант. К. XI–XIV вв., сделанных в виде неглубоких чаш с узким



Кацея. Византия.
2-я пол. XIII в.
(музей Бенаки, Афины)

бортиком «без кровли», сбоку горизонтально крепились рукояти. Такие массивные рукояти, как правило округлой, килевидной или фигурной формы, декорированы священными изображениями, орнаментом и надписями. Напр., на бронзовой рукояти фигурной К. XI–XII вв. отлита рельефное изображение Господа Вседержителя (см.: Меч и златник. М., 2012. Кат. 438. С. 179). На бронзовой рукояти в виде пластины килевидной формы, некогда бывшей частью несохранившейся роскошной К. работы к-польского мастера нач. XIV в., выполнено рельефное изображение Божией Матери «Одигитрия» (Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. C. Evans. N. Y.; L., 2004. P. 128. Cat. 64). На рукояти округлой формы медной визант. К. 2-й пол. XIII в. выгравированы фигуры св. воинов Феодора и Димитрия с копьями и со щитами, контрастно выделяющимися на черном эмалированном фоне (Ibid. Cat. 65). Схожую конструкцию имеет бронзовая К. из собрания В. и Б. Ханенко. На ее рукояти, сделанной в виде чаши, помещены 3-фигурный поясной Деисус и изображение херувима (Ханенко Б. И., Ханенко В. Н. 1907. С. 42. № 596).



Божия Матерь «Одигитрия».
Деталь кацеи. Константинополь.
Нач. XIV в. (музей Бенаки, Афины)

К визант. ручным кадилницам близка по типу медная К. XIII–XIV вв., найденная во время археологических раскопок в Киеве в 1988 г. (см.: Висоцький, Боровський. 1993; авторы именуют данный предмет «церковной чашей — диском» и ошибочно датируют 1527). На рукояти в виде пластины с округлым краем, крепящейся к корпусу К., имеется поясное изображение Христа Еммануила, обрамленное узкой полосой в виде полуциркулярной арочки, на к-рой вязью написаны начальные слова молитвы на благословение клада. Эти детали, а также рас-



Кацея.
Мон-рь Дионисиат на Афоне.
2-я пол. XIX в.

тительный орнамент на ободке чаши выполнены в технике золотой наводки по меди и характерны для древнерусского церковного искусства домонг. времени.

Бронзовые К. подобного типа, имеющие вид круглой чашечки с плоскими рукоятками, крепящимися горизонтально, нередко декорировались растительным орнаментом, изображениями животных. Напр., плоская округлая ажурная рукоять К. XIV в., сделанная, вероятно, на

Балканах, оформлена парными фигурками грифонов и узором стеблей трав; к рукояти присоединен длинный металлический стержень (Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture / Ed. D. Buckton. L., 1994. P. 200–201. Cat. 217). У похожей бронзовой кадилницы к округлой рукояти, отлитой в виде плоской пластины с ажурным орнаментом переплетающихся стеблей, отростков и остроконечных листьев, ранее был приклепан длинный стержень, от него остались следы крепления (Βυζαντινή καὶ μεταβυζαντινή τέχνη. Ἀθήναι, 1986. N 220). На ажурной рукояти бронзовой К. XIV в., выполненной в Сербии, в растительный орнамент извивающихся стеблей с остроконечными листками-кринами вплетены изображения 2 птиц. На кадилнице имеется крышка с прорезями для выхода кадилного дыма и с крестиком наверху (Byzantium, 330–1453 / Ed. R. Cormack, M. Vassilaki. L., 2008. P. 244. Cat. 217). В Херсоне найдена полу-сферическая ажурная литая бронзовая крышка К. XIII в. с фигуркой птицы вместо крестика (см.: Византийский Херсон: Кат. выст. М., 1991. С. 209. № 223).

Многочисленные образцы К. сохранились на Афоне. В. Г. Григорович-Барский отмечал, что афонский ризничий кадит церковь «кадилницею краткою, нарицаемою кацы, яже не употребляется в иных странах. Невисима есть, но в руце держима крепко,

ея же аще и образ бывает различен, по хитросты среброделателя» (Григорович-Барский. 2004. С. 78). Кондаков сообща-

ет об афонских ручных кадилницах XVII–XVIII вв., выполненных из низкопробного серебра, длиной обычно не более 25 см (единичные — до 40 см), имеющих пышный, или грубый декор, как правило, без изображений и с бубенцами (Кондаков. 1902. С. 217–219). Подобные греческие К. часто делались с широкой плоской или полый округлой в сечении рукоятью, крепящейся к корпусу сосуда сложной формы. Такие К. часто напоминали храм с главкой,



разделенный на верхнюю и нижнюю части. В XVII–XVIII вв. форма греч. ручных кадилниц становится более изощренной и даже вычурной по сравнению с ранними образцами. При их изготовлении использовались разнообразные техники: скань, чеканка, гравировка, эмаль, литые и др. (Patmos: Treasures of the Monastery / Ed. A. D. Kominis. Athens, 2005. N 5. S. 243; *Οικονομικὴ Παπιδολογία*. 1980. P. 22–23).

В нач. XVII в. в Успенском соборе Московского Кремля в богослужении использовалась «кадея серебряная, что кадят за сборы, кровля у него и рукоятка серебряны жъ» (Опись Московского Успенского собора от нач. XVII в. по 1701 г. включительно // РИБ. Т. 3. Стб. 359). Павел Алеппский, прибывший в Россию в сер. XVII в., приводит описание поминальных богослужений, при которых применялось «кадило, похожее на корону, с рукояткой» (Павел Алеппский. Путешествие. С. 328, 435). В описи 1751 г. новгородского Софийского собора отмечена серебряная кадилница с рукояткой, с крышкой и с крестиком, крепящимся сверху на резьбе («на верху крест свертывается») (Опись церковного имущества Софийского собора 1751 г., сост. Софийским протопопом Дометием Феофилактовым // Труды XV Археол. съезда в Новгороде, 1911. М., 1914. Т. 1. С. 150).

В целях сбережения золотых и серебряных ручных кадилниц их использование в службах строго регламентировалось. Письменным указом патриархов или устным распоряжением определялись «вседневные» и «праздничные» кадилницы (последние применялись только по определенным дням в году). Патриархом Филаретом был издан указ, на каких панихидах следует использовать в Архангельском соборе Московского Кремля золотую К. и 2 серебряные (большую и малую): «Указал патриарх Филарет кацею носить золотую на панихидах: на две панихиды царя Ивана Васильевича на представление да на память; да на две панихиды царицы Анастасии Романовны, на представление да на память...» (Указ патриарха Филарета Никитича: на каких панихидах употреблять золотую кацею, 1619–1633 гг. // РИБ. Т. 3. Стб. 157).

В кон. XVII в. серебряная чеканная К. с крышкой, увенчанной 4-конечным крестиком, и с 2 рукоятка-

ми использовалась патриархом Адрианом «для церковного правила», причем изготовил эту ручную кадилницу иноземец золотого и серебряного дела мастер Андрей Каширов *Бланкостин (Троицкий)*. 1914. С. 13).

Наряду с металлическими известны также и керамические кадилницы с рукояткой (см.: *Покровский*.



1909. С. 41). Корпус керамической расписной К. в форме яйца с прорезями на крышке вставлен в золоченую оправу с узорчатым металлическим поддоном и с изогнутой рукояткой. Эта К. 1-й пол. XVIII в. хранится в Музее Бенаки (Афины) (Relics of the Past: Treasures of the Greek Orthodox Church and the Population Exchange: The Benaki Museum Collections / Ed. A. Ballian. Mil., 2011. P. 52).

Древняя практика каждения К. сохранилась в мон-рях Афона. Согласно Святогорскому уставу, каждение К. совершает пономарь. В будни используется повседневная К.; каждение К. совершается на вечерне, на 7-й песни особого богородичного ка-



нона, который в афонских мон-рях поется после «*Ныне отпушаеши*», когда вечерня совершается без входа (Святогорский устав. С. 26, 39), и в заключение повечерия (Там же. С. 24–25). В день памяти полиелейного святого или на *всенощном бдении* каждение К. совершается на утрене при пении Пс 135 (Там же. С. 64,

74), причем используется праздничная К., отличающаяся богатым декором и большим числом бубенцов (см.: Там же. С. 212). На панигиры на Пс 135 каждение К. совершают одновременно 2 пономаря (Там же. С. 89). Если служится всенощное бдение, то на малой вечерне также совершается каждение праздничной К. на «*Господи, воззвах*», причем пономарь начинает кадить на словах Пс 140. 2 «...*как кадило пред тобою*» (Там же. С. 69). На ли-

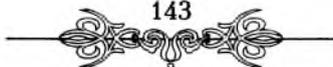
Кадея.
Ок. 1760 г.
(мон-рь ап. Иоанна Богослова на Патмосе)

тургии на панигиры и в другие особо торжественные дни (напр., Рождество Христово, Пасху) каждение К. совершается на «Трисвятом» (Там же. С. 92, 127, 163, 175). В воскресные и праздничные дни К. также используется на трапезе в чине о Панагии: «Трапезник подносит каждому Богородичную частицу, за трапезником идет пономарь, кадящий кацей. Отцы двумя пальцами берут по маленькому кусочку от частицы, изображают им знамение креста над кацей и съедают его» (Там же. С. 56); на великие праздники и панигиры на трапезе используются 2 К. (Там же. С. 83, 93). Каждение К. следует совершать в такт звучащим песнопениям. Перед началом каждения пономарю следует благословить К. у священника (Там же. С. 25, 56). Кроме пономарской К. на Афоне используется т. н. священническая К. (*παπιδικὸν κατόιον*), однако, несмотря на сходст-

Кадея.
Мон-рь Протат на Афоне.
XVII в.

во названия, форма этих сосудов отличается: последняя представляет собой кадило на цепях без верхней крышки (см.: Там же. С. 30, 210).

В наст. время в храмах РПЦ К. за богослужением обычно не используется (впрочем, она может применяться для благоуукрашения атмосферы храма вне контекста служб), хотя практика каждения К. существовала в древнейших монашеских





обителях и скитах (см.: *Никольский. Устав. С. 81–82*). Не исключено, что указания Типикона «*кадѣтъ крѣтъ кадиломъ*» и «*творѣтъ крѣтъ кадиломъ*» (Типикон. Т. 1. Л. 2 об.) подразумевают использование именно К., поскольку таким кадиллом удобнее изображать крест (*Скабалланович. Типикон. Вып. 2. С. 493*).

К. издревле применялась для домашнего каждения мирянами — по этой причине К. используют в своем богослужении старообрядцы-беспоповцы.

Лит.: *Дьяченко Г. М., свящ.* Полный церковнославянский словарь. М., 1899; *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902; *Strzygowski J.* Koertische Kunst. Vienne, 1904. S. 283–284; *Ханенко Б. И., Ханенко В. И.* Древности Приднепровья. К., 1907. Вып. 6; *Покровский Н. В.* Церковно-археологический музей СПбДА. СПб., 1909; *Троицкий В. И.* Словарь: Мастера-художники золотого и серебряного дела, алмазники и сусальники, работавшие в Москве при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914; *Отководѣтъ-Патадопѣлѣу Г.* Εκκλησιαστικὰ ἀργυρά. Αθήνα, 1980; *Висоцький С. О., Боровський Я. Є.* Визначна знахідка середньовічної торевтики з Києва // *Археологія.* 1993. № 4. С. 125–129; *Власов В. Г.* Большой энцикл. словарь изобразительного искусства. СПб., 2000. Т. 3; *Григорьевич-Барский В. Г.* Второе посещение Св. Афонской горы. М., 2004; *Успенский Б. А.* Крест и круг: Из истории христианской символики. М., 2006; *Игошев В. В.* Драгоценная церк. утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород, Ярославль, Сольвычегодск. М., 2009.

В. В. Игошев

КАЦХИ (Мацховари) [груз. კაცხი], муж. мон-рь Чиатурско-Сачхерской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с кафоликоном в честь Рождества Христова (1010–1014, обходная галерея 1-й пол. XI в.). Расположен в центре с. Кацхи (Чиатурский муниципалитет, груз. историческая пров. Имерети, Зап. Грузия), на левом берегу р. Кацхура.

История. Церковь была построена основателями Клдекарского эриставства представителями крупного феодального рода Багваши. Один из влиятельных азнауров (феодалов), Рати Багваши, присоединил к своей вотчине царские земли — Триалети и принадлежащее царству *Картли* правобережье р. Кура. За это царь Грузии Баграт III в 980 г. изгнал его из Клдекари, и Рати Багваши поселился в своем имении в Аргвети. Здесь он построил Кацхскую церковь, которая была освящена во имя Св. Троицы. Эти сведения подтверждаются лапидарной надписью над юго-западным входом в церковь, выполненной *асомтаврული*: «Пресвятая Трои-

ца, восславь утвержденного Тобой Баграта, царя абхазов и картуелов, таойцев и ранов, Кахети и всего Востока, Великого куропалата» (такую титулатуру царь Баграт III имел



с 1010). Впервые надпись зафиксировал акад. Н. Я. *Март* (*Brosset*. 1851. P. 95), его прочтение было откорректировано груз. историком В. Беридзе, к-рый издал ее (*Беридзе.* 1950. Т. 3. С. 67). Др. надпись, высеченная над входом в церковь, также содержит обращение к Св. Троице; в ней упоминается настоятель храма Джигваис-дзе. Очевидно, вскоре после постройки храма здесь был учрежден мон-рь. Историк П. *Иоселиани* относил основание храма к 1032 г., времени правления в Грузии Баграта IV. Историки нач. XX в. прот. Сергей *Булгаков* и Л. И. Денисов считали, что мон-рь был основан в 1027–1073 гг. В древности К. входил в юрисдикцию Кутаисской епархии ГПЦ.

Церковь являлась одним из центров Аргветского эриставства и служила усыпальницей Багваши: здесь похоронены эристав эриставов Рати Багваши и Липарит Багваши (в монашестве Антоний). После того как роль Багваши на политической арене Грузии уменьшилась и царь Грузии св. *Давид IV Строитель* (1089–1125) подверг депортации представителей рода, обитель и др. владения Багваши были переданы мон-рю *Геллати* и вошли в новооснованную Геллатскую (Гаенатскую) епархию ГПЦ. Постепенно К. пришел в запустение.

Согласно преданию, до XVI в. К. был дважды сожжен и восстановлен. Храм отреставрировал его новый владелец кн. Абулахсар Амиреджиби (1510–1535). Престол церкви был освящен в честь Рождества Христова. В XVII–XVIII вв. К. владели князья Абашидзе; в мон-ре погребены: царь Имерети Георгий VI

(Георгий Малакия Абашидзе) (1703–1711, с перерывами), Свимон Абашидзе, сын Георгия VI эристав Аргвети Леван Абашидзе. К. стал крупным культурным центром: здесь размещались скрипторий, богатая б-ка (к сер. XIX в. была расхищена), хранилось много икон. В 1804 г. царь Имерети св. *Соло-*

монах *И* даровал К. послу и судьбе двора царя Картли-Кахети *Ираклия II*, известному политическому деятелю С. Лионидзе, который владел мон-рем до

Кафоликон мон-ря Кацхи.

1010–1014 гг.

Фотография. Нач. XXI в.

1810 г. (здесь похоронен его потомок груз. писатель Д. Леонидзе). Вскоре К. пришел в упадок. В 30-х гг. XIX в. в мон-ре побывал путешествовавший по Кавказу археолог Ф. Дюбуа де Монперё, он кратко описал церковь и зарисовал ее.

В 40-х гг. XIX в. историей К. заинтересовались члены *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* свящ.

Л. Михайловский и Иоселиани, а также франц. картвелолог М. Броссе. Храм был изучен и описан. В этот период он имел 4 посвящения: Вознесению Господню, свт. Николаю Чудотворцу, арх. Михаилу, Рождеству Пресв. Богородицы (*Иоселиани.* 1845. С. 7). В 1853–1854 гг. церковь была восстановлена, при ней в юрисдикции *Имеретинской епархии* Грузин-



Колокольня мон-ря Кацхи.

XV–XVIII вв. Фотография. Сер. XX в.

Л. Михайловский и Иоселиани, а также франц. картвелолог М. Броссе. Храм был изучен и описан. В этот период он имел 4 посвящения: Вознесению Господню, свт. Николаю Чудотворцу, арх. Михаилу, Рождеству Пресв. Богородицы (*Иоселиани.* 1845. С. 7). В 1853–1854 гг. церковь была восстановлена, при ней в юрисдикции *Имеретинской епархии* Грузин-



ского Экзархата РПЦ был возобновлен мужской монастырь, освященный в честь Вознесения Господня. По благословию еп. Имеретинского Евфимия (Цулукидзе) владелец К., дед известного критика К. Абашидзе, обратился за помощью к своему родственнику, санджак-беку Батуми И. Абашидзе. Он прислал из Сарпи мастеров по камню — 3 братьев Дурмиш, выполнивших реставрационные работы. Сведения об этом сохранились в надписи, сделанной на греческом языке в 1854 г. на вост. грани барабана. Один из братьев, И. Дурмиш, принял в К. крещение, женился на дочери настоятеля близлежащей ц. во имя св. Архангелов и остался в Имерети.

Мастера схематично повторили старую композицию украшения церкви, однако первоначальный облик



Кафоликон мон-ря Кацхи.
Фотография. 1-я пол. XX в.

храма был искажен: штукатурка и побелка уничтожили росписи, верхняя часть строения и первоначальный декор купола были утрачены. В аутентичном виде сохранилась только обходная галерея. Ремонт XIX в. был отрицательно оценен современниками. Груз. писатель и гос. деятель Г. Церетели назвал его варварством. В посл. четв. XIX в. К. и его святыни привлекли внимание груз. историка Д. Бакрадзе и искусствоведа Н. П. Кондакова.

Во время секуляризации церковных земель во 2-й пол. XIX в. большая часть имений К. была введена в казну, во владении мон-ря оставалось 10 дес. Обитель пришла в упадок. По сведениям прот. С. Булгакова и Денисова, в нач. XX в. К. имел статус третьеклассного необщественного монастыря. В 1904 г. еп. Имеретинский Леонид (Окропиридзе, вполн. католикос-патриарх всей Грузии) отправил в Грузино-Имере-

тинскую синодальную контору ходатайство о закрытии К. и присвоении ему статуса приходской церкви ввиду малого числа насельников и скромного церковного дохода (не было удовлетворено). В 1908 г. здесь подвизались настоятель К. иером. Вениамин (Берекашвили), 2 монаха и послушник (Денисов. 1908. С. 363). В 1917 г. храм был вновь отреставрирован. В 1923/24 г. мон-рь был закрыт. В 1937 г. Отдел охраны культурных памятников отремонтировал и восстановил колокольню и большую часть ограды К., здание церкви как памятник культуры было взято под охрану гос-ва.

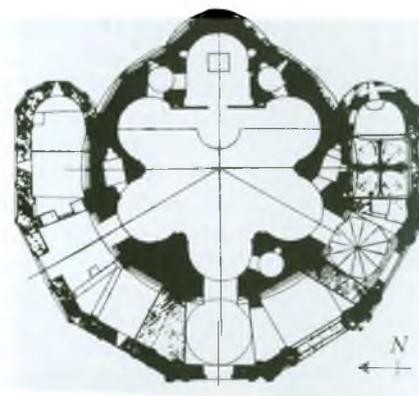
В 1990 г. по инициативе митр. Маргветского Константина (Меликидзе) и прот. Амирана Модебадзе (настоятель К. с 1990) в К. было возобновлено богослужение, храм освящен в честь Рождества Христова. В 2001 г. храм был отремонтирован на средства Н. Абашидзе, являющейся потомком И. Абашидзе. В наст. время в К. строится новый монастырский комплекс.

Настоятели К.: архим. Мелхиседек (Мачавариани) (ок. 1677), архим. Нектарий (Абашидзе) (1-я пол. XVIII в.), католикос-патриарх Вост. Грузии Виссарион (Эристава) (40-е гг. XVIII в.), архим. Симеон (Копадзе) (50–70-е гг. XVIII в.), архим. Тетенос (Чачашвили) (70–90-е гг. XVIII в.), архим. Петр (1797–1823), игум. Порфирий (Церетели) (1823–1825), игум. Евфимий (Цулукидзе) (11 мая 1825 — 6 дек. 1841, вполн. епископ Гурийский), игум. Анфим (Масхарашвили) (24 июля 1846 — 15 окт. 1849), игум. Николай (Нижарадзе) (26 нояб. 1849 — 26 марта 1853, 30 июня 1860 — 20 июня 1865), игум. Иосиф (Бакрадзе) (26 марта 1853 — июнь 1860), иером. Герасим (1865), игум. Серапион (Чикваидзе) (1865 — 25 мая 1872), игум. Никифор (Канделаки) (11 июня 1872 — 7 мая 1892), иером. Иларион (Капанадзе) (май 1892 — июль 1898), игум. Григорий (Чхаидзе) (9 авг. 1898 — 27 нояб. 1903), иером. Вениамин (Берекашвили) (4 дек. 1903 — 23 мая 1909), игум. Лаврентий (Метревели) (27 мая 1909 — окт. 1918), игум. Иларион (Блиадзе) (1919–1921).

Архитектурный ансамбль. Территория, на к-рой расположена церковь, обнесена 5-угольной каменной оградой неправильной формы, построенной в позднее средневековье. Узкий арочный входной проем расположен в юго-зап. стене ограды. Над ним устроена кирпичная колокольня XV–XVIII вв., на 2-м этаже к-рой находилось помещение для охраны (сохр. бойницы). 3-й этаж

выстроен из кирпича; здесь расположена звонница, к-рая представляет собой связной балдахин на 8 столбах. В сев. стене ограды восстановлено помещение, в к-рое можно попасть с монастырского двора.

Кафоликон К. (13,5×12 м, с галереей 19,7×18,4 м; высота 40 м, высота подкупольного пространства 17,5 м) освящен в честь Рождества Христова, боковые приделы — в честь Вознесения Господня (северный) и во имя вмч. Георгия (южный). Это наиболее поздний памятник среди известных 6-апсидных грузинских храмов (Гогиуба, Киаглис-Алти, Олтиси, Бочорма), развитый композиционно. Кафоликон относится к редко встречающемуся в церковном зодчестве типу. Броссе писал, что храм «настолько оригинален, что его сравнивают с раковиной», и его создание можно приписать «только фантазии и капризу зодчего». Общий объем



План кафоликона мон-ря Кацхи.
Рис. М. Калашикова. XX в.

и пространство храма решены в соответствии с нормами груз. архитектуры X в., однако в пропорциях и организации пространства появляются новые элементы, усиливаются декоративные тенденции.

В плане церковь — двенадцатиугольник, восточная грань которого представлена в виде выделенного апсидного полукружия. С севера, востока и юга она вписана в семиугольник окружающей ее обходной галереи. Алтарная апсида удлинена вимой, остальные 5 апсид, равномерно распределенных по отношению к подкупольному пространству, соединены с ним. В толще стен расположено 5 небольших помещений. Между вост. и сев.-вост. апсидами находится жертвенник, вход в него возможен из обеих апсид; между вост. и юго-вост. апсидами — диаконник (вход из юго-вост. апсиды).



Помещения также находятся в северной (вход из сев.-зап. апсиды), в южной (вход из юго-зап. апсиды) и в юго-западной (вход из зап. апсиды) стенах храма. Очевидно, эти апсидные залы служили миниатюрными часовнями. Диаконник, жертвенник и зап. помещение в плане представляют собой круг, 2 других имеют вытянутую форму.

Снаружи храм производит впечатление 3-ступенчатого многогранника, где 1-й, наиболее широкий уровень представлен галереей; 2-й — 12 гранями церковных стен; 3-й, наиболее узкий и высокий — 12-гранным барабаном. Каждая грань барабана и церковных стен завершена фронтоном; в галерее фронтоны завершаются чередуются с горизонтальными.

Считается, что галерея была задумана изначально, но была построена спустя 30 лет после возведения здания церкви; орнаментация галереи по манере исполнения более живописна и отличается от резьбы храма. Согласно лапидарной надписи, высеченной асомтаврული вокруг рельефа «Вознесение Креста ангелами» в обходе, галерея была построена при жизни Цховребы — дочери эристава эриставов Иване. Исследователи предполагают, что она могла быть супругой либо Липарита II Багваши (сына Рати Багваши) († 1048), либо его сына Иване Багваши. Галерея органически связана с церковной постройкой. Юж. часть обхода имела 3 широкие арки (застроены) и представляла собой галерею; в сев.-вост. части обхода была устроена часовня во имя св. Архангелов.

Церковь имеет входы с запада, северо-запада и юго-запада. Они оформлены в галерее порталами и завершены тимпанами, полукружия к-рых украшены орнаментом. В каждой из 12 граней барабана прорезано по одному довольно высокому окну, они являются основными источниками освещения храма. Три окна расположено в вост. апсиде церкви, по одному — в 5 гранях стен храма, маленькие окна прорезаны в диаконнике, жертвеннике и юж. помещении.

Внутреннее пространство храма едино. Центральное пространство, к к-рому примыкают радиально расположенные апсидные пазухи, завершается высоким куполом. Барабан купола посредством 2 рядов плоских тромпов соединяется с 6-гранной опорой, в к-рой сходятся завер-

шения апсидных рукавов и арки конхи; 5 дополнительных помещений не воспринимаются в общем пространстве храма. В К. использовано неск. видов перекрытия: сфе-



Фрагмент декора
кафоликона мон-ря Кацхи

рические, цилиндрические и звездчатые своды. Стены были отделаны чисто высеченным камнем, позднее К. была оштукатурена, отделка не видна.

В К. украшены резьбой фасады, внешние порталы и внутренние входы в храм, окна, карнизы галереи. В XIX в., после реставрации К., часть рельефов была утрачена. Особенно следует отметить рельефы «Вознесение Креста ангелами» на тимпане юж. входа и в юж. части галереи, значительные образцы груз. средневек. пластики.

Святые К. Наиболее известны Кацхская икона Спасителя (сер. XI в.) и Кацхский выносной предалтарный крест (XI в.), хранящиеся в Гос. музее искусства Грузии. Остальные святые К. описаны в кон. XIX в. Кондаковым и Бакрадзе.

Иконы. Живописная икона Спасителя (93,4×71 см; ГМИГ) в золотом окладе с 3 сапфирами по нимбу признана памятником древнегруз. искусства. На иконе имеется надпись, в к-рой упоминается «эристав эриставов Ках...». Кондаков, осуществивший палеографический анализ надписи на этой иконе и надписи на аналогичной иконе Спасителя из монастыря *Никорцманда*, пришел к мнению об их идентичности, речь идет о сыне эристава эриставов Рати (очевидно, Багваши) Кахабере (в монастыре Кирилл), что позволяет датировать икону приблизительно сер. XI в. К иконе был прикреплен небольшой эмалевый крест (ок. 11×6,6 см) — с т. зр. Кондакова, визант. работы. От Распятия уцелела кисть правой руки Спасителя. На

концах креста 3 медальона с поясным изображением святых (4-й утрачен).

Н. П. Кондаков описывает также 2 иконы Пресв. Богородицы из К., связанные с родом князей Абашидзе. Одна, «небольшая», с поясным изображением Пресв. Богородицы, имела «сребропозлащенный» оклад со вставками из драгоценных камней и жемчуга, а также с рельефными медальонами святых. На окладе была выгравирована надпись, в которой упоминались Давид Абашидзе и его супруга Нестан-Дареджан. По мнению Кондакова, вероятно, имелся в виду Давид Абашидзе (XVIII в.), сын Зураба, что позволило бы в таком случае датировать икону временем его жизнедеятельности. Однако ученый не исключает, что икона была создана ранее и как родовая реликвия помещена в церковь после того, как К. стал владением рода Абашидзе. На окладе 2-й иконы, «малого объема и довольно грубой работы», была выгравирована надпись, в к-рой упоминалась заказчица оклада Марех Мхецидзе, хатайствующая о «долгоденствии Георгия Абашидзе» (Кондаков. 1890. С. 140–141). В К. хранилась также позолоченная икона вмч. Георгия, пожертвованная сыном Липарита Багваши Иване.

Кресты. Кацхский чеканный предалтарный крест (213×106,6 см; негной, оклад — позолоченное серебро; XI в.; ГМИГ) имеет рельефное Распятие в перекрестье и 14 медальонов с изображением Страстей Господних и святых. На золотом выносном кресте (XI–XII вв.) с медальоном Пресв. Богородицы на обратной стороне вычеканена надпись: «Крест сей Кацхской церкви во имя Св. Троицы украсила я, дочь Арагвского эристава Заала и супруга Левана Абашидзе, Тинатин, в иночестве Феона... 1709». От др. креста ко времени Кондакова сохранился только чеканный киот, в надписи на лицевой стороне к-рого упомянута «дочь Елена». На обратной стороне вычеканена обширная надпись, принадлежавшая «невестке дома атабегов» Дедис-имеди. В тексте упомянуты дед жертвователницы царь Кирилл Константинович II (1478–1505), ее отец царь Имерети Баграт III (1510–1565) и его супруга Елена, супруг Дедис-имеди атабег Кайхосро II († 1575), их дети Кваркваре, Мзечабук, Твалшвениери, Иване и Тамар, а также ее





братья Ерекле, Шота, Иогам, Ионатан и Тевдоре. По мнению Кондакова и Бакрадзе, то, что в надписи не упомянуты еще двое детей Дедис-имеди — близнецы Басили и Бека, позволяет датировать оклад периодом до их рождения (1564). Моление Дедис-имеди об освобождении братьев «от рук агарян» дает возможность предположить, что речь идет о взятии в плен персами в 1560 г. в Ширазе брате Дедис-имеди с семейством (Там же. С. 141–142).

Рукописи. В К. хранились пергаменное Четвероевангелие, переписанное в 1059 г. и содержащее перевод сочинения прп. *Евфимия Святогорца*, и Евангелие от Матфея, пожертвованное Липаритом Багваши. Кондаков описывает еще 3 наиболее значимые рукописи, находившиеся в К. в сер. XIX в. Миниатюрное Четвероевангелие (45×33 мм) было написано нухури на бумаге. В конце Евангелия от Луки указано имя писца: прот. царского дома Иоаким, сын Давида. Четвероевангелие в «сребропозлащенном» окладе с рельефными ликами было создано в нач. 20-х гг. XVIII в. В записи в конце книги, сделанной письмом мхедрули, говорится о том, что царь Картли Вахтанг VI, 10 окт. 1723 г. потерявший в сражении с турками и лезгинами Свимона Абашидзе, «за брата нашего нами признаваемого... убитого за веру и за нас, и тем причинившего нам глубокое горе», пожертвовал К., родовой церкви Абашидзе, «сие святое, нами украшенное Евангелие». Запись была скреплена собственноручной подписью царя. Также Кондаков упоминает литургический сборник *гулани*, переписанный по приказу царя Георгия VI Абашидзе, и приводит нек-рые приписки исторического характера, сделанные в рукописи (Там же. С. 142–144).

Ист.: *Dubois F. Voyage autour du Caucase*. P., 1839. Vol. 3. P. 161–162; *Brosset J.-M. Explications des diverses inscriptions géorgiennes, arméniennes et grecques // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*. St.-Pb., 1840. Vol. 4; *idem. Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie en 1847–1848*. P., 1851. P. 94–95; *Иоселиани П.* Кацхский храм в Имеретии. Тифлис, 1845; *он же.* Путевые записки по Кахети. Тифлис, 1846. С. 63–68; *Мансуров.* Отрывок из путешествия по Имеретии // Кавказ. Тифлис, 1851. № 43. С. 179; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Кн. 1. С. 19, 177; *Хускивадзе Ф.* Историческое и археологическое описание Квирильского ущелья // Иверия. 1889. № 168. С. 2–3; № 170. С. 2–3; № 171. С. 3; № 172. С. 3 (на груз. яз.); *Кондаков Н. П.* Опись па-

мятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы: Д. З. Бакрадзе. СПб., 1890. С. 140–144; *Церетели Г.* Мон-рь Кацхи: По данным археол. экспедиции Г. Церетели // Квали (Наследие). Тифлис, 1895. № 15. С. 8, 10 (на груз. яз.); *он же.* Археологическая прогулка по Квирильскому ущелью // МАК. 1898. Вып. 7. С. 82–84. Табл. 11; МАК. 1898. Вып. 10. С. 82–92; 1909. Вып. 12. С. 73–75; *Платонов.* Экспедиция на Кавказе в 1888 г. // МАК. 1899. Вып. 3. С. 61–62; Мон-рь в Квирильском ущелье // Изв. Кавк. отд-ния ИРГО. 1900. Т. 13. С. 195–196; *Кезевадзе М.* Монастырская жизнь в Имерети в нач. XX в.: Муж. мон-ри в 1903 г.: [По ревизскому отчету] // Саисторио моамбе (Ист. вестник). Тбилиси, 2002/2003. № 75/76. С. 251 (на груз. яз.). Лит.: *Авдеев А. А.* О планах церкви Грузии и Армении и их отношении к планам церкви византийских // Труды V Археол. съезда в Тифлисе в 1881 г. Тифлис, 1887. Т. 1–2. С. 194; *Денисов.* 1908; *Baltrušaitis J.* Études sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie. P., 1929. P. 64. Табл. 104; *Беридзе В.* Храм Кацхи // *Ars Georgica*. Тбилиси, 1950. Т. 3. С. 53–94 (на груз. яз.); *он же.* Кацхи. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.); *он же.* Древнегруз. архитектура. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); *Каухчишвили С.* Греч. надписи в Грузии. Тбилиси, 1951. С. 167–168 (на груз. яз.); *Беридзе В., Амираншвили Ш.* История груз. искусства. Тбилиси, 1961. С. 258–259 (на груз. яз.); Кацхи // Корпус груз. лапидарных надписей. Тбилиси, 1980. С. 55–58, 89–92 (на груз. яз.); Кацхи // Духовное наследие Грузии. Тбилиси, 2005. Т. 1. С. 187–189 (на груз. яз.); Купольный храм Кацхи // Памятники культурного наследия Грузии. Тбилиси, 2010. С. 281–283 (на груз. яз.).

*Г. Марсагишвили,
Г. Мачуришвили, Н. Т.-М.*

КАЦХИС СВЕТИ [груз. კაცხის სვეტი — Кацхский Столп], муж. монастырь (VI/XIII — до XVI/XVII в.) Чиатурско-Сачхерской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположен на столпе в ущелье р. Кацхура близ с. Кацхи (Чиатурский муниципалитет, историческая пров. Имерети, Зап. Грузия). По мнению акад. А. Шанидзе, наименование столпа происходит от сванского слова «кацхи» (вершина). Местное население называет К. С. Дзели (или Свети) Цховели (ძელო (სვეტი) ცხოველი — Животворящий Столп) — очевидно, по древнему посвящению церкви и мон-ря.

Столп возвышается близ отвесных скал вдоль русла р. Кацхура и представляет собой отдельно стоящий скальный массив (высота 39,62 м, верхняя площадка 10×17 м), образовавшийся вслед тектонических движений; как природное явление внесен в Красную книгу. Скала в верхней части имеет неск. террас небольших размеров и сужается книзу, что обусловлено эрозией

скальной породы в результате выветривания. Отрицательный наклон скалы делает столп неприступным.

Очевидно, в дохрист. времена это место почиталось язычниками. В народе К. С. воспринимался как символ искоренения зла: согласно преданию, Господь устроил в этих местах новый рай, ангелы развели сады и поселили животных. Однако под большим камнем поселился змей; Господь разгневался и уничтожил его жилище кипящей лавой, к-рая застыла и превратилась в столп. После объявления христианства гос. религией Грузии и распространения в Грузии монашества в этих местах стали жить отшельники. Не позднее VI в. у подножия столпа был высечен т. н. болнисский крест (вычерченный сегментами окружности равнобедренный крест с расширяющимися рукавами; как правило, включен в круг). Г. Гагошидзе считает его



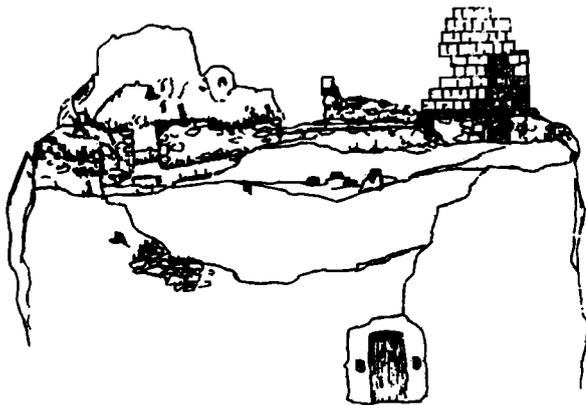
Мон-рь Кацхис Свети

изображением Животворящего Креста и связывает с посвящением монастыря, доказывая существование здесь монашеской жизни в то время. В IX в. у подножия скалы была выстроена церковь: по некоторым сведениям, в древности она была посвящена прп. Симеону Столпнику.

С т. зр. первых исследователей К. С. (напр., В. Цинцадзе), в раннее средневековье на вершине столпа находилось 2 церкви зального типа: одна была высечена в скале в V в., 2-я возведена из камня в VI в. и в нижней части имела арочную крипту. Цинцадзе считал, что здесь подвизались столпники. По мнению Гагошидзе, на вершине столпа находилась одна церковь, а в скале были высечены кельи для монахов



(3 — в древние времена, 2 — в средневековье). Ученый датировал храм IX — 1-й пол. X в. по аналогии с находящимися недалеко от К. С. церквями Тири и Ргани (2-я пол. X в.),



те с мусором и листьями сыпались плоды айвы, инжира и орехи, хотя плодовые деревья наверху не растут. Существовало поверие, что человек, взошедший на столп без благословения и молитвы, ослепнет. Возле К. С. в аквани (люльке) было принято хоронить младенцев. В пятницу Свет-

Строения на столпе
и келья в скале.
Рис. Т. Габунии. 1999 г.

лой седмицы и 7 мая, на Кохинджвроба (от ჯობო — град и ჯვობო — крест, праздник Явления Креста, связанный с народным

кладка которых идентична кладке церкви К. С. Во время археологических раскопок 2006 г. были найдены винный погреб, керамические изделия и др. предметы быта. Т. о. подтвердилось предположение Гагошидзе о том, что здесь жили неск. монахов, а не аскет-столпник.

В нач. XI в. в 1,5 км от К. С. был воздвигнут купольный храм *Кацхи*. Возможно, между ними существовала связь: сохранилось предание о том, что в древности между церковью на вершине столпа и Кацхи была протянута цепь. К XVIII в. К. С. был заброшен. Груз. историк царевич *Вахушти Багратиони* описывал «небольшую церковь на вершине скалы... к которой невозможно подступиться, и никто не ведает, как можно добраться до нее» (*Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 759).

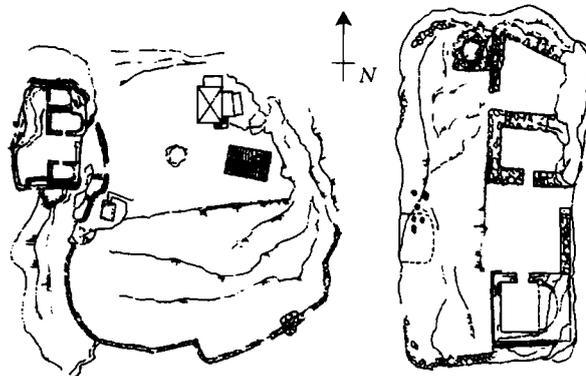
С К. С. связано множество народных преданий, приписывающих этому месту чудесные свойства. Напр., в одном рассказывается о том, что, когда раз в год монахи чистили верхнюю площадку столпа, оттуда вмес-

аграрным празднеством для отвода града), здесь отмечали Светоба, или Светицховлоба.

Научное изучение К. С. началось 29 июля 1944 г., когда на столп впервые поднялась экспедиция: альпинистка А. Джапаридзе, искусствовед Цинцадзе, писатель Л. Готуа. Они произвели небольшие раскопки, отчет о найденном археологическом материале Цинцадзе опубликовал в 1946 г. В 1972 г. на вершине после падения липы открылась крипта (гробница), где был обнаружен археологический материал и найдены останки монаха, подвизавшегося здесь в XVI/XVII в. Считается, что это был последний столпник К. С. и после его кончины никто не поднимался на вершину столпа. По вост. обычаю кости были вынуты из земли и положены в сосуд и в раку.

На Пасху 1996 г. в К. С. совершил богослужение митр. Маргветский Константин (Меликидзе). Монастырская жизнь была возрождена: в 1997 г. здесь поселился мон. Максим (Кавтарадзе), пострижник монастыря Бетаниа близ Тбилиси (по некоторым данным, при К. С. до мон. Максима подвизались 1 или 2 отшельника). В 1999 г. началось восстановление нижней

План построек у столпа
(слева) и на столпе (справа).
Рис. Т. Габунии. 1999 г.



церкви. В том же году на столп поднялась новая экспедиция: альпинист Б. Гуджабидзе, архит. Р. Джанашия, архит.-

реставратор Т. Габуния (осуществил замеры и зарисовку объектов на столпе и под ним), искусствовед Гагошидзе (пересмотрел вопрос о датировке и количестве церквей на вершине столпа). Работы и исследования были закончены в 2005 г. В 2006 г. были возведены леса для восхождения на столп. В нояб. того же года под наблюдением археолога Д. Берикашвили начались новые раскопки. Были найдены серебряная часть оклада для Евангелия, фрагмент позолоченного серебряного креста, материал бытового характера (в основном керамика). Находки датировали XVI–XVII вв. — предположительно последним периодом существования мон-ря. С 2007 г. ведутся подготовительные работы по восстановлению строений на вершине столпа, установлена постоянная металлическая лестница, ведущая наверх. В том же году мон. Максим обнаружил небольшой тесаный камень (41×21 см) с надписью, высеченной *асомтаврული*, которая палеографически датирована 2-й пол. XIII в. В тексте содержится обращение ко Христу «грешного» Георгия, который воздвиг «эти три дома» (кельи) «во славу и в помощь затворникам Твоего Святого Животворящего Столпа и для упокоения слуг его» (*Гагошидзе*. 2010. С. 60). В наст. время в К. С. кроме мон. Максима подвизаются 2 монаха, иеродиакон и послушник.

В архитектурный комплекс входят: ц. в честь Животворящего Столпа с криптой и пристройкой с 2 кельями, марани (винный погреб), ограда на столпе; «келья столпника» в толще скалы; ц. во имя прп. Симеона Столпника, фрагменты ограды, 2 дома и колокольня в основании столпа.

Церковь в честь Животворящего Столпа расположена в юго-вост. углу верхней площадки. Древняя церковь представляла собой небольшое строение (4,5×3,5 м) зального типа. Вост. часть церкви оторвана от скалы, предполагают, что она стояла на субструкции. В сев. стене церкви находилась единственная дверь, открывавшаяся наружу. Возможно, здесь был устроен портик. Сохранилась зап. стена, внутренняя и внешняя стороны к-рой были выложены шлифованным т. н. ширимским камнем (травертином): прямолинейные ряды сочетаются с кладкой из камней небольшого размера и со вставками.



Крипта
в ц. в честь Животворящего Столпа
мон-ря Кацхис Свети

Между слоями находится известковый раствор, в который были погружены дробленые скальные камни. Внутренняя часть юго-зап. стены состоит из отломанных на месте известняковых блоков разного размера: вероятно, это след ремонта XIII в. Пол сделан из известняка. Церковь вместе с пристройкой была покрыта плоской волнистой черепицей, основная масса к-рой смыта ливнями. Новая церковь возведена на древнем фундаменте. Вдоль вост. стороны из грубо тесанного камня была выложена стена с проемом для входной двери. Считается, что здесь находилось устройство для подъема груза на столп. По предположению Гагошидзе, с этой же стороны монахи совершали подъем на вершину.

Под церковью находится выступающая с юга, удлиненная в плане сводчатая крипта (2×1 м). Свод выложен чисто тесанными одинаковыми квадратами, вост. стена — 3-рядовой кладкой. Перекрытая тимпаном низкая арочная дверь устроена в зап. стене и выводит во двор.

В сев. части церкви выявлен фундамент **пристройки из дробленого камня с 2 кельями**. С востока постройка была выдолблена в массиве скалы. В юж. стене юж. кельи (ок. 5×3 м) была дверь, ведущая в церковь. Дверь сев. кельи (ок. 5×4 м), имевшей иррегулярную планировку, была расположена в зап. стене и вела наружу. Сев. стена, к-рая сужалась кверху, являлась частью ограды комплекса, ее толщина у основания достигала 1,5 м. В ней было прорезано и обложено травертином окно арочной формы. В сев. келье сохранились фрагменты камина, внешняя поверхность которого, видимо, была выполнена тесаным камнем, внутренняя — скальной породой столпа.

Дымоход прорезан в восточной стене. К зап. стене кельи был пристроен резервуар из известнякового щебня для дождевой воды.

Другие строения на столпе. В зап. стороне верхней площадки был расположен марани, найдено 8 зарытых в землю кевври (боль-



Интерьер ц. прп. Симеона Столпника
с росписью. Нач. XXI в.

ших амфор для хранения вина и воды). Верхняя площадка столпа, окруженная оградой, выстроена из добытых на хребте камней на известковом растворе, в нижнем ряду кладки сохранились впадины диаметром 20–25 см: возможно, это отверстия для крепежа столбов, использовавшихся для установки здесь небольшого балкона. Неск. лет назад на столпе была построена монашеская келья малых размеров.

С зап. стороны столпа, на 10 м ниже уровня верхней площадки, в скале высечена т. н. келья столпника (2,6×2 м) прямоугольной формы с входом и 2 окнами. Ее исследовали в 2005 г.

Строения под столпом. Однонефная ц. во имя прп. Симеона Столпника реконструирована на древнем фундаменте и расписана. У подножия столпа находится небольшая пещера, где ставят свечи женщины (им запрещено подниматься наверх). Исследователи считают, что здесь была крипта (археологический материал отсутствует). Возле столпа находится частично руинированная келья. Рядом с церковью выстроены гостевой дом и здание для братии мон-ря и работников. Возведена ограда.

Святъни. Т. н. болнисский крест высечен на скале с вост. стороны

столпа на уровне земли. Он установлен на вертикальной основе, под которой находятся 3 горизонтальные линии, что соответствует изображению ступенчатого постамента. По сторонам черенка к постаменту спускаются 2 прерывистые линии. Окружность, в к-рую вписан крест, орнаментирована зигзагообразной линией, что схоже с декором др. болнисских крестов (в *Болнисском Сионе*, в *Джвари* и в др. церквях *Картли*).

В монастыре хранятся 2 реликвии XVI–XVII вв., найденные во время раскопок: сребропозлащенные с растительным стилизованным орнаментом накладки на Евангелие, украшенные агатом, и глиняный кувшин для воды.

Лит.: *Церетели Г.* Кацхис Свети // Квали (Наследие). Тифлис, 1895. № 40. С. 10 (на груз. яз.); *он же.* Археол. прогулка по Квирильскому ущелью // МАК. 1898. Вып. 7; *Готуа Л.* Тайна Кацхис Свети // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1945. № 1. С. 36–54 (на груз. яз.); *Цинцадзе В.* Кацхис Свети // Моамбе (Бюллетень) / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1946. Вып. 8. С. 557–564 (на груз. яз.); *он же.* Кацхис Свети — памятник Грузии. зодчества V–VI вв. // Дзеглис мегобари (Друзья памятников древности). Тбилиси, 1964. № 3. С. 52–55, 91 (на груз. яз.); *он же.* Нек-рые вопросы защиты ансамбля Кацхис Свети // Там же. Тбилиси, 1974. № 35. С. 58–61 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Древнегруз. зодчество. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); *Гуниа И.* Муж. мон-рь Кацхис Свети // *Он же.* Мон-ри Грузии. Тбилиси, 2005. С. 154–155 (на груз. яз.); *Цабадзе З.* Кацхис Свети: Мон-рь // Натлиа (Крещение). Тбилиси, 2009. № 3. С. 37–38; № 4. С. 31 (на груз. яз.); *Гагошидзе Г.* Кацхис Свети // Academia. Тбилиси, 2010. № 1. С. 55–68 (на груз. яз.).

Н. Т.-М.

КАШВÉТИ, св. Георгия муж. монастырь — см. в ст. *Русско-Урбниская епархия*.

КАШИН Даниил Никитич (1769 — 8.12.1841, Москва), композитор, собиратель и пропагандист русских народных песен. Происходил из крепостных ген. Г. И. Бибикова; был крестником его брата А. И. Бибикова. Усадьба Бибиковых в Москве на улице Пречистенке (д. 17) занимала квартал между Лукиным (ныне Барыковским) и Затрапезным (ныне Сеченовским) переулками до ул. Остоженки. Бибиковы организовали оркестр, хор и театр из крепостных. Оркестр, в котором участвовали приглашенные иностранные музыканты, славился среди московских меломанов. Возможно, что первоначальное обучение музыке К. проходил с кем-то из оркестрантов.



Согласно отзыву в «Московских ведомостях» за 1786 г., крепостные певцы, «девки, а особливо мальчик, поющий чрезвычайно со всем оркестром при аккомпанировании итальянцев, составляли редко слышимый концерт» (цит. по изд.: *Старикова*. 1988. С. 261). Этим мальчиком, возможно, был К. В дальнейшем для получения профессионального музыкального образования К. был отдан в обучение Дж. Сарти, служившему в тот период капельмейстером у кн. Г. А. Потёмкина. По воспоминаниям друга К. писателя С. Н. Глинки, итальянский композитор взял К. с собой в Новороссию. Юноша участвовал в торжествах в Яссах, устроенных Потёмкиным в 1787 г.: тогда прозвучала оратория Сарти «Тебе Бога хвалим», к-рую исполнили 300 чел.

В 1790 г. хоровой 4-голосный концерт К., написанный на день памяти прп. Сергия Радонежского, звучал в Троице-Сергиевой лавре в исполнении хора семинаристов (*Смирнов*. 1867. С. 396). Ноты этого сочинения не обнаружены, но можно предположить, что он был написан в стилистике хоровых концертов Д. С. Бортнянского и С. А. Дегтярёва. Вероятно, К. бывал в ТСЛ вместе с семейством Бибиковых, которые после кончины первой жены Г. И. Бибикова Т. Я. Твердышевой и ее отца ежегодно 23 окт. посещали лавру для совершения соборного молебна и панихиды по роду Твердышевых.

1 февр. 1791 г. в Москве в Петровском театре (ныне Большой театр) К. вновь принял участие в исполнении оратории Сарти, вероятно «Тебе Бога хвалим». В этом концерте наряду с капеллой Бибикова участвовали певцы, певицы и музыканты гр. В. Г. Орлова, гр. Н. П. Шереметева и кн. П. М. Волконского, всего более 200 чел. (Моск. вед. 1791. № 10, 1 февр. Л. 8 об.). В числе исполнителей были Дегтярёв (крепостной Шереметева) и Л. С. *Гурилёв* (крепостной Орлова), что свидетельствует о творческих контактах крепостных музыкантов.

Освобождение от крепостной зависимости К. получил только в кон. дек. 1798 г. благодаря ходатайству его друзей – Глинки, актера С. Н. Сандунова, писателя-переводчика Ф. Г. Карина (*Глинка*. 1895. С. 177–178; То же. 2004. С. 211–212). Став вольным, К. продолжал жить в доме Бибикова, управлять его оркестром и хором.

Вскоре он устроился капельмейстером в Петровский театр, а также «сочинителем музыки» в Московский ун-т, проработав в его стенах ок. 35 лет (однако ноты с его произведениями в архиве ун-та не обнаружены). Изданы тексты его хоров, написанные специально для торжественных университетских собраний, среди них: «Какие жертвоприношения царю Россия воскурит» (М., 1806), «Сошествие Аполлона, или Золотой век» (М., 1809), «Весть громчайшая несется на крылах с берегов Невы» (М., 1814). Коронацию имп. Александра I К. приветствовал специально написанным хором «Правящий судьбой вселенной» (1801, рукопись: РНБ ОСПК. Ф. 550. Разд. 12. № 417).

Перу К. принадлежит неск. опер («Наталья, боярская дочь», 1-е исполнение 1800; «Ольга Прекрасная», 1809, и др., сохр. муз. фрагменты опер), многочисленные пьесы для фортепиано (найденно очень немного), светские вокальные сочинения (публиковались частично в «Журнале отечественной музыки», издававшемся К. в 1806–1809). Особое место в творчестве К. занимают военно-патриотические песни для хора, нередко с роговым оркестром, сочиненные композитором в период Отечественной войны 1812 г. (самой знаменитой является «Военная песнь в честь ген. Витгенштейна: «Защитника Петрова града»» (СПб., 1813)). К. лично знал М. И. Кутузова, т. к. великий полководец приходился Г. И. Бибикову шурином. В 1812–1814 гг. верной помощницей К. в устройтельстве патриотических вечеров стала певица Е. С. Сандунова, исполнившая большинство выполненных К. аранжировок рус. народных песен. Главным трудом жизни К. считается публикация «Русских народных песен» (М., 1833–1834. Ч. 1–3; перизд.: М., 1959).

Похоронен в Москве на Донском кладбище. В анонимном некрологе сказано: «Он был простой, прямой, добродушный, настоящий русский человек, безыскусственный и добрый, как песни, которые он изучал и собирал с такой любовью... Несмотря на господствовавший тогда вкус к иностранной музыке и на итальянскую школу, в которой он обучался, он остался верным национальному вкусу и все свои знания обратил на пользу русской музыке» (Лит. газета. 1842. 11 янв.).

Лит.: [Некролог] // Лит. газета: Вестн. наук, искусств, лит-ры, новостей, театров и мод. СПб., 1842. № 2, 11 янв. Смесь. С. 38; *Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867; *Глинка С. Н.* Записки. СПб., 1895. М., 2004; *Раевская Е. И.* Воспоминания // ИВ. 1898. Т. 74: Ноябрь. С. 523–556; Декабрь. С. 938–975; *Левашева О. Е.* Вокальная камерная музыка // История русской музыки: В 10 т. М., 1986. Т. 4: 1800–1825. С. 221–226; *Старикова Л. М.* Театральная жизнь старинной Москвы. М., 1988. С. 261; *Лебедева-Емелина А. В.* Оратории и кантаты, приветственные хоры, торжественные песни и другие кантатные жанры в России 2-й пол. XVIII – нач. XIX в. // *Она же.* Хоровая культура России екатерининской эпохи. М., 2010. С. 176–179; *Илларионова И. И.* Данила Кашин: Взгляд из XXI в.: Очерк жизненного и творческого пути. Шелково, 2009.

А. В. Лебедева-Емелина

КАШИНСКИЙ В ЧЕСТЬ СРЕТЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

находился на юж. окраине г. Кашина, у Московской дороги, на берегу р. Кашинки. Основан в кон. XIV – нач. XV в. Один из 3 мон-рей, окружавших г. Кашин (наряду с *Клубуковым кашинским во имя свт. Николая Чудотворца* и *Димитриевским*) и, вероятно, входивших в оборонительную систему удельного центра и имевших отношение к делению города среди сонаследников удела.

История основания. По преданию, записанному в XIX в., первый на территории К. м. храм в честь Сретения Господня был построен на месте встречи кашинского кн. Юрия Александровича с супругой Анастасией, объявившей ему о рождении сына. По др. версии, К. м. был основан князем во время эпидемии моровой язвы на Тверской земле, по примеру византийского имп. *Юстиниана I*, установившего в VI в. празднование Сретения Господня в связи с прекращением эпидемии чумы. Кн. Юрий Александрович, внук вел. кн. Тверского Ивана Михайловича, занимал великокняжеский престол в течение неск. недель и умер 26 нояб. 1425 г. во время эпидемии оспы. В это время Кашинское княжество было самостоятельным уделом, принадлежавшим его родственнику кн. Василию Михайловичу.

Принятая в историографии датировка основания К. м. в нач. XV в. вероятно, но не подтверждается источниками. В XV–XVI вв. мон-рь, как и город, неоднократно опустошался. Большой урон обители был нанесен в период *Смутного времени*, в 1609 и 1612 гг., а также пожаром 1676 г. После конфискации земель-



ных владений в 1763–1764 гг. по установленным штатам К. м. был определен ко 2-му классу, заняв 12-е место среди второклассных мон-рей.

Насельницы и именитые посетители. По описи 1668 г., в К. м. проживали игуменья и 20 стариц, по ведомости 40-х гг. XVIII в.,— игуменья, престарелая игуменья, казначея, 20 монахинь, 9 «юниц», 2 попа, 2 диакона, пономарь, часовой, дьячок, конюх, в 1763 г.— игуменья, казначея, 25 монахинь, просвирня, свечница, «водильница», 19 престарелых стариц, 10 белиц, 2 попа, 2 диакона, 2 дьячка, 2 пономаря, служитель, часовщик, конюх, сторож, 2 дворника, 22 служки, а также 15 мирян «на своем пропитании» и отставные майор, прапорщик, 2 капрала, 3 солдата (РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. № 696. Л. 335–335 об.; Оп. 3 № 566. Л. 13–16 об.).

По штатам 1764 г., обители полагались игуменья, казначея, 16 монахинь, 2 священника, диакон, 2 причетника, 4 служки. В 1819 г. «для награждения достойнейших сестер обители и поощрения их к большим духовным подвигам через сообщение иноческого сана игум. Палладией было испрошено у начальства 10 монашеских вакансий, а в 1865 г. игум. Антонией еще 25». К кон. XIX в. в К. м. проживало ок. 300 насельниц, в т. ч. 52 монахини, к 1908 г.— 45 монахинь и 165 послушниц, к 1909 г.— ок. 400, в т. ч. 2 схимонахини, 54 монахини. Сестры, помимо основных послушаний, писали иконы «на досках, холсте, финифти и стекле по золоту», занимались вышивкой риз на иконы шелком, золотом и серебром; шитьем священных облачений; вы-

Среди чтимых подвижниц К. м.— схим. Дорофея (Ладыгина; † 1629 ?), мон. Марфа (Анисимова; † 29 дек. 1700) и мон. Елисавета (Головачева; 1764 — 10.09.1822), стяжавшая дары сердечного плача и исцеления больных. Игум. *Антония Кашинская* (Мезенцова), управлявшая К. м. в 1855–1875 гг., известна как усердная молитвенница, также обладавшая даром исцеления. В 1909 г. в К. м. останавливалась вел. кнг. *Елисавета Феодоровна*, посетившая город в связи с торжествами восстановления общецерковного почитания св. блгв. кнг. Анны Кашинской.

Храмы и колокольня. Документальных сведений о расположении монастырских строений, в т. ч. хра-



8-главый храм с 4 престолами и од-ноярусными иконостасами: в честь Сретения Господня, иконы Божией Матери «Страстная», Рождества св. Иоанна Предтечи и св. Анастасии Римляныни; «на них кресты железные позолочены, крыты тесом, главы покрыты каменной чешуею», на колокольне имелось 6 колоколов (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 566. Л. 1 об.). В 1777 г., по сообщению тверского наместника Я. Е. Сиверса, Коллегия экономии ассигновала 500 р. на реставрацию обветшавшего храма. К этому времени в соборе имелось только 2 придела — св. Иоанна Предтечи и Анастасии Римляныни (РГАДА. Ф. 280. Оп. 1. № 16812. Л. 1–5). В 1786 г. по ходатайству игум. Надежды (Непейцкой) архиеп. Тверской и Кашинский *Иоасаф (Заболотский)*

Сретенский собор.
Фотография. 2013 г.

выделил 500 р. ассигнациями на ремонт обветшавших Сретенского собора и колокольни. Затем при игум. Александре (Непейцкой) на обновление собора и др. построек из казны было отпущено 3000 р.

В 1790 г. собор был перестроен. Теперь главный престол в честь Сретения Господня с 2 боковыми приделами (правым, в честь Рождества св. Иоанна Крестителя, и левым, во имя вмц. Анастасии Римляныни) располагался в вост. половине собора. С запада к Сретенскому собору примыкала зимняя церковь с 2 престолами — в честь Смоленской иконы Божией Матери (правый) и во имя свт. Николая Чудотворца (левый). Летняя Сретенская церковь соединялась с зимним храмом в честь Смоленской иконы Божией Матери аркой со стеклянными дверями. Длина всей постройки составляла 13 саж. 2 аршина и 5 вершков; крыша из листового железа была покрыта медянкой; 5 глав летнего храма, окрашенные «под серебряный мат с рассыпанными золотыми звездами», венчали позолоченные железные кресты с коронами. В Сретенский храм вели 3 входа: главный, с зап. стороны, через зимнюю церковь, и 2 боковых — северный и южный; в зимнюю церковь вход был через паперть, из к-рой дверь также

мов, в XV–XVII вв. не сохранилось. Известно, что игум. Фотинии (Лопухиной) в 1630 г. была прислана храмозданная грамота на возведение деревянной Сретенской ц. на месте разоренной в 1609 г. В описи 1668 г. отмечены 2 деревянные церкви: шатровая соборная, в честь Сретения Господня, и теплая, клетская, с трапезой во имя св. Анастасии Римляныни и Рождества св. Иоанна Предтечи (*Баженов*. 1893. С. 15–16). В 1688–1691 гг. в К. м. по ходатайству игум. Анны (Сербиной) и по благословию архиеп. Тверского и Кашинского

Тверского и Кашинского

Вид Кашинского
Сретенского мон-ря.
Литография П. Иванова.
1839 г. (ГИМ)

Сергия «тщанием окольничего Федора Зыкова» был возведен каменный летний собор в честь Сретения Господня с приделами в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (правым) и во имя св. Анастасии Римляныни (левым). По ведомости нач. 40-х гг. XVIII в. и офицерской описи 1763 г., это был



резанием священных изображений из кипариса и литьем из алебаstra; ткали ковры и шелковые пояса; печатали образа на бархате (*Лебедев*. 1866. С. 45, 47).

вела в ризницу. Главный престол украшал 4-ярусный резной позолоченный иконостас. 2 иконостаса зимней церкви были «отделаны под белый мрамор с вызолоченной резь-



*Крестный ход
у кашинского Сретенского
мон-ря. Фотография.
Нач. XX в.*

бой». В нач. XIX в. в Сретенском соборе были расширены окна, увеличены арки и устроены хоры над аркой, ведущей в зимнюю церковь; построен новый иконостас. При игум. Глафире (Фаддеевой; † 1835) 2 теплых придела были украшены стеной росписью и в них обновлены иконостасы. В 1859 г. почетный гражданин г. Кашина купец Н. В. Терликов сделал большое пожертвование на ремонт Сретенского собора. В 1890–1891 гг. по проекту гражданского инженера Ф. Н. Малиновского трапезная Сретенского собора была перестроена (установлены 4 столба и устроены хоры), а к 1-му ярусу колокольни добавлена сев. пристройка. Фасады приобрели новый облик, выдержанный в формах «русского стиля».

До кон. XVII в. колокольни К. м. были деревянными. В 1693–1695 гг. на средства насельницы *московского в честь Вознесения Господня мон-ря* старицы Порфирии (Флоровой) при Сретенской ц. устроена каменная

колокольня. По данным офицерской описи 1763 г., на колокольне находилось 6 колоколов. Во 2-й пол. XVIII в. колокольня неоднократно ремонтировалась. В 1790 г. по благословиению еп. Тверского *Тихона (Малинина)* на средства помещика И. Д. Опочинина в К. м. была возведена

новая каменная 4-ярусная колокольня, соединенная со Сретенским собором. В нач. XIX в. был приобретен колокол весом

143 пуда, при настоятельнице (1835 [1837?]-1847) игум. Назарете (Давыдовой) перелиты 2 колокола — полиелейный (86 пудов) и всеневный (43 пуда). К кон. XIX в. на монастырской колокольне было 7 колоколов: первый весом 143 пуда 14 фунтов, второй (полиелейный) — 86 пудов 2 фунта, третий (всеневный) — 42 пуда 57 фунтов, четвертый 15 пудов 15 фунтов, пятый — 10 пудов 10 фунтов, шестой — 4 пуда 10 фунтов, седьмой — 2 пуда. Четвертый и седьмой колокола отлиты ок. сер. XVIII в., другие — в сер. XIX в.

В 1794 г. по благословиению еп. Тверского *Ириней (Клементьевского)* над святыми воротами был построен каменный храм во имя Св. Троицы (вкладчиками на его сооружение были мон. Елисавета (Головачева) и ее родственники Дмитрий Сергеевич и Надежда Алексеевна Нестеровы). В 1844 г. храм был перестроен «в стиле итальянской архитектуры». В итоге в нижнем ярусе, разделенном на 2 половины аркой, находились: в средней части — врата, с левой стороны — ц. во имя свт. Митрофана Воронежского (1847), с пра-

*Кашинский Сретенский мон-рь.
Литография. XIX в.*



вой — вход в верхний ярус, т. е. в сам Троицкий храм. В верхней Троицкой ц. было 4 малых притвора на юж. и сев. стороне. «2 из этих притворов

относились к алтарю и 2 — к трапезе; между ними, с наружных сторон, в углублениях были устроены балконы, окаймленные решеткой и обставленные колоннами. От входа на обе стороны и на паперть, освещаемую большими окнами, вела широкая лестница. Паперть отделялась от церкви четырьмя колоннами, поддерживавшими хоры, а от алтаря — иконостасом, украшенным резьбой с богатой позолотой». Все иконы 5-ярусного иконостаса написаны сестрами К. м. под рук. игум. Антонины (Мезенцовой). Иконостас по обе стороны от царских врат обставлен колоннами, среди икон особо примечателен старинный храмовый образ Святой Троицы. Стены храма оштукатурены и покрашены белой краской, в простенках между окнами в вызолоченных рамках были написаны лики святых (автор росписи — игум. Антония (Мезенцова)).

В 1872 г. на месте осушенного монастырского пруда был возведен 5-главый 3-престольный храм в честь Казанской иконы Божией Матери, правый придел которого освящен во имя святых Иоакима и Анны, левый — в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи. Средства на строительство и благоустройство храма (ок. 150 тыс. р.) пожертвовала купеческая вдова А. В. Ванчакова.

В 1857 г. по инициативе угличского старца свящ. Петра *Томаницкого* около Сретенского собора К. м. над могилой схим. Дорофеи (Ладыгиной) была поставлена часовня, перестроенная в 1870 г. на средства Ванчаковой. В часовне горела неугасимая лампада перед иконой Божией Матери «Милостивая», ежегодно 6 февр. и 24 сент. служились панихиды.

Святыни и памятники церковных древностей. По офицерской описи 1763 г., в Сретенском соборе почиталась икона Сретения Господня, «поля и оклад серебряные позолоченны, на нем 5 венцов серебряных позолоченны [...], у Пресвятыя Богородицы венце 3 камня червчатых, в ставних серебряных, поднись ожерелье жемчужное низаное з запины, у Спасителя ожерельецо малое низаное жемчугом [...], у Богоматери Анны Пророчесы убрис и ожерелье жемчужные [...], у Троицы Живоначальной 5 венцов серебряных» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 566. Л. 1 об.).



К нач. XX в. в ризнице К. м. находилось 7 ковчег, в к-рых хранились частицы древа Креста Господня, камня от гроба Господня и от Елеонской горы, мощей св. Иоанна Крестителя, апостолов Матфея, Марка и Луки, вмч. Анастасии Римляныни и др. Все ковчег устроены в виде панагий, первые 6 считались вкладом основателя кн. Юрия Тверского, последний — приношение игум. Палладыи (Волковой). Здесь же хранились серебряный позолоченный крест 1672 г.; на его лицевой стороне чеканное изображение распятого Спасителя с предстоящими, в верхней части креста — Господа Саваофа и Св. Духа, внизу — свт. Николая Чудотворца, на задней стороне надпись: «В сем животворящем кресте мощи князя Владимира Киевского, Филиппа, митрополита Московского, апостола Тита, архиерея Стефана, св. мученика Настасия, св. Илии Муромского [...] Сей крест животворящий Кашина города Сретенского девичья монастыря дал вкладу Илья Осипович Грязной по своей души и родителей своих лета 7180, месяца марта в 17 день».

В иконостасе Сретенского собора с правой стороны от царских врат располагался образ Благовещения Пресв. Богородицы, украшенный жемчужной ризой и серебряным позолоченным окладом. По преданию, в 1609 г., когда К. м. был разграблен и сожжен, эту икону обрели



Кашинский Сретенский мон-рь.
Фотография.
Нач. XX в. (РГБ)

невредимой в руинах храма. В иконостасе правого Иоанно-Предтеченского придела находились чудотворный образ Божией Матери «Всех скорбящих Радость» «письма греческого», в серебряной ризе, украшенной жемчугом (в 1820 икону пожертвовала В. Г. Образцова), и икона вмч. Георгия Победоносца «древнего» письма, по преданию вклад кн. Юрия Александровича. В левом приделе Смоленской иконы Божией Матери (на хорах) почитались икона Божией Матери «Страстная»

(в серебряной ризе с жемчужным украшением, также оказавшаяся неповрежденной после разрушения храма в 1609) и Корсунская икона Божией Матери (по преданию, келейный образ схим. Дорофеи; в 1859 украшен бархатной ризой с золотом и серебром). В зап. части Сретенского собора почитались Черниговская икона Божией Матери (подарена в 1876 насельником Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры иером. Досифеем) и икона вмч. Пантелеимона с частицей его мощей (подарена в 1887 братией афонского Пантелеимонова мон-ря).

В архиве К. м. хранились княжеские и царские жалованные и указные грамоты, храмозданные грамоты Тверских архиереев XV — нач. XVIII в., описи монастырского имущества XVII—XVIII вв. и др. документы. Среди них примечательны жалованная грамота вел. кн. Тверского Бориса Александровича, данная игум. Феодотии в XV в., синодик XVII в. К 2013 г. сохранившиеся документы мон-ря (24 ед. хр.) за 1425–1919 гг. находятся в ГА Тверской обл. (Ф. 214).

Жилые и хозяйственные постройки. По ведомости нач. 40-х гг. XVIII в., в К. м. было 28 келий, по офицерской описи 1763 г., — 45 келий, двор для «приезда всяких чинов людей», 2 сарая, 2 погреба, 3 караульных избы, кухня, амбар, ограда с 4 башнями и 2 ворот. Посреди монастыря был устроен пруд, рядом

с обителью разбит огород (20 саж.), 2 монастырских двора — конный и скотный, с 4 сараями и 2 избами, сенной амбар, пивоварня, огород «для посадки капусты» (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 566. Л. 9 об.; Оп. 5. № 696. Л. 335).

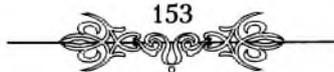
В XIX в. к востоку от Сретенского собора стоял каменный 2-этажный корпус с комнатой для настоятельницы, общей трапезной, отдельной кухней и флигелем для хранения продуктов (1823; обновлен в 1857–1858), на верхнем этаже корпуса находились игуменские покои, в нижнем — общая трапезная зала, кухня и кладовая. К югу от Сретенского

храма располагалось деревянное здание богадельни на 10 комнат (1836), а к северо-востоку — каменный 3-этажный келейный корпус (1886–1887). С вост. и зап. стороны от Троицкой ц. стояли 2 каменных 2-этажных здания (1859). В каменной ограде (1817) протяженностью в 300 саж. было 4 башни, просфорня, квасная, прачечная и погреб, 2 ворот: одни со стороны города, другие напротив гостиных келий.

Вне ограды с восточной стороны К. м. находились больница с аптекой, а также гостиница для богомольцев, состоявшая из 3 деревянных флигелей (1855, 1859), к гостинице примыкал огород с прудом, обнесенный деревянным забором. Во 2-й пол. XIX в. в 12 верстах от К. м. на монастырской земле (30 дес. 1621 саж.) был устроен кирпичный завод с деревянным флигелем для рабочих. В 1898 г. при К. м. в особом здании открыли духовно-приходскую школу для девочек на 80 чел.

Кладбищенская церковь К. м. Во 2-й пол. XIX в. на монастырской земле близ с. Давыдова был выстроен каменный 2-этажный храм (9 саж. в длину и 7 в ширину) по проекту архит. А. Т. Жуковского при поддержке старца свящ. П. Томаницкого на средства клинкой купчихи К. М. Серебряковой, кашинского купца И. Осекина и др. Одновременно с храмом построили 2-этажный келейный корпус и др. В храмозданной грамоте от 14 марта 1863 г. архиеп. Тверской *Филофей (Успенский)* именовал церковь «кладбищенской Сретенского монастыря».

28 июля 1864 г. архимандрит калужинского *Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы мон-ря* Августин (Полонский) освятил церковь во имя преподобных Петра Афонского и Онуфрия Великого. В нижнюю церковь вели 2 входа — с зап. и сев. стороны. В средней части алтаря находился престол преподобных Петра Афонского и Онуфрия Великого, с левой стороны — придел во имя прп. Иоанна Лествичника. Основной придел украшает 3-ярусный резной иконостас. В 90-х гг. XIX в. на 2-м этаже был устроен придел в честь Успения Пресв. Богородицы, для к-рого иконописцами Киево-Печерской лавры выполнен список с чудотворной иконы Успения Пресв. Богородицы. В особом киоте хранились перламутровый крест и 30 перламутровых, финифтяных,





кипарисовых и других икон, в т. ч. Воскресения Христова (выполнена на камне из Гроба Господня), прп. Сергия Радонежского (дар прп. *Антония (Медведева)*), прп. Кирилла Новоезерского (дар прп. *Феофана (Соколова)*), икона свт. Иоанна Златоуста, свт. Арсения Тверского, прп. Макария Калязинского и ангел-хранителя с частицами мощей свт. Арсения и прп. Макария, а также частицы Древа Креста Господня, нескольких святых.

Подворье. 3 апр. 1894 г. в С.-Петербурге в доме почетного гражданина Ф. П. Кручинина состоялось открытие подворья обители с освящением часовни во имя свт. Николая Чудотворца. В 1901–1902 гг. во дворе этого дома по проекту гражданского инженера С. И. Андреева был построен 3-этажный флигель для сестер. 2 сент. 1907 г. на подворье архиеп. Финляндским и Выборгским *Сергием (Страгородским)* был заложен 2-этажный храм, нижний придел которого 22 марта 1909 г. освящен в честь Нерукотворного образа Спасителя (упразднен к 1917), главный придел 18 дек. 1910 г. освящен во имя св. блгв. Анны Кашинской митр. С.-Петербургским *Антонием (Вадковским)* в сослужении еп. Гдовского *Кирилла (Смирнова)*. 15 окт. 1911 г. был освящен придел на хорах во имя свт. Николая Чудотворца и свт. Алексия, митр. Московского. К 1909 г. на подворье проживало ок. 20 сестер, к 1920 г. — 30 сестер во главе с игум. Ниной. 17 февр. 1932 г. 17 сестер были арестованы; двоих приговорили к лагерю, остальных — к ссылке. Со времени освящения и до 1930 г. в храме подворья служил о. Михаил Семенович Дубенский. Осенью 1932 г. подворье было закрыто, иконы и некоторое убранство передано в соседний собор св. Сампсона Странноприимца. Осенью 1994 г. в подворье, возвращенном РПЦ, поселились сестры *Оятского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря*.

На начальном этапе существования главным элементом **хозяйственной деятельности** К. м. являлись земельные владения, наиболее ранним из к-рых считается Иерусалимская (названа в честь ц. Входа Господня в Иерусалим; вполн. Подмонастырская) слободка на р. Кашинке, пожалованная в XV в., вероятно, кн. Иваном Борисовичем. Между 1509 и 1514 гг. мон-рь получил с. Волост-

ка Быково (Быковская Волостка) на р. Медведице в Середецком стане и село Сологошь в Суходольском стане Кашинского у. В 1557 г. царь *Иоанн IV Васильевич* пожаловал обители с. Размесо, завещанное К. м. дмитровским кн. Юрием Ивановичем «в вечное поминование по князей Юрьевой души» с предписанием поминать его вместе с царскими прародителями и учредить трапезы для нищих. В описи 1595 г., составленной по распоряжению архиеп. Тверского и Кашинского *Захарии*, за мон-рем числилось 5 сел, 29 деревень и 20 пустошей. В царствование *Бориса Феодоровича Годунова* были подтверждены прежние права на вотчины и во владение К. м. перешла мельница на р. Кашинке близ слободы Сион.

Не позднее XVI в. источником для содержания обители стали пожертвования на поминование усопших. В кон. XVIII — XX в. появился новый источник дохода — проценты с банковского капитала и ценных бумаг. В разные времена в пользу монастыря и его клира благотворителями было положено «на вечные времена» в кредитные учреждения 16 тыс. р. серебром, проценты с этой суммы ежегодно распределялись между инокинями. Выборгский купец Иван Ильич Ванчаков и его супруга Анна Васильевна представили в полное распоряжение обители 10 тыс. р. Настоятельница игум. Палладия (Волкова) позаботилась об «обустройстве певческого хора», внесла в Московский Опекунский совет значительную сумму, проценты с к-рой поступали духовенству.

В 1-й трети XVII в. мон-рь владел осадным двором в укрепленной части Кашина (РГАДА. Ф. 281. № 6827. Л. 1–1 об.). К XVII в. в распоряжении обители появилась вторая мельница. На 1706 г. с 2 мельниц: на р. Кашинке близ К. м. и на р. Медведице под с. Волостка Быково (Быковская Волостка) собиралось оброчных денег 30 р. 24 алтына. По переписным книгам 1653–1661 гг. К. м. владел 162 дворами, в 1678 г. — 204 (948 крестьян и бобылей), в 1700 г. — 207 дворами. Общий доход с крестьян монастырских вотчин в кон. XVII в. составлял 31 р. 70 к.

В 1701–1705 гг., в первый период секуляризационных реформ царя Петра I, все земельные владения у К. м. были отобраны и насельникам выдавалось денежное жало-

ванье. В 1705–1720 гг., учитывая малодоходность земельных владений, К. м. был отнесен к т. н. «неопределенным» мон-рям, к-рым возвращалось право самостоятельно заниматься управлением недвижимым имуществом и сбора с крестьян денежного оброка. В 40-х гг. XVIII в. с крестьян в год собиралось оброка 17 р. 50 к., за пустоши и земли — 8 р. 5 к., всего 25 р. 55 к. неокладных оброчных доходов в год; за монастырскую скотину — 1 р. 20 к., окладного хлеба 73 чети, что свидетельствует о скромном материальном положении обители. На 1751 г. за обителью числилось 1007 чел., в т. ч. 25 слуг и «служебников» и 982 крестьянина, на 1763 г. — 1055 «ревизских душ мужского пола». После конфискации земельных владений в 1764 г. сестрам было определено ежегодное жалованье 336 р. 6 к. серебром.

Уже со 2-й пол. XVIII в. у К. м. появились новые земельные угодья, высочайше пожалованные и пожертвованные частными вкладчиками. В 1787 г. вместо монастырской земли, вошедшей по новому плану в состав города, обители был отведен 117-й квартал, смежный с территорией мон-ря. В 1800 г. указом имп. Павла I мон-рю были пожалованы пустоши от казны с планами на эти земли. В 1-й пол. XIX в. земли пустошей мон-ря сдавал в арендное пользование за 17 р. серебром. В 1802 г. К. м. получил во владение рыбные ловли в Кашинском у. при с. Белеутове, в 1808 г. (в обмен на мельницу близ К. м. на р. Кашинке) за К. м. закреплена мельница в Калязинском у. на р. Нерли.

К кон. XIX в. К. м. по-прежнему владел в г. Кашине 117-м кварталом городской земли, на к-рой был разбит огород; пустошами Серковой, Весковой, Кункиной, Дягиловой и Кулебякиной (30 дес. 1621 саж.), находящимися близ с. Давыдова в 12 верстах от Кашина; рыбными ловлями протяженностью 7 верст по левому берегу р. Волги около с. Белеутова, к-рые ежегодно сдавались в аренду местным жителям; мельницей на р. Нерли при с. Капшине в Калязинском у., приносившей до 1200 р. дохода в год. К 1909 г. К. м. владел ок. 400 дес. земли, получал из казны штатное жалованье 460 р. в год и пользовался процентами с неприкосновенного капитала — свыше 150 тыс. р. (*Завьялов*. 1909. С. 35).





XX–XXI вв. В 1918 г. в К. м. проживали игуменья, 33 монахини и 214 белиц, за обителью числились 3 каменных храма и 2 часовни, а также приписная пустынь преподобных Петра Афонского и Онуфрия Великого, в которой находились 8 монахинь и 64 белицы. В мае–июне того же года у К. м. был отобран большой келейный корпус, игуменский корпус, некоторые хозяйственные постройки, конфискованы земли в 15 верстах от обители.



*Игуменский корпус.
Фотография. 2013 г.*

В келейные корпуса были поселены беспризорники (ГА Тверской обл. Ф. Р–641. Оп. 1. № 1432. Л. 2 об.; № 1381. Л. 108–112, 118–119, 186–190, 261, 267). В 20-х гг. XX в. храмы К. м., вероятно, действовали как приходские. В нояб. 1929 г. церкви были закрыты, иконостасы и внутреннее убранство разграблены, колокола сброшены. Позже были разобраны: колокольня, в 1931–1932 гг. часовня над могилой схим. Дорофеи (Ладыгиной) и ограда, в 1935–1936 гг. Троицкий и Казанский храмы.

Часть насельниц К. м. (игум. Нина, мон. Клеопатра (Палицына), схим. Надежда, мон. Зинаида, послушниц



*Сестринский корпус.
Фотография. 2013 г.*

ца Тавифа) переехали в г. Сергиев (ныне Сергиев Посад), окормлялись у священноисп. *Вассиана (Пятницкого)*. 19 окт. 1929 г. проживавшие в Кашине игум. Анфиса (Кулачкова; † 1938), сестры Агафия (Грязно-

ва) и Александра (Красикова) были арестованы, 29 янв. 1930 г. осуждены «за контрреволюционную пропаганду» и приговорены к 3 годам заключения в СЛОН. После освобождения в 1932 г. 75-летняя тяжело больная игум. Анфиса поселилась в Кашине вместе с мон. Агафией (Грязновой). В 1936 г. приняла схиму с именем Анна, похоронена на кашинском кладбище.

Известны мирские имена и др. сестер К. м., осужденных по той же статье. Екатерина Алексеевна Богатырёва 30 окт. 1929 г. была арестована и 29 янв. 1930 г. приго-

ворена к 3 годам ссылки в Северный край; Евдокия Степановна Данилова 30 нояб. 1929 г. арестована и 29 янв. 1930 г. приговорена к 3 годам ссылки в Северный край; Людмила Григорьевна Крылова-Щербакова 28 дек. 1930 г. арестована и 5 февр. 1931 г. приговорена к 3 годам ссылки в Казахстан; Мария Трофимовна Александрова, Евпраксия Петровна Баранова, Мария Леонтьевна Баркова, Татьяна Зиновьевна Березина, Надежда Павловна Ботукова, Пелагея Григорьевна Волкова, Параскева Игнатьевна Гаврилова, Наталья Григорьевна Голубева, Ольга Тимофеевна Голубкова, Евдокия Евгеньевна Градусова, Параскева Константиновна Григорьевна, Анна Ивановна Данилова, Ольга Демидовна Дементьева, Мария Яковлевна Добрынина, Феофания Васильевна Дюпачёва, Евдокия Феофистовна Кононова, Мария Ивановна Коршунова, Мария Яковлевна Красавина, Евдокия Егоровна Кривошейкина 5 июля (июня?) 1931 г. арестованы и 20 авг. 1931 г. приговорены к 3 годам ссылки в Казахстан; Наталья Ивановна Бунакова 1 июля 1931 г. арестована и 11 июля 1931 г. приговорена к 3 годам ссылки в Казахстан.

С кон. 20-х гг. XX в. до 1963 г. в монастырских корпусах располагался детский дом, в Сретенском соборе – столовая, а затем, до 90-х гг. XX в., – детско-юношеская спортивная школа. В годы Великой Отечественной войны в монастырских постройках размещалось педучилище, эвакуированное из г. Бологое. Распоряжени-

ем Калининского облисполкома от 13 июня 1963 г. на базе детдома открылась вспомогательная школа-интернат, в 1997 г. переименованная в специальную (коррекционную) школу-интернат.

В 1998 г. на территории бывшей обители восстановлена могила схим. Дорофеи (Ладыгиной), поставлен каменный памятный крест. К 2013 г. сохранились каменный игуменский корпус (XVIII–XIX вв.), 2 каменных корпуса (2-я пол. XIX в.) и 5 деревянных келейных домиков. Частично разрушенный Сретенский собор (сломана верхняя часть четверика) передан в безвозмездное пользование РПЦ, начинается его восстановление. Арх.: ГА Тверской обл. Ф. Р–2051. Оп. 1. Д. 24. Л. 22.

Ист.: *Маштафаров А. В.* Кашинский Сретенский мон-рь в док-тах XV–XVII вв. // РД. 1998. Вып. 3. С. 45–61.

Лит.: ЖПодв. Доп. т.: Янв.–июнь. С. 82–140; *Лебедев А. Н.* Описание Кашинского Сретенского жен. второкл. мон-ря и его пустынно-кладбищенской церкви. Ярославль, 1866; Воспоминания о монахине Кашинского Сретенского женского мон-ря Елисавете. Тверь, 1886; *[Иннокентия (Ошанина), игум.]* Кашинского Сретенского мон-ря игум. Антония Мезенцова. Тверь, 1887; *Соколов П. П.* Татаринова в Кашинском жен. мон-ре: (По архивным документам Тверской духовной консистории). Тверь, 1891; *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. СПб., 1891. Т. 2. С. 50–507; *Баженев И. В.* Кашинский Сретенский жен. мон-рь. СПб., 1893. С. 10–11; *[он же.]* Сказание о жизни мон. Дорофеи Ладыгиной, спасавшейся в Кашинском Сретенском девичьем мон-ре. Кашин, 1991^р; Часовня с подворьем Кашинского жен. Сретенского мон-ря. СПб., 1894; *Архангелов С. А., свящ.* Описание Кашинского Николаевского Клобукова мон-ря. Тверь, 1899. С. 14–15; *Кункин И. Я.* Город Кашин: Мат-лы для его истории. М., 1903. Вып. 1; *Денисов С. 843; Завьялов И. И.* Город Кашин: Его история, святых и достопримечательности. СПб., 1909; Освящение первого храма во имя св. кнг. Анны Кашинской // Тверские Ев. 1909. № 51/52. Ч. неофиц. С. 1069–1070; *Кисловский С. В.* Кашинский край. Калезин, 1926. С. 157–160, 163; *Водарский Я. Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII – нач. XVIII вв. // Ист. география России XII – нач. XX в. М., 1975. С. 70–97; *Бульгин И. А.* Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVIII в. М., 1977. С. 48, 207, 215; *Кириков Б. М.* Кашин. Л., 1988; *Зимин А. А.* Витязь на распутье. М., 1991. С. 36–37; Схим. Авраамия, подвизавшаяся в Кашинском Сретенском жен. мон-ре. Кашин, 1991^р; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 250; Кашин: Правосл. русский город. СПб., 1998. С. 11–12; *Соколова Л. И.* Монахини Кашинского подворья – новомученицы и исповедницы // С.-Петербургские Ев. 2000. Вып. 23. С. 118–125; *Иванова И. А.* Кашин. [Б. м.]. 2007. С. 14–15; Летопись жизни и служения свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского / ПСТГУ. М., 2009. Т. 1. С. 149, 155; *Петропавловский А. М.* Записки по случаю путешествия в 1852 г. из С.-Петербурга в Кашин. М., 2011.

А. В. Маштафаров, Д. Б. Кочетов





КАШИНСКИЙ ЧИН, условное наименование выдающегося, частично сохранившегося ансамбля икон тверского происхождения 2-й четв. — сер. XV в. К. ч. состоит из пророческого, деисусного и праздничного рядов. От пророческого ряда известно 9 икон: Божия Мать «Знамение» (ГТГ), «Царь Давид», «Царь Соломон», «Прор. Даниил», «Прор. Иаков», «Прор. Иезекииль», «Прор. Иеремия», «Прор. Исаия», «Прор. Моисей» (все — ГРМ). Из 11 икон деисусного ряда (ГРМ) раскрыты «Спас в силах» и образы архангелов. Другие иконы («Богородица», «Св. Иоанн Предтеча», «Ап. Петр», «Ап. Павел», «Свт. Иоанн Златоуст», «Свт. Василий Великий», «Вмч. Георгий», «Вмч. Димитрий Солунский») находятся под записью, древняя живопись практически отсутствует. Иконы праздников хранятся в ГТГ («Рождество Христово», «Вход Господень в Иерусалим», «Вознесение», «Сошествие Св. Духа на апостолов») и ГРМ («Сретение», «Крещение», «Воскрешение Лазаря»).

Иконы пророческого ряда были вывезены в 1919 г. экспедицией Музейного отдела Наркомпроса РСФСР из Воскресенского собора в Кашине: образ Божией Матери «Знамение» был передан в ЦГРМ, в 1934 г. — в ГТГ. Остальные иконы поступили в Кашинский краеведческий музей и оттуда в ГРМ (1940). Иконы Деисуса попали в кашинский Воскресенский собор из кафедрального Спасо-Преображенского собора Твери. Их нахождение там вместе с иконами праздничного ряда зафиксировано описью 1626 г. (Книга письма и меры П. Д. Нарбекова да подъячего Б. Фадеева // Тверские Ев. 1885. № 8. С. 259–260). Вероятно, основная часть икон К. ч. была передана в Кашин из тверского кафедрального собора (1634–1635), к-рый был перестроен после Смутного времени (существуют данные о присылке в Кашин церковной утвари из царской и патриаршей казны). История икон праздничного ряда из состава К. ч. неизвестна. В нач. XX в. все 7 сохранившихся икон помещались в ц. свт. Николая Чудотворца на Зверинце в Твери, оттуда поступили в Тверской музей (1927), затем в ЦГРМ; в ГТГ и ГРМ были переданы после выставки в странах Зап. Европы и США (1929–1932). Единое место создания и бытования праздничных образов с иконами деисус-



Икона Божией Матери «Знамение». 2-я четв. — сер. XV в. (ГТГ)

ного и пророческого ярусов помимо стилистических и технико-технологических признаков подтверждается специфическими утратами авторского красочного слоя и грунта на одной из икон, отмеченными в описи 1626 г.: «...а образ Вход в Иерусалим оклад попортило молниею». В дальнейшем это привело к дополнительным утратам и неоднократным поновлениям в XVIII–XIX вв. Несмотря на четкие указания документов (Попов Г. В. Иконопись // Попов, Рындина. 1979. С. 150–172, 290–291, 296–302. Кат. 14–16; Голубев С. И. К вопросу о происхождении Кашинского иконостаса // Там же. С. 366–368), часть исследователей продолжает связывать комплекс с Кashiном, в т. ч. оставшиеся в Твери праздничные иконы (правильнее было бы называть К. ч. иконостасом из Твери). Первый крупный ремонт К. ч., насколько можно судить, относится к XVI в., когда иконы находились еще в Твери. Следующее поновление происходило уже после передачи икон в Кашин: в янв. 1667 г. «для государева дела» сюда был послан из Оружейной палаты Иван Филатов (или Филатьев, см.: Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910. [Т. 2:] Словарь. С. 289). Наиболее важна для полноценного стилистического и технико-технологического исследования К. ч. икона «Крещение» (ГРМ), отреставрированная в 1974–1975 гг. С. И. Голубевым.

Голубев высказал мнение (см.: Попов, Рындина. 1979. С. 368), что комплекс икон К. ч. был создан в Твери после пожара 1449 г., когда погорел

весь город, в т. ч. церкви. Однако не исключено, что в Спасо-Преображенский собор К. ч. попал из др. большого тверского храма, возведенного во время правления вел. кн. Бориса Александровича Тверского (1425–1461), возможно одного из храмов великокняжеской резиденции — Борисоглебской ц. (1435–1438) или собора во имя арх. Михаила (1452–1455). Период правления вел. кн. Бориса Александровича был для Твери эпохой расцвета, особенно на фоне изнурительной междоусобной войны представителей московского великокняжеского дома. В пользу версии о происхождении икон К. ч. из церкви княжеского двора свидетельствуют известия о пожаре в Твери 22 июля 1537 г., во время которого полностью выгорел интерьер древнего Преображенского собора кон. XIII в. (ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 302; см. также: Сочинения прп. Максима Грека в рус. переводе. Серг. П., 1910. Ч. 1. С. 164–174 (Слово 20)). За короткий период собор был обновлен «со всеми святыми образами», написанными, по выражению прп. Максима Грека, «искусными художниками, с дорогими на них украшениями из золота и серебра» (Там же. С. 183–185 (Слово 22)). Следует отметить, что Тверь и ее епископская кафедра в начале длительного правления еп. Акакия (1522–1567), после множества предшествующих погромов, великокняжеских и царских контрибуций не располагала материальными и кадровыми ресурсами для проведения крупных художественных работ. Скорее всего для обновления соборного иконостаса были использованы старые иконы из иконостаса одного из названных выше храмов на бывш. княжеском дворе. О том, что он горел, летопись не сообщает; следов пожара на иконах К. ч. не имеется (за исключением «попорченного» молнией образа «Вход Господень в Иерусалим»). В свое время все иконы были украшены серебряной, чеканной и, видимо, золоченой басмой, что соответствует «дорогим украшениям» из цитированного Слова прп. Максима Грека.

Оба храма на тверском княжеском дворе, очевидно, были связаны с дворцом, источники упоминают их как находящиеся «на сенях» (ПСРЛ. 1965. Т. 15. С. 480–491; Лихачев Н. П. Инока Фомы Слово похвальное о благоверном великом князе Бо-





рисе Александровиче. СПб., 1908. С. 22, 52; Воронин Н. Н. Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1962. Т. 2: XIII–XV ст. С. 395–396). Борисоглебская ц. была белокаменной, вероятно скромных размеров. «Полатный» собор арх. Михаила был деревянным, достаточно обширным и скорее всего сложным по конструкции, раз на его возведение ушло неск. лет. Т. о., сложившееся в науке мнение о происхождении К. ч. именно из каменного сооружения неоспорно. Известны примеры создания монументальных иконостасов для деревянных храмов, напр. деисусные иконы 20-х гг. XV в. из Успенского собора в Дмитрове (Сорокатый В. М. Деисусный чин нач. XV в. из Успенского собора в Дмитрове // ДРИ. 1984. [Вып.:] XIV–XV вв. С. 243–252).

Наряду с иконами из Дмитрова, а также с 2 происходящими из разных ансамблей рядами иконостаса в Благовещенском соборе Московского Кремля (деисусным 80–90-х гг. XIV в. и праздничным, вероятно 20-х гг. XV в.) и с 3-ярусным иконостасом в Троицком соборе Троице-Сергиевой лавры работы преподобных Даниила и Андрея Рублёва и мастеров их круга (ок. 1425), К. ч. по структуре относится к наиболее развитым. В ряду сохранившихся комплексов он следует за иконостасом Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры. Опись Твери 1626 г. называет число деисусных образов, равное сохранившимся, — 11. Но оно не было изначальным, поскольку упоминаемые в той же описи 14 икон праздников не соответствуют по ширине указанному числу икон деисусного ряда. Совпадение размеров достигается при 15 деисусных и 18 праздничных иконах (ок. 14,8 м, что позволяет определить размеры храма, для которого создавался К. ч.). Такое количество близко числу икон в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры, где размещается 15 деисусных и 19 праздничных образов. В пророческом ярусе троицкого иконостаса — 13 полуфигур (по 2 на каждой доске и 1, Богородичная, в центре). Возможно, в К. ч. их было столько же, с соответствующим числом полуфигур количеством икон; в отличие от Троицкого иконостаса или иконостаса из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497) каждая фигура из числа пророков К. ч. разме-



Спас в силах.
Икона. 2-я четв. — сер. XV в. (ГРМ)

щена на отдельной доске. Этот ряд, находясь в свое время под сводами относительно небольшого (но превышающего размеры кафедрального Спасо-Преображенского собора Твери) храма, был меньше остальных. Очевидно, что к 1626 г. К. ч.



Архангел Михаил.
Икона. 2-я четв. — сер. XV в. (ГРМ)

имел значительные утраты, а до наст. времени дошла половина перечисленных в описи праздников.

Иконография центральной иконы пророческого ряда Божией Матери

с Предвечным Младенцем на лоне в окружении 2 огненных серафимов традиционна, основана на видениях и изречениях пророков, включенных в состав ВЗ. От XV в. известны пророческие ряды, где центральное место занимает икона с образом одного царя Давида или в паре с царем Соломоном. Поясные изображения в пророческих рядах преобладают с сер. XVI в. Иконография и состав деисусного ряда К. ч. также традиционны для своего времени. Источником изображения Спасителя, сидящего на престоле-троне «в силах», послужили гл. обр. тексты видений прор. Иезекииля и Откровение ап.



Прор. Иезекииль.
Икона. 2-я четв. — сер. XV в. (ГРМ)

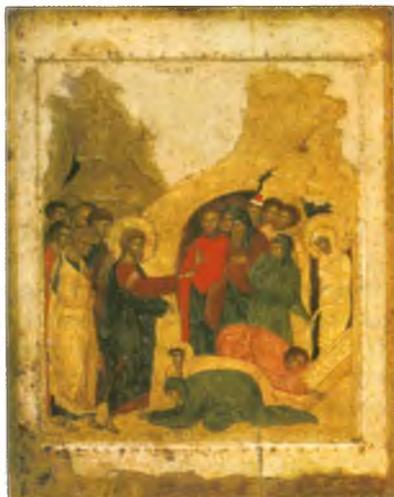
Иоанна Богослова. Евангельский текст на раскрытой книге, к-рую держит Иисус («Не на лица соудите...»), известен по рус. памятникам XV–XVI вв. в основном в 2 редакциях — московской и новгородской. В иконе К. ч. он ближе к московской (ср.: Ин 7. 24; Мф 7. 2; подробнее см.: Плугин В. А. Мировоззрение Андрея Рублёва. М., 1974. С. 86–101). Раскрытые от поздних записей иконы архангелов по иконографии близки к деисусным чинам XIV–XV вв. В руках архангелов жезлы, символы Божественных вестников, и прозрачные сферы-зеркала с монограммой Иисуса Христа, через надписи на к-рых архангелы, согласно учению свт. Дионисия Ареопагита, обретают «повеление от Господа». Каймы их плащей украшены шитыми надписями криптографического типа, что является редким вариантом.

Праздничный ряд предположительно состоял из 19 икон, как и иконостасы кремлевского Благовещенского и Троицкого Троице-Сергиевой





лавры соборов, аналогом этого ряда также можно считать не полностью сохранившийся праздничный ряд из ц. во имя Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле близ Вел. Новгорода (2-я пол. XV в., НГОМЗ). Вместе с тем очевидно, что мастера К. ч. не следовали в полной мере за устойчивой для первых десятилетий XV в. иконографической традицией, но обращались к др. источникам. Дополнительными образцами для них явились скорее всего произведения визант. иконописи и монументальной живописи палеологовской эпохи кон. XIV – 1-й трети XV в., времени святителей Киприана и Фотия, митрополитов Московских. Это наиболее очевидно на примере икон праздничного ряда. В их индивидуальной иконографической и пластической трактовке, в пространственных и динамично решенных работах лучшего и, по-видимому, ведущего мастера, к-рому принадлежат иконы «Рождество Христово», «Сретение», «Воскре-



Воскрешение Лазаря.

Икона. 2-я четв. – сер. XV в. (ГРМ)

шение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим» (об иконе «Рождество Христово» как аналоге московским памятникам этого же времени см.: *Осташенко*. 2008. Ил. 10. С. 360, 372, 373–374). Он же, по всей вероятности, написал центральные иконы 2 др. рядов К. ч.: «Спас в силах», Божия Матерь «Знамение», «Царь Давид», «Царь Соломон», «Прор. Иезекииль». На иконе «Воскрешение Лазаря», едва ли не лучшей в ансамбле, точно и тонко намеченные оттенки переживаний сочетаются с повышенным динамизмом художественного воплощения, остротой

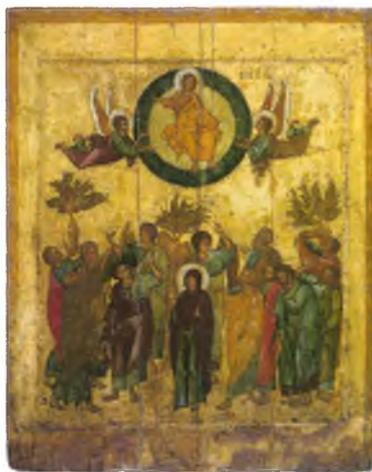


Сошествие Св. Духа.

Икона. 2-я четв. – сер. XV в. (ГТГ)

интерпретации содержания. Экспрессивное начало, виртуозность подготовительного рисунка, углубленность трактовки образов выделяют все без исключения иконы К. ч. Можно констатировать склонность иконописцев к выразительной, своего рода скорописной манере, лаконичности, утрированности форм. Образы пророческого ряда и «Спас в силах» исключительны по масштабности и глубине выразительности.

Характерной для К. ч. является обработка иконных досок с использованием надставок для устранения сколов. Создается впечатление, что мастера не располагали достаточным количеством подходящего материала – выдержанных липовых



Вознесение.

Икона. 2-я четв. – сер. XV в. (ГТГ)

досок. Состояние авторской живописи неоднородно, что объясняется многочисленными поновлениями икон, а также разницей в методах последующей реставрации.

Стилистика и особенности исполнения иконного комплекса абсолютно уникальны и обусловлены сложной культурно-художественной обстановкой, вызванной затяжной войной представителей московского великокняжеского дома, которая началась сразу после смерти вел. кн. Василия Димитриевича (1425) и продолжалась до 50-х гг. XV в. Тяготами и разорением можно объяснить переселение ряда ведущих художников (не только иконописцев, но и резчиков, ювелиров и т. д.) в окрестные и более дальние монастыри, а также в Тверь, особо привлекательную в период ее расцвета при кн. Борисе Александровиче. В создании К. ч. наиболее вероятно участие московских мастеров, связанных с окружением грека митр. Фотия (1408/10–1431), этим можно объяснить близость данных икон к лучшим образцам московского иконописания, а также появление «грекофильского» влияния.

Лит: *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI в. М., 1979; *Попов Г. В.* Тверская икона XIII–XVII вв. СПб., 1993. С. 243–255; *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерусской живописи. М., 2007. С. 510–513; *Осташенко Е. Я.* Икона «Рождество Христово» 2-й четв. XV в. из придела Благовещенского собора Московского Кремля // *Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой.* М., 2008. С. 359–376.

Г. В. Попов

КАШИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Тверской епархии, названо по г. Кашину (ныне Тверской обл.). Кашин известен в 1289–1589 гг. как второй кафедральный город епископов Тверских и Кашинских, которые с 1589 г. именовались как Тверские и Старицкие, но в 1681–1682 гг. снова упоминаются как Тверские и Кашинские. На Московском Соборе 1681–1682 гг. был утвержден проект создания Кашинской епархии в рамках *Тверской митрополии*, в которую планировалось реорганизовать Тверскую архиепископию (см. *Тверская и Кашинская епархия*). На содержание Кашинского епископа в 1682 г. были определены кашинские Димитриевский и *Клубуков во имя свт. Николая Чудотворца* монастыри, Успенский монастырь, Изосимины (Изосимова) пуст. близ Клина, которым принадлежало в общей сложности 183 крестьянских двора. Однако данный план не осуществился, Кашинская епархия не была создана.





Постановлением архиерейского совещания от 29 июля 1918 г. в Тверской епархии было образовано К. в. со статусом полусамостоятельной кафедры. 4 марта 1919 г. во епископа Кашинского был хиротонисан Александр (Надеждин), в 1921 г. он был переведен на Вологодскую кафедру. 15 мая 1921 г. на К. в. был назначен Иоасаф (Шишковский-Дрылевский), вскоре уклонившийся в обновленчество. В мае 1925 г. к обновленческому расколу присоединился 3-й Кашинский епископ — Иоасаф (Рогозин), назначенный на кафедру в 1924 г. В 1925 г. К. в. прекратило существование.

В 1922–1938 гг. действовало обновленческое К. в., которым управляли «епископы»: Иоасаф Шишковский-Дрылевский (1922–1923), Игнатий Жебровский (1923–1924), Сергей Андреев (1932–1938).

В 1950 г. Кашин вновь стал 2-м кафедральным городом Тверской (в 1950–1990 Калининской) епархии.

Епископы: Александр (Надеждин; 4 марта 1919 — март 1921), Иоасаф (Шишковский-Дрылевский; 15 мая 1921 — 1922), Иоасаф (Рогозин, 1924–1925?).

Лит.: Воробьев Г. А. О Московском Соборе 1681–1682 гг. СПб., 1885. С. 51; *Виноградский Н.* Церковный Собор в Москве 1682 г.: Опыт ист.-крит. исслед. Смоленск, 1899. С. 53–54; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1913. Т. 2; *Губонин.* История иерархии. С. 208.

В. Г. Лидгайко

КАШИРСКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА НИКИТЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ находился на зап. окраине г. Кашира Тульской губ., на берегу р. Оки (ныне Московской обл.). Основан при кладбищенской ц. во имя вмч. Никиты по инициативе купца Федора Иеремиевича Руднева († 15 июня 1848) первоначально как жен. богадельня, затем преобразован в иноческую общину, а в 1884 г. — в общежительный мон-рь. Наиболее полное описание К. м. составил в кон. 1899 г. архим. *Геронтий (Кургановский)*, трудившийся в монастырском архиве при участии настоятельницы игум. Тихоны (Ладыженской; † 1908). Рукопись архим. Георгия была издана в 1909 г., уже после его кончины.

1822–1843 гг. 12 мая 1822 г. по благословению еп. Тульского и Белёвского Дамаскина (Россова) каширский соборный прот. А. Преобра-

женский заложил каменный храм вмч. Никиты рядом с одноименной деревянной кладбищенской церковью (1696), обветшавшей к нач. XIX в. Строительство велось трудами купца Руднева, с 1815 г. являвшегося старостой кладбищенского храма. Первоначально возведение храма осуществлялось на доходы от служб в небольшой каменной часовне (1818), устроенной Рудневым



Каширский Никитский мон-рь. Фотография. 1909 г. (ГПИБ)

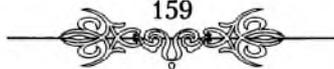
в районе Венёвской заставы Каширы, вероятно, для чтимой иконы вмч. Никиты. Но денег не хватало, родственники купца, в т. ч. и супруга, считали его намерение «нелепостью». По преданию, однажды, поругавшись с супругой, Руднев ушел из дома, заснул прямо на кирпичях у строившегося храма. Во сне купец увидел вмч. Никиту, к-рый, взяв его за руку, пообещал «споспешествовать» строительству церкви. Вскоре каширский мещанин Лидский, владевший одной из прилежавших к храму усадеб, предложил Рудневу выкупить ее за любую цену, потому что «жить в этом доме больше не может». Оказалось, каждую ночь Лидскому являлся некий воин и требовал «очищать место под церковь» (*Геронтий (Кургановский)*, 1909. С. 18–20). Руднев приобрел у Лидского усадьбу с постройками; еще несколько земельных владельцев также пожертвовали участки. Руднев купил 18 дес. пахотной земли, выстроил сторожку, а затем 2-этажный корпус. Среди жертвователей церкви был и имп. Александр I, побывавший проездом в 1823 г. в Каширском у. Летом 1823 г. с трапезной стороны Никитского храма был освящен южный придел во имя вмч. Георгия Победоносца, в 1834 г. — северный во имя прор. Илии. Иконостас для Ильинского придела был привезен из упраздненной церкви с. Глазова. До освящения всей церкви богослужения

совершались в Георгиевском приделе лишь по субботам и воскресеньям. До начала строительства каменного храма приход кладбищенской церкви был приписан к городскому собору, но указом Тульской духовной консистории от 15 апр. 1830 г. был восстановлен как самостоятельный. В 30-х гг. XIX в. был построен дом для клира, приобретена пахотная земля, в т. ч. 14½ дес. было выкуплено у помещика Сорокина. С 1837 г. причту Никитской ц. позволялось пользоваться доходами с 2 каменных и 2 дере-

вянных домов, устроенных при часовне (1818) и сдаваемых в аренду. Руднев ежегодно выдавал клирикам жалованье

(250 р.), а также на свои средства отапливал дом причта. В 1838 г. храму отошло с. Аладьино с 18 дес. пахотной земли, затем — Подгородная слобода.

1843–1919 гг. В нач. 40-х гг. XIX в. при возводившемся Никитском храме была устроена жен. богадельня «для престарелых и безродных старух», на средства Руднева был построен отдельный корпус. К 1843 г. здесь проживало до 30 вдов и девиц. В дек. 1843 г. по благословию Тульского еп. Дамаскина в Каширу прибыла первая настоятельница богадельни прп. *Фомаида* (Чирочина (Чиротина)), постриженница *Горицкого в честь Воскресения Господня мон-ря* Новгородской губ., бывш. насельница *тульского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Направляя в Каширу мон. Фомаиду, еп. Дамаскин писал старосте Рудневу: «Приими сию бесприютную монахиню Фомаиду, она будет вам полезна, у вас около церкви много места». Зимой 1843/44 г. при личной встрече с Рудневым Тульский архиерей так охарактеризовал монахиню: «По добродетели своему свойству своего характера она может около себя собрать девиц с тем, чтобы положить начало иноческой жизни в обители, для к-рой весьма достаточно места около новой церкви». Действительно, мон. Фомаида, духовно окормлявшаяся у старца *Белопесоцкого мон-ря* иером. Виссариона, оказалась «полезна» молодой





жен. общине, она ввела в богадельне келейное правило Горицкого монастыря: после уставного великого и малого повечерий читался акафист (под субботу — Божией Матери перед чтимой Смоленской иконой «Одигитрия», под воскресенье, среду и пятницу — Спасителю), вечерние молитвы, 100 раз Иисусову молитву с земными поклонами. Затем одна из чтиц оставалась читать неусыпаемую Псалтирь. Если утром не было церковного богослужения, сестры вычитывали полунощницу, 3 кафизмы с тропарями и 100 земными поклонами, 1, 3, 6 и 9-й часы с 50 земными поклонами после каждого часа. Насельницы занимались рукоделием, причем мон. Фомаида требовала, чтобы «сестра, взявшая у кого-либо по заказу выгодную работу, непременно приглашала бы в сотрудницы других сестер», желая «первую оградить от гордости и самохвальства, а последних от зависти»; заказов от мужчин не принимали. В 1845 г., когда в богадельне проживало более 30 сестер, Руднев вместе с состоятельными горожанами (102 чел.) просил еп. Дамаскина учредить в Кашире жен. монастырь, но преосвященный заметил, что «для открытия монастыря необходимо содержание сестер обеспечить более верными источниками» (Там же. С. 27–28, 37–39).

Весной 1846 г. по приглашению мон. Фомаиды в Каширу из богадельни г. Алексина прибыли 2 ее давние «сомолитвенницы» — послушницы Дария Васильева и Анастасия Дмитриева. В 1848 г., когда в общине проживало ок. 50 насельниц, скончался главный благодетель Руднев, и сестричество стало испытывать финансовые трудности. По свидетельству мон. Леониды (Ждановой), «скудость чувствовалась во всем», мон. Фомаида «возмалодушествовала» и даже намеревалась оставить общину, но духовник, старец Виссарион, убедил ее остаться в Кашире: «...от Бога не уйдешь. Он строго накажет за твоё нетерпение, знаешь ли? Здесь, где вы живете, место святое, здесь будет большая обитель».

Мон. Фомаида старалась изыскать источники к содержанию общины: в 1848–1849 гг. предоставила 3 банковских билета на сумму 11 238 р. 78 к., прося обратить их в пользу обители, приняла вклады, в т. ч. 10 дес. пахотной земли от

жены титулярного советника Е. Попадичевой и 36 дес. от коллежского асессора И. Раевского. В 1852 г. от московских и каширских жителей мон. Фомаиде было предоставлено 3643 р. 78 к., а в 1857 г. от московского почетного гражданина Н. В. Лепёшкина — 571 р. 42 к., от коммерции советника С. Л. Лепёшкина 10 тыс. р., от Е. К. Кузовлевой 1 тыс. р. В 1858 г. каширский купец И. Ф. Попов пожертвовал 59½ дес. леса в Киреевской пустоши, надворная советница М. К. Бабаева передала «огородное место» в г. Туле на Миллионной ул. В итоге сестры располагали 16 500 р. 98 к. и ок. 100 дес. пахотной и лесной земли. Среди прихожан храма числился 191 представитель «купцов, мещан и цеховых», 5 представителей «военного» и 38 представителей «гражданского ведомства».

Вскоре по приглашению *Алексия (Ржаницына)*, еп. Тульского и Белёвского, в богадельню из Рязани была переведена опытная в хозяйственных трудах рясофорная мон. Олимпиада (Макарова Дарья Николаевна; † 1862), ставшая ближайшей помощницей мон. Фомаиды. К 1860 г., когда в богадельне насчитывалось ок. 70 насельниц, еп. Алексий неск. раз обращался в Синод с ходатайством о преобразовании ее в общину на правах общежительного мон-ря, «находя для этого и средства достаточными». Новый Тульский и Белёвский еп. *Никандр (Покровский)* выдал богадельне «сборную книгу» и благословил одну из сестер, Е. А. Вольфингер (урожд. Новикова), отправиться в С.-Петербург для сбора средств «в пользу устрояемой общины» (Там же. С. 44–45). Благодаря пожертвованиям членов царской семьи (имп. Марии Александровны, вел. княгини Елены Павловны и Александров Иосифовны) и придворных особ капитал богадельни пополнился 689 р. 72 к. Вел. кн. Константин Николаевич выделил на облачение сестрам 700 аршин черного сукна. К нач. 60-х гг. XIX в. капитал богадельни составил ок. 26 тыс. р.

13 марта 1862 г. указом Синода богадельня была обращена в «общежитие с наименованием онога Каширского Никитского общиноу», 27 июля 1862 г., в день рождения августейшей покровительницы всех «богоугодных заведений» имп. Марии Александровны, состоялось торжественное открытие, к-рое возгла-

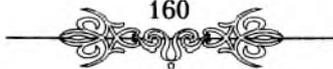
вил Тульский еп. Никандр. В этот день в Кашире прошел общегородской крестный ход с пением молебна вмч. Никите и отслужена Божественная литургия в Никитском храме обители. На следующий день по благословению епископа сестры единогласно избрали настоятельницей мон. прп. *Макарию (Сомову)*;



Игу. Тихона (Ладыженская).
Фотография. Кон. XIX — XX в.

† 13 февр. 1894), постриженницу белёвского Крестовоздвиженского монастыря и духовную дочь оптинского старца прп. *Льва (Наголкина)*. Архиеп. утвердил выбор насельниц. В 1862 г. мон. Фомаида († 17 дек. 1868) удалась в затвор, после кончины была похоронена слева от Никитского храма. Ее внучка мон. Феофания (Чирочина; † 23 июля 1899) проживала в Горицком мон-ре, а затем в К. м.

Вместе с мон. Макарией в Каширу из Белёва переехала и одна из ее сестер, мон. Евфросиния (Сомова), а также ближайшая помощница мон. Митрофания († 1885), ставшая казначеей обители. В схиму ее постригал схиархим. Амвросий Балабановский (Иванов). Прп. Макария ввела в обители устав: ежедневное богослужение начиналось в 4 ч. утреней, каноны вычитывались полностью, причем после 6-й песни читался Пролог или поучения из творений св. отцов. Затем в 6 ч. служилась литургия с литией, в 16 ч. — вечерня с акафистом и канонем Ангелу-хранителю, в 18 ч. — Всенощное бдение. По воскресным дням и праздникам служились 2 литургии, ранняя с 6 ч. и поздняя с 9 ч., читался акафист перед чтимыми иконами Божией Матери «Скоропослушница» и «Троеру-





чица». Общее вечернее правило состояло из повечерия, вечерней молитвы, помянника. В общине было введено чтение «неусыпаемой» Псалтири. Заботясь о стройности богослужения, для организации церковного хора мон. Макария пригласила композитора и скрипача свящ. Алексия Зерцалова из с. Воскресенского Каширского у. Кружево, шитье и др. изделия каширских монахинь получили медаль и грамоты «Grand Prix» Парижской выставки 1900 г. Община сотрудничала с Красным Крестом, согласно рапорту мон. Макарии от 18 и 20 мая 1877 г., во время русско-тур. войны (1877–1878) насельницы сшили для солдат 25 холщовых сорочек, 19 теплых нагрудников, связали неск. пар чулок, передали 100 р.

Указом Синода от 18 апр. 1884 г. Никитская община была преобразована в нештатный общежительный мон-рь, 8 июля состоялось его торжественное открытие, к-рое совершил архиеп. Никандр (Покровский) в сослужении архим. Иоанна, благочинного мон-рей Тульской епархии. 10 июля мон. Макария была возведена в сан игумении и 6 сестер пострижены в мантию. Первым из жен обителей Тульской епархии К. м. стал общежительным. В нач. 1888 г. игум. Макария удалилась на покой, 18 марта того же года по ее ходатайству К. м. возглавила 40-летняя мон. Тихона (Ладыженская), бывш. насельница белёвского Крестовоздвиженского мон-ря. Новая настоятельница прибыла в обитель 6 апр. того же года, прежде посетив *Оптину пустынь* и получив благословение прп. Амвросия (Гренкова). «В душе своей глубже сознавая свое ничтожество, — назидал ее старец, — мысленно повергай себя к ногам сестер, но виду им не показывай; помни, что вручен жезл тебе, не игрушка какая-нибудь, потому берегись шуток, берегись фамильярного с их стороны обращения; избегай иметь особо приближенных; делай так, чтобы тебя боялись, и любили, и слушали. Знай, что не только за себя, но и за сестер своих дашь ответ Богу; главное старайся не столько словами, сколько собственным примером внушать им страх Божий и в храме, и в трапезе, и в рукодельных послушаниях» (*Каширина*. 2005. С. 52–53). Впосл. она неоднократно приезжала в Оптину пустынь, в окт. 1891 г. присутствовала при отпевании и погребении старца Амвросия.

21 мая 1889 г. в Туле мон. Тихона была возведена в сан игумении, 29 мая 1892 г. награждена наперсным крестом, 11 июля 1898 г. — крестом из кабинета Его Величества, 6 мая 1906 г. — благословением Синода «за труды и благочестивую жизнь». Трудami игумении в обители были введены общежительный устав, ежедневные богослужения, устроена больница (в 1907 переведена в новый корпус), богадельня для престарелых монахинь, с 1894 г. — иконописная, златошвейная мастерские. В частности, сестры К. м. написали иконы для иконостаса храма с. Б. Руново Каширского у. При обители существовала церковноприходская школа (училище) для девочек, с окт. 1899 г. — 2-классная. К нач. 90-х гг. XIX в. в ней обучалось до 60, в нач. XX в. — более 100 учениц из разных сословий; преподавали 2 рясофорные послушницы с высшим образованием. В период русско-япон. войны во флигеле К. м. находился госпиталь для раненых (2 палаты на 7 кроватей), часть средств на устройство к-рого выделила известная меценатка кнг. М. К. Тенишева. Сестры жертвовали бойцам холсты, полотенца, чулки и проч. В 1892 г. и др. годы, во время неурожая, мон-рь кормил бедняков, до 30 чел. в день.

После увольнения 20 февр 1908 г. игум. Тихоны (по болезни) на покой К. м. возглавила мон. Сергия (впосл. игумения), первая настоятельница, выбранная непосредственно из каширских сестер. С 21 нояб. 1903 г. среди насельниц в обители проживала и правнучка Руднева Ольга. 25 июня 1907 г. в К. м. приняла постриг в монашество с именем Херувима девица Вера Кирсанова, впосл. настоятельница (1909–1920) тульской в честь Успения Пресвятой Богородицы мон-ря. К нач. XX в. в мон-ре проживали 67 монахинь и 82 послушницы, в 1908 г. — 42 монахини и 165 послушниц. В перечне средств содержания К. м. упоминаются проценты с капитала (34 608 р.), 225 дес. и 1455 саж. дровяного леса и неск. «пустопорожних и с постройками мест в Кашире», а также арендная плата с 2 каменных и 4 деревянных домов, принадлежавших мон-рю (Приходы и церкви Тульской епархии. 2010. С. 415).

Настоятельница и насельниц окормляли Оптинские старцы прп. Макарий (Иванов), прп. Лев (Наголкин), прп. Иосиф (Литовкин). Так, с 1899 г.

в письмах к инокине Агриппине (Кишкинкиной), конфликтовавшей с настоятельницей, старец Иосиф советовал «не принимать обвинений на старших», «а молиться за игумению, чтобы Господь ее спас и помиловал». Преподобный писал о важности келейного уединения («Бога ради прошу тебя: сиди больше в своей келье, не ходи по чужим, сиди и кисни у себя. Когда укиснешь как следует, тогда и хлеб будет прекрасный»), советовал «удаляться ото всех тех, кои восстают на власть» — «не к лицу монахам бунтовать, их добродетель и благородие состоит в смирении, молчании, кротости... до гроба». «Если бы ты хотя немного могла понять, какую величайшую пользу душе приносят несправедливости и вообще скорби, — писал он инокине, — то ты поистине радовалась бы, а не печалилась и не роптала». Той же насельнице отец Иосиф пояснял, что «покаяние тогда истинно, когда после него усиленно будешь стараться уже жить как должно, а без этого оно мало действенно, если каешься лишь бы проговорить о грехах, а жить по-старому». В ответ на просьбу Агриппины о благословении на постриг в мантию 17 нояб. 1905 г. старец строго возразил: «Тогда надо и жить ангельски».

Послушнице Елисавете, жаловавшейся на многочисленные скорби, иеросхим. Иосиф 14 и 17 нояб. 1906 г. писал: «...если бы не было скорбей, не было бы и святых», и вообще «скорби — добрый знак, показывают, что ты на тесном пути». 17 февр. 1907 г. старец убеждал послушницу творить Иисусову молитву, «главное надо, чтобы помыслы не блуждали кой-где, а на одном месте были». 10 сент. того же года преподобный просил ее терпеть все неурядицы и даже «не думать» о переходе в другой монастырь, а 29 мая 1908 г. предостерегал: «...отсюда-то уйдешь, да другого места не найдешь, вот чего надо опасаться». Одновременно старец напоминал об особой важности духовного общения со старцами Оптиной пустыни. «Не отбивайся от Оптиной!» — писал он Агриппине. О смирении, терпении и прощении обидчик иеросхим. Иосиф писал мон. Февронии (Боминной Феодоре), послушницам Анисии Боминной, Юлии, Акилине, Иустине и др. (Житие оптинского старца Иосифа. 1993. С. 250, 252–256, 262, 275; РГБ. НИОР. Ф. 213.



К. 65. Ед. хр. 11. Л. 1–1 об., 9–11 об.; Ед. хр. 13. Л. 4–4 об.).

У оптинского прп. *Нектария (Тихонова)* окормлялась молодая каширская мон. Таисия. Согласно дневниковым записям монахини, она вместе с сестрой посещала Оптину пустынь и беседовала со старцем, в т. ч. в февр. и авг. 1918 г. Преподобный исповедовал, обучал ее Иисусовой молитве, предсказал, что К. м. вскоре «разгонят» и она некоторое время будет служить у него келейницей. Затем старец дал ей 6 слив. Считается, что этим он пророчески предсказал мон. Таисии 6 месяцев жизни в Оптиной пустыни.

В К. м. служили: в 1894 г. свящ. Квинтилан Преображенский († после 1916), в 1915 г. прот. Симеон Краснов и свящ. Петр Нечаев, а также в кон. XIX — нач. XX в. свящ. Николай Архангельский, диак. Сергей Рождественский и духовник городского духовенства почитаемый прот. Василий Преображенский (1819–1909), дед сщмч. *Лаверентия (Князева)*, еп. Балахнинского, вик. Нижегородской епархии. Обитель посещали: в 1896 г. еп. Костромской и Галичский *Виссарион (Нечаев)*, 18–20 авг. 1897 г. и 23 авг. 1898 г. — еп. Тульский и Белёвский *Питирим (Окнов)*, неск. раз в 1904 г. — еп. Тульский и Белёвский *Лаверентий (Некрасов)*, в 1905 г. викарий Московской епархии еп. Дмитровский *Трифон (Туркестанов)*, 20 июля 1907 г. — викарий Московской епархии еп. Серпуховской *Анастасий (Грибановский)*. В обители служили викарии Тульской епархии епископы Каширские, в т. ч. неск. раз — *Евдоким (Мещерский)* и св. *Иувеналий (Масловский)*. 10–12 авг. 1899 г. в К. м. побывал вел. кн. Сергей Александрович. Он получил в дар от игум. Тихоны икону прп. Сергия Радонежского на чеканной доске. В 1905 г., узнав о гибели вел. кн. Сергея, игум. Тихона в сопровождении старшей учительницы монастырской школы В. Кирсановой отправилась в Москву, присутствовала на панихиде в *Чудовом мон-ре* и возложила на гроб почившего венки с надписью: «Незабвенному высокому посетителю Каширской двухклассной монастырской школы от благодарных детей».

Храмы и другие постройки. 24 и 29 мая 1855 г. Тульский и Белёвский еп. *Димитрий (Муретов)* освятил 3-престольный Никитский храм с широкой трапезной и колокольню

(при этом одноименная деревянная церковь 1696 г. сохранялась как кладбищенская). В 60-х гг. XIX в. на средства А. И. Тупицыной (в схиме Анны; † 1903), тульского почетного гражданина Н. Н. Добрынина, купца А. М. Василькова и др. благотво-



Храм во имя вмч. Никиты.
Фотография. 2012 г.

рителей в Никитской ц. проводились ремонтные работы: перестелены полы, вставлены новые рамы, в Георгиевском приделе поставлен новый иконостас с позолоченной резьбой, в Ильинском приделе обновлен старый иконостас. Весной 1888 г. на средства московского фабриканта М. В. Моргунова храм был заново оштукатурен. Вероятно, после ремонтных работ Никитская ц. была вновь освящена (хранившиеся в алтаре атласные антиминсы были подписаны: в юж. Георгиевском приделе — архиеп. Никандром 27 марта 1888, в Ильинском — архиеп. Никандром 11 июня 1891, в Никитском



Собор в честь Преображения Господня. Фотография. 2012 г.

приделе — еп. Тульским и Белёвским *Иринеем (Ордой)* 28 нояб. 1893).

К 1900 г. основной придел Никитского храма украшал резной позолоченный 6-ярусный иконостас (1848) с чтимыми Печерской иконой Божией Матери (в медной посеребренной ризе с 4 серебряными позоло-

ченными венцами), Казанской иконой Божией Матери (чеканной работы, в сребропозлащенной ризе, с позолоченными венцами, в серебряном окладе) и др. В Георгиевском и Ильинском приделах стояли 3-ярусные резные позолоченные иконостасы (1865) с иконами, в т. ч. прор. Илии («в медно-посеребренной ризе, с крупными французскими стразами и в золоченном вен-

це»), преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, свт. Льва Катанского и прп. Макария Египетского, а также образа Божией Матери «Всех

скорбящих Радость» (в вызолоченных ризе, венцах и короне). Среди др. святынь Никитского храма — Ярославская икона Божией Матери, иконы св. равноап. кн. Владимира (подарена в 1888 В. К. Саблером), вмч. Феодора Стратилата и прп. Иоанна Рильского, святых Космы и Дамиана («на цынке»), а также живописный образ вмч. Димитрия Солунского, выполненный насельниками (*Геронтий (Кургановский)*). 1909. С. 128–138).

17 авг. 1889 г. по инициативе игум. Тихоны (Ладыженской) был заложен собор, освященный в честь Преображения Господня 7 июля 1894 г. еп. Тульским и Белёвским Иринеем (Ордой) в сослужении настоятелей *Высоцкого серпуховского в честь Зачатия Пресв. Богородицы мона-*

стыря архим. Иннокентия и задонского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря архим. Прокопия (Тенеровского). 8 июля того же года

был освящен правый придел в честь Казанской иконы Божией Матери, 10 июля — левый придел во имя свт. Тихона Задонского. К торжеству освящения прислали поздравительные телеграммы тульский губернатор В. К. Шлиппе, Оптинский архим. прп. *Исаакий (Антимонов)* на-



стоятельница белёвского монастыря игум. Магдалина, а также задонский архим. Прокопий, к-рый в эти дни передал в собор икону свт. Тихона Задонского и часть его облачения. На церемониях закладки и освящения собора присутствовал сенатор (впосл. обер-прокурор) В. К. Саблер, приехавший в Каширу из находившегося неподалеку имения своей бабушки с. Колтова. Саблеру настолько понравилась обитель, что он впосл. оказывал ей особое покровительство.

Четырехстолпный 3-апсидный 5-главый кирпичный Преображенский собор выстроен в русско-визант. стиле по проекту московского архит. В. О. Грузина на средства М. В. Моргунова. Храм украшал 5-ярусный иконостас «в стиле рококо с роскошною позлащенной резьбою и колоннами в дорическом стиле», резные позолоченные царские врата «с гиляндами из цветов и листьев изящной работы». В 1-м ярусе располагались среди прочего иконы Спасителя (высота 2¹/₂ аршина), Иоанна Предтечи и арх. Михаила (небесного покровителя фабриканта М. В. Моргунова), св. Александра Невского и св. равноап. кн. Владимира; во 2-м ярусе — иконы «Тайная вечеря» в золотой раме «в виде гилянды из золотых цветов», Дванадцатые праздники, «Явление Спасителя равноап. Марии Магдалине» и «Господь, спасающий тонущего ап. Петра»; в 3-м ярусе были помещены иконы свт. Амвросия Медиоланского и прп. Макария Египетского. В Казанском приделе находился резной позолоченный 3-ярусный иконостас, украшенный колоннами, с иконами преподобных Сергия Радонежского, Макария Жабьинского, сщмч. Кукши и чтимым Казанским образом Божией Матери; в Тихоновском приделе — резной позолоченный 3-ярусный иконостас с иконами святителей Тихона и Митрофана Воронежского, преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских.

В соборе также располагались чтимые иконы Божией Матери в сребропозлащенных ризах: Иверская, Тихвинская (келейный образ прп. Амвросия (Гренкова), подаренный игум. Тихоне в Оптиной пустыни), «Знамение» (точная копия чудотворного образа из *Серафимо-Понетаевского мон-ря*), «Взыскание погибших» (написана в *Спасо-Преображенском Ва-*

лаамском мон-ре), «Умиление» (подарена сестрами *Серафимова Дивеевского во имя Св. Троицы мон-ря*), святителей Тихона Задонского (прислан задонским архим. Прокопием), Феодосия Черниговского, Николая Чудотворца с чудесами в клемах, великомучеников Георгия Победоносца («на цинке, в золоченной раме») и Никиты с житием (в меднопозлащенной ризе с венцом, украшенной мелкими стразами), мч. Иоанна Воина в меднопосеребрянной ризе с венцом. Здесь же размещались иконы Божией Матери «Троеручица» «Скоропослушница» и «Отрада и Утешение» и вмч. Пантелеимона, переданные в К. м. со Св. Горы Афон.

В ковчеге «в виде гробницы» хранились монастырские святыни — Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия» (принесена в нач. 40-х гг. XIX в. мон. Фомаидой из Москвы) в сребропозлащенной ризе с жемчужным убрисом и часть облачения прп. Серафима Саровского, над которым находилась икона прп. Серафима (написана на «золоточеканной» доске). Др. ковчег содержал частицы мощей апостолов Матфея, Андрея, Иакова, святителей Григория Богослова, Николая Чудотворца и Тихона Задонского, вмч. Феодора Тирона, вмц. Варвары, мучеников Иоанна Воина, Евстратия, мучениц Стефаниды и Фомаиды, преподобных Ефрема Сирина, Моисея Угрина, Нила Столобенского. В отдельном ковчеге сохранялась частица мощей вмч. Никиты (подарена обители Тульским еп. Алексием (Ржаницыным) ок. 1858), а над ним — резная икона великомученика в сребропозлащенной ризе с эмалевой отделкой. Крестные ходы с образом вмч. Никиты и др. иконами К. м. совершались 8 июля (вокруг обители) и 20 июля (из городских храмов в монастырь).

Под 3-ярусной монастырской колокольней (1845) находилась небольшая церковь, освященная 24 мая 1855 г. соборным прот. Никанором Успенским в честь Преображения Господня (4 сент. 1906 переосвящена в честь иконы Божией Матери «Неопалимая купина»). В 1902–1906 гг. было построено новое здание трапезной, объединенное переходом с Никитским храмом (среди жертвователей на строительство был св. мч. имп. Николай II Александрович, передавший обители 800 р.). В 60-х гг. XIX в. при мон. Макарии вместо де-

ревянных домов были построены каменные корпуса, ограда (1 саж. 2 аршина высоты) с башнями по углам и фигурами ангелов, южные святые (1866) и 2 въездных ворот; к нач. XX в. устроен свечной завод, разбит плодовый и ягодный сад. Также был поставлен 2-этажный деревянный келейный корпус с просфорней и хлебной. К 1888 г. в обители было 7 каменных корпусов, 4 деревянных на каменном фундаменте и 4 ветхие кельи. В 90-х гг. XIX в. в К. м. были построены игуменский дом (1893), 2 келейных корпуса и сторожка близ ворот.

Ризница и библиотека располагались в зап. части Преображенского собора, а также над зап. хорами Никитского храма. Согласно описи от 14 июля 1895 г., здесь хранились 13 напрестольных Евангелий, украшенных досками, в т. ч. серебряными, эмалью, стразами, финифтью; 12 напрестольных серебряных и позолоченных крестов, несколько сребропозлащенных потиров и дароносиц, 5 ковчеггов, священнические облачения из золотой и серебряной парчи, подаренные фабрикантом Моргуновым, благотворителем Шербаковым, купчихой А. И. Беляевой, родственниками ген. Н. М. Литвинова и др. Среди предметов церковной утвари особо ценилось полное шелковое облачение, окаймленное бархатом, собственноручно вышитое имп. Марией Александровной.

Б-ка К. м. насчитывала более 700 томов, в т. ч. Евангелие Воскресное в кожаном переплете (1697), Книгу поучений в кожаном переплете (1697), Евангелие в серебряном окладе чеканной работы с финифтевыми вставками (1702), Евангелие в серебряном окладе чеканной работы (1751), Толкование архим. Феофилакта Болгарского на Евангелие (1703; в кожаном переплете), 2 Библии в кожаных переплетах (1701, 1762), Устав церковный (1682), Четьи-Минеи (1767), «Книгу правил св. апостолов, Вселенских Соборов и св. отцов» (1777).

Скит во имя св. Иоанна Предтечи находился в Хотунской вол. Серпуховского у. Московской губ., в 7 верстах от монастыря. В апр. 1890 г. жители 3 деревень, расположенных на другом берегу Оки, обратились к игум. Тихоне с просьбой организовать для местных детей школу, Оптинский старец Иосиф (Литовкин) благословил это начинание. В 1891 г. школа грамоты была





открыта на монастырских землях (приобретены 27 окт. 1858 мон. Фомаидой) рядом с бывш. Соколовой муж. пуст. (упразднена в 1764). Вскоре здесь началось строительство церкви. По преданию, митр. Московский *Сергий (Ляпидевский)* сказал: «Я согласен разрешить постройку храма, мы поделемся монастырю Каширскому теплом (т. е. дровами. — *Д. К.*), пусть он нам поделится светом (т. е. просвещением края. — *Д. К.*)», — и передал список с Иверской иконы Божией Матери в строящуюся скитскую церковь. Иоанно-Предтеченский храм, возведенный на средства серпуховского купца В. И. Каштанова, 19 окт. 1895 г. освятил настоятель *Давидовой в честь Вознесения Господня пуст.* архим. Валентин. После кончины Каштанова его дочь Л. В. Сомова положила в обеспечение храма доходный билет в 6 тыс. р. К XX в. при Иоанно-Предтеченской ц. был образован одноименный скит монастыря с 5 корпусами, амбаром, сараем, ледником, колодцем. За оградой располагались здание школы, дом священника, гостиница с террасой и мезонином, пасека с кельей, каменный скотный двор (*Геронтий (Кургановский)*). 1909. С. 94–97). Здесь постоянно проживали от 20 до 30 сестер с начальницами Еликонидай († 1908) и Анатолией, которые кроме послушаний, связанных с обучением крестьянских детей, трудились на огороде и пасеке. Со временем скит стал известен не только в близлежащих Кашире и Серпухове, но и в Москве. 10 авг. 1899 г. в скиту побывал вел. кн. Сергей Александрович. Сестры подарили ему монастырские рукоделия, а для вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны* передали скатерть, вышитую крестом, и пелену (3½ аршина), «шитую по бархату узорами из золота с шелками и синелью» (отмечена Гран-при выставки 1900). В благодарность великая княгиня пожаловала обители свой фотографический портрет.

1919–2013 гг. В 1919 г. К. м. был преобразован в трудовую артель. 7 сент. 1921 г. постановлением Тульского губисполкома артель была упразднена. Вскоре сестры обратились во ВЦИК, проверка установила, что «артель зарекомендовала себя вполне трудоспособным коллективом». 27 нояб. 1921 г. Комиссия ВЦИК отменила решение тульских властей о ликвидации артели и удовлетво-

рила прошение монахинь о предоставлении артели прав трудового коллектива. К кон. 20-х гг. XX в. артель была окончательно закрыта. Некоторые сестры укрылись в Соколовой пуст., но вскоре и она была разорена, постройки разрушены.

При закрытии К. м. пострадала мон. Моисея (Ложкина; 1871–23.01.1973; см.: св. блж. схим. *Ольга*), ей разбили голову тяжелым предметом. Известны имена др. насельниц, многие из которых осуждены по статье 58–10 УК РСФСР и отправлены в ссылку. Мон. Александру Гурьевну Корнееву арестовали в 1931 г. и осудили на 5 лет ссылки в Казахстан. После освобождения в июле 1936 г. ей отказали в прописке в Кашире и проживании в собственном доме. Мон. Александра вместе с родной сестрой мон. Марией Гурьевной Корнеевой поселилась в дер. Соколова Пустынь в пустом доме уехавшего на заработки рабочего. Сестры жили случайными заработками, посещали церковь в с. Лужники, где служил иером. Александр (Коледин; 1873 — 8.12.1937). 28 нояб. 1937 г. Корнеевы были арестованы, обвинены в антисоветской агитации, 3 дек. того же года осуждены Тройкой при УНКВД СССР по Московской обл. по «Делу иеромонаха Александра (Коледина) и др.». Во время следствия они пребывали в заключении в Таганской тюрьме, затем в лагере в Свердловской обл. В 1944 г. досрочно освобождены из лагеря и отправлены в ссылку в г. Исилькуль Омской обл., где проживали до 1956 г. Реабилитированы 21 дек. 1956 г.

Мон. Назария (Иванова Екатерина Федоровна), арестованная и осужденная в 1931 г. на 5 лет ссылки в Казахстан (по обвинению в антисоветской агитации среди колхозников), также вернулась из ссылки в 1936 г. Получив отказ в прописке в Кашире, поселилась у монахинь Корнеевых (ее двоюродных сестер). 28 нояб. 1937 г. арестована и 3 дек. осуждена на 10 лет ИТЛ. Во время следствия содержалась в Таганской тюрьме, заключение отбывала в лагере Свердловской обл. После освобождения в 1944 г. приговорена к высылке в г. Исилькуль Омской обл., дальнейшая судьба неизвестна. Мон. Серафима (Меденцева Александра Алексеевна) с 1922 г. вместе с сестрами Марией и Александрой Корнеевыми и мон. Назарией посещала церковь в с. Лужники Серпуховского у.

28 нояб. 1937 г. арестована и 3 дек. осуждена на 8 лет ИТЛ.

Мон. Прасковья Федоровна Семёнова вместе с мон. Марией (Сильчевой) в 1922 г. уехала в с. Сосновка Озёрского р-на. В 1931 г. арестована и приговорена к 5 годам ссылки в Казахстан. В ссылке матушка Прасковья пребывала вместе с мон. Марией, трудилась прислугой у железнодорожного начальника. В 1932 г. во время переезда до ст. Голутвин самовольно с мон. Марией (Сильчевой) уехала в железнодорожном вагоне и прибыла в Сосновку (сестры сказали, что документы об их освобождении из лагеря украли в дороге). В 1934 г. в Сосновку из ссылки приехали монахини Ларина, Орлова, Рыжкова и Никулина. 21 марта 1938 г. сестры Прасковья и Мария вновь были арестованы и 7 июня осуждены на 10 лет ИТЛ за «причастность к контрреволюционной группе монашек». Во время следствия были в заключении в Коломенской тюрьме.

Мон. Ольга Михайловна Красильникова в 1923–1931 гг. проживала в Москве на Преображенской площади в семье родного брата, к-рый служил сторожем в Петропавловской церкви, пекла просфоры на дому. 14 апр. 1931 г. арестована по «Следственному делу Ф. Н. Алексинского и др.». Во время следствия пребывала в заключении в Бутырской тюрьме, 30 апр. 1930 г. осуждена особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР по обвинению в «систематической антисоветской агитации, активной а/с деятельности, выражающейся в организации нелегальных «сестричеств» и «братств», оказании помощи ссыльному духовенству» на 3 года ссылки через ПП ОГПУ в Казахстан. Мон. Прасковья Васильевна Подмаркова 19 апр. 1933 г. была осуждена на 3 года ссылки в Северный край. Послушница Агриппина Ивановна Грачёва (1888–?) в 1923–1925 гг. проживала в родном с. Лужники Серпуховского у. С 1925 г. работала уборщицей в Знаменской ц. во 2-м Колобовском пер. в Москве; проживала в комнатке на церковной колокольне (по др. сведениям, в подвале). 28 дек. 1930 г. арестована по обвинению в «антисоветской агитации», 3 янв. 1931 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР приговорена к 3 годам ссылки в Казахстан. Мон. Лариса (Волкова Аграфена Михайловна) после 1924 г.





шила одеяла, работала в столовой, 21 мая 1931 г. в Коломне была арестована, приговорена к 5 годам ИТЛ с заменой на высылку в Казахстан, дальнейшая судьба неизвестна. Мон. Вячеслава (Руднева) с несколькими монахинями поселилась в доме брата И. Ф. Руднева, вскоре была арестована; освобождена в 1-й пол. 40-х гг. XX в., скончалась ок. 1945 г. В XX в. в Кашире проживали также монахини Матрона, Евдокия, Конкордия, Авраамия, они посещали городской Успенский собор, пели в церковном хоре.

Репрессиям подверглась и монастырская воспитанница Ольга Георгиевна Мещерякова (1890–?). Некоторое время она училась в медицинском уч-ще, служила регентом в ц. Вознесения Господня («Малое Вознесение») на ул. Б. Никитской в Москве. 14 апр. 1931 г. была арестована как «член церковной антисоветской группировки». В анкете Мещерякова написала: «Подчиняюсь советской власти по христианскому долгу». Осуждена особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР по обвинению в «активной а/с деятельности, выражающейся в организации нелегальных «сестричеств» и «братств», оказании помощи ссыльному духовенству» на 3 года ссылки без права проживания в 12 населенных пунктах, содержалась в Бутырской тюрьме.

В 20-х гг. XX в. была закрыта ц. «Неопалимой Купины», в 30-х гг. разрушены колокольня, св. ворота, большая часть келий, снесены купола Никитского храма (затем пе-



*Свт. Николай Чудотворец.
Икона. XIX в. (ц. во имя вмч. Никиты)*

Согласно «Акту технического осмотра памятника архитектуры» от 29 июля 1955 г., Никитский храм передавался в аренду молокозаводу; общее состояние постройки признавалось «удовлетворительным», но отмечалось, что здание «от времени и атмосфер[ерных] осадков, без ремонта — разрушается». В 50-х гг. XX в. значительную часть обители, включая Никитскую ц., заняли производственные помещения Ногинского чулочно-носочного объединения. Некоторые постройки, в т. ч. настоятельский корпус 60-х гг. XIX в., использовались под жилье. В 50–80-х гг. XX в. разрушался пустовавший Преображенский собор. В 1980 г. архит. Ф. В. Разумовский составил паспорт по К. м. для Управления по охране памятников истории и культуры. Техническое состояние объектов Разумовский признал аварийным. «При размещении в церкви Никитского монастыря чулочно-но-

*Интерьер
ц. во имя вмч. Никиты.
Фотография. 2012 г.*

сочной фабрики вокруг нее появилась ограда со множеством беспорядочно выстроенных хозяйственных построек, разрушающих композицию ансамбля... После размещения в церкви цехов чулочной фабрики весь северный и частично южный фасады закрыты поздними, хаотически нагроможденными пристройками. Разобраны ротонда Никитской церкви и перекрытие трапезной. Отсутствуют за-

вершения здания новой трапезной», — писал он. О Преображенском соборе, в к-ром, по сведениям Разумовского, размещался молокозавод, в паспорте записано: «Позакомарное покрытие собора заменено скатной крышей. Разбиты угловые малые главки и крыльца... Живопись находится в аварийном состоянии. Живописный слой, утраченный на значительной площади, частично шелушится». Тем не менее реставрационные работы не проводились, охранная зона не устанавливалась. В 60-х гг. XX в. здание настоятельского корпуса было капитально перестроено: разобран мезонин, изменен характер интерьеров, надстроен 2-й этаж.

В окт. 1991 г. исполком Каширского горсовета безвозмездно передал Московскому епархиальному управлению РПЦ Преображенский собор. 18 нояб. 1994 г. заключен охранный договор «на пользование недвижимым памятником истории и культуры церковью Преображения». 14 авг. 1998 г. приход Преображенского собора был поставлен на учет как юридическое лицо. 19 авг. 2003 г. в день Преображения Господня в храме была отслужена торжественная Божественная литургия, водосвятный молебен с участием священников Каширского благочиния, настоятелем назначен прот. Василий Зайцев. С 17 авг. 2004 г. благочинный церковью Каширского округа прот. Виталий Коценко по совместительству является настоятелем Преображенского собора г. Каширы. 14 сент. 2012 г. состоялось торжественное освящение креста для Преображенского собора, установлен купол, к нач. 2013 г. велись работы по восстановлению фасада.

Рядом с сохранившимися постройками К. м. расположено старое Никитское кладбище с остатками кладбищенского храма и с восстановленной часовней-усыпальницей семьи Бер. На кладбище были похоронены каширские знатные дворяне и купцы: Д. М. Марков († 1847), П. Чертов († 1897), Т. И. Шапошников (кон. XIX в.), ректор Московского ун-та, проф. ботаники И. А. Двигубский (1771–1839).

В 1987 г. настоятельницы К. м. Фомаида (Чирочина) и Макария (Сомова) были причислены к Собору Тульских святых. Местные жители передали в возрождающиеся храмы К. м. монастырские святыни



рестроена и вся церковь), ограда с башнями. В нояб. 1941 г., когда нем. войска находились в 7 км от Каширы, в Никитской ц. располагался штаб обороны города. На юж. фасаде храма укреплен мраморная мемориальная доска в память «дней боев под Каширой».





XIX в. — Тихвинскую икону Божией Матери и 2 образа свт. Николая Чудотворца. Считается, что хранящаяся в Белопесочной обители икона Божией Матери «Скоропослушница» происходит из К. м. Часть монастырских святынь находилась в Свято-Троицком храме с. Голочёлова Ступинского р-на Московской обл.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-29507; РГБ НИОР. Ф. 213. К. 65. Ед. хр. 11. Л. 6–6 об., 18–18 об.; Ед. хр. 12. Л. 7–7 об.; Ед. хр. 17. Л. 8–8 об.; Ед. хр. 21. Л. 1–1 об.; Ед. хр. 31. Л. 13–14 об., 16–16 об.; Ед. хр. 32. Л. 1–1 об.; К. 72. Ед. хр. 14. Л. 19; ГА Тульской обл. Ф. 743. Оп. 1. Д. 1150. Л. 1889 г.; Ф. 3. Оп. 16. Д. 117 [Духовные росписи монашествующих белёвской Введенской Жабынской пустыни, белёвского Спасо-Преображенского, Новосильского Св.-Духова, каширских Никитского и Успенско-Иверского мон-рей, 1902 г.]; Архив Никитского храма бывш. Каширского Никитского мон-ря.

Ист.: СУРП. 1884. № 55. Ст. 435; *Каширина В. В.* Письма прп. оптинского старца Иосифа (Литовкина) в Каширский Никитский мон-рь // Макариевские чт. Можайск, 2005. Вып. 12: Иерархия в Др. Руси. С. 50–57; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. 2 т.

Лит.: *Кёппен П. И.* Города и селения Тульской губ. в 1857 г. СПб., 1858. С. 88; О Никитской жен. обители в г. Кашире Тульской губ. М., 1869; *Денисов*. 1908. С. 876–877; ЦВед. 1908. № 8. С. 43–44; *Геронтий (Кургановский), архим.* Ист. описание Никитского жен. общежит. мон-ря в г. Кашире Тульской губ. К., 1909; *Разумовский Ф. В.* На берегах Оки: От Серпухова до Каширы. М., 1988; Житие оптинского старца Иосифа / Оптиной пуст. [Козельск], 1993; *Трофимов А. А.* Блж. старица схимон. матушка Ольга (Ложкина Мария Ивановна). М., 1996; *Ефремов А. В.* Каширский Никитский мон-рь // Моск. ж. 1997. № 6. С. 42–45; *Зырянов П. Н.* Рус. мон-ри и монашество в XIX и нач. XX в. М., 1999. С. 142; Памятники архитектуры Московской обл. / Под общ. ред. Е. Н. Подъяпольской. М., 1999. Вып. 2. С. 220–222; Город Кашира. Храмы Каширского р-на / Сост.: О. Г. Пэнэжко. [Б. м.], 2001. С. 13–17; *Справ.-путев. по мон-рям: Подмосковье* / Сост.: А. Н. Стеблецов. М., 2001. Вып. 1: Юж. направление. С. 41–44; Мон-ри и храмы Московской епархии. М., 2004². С. 206; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3 С. 131–134; *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006; *Лазарь (Афанасьев), мон.* Оптинские были: Очерки и рассказы из истории Введенской Оптиной пустыни. М., 2008²; Приходы и церкви Тульской епархии: Извлечение из церковно-приходских летописей. Тула, 2010². С. 218, 415; Преподобные Фомаида и Макария, основательницы мон-ря св. вмч. Никиты // Угодники Божии земли Каширской / Сост.: прот. В. Коценко, И. В. Яшичев. Кашира, 2010. Кн. 1. С. 22–29; Тульский синодик, 1558–2009. Тула, 2010.

Д. Б. Кочетов

КАШИРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Московской епархии названо по г. Кашира (ныне Московской обл.). С 1538 г. Кашира известна как 2-й

кафедральный город Коломенских епископов (см. *Коломенская епархия*). Еп. *Вассиан (Топорков)*, занявший Коломенскую кафедру в 1525 г., впервые назван «епископом Коломенским и Каширским» в царской жалованной грамоте 1538 г. Коломенские архиереи сохраняли этот титул до 1788 г., когда епархия была переименована в Коломенскую и Тульскую. На Московском Соборе 1681–1682 гг. в рамках предложенной царем реорганизации епархиального деления Русской Церкви рассматривалась возможность



Кашира.
Вид с Оки. Фотография.
Нач. XX в. (РГБ)

создания епископской кафедры в Кашире в составе *Патриаршей области*, однако это не было осуществлено.

К. в. в составе Тульской епархии учреждено указом Святейшего Синода от 14 мая 1893 г.; Каширскому епископу предписывалось «пребывать в Туле в особом помещении во дворце Тульского архиерейского дома» (Указы Св. Синода на имя преосв. Никанора, архиеп. Тульского и Белёвского; мая 14 дня // Тульские Ев. 1893. № 10. Приб. С. 183–184). 30 мая 1893 г. во епископа Каширского в С.-Петербурге был хиротонисан *Арсений (Ивашенко)*, настоятель *Законоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского мон-ря*. 23 авг. 1917 г. резиденцию Каширских епископов перенесли из Тульского архиерейского дома на Покровское подворье *Щегловского тульского в честь Пресв. Богородицы мон-ря* в Туле. 17 сент. 1917 г. Каширским епископом стал ректор Тульской ДС архим. *Корнилий (Соболев)*. Он был ранен во время расстрела крестного хода, устроенного 15 февр. 1918 г. в Туле в защиту Церкви. В 1923 г. Кашира вошла в состав Московской губ. и К. в. стало частью Московской епархии. Кафедральным храмом Каширских епископов в 20-х — 1-й пол. 30-х гг. XX в. был Успенский собор в Ка-

шире. После ареста еп. *Алексия (Сергеева)* в 1936 г. кафедра не замещалась.

Во 2-й пол. 20-х гг. XX в. существовало обновленческое (см. *Обновленчество*) Каширское викариатство в составе раскольнической Московской епархии; обновленческими «Каширскими епископами» являлись *Иннокентий Кулаков* (1925–1926), *Дмитрий Троицкий* (1928–1929).

К. в. было восстановлено решением Свящ. Синода от 30 дек. 1986 г., епископом Каширским, викарием Московской епархии, определено быть архим. *Феофану (Галинскому)*, архиерейская хиротония

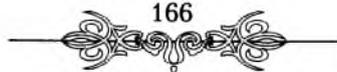
состоялась 11 янв. 1987 г. Начиная с 1988 г. Каширские епископы несут послушание за пределами

России. Еп. *Феофан* в 1988–1991 гг. являлся настоятелем подворья РПЦ в г. Карлови-Вари (Чехия). Его преемники — епископы *Марк (Петровцы)* и *Иов (Смакоуз)* — занимали должность управляющего *Патриаршими приходами в Канаде*.

Епископы: *Арсений (Ивашенко)*; 30 мая — 18 дек. 1893), *Михаил (Грибановский)*; 30 нояб. 1895 — 19 янв. 1897), *Георгий (Ярошевский)*; 1 июля 1906 — 1 февр. 1908), *Евдоким (Мещерский)*; 1 авг. 1909 — 29 июля 1914), смчч. *Иувеналий (Масловский)*; 24 авг. 1914 — 28 июля 1917), *Корнилий (Соболев)*; 17 сент. 1917 — 21 янв. 1920), *Мелхиседек (Николин (Николев))*; 9 окт. 1920 — май 1922), свт. *Николай (Могилёвский)*; 19 авг. — 1 нояб. 1923), *Варлаам (Пикалов)*; 24 марта 1925 — 17 нояб. 1926), *Стефан (Гнедовский)*; 1928 г., до 28 дек.), *Серпуховской еп. Мануил (Лемешевский)*; 28 дек. 1928 — окт. 1929, в/у), *Арсений (Денисов (см. Денисов Л. И.))*; март — дек. 1931), *Иннокентий (Клодецкий)*; 30 дек. 1931 — 21 нояб. 1933, 6 сент. 1934–1935), *Алексий (Сергеев)*; 2 июня 1935–1936), *Феофан (Галинский)*; 11 янв. 1987 — 25 дек. 1991), *Марк (Петровцы)*; 1 нояб. 1993 — 23 мая 2005, с 1999 архиепископ), *Иов (Смакоуз)*; с 24 мая 2005).

Лит.: *Виноградский Н.* Церковный Собор в Москве 1682 г.: Опыт ист.-крит. исслед. Смоленск, 1899. С. 45; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1913. Т. 2; *Губонин*. История иерархии. С. 208–209.

В. Г. Пидгайко





КАШИЧ [серб. Кашић] Душан (1.05.1914, Велики-Грджевац, Хорватия – 27.04.1990, Белград), прот., историк Сербской Православной Церкви (СПЦ). Окончил начальную школу в родном селе, затем гимназию в г. Бьеловар. В 1936 г. «завершил богословию» (семинарию) в Сараеве, а в 1941 г. – Богословский фак-т Белградского ун-та. В 1937 г. рукоположен во священника и направлен на приход свт. Николая Чудотворца в с. Горне-Средице близ Бьеловара. Во время второй мировой войны жил в Сербии, служил в ц. Сошествия Св. Духа в с. Корачица близ г. Младеновац. После войны вернулся в Хорватию, был настоятелем ц. Св. Троицы в Бьеловаре. С 1949 г. изучал историю на философском фак-те Загребского ун-та. В 1954 г. на Богословском фак-те Белградского ун-та защитил докт. дис. «Лепавинско-Северинская епархия». Решением Синода СПЦ в 1959 г. назначен профессором Белградской богословии, преподавал «Общую историю Церкви» и «Патрологию». В 1960–1977 гг. ректор Белградской богословии, в 1977–1988 гг. профессор церковной истории на Богословском факультете в Белграде. В 1979–1989 гг. старейшина ц. Рождества Пресв. Богородицы (Ружица) в Белграде. Был главным редактором ж. «Православие» (Православље. Београд) (1984–1987) и ж. «Сербская Православная Церковь: Ее прошлое и современность» (Српска Православна Црква: Њена прошлост и садашњост. Београд). Входил в редакционные коллегии всех юбилейных сборников, изданных СПЦ с 1960 по 1990 г. Был членом делегаций СПЦ на международных конгрессах: на 6-м заседании II Ватиканского Собора (1965), на Всеправославной конференции в Белграде (1966), на IV в Уппсале (1968) и V в Найроби (1975) собраниях Всемирного Совета Церквей. Награжден орденом свт. Саввы Сербского 1-й степени (1988).

К. собирал материалы по истории Православия в Славонии и Хорватии и издал монографии «Сербы и Православие в Славонии и Северной Хорватии» (Срби и православље у Славонији и сјеверној Хрватској. Загреб, 1967), «Сербские монастыри в Хорватии и Славонии» (Српски манастири у Хрватској и Славонији. Београд, 1971), «Сопротивление Марчанской унии – Лепавинско-Северинская епархия» (Отпор Марчанској унији: Лепавинско-северинска епархија. Београд, 1986), «Сербские поселения и церкви в Северной Хорватии и Славонии» (Српска насеља и цркве у сјеверној Хрватској и Славонији. Загреб, 1988). Написал биографии неск. серб. церковных деятелей – свт. *Саввы I Сербского* (Св. Сава. Београд, 1985), митр. Сербского *Петра (Ивановича)* (Петар Јовановић митр. Србије: Поводом стогодишњице смрти // Православна мисао. Београд, 1964. С. 35–52), прот. Мати Ненадовича (Прота Матија Ненадовић (1777–1854) // Теолошки погледи. Београд, 1978. С. 131–140) и монографии о серб. монахах (Манастир Раковица. Београд, 1970; Манастир Гомирје: 1600–1975. Карловац, 1975) и о неск. храмах. Составил учебник по истории СПЦ для студентов серб. семинарий и богословских фак-тов (Историја српске цркве са народном историјом. Београд, 1967). В серб. и рус. церковной периодике опубликовал многочисленные статьи о различных аспектах истории и совр. положения СПЦ (напр.: Взгляд на прошлое Сербской Церкви: (По поводу 750-летия ее автокефалии) // ЖМП. 1969. № 9. С. 65–67; № 10. С. 50–56; № 11. С. 40–44). Также публиковал репортажи со встреч серб. церковных делегаций с представителями сестринских правосл. Церквей и иных конфессий. Научный архив К. хранится в Музее СПЦ в Белграде.

Лит.: Лузовић П. Д. Кашић (1914–1990): Биографија и библиографија // Богословље. Београд, 1992. Бр. 1/2. С. 97–98, 99–102 [Библиогр.]; Милеуснић С. Кашић Д. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 431–432.

КАШКАР [сир. ܟܫܟܐ], город-крепость в Юж. Месопотамии на берегу р. Тигр, один из древнейших центров христианства на территории древней Вавилонии (совр. Ирак), кафедра *Церкви Востока*. Название не встречается ранее V в. по Р. Х.; возможно, оно связано с новоассирийским топонимом Каскари. Арам. название может происходить от слова *kaškarūtā* (земледелие).

В житийном цикле «апостола Вавилонии» Мар *Мари* повествуется о том, что он обратил в христианство население К. прежде жителей Селевкии. Т. о., по сир. традиции К. является старейшим христ. центром Месопотамии. Согласно «Кни-

ге башни», написанной в XII в. несторианским писателем *Мари ибн Сулейманом* и дополненной в XIV в. Амром ибн Маттой, Мари рукоположил для К. 1-го епископа в этом регионе. Поэтому епископ Кашкарский занимал в иерархии Церкви Востока 2-е место после католикоса-патриарха и, согласно 21-му прав. Собора, проведенного при католикосе *Исааке* (410), выполнял функции местоблюстителя, когда патриаршая кафедра оставалась вакантной (*Chabot. Synod. orient.* P. 33, 272).

Самое раннее упоминание епископской кафедры К. содержится под 224 г. в Арбельской хронике (VI в.). Маловероятным представляется встречающееся отождествление К. с г. Касхар (Кархар), епископ к-рого свт. *Архелай* во 2-й пол. III в. вел полемику с *Мани*, о чем повествуется в «Деяниях Архелая» (1-я пол. IV в.). При *Шануре II* (309–379) город прославили неск. мучеников-епископов: Павел (между 341 и 350), *Авда и Авдиес* (377). Известны имена мн. епископов К. в IV–XII вв. (см.: *Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 839–840, 899–900*). Двое из них, носившие имя *Исраэль* († 872 и 961), оставили богословские сочинения на араб. языке. Как сообщает *Ишоднах*, еп. Басрский (IX в.?), в «Книге целомудрия» и др. источники, из К. приходили мн. католикосы и известные деятели, в т. ч. знаменитый реформатор монашеской жизни VI в. *Авраам Кашкарский* и влиятельный врач и астролог при дворе *Хосрова II* (590–628) Мар Аба. В К. существовала богословская экзегетическая школа, одним из учителей к-рой в VIII в. был *Феодор бар Кони*.

В нач. VIII в. араб. наместник Ирака аль-Хаджадж ибн Юсуф ас-Сакафи построил на зап. берегу Тигра, напротив К., крепость Васит. К XII в. К. пришел в запустение. В кон. XI в. Кашкарская епархия была объединена с епархией Васита. К XIII в., по всей видимости, кафедра была упразднена. С 1967 г. титул архиепископа Кашкарского в *Халдейской католической Церкви* принадлежал патриаршему викарию Эммануэлю Кариму Делли; со времени его поставления на Патриаршество в 2003 г. кафедра остается вакантной. Ист.: Die Chronik von Arbela / Übers. E. Sachau. B., 1915. S. 61; The Acts of Mär Mari the Apostle / Transl., introd., not. A. Harrak. Leyden, 2005; *Bedjan. Acta. T. 2. P. 325–347; Thomas, bishop of Marga. The Book of Governors / Ed. E. A. W. Budge. L., 1893. T. 2. P. 713 (ind.)*;



Jésusdenah, évêque de Baçrah. Le livre de la chasteté / Publ., trad. J.-B. Chabot. R., 1896; Hist. Nestor. Pt. 1. P. 11, 26; Pt. 2. P. 41, 57, 59, 79, 90, 174, 188, 202, 204; *Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1897–1899. 2 t.

Лит.: *Assemani*. BO. T. 3/2. P. 734 sq.; *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 1163–1168; *Assemani J.-A.* De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius. R., 1775; *Fluegel G.* Mani, seine Lehre und seine Schriften. Lpz., 1862. S. 414 (ind.); *Lantschoot A., van*. Cascar // DHGE. T. 11. Col. 1266–1267; *Fiey J.-M.* Assyrie chrétienne. Beyrouth, 1968. Vol. 3. P. 151–187; *idem*. Kashkar // DHGE. T. 28. Col. 1021–1022; *Morony M. G.* Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq // Iran. L., 1982. Vol. 20. P. 1–49; *Streck M., [Lassner J.]* Kashkar // EI. 1997. Vol. 4. P. 724–725; *BeDuch J., Mirrecki P., eds.* Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus. Leiden, 2007.

А. В. Муравьев

КАШКИН Николай Дмитриевич (27.11.1839, Воронеж — 15.03.1920, Казань), муз. критик, педагог. Род. в семье воронежского книгопродавца Д. А. Кашкина, к-рый был любителем музыки, играл на гусях, был первым учителем музыки для своих сыновей. К. также брал уроки фортепиано у К. К. Гепнера, активно занимался муз. самообразованием. С 13 лет выступал как пианист. Давал частные уроки игры на фортепиано. Отец хотел, чтобы К., имевший способности к математике, поступил в С.-Петербургский технологический ин-т, однако К. переехал в Москву и решил заняться музыкой, лишившись материальной поддержки отца.

В 1860 г. К. стал членом-исполнителем только что открывшегося Московского отд-ния Имп. РМО, познакомился со мн. московскими музыкантами. А. И. Дюбюк, повлиявший на решение К. посвятить себя музыке, бесплатно давал ему уроки игры на фортепиано, теории музыки и композиции. К. занимался самообразованием, посещал репетиции и концерты Имп. РМО. Поселившись в квартире в доме П. И. Юргенсона (там же размещалась контора РМО), К. стал участником постоянных творческих и дружеских встреч с Г. А. Ларошем, К. К. Альбрехтом, Н. Г. Рубинштейном и др.; эти встречи послужили началом буд. консерваторского кружка, иногда собиравшегося у К. Впосл. К. поддерживал дружеские связи со мн. музыкантами и писателями — П. И. Чайковским, М. А. Балакиревым, А. П. Бородиным, А. Н. Островским, А. Н. Плещеевым и др.

К. был хорошим пианистом, но избрал путь педагога и муз. критика. Он захотел получить профессиональное муз. образование в только что открывшейся С.-Петербургской консерватории, однако Рубинштейн



Н. Д. Кашкин.
Фотография. 80-е гг. XIX в.
(ГЦММК им. М. И. Глинки)

убедил его не уезжать из Москвы, стал заниматься с ним игрой на фортепиано, а впосл. пригласил работать в открывшейся в 1866 г. Московской консерватории в качестве профессора. В 1875 г. К. решил держать экзамен на получение звания «свободный художник», но Художественный совет консерватории без экзамена единогласно удостоил его этого звания.

С 1863 г. К. преподавал фортепиано и элементарную теорию музыки в муз. классах Московского отд-ния Имп. РМО. В Московской консерватории до 1896 г. вел занятия по элементарной теории музыки, истории музыки (1905/06), сольфеджио, гармонии и др. предметам, преподавал в классе фортепиано. Среди его учеников были Ел. Ф. Гнесина, А. Т. Гречанинов, А. И. Зилоти, Л. Э. Конюс, Г. Э. Конюс, А. Н. Корещенко, Н. К. и А. К. Метнер, К. С. Сараджев. В 1878–1883, 1884–1896 и 1905–1906 гг. К. был секретарем художественного совета Московской консерватории, в 1883–1884 гг. — членом дирекции (временного комитета по управлению консерваторией), исполнял должность инспектора. По воспоминаниям С. Н. Ньюберг-Кашкиной и С. И. Танеева, все директора консерватории, принимая важные решения, советовались с К. (см.: *Кашкина*. С. 19–20). В 1908 г. дирек-

ция Московского отд-ния Имп. РМО ходатайствовала об утверждении К. в звании заслуженного профессора (РГАЛИ. Ф. 2099. Оп. 2. Ед. хр. 12. Л. 36).

В 1870–1873 гг. преподавал теорию музыки в уч-ще при Синодальном хоре, в 1902–1914 гг. был членом Наблюдательного совета московского Синодального уч-ща церковного пения. В 1876–1891 гг. К. — инспектор муз. классов в Мариинском уч-ще. Содействовал организации Народной консерватории (1906), был в числе ее педагогов и членов бюро. Один из учредителей и член Музыкально-исторического кружка, Кружка любителей русской музыки (организованного А. М. и М. С. Керзинными), об-ва «Музыкально-теоретическая библиотека», член Музыкально-этнографической комиссии при этнографическом отделе Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те.

В 1918 г. из-за проблем с продовольствием К. переехал в Казань, где стал преподавателем и председателем художественно-педагогической коллегии Государственной муз. школы 2-й ступени (по существу муз. уч-ща), инструктором муз. секции при политотделе Революционного совета Западной армии республики. Читал лекции по курсу «Методология истории музыки» на фак-те изящных искусств Казанского ун-та, на музыкально-педагогических курсах при горноуниверситетском муз. воспитании.

К. написал и перевел ряд трудов в области истории и теории музыки, муз. образования, в т. ч.: «Учебник элементарной теории музыки» (М., 1875, 1931^н), «Начальный учебник хорового пения в связи с элементарной теорией музыки, изложенной в практических примерах» в 2 частях (совм. с А. В. Никольским; М., 1908–1909. Курсы 1–2; 1916². Курс 1), «Очерк истории русской музыки» (М., 1908, 2012^р; один из первых учебников такого рода; церковной музыке посвящены гл. 1 (Русская церковная музыка от ее древнейшего периода до пол. XVII в.) и 15 (Новейшая церковная музыка в России)).

Проявил себя талантливым критиком, публицистом, историком, мемуаристом, хроникером. По инициативе Рубинштейна с 1862 г. начал



писать статьи и рецензии на концерты и муз. спектакли для «Московских ведомостей», первым начал вести в газете постоянную муз. хронику. Сотрудничал в др. периодических изданиях. Один из первых рус. теоретиков и историков муз. образования. Автор фундаментальной работы «Основы понимания музыки» (1899, не опубл.).

Работы К. имеют важное значение в историографии русского церковного пения. В монографической ст. «П. И. Чайковский и его церковные композиции» (ДЧ. 1903. Ч. 3. С. 677–687) особенно ценно сообщение К. о том, что Чайковский готовил проект крупной работы в области церковной музыки на основе древних напевов, оставшийся неосуществленным. К. принадлежат также воспоминания о деятелях Синодального уч-ща и хора (Памяти скромного деятеля: Из истории Московского Синодального уч-ща церк. пения [об И. Д. Бердникове] // Там же. 1907. Ч. 1. № 1. С. 119–126; Воспоминания о В. С. Орлове // Памяти В. С. Орлова. М., 1907. С. 11–16).

В ряде критических статей в периодике 1896–1903 гг. К. выступал как сторонник *Нового направления* в рус. духовной музыке, представленного творчеством А. Д. Кастальского, Гречанинова, П. Г. Чеснокова и др. авторов московской школы. Суть нового течения К. видел в опоре на древние распевы, определяющие как церковный, так и национальный характер песнопений. Кроме того, он придавал большое значение художественной значимости и оригинальности произведений, техническому мастерству композитора, в частности «контрапунктической технике», к-рую трактовал в широком смысле как средство создания развитой многоголосной фактуры. Крупнейшей фигурой «современного движения» К. считал Кастальского, переложения к-рого открывают «новые широкие горизонты в области обработки старинных церковных напевов» (Русская церковная музыка и ее совр. движение // Моск. вед. 1898. № 4. 4 янв. С. 3–4 [под псевд. Старый учитель]). К. подчеркивал «колоссальное значение» Кастальского как композитора, завершающего длительный этап поисков самобытного национального стиля в церковном пении в XIX в., к-рые вели «такие корифеи национально-искусства, как Бортиянский, Чай-

ковский, Римский-Корсаков» (Синодальное училище церковного пения // Рус. листок. 1903. № 317. 17 нояб.). В разд. «Новейшая церковная музыка в России», включенном в «Очерк по истории русской музыки» (М., 1908), К. называет Кастальского и Гречанинова «главными столпами нового направления в русской церковной музыке» (С. 195). Статьи и рецензии К. вместе с работами Н. Ф. Финдейзена, И. В. Липаева, прот. Михаила Лисицына составили основу муз. критики Нового направления.

Арх.: *Нюберг-Кашкина С. Н.* Воспоминания о Н. Д. Кашкине // ГЦММК. Ф. 35. № 118, 301; *Кашкина О. К.* Воспоминания о Н. Д. Кашкине: Ркп. // Там же. № 425.

Соч.: Двадцатипятилетие (1865–1890) деятельности П. И. Чайковского // Рус. обозр. 1890. Т. 4. № 8. С. 815–832; [Духовный концерт Синодального хора] // Моск. вед. 1896. № 348; [Духовный концерт Синодального хора] // Там же. 1897. № 63; [По поводу концерта Синодального хора] // Там же. 1897. № 350. 20 дек. С. 5; Николай Григорьевич Рубинштейн и его роль в муз. развитии Москвы: (Муз.-ист. очерки). VIII // Там же. 1898. № 315. 9 дек. С. 3–4; О церковном пении в России // Там же. 1899. № 271. 30 окт.; [Концерт Синодального хора 19 дек. 1899 г.] // Там же. 1899. № 352. 22 дек.; [Концерт Синодального хора] // Там же. 1900. № 91; [Духовный концерт] // Там же. 1900. № 351. 20 дек. С. 5; О самобытности в русской музыке // Рус. обозр. 1901. Вып. 1. С. 16–32; [Концерт Синодального хора 3 нояб. 1902 г.] // Моск. вед. 1902. № 305. 5 нояб.; [Концерт Синодального хора 19 дек. 1902 г.] // Там же. 1902. № 351. 21 дек.; [Синодальный хор: 2 концерта, посвящ. памяти П. И. Чайковского] // Там же. 1903. № 302. 4 нояб. С. 5; [Синодальный хор: (О концерте 16 нояб., посвящ. сочинениям А. Д. Кастальского)] // Там же. 1903. № 318. 20 нояб. С. 4; [Концерт Синодального хора 14 дек. 1903 (песнопения литургии С. В. Панченко и М. М. Ипполитова-Иванова)] // Там же. 1903. № 344. 16 дек.; Михаил Иванович Глинка: По поводу 100-летия его рождения. СПб., 1906; Мысли о рус. церковной музыке // ДЧ. 1906. Ч. 1. № 1. С. 83–97; № 2. С. 198–209; «Литургия» Рахманинова // Рус. слово. М., 1910. № 273. 26 нояб. С. 5; К юбилею муз. об-ва // Там же; Московское отделение Императорского Очерк деятельности за 50-летие: 1860–1910. М., 1910; Консерватории и муз. уч-ща // РМГ. 1911. № 6. Стб. 145–150; № 7. Стб. 181–184; № 8/9. Стб. 220–231; Воспоминания о С. И. Танееве // Музыка: Ж. М., 1916. № 245. С. 99–106; № 246. С. 115–117.

Лит.: *Яковлев В. В.* Н. Д. Кашкин. М.; Л., 1950; *Бернадт Г. Б., Ямпольский И. М.* Кто писал о музыке. М., 1974. Т. 2. С. 33–37; *Глушченко Г. С.* Н. Д. Кашкин. М., 1974.

Е. С. Лотош, Н. Ю. Плотникова

КАШМЕНСКИЙ Стефан Никифорович (1817, с. Рудовка Кирсановского у. Тамбовской губ. — 28.01.1889, Вятка, ныне Киров), прот., миссионер, духовный писатель. Род. в семье священнослужителя. Окончил ДУ и семинарию, в 1841 г. —

КДА со степенью магистра богословия. Вместе с К. на курсе учились будущие еп. Владимирский свт. *Феофан Затворник (Говоров)*, митр. Московский *Макарий (Булгаков)*, еп. Екатеринославский *Алексий (Новосёлов)*, свящ. С. А. *Серафимов*, с.-петербургский прот. М. И. Муретов, брат архиеп. Херсонского *Димитрия*, и др. В том же году К. был направлен в Вятку и назначен препода-



Прот. Стефан Кашменский.
Фотография. Бергамаско. Кон. XIX в.

давателем логики и психологии Вятской ДС. В 1845 г. в Москве на аудиенции у митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)* К. испрашивал благословение на перевод из Вятки, но святитель посоветовал ему служить именно там. 22 окт. 1846 г. К. был рукоположен во иерея, в посл. стал протоиереем. Служил в ц. во имя царицы мц. Александры при Вятском тюремном замке и в вятской ц. во имя святых Константина и Елены (Знаменской). С 25 июня 1866 г. настоятель вятского кафедрального Свято-Троице-Николаевского собора. По инициативе К. в соборе была устроена пещерная ц. во имя Всех святых Киевских, освященная 18 мая 1871 г. еп. *Аполлосом (Беляевым)*. В нач. 1871 г. К. привез из Киева для Всехсвятской ц. частицы мощей свт. Нифонта, свт. Феофила, прп. Исаакия затворника и прп. Ипатия целбника. Одновременно К. служил законоучителем в вятских муж. (с 1853) и жен. (с 1859) гимназиях, был членом попечительского совета епархиального жен. уч-ща (с 1863), сотрудничал в издании ж. «*Вятские епархиальные ведомости*» (с 1863). Также он опубликовал в Вятке свои сочинения «Краткое учение о Божественной





литургии св. Иоанна Златоустого» (1858) и 4-томный «Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой» (1860–1865).

С 1867 г. К. сосредоточился на трудах правосл. миссии, с янв. 1869 г. являлся епархиальным миссионером, затем членом Вятского комитета Православного миссионерского об-ва (создан в мае 1870). В 1868 г. участвовал в миссии среди сарапульских *молокан*, в 1872 г. — среди перешедших в ислам татар, которые под влиянием проповеди и сочинений К. возвратились в Православие. Содействовал переводу богослужебных книг на языки инородцев, созданию в губернии школ, в к-рых дети инородцев обучались рус. языку и основам правосл. вероучения. К 1889 г. на территории Вятской губ. было открыто 20 инородческих школ (11 татарских, 6 черемисских, 2 вотских, 1 бессерменская), в к-рых обучались ок. 800 чел. Пастырь призывал миссионеров находиться в постоянном общении с инородцами, во всех тонкостях знать их верования, проповедовать на родном языке на жизненно важные для них темы. Во 2-й пол. 70-х гг. XIX в. *Вятская и Слободская епархия* усилила меры по «уврачеванию раскола», последователи к-рого населяли 251 приход, преимущественно в центральной части Вятской губ. Развивая идеи настоятеля московского единоверческого Никольского мон-ря иером. Павла (Леднева), в 1875 г. К. создал в Вятке противораскольническую школу для подготовки из числа крестьян миссионеров, способных оказать помощь священникам. Первое время занятия проходили на квартире К. Учащимся предлагалось прочитать и при помощи наставника верно разобрать те места из старопечатных книг, к-рые использовали старообрядцы в беседах с православными. Обучение велось ежегодно с 12 нояб. по 24 апр. — в свободное от полевых работ время. Ежегодно в школе обучались 14–15 крестьян. Школа существовала на пожертвования частных лиц. Впосл. на епархиальном съезде духовенства было решено отчислять на нужды школы 1,5% доходов приходских церквей, что давало до 5 тыс. р. в год. Выпускники сдавали экзамен лично правящему архиерею, а с 1878 г. — также вятскому губернатору и ректору семинарии. Главным был курс «История и об-

личение раскола», разработанный К. В обучении применялся метод собеседования, для того чтобы научить выпускников вести диспут со старообрядцами. Часто выпускники школы ходили по селам и деревням, беседуя и дискутируя с местными крестьянами. По статистике, каждый миссионер ежегодно обращал в Православие или единоверие от 8 до 30 чел. Всего при жизни К. было обращено ок. 8 тыс. чел.

30 окт. 1882 г. К. основал в Вятке братство во имя свт. Николая Чудотворца, к-рое состояло под покровительством правящего архиерея и вятского губернатора, а с 28 дек. 1885 г. — вел. кн. *Сергея Александровича*. Целью братства было распространение среди крестьян Вятской губ. сведений об обрядах и о догматах правосл. Церкви для ведения диспутов со старообрядцами. Братство открывало школы для крестьян в возрасте от 25 до 40 лет, становившихся по окончании курса учителями в церковноприходских школах, распространяло миссионерские сочинения. Создание и успешная деятельность братства стали возможны благодаря высокому авторитету К. среди духовенства, властей и общечестности Вятского края.

В 1885 г. К. совершил паломническую поездку в Иерусалим, общался с архим. *Антонином (Капустиньм)*, к-рый подарил ему 27 древних греч. монет с изображением 4-конечных крестов. По возвращении в г. Вятку К. составил краткое описание монет, изготовил фотографии и гальваническим способом выполнил дубликаты (см. подробнее: *Харлов В. И.* Находка в г. Кирове // *Шадринская старина*: Краевед. альм. Шадринск, 1995. С. 135).

К. был награжден орденами св. Анны 2-й степени, св. Владимира 3-й и 4-й степени, Красного Креста, наперсным крестом из Кабинета Его Императорского Величества. К. был погребен в пещерной церкви вятского кафедрального Свято-Троице-Николаевского собора, слева от входа в кувуклию. На чугунной доске перед местом погребения была сделана надпись: «Боже, очисти меня грешного! Образ есть неизреченных Твоея славы, аще и язвы ношу прегрешений. Боже, милостив буди мне грешному!» Созданное К. Николаевское братство и др. миссионерские учреждения продолжали деятельность вплоть до 1918 г.

Арх.: ГА Кировской обл. Ф. 248. Оп. 1 и 2. 216 ед. хр. за 1720, 1732–1928 гг.; Ф. 270. Оп. 1. 16 ед. хр. за 1882–1916 гг.; Ф. 811. Оп. 1. 476 ед. хр. за 1870–1918 гг.

Соч.: Краткое учение о Божественной литургии свт. Иоанна Златоустого. Вятка, 1858; Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой. Вятка, 1860–1865. 3 ч. в 4 т.; Воспоминания об Иннокентии, митр. Московском // *Вятские ГВ*. 1868. № 24; Жизнь Патриарха Никона // *Вятские ЕВ*. 1875. Отд. духовно-лит. № 6. С. 169–185; № 7. С. 203–227; № 8. С. 237–258; О чудотворной Великолукской иконе свт. и чудотворца Николая // Там же. № 9. С. 386–394; № 10. С. 311–327; № 11. С. 359–372; № 12. С. 379–393; № 16. С. 495–510; № 17. С. 523–538; Краткое руководство к собеседованию с мнимыми старообрядцами, отпадшими от Св. Церкви. Вятка, 1878; По поводу братства свт. Николая // *Вятские ГВ*. 1883. № 7.

Лит.: *Костров И., прот.* Слово при погребении о. прот. С. Н. Кашменского 31 янв. 1889 г. // *Вятские ЕВ*. 1889. № 4; *Плетенёв К. В.* Миссионерско-просветительская деятельность Вятского братства во имя свт. и чудотворца Николая в кон. XIX — нач. XX в. // *Религия и Церковь в культурно-ист. развитии Рус. Севера*: Мат-лы Междунар. науч. конф. Киров, 1996. Т. 1. С. 280–283; *Царёва Е. В.* К вопросу о деятельности Вятского братства свт. и чудотворца Николая (1882–1916 гг.) // Там же. С. 277–280; *она же.* Кашменский С. Н. // *Энциклопедия земли Вятской*. Киров, 1996. Т. 6: Знатные люди. С. 186–187; *Маркелов А. В.* «У нас одно общее отечество»: Прот. С. Кашменский // *Живые иконы: Святые и праведники Вятской земли / Сост.: Свящ. С. Гомаюнов, А. Маркелов*. Киров, 1999. С. 86, 92–96; *Машковцева В. В.* Миссионерская деятельность Вятского братства свт. и чудотворца Николая среди старообрядцев // *Вестн. Вятского гос. гуманит. ун-та*. Киров, 2003. № 8. С. 145–150; *Очерки истории Вятской епархии (1657–2007) / Общ. ред.: митр. Хрисанф (Чепиль)*. Вятка, 2007. С. 123, 139, 174, 225, 242, 249–255, 259, 260, 300, 301, 598, 607; *Гомаюнов С., прот.* История школы и школа истории: Вятская Марининская жен. гимназия, 1859–1917 гг. Вятка, 2009.

Прот. Александр Балыбердин

КАШПЕРОВ Владимир Никитич (25.08.1826, имение Чуфарово Симбирского у. и губ. — 26.06.1894, с. Романцево Можайского у. Московской губ.), композитор, педагог по вокалу, церковнопевческий деятель. Из богатой дворянской семьи, проживавшей в своем имении в Симбирской губ. В 1843 г. окончил школу гвардейских подпрапорщиков и кавалерийских юнкеров в С.-Петербурге, неск. лет прослужил в лейб-гвардии Драгунском полку, вышел в отставку. Рано открывшиеся муз. способности повлияли на дальнейшую судьбу К.: начав занятия музыкой с известным пианистом и педагогом А. фон Гензельгом, после ухода из полка продолжил их с находившимся на службе в С.-Петербурге нем. органистом и композитором И. (Ж.) Фогтом. В 1849 г. познакомился с М. И. Глин-





кой, позднее — с А. С. Даргомыжским, которые помогали ему советами по композиции. В 1850 г. сочинил оперу «Цыгане» на либретто Н. П. Огарёва по поэме А. С. Пушкина, в эти же годы писал романсы. Зимние месяцы К. проводил в С.-Петербурге в занятиях музыкой, остальное время — в отцовском имении в Симбирской губ., занимаясь сельским хозяйством и устройством освобожденных крестьян; служил в должности чиновника по особым поручениям при Симбирском губернаторе. В 1854–1855 гг. принимал участие в Севастопольской кампании: в составе Симбирского ополчения командовал ротой. В 1856 г., сразу после женитьбы, по совету Глинки поехал в Берлин для занятий по теории музыки с проф. З. В. Деном. После смерти Глинки в 1857 г. К. уехал в Италию, где в течение 9 лет изучал вокальное искусство. В кон. 50-х — 1-й пол. 60-х гг. XIX в. он написал оперы «Мария Тюдор» и «Кола ди Риенци» на итал. либретто А. Гисланцони и оперу «Консуэло» по роману Ж. Санд (постановки опер были осуществлены в Италии и в Одессе). И. С. Тургенев, с к-рым К. познакомился в 1856 г. в Париже по рекомендации А. И. Герцена, поместил в 1860 г. в «Санкт-Петербургских ведомостях» обзор зарубежных рецензий на постановку оперы «Мария Тюдор» и назвал К. талантливым композитором.

В 1865 г. К. переехал в Москву, в 1866–1872 гг. по приглашению Н. Г. Рубинштейна преподавал сольное пение в Московской консерватории, затем открыл курсы пения в Москве, во 2-й пол. 70-х гг. организовал бесплатные хоровые классы, в к-рых руководил занятиями любительского хора. В Москве у К. были друзья и знакомые среди литераторов и артистов, он регулярно устраивал муз. и лит. вечера у себя дома. Являлся членом артистического кружка, в к-рый входили А. Н. Островский, В. Ф. Одоевский, Рубинштейн, и одним из учредителей и членом комитета Об-ва драматических писателей и оперных композиторов, созданного в 1874 г. 2 новые оперы К. — «Гроза» по пьесе Островского (либретто написал сам драматург; в 1867 поставлена на сценах Мариинского и Большого театров) и «Тарас Бульба» по повести Н. В. Гоголя (исполнена в 1887 в Большом театре) — особой популярностью не



В. Н. Кашперов.

Фотография. Нач. 90-х гг. XIX в.
(ГЦММК им. М. И. Глинки)

пользовались. Оперы К. «Боярин Орша» и «Кузнец Вакула» не были завершены.

Общение с Одоевским в 1866–1869 гг. определило новое направление в деятельности К. — обращение к народной песне и к церковному пению. Одоевский ввел К. в состав Об-ва древнерус. искусства при Румянцевском музее. Начав вместе с Одоевским, Ю. Н. Мельгуновым и др. записывать русские народные песни, в посл. К. занялся собиранием церковных напевов (черновики сохр. в фонде К. в ГЦММК). Деятельность учрежденного в 1880 г. в Москве при непосредственном участии К. Об-ва любителей церковного пения (ОЛЦП) пробудила интерес у музыкантов и исполнителей к памятникам древнерус. церковного пения, опубликованным в изданиях московской Синодальной типографии (см. в ст. *Издательства и издания духовно-музыкальные*). Композиторы, состоявшие в ОЛЦП, вели поиски новых приемов гармонизации древних распевов параллельно с изучением и записями живой традиции исполнения певческого обихода Московской епархии. Мельгунов, В. Ф. Комаров и К. записали церковные песнопения напева московского Большого Успенского собора, к-рые исполнил сакелларий Петр Виноградов (опubl. в 1882). Они же подготовили к изданию 3 части одногласного «Круга церковных песнопений обычного напева Московской епархии»: «Всенощное бдение» (1881), «Ирмосы» (1882) и «Триодь Постную» (1883). Обработки Комарова, А. Г. Полуэктова, К. и П. Р. Вейхенталья вошли в сб. «Опыты перело-

жений древних церковных напевов для хорового исполнения» (М., 1887. Вып. 1). Переложения К. так и остались пробами пера, в них было мало русского, живого, индивидуального начала. В биографических источниках упоминаются также его хоры «Архангельский глас» и «Ныне силы небесныя». Последние 4 года К. заведовал обучением церковному пению в сельских школах Московского у. и губ., проводил занятия с детьми, составил руководство, включающее обиходные гласовые напевы и песнопения литургии. Он выступал за простое церковное пение, построенное на гласовых моделях, за сохранение общего национального колорита. По воспоминаниям свящ. И. И. Фуделя, отпевание К. было совершено в сельской церкви, «заупокойную литургию пел хор детей простым обычным напевом». Арх.: РГАЛИ. Ф. 2025 [муз. рукописи]; ГЦММК. Ф. 139 [обработки народных песен, записи народных песен и церковных напевов, лит. соч., копии документов]; ГЦМ. Ф. 111 [письма к К.]; ИРЛИ. ПД [письма К.]. Соч.: Заметки о церковном пении в России // Русь: Газ. 1881. № 53. С. 20–21; [изм. назв.: Заметки о рус. церковном пении]. № 55. С. 17–18; По поводу мнения С. А. Рачинского о преподавании церковного пения в народных школах // Там же. 1882. № 47. С. 14–15; О церковном православном пении // Баян: Ж. СПб., 1888. № 16. С. 143–144; № 17. С. 151. Муз. соч.: «Всемирную славу»: Догматик 1-го гласа: Знам. расп., «О Тебе радуется»: Знам. расп. // Опыты переложений древних церковных напевов для хорового исполнения. М., 1887. Вып. 1. № 5, 9; Литургия св. Иоанна Златоустого: [Певческие упражнения для начальных уч-щ: Для 3-голосного хора] / Собр.: В. Н. Кашперов, П. Д. Самарин. М.: изд. кн. маг. Думнова, [1893]. Лит.: *Одоевский В. Ф.* Два письма к В. Н. Кашперову // Рус. обозр. 1894. Т. 26. № 3. С. 431–435; *Д. Я. В. Н. Кашперов: [Некролог]* // Там же. 1894. Т. 28. № 8. С. 823–826; *Фудель И., свящ.* Памяти В. Н. Кашперова // Там же. С. 827–831; В. Н. Кашперов: [Некролог] // РМГ. 1894. № 8. С. 169–171; Кашперов В. Н. // НЭС. 1914. Т. 21. Стб. 355; РДМДМ. 2002. Т. 3 (по указ.); Князь Владимир Одоевский: Дневник, переписка, мат-лы: К 200-летию со дня рождения / Ред.-сост.: М. П. Рахманова. М., 2005 (по указ.).

А. А. Наумов

КАШТАНОВ Сергей Михайлович (род. 29.01.1932, Ленинград), историк, археограф и источниковед, д-р исторических наук (1968), проф. (1990), член-корреспондент РАН (1997). В 1954 г. К. окончил Московский гос. историко-архивный ин-т (МГИАИ, с 1991 РГГУ), в 1954–1958 гг. обучался в аспирантуре МГИАИ, был учеником А. А. Зиминой. В 1956–2001 гг. работал в Ин-те истории АН СССР (с 1968 Ин-т





истории СССР АН СССР, с 1991 Ин-т российской истории (ИРИ) РАН), с 1997 г. в качестве главного научного сотрудника, в 1995–2000 гг. возглавлял Центр истории России в средние века и раннее Новое время ИРИ РАН. С апр. 2001 г. К. руководит Центром специальных исторических дисциплин, сравнительного и теоретического источниковедения в Ин-те всеобщей истории РАН. В 1972–1975 гг. К. преподавал в Московском областном педагогическом ин-те им. Н. К. Крупской, с 1987 г. руководит научно-исследовательским семинаром «Источниковедение отечественной истории X–XVIII вв.» в МГИАИ (РГГУ). В 1994/95 г. К. преподавал в качестве приглашенного профессора в Высшей практической школе в Париже.

К. — председатель Археографической комиссии РАН (с 2002), член Международной комиссии по дипломатике (с 1977), входит в редколлегию фундаментальных изданий источников: «Акты Русского государства» (с 1975), «Акты московских монастырей и соборов 1509–1609 гг. и архивов Успенского собора и Богоявленского монастыря» (М., 1984), справочника «Перечень актов архива Троице-Сергиева монастыря XVI в.: 1505–1535 гг.» (2007), а также ежегодников «Археографический ежегодник» (с 1983), «Средневековая Русь» (с 1999), «Проблемы источниковедения» (с 2006) и др. К. участвовал в обобщающих коллективных трудах Ин-та истории АН СССР, Ин-тов российской и всеобщей истории РАН (Очерки истории СССР: Период феодализма, кон. XV в. — нач. XVII в. М., 1955; Очерки истории ист. науки в СССР. М., 1960. Т. 2; 1963. Т. 3; История Европы. М., 1993. Т. 3).

К. принадлежат фундаментальные исследования по истории социально-экономических и политических отношений в России эпохи образования и укрепления Русского централизованного гос-ва. На основе анализа обширного актового материала К. впервые систематически изучил историю феодального иммунитета, финансовой и судебной политики в России в XVI в., внес значительный вклад в разработку теории феодальной земельной собственности, исследовал историю уделов, местного управления, церковной юрисдикции, внутренней торговли и таможенной политики Рос-



С. М. Каштанов.
Фотография. 2011 г.

сии в XIV–XVI вв. Он опубликовал статьи о численности рус. войска и населения России в XVI в., показав, что численность того и другого значительно преувеличена в историографии.

Будучи ведущим специалистом в изучении средневеков. актов, К. учел богатый опыт западноевроп. дипломатии и разработал оригинальную методику анализа этого вида источников. Он впервые ввел различие 4 основных типов актового формуляра, а также различие внешнего и внутреннего содержания источника. Успешно осуществил текстологическое исследование формуляров жалованных грамот XV–XVI вв. К. уделил особое внимание изучению русско-визант. договоров X в., рус. актов XII–XIV вв. и грамот, отправлявшихся в XVI в. из России на Афон, Синай, в Сербию и К-польским патриархам. Методика К. нашла применение в трудах специалистов по дипломатике восточных актов (А. П. Григорьев, М. А. Усманов, С. Ф. Фаизов) и актов Литовской метрики (А. Л. Хорошкевич, А. И. Груша и др.). Помимо актов К. плодотворно занимался изучением законодательных (Судебники XV–XVI вв., Литовские статуты, *Соборное уложение* 1649 г.), делопроизводственных (Книга ключей *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*), летописных (сокращенные летописные своды 1493 и 1495 гг.) и др. источников.

К. внес большой вклад в развитие актовой кодикологии. Исследовал историю копийных книг XVI в. Троице-Сергиева мон-ря (см. *Троице-Сергиева лавра*), обнаружил ряд ранее неизвестных троицких актов XV–XVI вв. в составе сборников из

собр. М. П. *Погодина* (РНБ), посредством приемов кодикологического, палеографического и филиграноведческого анализа показал, что тексты в сборниках являются отрывками из троицких копийных книг. Подобная работа была проделана им в отношении и др. кодексов (древнейшей «греческой» посольской книги XVI в., копийной книги *Павлова Обнорского во имя Св. Троицы мон-ря* XVII в. и др.). Параллельно исследователь разработал методику анализа бумажных водяных знаков в рукописных сборниках XVI–XVII вв.

К. участвовал в издании «Полного собрания русских летописей» (ПСРЛ. М., 1962. Т. 27), «Актов Русского государства 1506–1526 гг.» (М., 1975). Ему принадлежат публикации важнейших источников XVI в.: древнейшей «греческой» посольской книги (Россия и греческий мир в XVI в. 2004; совместно с Л. В. Столяровой), жалованной грамоты *Иоанна III Васильевича и Василия III Иоанновича* 1504 г. *Спасо-Преображенскому Валаамскому муж. мон-рю* (АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 419–443), русско-ливонского договора 1535 г. (Проблемы источниковедения. М., 2006. Вып. 1(12). С. 167–297). К. опубликовал отдаточные книги Троице-Сергиева мон-ря 1649–1650 гг. Ряд новонайденных грамот XV–XVI вв. ученый издал в приложениях к своим монографиям, а также в различных сборниках и журналах. В науке широко используется составленный К. «Хронологический перечень иммунитетных грамот XVI в.», где собраны сведения о подлинниках, списках, публикациях и упоминаниях жалованных и указных грамот 1504–1584 гг. К. обобщил опыт российской и зап. археографии в области издания актов, творчески пересмотрел традиции публикации актовых материалов, внес предложения по всем основным вопросам передачи текста, составления заголовков и др. компонентов научно-справочного аппарата издания.

К. принадлежат новаторские труды в области исторической географии средневеков. России. Он разработал методику локализации объектов, упоминаемых в актах XV–XVI вв., которая основана на сопоставлении данных писцовых книг, списков населенных мест XIX в. и картографических источников XVIII–XX вв. К. изучал историческую географию Дмитровского, Углицкого, Ростов-





ского, Владимирского, Муромского, Казанского, Свияжского и др. уездов Русского гос-ва. Занимаясь исследованиями в сфере социальной терминологии, ученый проследил распространение терминов «сироты» и «хрестьяне» и пришел к выводу, что последний термин стал употребляться в социальном смысле не раньше кон. XIV в.

В области источниковедения К. показал себя мастером «каузально-хронологического» метода (термин Зимина), требующего мобилизации всего фактического материала, который может выявить происхождение источника. Существенным является вклад К. в теорию источниковедения: ученый создал оригинальную схему классификации исторических источников. Немалое внимание уделил К. разработке теории подлинности и достоверности исторических источников, дал исчерпывающие определения этих понятий, показал разницу между ними. Неск. работ К. посвящено истории фальсификации источников в эпоху средневековья на Руси и на Западе, средневек. методам борьбы с фальсификациями и наказанию фальсификаторов. К. одним из первых поднял вопрос о сравнительно-историческом подходе в источниковедении. Сравнительный анализ зап. и рус. актов показал типологическую близость Русского гос-ва XIV–XVI вв. к более ранним зап. гос. образованиям.

К. освещал теоретические основы дипломатики, ее зарождение на Западе и историю развития в России, выявил основные тенденции развития источниковедения и вспомогательных исторических дисциплин в период с сер. XIX в. до 1917 г. Наряду с изучением российской историографии К. анализировал характер освещения истории России феодального периода в зарубежной историографии XX в. Для историографических работ К. характерно стремление к уточнению периодизации развития исторической мысли, внимание к обусловленности тех или иных концепций общими тенденциями развития научной и общественной мысли в определенный период. Мн. работы К. переведены на европ. языки.

Соч. (избр.): Отдаточные книги Троице-Сергиева мон-ря 1649–1650 гг. // ИА. 1953. Вып. 8. С. 198–220; Копийные книги Троице-Сергиева мон-ря XVI в. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1956. Вып. 18. С. 3–47; Хронологический перечень иммунитетных грамот XVI в.: Ч. 1 // АЕ за 1957 г. М., 1958. С. 302–376; То же: Ч. 2 // АЕ за 1960 г. М., 1962. С. 129–200; То же: Ч. 3 // АЕ за 1966 г. М., 1968. С. 197–253 (совм. с В. Д. Назаровым и Б. Н. Флорей); Социально-полит. история России кон. XV – 1-й пол. XVI в. М., 1967; Очерки рус. дипломатики. М., 1970; Богословская преамбула жалованных грамот // ВИД. 1973. Вып. 5. С. 81–107; Монастырские док-ты о полит. борьбе сер. XVI в. // АЕ за 1973 г. М., 1974. С. 29–42; К изучению формулара великокняжеских жалованных грамот кон. XIV – нач. XVI в. // ВИД. 1979. Вып. 11. С. 238–251; Рус. дипломатика. М., 1988; Финансы средневеков. Руси. М., 1988; К вопросу о типологии фальсификаций источников эпохи средневековья: Ч. 1 // АЕ за 1988 г. М., 1989. С. 25–30; То же: Ч. 2 // АЕ за 1989 г. М., 1990. С. 50–54; То же: Ч. 3 // АЕ за 1990 г. М., 1992. С. 34–40; То же: Ч. 4 // АЕ за 1991 г. М., 1994. С. 33–41; К предис-тории идеи «Москва – Третий Рим» // Общество, сознание, книжность, лит-ра периода феодализма. Новосиб., 1990. С. 262–273; Церк. юрисдикция в кон. XIV – нач. XVI в. // Церковь, общество и гос-во в феод. России: Сб. ст. М., 1990. С. 151–163; К вопросу о численности рус. войска и народонаселения в XVI в. // Реализм ист. мышления: Проблемы отеч. истории периода феодализма: Чт., посвящ. памяти А. Л. Станиславского. М., 1991. С. 112–115; Царский синодик 50-х гг. XVI в. // Ист. генеалогия. Екатеринбург; П., 1993. Вып. 2. С. 44–67; Из истории рус. средневеков. источника: Акты X–XVI вв. М., 1996; Актовая археография. М., 1998; Жалованные акты на Руси XII–XIV вв. // Средневеков. Русь. М., 1999. Вып. 2. С. 21–45; К теории и практике сравнительного источниковедения // Норна у источника Судьбы: Сб. ст. в честь Е. А. Мельниковой. М., 2001. С. 158–168; Теория собственности вообще и феод. собственность в частности // Собственность в России: Средневековье и раннее Новое время / Отв. ред.: Н. А. Горская. М., 2001. С. 7–40; Древнейшее московское Евангелие и его двинской адресат // Средневеков. Русь. 2004. Вып. 4. С. 252–298 (совм. с Л. В. Столяровой); Россия и греч. мир в XVI в.: [Сб. док-тов и мат-лов]. М., 2004. Т. 1 (совм. с Л. В. Столяровой и Б. Н. Фонкичем); По следам троичных копийных книг XVI в.: (Погодинский сб. 1846 г. и архив Троице-Сергиева мон-ря) // Перечень актов архива Троице-Сергиева мон-ря, 1505–1537. М., 2007. С. 55–238; Книга в Древней Руси (XI–XVI вв.). М., 2010 (совм. с Л. В. Столяровой). Лит.: У источника: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. М., 1997. 2 ч.; Россия и проблемы европ. истории: Средневековье, Новое и Новейшее время: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. Ростов, 2003. (СРМ; 13); Ad fontem = У источника: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. М., 2005.

Л. В. Столярова

КАШЬЯПИЯ [санскр. *kāṣyāpīya* — «школа последователей Кашьяпы»], направление традиц. *буддизма*, ветвь *тхеравады*, основанная, по преданиям, брахманами Кашьяпой и Суваршей (отсюда и др. ее название — «суваршак») ок. 2-й пол. III в. до Р. Х. Появление школы К. в значительной мере объясняется тем, что философия школы *сарвастивада* способствовала образованию новых «микрokonфессий», нек-рые из них пытались найти компромисс между нововведениями

сарвастивадинов и более привычными для буддистов способами мышления, а другие — реализовать полученные от сарвастивадинов импульсы в области «чистой мысли».

Канон текстов К. был близок к канону *дхармагуптаков* (несмотря на принадлежность К. традиции тхеравады), сакральным цветом считался красно-черный, символом — цветок магнолии. Расцвет К. приходится на кушанский период (II–III вв. по Р. Х.), когда ее последователи обновляли мон-ри примерно там же, где и дхармагуптаки — на северо-западе Индии, в районе Сиркапа и Таксилы (здесь сохранилась известная надпись, принадлежащая Кашьяпе), у Пурушапуры и в Белуджистане.

Доктрина К. известна из энциклопедии учений традиц. буддизма «Махавибхаша» (I–II вв.). Из нее следует, что К. вместе с сарвастивадинами и др. буддийскими школами участвовали в дискуссиях по проблеме реальности *дхарм* трех времен. Сарвастивада настаивала на том, что не только прошлое, но и будущее имеет действительное существование, притом не меньшее, чем настоящее. Это позволяло, как они полагали, адекватно объяснить такие феномены, как познавательный акт, имеющий неск. стадий; память или сознание прошлого; предвидение или сознание будущего, а также «вызревание» действии — закон *кармы*. Их оппоненты, прежде всего традиционалисты тхеравады, утверждали, что прошлого уже нет, а будущего еще нет (ср. Катхаваттха. I 8, где критике подвергаются не только те, кто утверждали полную реальность прошлого и будущего, но и те, кто хотя бы верили в возможность этого). К. попыталась найти выход, о к-ром и сообщает «Махавибхаша»: прошлое действительное существует, но только пока его плоды находятся в процессе «вызревания» (*vipāka*) — как только они «вызреют», оно становится несуществующим (I 2.11, II 1.2). Имеются сведения, что они обосновывали свой тезис общедоступным примером: зерно существует до тех пор, пока не появился побег.

Лит.: *Bureau A.* Les Sects bouddhiques du Petit Vehicule. Saigon, 1955; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1977; *Encyclopedia of Indian Philosophies / Gen. ed. K. H. Potter.* Delhi, 1999. Vol. 8: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.; *Шохин В. К.* Школы индийской философии: Период формирования IV в. до н. э. — II н. э. М., 2004.

В. К. Шохин





КАЭТА́Н [лат. Caietanus (Gaëtanus); итал. Gaetano; наст. фам.— де Вио] Фома (ок. 20.02.1469, Гаэта, Неаполитанское королевство — 10.08. 1534, Рим), итал. *доминиканец*, кардинал (с 1517), католический церковный и политический деятель; философ, богослов, экзегет; крупнейший представитель ренессансного *томизма*, автор первого полного комментария к «Сумме теологии» *Фомы Аквинского* (ок. 1225–1274); религ. полемист, оппонент Мартина *Лютера* (1483–1546) и др. представителей европ. *протестантизма*.

Жизнь, церковная деятельность, сочинения. Источники. Основными источниками сведений о событиях жизни К. являются его собственные краткие автобиографические замечания, встречающиеся в различных сочинениях; офиц. переписка и др. документы, сохранившиеся в архивах ордена доминиканцев, архивах Ватикана и др. архивных собраниях и б-ках (часть этих документов до наст. времени остается неопубликованной); биографические очерки, созданные лицами, непосредственно знавшими К. и общавшимися с ним. Мн. документы и рукописи из личного архива К. после его смерти хранились в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва и вполн. были утрачены в результате пожара. Существуют 3 ранние биографии К., к-рые значительно отличаются друг от друга с т. зр. подробности и достоверности сообщаемых в них сведений; они были собраны и опубликованы М. Я. Лораном (*Laurent. Les premières biographies. 1934/1935*). 1-я и наиболее краткая из них составлена историком-доминиканцем Леандро Альберти (1479–1552) и включена в состав его соч. «О знаменитых мужах ордена проповедников» (*De Viris illustribus ordinis Praedicatorum, 1517*; текст см.: *Laurent. Les premières biographies. 1934/1935. P. 446–448*). Автором 2-й биографии является доминиканец Бартоломео Спина (ок. 1475–1546), составивший в 1518 г. предисловие к изданию «Комментария» К. ко 2-й части 2-й кн. «Суммы теологии» *Фомы Аквинского* и включивший в это предисловие описание жизненного пути и ученых заслуг К., выдержанное в духе панегирика (текст см.: *Ibid. P. 449–454*; = *VitaSp.*). Наиболее важной и полной является 3-я биография в форме пространной речи (*oratio*), состав-



Фома Каэтан.
Неизвестный художник. Нач. XVII в.
(Пинакотекка Амброзиана, Милан,
Италия)

ленная Джованни Баттистой Флавио (1482–1544), который с 1518 г. и до смерти К. исполнял обязанности его личного секретаря (текст см.: *Ibid. P. 456–490*; = *VitaFlav.*). Созданное Флавио жизнеописание отличается высокой фактической достоверностью, содержит ряд неизвестных из др. источников сведений о поздних годах жизни К. и ценных наблюдений, касающихся его взаимоотношений с современниками (подробнее см.: *Kalkoff. 1912*). Впервые эта биография была опубликована вскоре после смерти К. в качестве приложения к изданию его «Комментария» на Книгу Иова; в том же издании была помещена краткая биография-панегирик в стихотворной форме (*carmen*), также созданная Флавио (*Oratio et carmen de vita... Thomae de Vio Caietani // Thomae de Vio Caietani, Cardinalis Sancti Xisti, In librum Iob Commentarii. R., 1535*). Восстановление хронологии жизни К. значительно облегчает его привычка помещать в конце почти каждого сочинения указание на свое местонахождение и дату завершения работы.

Происхождение, детство и юность, образование. Точная дата рождения К. неизвестна; приблизительная датировка устанавливается на основании его свидетельств в «Комментарии» к трактату «О душе» *Аристотеля* и в «Комментарии» ко 2-й части 2-й кн. «Суммы теологии» *Фомы Аквинского* (см.: *Caietanus. CommST. T. 10. P. 554; Congar. 1934/1935. P. 7*) и, вероятнее всего, приходится на 2-ю пол. февр. 1469 г. Наиболее часто предлагаемая в ис-

следовательской литературе дата — 20 февр. 1469 г. (см., напр.: *Cossio. 1902. P. 17–18; Bodem. 1971. S. 3; Iserloh, Hallensleben. 1981. S. 538*). Хотя у ранних биографов К. встречаются и другие датировки (февр. 1468; 12 или 25 июля 1469; 1470), в наст. время они признаются неверными (*Congar. 1934/1935. P. 7; Bodem. 1971. S. 3*).

К. родился в браке потомка выходцев из Генуи Франческо де Вио и уроженки г. Гаэты Изабеллы де Сьери; его родители имели благородное происхождение и владели значительным состоянием. К. был 4-м, самым младшим сыном в семье. При крещении К. получил имя Иаков (итал. Джакомо), предположительно в честь св. ап. *Иакова Зеведеева* (*Cossio. 1902. P. 19; Marega. 1934. P. XIV*). О детских годах К. известно из полулегендарных сообщений его биографов; в частности, утверждает-ся, будто его матери в видении было предсказано, что он станет великим служителем католич. Церкви (*Cossio. 1902. P. 19*). Уже в детстве К. отличался воздержанием и благочестием, часто посещал храм и стремился к монашеской жизни (*VitaFlav. P. 459*). В 1484 г. он с согласия родителей стал послушником в гаэтанском мон-ре Сан-Доменико. Хотя во мн. биографиях К. встречается утверждение, что этот мон-рь в адм. отношении входил в Ломбардскую конгрегацию (*Congregatio Lombardiae*) ордена доминиканцев, подчинявшуюся непосредственно генеральному магистру (см., напр.: *Cossio. 1902. P. 19*), в действительности во время пребывания в нем К. он относился к орденской провинции Неаполитанского королевства (*Provincia Regni Siciliae*), а в Ломбардскую конгрегацию был включен лишь после 1593 г. (*Tavuzzi. 1994. P. 295*). В монастыре К. было дано имя Фома (итал. Томмазо), по-видимому, в честь *Фомы Аквинского* (*VitaFlav. P. 460*).

Узнав об исключительных способностях К. к наукам, генеральный магистр ордена доминиканцев Бартоломео Комацци 8 апр. 1485 г. распорядился направить его для продолжения образования в Болонью (*MOFPH. 1947. Vol. 21. P. 47*; ср.: *Tavuzzi. 1994. P. 295*), однако вместо этого К. был послан в Неаполь. Здесь К. жил в доминиканском монастыре Сан-Доменико-Маджоре и обучался в располагавшемся в то





время в этом же мон-ре Неаполитанском ун-те (*Marega*. 1934. P. XIV). В Неаполе К. приступил к изучению свободных искусств (см. ст. *Artes liberales*), в частности занимался логикой, однако пробыл он здесь недолго. Из регистров Джоаккино Торриани (ок. 1417–1500), генерального магистра ордена доминиканцев в 1487–1500 гг., известно, что 18 июня 1488 г. К. поступил для завершения курса свободных искусств (философии) и последующего изучения теологии в Болонский ун-т (*Mortier*. 1911. P. 142). Однако уже в дек. 1488 г. в связи с болезнью ему было разрешено прервать обучение и временно вернуться в Гаэту (*Ibidem*). После выздоровления К. был направлен для завершения изучения теологии в Падую. 24 мая 1491 г. он был официально принят в число студентов теологического фак-та Падуанского ун-та (*Gargan*. 1971. P. 156–157) и включен в состав насельников доминиканского мон-ря Сант-Агостино (*Mortier*. 1911. P. 142; ср.: *Marega*. 1934. P. XV). В этом же году (либо еще в Гаэте, либо уже в Падуе) состоялась пресвитерская хиротония К.

В соответствии с уставом Падуанского ун-та в кон. XV в. в нем существовали 2 независимые профессорские кафедры теологии с подчиненными им 2 профессорскими кафедрами метафизики. Наибольшим влиянием во время пребывания К. в Падуе пользовалась кафедра, которую занимали последователи Фомы Аквинского (via Thomae, томисты). Как и все доминиканцы, К. был приписан к ней. Его непосредственным научным руководителем стал томист Валентино да Камерино (1438–1515; подробнее о нем см.: *Tavuzzi*. 1994); в число преподавателей входили томисты Джироламо да Монополи, Винченцо Мерлино, Джакомо ди Сицилия и др. (см.: *Ibid.* P. 296–299; *Gargan*. 1971. P. 154–156). Наряду с доминиканской томистской кафедрой в ун-те существовала францисканская кафедра последователей *Иоанна Дунса Скота* (via Scoti, скотисты), которую возглавлял талантливый схоласт Антонио *Тромбетта* (1436–1517). Т. о., в Падуе было 2 профессора-томиста (теолог и метафизик) и 2 профессора-скотиста; это выделяло Падуанский ун-т из мн. др. итал. ун-тов и создавало ему репутацию крупного учебного и научного центра. Кроме того, среди падуанских преподавателей фило-

софов было много тайных и явных сторонников аверроизма (см. в ст. *Ибн Рушд*), из к-рых в кон. XV в. наибольшей известностью пользовались выдающиеся ученые-гуманисты Алессандро Акилини (1463–1512), Агостино Нифо († после 1538) и Пьетро *Помпонацци* (1462–1525).

В 1491–1493 гг. К. изучал в Падуе теологию и преподавал философию, в т. ч. комментировал логические трактаты и «Метафизику» Аристотеля. По распоряжению Торриани с нач. 1493 г. К. начал читать лекции по «Сентенциям» *Петра Ломбардского* (XII в.). 19 марта того же года он был официально введен в состав преподавательской корпорации теологического фак-та (incorporatio) и досрочно получил степень сентенциарного бакалавра (baccalaureus sententiarum), к-рую обычно присваивали лишь после 2 лет чтения лекций по «Сентенциям» (*Brotto G., Zonta G.* La Facoltà teologica dell'Università di Padova. Padova, 1922. P. 198).

В мае 1494 г. К. был приглашен в Феррару, где проходил генеральный капитул доминиканцев. 18 мая в присутствии герцога Феррарского Эрколе I д'Эсте (1431–1505) и генерального магистра доминиканцев Торриани состоялся магистерский диспут К., в ходе к-рого ему оппонировал живший в это время в Ферраре знаменитый ученый-гуманист Джованни *Пико della Мирандола* (1463–1494). По результатам диспута К. была присвоена степень магистра (доктора) теологии; он стал вторым доминиканцем после Фомы Аквинского, получившим докторскую степень в столь молодом возрасте (*VitaSp.* P. 451; ср.: *Marega*. 1934. P. XV–XVI; *Cossio*. 1902. P. 33–35). После избрания в 1494 г. Камерино провинциалом Римской провинции доминиканцев К. в 1494/95 г. исполнил в Падуанском ун-те обязанности профессора метафизики и теологии. Вопреки встречающимся в лит-ре утверждениям, это было не постоянное двухгодичное назначение в качестве «полного магистра» (magister regens), но лишь временное замещение кафедры (locum tenens) из-за неожиданного отъезда Камерино из Падуи. Уже в следующем уч. г. К. уступил место Мерлино, назначенному постоянным профессором (*Tavuzzi*. 1994. P. 298–299).

В 1493–1495 гг. на основе материалов читавшихся им в ун-те богословских лекций К. создал соб-

ственный «Комментарий» ко всем 4 книгам «Сентенций» Петра Ломбардского. Этот весьма объемный «Комментарий» никогда не издавался, однако в рукописном виде сохранился до наст. времени (*Caietanus*. Scriptum super quatuor libros Sententiarum // Paris. lat. 3076, XVI–XVII вв., 2 т., 681 л.; описание см.: Catalogue général des manuscrits latins / Bibliothèque Nationale. P., 1958. Т. 4. P. 85–86; ср. также: *Frénaud*. 1936. P. 332–337; *Laurent*. 1931; *Maurer*. 1966).

Научная и церковная карьера (1495–1508). Осенью 1495 г. К. покинул Падую. Из сообщений биографов известно, что в течение последующих 2 лет он по поручению руководства ордена доминиканцев преподавал теологию в разных университетах и доминиканских школах Италии (возможно, в Вероне, Бергамо, Мантуе, Милане — *VitaSp.* P. 451), однако точную хронологию его деятельности в этот период на основании сохранившихся сведений восстановить невозможно. В 1496 г. К. преподавал в Брешиа, где завершил работу над неск. философскими комментариями, к-рую начал еще в Падуе. В частности, он создал комментарии к сочинениям «Об истолковании» (прокомментировал главы 2-й кн. сочинения, к-рые из-за смерти не успел рассмотреть Фома Аквинский, завершив тем самым начатый последним комментарий; полный текст см.: *Thomas Aquinas*. Opera omnia: [Editio Leonina]. R., 1882. Т. 1. P. 75–128) и «Вторая аналитика» Аристотеля, а также к сочинению Фомы Аквинского «О бытии и сущности» (совр. изд.: *Caietanus*. In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria. 1934).

Согласно сообщениям биографов, находясь в миланском монастыре Санта-Мария-делле-Грацие, К. познакомился с покровительствовавшим монастырю Лодовико Марией Сфорца (1452–1508), герц. Миланским (*VitaSp.* P. 462; *VitaFlav.* P. 462). Восхищенный научными талантами К., герцог предоставил ему постоянное место профессора теологии в ун-те Павии (*Marega*. 1934. P. XX–XXI). В Павии К. жил в доминиканском мон-ре Сант-Аполлинаре и в течение 2 лет исполнял обязанности профессора теологии. В соответствии с установленным незадолго до его прибытия распорядком он читал лекции не по «Сентенциям»





Петра Ломбардского, а по «Сумме теологии» Фомы Аквинского, что способствовало более глубокому ознакомлению К. с томистским богословием и возникновению у него замысла создать комментарий к «Сумме теологии». В Павии К. работал над философскими комментариями к «Исагоге» Порфирия и к «Категориям» Аристотеля (совр. изд.: *Caietanus. Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*. 1934; *Commentaria in Praedicamenta Aristotelis*. 1939). Здесь же К. были созданы неск. небольших трактатов: соч. «О ломбарде» (*De Monte Pietatis*; совр. изд.: *Opuscula oeconomico-socialia*. 1934. P. 41–92), в к-ром он рассматривал канонические и нравственные аспекты различных форм денежных ссуд; получившее в посл. широкую популярность среди томистов соч. «Об аналогии имен» (*De nominum analogia*), в к-ром К. защищал учение об аналогии Фомы Аквинского от той критики, к-рой его подвергали последователи Иоанна Дунса Скота; написанное в форме схоластического «вопроса» соч. «Об интенсивной бесконечности преславного Бога» (*De Dei gloriosi infinitate intensiva* // *Opusc.* P. 192–206), где К. рассматривал и обосновывал учение о бесконечности могущества Бога.

Осенью 1499 г. герцог Сфорца отозвал К. из Павии в Милан (*Marega*. 1934. P. XXII). К.-л. подробности о деятельности К. в Милане неизвестны, однако исследователи предполагают, что он был одним из духовных советников герцога, ведшего в это время борьбу за Миланское герцогство с кор. Франции Людовиком XII (1498–1515). После поражения и пленения герцога весной 1500 г. положение К. в Милане ухудшилось, однако, повинуясь указаниям руководства доминиканцев, он оставался в городе до кон. года. В этот период им были созданы небольшие трактаты нравственно-канонического характера, бóльшая часть к-рых посвящена широко обсуждавшейся в то время среди богословов и канонистов тематике денежных ссуд и ссудных процентов (перечень см.: *Congar*. 1934/1935. P. 38–39; *Marega*. 1934. P. XXII–XXIII; совр. изд. некоторых трактатов см.: *Caietanus. Opuscula oeconomico-socialia*. 1934; о содержании см.: *Mancini*. 1954; *Roover*. 1976; ср. также: *Noonan J. Th. The Scholastic Analysis of Usury*. Camb. (Mass.), 1957).

Хотя к нач. XVI в. К. приобрел репутацию талантливого богослова-томиста, он не имел ни связей в руководстве ордена доминиканцев, ни влиятельных покровителей, которые могли бы способствовать его церковной карьере. Его скромное положение в иерархии ордена изменилось после того, как влиятельный рим. кард. Оливьеро Караффа (1430–1511), архиеп. Неаполитанский и кардинал-протектор ордена доминиканцев, предложил кандидатуру К. на должность генерального прокуратора, т. е. представителя ордена в Римской курии. Возможно, выбор кардинала был связан с его интересом к научным успехам К.; на это косвенно указывает то обстоятельство, что по прибытии в Рим в нач. 1501 г. К. при участии Караффы сразу же получил место профессора теологии в папском ун-те Сапиенца. 30 мая 1501 г. в Риме состоялось заседание генерального капитула доминиканцев, на котором новым генеральным магистром ордена был избран Винченцо Банделло († 1507), а прокуратором утвержден К. (*ActaOP*. Vol. 4. P. 20).

Назначение в Римскую курию К. получил в конце понтификата папы Александра VI (1492–1503; мирское имя — Родриго Борджа). Хотя К. занимал высокий пост в Риме, он не входил в круг приближенных папы. По-видимому, их контакты были лишь офиц. и весьма редкими; в бумагах Александра VI не сохранилось ни одного документа, адресованного К. В Риме К. вел скромную монашескую жизнь, бóльшую часть времени у него отнимали адм. заботы и преподавание теологии в ун-те. К. также активно работал над комментарием к «Сумме теологии», 1-ю часть к-рого он завершил весной 1507 г.; издание вышло с посвящением покровителю К. кард. Караффе (см.: *Caietanus. CommST*. Т. 4. P. 4).

По обычаю того времени, рим. прокураторы всех монашеских орденов (или их представители) были обязаны в воскресные дни Адвента и Великого поста поочередно выступать за богослужением перед папой и кардиналами с публичными проповедями (см.: *O'Malley*. 1974). Сохранились записи 5 таких проповедей К. (*Caietanus. Opusc.* P. 181–189). Проповеди «О силе богопочитания и действия молитв» (*De vi cultus divini et orationis efficacia*), «О соединении Слова с человече-

ской природой» (*De unione Verbi cum natura humana*) и «О причине и происхождении зла» (*De causa et origine mali*) были произнесены перед папой Александром VI в первые воскресенья Адвента 1501 и 1502 г. и св. Четырдесятницы 1502 г.; проповеди «О бессмертии душ» (*De immortalitate animarum*) и «О том, каким образом души страдают от плотского огня, и о муках тел [в аду]» (*De modo quo animae patiantur ab igne corporeo et de corporum cruciatiu*) — перед папой Юлием II (1503–1513; мирское имя — Джулиано дельла Ровере) в первые воскресенья Адвента 1503 и 1504 г. (ср. краткие свидетельства в «Дневниках» Иоганна Буркхарда (ок. 1450–1506), папского церемониймейстера: *Burchardus J. Diarium sive rerum urbanarum commentarii*. P., 1885. Т. 3. P. 171, 192, 224, 310, 371, 377, 418). С т. зр. содержания проповеди представляют собой краткие богословско-нравственные размышления общего характера, соотносящиеся с читавшимися за богослужением текстами Свящ. Писания. Разрабатывая в них традиц. для христ. проповедников темы Боговоплощения, добра и зла, греха и благодати, духовно-нравственной жизни и посмертной участи, К. искусно соединял точные дефиниции томизма со свойственным гуманизму вниманием к внутреннему миру человека и его положению в мироздании. В проповедях неоднократно подчеркивается совершенство Божественного Промысла, ведущего человека по пути спасения; неразумные «влечения плоти», склоняющие человека к злу и к греху, противопоставляются «семенам добродетели», которые заложены Богом в человеческой природе и возвращаются совместным действием человеческого разума и божественной благодати (*Wicks*. 1977).

При папе Юлии II положение К. в Риме упричилось. Хотя папа мало интересовался богословскими вопросами, он ценил К. как преданного сторонника папской власти и талантливого церковного администратора. Возможно, именно по поручению папы, к-рого обвиняли в том, что он приобрел папское достоинство путем *симонии*, К. написал в 1504 г. 3 небольших трактата в форме схоластического «вопросов», в которых рассматривал различные канонические аспекты симонии: «Допустимо ли, чтобы при вакантности





[Папского] престола, когда все стремятся добиться сана понтифика дозволенными и недозволенными средствами, руководствуясь собственными тщеславием и алчностью, и тем самым способствуя разрушению Церкви, муж честный и достойный добивался сана понтифика, давая обещания [наград] и предлагая временные бенефиции своим подчиненным, для того чтобы, заняв [Папский] престол, принести пользу Церкви и реформировать ее» (*Utrum vacante Sede et quaerentibus omnibus pontificatum per fas et nefas propter ambitionem et avaritiam ac Ecclesiae ruinam, liceat viro probro et digno quaerere pontificatum adhibendo promissiones et exhibendo temporalia beneficia, etc. pro suffragiis, propter hunc finem, ut in Sede positus, Ecclesiae prosit et illam reformet // Caietanus. Opusc. P. 175–176*); «Является ли покупка церковных бенефиций симонией в силу того, что это запрещено, или же это запрещено в силу того, что это симония; то есть заключается ли в такой покупке симония по божественному праву или же по положительному праву» (*Utrum emptio beneficiorum ecclesiasticorum sit simoniaca quia prohibita, an prohibita quia simoniaca, hoc est, utrum sit in eorum emptione simonia de iure divino aut positivo // Ibid. P. 172–174*); «Является ли повинным в симонии тот, кто покупает и приобретает епископство, не имея намерения платить обещанные за это деньги» (*Utrum emens et acquirens episcopatum non intendendo solvere promissam pecuniam, sit simoniacus // Ibid. P. 174–175*). В трактатах К. отвергал любые попытки оправдать симонию с помощью церковно-правовой *казуистики*, подчеркивая, что никакое доброе намерение или извинение не может сделать праведным порочный акт дарования церковных бенефиций людям недостойным; по словам К., тот, кто действительно достоин бенефиция, никогда не допустит мысли о его незаконном приобретении путем подкупа. При решении др. канонических вопросов, предлагавшихся ему для рассмотрения различными католич. иерархами, К. также стремился строго следовать основным церковным канонам, не допуская их казуистического толкования. Напр., в соч. «Обязан ли принимающий исповедь сохранять тайну беседы с исповедующимся, если тот признается в намерении убить короля или вер-

ховного понтифика» (*Utrum confessor teneatur occultam servare deliberationem confitentis se omnino occisurum Regem, aut Pontificem Summum // Ibid. P. 114*) К. оспаривал авторитетного католич. канониста 1-й пол. XV в. *Никколо деи Тудески* (1386–1445), известного под прозвищем Панормитан (Палермец), по утверждению к-рого, священник может нарушить тайну исповеди ради предотвращения готовящегося тяжкого преступления (*Abbatis Panormitani Commentaria in quartum et quintum Decretalium librum. Venetiis, 1571. Fol. 209r*). К. заявлял, что, хотя при такой исповеди невозможно отпущение планируемого греха, тайна исповеди должна оставаться неповрежденной и разглашение священником узнанного во время исповеди недопустимо (*Caietanus. Opusc. P. 114*). Еще неск. канонических вопросов, которые рассматривал К., были посвящены тематике брака и папской власти в отношении заключения и расторжения брака (*Ibid. P. 121–125*; ср.: *Marega. 1934. P. XXVI*).

В июне 1507 г. на капитуле в Павии генеральным магистром доминиканцев был избран духовник кор. Людовика XII Жан Клере (о нем см.: *Mortier. 1911. P. 128–140*). Сразу же после капитула Клере совершил короткий визит в Рим и попытался заручиться поддержкой К. 6 июля 1507 г. Клере назначил К. генеральным викарием 6 итал. провинций ордена, передав ему все полномочия по управлению ими и оставив за собой лишь право утверждать провинциалов (*Ibid. P. 136*). Через 2 месяца после избрания, 10 авг. 1507 г., Клере скончался в Павии; по утверждению мн. современников, он был отправлен (*Ibid. P. 139*). 20 авг. 1507 г. папа Юлий II по предложению кард. Караффы назначил К. генеральным викарием доминиканцев, поручив ему управление орденом до избрания нового генерального магистра; 1 сент. того же года К. приступил к исполнению своих обязанностей (*RegCaiet. P. 2*; ср.: *BullOP. T. 4. P. 248*).

Генеральный магистр ордена доминиканцев (1508–1518). 10 июня 1508 г. в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва, в то время главным римском храме ордена доминиканцев, под почетным председательством кард. Караффы, представлявшего интересы папы, собрался генеральный капитул для избрания нового генерального магистра ордена. По свидетель-

ству современников, среди провинциалов ордена были противники кандидатуры К. (*Mortier. 1911. P. 145–146*). Однако, видя непреклонность кард. Караффы, желавшего видеть генеральным магистром К., провинциалы были вынуждены уступить; с целью исключить любое последующее недовольство в актах капитула было специально указано, что К. избран «канонично и единодушно» (*RegCaiet. P. 2*; ср.: *ActaOP. Vol. 4. P. 86; BullOP. T. 4. P. 253*). Управляя орденом в течение последующих 10 лет, К. проявил себя как деятельный и способный администратор. Он регулярно совершал пастырские и инспекционные поездки по городам и монастырям Италии, дважды (в 1513 и 1515) собирал генеральный капитул для решения насущных вопросов внутренней жизни ордена. О масштабе деятельности К. и многочисленных сложностях, с к-рыми он сталкивался, свидетельствует его офиц. переписка. По обычаю того времени, краткий синопсис содержания каждого из отправляемых К. по делам ордена писем и распоряжений вносился секретарями в специальный регистр, где все записи распределялись по провинциям ордена, к которым относился соответствующий документ. Сохранилась и опубликована 1-я часть регистра писем К., охватывающая период с 1508 по 1513 г. (*RegCaiet. 1935*) и содержащая информацию о более чем 4 тыс. писем и распоряжений; 2-я часть регистра (с 1513 по 1518) была утрачена вскоре после смерти К. (*Ibid. P. X*).

Как и мн. генеральные магистры до него, К. вынужден был считаться с той сложной ситуацией, в к-рой структуры ордена оказались к нач. XVI в. Во мн. мон-рях к этому времени монашеский устав не исполнялся. Богатые обители добивались от пап многочисленных послаблений (диспенсаций), благодаря которым их насельники получали возможность не придерживаться строгих норм воздержания и монашеской дисциплины. При папе *Сиксте IV* (1471–1484) в 1475 г. мон-рям ордена было официально дано право приобретать и арендовать имущество, что противоречило первоначальному статусу ордена доминиканцев как нищенствующего и повлекло за собой дальнейший упадок строгости монашеской жизни. Уже в XIV в. среди доминиканцев раздавались призывы реформировать орден, сделав





обязательным для всех монастырей строгое исполнение устава; в XV в. они еще более усилились. С санкции генеральных магистров ордена во мн. провинциях стали организовываться мон-ри, насельники которых брали на себя обязательство следовать уставу «буквально» и вслед этого получили неофиц. название «обсерванты» (от лат. *observo* — соблюдать). Такие мон-ри стали объединяться в конгрегации, подчинявшиеся особому викарию и через него непосредственно генеральному магистру ордена, что в свою очередь вызывало неудовольствие провинциалов и становилось причиной многочисленных споров и нестроений внутри ордена.

И по личному монашескому опыту, и по своим богословско-каноническим убеждениям К. был сторонником строгого исполнения устава и считал мон-ри обсервантов образцами для всего ордена. Так, комментируя «Сумму теологии», он замечал, что не следует допускать, чтобы юноши отдавались для воспитания и подготовки к принятию монашества в те мон-ри, где монахи живут «беспорядочно, нечестиво и отступая от устава»; призывал, чтобы обители, где нарушается устав, были «либо упразднены, либо реформированы» (*Caietanus*. *CommST*. Т. 10. S. 546). К. неоднократно заявлял о необходимости продолжать реформирование ордена и восстановление в нем правильного монашеского устройства жизни, однако осознавал, что излишне резкие и насильственные действия способны принести больше вреда, чем пользы. Действуя методично и настойчиво, он предпочитал призывать насельников монастырей самостоятельно и по доброй воле вернуться к уставной жизни, лишь в исключительных случаях применяя адм. меры (*Mortier*. 1911. P. 165–166). Как церковный администратор, К. считал необходимым проявлять снисхождение и требовал от собратьев по ордену не строгого и абсолютного, а хотя бы минимального соблюдения монашеского устава. Уже в 1-м окружном послании ордену, составленном сразу же после избравшего его генеральным магистром капитула, К. обозначил 2 составляющие, без к-рых, по его убеждению, невозможна вообще никакая правильная монашеская жизнь: он призвал всех братьев быть усердными в следовании доминиканскому идеа-

лу бедности (*pauperitas*) и в меру способностей «упражняться в науках» (*studia litterarum* — *ActaOP*. Vol. 4. P. 93; ср.: *Ibid*. P. 125).

К. поддерживал решение папы Сикста IV и полагал, что само по себе право на владение имуществом полезно для мон-рей ордена, т. к. способствует их независимости от светской власти и дает им возможность беспрепятственно вести образовательную, проповедническую и благотворительную деятельность. Вместе с тем К. постоянно обращал внимание провинциалов, настоятелей монастырей и всех монахов на то, что монастырское имущество не является их собственным и не может использоваться в личных целях (*Motier*. 1911. P. 146–147; *Löhr*. 1934. P. 599). По убеждению К., сколь бы богатым ни был мон-рь, каждый монах в нем призван к абсолютной личной бедности и может иметь только минимум жизненно необходимых вещей: «Недостойны даже зваться насельниками общежительного монастыря (*conventus*) те, у кого общими являются лишь ворота; не могут именоваться проповедниками бедности те, кто собственное ставят выше общего» (*ActaOP*. Vol. 4. P. 125). Обращаясь с увещанием к монахам, К. подчеркивал: «Пусть все у вас будет общее (*communia*) и распределяется каждому по мере необходимости» (*Ibid*. P. 94). В актах капитулов, собиравшихся при К., содержится строгий запрет поступающим в мон-рь утаивать от настоятеля и оставлять в своем распоряжении к.-л. собственность в миру, а также приобретать лично или через посредников мирское имущество во время пребывания в мон-ре; нарушающим этот запрет К. угрожал отлучением от Церкви и вечным осуждением (*esse in statu damnationis aeternae* — *Ibid*. P. 85–86).

Подчеркивая необходимость для монахов-доминиканцев уделять часть времени учебным занятиям, К. в окружном послании, составленном после капитула 1513 г., обличал пренебрежительное отношение мн. членов ордена к наукам: «Пусть смиряются, пусть будут наказаны, пусть будут окружены те, кто и сами знать не хотят, и другим знать не дают; те, кто присваивают себе имя учителей (*doctorum*) и проповедников (*praedicatorum*), но обходятся без всякого учения; кто полны любви к себе, но отказываются потрудиться для спа-

сения душ и ученого преуспевания братьев!» (*Ibid*. P. 94). Заботясь о том, чтобы монахи сами изучали богословие и были способны преподавать наставление народу, К. принимал практические меры, направленные на восстановление и реформирование образовательных структур ордена. Так, в период его управления орденом на основании особых распоряжений папы Льва X в доминиканских монастырях Саламанки (см.: *BullOP*. Т. 4. P. 320–321), Севильи (*Ibid*. P. 333–335), Кордовы (*Ibid*. P. 340–341), Лиссабона (*Ibid*. P. 345–346) и др. городов Испании и Португалии были основаны специальные богословские школы, в посл. давшие значительное число видных католических богословов (*RegCaiet*. P. 211–212; ср.: *Mortier*. 1911. P. 130). С целью повышения уровня образованности орденского духовенства, а также недопущения распространения через проповеди священников невежественных и превратных мнений К. неоднократно указывал, чтобы не прошедшие начальный курс наук монахи не допускались к хиротонии и к принятию исповеди у народа (*RegCaiet*. P. 10, 19, 76). Он пытался вести борьбу с теми магистрами и бакалаврами теологии из числа доминиканцев, к-рые получили ученые звания незаслуженно, не имея способностей к преподаванию. В соответствии с указаниями К. при наличии сведений о том, что некий магистр или бакалавр не в состоянии прочесть лекции по «Сентенциям», они должны быть рассмотрены комиссией из 4 экзаменаторов и в случае их подтверждения членам ордена следовало отказаться признавать его ученое звание (*ActaOP*. Vol. 4. P. 108, 139).

Осуществляя внешнее управление структурами ордена, К. стремился упрочить его положение в Европе; лично и через провинциалов он вел переговоры с европ. правителями, добиваясь от них привилегий для ордена и поддержки проповеднической и образовательной деятельности доминиканцев. В период управления К. были образованы 2 новые провинции ордена: 10 окт. 1514 г. папа Лев X утвердил создание пров. Бетика, отделенной от пров. Испания (*BullOP*. Т. 4. P. 311–312); 2 июля 1515 г. была создана пров. Ниж. Германия (*Ibid*. P. 323–324). Особую заботу К. проявлял по отношению к конгрегациям, объединявшим мо-



настыри обсервантов; он неизменно защищал их от нападков и претензий провинциалов ордена, всеми возможными способами поддерживал добровольный переход мон-рей к полному соблюдению устава, добивался папского разрешения на выведение мон-рей из подчинения провинциям и включение в соответствующие конгрегации (*Mortier*. 1911. P. 165–177). Значительный интерес К. проявлял к экспедициям испан. и португ. мореплавателей в Нов. Свет, неоднократно давая указания провинциалам добиваться включения в состав экспедиций доминиканцев-миссионеров (см.: *Ibid*. P. 134–153).

Весьма сложной проблемой, постоянно требовавшей внимания К., было широкое распространение среди монахов мистических и апокалиптических настроений, приводивших к появлению «визионеров» и «пророков», активная деятельность к-рых вызывала смущение среди верующих и провоцировала светские и церковные власти к вмешательству в дела ордена. Наиболее показательным является случай знаменитого флорентийского проповедника-доминиканца Джироламо *Савонаролы* (1452–1498). Несмотря на казнь Савонаролы, среди подчиненных К. флорентийских монахов оставалось значительное число его последователей, распространявших его сочинения и учение, что привело к разделению флорентийских доминиканцев на 2 противоборствующие партии. К. занял нейтральную позицию, во время визита во Флоренцию в 1509 г. в письме призвав противоборствующие стороны положить конец разделению, не приличествующему монахам (*RegCaiet*. P. 121). Проявляя терпимость по отношению к внутренним убеждениям монахов, К. вместе с тем решительно запрещал любые внешние действия, могущие привести к смущению; так, в направленном конгрегации мон-ря Сан-Марко распоряжении от 22 окт. 1509 г. К. предписывал, чтобы «никто не пересказывал никому никаких видений, откровений или пророчеств, — ни приватно, ни публично, ни общих, ни частных, ни своих, ни чьих-то еще» (*Ibid*. P. 122). Если некто уверен, что его пророчество истинное, ему следует втайне сообщить его приору или генеральному викарию и подчиниться их суду (*Ibidem*; см.: *Mortier*. 1911. P. 178–179). Подобным образом К. поступал и в др.

случаях, пытаясь не допустить распространения «видений» в народе и смуты; так, получившую известность в Испании монахиню-визионерку Марию из мон-ря Санто-Доминго и ее ближайших учеников К. распорядился расселить по разным отдаленным мон-рям, ограничив их контакты с внешним миром (*RegCaiet*. P. 8–9, 18; см.: *Mortier*. 1911. P. 182–183). О том, сколь плачевные последствия могло иметь неконтролируемое распространение слухов о видениях и пророчествах, свидетельствует ситуация, сложившаяся в Берне в 1507–1508 гг., когда К. исполнял обязанности викария ордена (*Mortier*. 1911. P. 184–191). Настоятель и насельники бернского мон-ря доминиканцев признали истинными видения юноши Йоханна Йетцера, приняли его в число братии и вслед за ним стали отрицать учение о непорочном зачатии Пресв. Богородицы и нападать на *францисканцев*, сторонников этого учения. По настоянию городских властей был начат длительный судебный процесс, в ходе которого назначенная папой Юлием II судейская коллегия приговорила 4 руководителей монастыря к сожжению как еретиков (материалы процесса опубл.: *Die Akten des Jeterprozesses: Nebst dem Defensorium / Hrsg. R. Steck. Basel, 1904*). В документе процесса сохранились 2 письма К. городскому совету Берна, в которых он, признавая необходимость расследования, ходатайствовал о том, чтобы к монахам было проявлено снисхождение, т. к. если они и учили чему-то превратному, то не по злему умыслу, а по простоте и необразованности (*Ibid*. S. 612, 618). К. упрекали в том, что он не воспрепятствовал вынесению приговора собратьям по ордену, однако он никак не мог повлиять на исход процесса, к-рый вели папские судьи (*Mortier*. 1911. P. 189–190; ср.: *Wicks*. 1978. P. 8–9).

В 10-х гг. XVI в. К. продолжал работать над комментарием к «Сумме теологии», а также составил несколько небольших трактатов, в которых рассматривал церковно-канонические вопросы (см.: *Congar*. 1934/1935. P. 40–42). Самым значительным произведением К. этого периода стало опубликованное в 1510 г. во Флоренции философское соч. «Комментарии к книгам «О душе» Аристотеля» (*Commentaria in libros Aristotelis De anima*, 1509; совр. изд.:

Commentaria in De anima Aristotelis. 1938–1965). В трактате К. отказался от использования старого лат. перевода сочинения Аристотеля, считая его неточным, и тем самым косвенно поставил под сомнение классические схоластические интерпретации этого трактата, в т. ч. и комментарии Фомы Аквинского. Выражая общее мнение падуанской философской школы, К. заявлял, что у Аристотеля отсутствует учение о бессмертии индивидуальной души (*Laurent*. 1938. P. XXXII–XXXIII; подробнее см.: *Wöller*. 2011). По позднейшему утверждению Спины, сразу же после выхода трактата среди доминиканцев возник раскол в вопросе о том, как относиться к его содержанию, т. к. многие считали, что К. изменил томизму, заявив о принципиальной невозможности построения рационального доказательства бессмертия души. Однако вследствие занимаемого К. высокого поста в открытую полемику с ним никто не вступал до тех пор, пока тема бессмертия души не стала широко обсуждаться богословами в связи со спорами вокруг учения Помпонацци во 2-й пол. 10-х гг. XVI в. (*Laurent*. 1938. P. XXXVI–LII; *Gilson*. 1961. P. 196–202). В 1519 г. Спина, ставший основным католическим оппонентом Помпонацци, издал небольшой трактат «Защита [учения] Аристотеля о бессмертии души против Фомы Каэтана» (*Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum*), в к-ром упрекал К. в том, что его сочинение проложило путь для еретического учения Помпонацци. Сходные упреки в адрес К. в посл. высказывали и др. томистские богословы, в т. ч. его учитель Валентино да Камерино, который в сохранившемся схоластическом «вопросе» (опубл.: *Tavuzzi*. 1994. P. 306–316) критиковал позицию К. и предпринимал попытку обосновать традиционное представление о том, что у Аристотеля есть философское учение о бессмертии души (*Ibid*. P. 300–304). В действительности выдвинутые против К. обвинения в прикровенности аверроизму и в происходящем из этого еретическом учении о душе были несправедливыми и свидетельствовали лишь о непонимании оппонентами его позиции. К. в комментариях недвусмысленно выступал против аверроистской теории двойственной истины и заявлял, что учение о смертности души



«признается на основании веры (ex fide) ложным», поэтому оно не может следовать из истинных принципов философии. Хотя Аристотель отрицал бессмертие души, это, по мысли К., свидетельствует не о том, что учение о смертности души является философски истинным, а исключительно о несовершенстве и об ошибочности философских основоположений Аристотеля, лежащих в основании его вывода, к-рый должен быть признан ложным с т. зр. христ. богословия, обладающего более высоким авторитетом, чем философствующий разум (*Caietanus. Commentaria in De anima Aristotelis. 1965. Vol. 3. P. 65; ср.: Laurent. 1938. P. XXXIII*). Т. о., К. считал, что философия не может доказать смертность души, как не может доказать и ее бессмертие; незадолго до смерти, комментируя Книгу Екклесиаста, он писал: «Ни один философ до сих пор не доказал, что человеческая душа бессмертна, и, по-видимому, нет никакого доказательства и обоснования этого, так что мы веруем в это верой и воспринимаем как согласующееся с правдоподобными доводами (rationes probabiles)» (*Caietanus. OperaSS. Vol. 3. P. 609; подробнее см.: Laurent. 1938; Koster. 1960. S. 543–547; Gilson. 1961; Hallensleben. 1985. S. 187–204; Eadem. 2012*).

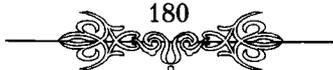
Начиная с 1511 г. К. принимал участие в событиях, связанных с подготовкой и проведением *Латеранского V Собора* (1512–1517). Недовольные отказами папы Юлия II созвать Собор католич. Церкви для обсуждения необходимых церковных реформ, кор. Франции Людовик XII и имп. Свящ. Римской империи *Максимилиан I* (1508–1519) санкционировали проведение независимого от папы Собора в Пизе, к-рый его сторонники называли II Пизанским Собором (см. в ст. *Пизанские Соборы*), а римские противники презрительно именовали Пизанским сборищем (conciliabulum). Принять участие в Соборе согласились неск. кардиналов, ок. 20 франц. епископов, а также ряд итал. и франц. богословов (*La Brosse. 1965. P. 64; Morerod. 2005. P. 597*). Среди участников Собора, о созыве которого было объявлено в мае 1511 г. и к-рый начал работу 1 нояб. того же года, господствовали идеи *галликанизма* и *концилиаризма* (см. ст. *Соборное движение*). Разделяя взгляды теоретиков концилиаризма XVI в., в т. ч. Пьера д'Айи

(1350–1420) и Жана *Жерсона* (1363–1429), богословы Собора во главе с *Дзаккарией Феррери* (1479–1524) учили о подвластности Римского папы вселенскому Собору католич. Церкви и о праве такого Собора низлагать недостойного папу за определенные грехи или заблуждения (подробнее см.: *Le Concile Gallican de Pise-Milan: Documents florentins, 1510–1512 / Ed. A. Renaudet. P., 1922; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 8. Pt. 1. P. 323–335*).

Узнав о созыве Пизанского Собора, К. сразу же выступил в поддержку папской власти. Он запретил членам ордена принимать участие в Соборе и послал в Пизу 2 опытных монахов-доминиканцев, на которых возложил обязанность при любой возможности выступать с проповедями, направленными на создание среди духовенства и в народе негативного отношения к Собору. С санкции К. доминиканский монах-рь Санта-Катерина в Пизе стал центром, вокруг которого объединялись сторонники папы Юлия II; проповеди монахов имели успех и в посл. послужили одной из причин перенесения заседаний Собора из Пизы в Милан (*Mortier. 1911. P. 194–197; Congar. 1934/1935. P. 12*). В это же время К. начал работать над сочинением, посвященным обоснованию высшего папского авторитета в католич. Церкви. Трактат был завершен к 12 окт. 1511 г. и вскоре опубликован в Риме под заглавием «Сравнение авторитета Папы и Собора, или Церкви» (*Auctoritas Papae et Concilii, seu Ecclesiae comparata*). В нем К. приводил богословские, исторические, канонические и рациональные аргументы в пользу того, что папская власть есть высшая законная власть в Церкви, установленная Самим Иисусом Христом. Подробно обсуждая вопрос о суде над папой, К. считал проповедь папой еретических взглядов единственным законным обстоятельством, при котором Собор вправе низложить и судить папу. Даже небольшая уступка приверженцам концилиаризма не осталась незамеченной среди сторонников абсолютной папской власти: в февр. 1512 г. пользовавшийся широкой известностью как в народе, так и среди европ. знати монах аббатства Валломброза Анджело Фонди († ок. 1530) опубликовал открытое письмо папе Юлию II, в к-ром в резких выражениях обвинял К.

в измене папству, утверждая, что судить папу даже за предполагаемую ересь может один только Бог (*Epistola Angeli Anachoritae Vallisumbrosae Iulio Papae II Contra Generalem Ordinis Praedicatorum supponentem Papam ministeriali consilii potestate // Horst. 1985. S. 181–185; ср.: Wicks. 1978. P. 10, 258; подробнее см.: Burns. 2008*).

Участникам Пизанского Собора, заседания к-рого к этому времени были перенесены в Милан, трактат К. стал известен уже к кон. 1511 г.; 10 янв. 1512 г. они отправили текст в Парижский ун-т с сопроводительным письмом, в к-ром просили парижских теологов вынести «доктринальное определение» и осудить «заблуждения» К., «человека дерзкого и опасного» (*ActaPisan. P. 155*). 19 февр. 1512 г. кор. Людовик XII поддержал просьбу Собора и в особом письме потребовал от теологов составить офиц. суждение о книге К., «содержащей многочисленные серьезные и опасные заблуждения» (*Ibid. P. 156*). В Парижском ун-те была образована комиссия для изучения сочинения К., однако к единому мнению теологам прийти не удалось; преподававший в то время в Париже итал. гуманист Джироламо Аляндер (1480–1542) в письме *Эразму Роттердамскому* († 1536) сообщал, что был свидетелем ожесточенных споров во время одного из заседаний комиссии (см.: *Paquier J. Erasme et Aléandre // Mélanges d'archéologie et d'histoire. P., 1895. T. 15. P. 358; Idem. L'Humanisme et la Réforme: Jérôme Aléandre. P., 1900. P. 60–62*). В «Анналах» хрониста Одорико Райнальди (1595–1671) сообщается, что король, не дождавшись решения теологов, приказал публично сжечь книгу К. (*Annales Ecclesiastici. Bartiducis; Parisiis, 1877. T. 30. P. 576*); хотя эти сведения нередко повторялись в последующей лит-ре (см., напр.: *Wicks. 1978. P. 10*), документальное подтверждение такого королевского распоряжения отсутствует. Из-за невозможности составить общее суждение ответы на трактат К. стали создавать отдельные парижские ученые, симпатизировавшие идеям концилиаризма. Уже в мае 1512 г. молодой богослов и канонист Жак Альмен († 1515) издал соч. «Об авторитете Церкви, или представляющих ее священных Соборов, против доминиканца Фомы де Вио» (*Libellus de auctoritate Ecclesiae seu sacrogrum*





Conciliorum eam repraesentantium... contra Thomam de Vio Dominicanum. P., 1512; переизд.: *Joannis Gersonii Opera omnia*. Antw., 1706. Т. 2. Col. 976–1012). К. незамедлительно взялся за написание ответного трактата «Апология сравнения авторитета Папы и Собора» (*Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii*), к-рый был завершён 29 нояб. 1512 г., однако публикация состоялась лишь в 1514 г. В посл. против позиции К. выступил еще один парижский ученый, Джон Мейджор (Мейер; ок. 1467–1550), философ, богослов и историк, последователь Иоанна Дунса Скота. В «вопросах» о папской власти, включенных им в «Комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского» и «Комментарий на Евангелие от Матфея» (опубл.: *Joannis Gersonii Opera omnia*. 1706. Т. 2. Col. 1121–1145), Мейджор подвергал разбору аргументы К., не называя его по имени (подробнее о богословском содержании дискуссии см.: *La Brosse*. 1965; полный англ. перевод трактатов К., Альмена и Мейджора см. в изд.: *Conciliarism and Papalism*. 1997). Комиссия парижских теологов продолжала обсуждать трактат К. до 1516 г., когда кор. Франции Франциск I (1515–1547), заключивший примирительный *Болонский конкордат* с папой Львом X, потребовал прекратить рассмотрение книги и не выносить в отношении ее никакого решения (*Mortier*. 1911. P. 200; *Marega*. 1934. P. XXXIV–XXXV).

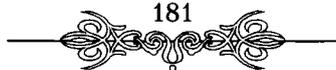
Поступавшие в Рим сведения о деятельности покровителей и предполагаемых участников Пизанского Собора подвигли папу Юлия II принять срочные ответные меры: еще до начала заседаний Пизанского Собора он в подписанной 18 июля и опубликованной 25 июля 1511 г. булле «*Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*» объявил о созыве Латеранского Собора, к-рый должен был начать работу 19 апр. 1512 г. (текст см.: *Bullarium magnum romanum*. 1860. Т. 5. P. 499–509; *Mansi*. Т. 32. Col. 681–690). Кроме того, в булле содержались угрозы применить церковное отлучение ко всем духовным и светским лицам, а также к городам, которые поддержат выступление Пизанского Собора против папской власти. Угрозы и обещания папы достигли своей цели: все европ. правители, за исключением кор. Людовика XII, одобрительно восприняли

инициативу папы и дали обещание содействовать успешному созыву Собора и его работе. При подготовке Латеранского Собора папа Юлий II приложил значительные усилия для того, чтобы сделать его максимально представительным. В заседаниях Собора, открывшегося 3 мая 1512 г., приняли участие более 400 епископов и представителей высшего католич. духовенства, съехавшихся из всех католич. гос-в (список участников см.: *Minnich*. 1974. P. 181–197), что выгодно отличало его от малочисленного и «французского» по составу участников Пизанского Собора (это ставил ему в упрек и К., см.: *Morerod*. 2005. P. 624), к-рый к кон. 1512 г. прекратил работу.

Как генеральный магистр ордена доминиканцев, К. по должности входил в состав участников Латеранского Собора. Неск. первых сессий были посвящены рассмотрению деятельности Пизанского Собора. На заседаниях 2, 3 и 4-й сессий Собор одобрил папские буллы, в которых осуждались все деяния Пизанского Собора, отлучались от католич. Церкви как схизматики и еретики все участвовавшие в Пизанском Соборе кардиналы; на нежелающих покоряться папе Римскому католиков Франции налагался *интердикт*. Во время 2-й сессии, 17 мая 1512 г., К. выступил перед участниками Собора с речью, в к-рой, опираясь на содержание ранее созданного трактата, восхвалял папскую власть как единственную законную власть в Церкви, представляющую на земле небесную власть Иисуса Христа, и заявлял о нелегитимности любого церковного Собора, созванного без воли папы (текст опубл.: *Morerod*. 2005. P. 601–637; ср. также: *Mansi*. Т. 32. Col. 719–727 [с пропуском]; *Minnich*. 1969. P. 239–241 [фрагмент, пропущенный в изд. *Mansi*]). Для иллюстрации своих идей К. использовал в качестве символа христ. Церкви образ «святого города Иерусалима... сходящего от Бога с неба» (Откр. 21. 2), стремясь с его помощью показать, что законы устройства Церкви являются не человеческим измышлением, но не подлежащим изменению божественным установлением (*Morerod*. 2005. P. 603–604). Проводя сравнение между небесным и земным градами, К. отмечал, что земная Церковь призвана быть отображением небесной, вслед. чего все ее члены сообща должны стремить-

ся к святости, миру и покорности Богу. Говоря о месте папы Римского в Церкви, К. отмечал: «Как в небесном Иерусалиме... есть лишь один Господь — Иисус Христос, так и в нашем Иерусалиме... есть лишь один правитель (принсепс) — викарий Христа и верховный понтифик» (*Ibid*. P. 621). Упомянув о «пизанской лжецеркви», отказавшейся от повинования папе Римскому, К. замечал, что она «не с неба сошла, но скорее из ада поднялась» (*Ibid*. P. 623), поскольку в ней извращен небесный порядок управления и нет никакого мира и согласия, вслед. чего она должна считаться не «градом Божиим», но «градом и башней Вавилонской» (*Ibid*. P. 625). Напротив, присутствующая на Латеранском Соборе в лице представляющих ее иерархов католич. Церковь, по словам К., «сошла с неба во главе с единым высшим викарием единого Христа» (*Ibid*. P. 628). Говоря о задачах Собора, исполнение к-рых позволило бы ему стать в один ряд с наиболее славными Соборами христианской Церкви, К. отмечал, что все христиане ждут от Собора «реформирования Церкви, исправления нравственного упадка, подавления всякого раскола, обращения неверных, исправления еретиков, установления надлежащих законов и порядков, которые служили бы ко благу вселенской христианской веры» (*Ibid*. P. 630). Признавая, что многое в церковной жизни нуждается в исправлении, К. призывал папу, «владеющего двумя мечами» (см. ст. *Двух мечей теория*), возглавить общее дело освобождения Церкви от недугов и, очистив ее, царствовать над ней с милосердием ради всеобщего мира. Соединяя в своей речи богословские умозрения с практическими призывами к участникам Собора, К. стремился показать, что конкретные вопросы церковного устройства могут быть правильно решены лишь в том случае, если принимаемые постановления проистекают из понимания богочеловеческой природы Церкви и имеют целью общее благо всех верующих (*Minnich*. 1969. P. 175–179).

После перерыва, связанного с кончиной папы Юлия II и интронизацией папы Льва X, заседания Латеранского Собора возобновились под председательством нового папы; состоявшиеся в апреле и в июне 1513 г. 6-я и 7-я сессии были гл. обр.





посвящены организационным вопросам. На 8-й сессии Собора 19 дек. 1513 г. участниками был принят документ, направленный против авероизма, сохранявшего популярность в итал. ун-тах. В одобренной Собором булле папы Льва X «Apostolici regiminis» (текст см.: *Mansi*. Т. 32. Col. 842–843; ср.: *Denzinger*. Enchiridion. N 1140–1441) утверждалось католич. учение о природном бессмертии души и отвергалась теория двойственной истины (см. ст. *Двойная истина*), к-рую авероисты использовали для того, чтобы ввести теорию смертности и разрушимости души как «философскую истину», не зависящую от решения этого вопроса в христ. богословии. Хотя содержащееся в булле утверждение о том, что бессмертие души является не только предметом веры, но и рациональной истиной, отчасти противоречило взглядам К., выраженным в ранее опубликованных сочинениях, он не выдвигал возражений против него. Вместе с тем в ходе той же сессии К. косвенно выразил свое недовольство, заявив «поп расет» (неудовольно, т. е. голос против) в отношении требования буллы, «чтобы все преподаватели философии, объясняя те философские принципы и заключения, в которых содержится отступление от истинной веры... всеми силами стремились сделать ясной истинность христианской религии... и со всем усердием разрушали и опровергали аргументы такого рода философов» (*Mansi*. Т. 32. Col. 842–843). По мнению К., такое предписание вменяло философам задачу теологов и могло привести к смешению предмета и задач 2 различных наук. Хотя возражение не имело практических последствий, сам факт публичного выступления К. против папского текста свидетельствует как о его высоком авторитете церковного администратора и теолога, так и о важности для него философии в качестве автономной науки, которая, по его убеждению, в своих границах должна обладать исследовательской свободой.

К. принимал участие в заключительных 4 сессиях Латеранского Собора, проходивших с большими перерывами с 1514 по 1517 г., однако в деяниях Собора нет сведений о к.-л. его последующих выступлениях (ср.: *Ibid.* Col. 862, 941, 983, 993). По просьбе папы Льва X во время



Фома Казтан.
Гравюра. 2-я пол. XVII в.
Мастер Й. Ацельт

работы Собора К. написал трактат «О зачатии Пресвятой Девы Марии» (*De conceptione Beatae Mariae Virginis*, 1515; опубли.: *Cajetanus*. Opusc. P. 137–142), в к-ром рассматривал альтернативные позиции: «доминиканскую», согласно к-рой Пресв. Богородица была «очищена» (*munda*) от первородного греха, и «францисканскую», согласно к-рой Она была «предохранена» (*praeservata*) от него. Признавая 1-е мнение более обоснованным, чем 2-е, к-рое он тем не менее называл «допустимым» (*tolerabilis*), К. оставлял окончательное решение за папой; однако вопрос о непорочном зачатии так и не был поднят на Соборе (*Marega*. 1934. P. XXXVIII). По свидетельству приора *августинцев-еремитов* Эджидио да Витербо (1465–1532), К. принимал деятельное участие в разгоревшемся в 1515 г. между 9-й и 11-й сессиями Собора споре между епископами и представителями монашеских орденов. Епископы потребовали от папы Льва X издать буллу, отменявшую мн. привилегии монахов, данные им прежними папами; руководители монашеских орденов в ответном документе, одним из авторов к-рого был К., настаивали на своих правах (тексты см.: *Concilien-geschichte* / Hrsg. C. J. von Hefele, J. Hergenröther. Freiburg i. Br., 1887. Bd. 8. S. 813–831). После длительных переговоров был согласован текст папской буллы «*Dum intra mentis arcana*» (текст см.: *Mansi*. Т. 32. Col.

970–974), одобренный на 11-й сессии Собора; хотя монахам пришлось пойти на значительные уступки и признать права диоцезальных епископов, основные привилегии монашеских орденов были сохранены (см.: *Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. Т. 8. Pt. 1. P. 451–464; *Mortier*. 1911. P. 203–206; *Congar*. 1934/1935. P. 15, 16).

В кон. июня 1517 г., желая ослабить позиции своих противников из числа кардиналов, папа Лев X добился от консистории кардиналов согласия на назначение 31 нового кардинала. Их имена папа объявил на тайной консистории 1 июля 1517 г.; 3 июля состоялась открытая консистория, в ходе к-рой избранные были возведены в кардинальское достоинство (*Hierarchia CMRA*. 1923². Vol. 3. P. 15–16; *Laurent*. Quelques documents. 1934/1935. P. 135; подробнее см.: *Pastor L*. Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Freiburg i. Br., 1906. Bd. 4. Abt. 1. S. 137–142; 1907. Bd. 4. Abt. 2. S. 694–696). В число назначенных Львом X кардиналов вошли главы 3 монашеских орденов: К. — генеральный магистр доминиканцев, а также генерал францисканцев и генеральный приор августинцев-еремитов. 6 июля К. как кардинал-пресвитер получил в качестве титулярного храма ц. Сан-Систо-Веккьо, освященную в честь еп. Римского св. *Сикста II* (часто встречается написание Ксист (*Xystus*), восходящее к греч. форме *Ξυστός*), и стал именоваться «кардинал титула святого Сикста» (*cardinalis tituli sancti Sixti*; см., напр.: *DCLuth*. S. 191; ср.: *Cajetanus*. *CommST*. Т. 11. P. 121). В протоколах консистории кардиналов содержится запись о том, что незадолго до смерти К., в февр. 1534 г., ему была назначена титулярным храмом ц. Санта-Пракседе, освященная в честь св. Пракседы (II в.). Однако мн. др. документы свидетельствуют, что до последних дней К. именовал себя кардиналом-пресвитером титула святого Сикста. Вероятнее всего, принятое на консистории решение по неизвестным причинам не было подтверждено папой и реализовано (*Laurent*. Quelques documents. 1934/1935. P. 87–89; ср.: *Hierarchia CMRA*. Vol. 3. P. 16).

Согласно действовавшим каноническим нормам, после назначения кардиналом К. должен был оставить пост генерального магистра ордена доминиканцев. Не желая назначить





генерального викария на время, необходимое для сбора капитула ордена и избрания нового генерального магистра, папа Лев X издал особую буллу, в которой предписывал К. исполнять обязанности по управлению орденом до избрания нового генерального магистра (см.: BullOP. T. 4. P. 345). 22 марта 1518 г. преемником К. был избран испанский доминиканец Гарсия де Лоайса (1480–1546). В окружном послании ордену Лоайса отвел значительное место описанию заслуг перед орденом своего предшественника (см.: ActaOP. Vol. 4. P. 157).

Высоко оценивая как ученость К., так и его лояльность Папскому престолу, папа Лев X в февр. 1518 г. назначил его на богатую кафедру г. Палермо и предоставил ему резиденцию в Риме близ ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата (Hierarchia SMRA. Vol. 3. P. 268; Kalkoff. 1905. S. 114; Laurent. Quelques documents. 1934/1935. P. 135). Желая быть епископом не только по должности, но и по церковному сану, К. обратился к папе с просьбой о совершении над ним епископской хиротонии, а также о предоставлении ему *паллия*, на к-рый он имел право рассчитывать как архиепископ Палермо. Отказав во второй части просьбы, папа согласился на хиротонию, к-рая была совершена 1 мая 1518 г. в частном порядке в резиденции К. (Kalkoff. 1905. S. 121). Хиротонию возглавил кардинал-протектор доминиканцев Никколо Фиески (ок. 1456–1524), архиеп. Равенны и кардинал-епископ Альбано; ему сослужили еще 2 епископа, одним из к-рых был папский церемониймейстер Парис де Грассис (ок. 1470–1528), еп. Пезаро, оставивший краткое описание церемонии в своем «Дневнике» (опубл.: Brieger Th. Aus italienischen Archiven und Bibliotheken // ZKG. 1882. Bd. 5. H. 4. S. 617–619).

В неск. относящихся к кон. 1517 – нач. 1518 г. схоластических «вопросах» К. рассматривал различные аспекты епископского служения: в частности, необходимо ли возведенному в епископское достоинство монаху соблюдать ранее данные обеты. По мнению К., епископ освобождается от «законного долга» (*debitum legale*) и не обязан вести уставную монашескую жизнь, однако его «моральный долг» (*debitum morale*) состоит в исполнении по мере возможности принесенных Богу обетов (*Caietanus*.

Opusc. P. 119–120). В кон. 1517 г. К. написал небольшой трактат «Об индульгенциях» (*De indulgentiis // Caietanus*. Opusc. P. 90–97; совр. переизд.: DCLuth. S. 142–168), опубликованный вскоре с посвящением двоюродному брату и ближайшему помощнику папы Льва X кард. Джулио Медичи (впосл. папа Климент VII). В лит-ре высказывалось предположение, что уже в это время К. стало известно о выступлениях Лютера против индульгенций и трактат был одним из первых католич. ответов Лютеру, однако это не находит подтверждения в содержании произведения. К. защищал в нем практику предоставления индульгенций от стандартных нападок ее противников без учета более тонких богословских аргументов Лютера; при этом особо подчеркивалась бессмысленность получения индульгенции без искреннего и полного покаяния. Вероятнее всего, до поездки в Германию К. ничего не знал о взглядах Лютера; вместе с тем, тщательно изучив вопрос об индульгенциях, он был готов к дискуссии с Лютером лучше мн. католич. теологов своего времени (Marega. 1934. P. XLII).

Посольство в Германию и переговоры с Лютером (1518–1519). Как мн. его предшественники и преемники, папа Лев X считал одной из своих важнейших обязанностей в качестве духовного вождя христ. мира противостояние мусульм. Османской империи, к-рая в XV – нач. XVI в. была наиболее опасным противником всех европ. христ. гос-в и источником постоянной военной угрозы. Желание папы организовать общеевроп. крестовый поход против турок еще более усилилось после того, как к власти пришел султан Селим I (1512–1520). В 1517 г. папа через легатов начал вести переговоры с европ. правителями, в ходе которых предлагал им выработать общую военную политику и начать практические действия по организации похода (см.: Pastor. 1908. P. 213–254). Для успеха папского предприятия ключевое значение имело участие в нем герм. князей и правителей др. земель, входивших в состав Свящ. Римской империи (см. ст. *Римско-Германская империя*). Намереваясь заручиться финансовой и политической поддержкой герм. князей, папа Лев X принял решение направить специального легата на собиравшийся раз в неск. лет имперский

рейхстаг, к-рый должен был состояться в Аугсбурге во 2-й пол. 1518 г. под председательством имп. Максимилиана I. 3 марта 1518 г. на консистории кардиналов легатом был назначен кард. Алессандро Фарнезе (впосл. папа Павел III); 28 марта папой были составлены и вручены ему особые инструкции, в которых описывались основные цели посольства (опубл.: Laurent. Quelques documents. 1934/1935. P. 54–62). Вскоре после этого кардинал неожиданно покинул Рим под предлогом болезни; по мнению исследователей, кард. А. Фарнезе, будучи опытным церковным политиком, понимал, что посольство в Германию едва ли будет успешным, и пытался от него уклониться (Kalkoff. 1905. S. 101, 114–115).

Недовольный промедлением, папа Лев X принял решение назначить легатом К. вместо Фарнезе. 16 апр. 1518 г. на заседании консистории кардиналов К. был утвержден легатом и получил инструкции, написанные ранее для Фарнезе (Ibid. S. 119–120). Официально посольство К. началось 5 мая 1518 г., когда после заседания консистории кардиналы символически проводили его до древних сев. ворот Рима, располагавшихся близ ц. Санта-Мария-дель-Пололо; через неск. дней К. покинул Рим. В число документов, врученных папой К., входили: 2 папских бреве — имп. Максимилиану I и герм. князьям, подтверждавшие полномочия К. как легата и его право вести переговоры о крестовом походе против турок (опубл.: Ibid. S. 122–124); бреве, дававшее К. полномочия легата на территории королевства Богемия, куда он должен был направиться после рейхстага с целью «приведения королевства к покорности Церкви», т. е. для обсуждения войны с турками и мер по борьбе с последователями Яна Гуса (ок. 1370–1415), сохранявшими сильное влияние в народе (см.: Ibid. S. 124); бреве, в к-ром папа сообщал имп. Максимилиану I, что посылает ему как защитнику христианства через К. освященные пилеум (головной убор) и меч (Ibid. S. 124–125); бреве о возведении Альберта (1490–1545), курфюрста Бранденбургского, архиеп. Магдебургского и Майнцского, в кардинальское достоинство (Ibid. S. 125). Прибыв к границам империи в нач. июня 1518 г., К. вынужден был задержаться близ г. Бриксен (Брессаноне) в замке местного епископа,





т. к. император отказывался разрешить ему проезд в Аугсбург до тех пор, пока папа не назначит 2-го легата из числа герм. епископов. Уступив императору, папа Лев X задним числом издал бреве, в к-ром младшим легатом утверждался кард. Маттеус Ланг фон Велленбург (1469–1540), еп. Гурка, ближайший советник императора (Ibid. S. 102–107, 125).

7 июля 1518 г. К. был торжественно встречен в Аугсбурге императором и представителями герм. знати. На начавшихся вскоре заседаниях рейхстага К. выступал по меньшей мере 3 раза: 1 авг. 1518 г. он вручил императору пилеум и меч (текст речи см.: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* / Ed. A. Theiner. R., 1861. T. 2. P. 388), а также объявил о возведении архиепископа Магдебургского и Майнцского в кардинальское достоинство (см.: Ibid. P. 388–389); 5 авг. от лица 2 легатов К. произнес речь, в к-рой были озвучены предложения папы касательно организации войны с турками (текст см.: *Ulrichi Hutteni Opera* / Ed. E. Böcking. Lpz., 1861. Vol. 5. P. 163–167). Восхваляя германцев как защитников христ. мира и описывая связанные с усилением турок опасности для всей Европы, К. призывал безотлагательно начать сбор средств на подготовку армии. Согласно замыслу папы, в Германии каждый клирик должен был в течение 3 лет выделять на крестовый поход 10% годового дохода, каждый дворянин — 12%, все проч. домовладельцы должны были представить одного экипированного солдата от 50 домов (Ibid. P. 165). Папа Лев X осознавал, что большинство представителей германской знати настороженно воспримут предложение присылать деньги в Рим из-за подозрений, что эти средства пойдут вовсе не на крестовый поход, а на увеличение и без того значительного состояния семейства Медичи. Заверяя через К. участников рейхстага в чистоте своих намерений, папа обещал предоставить возможность герм. князьям контролировать расходы и обещал, что деньги не будут вывезены из Германии, а в случае невозможности начать крестовый поход все средства будут возвращены (Ibid. P. 165–166). По мнению историков, папа Лев X действительно был заинтересован в организации похода и вслед. этого не имел тех планов по присвоению денег, в которых его

обвиняли в ряде издававшихся во время и после рейхстага прокламаций. Намерение папы отказаться от единоличного распоряжения собранным капиталом вызвало неудовольствие имп. Максимилиана I, к-рый рассчитывал как посредник удерживать для себя определенную долю средств. Недовольны были и князья, уверенные в том, что папа найдет способ вывезти деньги в Рим и растратить их на свои нужды. Вслед. этого окончательное решение по папскому предложению было отложено до сентября под тем предлогом, что князья должны провести консультации со своими вассалами и с городскими советами. О ходе переговоров с императором и князьями К. сообщал папе в Рим; в 2 ответных письмах «*Accipimus litteras vestras...*» и «*Scribitur ad nos et quidem...*» от 22 и 23 авг. 1518 г. (опубл.: *Evers G. G. Martin Luther: Lebens- und Charakterbild von ihm selbst gezeichnet*. Mainz, 1883. [Bd. 2.] Tl. 4. S. 231–237) папа Лев X одобрял деятельность легатов, призывал их не терять надежду на успех посольства и подтверждал бескорыстность своих намерений: «Те, кто будут собирать деньги, будут и хранить их, так что ни Мы, ни Цезарь (т. е. Император.— Д. С.) не прикоснемся к ним и не увидим их» (Ibid. S. 233–234). К кон. августа участники рейхстага выработали единую позицию, о к-рой оповестили К. как устно, так и письменно, передав ему неск. коллективно составленных ответов, из которых наиболее подробным является датированный 18 сент. 1518 г. «Окончательный ответ...» (*Responsio finalis...* // *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*. R., 1861. T. 2. P. 389–392). В нем, формально поддерживая идею папы о необходимости крестового похода, представители герм. знати отказывались принимать все предложенные папой практические меры по его организации. Папская схема сбора денег была заменена иной: каждый приступающий к Евхаристии должен был в течение 3 лет жертвовать на крестовый поход небольшую сумму — один флорин; при такой организации процесса внесение денег фактически становилось добровольным и собрать значительную сумму было невозможно. Кроме того, составляя ответ на призыв папы, участники рейхстага в полной мере воспользовались принадлежавшим им правом

передавать через легатов перечень жалоб (*gravamina*) на различные церковные злоупотребления: они обвиняли Римскую курию во взаимных излишних и завышенных церковных налогов, в злоупотреблениях при торговле индульгенциями, в раздаче Папским престолом герм. бенефициев иностранцам, в неправомерных притязаниях духовных лиц на юрисдикцию в светских вопросах (*Pastor*. 1908. P. 246–250). Полученный от участников рейхстага документ К. переслал в Рим с сопроводительным письмом, в к-ром среди прочего сообщал, что к кон. сентября большинство князей покинули Аугсбург, вслед. чего продолжение переговоров с ними невозможно (опубл.: *Kalkoff*. 1905. S. 211–212). Даже после получения отчета от К. папа Лев X не потерял надежды на то, что ему удастся договориться с князьями: в датированном 1 окт. 1518 г. частном письме легатам (опубл.: Ibid. S. 128–129), а также в бреве «*Respondet Summus Pontifex legatis in Germania*» (не опубл.) папа высказывал намерение продолжить переговоры с целью достижения некоего компромисса в вопросе о сборе средств (*Pastor*. 1908. P. 250–251). Хотя формально после Аугсбургского рейхстага посольство К. было завершено, папа Лев X, намекаясь повторно обратиться к герм. князьям на следующем рейхстаге, проведение которого планировалось в 1519 г. во Франкфурте, не стал отзываться К. в Рим, поручив ему по возможности продолжать частные переговоры с императором и князьями, а также провести переговоры с князьями и епископами королевства Венгрия, которое подвергалось постоянным нападениям со стороны турок (Ibid. P. 252; *Kalkoff*. 1905. S. 128–130).

Первоначально при отъезде К. в Германию не предполагалось к.-л. его участие в деле Лютера, против к-рого Римской курией в 1518 г. был начат офиц. судебный процесс. После рассмотрения сочинений Лютера, в т. ч. «95 тезисов» (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517) // *Luther M. WA*. Bd. 1. S. 233–238), назначенные папой для расследования дела богословы Сильвестр *Приериас* († 1523) и Джироламо Гинуччи (1480–1541) вынесли вердикт, согласно которому обвинения в адрес Лютера в ереси признавались обоснованными, вслед. чего ему надлежа-





до лично явиться в Рим для допроса и участия в дальнейшем процессе в качестве обвиняемого. С санкции папы соответствующее предписание (citatio) было направлено в Виттенберг и вручено Лютеру 7 авг. 1518 г.; на прибытие в Рим ему было дано 60 дней с момента получения вызова (см.: Müller. 1903. S. 46–61). Как согласие приехать в Рим, так и отказ это сделать были для Лютера одинаково невыгодны и опасны: в 1-м случае ему грозил инквизиционный процесс с предсказуемым осуждением и возможной казнью; во 2-м случае папа получал формальное право требовать от светских властей Германии его ареста и доставления в Рим под конвоем. Осознавая сложность ситуации, Лютер решил добиваться от Папского престола компромиссного варианта. В датированном 8 авг. 1518 г. письме Георгу Спалатину (1484–1545), личному секретарю курфюрста Саксонского Фридриха III Мудрого (1463–1525), Лютер просил Спалатина уговорить находившихся в Аугсбурге курфюрста и императора, чтобы они обратились к папе Льву X с ходатайством о прекращении рассмотрения дела в Риме и его перенесении «в пределы Германии» (ad partes Germaniae), где «враги» Лютера не смогли бы несправедливо осудить его (см.: Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 188; ср.: DCLuth. S. 41, 45–46).

Курфюрст Фридрих сразу же встал на сторону Лютера и начал вести в Аугсбурге необходимые переговоры с К. как с папским легатом, однако надежда Лютера получить поддержку императора оказалась напрасной, т. к. еще 5 авг. 1618 г. имп. Максимилиан I направил папе Льву X письмо, в котором заявлял о собственном отношении к делу Лютера (опубл.: DCLuth. S. 42–44). Неожиданное внимание императора к Лютеру исследователи объясняют политическими причинами: в действительности император желал бросить тень на главного покровителя Лютера, курфюрста Фридриха, который незадолго до этого отказался поддержать императора в его попытках добиться признания его внука, испан. кор. Карла I (с 1519 — Карл V, имп. Священной Римской империи), римским королем и законным наследником имперской короны (Ibid. S. 38–39). Имп. Максимилиан I сообщал папе в письме о «могущественных покровителях» (patroni por-

tentes) Лютера, благодаря которым тот может беспрепятственно проповедовать и беспрестанно издавать новые сочинения, полные нападок на Папский престол и католич. Церковь (Ibid. S. 42). Император заверял папу, что он не станет защищать Лютера, учащего многим вещам, «которые представляются опасными и еретическими», и готов поддержать любые санкции Римской курии против него (Ibidem). Кроме того, в письме император касался богословских воззрений Лютера и отмечал, что в Виттенбергском ун-те упразднено традиц. преподавание философии (т. е. схоластики) и вместо этого преподаются некие новшества; поскольку император не интересовался богословием и философией, была выдвинута гипотеза, что вдохновителем письма и автором его черного варианта был К. (Kalkoff. 1905. S. 135–150). Совр. исследователи считают это маловероятным как по формальным (стилистика письма отличается от стиля писем К.), так и по фактическим (нет подтверждения того, что К. был в это время хорошо осведомлен о взглядах Лютера) основаниям (Wicks. 1983. S. 73). Вместе с тем К. во время переговоров с имп. Максимилианом I о крестовом походе мог высказывать свое мнение относительно дела Лютера, а император мог пользоваться его консультациями при составлении письма (см.: DCLuth. S. 39–41).

Получение письма имп. Максимилиана I в Риме оказало определяющее влияние на дальнейшее продвижение дела Лютера. Свидетельство императора позволило папским следователям считать Лютера «известным и объявленным еретиком» (haereticus declaratus) и санкционировать ведение против него судебного процесса по ускоренной форме (processus summaris): ввиду того что факт его виновности в ереси отныне считался установленным, Лютер должен был, представ перед следователями, либо отречься от тех мнений, которые были признаны еретическими, либо подвергнуться осуждению и отлучению от католич. Церкви как упорствующий еретик. Полагая, что соблюдение данного срока с учетом новых обстоятельств является излишним, 23 авг. 1518 г. папа Лев X направил в Германию 2 бреве: адресованное курфюрсту Фридриху «Cum memoria recolimus»

(см.: Ibid. S. 48–50) и адресованное К. «Postquam ad aures» (см.: Ibid. S. 62–66). Папа сообщал курфюрсту, что Лютер, как «сын беззакония... восстающий на Церковь», вызван в Рим для допроса; заявлял, что самого Фридриха он считает верным сыном Церкви, свободным от всякой вины; призывал оказать в деле Лютера поддержку К. и обеспечить, «чтобы названный Мартин Лютер был предоставлен власти и суду Святого престола, как того потребует легат» (Ibid. S. 48–49; ср.: Wicks. 1983. S. 76).

В направленном К. бреве «Postquam ad aures» папа объяснял причины ускорения рассмотрения дела Лютера: игнорируя вызов в Рим, Лютер, «добавляя зло к злу и опаснейше упорствуя в ереси, обнаруживал некие новые заключения и порочные книги» (DCLuth. S. 64). По-видимому, папа имел в виду переданное Лютером через генерального викария ордена августинцев еремитов Иоганна фон Штайница († 1524) в Рим соч. «Решения разногласий о силе индульгенций» (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute // Luther M. WA. Bd. 1. S. 525–628), в котором Лютер повторял и комментировал опубликованные им ранее «95 тезисов». К. поручалось «незамедлительно» (absque ulla mora) вызвать Лютера в Аугсбург и обеспечить его отправление в Рим. В случае проявления Лютером раскаяния и отречения от ереси папа разрешал К. «благосклонно принять его в единство со святой Матерью Церковью» (DCLuth. S. 64–65). В случае уклонения Лютера от явки К. предоставлялось право под угрозой отлучения от Церкви требовать от светских властей розыска и ареста Лютера и всех его последователей. Папа разрешал К. налагать интердикт на всех лиц, поддерживающих Лютера, а также на города и любые места, предоставляющие ему убежище (Ibid. S. 65; ср.: Ibid. S. 56–57; Müller. 1903. S. 61–68). Хотя Лютеру вскоре стало известно о содержании направленного К. бреве, с его полным текстом он смог ознакомиться уже после переговоров с К., в окт. 1518 г. благодаря снятой Спалатином с дозволения К. копии (см.: DCLuth. S. 58–59). В посл. Лютер опубликовал бреве со своими критическими комментариями (Postilla super Breve // Ibid. S. 66–69), в к-рых он поставил под сомнение





подлинность бреве на том основании, что оно было выпущено до истечения данных ему на явку в Рим 60 дней (см.: *Ibid.* S. 68); несмотря на это, совр. исследователи единогласно признают бреве подлинным (*Ibid.* S. 57).

В момент получения бреве К. уже знал о деле Лютера от курфюрста Фридриха, просившего легата ходатайствовать перед Римской курией о перенесении рассмотрения дела в Германию (*Wicks.* 1983. S. 76–78). В нач. сент. 1518 г. К. обратился к папе Льву X за дозволением рассмотреть дело Лютера в Аугсбурге, а не отправлять его в Рим. В письме своему другу Иоганну Лангу (ок. 1487–1548) от 16 сент. 1518 г. Лютер сообщал: «Написал мне светлейший князь [Фридрих], что в моем деле он добился того, чтобы легат Каэтан писал в Рим и просил о перенесении моего дела в [здешние] места» (*Luther M. WA: BW.* Bd. 1. S. 203). В Риме просьба К. и курфюрста была воспринята благосклонно. С одной стороны, папа Лев X желал сохранить хорошие отношения с влиятельным курфюрстом, надеясь, что тот поддержит его предложения относительно организации крестового похода и др. политические инициативы; с др. стороны, всецело доверяя опытности К. в церковных и богословских вопросах, папа рассматривал его как идеального арбитра в деле Лютера. По предложению папы, рассчитывавшего, что К. удастся убедить курфюрста пойти на уступки в деле Лютера и прекратить оказывать ему поддержку, 3 сент. 1518 г. на заседании консистории кардиналов было принято решение в знак папской благосклонности послать курфюрсту Фридриху почетную награду — Золотую Розу (*Kalkoff.* 1905. S. 56–58), которую должен был доставить специальный нунций Карл фон Мильтиц (ок. 1490–1529). 11 сент. 1518 г. папа Лев X направил К. в качестве инструкции к дальнейшим действиям бреве «Cum pure» (опубл.: *Sacrum Theatrum Dominicanum.* 1666. P. 346), в котором объявлял о фактической приостановке рим. процесса против Лютера как «объявленного еретика» и давал К. дозволение «выслушать и завершить дело», т. е. представляя ему самому полномочия решить, является ли Лютер еретиком: «Поручаю тебе... чтобы ты понудил названного Мартина предстать перед тобой и внимательно исследовал его дело...

а затем принял решение о его оправдании или же осуждении, как то будет найдено справедливым» (*Ibidem;* ср.: *Kalkoff.* 1905. S. 57–58; *Wicks.* 1983. S. 79–80; *DCLuth.* S. 60–61). После получения бреве К. оповестил курфюрста о том, что он готов принять Лютера в Аугсбурге, и пообещал рассмотреть дело беспристрастно и благожелательно, не применяя к Лютеру жестких мер, «по-отечески, а не как судья» (*DCLuth.* S. 129). Из письма кард. Джулио Медичи от 7 окт. 1518 г. известно, что в Римской курии одобрительно отнеслись к компромиссу К. с курфюрстом и не стали настаивать на проведении формального судебного процесса, предоставив К. свободу действий (опубл.: *Archivio storico italiano.* Ser. 3. Firenze, 1876. T. 24. P. 23; ср.: *Kalkoff.* 1905. S. 61).

Ожидая прибытия Лютера, К. внимательно изучил 2 его трактата, которые удалось найти в Аугсбурге: «Решения разногласий о силе индульгенций» и «Проповедь о покаянии» (*Sermo de poenitentia // Luther M. WA.* Bd. 1. S. 317–324). Выделив представлявшиеся ему противоречащими церковному учению тезисы Лютера, К. одновременно обосновал свою позицию путем составления тематических схоластических «вопросов». Всего им было создано 17 таких «вопросов», 1-й из к-рых датирован 25 сент. 1518 г., а последний — 29 окт. 1518 г.; исследователями они обычно объединяются под общим названием «Аугсбургские трактаты» (*Opuscula Augustana;* совр. научное изд. с франц. пер.: *Opuscles d'Augsbourg.* 1994; = *Opusc. August.*). Т. о., высказывавшееся в протестант. полемической лит-ре XVI в. мнение, что К. был плохо осведомлен об учении Лютера и не мог вести с ним компетентный богословский диалог, является несостоятельным. По-видимому, К. первоначально составлял «вопросы» лишь в качестве подспорья для переговоров с Лютером и не намеревался их публиковать; трактаты были изданы лишь в 1523 г. в качестве приложения к комментариям К. на «Сумму теологии» (описание и сравнение последующих изданий см.: *Morerod.* 1994. P. 129–142).

Лютер покинул Виттенберг 26 сент. 1518 г.; 29 сент. в Веймаре он встретился с курфюрстом Фридрихом и получил от него рекомендательное письмо к К. (*DCLuth.* S. 128). Кроме того, курфюрст направил письмо

имперским чиновникам Аугсбурга с просьбой предоставить Лютеру немедленно по прибытии в город охранную грамоту (*salvus conductus*), чтобы защитить его от возможного ареста, а также оговорил для Лютера право независимо от исхода встречи с К. при необходимости подать апелляцию непосредственно к Папскому престолу (*Kalkoff.* 1905. S. 65). 7 окт. 1518 г. Лютер прибыл в Аугсбург и неск. дней ожидал получения обещанной грамоты, не являясь к К., к-рый «каждый день» вызывал его через посыльного (*Luther M. WA.* Bd. 54. S. 181). Хотя К. расценил ходатайство о предоставлении грамоты и гарантий безопасности как знак неуважения и недоверия к нему со стороны курфюрста и в посл. прямо упрекал его в двуличии, он не стал препятствовать этому, лишь отметив в беседе с городскими чиновниками, что будет следовать папским указаниям, которые для него важнее любых светских документов (*Ibid.* S. 181–182; ср.: *DCLuth.* S. 128).

Информация о событиях и беседах, происходивших во время встреч К. и Лютера, содержится в дополняющих друг друга свидетельствах, к-рые не всегда согласуются в деталях и нередко являются полемически окрашенными (ср.: *DCLuth.* S. 70; *Morerod.* 1994. P. 53–74). Т. зр. Лютера и его сторонников представляют следующие источники: 1) составленный Лютером в кон. октября отчет о встрече, к-рый был опубликован с приложением неск. документов 12 нояб. 1518 г. под названием «Аугсбургские акты» (*Acta Augustae // Luther M. WA.* Bd. 2. S. 6–26; *Idem // DCLuth.* S. 87–109); 2) письма Лютера, как относящиеся ко времени его пребывания в Аугсбурге, так и более поздние (см.: *Luther M. WA: BW.* Bd. 1. S. 213–223. N 99–104; S. 236–246. N 110b; ср.: *DCLuth.* S. 204–215); 3) отчет, составленный на нем. языке Спалатином, возможно, для представления курфюрсту Фридриху (опубл.: *Luther M. Sämmtliche Schriften / Hrsg. J. G. Walch.* St. Louis, 1899². Bd. 15. Sp. 557–558, 561–565); 4) краткое изложение событий, составленное на нем. языке Иоганном Рюэлем, сопровождавшим Лютера в поездке в Аугсбург (опубл.: *Ibid.* Sp. 569–571); 5) позднейшие воспоминания Лютера о встрече, содержащиеся в его сочинениях и в «Застольных беседах» (см., напр.: *Luther M. WA.* Bd. 54. S. 180–181;





Idem. WA: TR. Bd. 2. S. 421. N 2327; S. 597–598. N 1203; Bd. 5. S. 77–80. N 5349). Т. зр. К. представляют 2 документа: 1) письмо К. курфюрсту Фридриху от 25 окт. 1518 г. с отчетом о встрече (опубл.: *Idem.* WA: BW. Bd. 1. S. 233–235. N 110a; DCLuth. S. 128–131); 2) повествование Флавио, который занял должность секретаря К. незадолго до его встречи с Лютером и либо лично присутствовал при их беседах, либо узнал о них со слов К. (см.: *Vita Flav.* P. 472–475; DCLuth. S. 78–82).

Первая встреча К. и Лютера состоялась 12 окт. 1518 г. Следуя советам друзей, Лютер оказал максимальное почтение К.: встав перед ним на колени, принес извинения в том, что не являлся по вызову, и заверил, что готов проявить послушание Церкви и «научиться истине». К. в ответ «доброжелательно» приветствовал Лютера и сразу же объявил, что в беседе он будет опираться на Свящ. Писание и церковные каноны, тем самым исключив всякую возможность ученого схоластического диспута (DCLuth. S. 128). Следуя папским указаниям, К. сообщил, что ему дана папой власть снять с Лютера все обвинения, если он проявит раскаяние. К. призвал Лютера отречься (*revoco*) от его «еретических» утверждений; признать, что в своих рассуждениях и проповедях он выступил против «апостольского учения» (Ibid. S. 129); дать обещание впредь не нарушать своими сочинениями и проповедями церковный мир (Ibid. S. 89). В ответ Лютер обратился к К. с просьбой указать ему, какие именно его высказывания являются еретическими и противостоят учению католич. Церкви.

Выделяя 1-е ошибочное высказывание Лютера, К. процитировал 58-е заключение из «95 тезисов», согласно к-рому «заслуги (*merita*) Христа и святых» не являются теми «сокровищами Церкви» (*thesauri ecclesiae*), из к-рых папа дает индульгенции, поскольку эти заслуги «и без папы всегда производят во внутреннем человеке — благодать, а во внешнем — крест, смерть и ад» (см. текст с комментариями Лютера: *Luther M.* WA. Bd. 1. S. 605–614). Согласно К., защищая этот тезис, Лютер прямо отвергал церковное учение. В подтверждение К. зачитал Лютеру декреталию папы Римского Климента VI (1342–1352) «*Unigenitus Dei Filius*» (текст см.: *CorpI Can.* Pars 2. Col.

1304–1306; ср.: *Denzinger.* Enchiridion. N 1025–1027), выпущенную 27 янв. 1343 г. и вполн. включенную в канонический сборник «*Extravagantes communes*» (см. в статьях *Декретальное право; Каноническое право*). В ней, в частности, утверждается, что Христос Своим искупительным подвигом «приобрел сокровище для воинствующей Церкви» и Сам стал «сокровищем заслуг», вверенным «преемникам Петра и Своим земным викариям» для «спасительного распределения верующим» (*Denzinger.* Enchiridion. N 1025–1027).

В качестве 2-го ошибочного высказывания Лютера К. привел содержащуюся в лютеровских комментариях к 7-му и 38-му из «95 тезисов», а также в «Проповеди о покаянии» мысль о том, что при совершении таинства Покаяния определяющее значение имеет вера человека в его непосредственную действительность: принесший истинное покаяние человек верует, что «все его грехи отпущены ему перед Богом», поэтому в каждом приступающем к таинству «вера производит мир совести (*pacem conscientiae*)», к-рый и является истинным плодом покаяния (см.: *Luther M.* WA. Bd. 1. S. 539–545; ср.: Ibid. S. 323, 595–596). К. весьма чутко уловил, что вопрос о понимании природы веры является краеугольным камнем лютеровского богословия и что предложенное Лютером решение означает отказ от богословской традиции католической схоластики. Указывая на это в «Аугсбургских трактатах», К. высказал получившее вполн. широкую известность утверждение: рассуждать о вере так, как о ней рассуждает Лютер, означает «учреждать новую Церковь» (*novam ecclesiam construere*) с иным вероучением (*Caietanus.* Opusc. August. P. 336; ср.: *Wicks.* 1983. S. 96). Несмотря на уверенность К. в собственной правоте, он сознавал, что в вопросе о покаянии опирается не на однозначное папское постановление, как в 1-м случае, а на схоластическую богословскую традицию, к-рая может быть подвергнута сомнению др. богословами, поэтому в ходе дальнейших переговоров он не делал акцента на этом учении Лютера. Более того, вполн. К. согласился с тем, что вопрос о покаянии может быть решен в ходе богословского диспута и формального отречения в этом случае не требуется (см.: *Wicks.* 1983. S. 103).

Отвечая на обвинения К., Лютер заявил, что ему известно содержание декреталии папы Климента VI и иных похожих документов, однако они не являются для него авторитетными, поскольку Свящ. Писание толкуется в них неверно и используется для обоснования ложного учения. Предложенные К. при рассмотрении 2-го тезиса аргументы католических богословов (Петра Ломбардского и Фомы Аквинского) Лютер также назвал противоречащими тем местам Свящ. Писания, на которые он, по его мнению, опирался при разработке своего учения о вере и покаянии. Не желая вступать в богословский спор о смысле цитат из Свящ. Писания, К. указал Лютеру, что толкования Свящ. Писания, предлагаемые в папских постановлениях, обладают наивысшим авторитетом в Церкви и не могут оспариваться (Ibid. S. 97). Лютер сослался на то, что решения папы могут быть отменены вселенским Собором, вслед. чего «папа не выше Собора и не выше Писания» (DCLuth. S. 91). Подобная позиция была неприемлема для К., ранее неоднократно выступавшего против конциларизма; он указал Лютеру, что тот следует взглядам Жерсона и его многочисленных последователей, а также решениям *Базельского Собора* (1431–1449), к-рые были осуждены католич. Церковью в одобренной *Ферраро-Флорентийским Собором* (1438–1445) декреталии папы *Евгения IV* (1431–1447) «*Moyses vir Dei*» (текст см.: *Mansi.* T. 31. Pars 2. Col. 1716–1720; ср.: *Denzinger.* Enchiridion. N 1309). Вновь призвав Лютера отречься от своих мнений и принять церковное учение, К. по его просьбе прервал встречу и дал ему время на размышление (DCLuth. S. 91, 129).

На состоявшуюся на следующий день 2-ю встречу Лютер пришел в сопровождении нескольких свидетелей, в т. ч. генерального викария ордена августинцев-еремитов Штаупица и члена ордена Венцеслава Линка (1483–1547), а также нотариуса Галла Кунигендера. Лютер потребовал от нотариуса засвидетельствовать внесение в «протокол» встречи его формального «возражения» (*protestatio*) против того, как К. ведет его процесс. В зачитанном далее тексте возражения Лютер заявлял, что он «во всем следует святой Римской Церкви», однако не может осудить своих положений без их



предварительного обсуждения, поэтому просит К. либо самого провести рассмотрение его положений с разбором всех аргументов, либо вынести их на суд теологов «имперских университетов» (Ibid. S. 92). В ответ К. заявил, что никакой юридической силы предложенное Лютером возражение не имеет, и вновь предложил ему отказаться от ошибочных мнений. Попытка Лютера начать обсуждение ранее выделенных 2 тезисов и доказать К. свою правоту в ходе дискуссии была сразу же пресечена К., четко обозначившим свою позицию в обращенной к Лютеру реплике: «Сын мой, я не спорил с тобой и спорить не желаю; я лишь готов, следуя желанию светлейшего князя Фридриха, благосклонно и по-отечески, а не ради обсуждения и состязания, выслушать тебя, подвигнуть к истине и научить ей, а если пожелаешь, то примирить тебя со святейшим отцом нашим папой Львом X и с Римской Церковью» (Ibid. S. 129). Обратившись далее к свидетелям, К. призвал их подтвердить, что выраженное в папской декреталии учение об индульгенциях окончательно и не подлежит обсуждению. Штаупиц обратился к К. с просьбой позволить Лютеру изложить его аргументы письменно; К. дал согласие на это и объявил перерыв в переговорах.

14 окт. 1518 г. Лютер в 3-й раз явился к К. и представил изложение своей позиции (Luther M. WA. Bd. 2. S. 9–16; DCLuth. S. 93–101). Бегло просмотрев текст, К. увидел в нем лишь критику в адрес папской декреталии и множество библейских цитат, путем комментирования и объяснения которых Лютер обосновал правильность своих взглядов. Еще раз призвав Лютера отречься от заблуждений и услышав от него в ответ требование представить доказательства того, что он заблуждается, К. начал читать Лютеру декреталию «Unigenitus Dei Filius»; когда он дошел до слов «Христос приобрел сокровище», Лютер прервал его, заявив, что «приобрел заслугами сокровище» — это одно, а «заслуги являются сокровищем» — другое, так что декреталия учит не тому, что ей приписывает К. В посл. Лютер с гордостью рассказывал, как он смог указать К. на ошибочное понимание им декреталии и этим привел его в «смущение» и вызвал его «гнев». В действительности если К. и был разгневан,

то лишь дерзостью Лютера, стремившегося поймать его на слове, т. к. и 1-е и 2-е выражения присутствуют в тексте декреталии. Видя упорное желание Лютера завязать дискуссию, К., по свидетельству Лютера, сказал ему: «Иди прочь и не возвращайся ко мне, пока не надумаешь отречься» (Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 214). В тот же день К. провел дол-



Диспут Фомы Каэтана и Мартина Лютера в Аугсбурге. 1872 г.
Худож. Ф. В. Паувельс
(музей Лютерхаус, Айзенах, Германия)

гую встречу со Штаупицем, понуждая его уговорить Лютера отречься от заблуждений, однако генеральный викарий дипломатично уклонился от этого поручения, ответив, что если это не удалось папскому легату, то уж тем более не по силам ему (DCLuth. S. 75).

Сразу же после последней встречи с К. Лютером были написаны 2 сходных по содержанию письма, в которых он излагал свои впечатления от переговоров; 1-е было адресовано Спалатину и через него курфюрсту Фридриху, 2-е — профессору теологии Виттенбергского ун-та Андреасу Карлштадту (1486–1541), бывшему в это время одним из наиболее близких единомышленников Лютера. В письме Спалатину Лютер сетовал на то, что К. отказывается вести с ним диспут и лишь постоянно требует: «Отрекись! Признай заблуждение!» (Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 214). Лютер твердо заявлял: «Я не собираюсь отречься ни от одного слога» — и свидетельствовал, что у него нет «ни надежды на Каэтана, ни доверия ему» (Ibid. S. 215). В письме Карлштадту Лютер был еще более откровенен: он обвинял в ереси самого К. и утверждал, что тот, «может быть, и является знаменитейшим томистом, однако он темный, мутный и непонятливый теолог и такой же христианин, так что он годится для рассмотрения, обсуждения и решения этого дела так же, как осел — для игры на арфе» (Ibid. S. 216).

Хотя подобное личное отношение Лютера к К. не способствовало достижению взаимопонимания, действительная причина неудачи переговоров состоит в фундаментальной противоположности исходных мировоззренческих позиций их участников. Будучи талантливым философом и богословом, К., несмотря на это, избрал для себя в деле Лютера сугубо формалистическую стратегию поведения, во многом предоп-

ределенную его статусом офиц. папского легата, к-рый в силу своей должности не мог и не желал

спорить на равных с простым монахом о том, как правильно толковать Свящ. Писание. Однако выбор К. такой стратегии имеет и внутреннее объяснение: будучи убежденным сторонником сложившейся в католич. Церкви иерархии вероучительных и законодательных авторитетов, К. не допускал даже возможности наличия в этой иерархии изъянов, приводящих к принятию в качестве церковного учения чего-либо сомнительного или ложного. По убеждению К., после того, как католич. Церковь в лице папы высказала свое учение, оно должно не подвергаться обсуждению или критике, а безоговорочно приниматься как высшая и безусловная вероучительная истина. Сформировавшаяся к этому времени в основных чертах позиция Лютера была противоположной: высшей истиной объявлялось Слово Божие, т. е. текст Свящ. Писания, на соответствие букве и духу к-рого Лютер предлагал проверять все те положения традиц. церковного учения, к-рые представляются кому-либо сомнительными или ошибочными. Для К. существо дела Лютера сводилось к его упрямому нежеланию признать авторитет церковного учения; однако признать это учение вопреки Свящ. Писанию означало для Лютера совершить насилие над собственной совестью (Ibid. S. 217). В 1518 г. Лютер еще не был готов полностью отвергнуть авторитет папы и лишь призывал, чтобы



папа учил в согласии со Свящ. Писанием. По-видимому, в это время Лютер все еще сохранял надежду на то, что папа Лев X не станет поддерживать «заблуждения», противоречащие Свящ. Писанию, и изложит «истинное» церковное учение. Это позволяло Лютеру заявлять, что он признает голос папы «голосом правящего через него [в Церкви] Христа» (*Luther M. WA. Bd. 2. S. 32; DCLuth. S. 124*). Однако, совершив внутренний выбор в пользу Свящ. Писания и не получив ожидавшейся им реакции со стороны папы, Лютер встал на путь, вскоре приведший его к последовательной и решительной критике папства как института и к осуждению подчиненной его авторитету католической Церкви.

После 3-й встречи с К. Лютер провел неск. дней в Аугсбурге в ожидании дальнейших действий кардинала; 16 окт. он составил «Апелляцию к папе» (*Appellatio ad Papam // Luther M. WA. Bd. 2. S. 28–33*), заверенную нотариусом в присутствии свидетелей. В ней Лютер сообщал папе Льву X историю процесса против него и заявлял, что папа санкционировал следствие лишь потому, что был введен в заблуждение врагами Лютера, извратившими его слова и выдавшими то, что предлагалось им для обсуждения, за его твердое учение. Касаясь бесед с К., Лютер выдвигал обвинение, что тот под угрозой отлучения от католической Церкви принуждал его отречься от взглядов, которые не противоречат церковному учению, и тем самым превысил свои полномочия легата (*Ibid. S. 31–33*). 17 окт., после бесед со Штаупицем, Лютер обратился к К. в письме: он приносил извинение за излишне дерзкие слова, сказанные им в отношении папских толкований Свящ. Писания в декреталиях; выражал готовность прекратить всякое обсуждение учения об индульгенциях, если то же самое сделают его противники; заявлял, что готов отречься от всего, от чего ему «позволит отречься совесть»; просил К. обратиться к папе Льву X, чтобы тот изложил церковное учение, и обещал в этом случае «следовать Церкви» (*Idem. WA. BW. Bd. 1. S. 220–221; DCLuth. S. 112–114; ср.: Wicks. 1978. P. 25*). На следующий день Лютер написал К. еще одно письмо в совершенно ином тоне: он сообщал об «Апелляции...», просил переслать ее папе Льву X и заявлял, что до вы-

несения офиц. церковного суждения не собирается ни от чего отречься, а ввиду нежелания К. вести с ним богословскую дискуссию не видит смысла в своем дальнейшем пребывании в Аугсбурге (*Luther M. WA. BW. Bd. 1. S. 222–223; DCLuth. S. 114–116*). Непоследовательность Лютера отчасти объясняется тем, что в его окружение входили как августинцы во главе со Штаупицем, побуждавшие его к поиску компромисса, так и близкие к курфюрсту светские советники-юристы, предполагавшие, что К. ждет санкции папы и императора, чтобы отдать приказ об аресте Лютера. Обеспокоенный тем, что К. не отвечает на письма и не вызывает его к себе, Лютер между 19 и 22 окт. 1518 г. по совету друзей тайно покинул Аугсбург и к 1 нояб. вернулся в Виттенберг (*Kalkoff. 1905. S. 65; Wicks. 1983. S. 104*). В действительности опасения относительно ареста были напрасными: К., следуя указаниям из Рима, не стремился обострять ситуацию и верил в то, что компромисс с Лютером и курфюрстом может быть найден, поэтому, имея возможность обратиться к имп. Максимилиану с просьбой выпустить имперское распоряжение об аресте Лютера, К. этого не сделал. Впосл. мн. католич. противники Лютера оценивали поведение К. в Аугсбурге как слабость и упрекали его в том, что он не пресек силой «лютеранскую ересь» в зародыше; эти упреки справедливы лишь в том смысле, что К. по своему характеру не был пламенным инквизитором и не имел желания преследовать лично Лютера. Действуя строго в рамках предоставленных ему папой полномочий, К. ясно указывал Лютеру на непримиримые противоречия между его взглядами и учением католич. Церкви, однако видел свою задачу не в борьбе лично с Лютером, а в осуждении тех его идей, к-рые могли стать источником соблазна для окружающих.

Узнав об отъезде Лютера из Аугсбурга, К. посчитал свои переговоры с ним законченными и отправил в Рим отчет о встрече с приложением представленных Лютером письменных объяснений. Учитывая то обстоятельство, что Лютер подвергал сомнению вероучительное содержание декреталии «Unigenitus Dei Filius» и заявлял, что в католич. Церкви нет официально утвержденного учения об индульгенциях, К. пред-

ложил папе Льву X выпустить декреталию, в к-рой было бы изложено церковное учение об индульгенциях. Издание такой декреталии, по мысли К., должно было поставить Лютера и всех его сторонников перед выбором: либо они признают папское учение и отказываются от своих взглядов, либо открыто выступают уже не против старого папского документа или мнения теологов, а против вероучительного постановления действующего папы и тем самым подвергают себя неминуемому отлучению от католич. Церкви.

В ожидании ответа из Рима 25 окт. 1518 г. К. направил курфюрсту Фридриху офиц. письмо, в к-ром, подробно изложив ход своих переговоров с Лютером, сообщал свой вердикт по его делу: 1) в сочинениях Лютера присутствуют высказывания, «противоречащие учению Апостольского престола и подлежащие осуждению» (при этом в отличие от мн. др. католич. оппонентов Лютера К. прямо не называл его еретиком, намеренно оставляя возможность для компромисса); 2) в соответствии с папскими указаниями курфюрсту следует либо отправить Лютера в Рим, либо по меньшей мере изгнать его из своих земель, чтобы не быть его соучастником в заблуждениях; 3) сам К. устранился от участия в деле, и процесс Лютера будет продолжен в Римской курии, куда К. сообщил обо всем происшедшем (*DCLuth. S. 130–131*). Курфюрст получил письмо К. лишь 19 нояб. 1518 г. и сразу же переслал его Лютеру, который подробно прокомментировал содержание письма в ответе курфюрсту (см.: *Luther M. WA. BW. Bd. 1. S. 236–246. N 110b*). 8 дек. 1518 г. курфюрст переслал этот ответ К. вместе с собственным письмом (см.: *DCLuth. S. 133–135*), составленным при участии Лютера. В нем курфюрст заявлял, что, по мнению мн. ученых лиц, во взглядах Лютера «нет ничего нечестивого, нехристианского и еретического»; курфюрст готов выступить против Лютера лишь в том случае, если ему будет доказано обратное. Подчеркивая, что Лютер никем не осужден как еретик, курфюрст высказывал желание, чтобы правильность его взглядов была проверена в ходе диспута в к.-л. ун-те в Германии, и твердо отказывался высылать его в Рим.

9 нояб. 1518 г. папа Лев X издал декреталию об индульгенциях «Cum postquam», официально адресовав ее





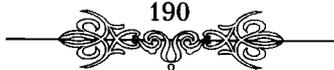
К. (полный лат. оригинал и нем. пер. опубл.: Ibid. S. 191–202; фрагмент см.: *Denzinger. Enchiridion. N 1147–1149*). Хотя в основу текста были положены высланные ранее в Рим К. черновой проект и схоластические «вопросы», посвященные тематике индульгенций, составители документа в Римской курии постарались свести в нем богословские рассуждения к минимуму и фактически повторили учение декреталии «Unigenitus Dei Filius» в более строгих и однозначных формулировках, не пытаясь как-либо обосновать его богословски и апеллируя исключительно к церковной традиции (см.: *Hennig. 1966. S. 89–93*). К. получил текст декреталии в нач. декабря в Линце (совр. Австрия); 13 дек. 1518 г. он засвидетельствовал через нотариуса, что она действительно является офиц. документом Римской курии во избежание обвинений в подлоге (DCLuth. S. 188–189). После этого декреталия вместе с нотариальным подтверждением была опубликована им в Вене в виде плаката инфолио и разослана для оглашения епископам Австрии и Германии (факсимиле см.: Ibid. S. 198–199; подробнее см.: *Kalkoff. 1911/1912*). Содержание папской декреталии стало известно Лютеру не позднее янв. 1519 г.; об отношении к ней он сообщал в письме курфюрсту Фридриху (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 306–308*). По утверждению Лютера, папа Лев X лишь повторил учение своих предшественников, не предложив в качестве его источника и подтверждения ни слов Свящ. Писания, ни мнений отцов Церкви, ни канонических или рациональных доводов. Лютер заявил, что на этом основании он имеет право «не признавать эту декреталию прямым и достояточным учением святой Церкви»; он не собирается прямо выступать против нее, но не собирается и соглашаться с ней (Ibid. S. 307–308).

К моменту получения папской декреталии К. совершал поездку по городам Германии и Австрии, сопровождая имп. Максимилиана и обсуждая подготовку крестового похода против турок (*Kalkoff. 1911/1912. S. 152–153*). Т. к. для него было затруднительным продолжение переговоров с курфюрстом Фридрихом, К. с санкции Римской курии поручил их нунцию Мильтицу, прибывшему в это время в Германию с папской Золотой Розой для кур-

фюрста. Хотя формально Мильтиц был подчинен К., тот предоставил ему свободу действий и в дальнейшем ход событий вокруг дела Лютера напрямую не вмешивался. Со своей стороны Лютер в переписке с Мильтицем заявлял, что он против личного участия в переговорах К.; по словам Лютера, К. в Аугсбурге «стремился лишить его христианской веры», поэтому он сомневается в том, «является ли кардинал вообще католическим христианином» (*Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 402*). Дипломатические усилия Мильтица имели кратковременный успех: он добился от Лютера обещания не выступать публично с учением об индульгенциях и формального заявления о готовности подчиниться суду папы. Получив отчет Мильтица, папа Лев X в адресованном Лютеру бреве от 29 марта 1519 г. предложил ему явиться в Рим и перед ним «произнести то отречение», которое Лютер «побоялся произнести» перед К. в Аугсбурге (DCLuth. S. 237–240). Однако достигнутый компромисс был мнимым: вместо поездки в Рим Лютер летом 1519 г. принял участие в *Лейпцигском диспуте* с Иоганном Эком (1486–1543), в ходе которого открыто выступил с критикой папской власти. Лютеровские тезисы, озвученные в ходе диспута, впоследствии известны К. Некоторые из них он подверг критическому разбору в соч. «О богоустановленности понтификата Римского понтифика» (*De divina institutione pontificatus Romani Pontificis*; совр. изд.: *Idem. Münster, 1925*), завершеном уже по возвращении в Рим в февр. 1521 г. и опубликованном с посвящением папе Льву X. Характерной особенностью этого трактата является впервые использованная К. под влиянием полемики с Лютером экзегетическая структура богословского доказательства. Объявив, что «вся истина этого вопроса зависит от Священного Писания» (Ibid. S. 2), К. для подтверждения правомерности претензии Римских епископов на абсолютную власть в христианской Церкви сначала толковал те тексты Свящ. Писания, к-рые он считал лежащими в основании этого учения, и лишь затем строил привычную рациональную аргументацию (см.: *Laurchet F. Einleitung // Ibid. S. IX–XXIV; Hennig. 1966. S. 106–117*). Строгость построения доказательств в этом трактате впечатлила даже противников

К.: так, Эразм Роттердамский, негативно оценивавший его роль в деле Лютера, после прочтения трактата хвалил К. за ясность изложения и полное отсутствие личных нападок, высказывая желание, чтобы все полемисты с Лютером могли писать свои работы на столь высоком уровне (*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami / Ed. P. S. Allen. Oxf., 1922. Vol. 4. P. 560*; подробнее об отношениях К. и Эразма см.: *Gunten. 1993*). Вопреки своему обыкновению Лютер никак не отреагировал на этот трактат К., в чем его впоследствии упрекали католич. полемисты, напр. Иоганн Кохлеус (1479–1552) в соч. «Против Виттенбергского минотавра в монашеском капюшоне» (*Cochlaeus J. Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem. Münster, 1920. S. 23–24*).

После кончины имп. Максимилиана (12 янв. 1519) папа Лев X продлил полномочия К. в качестве легата и поручил ему представлять интересы Римской курии при подготовке и проведении выборов нового императора Свящ. Римской империи (*Kalkoff. 1905. S. 131*). Организуя многочисленные переговоры с герм. князьями и епископами, К. оказался заложником противоречивой политики папы Льва X. Желая любой ценой не допустить избрания могущественного внука имп. Максимилиана, испан. кор. Карла, папа Лев X первоначально распорядился о поддержке кор. Франции Франциска I, кандидатура к-рого была негодна большинству германских дворян и настроила их против агитировавшего за него К. (синописис переписки К. с курией см.: *Deutsche Reichstagsakten: Jüngere Reihe. Gotha, 1893. Bd. 1. S. 148–149, 223–224, 274–276, 346–347*). Затем папа поддержал идею выбора императора из числа курфюрстов (см.: Ibid. S. 656–657). Единственным реальным претендентом среди них был курфюрст Фридрих Саксонский. Стремление Рима найти компромисс с пользовавшимся поддержкой курфюрста Лютером сделало невозможным применение против Лютера в это время церковного отлучения и иных радикальных мер воздействия. Незадолго до выборов в Риме стала очевидной неизбежность победы на выборах кор. Карла, и К. было приказано выступить за его кандидатуру (см.: Ibid. S. 332–333). После избрания императора 28 июня 1519 г. К.





получил разрешение вернуться в Рим (*Wicks*. 1978. P. 28–29; *Idem*. 1983. S. 114–118). Хотя 29 июля 1519 г. избранный император Карл Габсбург направил К. из Испании письмо с благодарностью за поддержку (опубл.: BullOP. T. 4. P. 381. Not. 4), это был лишь вежливый жест, т. к. испан. король был хорошо осведомлен о двуличной политике Рима во время выборов. Герм. дворяне, не имевшие информации о папских указаниях К., объявляли колебания позиции легата его собственной беспринципностью, корыстностью и конъюнктурностью, вслед. чего к концу пребывания в Германии К. приобрел устойчивую репутацию неудачливого политического интригана.

Негативное отношение мн. образованных немцев к К., обусловленное его ролью в деле Лютера, политической активностью и нек-рыми чертами характера, наиболее ярко выразилось в творчестве известного представителя немецкого гуманизма Ульриха фон Гуттена (1488–1523), убежденного сторонника политической и церковной независимости Германии от Рима. В опубликованных в 1519–1520 гг. диалогах «Лихорадка I» (*Febris prima*), «Владиск, или Римская троица» (*Vladiscus, sive trias romana*), «Наблюдатели» (*Inspicites*) и др. К. был представлен как хитрый, глупый, тщеславный и погрязший в роскоши итальянец, постоянно насмехающийся над немцами, возмущающийся грубым вкусом нем. пищи и пасмурным климатом Германии (см.: *Ulrichi Hutteni Opera* / Ed. E. Böcking. Lpz., 1860. Vol. 4. P. 30–32, 157, 281). Устами участников диалогов Гуттен утверждал, что К. прибыл в Германию, чтобы «обратить немцев» и увезти их деньги в Рим; он «предлагал небеса на продажу», т. е. поддерживал торговлю индульгенциями; «на совете князей он заявлял, что Карл неспособен управлять империей» для того, чтобы «придавить немцев галльским ярмом», т. е. подчинить их королю Франции (*Ibid.* P. 157–159, 278–279, 557). В диалоге «Наблюдатели», представляющем беседу «богов» Фазтона и Солнца, Гуттен создал гротескный образ К., введя его в состав участников: К. с гневом и бранью обращается к Солнцу, упрекая его за то, что оно не сияет по первому же его знаку и не повинуется «желаниям папского легата» (*Ibid.* P. 305–308). К. объявляет Солн-

це еретиком, грозит ему проклятиями и отлучениями; проводимая здесь Гуттеном аналогия с делом Лютера была очевидной для читателей. Собственный ответ на притязания и угрозы К. Гуттен давал устами Фазтона: «Я предаю тебя на осмеяние и поношение германцам... а может быть, и на жестокое наказание, если захотят они показать пример остальным» (*Ibid.* P. 308). Широкая популярность сочинений Гуттена способствовала тому, что представленный в них негативный образ К. вскоре стал известен не только в Германии, но и за ее пределами, в т. ч. и в Риме. Так, Алеандер, составляя по поручению Римской курии в нач. 20-х гг. XVI в. общую инструкцию для буд. нунциев по тактике поведения в Германии, специально упоминал о К. как о неудачном примере легата, не называя его имени, но замечая, что оно «в тысячах книг диалогов и сатир разошлось по всему миру». Говоря о К. как об «опытном и ученом человеке, посланном в Германию для решения важных вопросов», Алеандер вместе с тем жаловался на то, что из-за надменности, постоянного недовольства условиями жизни и презрительного отношения ко всему немецкому К. стал невольной причиной распространения у немцев ответного презрительного отношения ко всем папским легатам (*Aleandrus H. Consilium super re Lutherana // Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte* / Hrsg. J. J. I. von Döllinger. W., 1882. Bd. 3. S. 265). Хотя подобные свидетельства по большей части восходят к слухам, к-рые распространяли о К. враждебно настроенные по отношению к нему сторонники Лютера, и в силу этого должны восприниматься со значительной долей критики, свойственная К. высокомерная, властная и сухая манера общения нередко воспринималась окружающими как оскорбление и во многом способствовала формированию у современников устойчивого представления о нем как о напыщенном, притязательном и чванливом человеке.

Папский советник и экзегет (1519–1534). В нач. сент. 1519 г. К. вернулся в Рим, где его ждал холодный прием: хотя К. строго следовал папским инструкциям, ему не удалось добиться решающего успеха ни в одном из порученных ему как легату дел, что не могло не вы-

звать недовольство в Римской курии (*Kalkoff*. 1905. S. 70). По сообщениям свидетелей, К. в свою очередь был раздосадован таким отношением и плохо ладил с близкими к папе флорентийцами (*Idem*. 1904. S. 426). Еще во время пребывания К. в Германии, 13 апр. 1519 г., папа Лев X пожаловал ему епископскую кафедру его родного г. Гаэта (*Idem*. 1905. S. 131). Вместе с тем назначение К. на Палермскую кафедру так и не было окончательно подтверждено папой, поскольку против кандидатуры К. выступили представители сицилийской знати, которые настаивали на своем праве предлагать кандидатуру архиепископа; в их поддержку высказался имп. Карл V, желавший видеть архиепископом Палермо своего протеже (*Cossio*. 1902. P. 393–394). По-видимому, К. не стал бороться за кафедру и согласился на компромисс: 19 дек. 1519 г. на консистории кардиналов было принято решение назначить архиепископом Палермским Жана Каронделе (1469–1545), советника имп. Карла V; при этом К. была назначена ежегодная выплата из доходов архиепископства крупной денежной суммы — 1500 золотых дукатов (*Kalkoff*. 1905. S. 133–134; *Wicks*. 1983. S. 121; ср.: *Hierarchia SMRA*. Vol. 3. P. 268). Вскоре после возвращения в Рим К. обратился к папе Льву X с просьбой позволить ему из-за ухудшения здоровья удалиться из Рима и не участвовать в регулярных заседаниях консистории кардиналов, за исключением наиболее важных; это разрешение было дано. Имеющиеся источники не позволяют судить о том, была ли болезнь К. действительно серьезной, или же это был дипломатический предлог, позволивший ему покинуть Рим; насколько часто К. бывал в Риме в этот период, также неизвестно (*VitaFlav*. P. 477). Несмотря на проблемы со здоровьем, в 1519–1520 гг. К. продолжал работать над завершением комментария к «Сумме теологии» (см.: *Wicks*. 1983. S. 121–125). В качестве дополнения к комментарию им было создано важное в богословском отношении соч. «Вопросы о таинствах» (*Caietanus. Quaestiones de sacramentis // CommST*. T. 12. P. 339–375; *Idem // Opusc.* P. 68–90), в к-ром наибольшее внимание К. уделил проблематике таинства Покаяния и учению об индульгенциях, еще раз в более строгом и окончательном виде





сформулировав все свои возражения против предпринятой Лютером критики католич. теологии в этих областях. В посл. при обращении к этим темам К. лишь повторял аргументацию, предложенную в «Аугсбургских трактатах» и «Вопросах о таинствах».

В 1520 г. К. несколько раз появлялся в Риме в связи с делом Лютера. С янв. по март он входил в состав комиссии, которой было поручено подготовить папскую буллу с осуждением заблуждений Лютера; работа этой комиссии завершилась безрезультатно (см.: *Kalkoff*. 1904). 23 и 26 мая 1520 г. К. участвовал в заседаниях консистории кардиналов в Риме; в протоколах специально отмечалось, что он являлся на них «несмотря на болезнь, ради важности дела» (*Schulte*. 1904. S. 34). Темой заседаний было обсуждение проекта буллы, к-рый был разработан и представлен еще одной комиссией; в его составлении наиболее активное участие принимал Экк. Основные разногласия между участниками обсуждения возникли по вопросу о том, следует ли перечислять все «ереси» и «заблуждения» Лютера или лишь неск. наиболее важных, а также следует ли включать в буллу собственные формулировки Лютера или же ограничиться их описательным общим пересказом во избежание соблазна (*Ibid*. S. 42–47; *Kalkoff*. 1904. S. 110–117). Точных данных о том, какую позицию занимал К. и насколько активно он участвовал в обсуждениях, нет. На основании нек-рых косвенных свидетельств историки предполагают, что К. был противником включения в буллу предложенного Экком списка заблуждений Лютера, к-рый основывался на отзыве теологов Лувенского ун-та. К. считал, что многие из включенных в него положений должны быть предметом богословских дискуссий, а не объектом безоговорочного осуждения (*Wicks*. 1983. S. 125–127). Папа Лев X, однако, одобрил предложенный Экком вариант документа и 15 июня 1520 г. выпустил буллу «*Exsurge Domine*», в к-рой осуждался 41 «еретический тезис» Лютера; ему предписывалось отречься от них в течение 60 дней и явиться в Рим с покаянием (текст см.: *Bullarium magnum romanum*. T. 5. P. 748–757; *DCLuth*. S. 364–413; ср.: *Denzinger*. *Enchiridion*. N 1451–1492). После того как Лютер публично сжег

эту буллу в Виттенберге, он был отлучен от католич. Церкви буллой «*Decet Romanum Pontificem*» (текст см.: *Bullarium magnum romanum*. T. 5. P. 761–764; *DCLuth*. S. 457–467), изданной 3 янв. 1521 г.

Хотя К. напрямую не участвовал в событиях этого времени вокруг Лютера, о его отношении к 2 папским документам позволяет судить небольшой трактат «О пяти артикулах Мартина Лютера» (*Responsio super quinque Martini Lutheri articulos // Caietanus*. *Opusc.* P. 127–128), составленный по поручению папы Льва X в качестве ответа тем, кто критиковал содержание буллы «*Exsurge Domine*» и заявляли, что осужденные в ней тезисы Лютера не противоречат христ. вере. Признавая, что папское осуждение было справедливым, К. рассматривал далее неск. положений Лютера: о покаянии, об уверенности в прощении грехов, об индульгенциях и о папском авторитете в вопросах веры (N 7, 10, 15, 17, 28 в булле); по большей части К. повторял аргументы «Аугсбургских трактатов». Т. о., в этот период К. продолжал считать, что наиболее опасные заблуждения Лютера связаны с его неправильным учением о церковных таинствах; тяжесть этих заблуждений, согласно К., усугубляется нежеланием Лютера признавать вероучительный авторитет Римских пап. Хотя К. утверждал, что Лютер ошибается, полагая, что учение католич. Церкви не может быть подтверждено Свящ. Писанием, он понимал, что в конечном счете спор идет не столько о самом Писании, сколько о том, кто является авторитетом, предлагающим его истинное толкование: папа Римский, как считали католики, или же всякий христианин, как того хотелось Лютеру (*Hennig*. 1966. S. 99–106; ср.: *Wicks*. 1983. S. 133–134).

После кончины папы Льва X (1 дек. 1521) К. принимал активное участие в избрании его преемника: когда в течение долгого времени итал., испан. и франц. кардиналы не могли договориться и погрязли в спорах, К. в речи на конклаве поддержал компромиссную кандидатуру нидерландца по происхождению кард. Адриана Флоренсона Буйенса, ранее бывшего профессором теологии в Лувенском ун-те и воспитателем имп. Карла V. Неожиданно собравший большинство голосов кардинал стал папой Римским *Адрианом VI* (1522–

1523). К. видел в его избрании действие Промысла Божия; в отправленном сразу после конклава, 12 янв. 1522 г., письме канцлеру имп. Карла V он отмечал: «Не людям следует приписывать это святое избрание, но лишь Духу Святому» (см.: *Archivalia in Italië: Belangrijk voor de geschiedenis van Nederland / Ed. G. Brom's-Gravenhage*, 1911. Vol. 2. P. 115–116). В отличие от своих предшественников папа Адриан VI был талантливым богословом и благочестивым христианином, искренне заинтересованным в реформировании католич. Церкви и очищении ее от злоупотреблений, однако реализации его замыслов препятствовали как преклонный возраст и слабое здоровье, так и почти полное отсутствие поддержки среди рим. кардиналов (подробнее см.: *Kalkoff*. 1919; *McNally*. 1969). К. был одним из многих единомышленников папы: в начале его понтификата, 1 сент. 1522 г., К. произнес в консистории речь о необходимости начать уврачевание недугов католич. Церкви с реформ, ориентированных на исправление нравов высшей церковной иерархии. В обращенной к папе речи К. указывал на ошибки и недостатки его предшественников и отмечал, что для реформирования Церкви необходимо лишь одно, а именно, чтобы «был реформирован ее глава и князь». Руководствуясь представлением о Церкви как о иерархической структуре, К. утверждал, что от папы как земного главы Церкви подлинные реформы должны распространяться по всему телу Церкви; если папа будет праведным и святым, «то не только Римская курия, но и все христианские провинции станут святыми, поскольку каковы в государстве князь, таковы и их подданные» (см.: *CTrident*. 1930. T. 12. P. 31; ср.: *Hennig*. 1966. S. 134–135). Сохранился также написанный К. для папы Адриана VI на итал. языке подробный план необходимых церковных реформ (опубл.: *CTrident*. T. 12. P. 32–39; авторство К. было подвергнуто сомнению в соч.: *Tavuzzi M. M. Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini Da Prierio*. Durham, 1997. P. 115–119; вероятным автором документа назван Приериас). Выделяя несколько неотложных мер по исправлению церковной жизни, К. прежде всего указывал на то, что обязанность всякого церковного пастыря — от папы до





приходского священника — состоит в том, чтобы пасти вверенное ему стадо руководствуясь Словом Божиим и не пренебрегать порученным ему Богом делом наставления людей в христ. вере (СТриден. Т. 12. Р. 32–33). Исходя из этого, он предлагал конкретные меры: кардиналы и епископы должны жить и служить в своих епархиях, а при невозможности этого назначать достойных наместников (Ibid. Р. 33–35); для епископов должен быть введен образовательный ценз; необходимо вернуться к практике избрания епископов в диоцезах, а не произвольного назначения их Римской курией (Ibid. Р. 37); монашеские ордены должны быть призваны к строгому соблюдению устава, а неспособные к этому мон-ри должны реорганизовываться, и т. п. (Ibid. Р. 38–39; ср.: Hennig. 1966. S. 135–138; Wicks. 1978. Р. 32).

Расположение папы Адриана VI к К. настораживало и раздражало мн. кардиналов, опасавшихся, что благодаря поддержке папы К. сможет стать реальным претендентом на место понтифика (Vita Flav. Р. 479). Под влиянием кардиналов летом 1523 г. папа Адриан VI удалил К. из Рима, назначив его легатом в Венгрию, Польшу и Богемию. К. предстояло обсуждать планы войны с турками, т. к. непрекращающиеся нападения турецких войск на государство Вост. Европы делали организацию общеевроп. отпора этой угрозе одной из важнейших забот папы Адриана VI. К. провел в Венгрии более года и был отозван обратно в Рим уже следующим папой, Климентом VII (см.: Laurent. Quelques documents. 1934/1935. Р. 67–71, 141–142). Дипломатические успехи К. не могли быть значительными: Венгрия была слишком слабой для того, чтобы самостоятельно дать отпор туркам; все попытки папы уговорить европейских государей начать совместные боевые действия завершались пустыми обещаниями, так что К. оставалось лишь передавать венгерским князьям присылаемые из Рима на борьбу с турками и выкуп пленных небольшие суммы денег, сообщать пожелания папы и отправлять в Рим доклады о ситуации. В Венгрии К. завершил необычный для него по жанру труд «Сумма о грехах» (Summa de peccatis, 1523; 1-е изд. — Summa caietana de peccatis. R., 1525; впол. выходил также под названием Summula de

peccatis и Summula peccatorum) — особого рода церковный справочник, в к-ром более чем на 500 страницах в алфавитном порядке перечислялись разнообразные грехи. К каждому из них К. предлагал пояснение, где раскрывалось, в чем именно заключается порочность и пагубность этого греха; кроме того, в сочинении были подробно прокомментированы различные канонические меры наказания за грехи. Этот труд К. был весьма популярен до сер. XVII в. и выдержал множество переизданий.

Папа Климент VII, происходивший из рода Медичи, главным делом жизни считал укрепление положения своих родственников в Италии; он уделял много внимания политическим интригам и войнам, не интересуясь ни вопросами богословия, ни реформированием католич. Церкви, ни борьбой с набиравшим силу протестантизмом. Решение церковных проблем папа перекладывал на помощников и советников. В вопросах отношений с протестантами одним из таких советников был К., не входивший в круг приближенных папы и не одобрявший его светской политики, однако пользовавшийся его уважением. Политические неудачи папы Климента VII плачевным образом отразились на жизни К.: во время разграбления Рима (sacco di Roma) в мае 1527 г., осуществленного имперскими наемными войсками, К. оказался в числе тех жителей города, к-рых укрывшийся в замке Св. ангела папа бросил на произвол судьбы. По сообщениям очевидцев, К. с близкими к нему людьми «босиком бежал по улицам» от мародерствующих солдат, однако все равно был схвачен. Как мн. др. рим. кардиналы и представители знати, он провел ок. месяца в плену и был освобожден лишь после выплаты огромной денежной суммы (Laurent. Quelques documents. 1934/1935. Р. 77–78). Вскоре после этого К. удалился из опустошенного Рима в Гаэту, где жил безвыездно с осени 1527 по осень 1529 г. Лишь после неоднократных просьб папы Климента VII он вернулся в Рим, где поселился в предоставленной ему папой резиденции Палаццо Капраника — скромном для кардинала по рим. меркам того времени доме, построенном в сер. XV в. для кард. Доменико Капраники (1400–1458); это здание сохранилось до наст. време-

ни без значительных внешних переделок (Ibid. Р. 77–81). Большую часть времени К. уделял лит. трудам, лишь по мере необходимости принимая участие в пышной церковной жизни Рима и заседаниях консистории кардиналов. Он часто совершал богослужения в расположенной недалеко от его резиденции доминиканской ц. Санта-Мария-сопра-Минерва, вслед. чего получил в Риме прозвище Кардинал Минервы (cardinalis de Minerua), иногда встречающееся даже в офиц. документах (Ibid. Р. 79). Неизменно оказывая покровительство ордену доминиканцев, К. в бреве папы Климента VIII «Cum sacer ordo fratrum» от 23 окт. 1531 г. был назначен кардиналом-протектором ордена; эту почетную должность он занимал до конца жизни (Ibid. Р. 85–86). В окр. послании генерального капитула ордена от 1532 г. имя К. присутствует в помяннике для совершения зазданных месс сразу после имени папы; при этом специально подчеркнуто, что К. ради ордена «понанес многие труды» и заботится о нем, «как курица о цыплятах» (Acta OP. Vol. 4. Р. 253).

В 20–30-х гг. XVI в. К. по поручению папы Климента VII составил неск. небольших богословско-полемических трактатов, к-рые предназначались для использования при переговорах представителей Римской курии с различными протестант. общинами. Так, в 1525 г. папа намеревался послать нунция в Цюрих, где проповедовал Ульрих Цвингли (1484–1531), предложивший в это время собственное учение о Евхаристии, в к-ром отрицалось реальное присутствие в Св. Дарах Тела и Крови Иисуса Христа и было дано символическое толкование евхаристического приобщения. Познакомившись с трактатом Цвингли «Об истинной и ложной религии» (De vera et falsa religione, 1525), К. создал ответное соч. «О заблуждениях, относящихся к таинству Евхаристии» (De erroribus contingentibus in Eucharistiae Sacramento // Caietanus. Opusc. Р. 142–146; совр. изд.: Scripta theologica. 1962), к-рое предполагалось вручить в качестве инструкции нунцию, однако по политическим причинам посольство не состоялось. В признании реальности присутствия Христа в Евхаристии К. сблизился с Лютером, также выступившим в это время против учения





Цвингли. Вместе с тем еще в одном трактате о Евхаристии, «О жертве и обряде мессы» (*De Missae sacrificio et ritu* // *Ibid.* P. 285–288), написанном в 1531 г., К. решительно выступил против отрицания лютеранами жертвенного характера совершаемой священником Евхаристии и отстаивал традиц. католич. т. зр. (*Hennig.* 1966. S. 143–148).

Еще неск. сочинений К., посвященных рассмотрению протестант. воззрений, были связаны с обсуждением в Риме последствий Аугсбургского рейхстага (1530), в результате к-рого стала очевидной возможность и необходимость ведения переговоров между протестантами и католиками, а также с содержанием оглашенного на рейхстаге лютеранами *Аугсбургского исповедания*. Так, в инструкции, составленной для папского нунция при дворе имп. Карла V, К. защищал позицию папы Климента VII, полагавшего, что согласие между католич. Церковью и лютеранами может быть достигнуто лишь путем прямых переговоров Римской курии с оказывавшими покровительство лютеранам князьями, и критиковал идею имп. Карла V о созыве для обсуждения вероучительных вопросов вселенского Собора католич. Церкви с участием лютеран. К. утверждал, что такой Собор не достигнет поставленной перед ним цели, т. к. протестанты не готовы подчиняться внешнему авторитету и опираются лишь на собственные толкования Свящ. Писания; т. о., обсуждение с ними на Соборе догматов лишь послужит популяризации лютеранства (текст см.: *STrident.* T. 4. P. LII–LIV; ср.: *Hennig.* 1966. S. 140–142). Для Римской курии К. составил небольшую заметку, в к-рой рассуждал о возможных уступках лютеранам в ходе переговоров с ними (опубл.: *QFIAB.* 1900. Bd. 3. S. 16–18). К. предлагал общий критерий отношения к «нововведениям» лютеран, подчеркивая, что необходимо отделять «предметы веры» (*credenda*) от «предметов действий» (*agenda*), т. е. различать церковное вероучение и церковные обычаи. В области вероучения, «установленного божественным правом», согласно К., никакого компромисса быть не может: «Лютеране должны веровать... во все то, во что верует вселенская Церковь, во что веровали и они сами, и их отцы до появления лютеранских новшеств» (*Ibid.* S. 16). Что касается цер-

ковных обычаев, то в той мере, в какой они установлены не божественным, а человеческим правом, они могут быть изменены как угодно ради церковного мира; однако при таком изменении не должно повреждаться вероучительное содержание, связанное с теми или иными обычаями. В качестве примера К. приводил возможное решение неск. частных вопросов: так, по его мнению, лютеранам может быть дано разрешение на брак для духовенства и причащение под двумя видами, однако позволять им менять самовольно канон мессы нельзя, поскольку такие изменения затрагивают догматическое учение о таинстве Евхаристии (*Ibid.* S. 16–17; ср.: *Wicks.* 1978. P. 41, 201–203). Вероучительное содержание Аугсбургского исповедания К. рассматривал в созданном в 1531 г. соч. «Против лютеран» (*Adversus Lutheranos* // *Caietanus.* Opusc. P. 292–295) и в написанном в 1532 г. соч. «О вере и делах против лютеран» (*De fide et operibus adversus Luheranos* // *Ibid.* P. 288–292). В них К. вновь касался тематики таинства Покаяния, но вместе с тем затрагивал и неск. новых для него тем: практики причащения под двумя видами, отказа протестантов от почитания святых, лютеран. учения о спасении только одной верой (ср.: *Hennig.* 1966. S. 149–161). Обсуждая центральную для лютеран. богословия тему соотношения веры и дел, К. путем проведения тонких distinctions и экзегезы библейских текстов демонстрировал проблематичность полного отвержения спасительного значения добрых дел. Согласно К., отпущение грехов действительно дается человеку даром, по его вере в совершенное Иисусом Христом искупление, к-рое в таинстве Покаяния вменяется грешнику и очищает его от грехов. Однако само по себе прощение грехов, по мнению К., еще не делает человека достойным вечного блаженства, т. к. по божественному установлению, о к-ром свидетельствует Свящ. Писание, это блаженство должно быть заслужено добрыми делами, к-рые совершает человек, движимый любовью к Богу и к ближнему (*Wicks.* 1978. P. 42).

Особым случаем обращения папы Климента VII к К. как к эксперту-богослову стала ситуация, связанная с требованием англ. кор. *Генриха VIII* (1509–1547) аннулировать его брак с Екатериной Арагонской (1485–

1536) на том основании, что до брака с ним она была вдовой его брата Артура. Хотя ранее папа Юлий II предоставил Генриху диспенсацію, позволявшую это бракосочетание, желавший развода король требовал, чтобы Рим признал папскую диспенсацію незаконной на основании запрета, содержащегося в книге Левит (Лев 20. 21). В своем отзыве для папы К. утверждал, что правило книги Левит не является вечным божественным законом, но после наступления НЗ стало лишь древним обычаем, закрепившимся в светских законах, от необходимости соблюдения к-рых короля освободила диспенсация. По словам К., недопустимо ради соблюдения обычая разрушать освященный Богом брак (*De coniugio regis Angliae cum relicta fratris sui* // *Caietanus.* Opusc. P. 296–298). Мнение К. соответствовало политике папы Климента VII, однако кор. Генрих VIII, несмотря на несогласие Рима, при поддержке Томаса *Кранмера* (1489–1556), архиеп. Кентерберийского, расторг брак и заключил новый с Анной Болейн (ок. 1500–1536). Когда сведения об этом дошли до К., он составил адресованное королю открытое письмо, в к-ром повторял свое мнение и призывал короля к покаянию, однако никакого ответа на это письмо от кор. Генриха VIII, к тому времени уже отлученного папой Климентом VII от католич. Церкви и ставшего во главе англ. Реформации, не последовало (*Ibid.* P. 295; ср.: *Wicks.* 1978. P. 38–40).

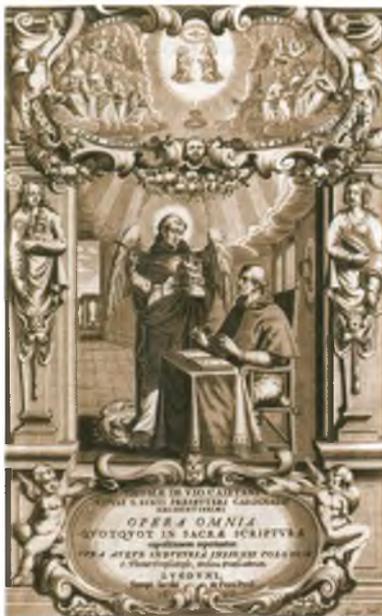
В сер. 20-х гг. XVI в., после завершения комментария к «Сумме теологии», К. задумал подготовить полный комментарий ко всем книгам Свящ. Писания. Понимание важности для богослова обращения к библейским текстам сформировалось у К. под влиянием полемики с лютеранами, к-рые упорно требовали подтверждения всех вероучительных истин словами Свящ. Писания. Кроме того, К. был убежден, что без постоянного обращения к тексту Библии и понимания содержащегося в ней учения невозможна пастырская проповедь, возрождение к-рой он считал жизненно необходимым для исправления ситуации духовно-нравственного упадка, в которой оказалась католич. Церковь к нач. XVI в. Именно 2 этими тенденциями определяются все многочисленные экзегетические опыты К.: с одной стороны, он стремился пред-





ложить простое, букв. и основывающееся на церковной традиции толкование Свящ. Писания, создав тем самым «противоядие» против получивших все большую популярность экзегетических трактатов протестантов; с др. стороны, желал раскрыть воспитательный потенциал Свящ. Писания, полагая, что только на основе его правильного понимания может быть построена подлинная христ. жизнь. Создавая толкования, К. избегал весьма популярных в истории христ. экзегезы способов объяснять тексты Библии аллегорически, символически или нравоучительно. Его комментарии невелики по объему и обычно являются лишь парафразами соответствующих стихов, в к-рых выявляется внутренняя логика текста без пространных богословских или назидательных отступлений (см.: *Gustafson*. 1993. P. 72–93).

Первым крупным опытом К. в жанре экзегезы стало созданное во время пребывания в Венгрии соч. «Трапеза Нового Завета» (*Jentaculum Novi Testamenti*, 1524; переизд.: *Caietanus*. OperaSS. Vol. 5. P. 401–468; о содержании см.: *Gustafson*. 1993. P. 94–113), в к-ром К. объяснял 64 затруднительных и сложных для понимания места НЗ. В это же время К. начал работать над масштабным проектом по комментированию всей *Псалтири*, к-рый был им завершен к 1527 г. Будучи воспитан в итал. гуманистических традициях, К. был убежден, что первичной основой толкования должно быть исследование самого текста: без верного понимания буквы невозможно дать правильное духовное объяснение. Считая содержащийся в *Вульгате* перевод Псалтири слишком архаичным, неточным и не соответствующим евр. тексту, К. принял решение положить в основу своего комментария новый перевод. Поскольку он не знал евр. языка, К. нанял 2 иудеев, задачей к-рых было как можно более буквально переводить для него текст, при этом не привнося в него собственных идей. Хотя получившийся в итоге перевод местами невразумителен, стилистически уступает *Вульгате* и мало пригоден для чтения, он выполняет ту задачу, для к-рой создавался: показывает новые смыслы, теряющиеся в привычном лат. варианте, и способствует свежему взгляду на текст (*Wicks*. 1978. P. 34). В последующих комментариях К. отказался от практики давать новые



Фома Казтан.
Титульный лист из «Opera omnia
quotquot in Sacrae Scripturae».
Lugduni, 1639

переводы, однако неизменно обращался к евр. или греч. оригиналам, внося в случае необходимости нужные исправления в текст *Вульгаты* и объясняя их. Кроме того, при комментировании нек-рых книг НЗ он опирался на лат. переводы, сделанные Жаком *Лефевром д'Этаплем* († 1536) и Эразмом Роттердамским. С 1525 г. и до конца жизни К. постоянно работал над библейскими толкованиями: в 1527–1529 гг., во время жизни в Гаэте, он составил толкование всего НЗ (кроме Откровения Иоанна Богослова); после возвращения в Рим в 1530–1531 гг. были созданы комментарии на *Пятикнижие* Моисея и Книгу Иисуса Навина; в 1531–1534 гг. К. прокомментировал все исторические и учительные книги (только канонические), за исключением Книги Песни Песней Соломона; предполагавшееся объяснение пророческих книг К. осуществить не успел (полный список комментариев см.: *Congar*. 1934/1935. P. 45–49).

Хотя комментарии К. пользовались значительной популярностью у его современников и неоднократно переиздавались в XVI–XVII вв., отказ К. от использования «освященной традицией» *Вульгаты*, а также букв. и оригинальная трактовка им нек-рых мест Свящ. Писания, не совпадавшая с общепринятыми католич. толкованиями, обусловили формирование среди католич. теоло-

гов и церковных администраторов группы лиц, обвинявших К. в уклонении от учения католич. Церкви и стремившихся либо запретить его комментарии, либо по меньшей мере подвергнуть их цензуре. Одним из первых с критикой К. выступил доминиканец Амвросий Катарин (мирское имя — Ланселот *Полити*; 1484–1553), имевший репутацию талантливого полемиста с лютеранами. В 1532 г. он отправил папе Клименту VII письмо, в котором обвинял К. в том, что тот в комментариях «мыслит иначе, чем Церковь» (см.: *Schweizer J.* *Ambrosius Catharinus Politus*. Münster, 1910. S. 248–250), к письму был приложен список подозрительных мест, выбранных Катарином из комментариев К., с их опровержением (не опубл.; ср.: *Ibid.* S. 291–292). Папа отнесся к обвинениям со вниманием, однако запретил Катарину публично выступать против К., пока суждение о его сочинениях не будет вынесено теологами к.-л. ун-та (*Ibid.* S. 66–69). В том же году, вероятнее всего по побуждению Катарина, рассмотрение комментариев К. на предмет их вероучительной чистоты начали теологи Парижского ун-та, негативно относившиеся к К. еще со времени концилиаристских споров 10-х гг. XVI в. (*Laurent*. *Quelques documents*. 1934/1935. P. 112). Для разбора текстов К. была образована комиссия из нескольких теологов; подготовленный ими предварительный список ошибочных мест в сент. 1532 г. попал в Рим и стал известен папе Клименту VII. Недовольный тем, что парижские теологи по собственной инициативе рассматривают сочинения кардинала, папа в бреве нунцию в Париже требовал добиться того, чтобы выводы комиссии не обнародовались до их сообщения в Рим и вынесения папского суждения по этому вопросу (*Ibid.* P. 114, 121–122). Указание папы было исполнено лишь частично: весной 1533 г. парижские теологи выслали К. и папе Клименту VII список выбранных из комментариев тезисов, в которых они видели влияние протестантизма и которые считали ошибочными; при этом, хотя список не был официально опубликован, он вскоре получил широкое распространение в Европе (опубл.: *Ibid.* P. 126–129). В 1534 г. экземпляр списка оказался в Виттенберге и был напечатан в изд. «Осуждающее письмо парижских теологов



кардиналу Каэтану» (*Epistola Theologorum Parisiensium ad Cardinalem Coetanum reprehensoria. Vitebergae, 1534*) с комментарием, автор к-рого, не вынося никакого суждения о К., высмеивал парижских богословов, пытающихся найти ересь в разумных суждениях К. Долгое время имя автора комментария оставалось неизвестным, однако, согласно выдвинутому в 1980 г. обоснованному предположению, им был Лютер (см.: *Luther M. WA. Bd. 60. S. 114–122*). Оценивая труды К. по толкованию Свящ. Писания и критику в его адрес, Лютер в 30-х гг. XVI в. иронично говорил: «Кардинал Каэтан в конце концов стал лютеранином» (*Idem. WA. TR. Bd. 2. S. 597*).

Никакой прямой реакции папы Климента VII или К. на список парижских теологов не последовало. Из предъявлявшихся К. упреков наиболее серьезным было обвинение в пренебрежительном отношении к Вульгате (*Laurent. Quelques documents. 1934/1935. P. 128*). Помимо этого К. обвиняли в заявлениях о неподлинности, т. е. сомнительности апостольского происхождения ряда книг НЗ (*Еврейя Послания; Иакова Послания; Иуды Послания; Второго и Третьего посланий Иоанна Богослова*); в признании того, что молитвы на народных языках способны приносить больше пользы молящимся, понимаящим их смысл, чем непонятные молитвы на латыни (*Ibid. P. 127*); в утверждении, что Евангелие от Матфея было написано не на араб., а на греч. языке (*Ibidem*); в признании эпизода из Евангелия от Иоанна с женщиной, уличенной в прелюбодеевании (Ин 8. 1–11), позднейшей вставкой; в выражении сомнений, что упоминаемый в Деяниях святых апостолов *Дионисий Ареопагит* (Деян 17. 34) тождествен автору «*Ареопагитик*» (*Laurent. Quelques documents. 1934/1935. P. 129*); в заявлении о допустимости развода не только по причине прелюбодеевания, но и при непримиримой вражде между супругами (*Ibidem*) и т. п. Отвечая в кон. 1533 г. на недоумения руководителя доминиканской монашеской школы в г. Майнце, К. в письме к нему прокомментировал нек-рые из включенных в список положений и отверг все упреки в уклонении от католич. веры, отметив, что часть этих положений он высказывал исключительно как личные гипотезы, и подчеркнув, что критическое отношение к

лат. тексту Свящ. Писания было свойственно древним отцам Церкви, в т. ч. блж. *Августину*, еп. Гиппонскому, и блж. *Иерониму Стридонскому*, поэтому нет ничего предосудительного в исправлении лат. перевода по оригиналам и в уточнении смысла библейских высказываний (*Responsiones ad quosdam articulos nomine Theologorum Parisiensium editos // Caietanus. Opusc. P. 298–299; Idem // OperaSS. Vol. 5. P. 469–471; подробнее см.: Gustafson. 1993. P. 115–135*).

Катарин продолжал критиковать экзегетические трактаты К. и после его смерти. В 1535 г. он издал 400-страничное соч. «Замечания к положениям, извлеченным из комментариев кардинала Каэтана» (*Annotationes in excerpta quaedam de commentariis reverendissimi cardinalis Caietani S. Xisti dogmata*), в к-ром разбирал «заблуждения» К. Ему удалось добиться офиц. осуждения избранных тезисов из комментариев К. теологами Парижского ун-та в 1544 г. (текст см.: *Collectio iudiciorum de novis erroribus / Ed. C. du Plessis d'Argentré. P., 1728. T. 2. P. 141–143*). После принятия *Триденским Собором* постановления об утверждении Вульгаты единственным аутентичным текстом Библии, не подлежащим критике (IV сессия, 8 апр. 1546; см.: *Denzinger. Enchiridion. N 1506–1508*), нек-рые католич. богословы (напр., Мельхиор *Кано*) прямо называли имевшего иное мнение К. еретиком и требовали церковного постановления о запрете его сочинений, однако никакого офиц. осуждения К. не последовало и решения о включении его произведений в *Индекс запрещенных книг* принято не было. Ужесточение инквизиторской и цензурной деятельности Римской курии при папах *Павле IV* (1555–1559), *Пиусе IV* (1559–1565) и *Пиусе V* (1566–1572) коснулось в т. ч. и экзегетических трактатов К., рассмотрение которых поручалось специальным теологическим комиссиям и экспертам. Их задачей было удаление и исправление всех «заблуждений»; выпущенные в это время издания сочинений К. имели купюры и содержали серьезную редакторскую правку. Несмотря на неоднократные попытки Римской курии подвергнуть экзегетические сочинения К. цензуре, его аутентичные тексты были известны богословам последующих веков благодаря выпущенному в Лионе 5-томному изданию «*Полное со-*



Памятная доска
на фасаде ц. *Санта-Мария-сопра-Минерва*
в Риме с указанием места погребения
Фомы Каэтана

брание толкований на Священное Писание» (*Opera omnia quotquot in Sacrae Scripturae expositionem reperiuntur. 1639*), которое основывается на прижизненных изданиях и не содержит почти никакой правки; свое отношение к тем взглядам К., которые казались им неверными, редакторы выразили в схолиях (о цензуре сочинений К. см.: *Arnold. 2008. S. 59–170*).

Во время болезни папы Климента VII летом 1534 г. в Риме активно обсуждалась возможная кандидатура его преемника. Мн. кардиналы хотели видеть следующим папой К., однако сам К. уже с начала года чувствовал упадок сил и начал готовиться к смерти (*VitaFlav. P. 486–488*). Несмотря на слабость, он не прекращал работать над толкованием Свящ. Писания: в нач. июля он начал диктовать «Толкование на Книгу пророка Исаии», но успел прокомментировать лишь 3 главы. 9 авг. 1534 г. К. в присутствии нотариуса составил офиц. завещание (опубл.: *Sacrum Theatrum Dominicanum. 1666. P. 349–351*), распределив личное имущество: большая часть подлежала раздаче бедным, некоторые средства К. оставил близким, а также храмам и духовенству Гаэты. Ранним утром следующего дня, приняв последнее причастие, К. скончался (*Congar. 1934. P. 606–607; встречающаяся в лит-ре дата 10 окт. 1534 (Mandonnet. 1905. Col. 1320) является ошибочной*).



К. завещал похоронить его «без всякой надгробной пышности» близ ц. Санта-Мария-сопра-Минерва в приготовленном им склепе (*Sacrum Theatrum Dominicanum*. 1666. P. 351). Это желание было выполнено: он был погребен без надгробия под небольшой папертью слева от центральных дверей; в посл. место захоронения было отмечено посредством размещенной на фасаде храма памятной доски, которая находится там и поныне. В 1666 г. при ремонте храма была проведена реконструкция останков К., после которой они были помещены в цинковый ковчег с надписью, хранившийся до XX в. в храмовой ризнице (*Berthier J. J. L'église de la Minerve à Rome*. R., 1910. P. 30–31). В настоящее время останки К. захоронены внутри храма; на их местоположение указывает небольшая мраморная плита с надписью, вделанная в пол.

Богословские взгляды. Свообразие богословских воззрений К. в значительной мере обусловлено уникальностью историко-культурной ситуации кон. XV — нач. XVI в. В богословии К. соприкасаются важнейшие интеллектуальные и духовные движения его времени, находят отражение неск. ведущих векторов развития католич. мысли христ. Европы в период перехода теологии от нормативно-всеобщей религиозной схоластики к индивидуальной религиозности Ренессанса и Нового времени (ср.: *Hallensleben*. 1985. S. 14; *Она же*. 2008. С. 166). Наиболее сильное влияние на формирование богословской позиции К. оказало полученное им схоластическое образование. Томизм, фундаментальным принципам к-рого К. оставался верен до конца жизни, определил как метод богословской работы К., предполагавший внимательное исследование возникающих богословских вопросов путем конструирования многочисленных аргументов за и против, так и содержательные основы его философско-богословского мировоззрения. Следующим по значимости было противоположное томизму влияние ренессансного гуманизма; ориентируясь на идеал гуманистической учености, К. при всей верности схоластической традиции одновременно вольно или невольно подрывал и преобразовывал ее изнутри. Постоянным соприкосновением К. с идеями гуманизма объяснялись его стремление к тер-

минологической ясности, к философской и богословской однозначности, во многом ставшее движущей силой всех его комментаторских трудов; его интерес к «самим вещам», т. е. восприятие философских и богословских понятий не как неких самодостаточных абстракций, но как средств доступа к той реальности, на которую они указывают и рациональному выявлению к-рой призваны служить; научная честность, руководствуясь к-рой К. всегда стремился прежде всего установить точный смысл разбираемых им текстов и воззрений и лишь после этого рассматривал их критически. Еще одним важным фактором влияния стал комплекс религ. идей, связанных с зарождением европ. Реформации. Хотя вопрос о глубине влияния на богословие К. взглядов Лютера и других протестантов до наст. времени остается дискуссионным (см.: *Janz*. 1983), столкновение с Лютером прежде всего убедило К. в том, что любая рационализация христ. веры должна опираться на предварительное выяснение учения Свящ. Писания — высшего источника богооткровенной истины. Кроме того, предпринятое К. в полемике с протестантами внимательное исследование вызывавших ожесточенные дискуссии богословских вопросов стало внутри католич. теологии одной из первых попыток отделить существенное и вневременное содержание вероучения от условностей и обычаев, абсолютизация которых нередко оказывала пагубное воздействие на церковную жизнь.

Задача выявления оригинальных богословских концепций К. и их систематического представления значительно осложняется как чрезвычайной обширностью его лит. наследия (всего ок. 150 сочинений объемом от неск. страниц до неск. томов; их каталог см.: *Congar*. 1934/1935. P. 36–49; ср.: *Cossio*. 1902. P. 491–501; *Schönberger*. 2011), так и тем, что почти все богословски значимые произведения К. являются либо комментариями, либо полемическими трактатами. Не будучи богословом-систематиком, собственные теологические взгляды К. почти всегда излагал в соотнесении с уже существующим церковным учением или противостоящим ему «лжеучением». Заимствуя из традиции те мнения, к-рые он считал корректными, К. затем методично прояснял, уточ-

нял и развивал их; вслед. этого его рассуждения становились как бы продолжением мыслей, содержащихся в его источниках. Как теолог К. менее всего стремился к оригинальности идей и свободному творчеству; он видел свою задачу как раз в противоположном: в том, чтобы представить слово самому рассматриваемому им тексту, будь то авторитетный текст Свящ. Писания и церковного Предания или же подлежащий рациональной оценке и обсуждению сочинение теолога. Оценивая в целом наследие К., как его современники, так и ученые последующих веков отмечали, что он обладал особым талантом комментатора: способностью в немногих словах уловить идею трудного богословского рассуждения и раскрыть его неочевидные смысловые связи. Точную характеристику лит. стиля К. дал его секретарь Флавио, отмечавший, что К. избегал сложных языковых конструкций и стилистической изысканности, свойственных многим гуманистам, и стремился к предельной лаконичности, к сухой и ясной речи; он «предпочитал соотносить имена с вещами, а не подчинять вещи именам» (*Vita Flav.* P. 470; ср.: *Groner*. 1951. S. 63–64).

Наиболее полно и систематически богословские воззрения К. представлены в его обширных комментариях к «Сумме теологии» Фомы Аквинского, работу над к-рыми он вел с 1507 по 1522 г. С XVI в. и до наст. времени комментарии К. остаются наиболее авторитетным объяснением центрального богословского трактата Фомы Аквинского и во многом определяют содержание классического томизма (*Grabmann*. 1936. S. 608–610; *Pesch*. 1965; *Халленслебен*. 2008. С. 165). Нормативный характер комментариев К. был официально подтвержден католич. Церковью в кон. XIX в. Заявив в энциклике «*Aeterni Patris*» (4 авг. 1879) о необходимости вновь ввести в католическое богословие оказавшиеся к этому времени в значительной мере забытыми или искаженными классические идеи Фомы Аквинского (см.: *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*. R., 1882. T. 1. P. III–XVI), папа Римский Лев XIII (1878–1903) распорядился издать Полное собрание сочинений Фомы Аквинского, ставшее известным как *Editio Leonina*. Разъясняя замысел издания, папа Лев XIII отмечал, что





редакционной комиссией было принято решение опубликовать вместе с сочинениями Фомы Аквинского «труды его самых известных толкователей» — К. и Франческо Сильвестри (ок. 1474–1528) из Феррары, прокомментировавшего «Сумму против язычников» (Ibid. P. XXI). Комментарии К. неизменно пользовались вниманием католич. теологов и вызывали интерес у исследователей истории томизма; вместе с тем до наст. времени остается спорным вопрос о том, насколько К. сохранил в них верность букве и духу богословия Фомы Аквинского (см.: *Mandonnet*. 1905; *Grabmann*. 1936; *Gilson*. 1953; *Idem*. 1956; *Pesch*. 1965; *Hallensleben*. 1985. S. 26–32). Невозможность окончательного решения этого вопроса обусловлена философско-богословской сложностью рассуждений К., в нек-рых случаях превосходящей трудности комментируемых им текстов Фомы Аквинского (*Hennig*. 1966. S. 12). В комментариях К. не ограничивался простым толкованием идей Фомы Аквинского: он вступал в богословскую полемику как с противниками томизма (прежде всего с Иоанном Дунсом Скотом и его последователями), так и с нек-рыми томистами (гл. обр. с Иоанном Капреолом (1380–1444), а также со своими современниками-схоластами); дополнял Фому Аквинского в тех областях теологии, где после Фомы были выявлены новые богословские трудности; выражал и обосновывал собственную позицию по ряду вопросов, обсуждавшихся в теологии его времени (ср.: *Халленслебен*. 2008. С. 169). Комментарии к «Сумме теологии» по их богословскому содержанию дополняются полемическими сочинениями К., прежде всего «Аугсбургскими трактатами» и другими антипротестантскими трудами, в которых традиционные темы католич. богословия раскрываются с учетом предложенной протестантами критики ряда принципиальных положений католич. вероучения. Особое значение в качестве источника, позволяющего уточнить богословскую позицию К. по различным вопросам, имеют его поздние комментарии к Свящ. Писанию, в которых богословские принципы томизма соотносятся с библейскими вероучительными истинами и нередко подвергаются смысловой корректировке и пересмотру (подробнее о связи эк-



Фома Каэтан.
Гравюра. 2-я пол. XVIII в.
Мастер Й. Б. Брюль

зегетических и богословских идей К. см.: *Jenkins*. 1891; *Vosté*. 1934; *Idem*. 1935; *Gustafson*. 1993).

Являясь продолжением и развитием универсалистской схоластической теологии Фомы Аквинского, богословие К. вместе с тем отличается от нее след. свойственным ему особому вниманию к персональной и сакраментальной стороне взаимоотношений между Богом и человеком. По точной характеристике ведущего нем. специалиста по богословию К. проф. Барбары Халленслебен (род. в 1957), отношение человека и Бога у К. воспринимается «как свободная, личная коммуникация (*communicatio*) и сотрудничество (*cooperatio*) в благодати» (*Халленслебен*. 2008. С. 170). В центре богословия К. находится Божественная Личность Иисуса Христа, «Которая с невиданной радикальностью становится первоисточником и исполнением всякой сотворенной личности», вслед. чего наряду с естественной благодатью творения и освящающей благодатью К. признает третий порядок благодати, «человеческий и божественный одновременно» (*Caietanus*. *CommST*. T. 11. P. 16), основывающийся «на возвышении человека к участию в божественной личности» (*Халленслебен*. 2008. С. 171). В христологически обоснованной богословской антропологии К. отдает должное субъективности Нового времени, вместе с тем предохраняя ее от

субъективистской изоляции в человеческой самодостаточности и открывая для постоянного оживотворяющего божественного воздействия (Там же. С. 170–171).

Богословие и философия. Следуя мнению Фомы Аквинского о невозможности полного отделения философии как высшей из естественных наук от теологии как науки богооткровенной и сверхъестественной, К. отвергал учение о 2 независимых истинах, рассматриваемых в философии и теологии, и учил, что обе науки нацелены на достижение одной и той же истины, однако рассматривают ее разными способами и в разных аспектах (*Hallensleben*. 1985. S. 36–52). Теология, согласно К., может существовать лишь благодаря «свету божественного откровения», к-рый выступает в качестве «модуса познаваемости» объекта, т. е. относит все содержание теологии к Богу как к ее высшему и первому объекту (*Caietanus*. *CommST*. T. 4. P. 14). Особый статус теологии К. объяснял, используя учение Иоанна Дунса Скота об «очевидности» (*evidentia*) как о необходимом и конституирующем признаке всех положений науки (*scientia*). По утверждению К., отличающемуся от мнения Фомы Аквинского, в строгом смысле говорить о теологии как о науке нельзя, поскольку ее первоначала (аксиомы) являются не самоочевидными, но принимаемыми верой истинами. Однако в аспекте той совокупности знания, которая строится научным способом на основе этих первоначал, теология является такой же наукой, как и проч. науки, и использует схожий дискурсивный метод исследования (Ibid. P. 9–10).

Истинная философия, по мысли К., проистекает из «естественного света» человеческого разума; поскольку этот разум создан Богом, он наделен стремлением к истине и в своих актах схватывает истинные «понятия вещей», которые «суть лучи божественной мудрости», проявляющейся во всем творении (*OperaSS*. Vol. 5. P. 88). Комментируя встречающиеся в Посланиях ап. Павла высказывания о философии как о мирской мудрости (см.: 1 Кор 1. 20; Кол 2. 8; Рим 1. 19–21), К. отмечал, что существует как «философия по Христу», так и «философия вопреки Христу» (*Hallensleben*. 1985. S. 45). По его словам, «если философия, строящая свое исследование по сти-





хиям мира, удерживает себя в принадлежащем ей, то она не противостоит Христу, но сообразна Христу, в Котором заключено всякое сокровище мудрости и познания; если же она возносится в превосходящее ее (каковы суть тайны христианской веры), то она уже не по Христу, а против Христа» (*Caietanus. OperaSS. Vol. 5. P. 266*).

Отличая предмет философии от предмета теологии, К. утверждал, что предлагавшееся нек-рыми схоластами разграничение, при к-ром философия признается способной исследовать только вещи видимого мира, является не вполне корректным. Философия способна восходить от материального к нематериальному, формировать метафизические абстрактные понятия и метафизическое учение о Боге. Однако это учение находится в подчиненном положении по отношению к богооткровенному учению теологии, должно соотноситься с ним и проверяться им. Заявляя, что и теология и философия говорят нечто о Боге, К. проводил различие между знаниями, которые могут быть даны только в откровении (*revelabilia*) и составляют «повествование» (*narratio*) теологии, и знаниями, к-рые разум может получить самостоятельно и к-рые в силу этого могут быть научно доказаны в философии (*demonstrabilia*). К теологическим откровениям, в обосновании к-рых разум бессилён, К. традиционно относил учение о Св. Троице, «тайну Воплощения и искупления», учение об «обетованном блаженстве»; к философским знаниям — учение о существовании Бога, Его единстве и ряде др. свойств Божиих (*CommST. T. 4. P. 7*).

Особенностью учения К. о теологическом откровении является уверенность в том, что оно может существовать только внутри истинной христ. Церкви. По словам К., после того, как Иисусом Христом была учреждена земная Церковь, хранение богооткровенной истины было вверено ей. Духом Святым было установлено «правило», в соответствии с к-рым «безошибочная вера» (*infallibilis fides*) всегда слагается из 2 элементов: из «божественного откровения» и «церковного авторитета». Хотя предельным основанием веры и источником ее содержания является откровение, для его верного понимания оно должно быть

опосредовано (*per medium*) церковным учением, вне к-рого невозможно достичь верной интерпретации того, что открыто Богом (*Ibid. T. 8. P. 9–10*; ср.: *Hallensleben. 1985. S. 48–50*). Руководствуясь этим общим правилом, К. отвергал протестант. учение о личном откровении, данном каждому человеку через Свящ. Писание. По его убеждению, Свящ. Писание есть высшая форма откровения, поэтому при его толковании следует всегда «прибегать к авторитету святой Церкви» (*Caietanus. CommST. T. 4. P. 26*).

Философское учение о Боге и творении. Философские познания о Боге, согласно К., — это не знание о Нем, «как Он есть», но лишь попытки разума приблизиться к Нему, поэтому они могут использоваться в богословии лишь «служебно» (*ministerialiter* — *Ibid. P. 23*; подробный анализ философского учения К. о Боге см.: *Bauer. 1955*). При рассмотрении с позиции теологии философия является не более чем инструментарием, позволяющим систематизировать богооткровенные истины (логика), соотносить их с устройством земного мира (естественная философия) и человеческого общества (моральная философия), восходить от познания мира к представлениям о его Творце (онтология). Вместе с тем К. был убежден, что в своих границах философия обладает значительным познавательным потенциалом, и нередко использовал достижения схоластической философии при изложении собственных богословских воззрений. Многие философские идеи К., высказанные им в комментариях к сочинениям Аристотеля и Фомы Аквинского, до наст. времени вызывают значительный интерес у философов и историков философии; так, специальные работы посвящены предложенным К. интерпретациям аристотелевской категориальной логики (*Hochschild. 2001*), учению о когнитивной деятельности человеческого разума (*Messaut. 1934/1935; Leijenhorst. 2007*), решению вопроса об индивидуации (*Solère. 1993*), трактовке понятия «бесконечное» (*Toussaint. 1993*), философскому персонализму (*Tanoüarn. 2009*) и т. п. С богословской т. зр. наиболее значимыми являются определяющие философско-богословское понимание отношения между Богом и тварным миром онтологические концепции К., при построении ко-

торых он творчески переосмыслил онтологию Фомы Аквинского: теория *аналогии* и учение о соотношении *бытия, сущности* и существования (подробнее о логике и онтологии К. см.: *Gilson. 1953; Hegyi. 1959; Harrison. 1963; Reilly. 1967; Idem. 1971; McCaules. 1968; Kuntz. 1982; Pinchard. 1987. P. 33–104; Гарнцев. 1991; Braun. 1995; Riva. 1995; Hochschild. 2010*).

При построении философского учения о бытии (*esse*) К. пользовался схоластическим различием между «бытием сущности» (*esse essentiae*) и «бытием актуального существования» (*esse actualis existentiae*), к-рое не использовалось в таком виде Фомой Аквинским, восходило к августирианской схоластике и широко употреблялось скотистами (*Hallensleben. 1985. S. 69–73*). Вместе с тем анализ рассуждений К. о понятии «бытие актуального существования» показывает, что оно соответствует понятию «бытие» (*esse*) Фомы Аквинского, тогда как понятие «бытие сущности» — понятию «сущность» (*essentia*). Сводя сущность и существование в общем понятии «бытие», К., не отказываясь от их томистского различия, одновременно подчеркивал их фундаментальное единство как граней одной реальности, к-рая должна схватываться философским разумом в целостности (см.: *Maurer. 1966*).

Вопрос о соотношении бытия как сущности и бытия как существования К. решал в ходе рассмотрения фундаментального онтологического различия между Богом и творением (*Hegy. 1959. S. 118–120; Reilly. 1971. P. 8–11*). Опираясь на учение о бытии Фомы Аквинского, К. философски определял Бога как «само бытие» (*ipsum esse*), «сущее по сущности» (*ens per essentiam*), «чистый акт» (*actus purus*). Согласно К., с т. зр. метафизической первичности бытие Бога есть прежде всего «бытие актуального существования» и лишь во вторую очередь «бытие сущности». К. обосновывал это тем, что бытие Бога, будучи первым бытием, не является осуществлением некоей отличной от этого бытия сущностной возможности; сущность Бога задана самим Его существованием и совпадает с Ним (*Caietanus. CommST. T. 4. P. 43*). Бог есть «самосущее» (*subsistens*) бытие и в силу этого бытие неограниченное и бесконечное. Всякое проч. бытие, т. е. бытие тварных вещей, воспринимается ими от





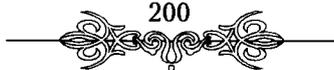
первого бытия и при их образовании из материи и формы ограничивается характеризующей получившееся единство «сущностью», к-рая в онтологическом аспекте тождественна «природе», а в логическом — «чтойности», т. е. понятию, отвечающему на вопрос «что это?» (*Hallensleben*. 1985. S. 74). Для всякой тварной вещи ее существование задается ее сущностью, определяющей границы модуса существования; вместе с тем сущность есть потенция, «способность к существованию» (*saracitas essendi*), находящая свою реализацию в акте существования и не существующая вне его (*Reilly*. 1971. P. 42). Т. о., «бытие актуального существования» Бога целиком тождественно Его «бытию сущности»; напротив, у всех тварных вещей «сущность и существование реально различаются», вслед. чего они являются «сложением» (*compositio*) сущности и существования (*Caietanus*. Opusc. P. 260). По словам К., «бытие обнаруживается во всех вещах, отличных от Бога, по причастности (*per participationem*), и лишь в Боге по сущности» (*CommST*. T. 4. P. 456). Вслед за Фомой Аквинским К. понимал бытие как «акт существования» и приходил к выводу, что Божественное бытие в своем существовании производит подобное себе и вместе с тем отличное от себя тварное бытие, тем самым выступая как первопричина всех имеющих бытие вещей (*Reilly*. 1971. P. 37). При этом Бог является не только действующей творческой причиной, но и первообразом (*primum exemplar*), источником форм всех вещей, содержащихся в Божественном уме в качестве его идей (*Caietanus*. *CommST*. T. 4. P. 461). Соединение этих форм с материей создает многообразие мира, все «природы» вещей, к-рые в онтологическом смысле есть роды бытия, или «способы существования» (*modus essendi*), причастные Богу как их источнику и первобытию (*Hallensleben*. 1985. S. 77–78).

Учение о логическом и онтологическом соотношении бытия Бога и бытия творения К. уточнял при изложении теории аналогии в трактате «Об аналогии имен» (*De nominum analogia*; совр. изд. с франц. пер.: *Pinchard*. 1987. P. 114–147) и др. сочинениях. Ориентируясь на разработанное Фомой Аквинским классическое учение об аналогии, К. вместе с тем стремился дать адекватный

ответ на критику этого учения в сочинениях Иоанна Дунса Скота, который вводил в качестве альтернативы ему принцип унивокальности. Учение об аналогии было призвано решить фундаментальную логико-философскую проблему: начиная с Аристотеля в логике считалось, что имя-предикат при его отнесении к вещи как субъекту высказывания может употребляться либо эквивокально (одно имя при предикировании нескольким различным вещам имеет несколько различных понятий), либо унивокально (одно имя при предикировании неск. различным вещам имеет одно и то же понятие). Однако в рамках томистской философии ни первая, ни вторая парадигма употребления не подходят для объяснения того, каким образом происходит предикация «бытия» при его одновременном употреблении по отношению к Богу и по отношению к творению. Как и у Фомы Аквинского, понимание аналогии у К. было производным от ее онтологического смысла, т. е. от представления о том, что всякое бытие имеет своей причиной божественное бытие, однако в отличие от Фомы Аквинского К. особое внимание уделил логико-эпистемологическому осмыслению аналогии. В основу рассуждений об аналогии К. полагал различие между «аналогией неравенства» (*analogia inaequitalitatis*), «аналогией атрибуции» (*analogia attributionis*) и «аналогией пропорциональности» (*analogia proportionis*); последнюю он отождествлял с «аналогией сообразно бытию и сообразно познанию», к-рую, по утверждению К., признавал истинной аналогией Фома Аквинский (подробнее см.: *Hochschild*. 2010. P. 85–143). 1-я аналогия в действительности является эквивокацией, поскольку в этом случае разум искусственно соединяет в одном «аналогическом» понятии разные по природе вещи (*Pinchard*. 1987. P. 114–115); 2-я аналогия есть вариант аристотелевской деноминации, т. к. при ней предполагается наличие одного формального объекта понятия, от к-рого понятийная аналогия распространяется на подчиненные ему объекты косвенно и атрибутивно (*Ibid*. P. 116; ср.: *Riva*. 1995. P. 165–195); 3-я аналогия есть такая аналогия, при к-рой понятие отражает реально наличествующую между вещами связь, схватываемую разумом в концепте (*con-*

ceptus), т. е. особого рода первичном понятии, в к-ром вещь дана до всякого абстрагирования, в ее бытийной полноте (*Pinchard*. 1987. P. 120–122; ср.: *Bauer*. 1955. S. 97–135; *Hallensleben*. 1985. S. 99–102; *Riva*. 1995. P. 263–293). Осуществляя абстрагирование в процессе познания, разум схватывает связь, или отношение, отраженное в концепте, как единую реальность, формируя множество «пропорционально» упорядоченных понятий, т. е. понятий, описывающих взаимоотношение различных интенсивностей единой реальности (*Pinchard*. 1987. P. 133–136). Т. о., согласно К., в процессе познания из многих «несовершенных» конкретных понятий бытия (*conceptus formalis*) слагается одно высшее абстрактное интеллектуальное понятие (*conceptus objectivus*), в к-ром итоговое единство диалектически соединяется с порождающей его множественностью (см.: *McCanles*. 1968. P. 29–47). Хотя К. заявлял о том, что учение об аналогии призвано преодолеть философские недостатки скотизма, в действительности теория аналогии К. сближается с теорией унивокальности Иоанна Дунса Скота, к-рый считал унивокальное понятие бытия онтологическим способом объединяющего познания различных по способу бытия реальностей. Вместе с тем аналогия К. позволяет ему говорить о «родстве» Бога и творения и интерпретировать бытие как высшее отношение, что в рамках скотистской системы невозможно (*Hallensleben*. 1985. S. 105; подробнее см.: *Riva*. 1995).

В философской традиции начиная с XVI в. и до наст. времени неоднократно ставился вопрос о том, является ли онтология К. экзистенциалистской, и тем самым логическим продолжением онтологии Фомы Аквинского, или эссенциалистской, т. е. отходом от позиции классического томизма и движением в сторону скотистских взглядов. Убеденным сторонником последнего мнения был Э. А. Жильсон (1884–1978), утверждавший, что К. вводил в томизм скотистское представление о не зависящей от существования сущности и возвращался от динамического экзистенциализма Фомы Аквинского к статическому эссенциализму Аристотеля (*Gilson*. 1953). Совр. исследователи склонны считать оценку Жильсона неточной и излишне радикальной (*McInerney*. 2006. P. 39–68;





Hallensleben. 1985. S. 79–84). Обосновывая близость онтологии К. к учению о бытии Фомы Аквинского, они обращают внимание на то, что, объясняя смысл понятия «бытие актуального существования», К. в действительности развивал и защищал томистское понимание бытия как акта существования (подробнее см.: *Reilly*. 1971). Вместе с тем в самом понятии бытия К. в большей степени, чем Фома Аквинский, акцентировал формально-логический аспект, вследствие чего у него почти полностью отсутствует характерное для позднего Фомы Аквинского учение о бытии как «совершенстве» и о бытии Бога как о «совершенстве всех совершенств» (*Hegy*. 1959. S. 149–150).

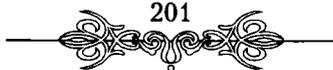
Богословское учение о Боге и творении. Излагая богословское учение о Боге в Себе как о Св. Троице и о Боге по отношению к миру как о Творце и Промыслителе, К. следовал воззрениям Фомы Аквинского, не привнося ничего принципиально нового, однако неизменно обращая внимание на то, что взаимоотношение между Богом и миром может быть верно понято лишь в христологическо-сотериологической перспективе. Согласно К., предельной причиной как творения мира и человека, так и откровения Бога человеку является преизбыточествующая любовь (amor) Божия, которая богословски определяется им как «благодать» (gratia). В комментариях к «Сумме теологии» К. описывал отношение Бога к миру как «сообщение» (communicatio), в актах которого Бог благодатно дарует Себя миру. Согласно К., существуют 3 способа, которыми Бог сообщает Себя творению: естественный, сверхъестественный и личный. Естественный способ — это свободное действие Божие по творению мира из ничего (creando) и по постоянному хранению его (conservando); в актах творения и хранения Бог полагает Себя как предельное основание мира, видимое для человека в свете естественного разума. Сверхъестественный способ — это благодатное откровение Божие, существовавшее от начала мира, в к-ром Он являет Себя тем, кого Он избрал, «возвышая разумные субстанции к сопричастию (consortium) божественной природе по благодати (per gratia)». Третий способ — Боговоплощение, при к-ром «творение было возвыше-

но к божественной личности», т. е. Бог даровал человеку, а через него — всему творению уже не просто внешнюю благодать, но «Свою собственную Личность» (propria persona), в силу чего человеческая природа стала участницей «собственного существования (subsistentia) Бога» (*Caietanus*. CommST. T. 11. P. 8–9; ср.: *Hallensleben*. 1985. S. 221). Т. о., у К. Сам Бог в его отношении к миру и человеку понимается как нетварная «благодать», как свободный Даритель Самого Себя; в Его любви коренятся все конкретные благодатные акты и благодатные дары, совокупность которых составляет промыслительно упорядоченную «духовную историю» творения (*Hallensleben*. 1985. S. 235–237).

Касаясь вопроса о творении Богом человека и первоначальном состоянии человеческой природы, К. вслед за Фомой Аквинским отмечал, что это было состояние «блаженства», в основании к-рого лежала «освящающая благодать», или «благодать, делавшая человека угодным Богу» (gratia gratum faciens). Именно из этой «благодати творения» происходила, согласно К., «первоначальная праведность» (justitia originalis) человека и упорядоченное расположение всех сил его души, а также добровольная подчиненность человека Богу как движению его воли (Ibid. S. 245–247; подробнее см.: *Bittremieux*. 1929). Принимая учение о свободе человеческой воли, К. именно в ней видел причину грехопадения человека: закладывая в природу человека возможность возрастания в благодати, Бог тем самым заложил и противоположную возможность — «уклониться от того блага, к которому природа предназначена» (*Caietanus*. Opusc. P. 185). Т. о., «зло порождается от добра, но акцидентально», т. е. как результат ненадлежащего свободного использования человеком данного ему Богом добра (*Hallensleben*. 1985. S. 241–247). Лишившись вслед за грехом первоначальной праведности, человек, однако, не утратил целиком благодати, остатки к-рой сохранились в его природе, однако потерял возможность располагать силы души к добру, т. к., единжды подчинившись греху, природа человека подпала под его власть и стала «разрываться» противоположными влечениями к добру и к злу (Ibid. S. 248–249).

Говоря о переходе греха Адама на его потомков, К., соглашаясь с Фомой Аквинским, отмечал, что «в Адаме... личность, т. е. личностный акт, повредила природу, т. е. природные благо и дар», тогда как у потомков Адама испорченная «природа повреждает личность, поскольку из-за влечения (fomes) [к греху], которое вносит природа, личность всегда подвержена проклятию (если не очистится через крещение) и всегда актуально впадает в грех» (*Caietanus*. CommST. T. 11. P. 133). Рассуждая о снятии первородного греха, происходящем в таинстве Крещения, К. отмечал, что грех после крещения человека «остается как акт (actu), но уничтожается как вина (reatu)» (Ibid. T. 7. P. 91). Утерянная в грехопадении первоначальная праведность в смысле безгрешности не возвращается человеку до последнего воскресения; продолжая актуально впадать в грех, он вместе с тем может в случае раскаяния быть избавлен от вины за грех благодаря приобретенной Иисусом Христом благодати (*Hallensleben*. 1985. S. 249–250). Определяя природу греха, К. отмечал, что с т. зр. интенции всякий грех происходит от «гордости», т. е. от желания поставить собственную волю выше воли Божией; с т. зр. акта всякий грех есть отвращение (aversio) от Бога как высшего блага и обращение (conversio) к конечному благу, которое грешник делает своей целью (Ibid. S. 251). Подробно рассматривая вопрос о том, какую природу имеет наказание за грех, К. утверждал, что «сам по себе грех первоначально делает человека виновным и достойным наказания» (*Caietanus*. CommST. T. 7. P. 119–120). Заклячая наказание в себе самом (в т. ч. будучи причиной внутренних и внешних страданий, болезни, смерти и т. п.), грех помимо этого навлекает на человека наказание от божественной справедливости, которая по самой своей природе не может оставить преступление без возмездия (*Hallensleben*. 1985. S. 256).

Обсуждая состояние человека после грехопадения, К. останавливался на вопросе о том, существует ли в природе человека «естественное желание» (desiderium naturale), под руководством к-рого он способен до дарования ему благодати стремиться к богопознанию и соединению с Богом. Эта проблема рассматривалась в схоластике и до К.:





так, по учению Фомы Аквинского, человек естественным образом стремится к Богу как к предельной цели, однако способен достичь ее лишь сверхъестественным образом, по благодати; Иоанн Дунс Скот здесь отчасти соглашался с Фомой Аквинским и учил, что Бог есть естественная цель человеческого разума, к-рая достигается сверхъестественно (Ibid. S. 321–323; Mayer. 2008. P. 737–738). Вступая в полемику с Дунсом Скотом, К. отмечал, что в высказывании Фомы Аквинского понятие «природа» используется в теологическом смысле, т. е. применительно к природе человека, уже находящейся внутри благодати. Согласно К., концепция «естественного желания» может быть принята лишь в том случае, если она соотносится с представлением об откровении Божиим, в результате соприкосновения с которым человек начинает стремиться к Богу, в т. ч. и «естественно», т. е. используя свои природные способности (Caietanus. CommST. T. 4. P. 7, 116; T. 6. P. 36). На этом основании К. не принимал учение Дунса Скота о том, что у человека есть «естественная потенция» (potentia naturalis), в силу к-рой его природа способна естественно желать того совершенства, к-рое приобретает сверхъестественно (Opusc. P. 207), т. е., напр., что человеческий разум способен естественно желать познания Бога, к-рое он получает сверхъестественно (ср.: Mayer. 2008. P. 747). По утверждению К., все сверхъестественное воспринимается человеческой природой благодаря наличию «покорствующей потенции» (potentia obdientialis), к-рую он понимал как «способность вещи к тому, чтобы в ней совершилось то, чему определил совершиться Бог» (Caietanus. CommST. T. 1. P. 8), т. е. как способность отклика на божественное призвание. Комментируя это учение К., известный католич. богослов кард. Анри де Любак (1896–1991) в соч. «Сверхъестественное» (Surnaturel, 1946) и др. работах утверждал, что К. не смог преодолеть ренессансный разлад между философией и теологией. По мнению де Любака, К. был сторонником концепции «чистой природы», способной приблизиться к Богу своими силами, т. к. даже «покорствующая потенция» есть принадлежность человеческой природы. Т. о., К. разделял мир на «уровень природы» и «уровень благодати». Считая подобные

оценки де Любака не вполне корректными, совр. исследователи обращают внимание на мотивацию встречающихся у К. рассуждений об отличии действий природы и благодати: выступая против ренессансного понимания самой природы как благодати, К. «отстаивал свободу божественного откровения» (Халленслебен. 2008. С. 167, 170; подробнее см.: McInerney. 2006. P. 69–90). Вместе с тем К. полагал, что абсолютно «природного» стремления человека к Богу быть не может, т. к. природа стремится только к тому, чего она сама может достигнуть. По мысли К., природа выступает как «субъект» стремления, т. е. как то, в чем существует стремление, однако источник и «модус» стремления являются не природными, а превосходящими природу (Caietanus. CommST. T. 4. P. 8; T. 6. P. 36), которая отвечает на обращенную к ней благодать и через покорное принятие ее получает возможность стремиться к Богу как к своей высшей цели (см.: Hellensleben. 1985. S. 324–343; Meyer. 2008).

Христология и учение о спасении. Признавая Боговоплощение наиболее совершенной формой откровения Божия и высшим благодатным даром Божиим человеческой природе (gratia unionis — благодать единения; см.: Caietanus. CommST. T. 11. P. 49), К. подчеркивал, что при рассмотрении богословских вопросов, касающихся Иисуса Христа, истинного Бога и истинного человека, любые разумные доводы и рассуждения должны быть подчинены букв. учению о Нем, содержащемуся в НЗ, в к-ром Он Сам открыл всю необходимую людям истину о Себе. К. не отвергал богатую схоластическую традицию рационального анализа положений христологии, однако замечал, что этот анализ призван выполнять лишь одну задачу: способствовать тому, чтобы верующие могли дать ясное и непротиворечивое объяснение тех истин, которые они твердо содержат верой до всякого разумного обоснования (Opusc. P. 184; ср.: Hellensleben. 1985. P. 261). Одним из следствий такого подхода К. является решение им традиц. схоластического вопроса о том, состоялись ли бы Боговоплощение, если бы Адам не согрешил (Nieden. 1997. S. 53–56). Зная о положительном ответе на этот вопрос Иоанна Дунса Скота, К. не отвергал его содержание, но заявлял о бесполезности

подобных умозрительных спекуляций: «Из Священного Писания мы знаем лишь об искупительном Воплощении, так что даже если и верно, что Боговоплощение могло произойти без искупления, этого не произошло, и таким образом Бог явил Свою волю» (Caietanus. CommST. T. 11. P. 16). Т. о., К. принимал в качестве ориентира для христологических рассуждений сотериологическое значение церковного догмата о неслитном и нераздельном единстве двух природ, божественной и человеческой, в едином Лице Иисуса Христа. При этом К. делал преимущественный акцент на вхождении человека в Лицо Логоса и в Его божественное бытие (Nieden. 1997. S. 232; Халленслебен. 2008. С. 172).

Как и Фома Аквинский, К. в предлагаемой им трактовке способа соединения двух природ следовал концепции, близкой к учению православ. Церкви о воипостазировании человеческой природы в Ипостась Логоса (см. статьи *Воипостасное, Ипостась*), которое было известно на Западе из «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (VII–VIII вв.). Говоря о Лице (Ипостаси) Иисуса Христа, К. отмечал, что Его человеческая природа не имеет собственной природной личности, ипостаси, или «субсистенции», к-рая бы индивидуализировала ее, но индивидуализируется, или «ограничивается», Лицом Логоса: «Человечество Христа, будучи само по себе и в себе единичным (singularis) и способным стать ограниченным либо своей [человеческой] личностью, либо Лицом Слова, было ограничено Лицом Слова» (Caietanus. CommST. T. 11. P. 76). При этом воспринятая природа является полной, т. е. наделенной всеми присущими ей природными свойствами, и реальной, т. е. природой в единичном человеке, а не природой вообще. Поскольку одной личности может быть свойственно только одно бытие (esse) в смысле существования (existentia), бытие Иисуса Христа — это божественное бытие, в которое «включается» воспринятая им человеческая природа (Ibid. P. 27, 39; ср.: Nieden. 1997. S. 61–63, 75–83). Предпринимая попытку объяснения того, как вечность и неизменность Бога соотносятся с тем, что Он стал человеком, К. отмечал, что при вступлении в субстанциальное отношение (relatio) с человеческой природой





Логос не изменяется Сам в отношении Своего вечного бытия, но выступает как основание для изменения соединяющейся с Ним человеческой природы, «начиная во времени наделять ее личностью», поскольку Ипостась божества стала Ипостасью плоти (*Caietanus. CommST. T. 11. P. 207, 210; OperaSS. Vol. 4. P. 287; ср.: Hallensleben. 1985. S. 264–265*). К. принимал сформулированное Восточной Церковью в ходе христологических споров учение о двух природных волях и происходящих от них двух действиях Иисуса Христа, объясняя с его помощью человеческие желания и поступки Иисуса Христа, о к-рых известно из Евангелия. Как воления, так и действия двух природ Христа всегда были свободны и согласованны; К. подчеркивал, что всякое действие (*operatio*) было одновременно единым и двойственным: единым — вслед. согласия природ, а двойственным — вслед. их неслитности (см.: *Nieden. 1997. S. 155–175*). При этом К. отмечал, что полностью «тайна личностного единения» Бога и человека не может быть понята рационально; она «поражает» не только людей, но даже ангелов и демонов, будучи «вершиной всего, что вообще может быть сделано», высшим моментом существования тварного мира (*Caietanus. CommST. T. 11. P. 346*).

Совершённое Иисусом Христом спасение человека К. рассматривал в неск. взаимосвязанных аспектах. Он считал одинаково важными его юридическую и благодатную стороны, поскольку, будучи ответом Бога на грехопадение человека, спасение явилось одновременно свидетельством божественной справедливости и божественного милосердия. Для исправления человеческой природы, согласно К., Бог избрал «путь справедливости» (*via iustitiae*), а не «путь силы» (*via potentiae*), умалив Себя через восприятие человека и «облекшись в грех» (*vestitus peccato* — *OperaSS. Vol. 5. P. 41; ср. ст. Кеносис*). К. полагал, что искупление человека посредством крестной Жертвы не было абсолютной необходимостью, однако, избирая такой путь, божественная справедливость как бы уравновешивала все человеческое непослушание Богу послушанием человечества Христа Его божеству (*Nieden. 1997. S. 194–202*). В этом послушании человек достигает предельно возможного отречения от себя и пре-

дания себя Богу как примирительной жертвы за все грехи: «Бог сделал Иисуса жертвой за наши грехи, определяя и повелевая, чтобы человек Христос по любви принес Себя в жертву за весь мир на крестном древе; Бог сделал человека Христа грехом, пользуясь лично связанной с Собой человеческой природой, словно неким Своим органом, и принося ее как жертву примирения нас с Богом» (*Caietanus. OperaSS. Vol. 5. P. 172*). По мысли К., божество Иисуса Христа пользовалось его человечеством как «инструментом» (*organum*) спасения, а человечество свободно и добровольно предавало себя божеству; т. о., спасение есть не исключительно божественный и не исключительно человеческий акт, но «дело Бога в человеке Христе» (*Ibid. P. 267*). К. особенно подчеркивал полную свободу человечества Христа, являющуюся основанием приобретенной им бесконечной заслуги перед Богом: Христос как человек в силу единства с божеством даже в момент страданий мог чудесным образом остановить их, подобно тому как Он по Своей воле совершал многочисленные чудеса, однако Он добровольно принял мучения и смерть (*O'Connor. 2000. P. 290–291*). При этом К. придерживался мнения о двойном статусе человеческой природы Христа, которая одновременно является страдающей в своих низших частях и обоженной в высших частях; вслед. этого, хотя страдания Христа были истинными человеческими страданиями, Христос страдал телом и низшей, чувствительной частью души, в то время как высшая, разумная часть души уже во время Его земной жизни непрестанно наслаждалась созерцанием соединенной с ней бесстрастной сущности Божией (*Nieden. 1997. S. 197–198, 229–230*). Ипостасное единство Бога и человека во Христе осталось неразделенным после человеческой смерти Христа и явилось основанием Его воскресения: следуя словам Свящ. Писания (см., напр.: Рим 4. 24; 8. 11; Ин 10. 17), К. говорил как о том, что «Бог воскресил Христа», т. е. божество вновь соединило разлученные душу и тело человечества, так и о том, что Христос воскресил Себя Сам, т. е. Его душа, будучи единой с божеством, вернула жизнь Его телу (*Caietanus. OperaSS. Vol. 5. P. 43; Vol. 4. P. 36; ср.: Nieden. 1997. S. 214–216*).

Рассуждая о спасительном значении смерти и воскресения Иисуса Христа, К. утверждал, что с объективной стороны Христос Своим страданием приобрел «заслугу» (*meritum*), позволяющую Ему «устранять все препятствия», мешающие спасению человека, и освобождать всех, кого Он пожелает, «от вины и от наказания» (*Caietanus. CommST. T. 11. P. 476*). Воскресение Христа К. называл началом новой жизни в Св. Духе; уже во время земной жизни христиане становятся участниками этого воскресения «в вере, надежде и любви», т. е. в дарах вселяющейся в них благодати Св. Духа; в посл. воскресение Христово станет для всех христиан залогом личного воскресения к вечной жизни (*OperaSS. Vol. 5. P. 44*). Согласно К., хотя объективно спасение совершено Христом единожды, бесконечная заслуга актуально переходит от Христа во всех верующих в Него по мере того, как они по благодати «преображаются» (*configurando*) в Него внутри Его Тела — Церкви. Постоянное пребывание Христа в Церкви К. обозначал термином «благодать Главы» (*gratia capitis*), подчеркивая единство Христа с членами Церкви как Его мистического Тела, в к-ром благодать от Христа непрестанно изливается на всех христиан (*Hallensleben. 1985. S. 277–280; Nieden. 1997. S. 134–138*).

Субъективное усвоение человеком совершённого Иисусом Христом спасения К., следуя церковной традиции, рассматривал как «взаимодействие» (*cooperatio*) Бога и человека. Признавая наличие у человека даже после грехопадения свободной воли и способности совершать некое добро, К. в то же время разделял восходящее к блж. Августину представление о том, что добродетельная жизнь сама по себе не имеет спасительного значения вне подаваемой от Бога благодати (*Hallensleben. 1985. S. 362–363*). Согласно К., оправдание грешника начинается с «излияния благодати» (*infusio gratiae*), к-рая воздействует на свободную волю человека и обращает ее к Богу (*Caietanus. CommST. T. 7. P. 340*). К. подчеркивал, что это воздействие является не насильем, но представляемой возможностью: без воздействия благодати воля человека не сможет должным образом обратиться к Богу, однако, даже испытав это воздействие, она может отказаться от повиновения (*Hallensleben. 1985. S. 364–365*).



Первичным результатом воздействия благодати на человека является его обращение к Богу, к-рое полагает начало оправданию (*justificatio*) и освящению (*sanctificatio*), осуществляемым благодатью и свободной волей во взаимодействии. Центральную роль в оправдании играет вера, являющаяся одновременно благо-



Мартин Лютер
перед Фомой Каэтаном.
Раскрашенная гравюра.
2-я пол. XVI в.

датным даром Божиим (*fides infusa*) и ответным доверием человека Богу (*fides acquisita; credulitas*). Поскольку «без веры в страдания Христовы» и их спасительное значение человек «не может получить отпущение грехов», лишь благодаря вере человек получает возможность стать из грешного праведным (*Caietanus. CommST. T. 11. P. 472; ср.: Hallensleben. 1985. S. 368–371*). При этом, полемизируя с лютеранами, К. настаивал на том, что спасительной является лишь подаваемая от Бога вера, тогда как ответная личная вера (*credulitas*) человека в силу ее ненадежности и относительности может лишь дополнять «веру по благодати» и не способна давать уверенность в отпущении грехов, оправдании и спасении (*Caietanus. Opusc. P. 288*). Более того, по убеждению К., даже одной подаваемой от Бога веры для спасения недостаточно: «Вера есть причина отпущения грехов лишь в смысле полагания начала (*inchoative*), тогда как в смысле завершения (*completive*) таковой причиной является любовь (*charitas*)» (*Ibid. P. 289*). Именно любовь, по убеждению К., делает приобретаемое по вере оправдание действительным, а не формальным, поскольку в ней осуществляется «примирение» между Богом и человеком (*Ibidem*). Как и вера, любовь есть действие божественной благодати в человеке, порождающее содействие человеческой воли. Однако в отличие от веры, в к-рой человек лишь

покоряется Богу, в любви человек возвышается до уподобления Богу, вслед. чего К. называл любовь «формой уподобления», отмечая, что только в любви человек «подражательно» (*imitando*) познает Бога (*OperaSS. Vol. 5. P. 396*). Именно любовь является источником всей совокупности совершаемых человеком по благодати добрых дел, «формой всех добродетелей» (*CommST. T. 8. P. 173; ср.: Hallensleben. 1985. S. 372–377*). Возражая Лютеру,

отрицавшему католич. представление о добрых делах как о заслугах человека перед Богом и развивавшему учение о спасении одной только верой (*sola fide*), К. отмечал, что спасение не может пониматься как формальное оправдание, т. е. простое вменение человеку праведности Христа и Его искупительных заслуг. Хотя такое вменение необходимо для спасения, оно есть лишь его формальная, а не актуальная причина (*Hallensleben. 1985. S. 401–406*). Соглашаясь с Лютером в том, что принесенного Христом удовлетворения и приобретенной Им заслуги достаточно для спасения всего мира, К. отмечал, что добрые дела являются не восполнением дела Христа, но участием в нем, совместным действием Бога, подающего благодать для совершения этих дел, и человека, стремящегося уподобиться Богу (*Caietanus. Opusc. P. 291–292*). Т. о., приобретаемые добрыми делами спасительные «заслуги» — это не внешние плоды самостоятельной деятельности человека, а внутренние духовные результаты действия преобразенной благодатью человеческой воли: «Заслуга вечной жизни должна приписываться не нашим делам, а делам, которые Христос, как наш Глава, совершает в нас и через нас» (*Ibid. P. 291*).

Учение о Церкви. I. Природа и свойства Церкви. В основу представления о Церкви К. полагал присутствующие в Свящ. Писании образы Церкви, а также сведения о первоначально установленной в апостольские времена организации христ. Церкви. Учение о Церкви

формулируется К. также на основе церковных канонов и церковной истории, т. е. той непрерывной жизни Церкви, в ходе которой, согласно К., развитие церковных структур и представлений об их смысле не происходит случайно и произвольно, но является отражением непрерывного сохраняющего и творческого действия в Церкви Св. Духа. Кроме того, учение о Церкви предполагает развитие учения обо всем многообразии внутренней и внешней жизни Церкви не только в определяющих ее законах, но и во всем богатстве ее проявлений и плодов; т. о., все содержание христ. веры и жизни может быть интерпретировано как единая многогранная совокупность способов бытия Церкви (*Bodem. 1971. S. 209–212*).

Для обозначения видимой стороны существования Церкви К. часто использовал образ «дома Божия» (*domus Dei*; см., напр.: *Caietanus. OperaSS. Vol. 5. P. 379*), почерпнутый им из апостольских Посланий (см.: 1 Тим 3. 15; Евр 3. 6; 1 Петр 4. 17). При этом в отличие от многих предшественников, в т. ч. от Фомы Аквинского, К. подчеркивал различие между воинствующей земной Церковью и торжествующей небесной Церковью, не отрицая их внутреннего единства, но указывая на различие способов существования до конца мира. Земная Церковь — это земной и видимый дом Божий, который Христос «оставил в этом мире» (*Caietanus. OperaSS. Vol. 4. P. 162; ср.: Bodem. 1971. S. 51–53*). Образ «дома Божия» позволял К. подчеркнуть как единственность Церкви, так и ее внутреннее единство, а также указать на единство ее институциональной и общинной сторон. Бог как единственный «Хозяин дома» и «заботливый Отец» духовно соединяет в единственной Церкви как в Своем видимом доме верных Ему, внешне рассеянных по всему миру. Люди, входя в Церковь, становятся членами единой «семьи Христовой» (*Caietanus. CommST. T. 12. P. 115*) и участвуют в «строительстве» Церкви как общего духовного дома: «...словно живые камни они строят дом духовный, в котором обитает Святой Дух; это и есть дом Божий, именующийся Церковью» (*OperaSS. Vol. 5. P. 374; ср.: 1 Петр 2. 5*). Тесно связанным с образом дома у К. является образ храма (*templum*), специально указывающий, по его мне-



нию, на святость Церкви и на постоянное присутствие в ней Духа Божия. Рассматривая восходящее к ап. Павлу представление о том, что всякий христианин есть храм Божий, поскольку в него вселяется Св. Дух (см.: 1 Кор 3. 16; 2 Кор 6. 16), К. отмечал, что это происходит благодаря тому, что Св. Дух «живет» в Церкви, освящая ее членов и действуя в них и через них: «Святой Дух пребывает в Церкви верующих по способу вселения (per modum habitantis), а это означает, что Он пользуется их душами для духовных целей, как обитающий в доме пользуется находящимся в нем для своих целей» (*Caietanus. OperaSS. Vol. 5. P. 96*). Земная воинствующая Церковь, согласно К., была образно обозначена Иисусом Христом в притчах о горчичном зерне (Мф 13. 31–32) и закваске (Мф 13. 33) как «Царство Божие» (*regnum Dei*), которое «в духовном смысле в настоящей жизни пребывает в сердцах верующих» (*Caietanus. OperaSS. Vol. 4. P. 248*), тогда как внешне «возрастает» и «умножается» в мире по мере распространения Церкви Христовой и «откроется во всей истине» после Второго пришествия Христа, когда будет явлено единство Церкви воинствующей и Церкви торжествующей (*Ibid. P. 254*; ср.: *Bodem. 1971. S. 68–70*).

Опираясь на библейские образы Церкви, К. объяснял традиц. для католич. теологии формальное определение Церкви: она есть единое по числу и единственное по своей природе «собрание всех верующих» (*congregatio omnium fidelium — Caietanus. CommST. T. 8. P. 307*). Понятое в аспекте внутренней мистической жизни Церкви, это собрание есть «Тело Христово», а все верующие являются «членами Христа» (*membra Christi*), к-рые связаны с Ним верой, лежащей в основании здания Церкви, и благодатью, направляющей всю жизнь Церкви (*OperaSS. Vol. 5. P. 225*; ср.: *Bodem. 1971. S. 73–74*). В аспекте внешней жизни Церкви «собрание верующих» К. понимал через идею «общества» или «государства» (*politia, res publica*), весьма важную для ренессансного мышления. Признавая, что как сообщество верующих Церковь в своих внешних структурах подобна др. земным сообществам и гос-вам, К. подчеркивал, что из этого подобия нельзя делать вывод о том, что Церковь долж-

на быть подчинена в своем устройении рациональным представлениям об общественном благе (см.: *Izbicki. 1999*). Церковь, согласно К., есть «совершенное сообщество», устроенное и существующее по божественным законам, изменение к-рых недопустимо: «Бог создал, устроил и упорядочил тело Церкви как вполне совершенное, так чтобы оно существовало в наилучшем порядке и чтобы у него не было недостатка ни в чем необходимым» (*Caietanus. Scripta theologica. 1936. Vol. 1. P. 181*).

Рассуждая о каноническом устройстве Церкви, К. обосновывал его с помощью содержащегося в *Никео-Константинопольском Символе веры* исповедания Церкви единой, святой, кафолической и апостольской. Ориентируясь на дискуссии своего времени, важнейшим из 4 свойств Церкви К. считал ее единство. В комментариях к «Сумме теологии» он при рассмотрении природы церковного раскола выделял 3 фактора, взаимодействие которых обеспечивает подлинное единство Церкви. На наиболее широком и очевидном уровне единство Церкви — это единство «добродетелей и таинств», единство объективного содержания христ. веры и жизни, с которым соотносит себя каждый верующий; по словам К., «все по отдельности верные (*fideles*) веруют в одно, надеются на одно, любят одно (а именно, Бога как Троицу и Единицу) и хранят одни таинства» (*CommST. T. 8. P. 307*). Однако, по мысли К., такого «горизонтального» единства недостаточно для того, чтобы Церковь могла быть едина не только как условное и временное человеческое сообщество единомышленников, но и по самой своей природе. Природное единство Церкви обусловлено «единством ее Главы», причем, согласно К., не только небесного, т. е. Христа, но и земного, т. е. «викария Христа», или папы Римского. Благодаря этому единству задается постоянство существования Церкви как иерархического сообщества, в котором «все верные подвигаются Святым Духом не только к вере, надежде и т. д., но и к послушанию одному и тому же главе, викарию Христа» (*Ibidem*). Иерархический порядок Церкви, по мнению К., обеспечивает церковное единство в смысле постоянства, но единство как соединение возникает лишь в случае присутствия 3-го фактора,

к-рый К. называет «единство собрания всего универсума верующих» (*unitas collectionis universorum fidelium*). Это единство проистекает из внутреннего осознания каждым верующим себя как части «одного по числу народа, государства, дома» (*Ibidem*). Из такого самосознания возникает единство воли и единство действия всех членов Церкви, на мистическом уровне соответствующее единому действию Св. Духа, Который, по словам К., «подвигает всякого ко внешнему и внутреннему действию в качестве части единого, ради этого единого и соответственно этому единому». В единой Церкви всякий верующий «верует в то, что он — член Церкви, и в качестве члена Церкви верует, надеется, совершает и принимает таинства, учит, учится и т. д.; он делает все это ради Церкви как часть ради целого... и совершает все это сообразно вере и преданию Церкви» (*Ibidem*). Т. о., в отличие от мн. его современников, предлагавших исключительно формальные критерии единства Церкви, К., не отказываясь от этих формальных критериев, вместе с тем обращал внимание на их недостаточность, утверждая, что единственным подлинным «соединителем Церкви» (*uniens Ecclesiam*) является «Дух Христов», т. е. Св. Дух, благодатное действие Которого создает в каждом члене Церкви внутреннее чувство причастности Церкви как целому (*OperaSS. Vol. 5. P. 86*; ср.: *Bodem. 1971. S. 82–85*). Вместе с тем, по убеждению К., лишь взаимодействие всех 3 факторов делает земную Церковь истинной Церковью; ошибка еретиков и схизматиков состоит в том, что они абсолютизируют к.-л. из этих факторов (вера, иерархия, благодать), отбрасывая прочие (*Walz. 1967. S. 341*). От подобного ошибочного подхода был не вполне свободен и сам К.: если при рассмотрении природы Церкви папская власть интерпретируется им лишь как репрезентация власти Христа и выступает как один из факторов единства Церкви, то в трактатах, посвященных апологии папского абсолютизма, папа предстает уже не только как «символ» церковного единства и образ Христа как единого Главы Церкви, но и как тот, кто создает и хранит его, тем самым дублируя видимым образом невидимые действия Бога.

Рассуждая об апостольском характере Церкви, К. отмечал, что апостолы





были «легатами, или посланниками, Христа» (*Caietanus. Scripta theologica*. 1936. Vol. 1. P. 28), передавшими Церкви Его учение; в этом смысле Церковь называется «апостольской», поскольку хранит неповрежденной веру апостолов. Вместе с тем в Церкви не только проповедуются апостольское учение, но и продолжается апостольское служение, осуществляемое епископами (*Bodem*. 1971. S. 87–89). Кафоличность Церкви К., следуя Фоме Аквинскому, понимал как соединение 3 моментов ее «всеобщности»: пространственного, социального и временного. Церковь кафолична, поскольку в нее входят люди всех стран, всех сословий и всех времен; так понятая кафоличность тесно связана с единством Церкви и подчеркивает ее универсальный характер (*Ibid.* S. 90–93). О святости Церкви, по мнению К., можно говорить в 2 смыслах: во-первых, Церковь святая, поскольку все ее существование ориентировано как на цель на Бога, источник святости; во-вторых, она святая в силу ее причастности Богу: как соприкосновение со светом освещает тьму, так и соприкосновение с Богом освящает Церковь, постоянно динамически очищая ее от любой земной нечистоты и всякого порока (*Ibid.* S. 94–96). Необходимый характер этого соприкосновения задается тем, что Церковь есть Тело Христово; достигнув по Своей человеческой природе наивысшей возможной святости, Христос как Глава распространяет ее по всей Церкви. В отличие от др. свойств Церкви ее святость для нее является не только статической характеристикой, но и динамической задачей. Возрастая в святости, Церковь украшает и обогащает себя, поскольку, по словам К., «Христос, ведущий брань с миром, не желает иметь Церковь, красота которой состоит в богатствах, почестях, славе, власти и прочих подобных временных благах; Он хочет, чтобы ее украшением была святость» (*Caietanus. OperaSS*. Vol. 3. P. 318).

Раскрывая традиц. христ. учение о Церкви как Теле Христовом, К. настаивал на том, что, хотя понятие «тело» в этом случае употребляется в таинственном, а не в материальном смысле, оно тем не менее не является лишь символом и метафорой, но указывает на реальное и нерасторжимое единство христ. Церкви и Иисуса Христа. Для объяснения

органической связи Христа и Церкви К. использовал аналогию с устройством человека: как применительно к каждому человеку существует его ипостась (лицо) и существуют многочисленные акциденции, относящиеся к этой ипостаси как к подлежащему (*suppositum*), так и применительно к Церкви Христос является ее Ипостасью и Главой, тогда как все проч. члены тела Церкви существуют в отношении к Нему и благодаря Ему: «Христос занимает в Своем мистическом Теле место ипостаси», присутствуя как единое Лицо во всем универсуме членов Тела (*Ibid.* Vol. 5. P. 128–129). Это присутствие, согласно К., распространяется по всему телу Церкви до самых малых ее членов благодаря действию Св. Духа. Как душа, присутствуя в теле, дает ему жизнь, так и Дух Святой для всего тела Церкви есть «Дух живой, Дух животворящий, Дух, приносящий с Собою жизнь; не жизнь естественную, но жизнь в Иисусе Христе, жизнь в вере, надежде, любви и в уподоблении Иисусу Христу» (*Ibid.* P. 40). Все происходящее в Церкви, согласно К., в своем основании имеет невидимое действие Св. Духа, направляющего видимые действия членов Церкви как единого благодатного организма: Св. Дух производит «общее исповедание всех верующих» (*Ibid.* P. 127); Он «дает добрым пастырям доступ к овцам» церковного стада и отгоняет от него «воров и разбойников» (*Ibid.* Vol. 4. P. 358); Он управляет Церковью и исправляет все недостатки ее устройства, проистекающие от человеческих немощей (*CommST*. Т. 12. P. 148); Он есть высший Учитель Церкви, составляющий всех ее членов во всем, необходимом им для спасения (*Ibid.* P. 254; ср.: *Bodem*. 1971. S. 115–163).

II. Папа Римский как глава земной Церкви. Формулируя и защищая от критики со стороны концилиаристов и протестантов католич. учение о том, что папа Римский есть единственный глава земной Церкви, К. неизменно подчеркивал, что любая аргументация в этом вопросе является исключительно объяснением, а не обоснованием того церковного порядка, к-рый был установлен непосредственно Богом и в силу этого должен быть не предметом споров и доказательств, но предметом веры. Уже название наиболее важного трактата К. в защиту абсолютной папской власти в Церкви, «О бого-

установленности понтификата Римского Понтифика», свидетельствует о том, что институт папства К. рассматривал не как исторически сложившуюся в Зап. Церкви форму церковного управления, но как созданную Иисусом Христом для всей христ. Церкви при ее основании уникальную иерархическую должность Его заместителя и викария. Папство, по убеждению К., не создано Церковью и не подчинено Церкви как сообществу верующих; напротив, по замыслу Божию, Церковь создана вокруг папы, подчинена ему и не может существовать без него. По словам К., «папство (*papatus*) тем отличается от прочих видов начальства, что все прочие имеют происхождение и власть от [людского] множества (*a multitudine*), тогда как папство происходит не от Церкви, но непосредственно от Бога» (*Caietanus. CommST*. Т. 8. P. 25). Этот постулат позволял К. игнорировать любые исторические и рациональные аргументы противников папского примата и ограничиваться лишь критическим рассмотрением тех аргументов, в которых ставилась под сомнение возможность обосновать примат богословски, т. е. на основании учения Свящ. Писания и мнений отцов Церкви (подробнее см.: *Mondello*. 1965).

Обсуждая происхождение власти Римских пап, К., как и мн. католич. богословы до него, приводил те тексты НЗ, к-рые при их соответствующем толковании могут свидетельствовать об особой власти в Церкви ап. Петра (см.: *Caietanus. Opusc.* P. 49; список и анализ текстов см.: *La Brosse*. 1965. P. 207–218). Наиболее значимыми из этих текстов К. считал места из Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, содержащие обращенные к ап. Петру слова Христа: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного» (Мф 16. 18–19) и «Паси овец Моих!» (Ин 21. 17). По мнению К., в момент произнесения этих слов «Иисус Христос, истинный Бог, не посредством Церкви или служения других апостолов, но Сам непосредственно создал папство и [первого] папу» (*Caietanus. CommST*. Т. 8. P. 25). Рассматривая слова из Евангелия от Матфея, К. признавал, что существует предельно признанное в правосл. Церкви тол-





кование, в соответствии с к-рым, обращаясь к ап. Петру, Иисус Христос в его лице обращался ко всем апостолам, разделявшим с ап. Петром его веру в то, что Христос есть Сын Божий, а через них — ко всей полноте епископов как преемников апостолов. Отвечая на аргументы Лютера (см., напр.: *Luther. WA. Bd. 2. S. 189–193*), обосновывавшего такое понимание этого отрывка как традицией, так и рациональными доводами, К. отмечал, что любое символическое и аллегорическое толкование НЗ вторично по отношению к его букв. смыслу; буквально слова Христа обращены исключительно к Петру, поэтому, если и возможно их расширительное толкование, оно не может заменить буквального и должно быть по смыслу подчинено ему (*Caietanus. Opusc. P. 49–54*). Признавая, что в нек-рых местах НЗ прямо сообщается, что др. апостолы получают вместе с ап. Петром власть «связывать и разрешать» (Мф 18. 18) и «прощать грехи» (Ин 20. 23), К., однако, настаивал на том, что данная Петру «власть ключей» шире и больше той власти, к-рая была дана каждому апостолу (*Caietanus. Opusc. P. 54–56*). К. отмечал, что в Церкви существует 3 «власти ключей»: 1) власть «открывать и затворять Царство Небесное» (*claves regni caelorum*); 2) власть связывания и разрешения, т. е. власть церковного порядка (*claves ordinis*); 3) власть прощения или непощения грехов, т. е. власть церковного суда (*claves jurisdictionis*). По мнению К., 1-я власть была дана Христом лишь ап. Петру (*Ibid. P. 56*). Более того, согласно К., в соответствии с установленным Христом единоначалием ап. Петра в Церкви вообще любая власть апостолов по своей природе простирается от власти ап. Петра и, «если бы был сохранен обычный порядок», они получили бы все свои полномочия по управлению Церковью от ап. Петра. Однако Христу было угодно «предваряюще и по особой благодати» уделить апостолам от Себя лично полномочия по управлению Церковью, вслед. чего Он дал им ограниченное право упорядочивать церковную жизнь и выносить церковный суд, т. е. 2-ю и 3-ю власть ключей (*Ibid. P. 7*). Этот уникальный и единоразовый дар не распространяется на епископов как на преемников апостолов: они получают всю свою власть исключитель-

но от папы как преемника ап. Петра (*Pollet. 1934. P. 518–522*). На приводившееся противниками учения о папском примате указание на то, что, как известно из кн. Деяния святых апостолов, апостолы относились друг к другу как равные и ап. Петр не руководил др. апостолами, К. отвечал, что ап. Петр «по своему смирению держал себя среди апостолов как один из них и не желал пользоваться той властью, которую имел» (*Caietanus. Opusc. P. 56*). По мнению К., все апостолы действительно были равны в «апостольстве», т. е. в порученном им деле проповеди Евангелия, однако лишь ап. Петр помимо апостольства получил «власть пастыря всей Церкви», став «главой и пастырем самих апостолов» (*Ibidem*), «единым главой всего тела Церкви» (*Ibid. P. 7; ср.: Horst. 2012. S. 118–123*).

Согласно К., каждый Римский епископ, занимая кафедру ап. Петра, получает в полной мере все принадлежавшие ап. Петру полномочия по управлению всей христ. Церковью. В этом кафедра ап. Петра отличается от кафедр прочих апостолов: хотя занимающие их епископы также считаются преемниками апостолов, они получают от апостолов лишь «епископство» как формальную должность, но не «апостольский авторитет», т. к. апостолы не могли передать другим то, что сами имели лишь в силу более высокого авторитета ап. Петра (*Caietanus. Opusc. P. 61*). Обосновывая наличие особого преемства между ап. Петром и последующими Римскими епископами, К. отмечал, что, давая ап. Петру поручение «пасти овец» церковного стада, Христос тем самым учредил единственную должность верховного пастыря Своего стада: «Поставление пастыря является установлением постоянной должности (*perpetui officii*); поэтому то, что было дано пастырю при первом поставлении, дается и каждому из его преемников» (*Ibid. P. 62*). В качестве дополнительного основания необходимости такого преемства К. указывал на постоянную заботу Христа о Церкви, к-рая не может быть оставлена Им без земного пастыря. Отвечая на вопрос, почему именно Римские епископы должны считаться преемниками ап. Петра, К. заявлял, что основанием для этого являются пребывание ап. Петра в Риме до последних дней и его «смерть в Риме по пове-

лению Христа», вслед. чего ап. Петр стал навеки связан с Римской кафедрой (*Ibid. P. 64*).

Настаивая на истинности и точности учения о Римском епископе как главе земной Церкви, К. вынужден был отвечать на обоснованное замечание противников папского примата: «Если Христос есть Глава тела Церкви и Петр также считается главой Церкви, то у одного тела будут две головы и получится некое чудовище» (*Ibid. P. 58*). Постулируя необходимость для единства Церкви наличия ее единого земного главы, К. решительно отвергал теорию сторонников концилиаризма, по мнению которых «сущностным Главой» Церкви следует признавать лишь Христа, тогда как папа является ее «акцидентальной главой», и в силу этого может существовать истинная и единая Церковь без папы (*Bodem. 1971. S. 86–87*). Объясняя, каким образом соотносится главенствующее положение в Церкви ап. Петра с главенством Христа, К. учил, что «Христос есть Глава безусловно и абсолютно», «от Себя Самого», тогда как ап. Петр «есть глава в силу того, что является вице-главой (*vicesarut*)», т. е. заместителем Христа, и «является главой на земле вместо Христа, пребывающего на небесах» (*Caietanus. Opusc. P. 58*). Т. о., по утверждению К., Христос возглавляет Церковь невидимо, тогда как папа видимым образом осуществляет на земле делегированные ему Христом полномочия главы Церкви. Хотя в отношении происхождения власть папы обусловлена властью Христа, применительно к земной Церкви папская власть является необходимой и абсолютной. Ссылаясь на принцип монархического единоначалия, соответствующего единоначалию Иисуса Христа в небесной невидимой Церкви, К. утверждал, что власть ап. Петра и его преемников распространяется на всю единую земную Церковь, полностью исключая возможность существования равноправных Поместных Церквей, не подчиненных папе.

Основные свойства папской власти в Церкви К. обсуждал в спорах со сторонниками концилиаризма, по убеждению к-рых папская власть является лишь высшей формой епископской власти и ничем не отличается от нее по своей природе (анализ дискуссий см.: *Pollet. 1934–1935; La Brosse. 1965; Conciliarism and Papalism.*





1997. P. VII–XXII). Отвергая это, К. заявлял, что папа, будучи «епископом всей католической Церкви», в силу этого имеет непосредственную и неограниченную юрисдикцию по отношению ко всей Церкви в совокупности и к каждому члену Церкви лично (*Caietanus. Opusc. P. 10*). По словам К., папа есть высший пастырь, правитель, учитель, законоположитель и судья в Церкви (*Ibid. P. 16*), в своих решениях подотчетный лишь Богу, от Которого он получил свою власть. Вся власть в Церкви проистекает от папской власти и подотчетна ей: «Власть папы есть вся в целом (*tota*) власть вселенской Церкви, и всякая иная власть существует в силу причастности ей, исполняя назначенную обязанность» (*Ibid. P. 13*). Даже власть избрания папы дается Церкви папой, поскольку именно он определяет состав выборщиков (кардиналов) и порядок избрания (*Ibid. P. 17*). По утверждению К., лишь папа обладает правом созывать «законный и совершенный» вселенский Собор, вслед чего любой Собор, созданный против воли папы или без его участия, является заведомо нелегитимным и его решения не подлежат исполнению. Рассматривая приводившиеся концилиаристами примеры *Констанцского Собора* (1414–1418) и *Базельского Собора*, принимавших вероучительные и иные решения без участия пап, К. отмечал, что папы одобряли некие из решений этих Соборов и лишь в силу этого эти решения имеют действие в Церкви и могут считаться законными. Напротив, все постановления этих Соборов, не принятые папами, в т. ч. ставшее манифестом концилиаристов постановление *Констанцкого Собора «Наес Sancta»* (см.: *Mansi. T. 27. Col. 590–591*) о главенстве Собора над папой и о высшем вероучительном авторитете Собора в Церкви, К. объявлял канонически ничтожными и лишенными законной силы (ср.: *La Brosse. 1965. P. 299–310; Horst. 2012. S. 123–128*). Лишь в случае чрезвычайных обстоятельств, когда папа недееспособен, а кардиналы не способны избрать нового папу, Собор епископов может обеспечить избрание папы, но не вправе принимать без папы к.-л. иных решений по управлению Церковью (*Caietanus. Opusc. P. 18–19*). Особым и наиболее затруднительным случаем является действительное или

предполагаемое впадение папы в ересь, соединенное с его отказом собраться для обсуждения этой ереси Собор. Концилиаристы указывали сторонникам папского абсолютизма: если папа может впасть в ересь, то для его низложения и осуждения ереси должен быть созван Собор; однако если Собор может собраться без воли папы-еретика и судить этого папу, значит, авторитет Собора выше авторитета папы (см.: *Pollet. 1935. P. 223–225*).

Рассматривая подробно эту проблему в трактате «Сравнение авторитета Папы и Собора», К. отмечал, что в соответствии с нормами канонического права при «совершении преступления ереси» папа «может быть низложен (*deponi*) вселенским Собором» (*Caietanus. Opusc. P. 19; ср.: Decret. Gratian. I 40. 6*). Согласно К., для начала канонического процесса низложения папы требуется, чтобы он исповедал ересь приватно или публично и при двукратном обличении в ней отказался исправить свои взгляды. Само низложение находится во власти вселенского Собора. Объясняя, в чем состоит основание этого права Собора, К. утверждал, что «служебная власть» (*potestas ministerialis*) Церкви в отношении папы проявляется при его избрании, когда посредством избирающих лиц само по себе «папство» (*paratus*) объединяется с конкретным человеком (*persona*), образуя «папу» как соединение (*conjunctio*). При низложении папы происходит обратный процесс, при котором действием Собора конкретный человек, напр. Петр, отделяется от «папства». По логике К., если люди могут избрать некоего человека папой, однако при этом выборщики не выше папы в силу ограниченности их полномочий, то люди могут и совершить действие, обратное избранию, при этом не претендуя на полномочия папы (*Caietanus. Opusc. P. 21–22*). Т. о., у Собора есть власть над тем, будет или не будет папой некий человек, но нет власти над папством как таковым: «Власть над папой имеется лишь у Господа Иисуса Христа, однако власть над соединением папства и Петра имеется у людей на земле» (*Ibid. P. 22*). Отделение человека от папства, по мысли К., может происходить 3 способами: 1) непосредственно действием Иисуса Христа как имеющего высшую власть над папой, т. е. сверхъестественно; 2) по воле самого папы

при его отречении от престола (*renuntiatio*); 3) путем насильственного низложения (*depositio*) от лица Церкви при впадении в неисправимую ересь (*Ibidem*). К. отмечал, что при отречении папы его отделение от служения происходит по его инициативе, однако он остается папой, пока Церковь не согласится с его отречением. Т. о., при избрании и при смещении папы решающее слово принадлежит Церкви, тогда как воля человека является лишь вторичной причиной. Случай засвидетельствованной ереси дает представленной Собором Церкви право разделить человека-еретика и папство даже против воли самого человека. Хотя Собор властен объявить о низложении папы, это не означает, что Собор во всех или в неких отношениях выше папы или что у Собора есть какая-либо власть над папой, не впадшим в ересь (ср.: *Horst. 1985. S. 33–38; Idem. 2012. S. 135–148*). Несмотря на видимую убедительность рассуждений К., в них присутствует важное умолчание, скрывающее логический порочный круг: К. не касается вопроса о том, как может Церковь (Собор) обличить папу в ереси, если, согласно принимаемому К. представлению о вероучительном авторитете папы, именно папа выносит окончательное определение, что является ересью, а что не является.

По-видимому, осознавая это, в трактате «О богоустановленности понтификата Римского Понтифика» и в комментариях к «Сумме теологии» К. развивал учение о папской непогрешимости при вынесении суждений по вопросам веры. Эта непогрешимость, или безошибочность суждений, согласно К., непосредственно следует из того, что папа обладает в Церкви высшим вероучительным авторитетом. По словам К., «папа как частное лицо (*singularis persona*) может ошибаться в вере, однако папа как папа, вынося суждение и определяя то, чего Церковь должна придерживаться в области веры, не может ошибаться» (*Caietanus. CommST. T. 8. P. 25*). Обосновывая это утверждение, К. обращал внимание на слова Иисуса Христа: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28. 20) — и указывал, что они свидетельствуют о постоянной заботе Христа о Церкви, к-рая проявляется в т. ч. и в том, что Св. Дух неизменно наставляет христиан «на всякую истину» (ср.: Ин



14. 26; 16. 13). Согласно рассуждению К., в силу вероучительного авторитета папы вся Церковь обязана точно следовать ему в его учении. Если папа, высказывая общеобязательное церковное учение, уклонится в ересь, то вся Церковь неизбежно уклонится в ересь вместе с ним; однако этого произойти не может, поскольку Христос ясно обещал, что сохранит Свою Церковь в истине (ср.: *Horst*. 1985. S. 28–30). Хотя в силу своей человеческой природы папа может заблуждаться, благодать Св. Духа всегда сохраняет папу от заблуждения. При этом, вынося суждения по вопросам веры, папа «превосходит самого себя» (*excedit seipsum*), т. е. действует не в силу своих человеческих способностей и знаний, но «подчиняется божественному воздействию для выражения истинной веры Церкви» (*Caietanus*. *CommST*. Т. 8. P. 25). Т. о., по убеждению К., хотя папа может придерживаться некоей ереси как частное лицо, он никогда не объявит эту ересь церковным учением, вслед чего совокупность церковного учения всегда остается истинной и неповрежденной. Именно на нее, а не на личные мнения пап должен ориентироваться как вселенский Собор, так и всякий христианин при вынесении суждения о том, является ли некое учение еретическим. Т. о., уверенность в безошибочности вероучительных суждений папы становится у К. ключевым пунктом, позволяющим строго разграничить полномочия папы и вселенского Собора (ср.: *Mondello*. 1965. P. 195–223). Рассуждения К. о папской безошибочности оказали значительное влияние на последующую трактовку этого вопроса в католической теологии. При подготовке догматической конституции о папской безошибочности (непогрешимости) *Ватиканского I Собора* (1869–1870) «*Pastor aeternus*» один из ведущих разработчиков документа, еп. Винценц Гассер (1809–1879), использовал тексты К. и заимствовал из них ряд аргументов и формулировок (см.: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani. Friburgi Birgsoviae*, 1892. Col. 388–421; ср.: *Pollet*. 1935. P. 243–244).

Как утверждали сторонники централизма, вселенский Собор обладает правом судить папу не только в случае его впадения в ересь, но и в том случае, если нравственное поведение папы становится несо-

местимым с занимаемой им должностью, т. е. судить за личные грехи и преступления. Если в случае папы-еретика К. допускал теоретическую возможность суда над папой, то в случае папы-грешника он решительно отвергал подсудность папы Собору. К. проводил различие между «божественным законом» как неизменной нормой церковной жизни и «человеческими законами», т. е. конкретными каноническими и моральными нормами. Будучи высшим законодателем в Церкви, папа неподвластен никаким человеческим законам и не может быть по ним судим. Вновь обращаясь к аналогии между избранием и низложением папы, К. отмечал, что при избрании папы божественный закон не предъявляет к нему никаких требований относительно нравственности, образованности и т. п., так что «наиболее виновный, наиболее преступный, соблазняющий и неисправимый человек» может быть избран папой, если он христианин и согласен на избрание. Точно так же, несмотря на любые преступления, папа остается папой, если он остается христианином (т. е. не впадает в ересь) и не отрекается от престола (*Caietanus*. *Opusc.* P. 31). Т. о., К. считал, что судить или низлагать папу за недостойное моральное поведение никто не вправе. Вместе с тем он находил допустимым и даже желательным церковное обличение неправедно живущих пап, а также церковную молитву об их вразумлении. Ссылаясь на пример ап. Павла, обличившего ап. Петра (Гал 2. 11–14), К. отмечал, что, если «папа соблазняет Церковь», долгом светских и церковных князей является призвать его к исправлению сперва тайно, а затем при необходимости и публично (*Caietanus*. *CommST*. Т. 8. P. 266–267).

Учение о церковных таинствах. Все церковные таинства, согласно К., имеют двоякое происхождение и истекающую из этого двойную природу. С одной стороны, они есть благодатные дары Божии Церкви, приготовленный для верующих «брачный пир», наивысшие источники благодати Св. Духа, постоянные акты Его освящающей деятельности (*OperaSS*. Vol. 4. P. 97; ср.: Мф 22. 1–14). С др. стороны, таинства есть видимые формы распределения «заслуг Христа», плоды Его спасительных страданий, «орудия, посредством которых смерть Хрис-

това прилагается» ко всем верующим, становясь для них источником жизни (*Opusc.* P. 145). Т. о., каждое таинство совмещает в себе пневматологическую благодатную сторону с христологической воспоминательной и спасительной стороной; рождающееся из такого совмещения органическое духовное единство мистической жизни в Церкви К. характеризовал как причастие божеству, благодатное соединение с Богом. Общие рассуждения К. о таинствах построены на основании Свящ. Писания и коренятся в глубоком понимании таинств как средоточия церковной жизни, как внутренних связей, благодаря к-рым Церковь по благодати Св. Духа постоянно состоит в духовном общении со своим Главой — Христом (*Bodem*. 1971. S. 166–175). Вместе с тем при рассмотрении частных богословских проблем, связанных с конкретными таинствами, К. по большей части опирался на традицию католических схоластиков. Верность К. схоластической концепции таинств, восхитившей к их трактовке в «Сентенциях» Петра Ломбардского и в сочинениях его многочисленных комментаторов, приводила к юридическому пониманию им таинств в качестве своеобразных сложных «договоров» между Богом и человеком, к умалению их мистериальных и абсолютизированию формальных элементов.

I. Крещение. Определяя духовное значение таинства Крещения, К. подчеркивал его неразрывную внутреннюю связь с искупительными страданиями Иисуса Христа. Следуя учению Посланий ап. Павла, К. утверждал, что в крещении человек по своей вере умирает со Христом и воскресает с Ним для новой жизни. Именно результатом «сораспятия» со Христом является происходящее во время крещения отпущение всех совершенных грехов; в крещении человек «возрождается по благодати, становясь причастником Христа (*membrum Christi*), и тем самым происходит так, будто бы сам человек страдал во время страданий Христа», представив через Него Богу удовлетворение за грехи (*Caietanus*. *CommST*. Т. 12. P. 23; ср.: *Bodem*. 1971. S. 167–168).

В последующем католическом богословии вызвали споры 2 мнения, высказанные К. в комментариях к «Сумме теологии» при рассмотрении таинства Крещения, однако

имеющие значение для всего учения о таинствах. Во-первых, К. полагал, что форма таинства Крещения (т. е. произносимые священником тайно-совершительные слова), как и форма всех прочих таинств, является лишь церковным обычаем и не имеет абсолютного и неизменного характера. Поэтому слова таинства могут произноситься на любом языке, а не только на латыни, и видоизменяться; неизменным должно оставаться лишь содержащееся в них догматическое учение о том, что крещение совершается «во имя Отца и Сына и Святого Духа», или «во имя Святой Троицы»; поскольку имя Иисус Христос имплицитно указывает на всю Св. Троицу, то крещение может совершаться и «во имя Христа» (*Caietanus. CommST. T. 12. P. 11, 69–72*). Во-вторых, рассматривая затруднение, связанное с тем, что, в соответствии с католическим вероучением, умирающие без крещения в материнской утробе, при родах или в первые дни жизни младенцы вследствие первородного греха не могут наследовать спасение и вечную жизнь, К. утверждал: если существует опасность гибели младенца без крещения, вера родителей и их желание спасения ребенка вменяются ему как крещение в «таинстве веры». «Когда у младенца нет надлежащего средства спасения, каковым является крещение, то одной лишь веры родителей, приносящих младенца Богу, достаточно для спасения» (*Ibid. P. 94*). Эта вера, по мнению К., может соединяться с внешним знаком: родитель может осенить младенца крестным знаменем и преподать ему «благословение во имя Святой Троицы», которое по своему спасительному значению будет тождественно крещению (*Ibid. P. 104*). Мнение К. обсуждалось в нач. 1547 г. участниками Тридентского Собора и было признано большинством теологов ошибочным; некоторые предлагали включить его осуждение в постановления Собора, однако этого сделано не было, возможно из уважения к памяти К. (*Umberg. 1915. S. 454–460*). Во время цензурирования сочинений К. при папе Пии V соответствующие отрывки были целиком удалены из текста комментариев К. (*Ibid. S. 461*). Несмотря на то что учение К. об особой форме «крещения» умирающих младенцев имеет статус не принятого католической Церковью частно-

го мнения, оно богословски важно в 2 аспектах: во-первых, оно подтверждает устойчивое восприятие в христ. традиции находящихся в утробе младенцев как полноценных людей, способных к участию в благодатной церковной жизни; во-вторых, оно свидетельствует о том, что, несмотря на формальное восприятие таинств, в католич. схоластике сохранялось понимание того, что в основе таинства лежит акт веры, создающий живую связь между человеком и Богом. Хотя вводимое К. понятие «таинство веры» (*sacramentum fidei*) не вполне тождественно понятию «вера таинства» Лютера, которое К. критиковал при рассмотрении лютеровского учения о покаянии, в рассуждениях о крещении младенцев К. ясно утверждал, что таинства коренятся в вере и лишь «дополняют» веру (*Caietanus. CommST. T. 12. P. 94*); они ни в коем случае не заменяют ее и не становятся самостоятельными магическими обрядами. Т. о., в спорах с Лютером К. возражал не против того, что в каждом таинстве необходимым элементом является вера, но против того, что эта вера включает в себя твердую уверенность в спасении, к-рой, по убеждению К., у человека в земной жизни быть не может.

II. Покаяние. Особое внимание, с к-рым К. рассматривал в нескольких сочинениях таинство Покаяния, было вызвано тем, что вопрос о природе покаяния стал одной из центральных тем размышлений Лютера в 1517–1519 гг. в связи со спорами вокруг индульгенций. С опорой на Послания ап. Павла, сочинения блж. Августина и др. отцов Церкви, а также некоторых представителей схоластического номинализма Лютером было разработано учение о «вере таинства», т. е. об уверенности человека в том, что, приступая к церковному таинству с личной верой, он с необходимостью получает от Бога все обещанные Им плоды этого таинства. Вопрос о природе таинства Покаяния был для Лютера образцовым случаем, служащим ключом к решению более общего вопроса о роли личной веры в духовной жизни и о возможности для человека быть уверенным в своем спасении (см.: *Wicks. 1984; Hallensleben. 1985. S. 463–470*).

Ориентируясь на схоластическую традицию, К. считал недопустимым и ошибочным новшеством рассу-

ждения Лютера о «вере таинства». Критикуя взгляды Лютера, К. использовал формальное различие схоластов между «дарованной верой» (*fides infusa*) и «приобретенной верой» (*fides acquisita*). 1-я вера есть дар Божий, с ее помощью человек приходит к Богу и познает Его; происходя от Бога, она всегда истинна и не может быть ошибочной, однако ее содержание ограничивается общим божественным откровением. Именно этой верой человек верует учению Церкви, что в таинстве Покаяния происходит отпущение грехов, но переход от общего к частному, т. е. к уверенности в отпущении грехов конкретного человека в конкретном акте таинства, осуществляется собственной верой человека, к-рая в силу ее субъективного характера может заблуждаться (*Caietanus. Opusc. August. P. 322–328*). Формулируемое К. на основании такого деления учение о роли личной веры в таинстве Покаяния сводится к следующему: у человека может и должна быть вера в объективную действительность таинства в каждом случае его совершения в силу самой его природы (*ex parte sacramenti*), однако не может быть субъективной уверенности в том, что в каждом случае получения таинства оно действительно имеет применительно к конкретному человеку то действие, к-рое оно должно иметь объективно. Т. о., по словам К., «если рассматривать таинство со стороны меня (*ex parte mei*), приемлющего таинство, то мне дозволяется иметь сомнения относительно его действительности во мне» (*Ibid. P. 328*). Согласно К., по церковному учению, таинство Покаяния с необходимостью должно включать в себя 3 элемента: исповедание грехов священнику (*confessio*); личное сокрушение о грехах (*contritio*); принесение Богу удовлетворения за грех (*Hallensleben. 1985. S. 470–481*).

Выступая против Лютера, К. излагал формальное учение о таинстве Покаяния: оно должно быть совершено «надлежащим служителем, по надлежащей форме, в отношении надлежащей материи, т. е. в отношении грешника, приносящего исповедание и достойного отпущения (*absolutio*)»; результатом таинства в случае его правильного совершения является «отпущение грехов» (*remissio peccatorum*), совершаемое таинственным образом Самим Иисусом Христом через священника (*Cai-*

tanus. Opusc. August. P. 344). Это отпущение, по убеждению К., никак не связано с верой в него человека, но логически следует из самого факта надлежащего совершения таинства и общей веры человека в природу таинства. Поскольку человек никогда не может быть уверен в том, что он должным образом приступил к таинству (т. е. с необходимым сокращением, требующейся глубиной раскаяния, полнотой исповедания и т. п.), таинство не дает ему уверенности в спасении. По словам К., все христиане «всегда полны страха Господня и не бывают лишены сомнения в том, пребывает ли в них божественная благодать» (*Ibid. P. 348*).

В полемике с лютеранами К. предлагал особенно подробный анализ 3-го необходимого элемента покаяния: принесения Богу удовлетворения за грех. Согласно К., следовавшему общепринятому в его время католическому учению, в таинстве Покаяния человек освобождается от вины (*culpa*) за грех, однако он остается обязанным понести наказание (*poena*) за грех, поскольку этого требует божественная справедливость (*Opusc. P. 294*). Это наказание может быть понесено человеком либо в собственном виде, т. е. как претерпевание неких налагаемых Богом кар, либо посредством принесения Богу удовлетворения (*satisfactio*) за грех, избавляющего от наказания, т. е. совершения добра, равновеликого допущенным им ранее грехам. Хотя удовлетворение когнитивно в юридических отношениях между человеком и Богом, оно имеет и воспитательное значение, т. к., принося его, человек «уничтожает в себе то зло, которое осталось в нем от его греха» (*Ibidem*; ср. ст. *Епитимия*). Удовлетворение, по утверждению К., имеет 2 стороны: видимую, связанную с налагаемой на грешника священником во время таинства Покаяния обязанностью совершить определенные добрые дела (молитвы, поклоны, посты, паломничества и т. п.), и невидимую, связанную с обетом человека перед Богом совершить некое добро и с принятием Богом добрых дел человека в качестве надлежащего удовлетворения. Поскольку никому не известно, какого удовлетворения ждет от него Бог, никто при жизни не может быть уверен в том, что он принес полное удовлетворение и будет освобожден от наказания. Т. о., несмотря на веру,



Мартин Лютер перед Фомой Казтаном.
Гравюра по рис. Г. Кёнига. Сер. XIX в.

покаяние и благочестивую жизнь, человек не может быть уверен в спасении. По мнению К., хотя смерть человека освобождает его от обязанности совершать конкретные добрые дела, он не освобождается от данного им Богу обета принести удовлетворение за грехи (*Opusc. August. P. 376–381*); находясь в *чистилище*, человек, стремившийся принести удовлетворение во время земной жизни, продолжает приносить удовлетворение Богу, но уже в форме претерпевания наказания (*Ibid. P. 388*). С помощью учения об удовлетворении К. связывал таинство Покаяния с католич. представлением об индульгенциях, к-рые понимались как экстраординарное средство избавления от вины за грех и принесения удовлетворения Богу.

III. Евхаристия. Тематика рассуждений К. о таинстве Евхаристии всецело определялась религ. полемикой его времени: наиболее подробно он рассматривал реальность присутствия Иисуса Христа в Св. Дарах, которую отрицали последователи и единомышленники Цвингли, и жертвенный характер Евхаристии, к-рый не признавали лютеране. Согласно К., для всех христиан является общим фундаментальное убеждение, что Евхаристия как церковное таинство есть видимый знак, указывающий на невидимое единство всех христиан в Церкви как духовном Телес Христовом: «Мы все являемся причастниками единого таинственного Хлеба и образуем единое таинственное Тело Христово» (*OperaSS. Vol. 5. P. 118*). Вместе с тем, возражая протестантам, К. отмечал, что в Евхаристии христиане не только свиде-

тельствуют о своем духовном единстве со Христом и друг с другом во Христе, но и видимым образом «сообща принимают истинное Тело Христово» (*Ibidem*; ср.: *Bodem. 1971. S. 169–173*). Признавая, что Евхаристия заключает в себе «знак» (*signum*), указывающий на смерть Христову и Его Воскресение, К. отмечал, что помимо знака в Евхаристии присутствует и обозначаемое им, т. е. Сам Христос.

Формулируя в трактате «О заблуждениях, относящихся к таинству Евхаристии» учение о способе присутствия Иисуса Христа в Евхаристии, К. отмечал, что это присутствие нельзя понимать в примитивном материальном смысле: неверно думать, будто «Плоть Христа ощущается, осязается и разрывается зубами» (*Caietanus. Opusc. P. 143*). Евхаристическое Тело Христово, будучи истинным Телом, принимается верующими не «телесно и воспринимается» (*corporaliter et perceptibiliter*), но «духовно» (*spiritualiter*) и «верой» (*credendo*); Оно не воспринимается ни чувствами, ни умом, к-рым доступны лишь «таинственные виды» (*species sacramentales*), т. е. явленные телесно Хлеб и Вино (*Ibidem*). По убеждению К., приступая к Евхаристии, христиане принимают не только «таинство в смысле знака Плоти Христовой», но и видимым образом принимают «виды» (т. е. Хлеб и Вино), таинственно содержащие в себе истинную Плоть Христову (*Ibidem*). Как отмечал К., из этого вовсе не следует, что Тело Христово является духовным или призрачным; напротив, истинное Тело, которое существует на небесах «телесным образом» (*per modum corporis*), в Евхаристии существует «духовным способом существования» (*modus essendi spiritualis*). К. считал ошибочным высказывавшееся некоторыми протестант. авторами мнение, что, поскольку Христос Своей смертью победил грех, результатом таинства Евхаристии для верующих является уничтожение всех их грехов, утверждая, что все таинства есть средства победы над грехами (*Ibid. P. 145*). Происходящее в Евхаристии соединение со Христом способствует борьбе с грехом, но не побеждает его в человеке раз и навсегда.

Опровергая критику лютеранами католич. учения о жертвенном характере Евхаристии, К. утверждал,



что при совершении Евхаристии принесенная Христом кровавая крестная Жертва всякий раз снова приносится Богу Отцу во искупление грехов; т. о., образуется постоянное «продолжение» (*perseverantia*) еднократной Жертвы, хранимое Церковью. По словам К., всякая евхаристическая Жертва «есть одна и та же крестная Жертва, точно так же как существует только одно Тело Христова — и на алтаре, и на Кресте, и на небесах» (*Ibidem*; ср.: *Ibid.* P. 287). Различие состоит лишь в способе принесения Жертвы: единожды она была принесена телесно на Кресте, многократно и постоянно она приносится духовно на алтаре. К. считал недопустимым распространенное в народе мнение, что во время мессы приносится жертва, «дополняющая» крестную Жертву, и тем самым каждая месса обладает собственной силой, т. к. при ее совершении священник уничтожает грехи и заслуживает дополнительную милость от Бога. По выражению К., месса есть лишь «повозка» (*vehiculum*), посредством к-рой верующим «доставляется» отпущение грехов, единожды заслуженное Иисусом Христом в момент принесения крестной Жертвы (*Ibidem*).

Учение об индульгенциях. Происшедшее в нач. XVI в. выделение вопроса об индульгенциях в качестве одной из центральных тем богословских дискуссий в значительной мере было вызвано религ. деятельностью Лютера, первоначально критиковавшего практику распространения папских индульгенций, а затем заявившего о полной недопустимости индульгенций как явления церковной жизни. При этом само по себе пристальное внимание Лютера и др. теологов к этому частному пункту католич. вероучения было следствием совпадения неск. внутренних и внешних факторов. Внешней актуализации проблематики индульгенций способствовало то, что к нач. XVI в. из-за постоянно возраставших финансовых потребностей Римской курии значительно увеличилось число распространяемых индульгенций, что сделало их крайне популярным и повседневным элементом религ. жизни, к-рый требовал богословского осмысления. При этом многочисленные торговцы индульгенциями в погоне за наживой фактически выработали собст-

венное учение об индульгенциях, надевая их всевозможными магическими свойствами: способностью отпускать все грехи разом, в т. ч. и будущие; властью мгновенно освобождать души умерших не только из чистилища, но даже из ада, и т. п. Внутренняя актуальность тематики индульгенций для теологов была обусловлена присутствием ей характером своеобразного смыслового узла: для обоснования принятия или отвержения учения об индульгенциях требовалось решать ряд сложных вопросов из различных областей богословия: сотериологии, экклезиологии, сакраментологии (см.: *Felmberg*. 1998. S. 11–71).

Выступая в защиту католич. учения об индульгенциях, К., с одной стороны, стремился показать его укорененность в церковной традиции и гармоничную включенность в общую систему католич. теологии; с др. стороны, он считал своим долгом очистить его от многочисленных неверных интерпретаций, т. к. полагал, что критика учения об индульгенциях во многом вызвана не его богословским содержанием, но сопровождающими его злоупотреблениями и заблуждениями. Ко времени К. богословское учение об индульгенциях в основных чертах уже сложилось и было отражено в различных папских документах, схоластических трактатах (в т. ч. в сочинениях Фомы Аквинского и *Дуранда из Сен-Пурсена*), практических церковных инструкциях (подборка документов опубл.: *Köhler*. 1902; подробнее см.: *Paulus N.* *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*. Paderborn, 1923. Bd. 3), к содержанию к-рых К. активно обращался (*Felmberg*. 1998. S. 11–68). Вместе с тем заслуга выработки единого нормативного католич. учения об индульгенциях во многом принадлежит К., подвигшему папу Льва X издать офиц. декреталию об индульгенциях «*Cum postquam*», учение к-рой полностью совпадало со взглядами К. и в значительной мере было представлено в выработанных им формулировках (*Hennig*. 1966. S. 89–93).

Хотя в декреталии «*Cum postquam*» говорилось о том, что право выпускать индульгенции принадлежит Римским папам «с незапамятных времен» (*DCLuth.* S. 192), К. знал, что в действительности практика индульгенций постепенно формировалась лишь с XI–XII вв.,

и в силу этого не пытался дать исторического обоснования этой практики, ограничиваясь указанием на то, что она была законным образом установлена Церковью в лице Римских пап (*Caietanus*. *Opusc.* P. 90; ср.: *Felmberg*. 1998. S. 81–122). Полагая, что вопрос о догматическом происхождении учения об индульгенциях намного важнее вопроса о его историческом происхождении, К. выделял комплекс догматических положений, на к-рых основывается учение об индульгенциях. Сотериологическим основанием индульгенций К. считал учение о заслугах Христа и святых и учение о необходимости для спасения принесения Богу удовлетворения за грехи. Экклезиологическим основанием является представление о Церкви как о едином теле, все члены к-рого соединены духовными связями и призваны способствовать спасению друг друга, а также представление о главенствующем положении в Церкви Римского папы, к-рое дает ему право распоряжаться всеми благами Церкви, и об имеющейся у него высшей «власти ключей». Сакраментологическое основание — учение о 3 элементах таинства Покаяния и о необходимости для полного очищения от грехов понести налагаемое Богом наказание за грех или предоставить удовлетворение (подробный исторический и тематический анализ учения К. об индульгенциях см.: *Felmberg*. 1998).

В соответствии с определением К., к-рое вошло в текст декреталии «*Cum postquam*», с догматической т. зр. индульгенция есть «отпущение (*remissio*) временного наказания (*poena temporalis*), причитающегося за актуальный грех согласно божественной справедливости» (*Caietanus*. *CommST.* T. 12. P. 359–360; ср.: *DCLuth.* S. 192–194). Избавляя человека от наказания, индульгенция выступает в качестве заместителя «наложенного покаянного удовлетворения» (*injuncta satisfactio poenitentialis*), т. е. обязанности человека совершить некие добрые дела, в результате чего он будет освобожден от наказания (*Caietanus*. *CommST.* T. 12. P. 359). Из этого замещающего характера индульгенции проистекает ее связь с заслугами. Согласно К., мн. добрые дела (напр., пост) при рассмотрении их с т. зр. результата могут являться «прибавлением блага (*bonificatio*), врачева-





нием, заслугой, удовлетворением» (Ibid. P. 360). При этом 2 последних качества взаимодополняющие, т. к., согласно К., всякое дело в аспекте его «благости», т. е. содержащейся в нем благой воли и любви, является заслугой; однако то же самое дело в аспекте связанного с ним «наказания за зло» и «страдания» является удовлетворением (Opusc. August. P. 206). Напр., пост одновременно есть благое дело, служащее духовному преуспеянию, вслед чего он является заслугой; вместе с тем в силу связанного с ним страдания он есть удовлетворение. При этом если для грешников добрые дела по большей части являются удовлетворением, то для Иисуса Христа и святых, не нуждающихся в принесении удовлетворения Богу, их добрые дела являются заслугами. Поскольку Христос вообще не имеет греха, все Его бесконечные заслуги являются «сверхдолжными», т. е. не нужными Ему для принесения удовлетворения. Святые, по утверждению К., принесли гораздо большее удовлетворение, чем были должны, поэтому значительная часть их добрых дел также является «сверхдолжными заслугами» (*superabundantia merita*). Поскольку Христос, святые и все христиане едины в Церкви как в одном таинственном теле, вся совокупность сверхдолжных заслуг образует «сокровищницу Церкви», из к-рой эти заслуги могут «распределяться» тем христианам, к-рые нуждаются в них для принесения удовлетворения Богу (CommST. T. 12. P. 361). Актом такого распределения и является предоставление индульгенции, в силу к-рой человеку вменяются сверхдолжные заслуги из церковной сокровищницы как принесенное им лично удовлетворение. Т. о., индульгенция совершает своеобразную конвертацию заслуги в удовлетворение (Felmborg. 1998. S. 312–324). Необходимость такой конвертации обусловлена тем, что заслуга может быть только личной и не может быть передана другому, тогда как удовлетворение может быть принесено одним человеком за другого в акте любви; это, по мысли К., прямо следует из искупительного подвига Христа. Т. о., единственной возможностью «передачи» сверхдолжных заслуг от Христа и святых тем, кто в них нуждается, является принесение их Богу как удовлетворений за грехи (Caietanus. Opusc. August. P. 218–220).

Власть распоряжения сокровищницей заслуг, согласно К., принадлежит Римскому папе как главе земной Церкви; от него она делегируется тем, кому он пожелает ее предоставить (Ibid. P. 214; ср.: Felmborg. 1998. S. 280–285, 324–327). Для обоснования этого К. ссылался на учение о папской власти ключей, открывающих Царствие Небесное: «Открывать Царствие означает не что иное, как устранять то, что препятствует доступу в него», поэтому «как к власти ключей Петра относится устранение личной вины посредством таинства Покаяния... так к власти ключей Петра относится и устранение личного наказания, полагающегося за актуальную вину» (Caietanus. Opusc. August. P. 290). Вместе с тем К. отвергал мнение Лютера, заявлявшего в период спора об индульгенциях, что для избавления от наказания за грех достаточно одной лишь власти ключей и не требуется сокровищницы заслуг; по утверждению К., даже папа не может отпустить грех или отменить наказание за грех просто своей волей. Отпущение греха, совершающееся в таинстве Покаяния, происходит благодаря узаконенному Богом при установлении таинства переносу на грешника искупительных заслуг Христа; точно так же отпущение вины происходит благодаря узаконенному Церковью распределению сверхдолжных заслуг Христа и святых как удовлетворений (Ibid. P. 214; ср.: CommST. T. 12. P. 362–363). Т. о., для действительного получения христианином индульгенции должны быть совмещены 3 действующие причины: предварительно принесенное покаяние в грехе с готовностью предоставить Богу удовлетворение; папская власть ключей, отпускающая грех и снимающая наказание; доступ Церкви к сокровищнице заслуг (Opusc. August. P. 242).

Особым случаем, провоцировавшим множество заблуждений и споров, во времена К. было предоставление индульгенций тем умершим, чьи души считались находящимися в чистилище. То, что такие индульгенции вообще могут быть даны, К. обосновывал универсальностью папской власти ключей: они могут открывать доступ в Царствие Небесное всем, кому он вообще может быть открыт с объективной стороны (т. е. тем, кто не помещены Богом в ад); находящиеся в чистилище души пред-

назначены к получению этого доступа, поэтому папская власть распространяется и на них (Ibid. P. 290–291). Вместе с тем способы предоставления индульгенций живым и умершим различны: живым они предоставляются «по способу освобождения» (*per modum absolutionis*) от подлежащего принесению удовлетворения, тогда как умершим — «по способу заступничества» (*per modum suffragii*), т. е. как обращенная к Богу просьба Церкви освободить их от положенного им наказания (Ibid. P. 294; ср.: DCLuth. S. 194). Т. о., предоставление индульгенции умершим не означает их немедленного спасения, поскольку точный «объем» необходимого удовлетворения известен лишь Богу, но свидетельствует о заступничестве Церкви за них перед Богом и облегчает их загробную участь (ср.: Felmborg. 1998. S. 356–362).

Пытаясь сгладить явные юридические и даже «экономические» элементы, присутствующие в богословском объяснении индульгенций, К. обращал внимание на то, что распределение заслуг на духовном уровне является чередой актов любви: Христос по Своей любви к людям через страдания стяжал сверхдолжные заслуги и по любви распределяет их тем, кого желает спасти; святые своими сверхдолжными заслугами по любви к своим земным собратьям ходатайствуют о них перед Богом и тем самым уподобляются Христу; земная Церковь, распределяя индульгенции, по любви снисходит к человеческой немощи и предлагает людям более легкий путь спасения (Caietanus. CommST. T. 12. P. 362). К. заявлял, что, хотя получение индульгенций способствует спасению, оно в отличие от церковных таинств не является необходимым для спасения. Однако даже если признать, что доступ к «сокровищнице заслуг» Христа может быть получен не только через индульгенции, из этого, по убеждению К., нельзя делать вывод о принципиальной недопустимости индульгенций, который делали лютеране. Согласно К., получение индульгенции ни в коем случае не должно восприниматься как освобождение от обязанности приносить Богу покаяние и заглаживать совершенное зло добром: индульгенция освобождает от необходимости совершать некие дела как удовлетворения за грех, однако человек призван продолжать





совершать эти дела в качестве «лекарства от страстей» (Opusc. August. P. 282). Кроме того, К. настаивал на том, что индульгенции не могут быть единственным средством спасения: содержащаяся в них благодать восполняет то удовлетворение, к-рое человек должен принести Богу за грехи, но не заменяет его целиком (Felmsberg. 1998. S. 368–371). Согласно К., благодать индульгенций ничего не дает человеку, если у него нет необходимого «покаянного расположения» души: «Индульгенции не приносят пользы тем, кто, пребывая в благодати, пренебрегают принесением удовлетворения за самих себя, поскольку таковые недостойны индульгенции... поэтому необходимо, чтобы они сделали сами себя достойными [вменения] чужого удовлетворения» (Caietanus. CommST. T. 12. P. 367).

Во время дискуссии с Лютером К. не выступал прямо с критикой торговцев индульгенциями, ограничиваясь косвенными указаниями на несостоятельность предлагавшегося ими учения о легком и мгновенном спасении. Вместе с тем в поздних сочинениях К. высказывал недвусмысленно негативное отношение к злоупотреблениям, связанным с продажей индульгенций (Felmsberg. 1998. S. 351–356). Так, комментируя в 1529 г. содержащееся во Втором послании Петра упоминание о любостыжателях (2 Петр 2, 3), К. отмечал, что оно напрямую относится к продавцам индульгенций, и называл их «проповедниками обогащения». По словам К., они «злоупотребляют благочестием христианского народа ради наживы», предлагая придуманное ими учение, «будто люди, приобретшие за дукат так называемую полную индульгенцию (indulgentia plenaria), становятся такими, как если бы они только что приняли крещение, а душа [умершего] сразу же освобождается из чистилища» (Caietanus. OperaSS. Vol. 5. P. 383). Отвергая такое учение об индульгенциях, К. решительно объявлял, что «христианская вера не знает подобных вымыслов» (Ibidem; ср.: Jenz. 1983. P. 140–141). Т. о. будучи не в силах изменить распространенную практику торговли индульгенциями, К. стремился дать такую богословскую трактовку природы индульгенций, при к-рой все попытки злоупотреблений стали бы бессмысленными. Избранный К. метод лег

в основу того пути, который был избран теологами католической Церкви для решения неизменно вызывавшего многочисленными соблазна вопроса об индульгенциях в XX в.: в определяющей совр. учение католич. Церкви об индульгенциях апостольской конституции папы Павла VI (1963–1978) «Indulgentiarum doctrina» (1967) основной акцент сделан на их духовном и экклезиологическом смысле как благодатных даров Божиих земной Церкви (см. ст. *Индульгенция*).

Влияние К. на католическое богословие. — См. в ст. *Томизм*.

Соч.: *собрания*: Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani, Cardinalis tit. S. Xisti, in tres distincta tomos. Lugduni, 1562 [= Opusc.]; Opuscula omnia Thomae De Vio Caietani cardinalis tituli Sancti Xysti, in tres distincta tomos, nunc primum summa diligentia castigata, et doctissimorum quorundam virorum ope suo nitro accurate restituta. Lugduni, 1587. Hildesheim, 1995; Opera omnia quotquot in Sacrae Scripturae expositionem reperiuntur. Lugduni, 1639. Hildesheim, 2005. 5 vol. [= OperaSS]; Opuscula oeconomico-socialia / Ed. P. Zammit. R., 1934; Scripta theologica. R., 1936. Vol. 1: De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus; 1962. [Vol. 2]: Instructio nuntii circa errores libelli de cena domini, sive, De erroribus contingentibus in Eucharistiae Sacramento; Opusculum de Augsbourg [= Opuscula Augustana] // *Morerod*. 1994. P. 182–423 [= Opusc. August.]; *отдельные произведения*: Commentaria in Summam Theologiae Thomae Aquinatis // *Thomas Aquinas*. Opera omnia: [Editio Leonina]. R., 1888–1906. T. 4–12 [= CommST]; De divina institutione pontificatus Romani Pontificis / Ed. F. Lauchert. Münster, 1925. (Corpus catholicorum; 10); Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis / Ed. I. M. Marega. R., 1934; In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria / Ed. M.-H. Laurent. Taurini, 1934; Ad septemdecim quaesita responsiones / Ed. V. M. Pollet // *Angelicum*. R., 1937. Vol. 14. P. 547–559; Commentaria in De anima Aristotelis. R., 1938. Vol. 1; 1939. Vol. 2; Bruges, P., 1965. Vol. 3 [= Commentaria in libros Aristotelis De anima: Liber III]; Commentaria in Praedicamenta Aristotelis / Ed. M.-H. Laurent. R., 1939; De nominum analogia. De conceptu entis / Ed. P. N. Zammit, P. H. Hering. R., 1952. Истр.: Acta primi concilii Pisani celebrati ad tollendum schisma [etc.]. P., 1612. [Pars 3]. [= ActaPisan.]; Sacrum Theatrum Dominicanum / Ed. V. M. Fontana. R., 1666; BullOP. 1732. T. 4; ActaOP. 1901. Vol. 4; Köhler W., Hrsg. Dokumente zum Ablassstreit von 1517. Tüb.; Lpz., 1902; *Flavius I. B.* Oratio de Vita Caietani cardinalis S. Xysti // *Laurent*. Les premières biographies de Cajétan. 1934/1935. P. 456–490 [= VitaFlav.]; *Spina B.* [De vita Caietani] // Ibid. P. 449–454 [= VitaSp.]; Registrum litterarum Fr. Thomae de Vio Caietani OP, magistri ordinis (1508–1513) / Ed. A. de Meyer. R., 1935 [= RegCaiet.]; Dokumente zur Causa Lutheri, 1517–1521 / Hrsg. P. Fabisch, E. Iserloh. Münster, 1991. Bd. 2: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521 [= DCLuth.]. Библиогр.: *Wicks J.* Bibliography // *Idem*. Cajetan Responds. 1978. P. 245–253; *Schönberger R.*, Hrsg. Caietanus, Iacobus de Vio: [Opera edita]

// Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete. B., 2011². P. 1057–1080.

Лит.: *Quetif J., Echarid J.* Thomas de Vio Cajetanus // *Idem*. Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti. P., 1721. T. 2. P. 14–21; *Jenkins R. C.* Pre-Tridentine Doctrine: A Review of the Commentary on the Scriptures of Thomas de Vio, Cardinal of St. Xystus, Commonly Called Cardinal Cajetan. L., 1891; *Cossio A.* Il Cardinale Gaetano e la riforma. Cividale, 1902; *Müller K.* Luthers römischer Prozess // *ZKG*. 1903. Bd. 24. S. 46–85; *Kalkoff P.* Zu Luthers römischem Prozess // *Ibid*. 1904. Bd. 25. H. 1. S. 90–147; H. 2. S. 273–290; H. 3. S. 399–459; H. 4. S. 503–603; *idem*. Forschungen zu Luthers römischem Prozess. R., 1905; *idem*. Die Briefwechsel zwischen dem Kurfürsten Friedrich und Cajetan // *ZKG*. 1906. Bd. 27. H. 3. S. 323–332; *idem*. Die von Cajetan verfasste Ablassdekretale und seine Verhandlungen mit dem Kurfürsten von Sachsen in Weimar // *ARG*. 1911/1912. Bd. 9. S. 142–171; *idem*. G. B. Flavio als Biograph Cajetans und sein Bericht über Luthers Verhör in Augsburg // *ZKG*. 1912. Bd. 33. S. 240–267; *idem*. Luthers Antwort auf Cajetans Ablassdekretale (30. Mai 1519) // *ARG*. 1914. Bd. 11. H. 3. S. 161–175; *idem*. Kleine Beiträge zur Geschichte Hadrians VI // *Historisches Jb. Münch.*, 1919. Bd. 39. S. 31–72; *Schulte A.* Die römischen Verhandlungen über Luther 1520: Aus den Acti Consistoriali 1517–1523 // *QFIAB*. 1904. Bd. 6. S. 32–52, 174–176, 374–378; *Mandonnet P.* Cajétan // *DTC*. 1905. T. 2. Col. 1313–1329; *Pastor L.* The History of the Popes. L., 1908. Vol. 7; *Mortier D. A.* Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs. P., 1911. T. 5; *Lauchert F.* Thomas de Vio Caietanus, O. Praed., Kardinal // *Idem*. Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Freiburg i. Br., 1912. S. 133–177; *Umberg J. B.* Cajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil // *ZKTh*. 1915. Bd. 39. S. 452–464; *Bittremieux J.* Justitia originalis et gratia sanctificans: Doctrina Cajetani // *ETHL*. 1929. Vol. 6. P. 633–654; *Laurent M.-H.* La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences // *RSPHTh*. 1931. T. 20. N 1. P. 77–82; *idem*. Les premières biographies de Cajétan // *Revue Thomiste*. 1934/1935. T. 39. N 86/87. P. 444–503; *idem*. Quelques documents des Archives Vaticanes (1517–1534) // *Ibid*. P. 50–148; *idem*. Le Commentaire de Cajétan sur le «De Anima» // *Caietanus Th.* Commentaria in De anima Aristotelis. 1938. Vol. 1. P. VII–LII; *Löhr G. M.* De Caietano reformatore ordinis praedicatorum // *Angelicum*. 1934. Vol. 11. P. 593–602; *Marega I. M.* Caietani vitae operumque brevis descriptio // *Caietanus Th.* Commentaria in Porphyrii Isagogen... 1934. P. IX–LXIV; *Congar M.-J.* Bio-bibliographie de Cajetan // *Revue Thomiste*. 1934/1935. T. 39. N 86/87. P. 4–49; *idem*. La date de la mort du cardinal Cajetan // *Angelicum*. 1934. Vol. 11. P. 603–608; *Messaut J.* L'immanence intellectuelle d'après Cajétan // *Ibid*. P. 193–224; *Pollet V. M.* La doctrine de Cajetan sur l'Eglise // *Ibid*. P. 514–532; 1935. Vol. 12. P. 223–244; *Vosté J.-M.* Cardinalis Caietanus Sacrae Scripturae interpres // *Ibid*. 1934. Vol. 11. P. 446–513; *idem*. Cardinalis Caietanus in Vetus Testamentum, praecipuae in Hexameron // *Ibid*. 1935. Vol. 12. P. 305–332; *Frénaud G.* Les inédits de Cajétan // *Revue Thomiste*. 1936. T. 41. P. 331–366; *Grabmann M.* Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule // *Idem*. Mittelalterliches Geistesleben. Münch., 1936. Bd. 2. S. 602–613; *Goergen A.* Kardinal Cajetans Lehre





von der Analogie: Ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin. Speyer, 1938; *Groner J. F.* Kardinal Cajetan: Eine Gestalt aus der Reformationszeit. Fribourg, 1951; *Gilson E.* Note sur un texte de Cajétan // *Antonianum*. R., 1952. Vol. 27. P. 377–380; *idem.* Cajétan et l'existence // *Tijdschrift voor Philosophie*. Leuven, 1953. Vol. 15. P. 267–286; *idem.* Cajétan et l'humanisme théologique // *AHDLMA*. 1956. T. 22. P. 113–136; *idem.* Autour de Pomponazzi: Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle // *Ibid.* 1961. T. 28. P. 163–279; *Mancini I.* Cardinalis Caietanus et Montes Pietatis: Disquisitio historico-moralis. Hierosolymis, 1954; *Bauer R.* Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Cajetan. Regensburg, 1955; *Collins T.* Cardinal Cajetan's Fundamental Biblical Principles // *CBQ*. 1955. Vol. 17. P. 363–378; *Hegji J.* Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan. Pullach bei Münch., 1959; *Koster M. D.* Zur Metaphysik Cajetans: Ergebnisse jüngster Forschung // *Scholastik*. Freiburg, 1960. Bd. 35. S. 537–551; *Harrison F. R.* The Cajetan Tradition of Analogy // *Franciscan Studies*. 1963. Vol. 23. P. 179–204; *La Brosse O., de.* Le Pape et le concile: La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme. P., 1965; *Mondello V.* La dottrina del Gaetano sul Romano pontefice. Messina, 1965; *Pesch O. H.* Thomismus // *LTK*. 1965. Bd. 10. Sp. 157–167; *Hennig G.* Cajetan und Luther: Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation. Stuttg., 1966; *Maurer A. A.* Cajetan's Notion of Being in His Commentary on the Sentences // *Mediaeval Studies*. Toronto, 1966. Vol. 28. P. 268–278; *Horst U.* Der Streit um die Heilige Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus // *Wahrheit und Verkündigung*; M. Schmaus zum 70. Geburtstag / Hrsg. L. Scheffczyk e. a. Münch., 1967. Bd. 1. S. 551–577; *idem.* Zwischen Konziliarismus und Reformation: Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden. R., 1985; *idem.* Juan de Torquemada and Thomas de Vio Cajetan: Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltentfaltung. B., 2012; *Reilly J. P.* Cajetan: Essentialist or Existentialist? // *The New Scholasticism*. 1967. Vol. 41. N 2. P. 191–222; *idem.* Cajetan's Notion of Existence. The Hague, 1971; *Wälz A.* Von Cajetans Gedanken über Kirche und Papst // *Volk Gottes: Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*. Freiburg etc., 1967. S. 336–360; *McCanles M.* Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy // *The New Scholasticism*. 1968. Vol. 42. N 1. P. 18–47; *McNally R.* Pope Adrian VI (1522–1523) and Church Reform // *AHPont*. 1969. Vol. 7. P. 253–285; *Minnich N. H.* Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council // *Ibid.* P. 163–251; *idem.* The Participants at the Fifth Lateran Council // *Ibid.* 1974. Vol. 12. P. 157–206; *Selge K.-V.* Die Augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518 // *Jb. der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung*. Darmstadt, 1969. Bd. 20. S. 37–54; *Bodem A.* Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan: Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation. Trier, 1971; *Gargan L.* Lo Studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento. Padova, 1971; *O'Malley J. W.* Preaching for the Popes // *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* / Ed. Ch. Trinkaus, H. A. Oberman. Leiden, 1974. P. 408–440; *O'Connell M.* Cardinal Cajetan: Intellectual and Activist // *The New Scholasticism*. 1976. Vol. 50. N 3. P. 310–322; *Roover R., de.*

Cardinal Cajetan on «Cambium» or Exchange Dealings // *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of P. O. Kristeller* / Ed. E. P. Mahoney. Leiden, 1976. P. 423–433; *Wicks J.* Thomism between Renaissance and Reformation: The Case of Cajetan // *ARG*. 1977. Bd. 68. S. 9–32; *idem., ed.* Cajetan Responds: A Reader in Reformation Controversy. Wash., 1978; *idem.* Cajetan und die Anfänge der Reformation. Münster, 1983; *idem.* Fides sacramenti – Fides specialis: Luther's Development in 1518 // *Gregorianum*. R., 1984. Vol. 65. N 1. P. 53–87; *idem.* Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) // *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period* / Ed. C. Lindberg. Oxf.; Malden, 2002. P. 269–283; *Iserloh E., Hallensleben B.* Cajetan de Vio, Jakob (1469–1534) // *TRE*. 1981. Bd. 7. S. 538–546; *Kuntz P. G.* The Analogy Degrees of Being: A Critique of Cajetan's «Analogy of Names» // *The New Scholasticism*. 1982. Vol. 56. N 1. P. 51–79; *Janz D. R.* Cajetan (1468–1534) // *Idem.* Luther and Late Medieval Thomism. Waterloo (Ontario), 1983. P. 123–153; *Hallensleben B.* Communicatio: Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan. Münster, 1985; *она же (Халленслебен Б.)*. Томас де Вико Каэтан (1469–1534): Новое богословие на благо Церкви / Пер. с нем.: А. И. Соколовский // *ЦиВр*. 2008. № 4(45). С. 161–190; *eadem.* Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Fleisches: Die paradigmatische Position des Thomas de Vio Cajetan // *Unsterblichkeit: Vom Mut zum Ende* / Hrsg. D. Daphinoff, B. Hallensleben. Hdlb., 2012. S. 65–82; *Pinchard S.* Métaphysique et sémiotique. P., 1987; *Гарлицев М. А.* Онтологическая проблематика у Каэтана и его трактат «О понятии сущего» // *Историко-философский ежегодник*, 1991. М., 1991. С. 174–182; *Gustafson H.-F.* The Genesis of Cajetan's Exegesis: Motivation and Initial Quest: *Diss.* Madison, 1993; *Gunten A. F., von.* Cajétan dans la correspondance d'Erasmus // *Rationalisme analogique et humanisme théologique*. 1993. P. 297–323; *Rationalisme analogique et humanisme théologique: La culture de Thomas de Vio «Il Gaetano»*: Actes du Colloque de Naples, 1–3 nov. 1990 / Ed. B. Pinchard, S. Ricci. Napoli, 1993; *Solère J.-L.* Cajétan et le problème de l'individuation dans la tradition dominicaine // *Ibid.* P. 85–110; *Toussaint S.* Quelques propositions sur l'Être: Cajétan face à l'humanisme de Pico // *Ibid.* P. 139–152; *Morerod Ch.* Cajetan et Luther en 1518: Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan. Fribourg, 1994. 2 t.; *idem.* Le discours de Cajetan au V^e Concile de Latran // *Revue thomiste*. 2005. T. 105. P. 595–638; *Tavuzzi M.* Valentino da Camerino, O. P. (1438–1515): Teacher and Critic of Cajetan // *Traditio*. N. Y., 1994. Vol. 49. P. 287–316; *Braun B.* Ontische Metaphysik: Zur Aktualität der Thomasdeutung Cajetans. Würzburg, 1995; *Riva F.* Analogia e univocità in Tommaso de Vio «Gaetano». Mil., 1995; *Conciliarism and Papalism* / Ed. J. H. Burns, Th. Izbicki. Camb.; N. Y., 1997; *Nieden M.* Organum Deitatis: Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan. Leiden; N. Y.; Köln, 1997; *Felmsberg B. A. R.* Die Ablass-theologie Kardinal Cajetans (1469–1534). Leiden; Boston; Köln, 1998; *Izbicki T. M.* Cajetan's Attack on Parallels between Church and State // *Cristianesimo nella storia*. Bologna, 1999. Vol. 20. N 1. P. 81–89; *Krause A.* Zur Analogie bei Cajetan und Thomas von Aquin. Halle, 1999; *O'Connor M.* The Meritorious Human Life of Jesus: Renaissance Humanist Tendencies in the Thomism of Cardinal Cajetan // *New Blackfriars*. Oxf., 2000. Vol. 81. P. 285–296; *idem.*

A Neglected Facet of Cardinal Cajetan: Biblical Reform in High Renaissance Rome // *The Bible in the Renaissance: Essays on Biblical Commentary and Translation in the 15th and 16th Cent.* / Ed. R. Griffiths. Aldershot, 2001. P. 71–94; *idem.* Cajetan on Paul // *A Companion to Paul in the Reformation* / Ed. R. Ward Holder. Leiden, 2009. P. 337–362; *Hochschild J.* Words, Concepts and Things: Cajetan on the Subject of the Categories // *Dionysius*. Halifax, 2001. Vol. 19. P. 159–166; *idem.* The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's «De Nominum Analogia». Notre Dame (Ind.), 2010; *McInerney R. M.* Praeambula fidei: Thomism and the God of the Philosophers. Wash., 2006; *Leijenhorst C.* Cajetan and Suarez on Agent Sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought // *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind / Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment* / Ed. H. Lagerlund. Dordrecht, 2007. P. 237–262; *Arnold C.* Die Römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601): Grenzen der theologischen Konfessionalisierung. Paderborn etc., 2008; *Burns J. H.* Angelo da Vallombrosa and the Pisan Schism // *The Church, the Councils and Reform: The Legacy of the 15th Cent.* / Ed. G. Christianson e. a. Wash., 2008. P. 194–211; *Mayer R. J.* Zum desiderium naturale visionis Dei nach Johannes Duns Scotus und Thomas de Vio Cajetan: Eine Anmerkung zum Denken Henri de Lubacs // *Angelicum*. 2008. Vol. 85. P. 737–763; *Tanouïarn G., de.* Cajétan: Le personnalisme intégral. P., 2009; *Wölter F.* Wahrheit oder Methode: Zum De anima Kommentar des Tommaso de Vio Cajetan (1509) // *Kommentare: Interdisziplinäre Perspektiven auf eine wissenschaftliche Praxis* / Hrsg. Th. Wabel, M. Weichenhan. Fr./M., 2011. S. 65–90.

Д. В. Смирнов

КАЭТАН ТИЕНСКИЙ [Гаэтан Тиенский, де Тьене; лат. Caetanus (Gaetanus) Thienaeus, de Thiene] (окт. 1480, Виченца, Сев. Италия — 7.08.1547, Неаполь, Юж. Италия), св. католич. Церкви (пам. 7 авг.), деятель *Контрреформации* в Италии, основатель ордена *театинцев*. Младший сын виченцкого кондотьера Гаспара де Тиене и гр. Марии ди Баттисты да Порто. Потеряв в возрасте 2 лет отца, воспитывался матерью, терциаркой доминиканского монаха св. Венца (Санта-Корона) в Виченце. Учился в Падуанском ун-те; в 1504 г. получил степень д-ра канонического и гражданского права (in utroque iure). В том же году стал клириком, приняв tonsуру от Пьетро Дандоло, еп. Виченцы. В 1505 г. на принадлежавшей семье земле в Рампаццо (близ Виченцы) основал ц. во имя св. Марии Магдалины.

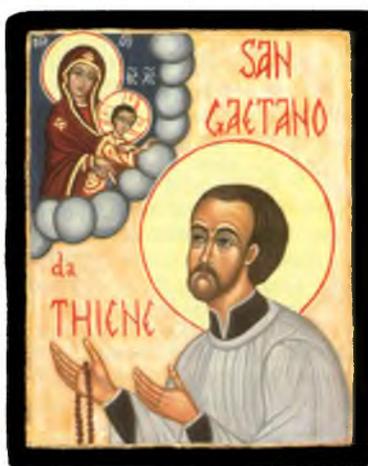
В нач. 1507 г. приехал в Рим. Ок. 1508 г. при поддержке знатного генуэзца Джованни Баттисты Паллавичино, епископа Кавайона (с 1517 кардинал), К. Т. приобрел должность





апостольского протонотария в Римской курии, ведал папской корреспонденцией. Осенью 1508 г. папа Римский Юлий II даровал ему в качестве *бенефициев* приходы Пресв. Девы Марии в Мало и Брессанвидо. В 1509 г. участвовал в переговорах с целью примирить власти Венецианской республики и папу Римского (в 1508 папа был одним из организаторов Камбрейской лиги, действовавшей против Венеции). В 1515 г. папа Римский Лев X передал К. Т. на 6 месяцев в качестве *комменды* мон-рь св. Колумбана в Бьяндрате, неск. позднее предоставил ему каноническую *диспенсацию*, и в течение 3 дней (27–30 сент. 1516) К. Т. был последовательно посвящен в субдиакона, во диакона и рукоположен во пресвитера (1-ю мессу он отслужил в ц. Санта-Мария-Маджоре на Богоявление (6 янв.)).

В 1515–1517 гг. К. Т. принимал активное участие в деятельности оратория (от *oragere* — молиться) Божественной любви, сложившегося при рим. ц. святых Сильвестра и Доротеи в Трастевере. В кон. XV — нач. XVI в. такие оратории стали появляться в Италии (в Генуе в 1497, в Риме ок. 1515, в Неаполе в 1517); это были добровольные объединения клириков и мирян, которые выступали за проведение реформы католич. Церкви путем возрождения молитвенных практик, в т. ч. совместных, утверждения благочестивого образа жизни католиков, оказания помощи больным и нуждающимся. Членам оратория (их число не должно было превышать 40 чел., из них только 4 могли иметь сан священника) по утрам надлежало читать обычные молитвы, затем 7 раз «*Pater noster*» и «*Ave Maria*», по понедельникам поминать усопших членов оратория 5-кратным повторением этих молитв, еженедельно, а также по церковным праздникам собираться для совместных молитв и участия в богослужении; рекомендовалось раз в неделю соблюдать пост, ежемесячно исповедоваться и регулярно причащаться. Важной сферой деятельности рим. оратория Божественной любви был уход за бедными и неизлечимо больными в госпитале при ц. Сан-Джакомо-ин-Аугуста (*Paschini P. Amour (Compagnie du Divin)* // DSAMDH. Т. 1. Col. 531–533). В 1524–1525 гг. К. Т. являлся кустодом рим. госпиталя, получившего в 1518 г. статус «архигоспита-



Католич. св. Казтан Тиенский.
Икона. XXI в. (частное собрание)

ля», к-рому были подчинены приют в Генуе, госпитали в Савоне и Болонье.

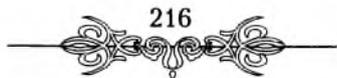
Весной 1518 г. К. Т. вернулся в Виченцу. В янв. 1519 г. он вступил в католич. братство святых Климента и Иеронима и провел в нем преобразование по примеру рим. оратория Божественной любви. В июле того же года стал членом братства св. Тела Христова; под влиянием К. Т. статуты братства были изменены в соответствии с принципами деятельности римского оратория. К. Т. настаивал на регулярном участии членов братства в церковных таинствах, был сторонником частого причащения. В 1520 г. он реорганизовал действовавший в Виченце госпиталь Милосердия в приют для неизлечимо больных. После смерти матери (нояб. 1520) и замужества племянницы К. Т. стал широко использовать деньги семьи на благотворительность. Так, в 1522 г. основал госпиталь для неизлечимо больных в Венеции, куда он приехал по совету духовного наставника доминиканца Джованни Баттисты Карьони да Кремы († 1534).

В кон. 1523 г. К. Т. вернулся в Рим. Для реформирования католич. духовенства он предложил создать новый орден регулярных (уставных) клириков, к-рые должны были совмещать монашескую жизнь в строгой бедности с активным социальным служением (работой в госпиталях, приютах для неизлечимо больных и т. п.) и пастырской деятельностью; членом ордена надлежало обязательно участвовать в общих богослужениях, прежде всего в Евхаристии. К. Т. поддержали др. члены рим. оратория Божественной любви — архиеп. Бриндизи Дж. П. Караффа (впосл.

папа Римский Павел IV), пресвитеры Б. деи Колли и П. Консильери. Получив одобрение папы Римского Климента VII (бреве «*Exponi nobis*» от 24 июня 1524) и отказавшись от имущества, церковных бенефициев и должностей, 14 сент. 1524 г. К. Т., Дж. П. Караффа, Б. деи Колли и П. Консильери принесли торжественные обеты в Ватиканской базилике в присутствии Джамбаттисты Бончанни, еп. Казерты. Новый орден был напрямую подчинен Папскому престолу; его членов стали называть театинцами (*Teate* — лат. название г. Кьети, кафедру которого в 1505–1518 занимал еп. Дж. П. Караффа, избранный 1-м генеральным настоятелем (супериором) ордена). Орденская обитель сначала находилась близ ц. Сан-Никола-деи-Префетти на Марсовом поле, затем в районе холма Пинчо. Уже в 1525 г. в ордене появились новиицы (в 1526 их было 12), гл. обр. из числа членов римского оратория Божественной любви. В 1527 г., после захвата и разграбления Рима войсками имп. Карла V (*Sacco di Roma*), театинцы покинули город и переехали в Венецию (с нояб. 1527 резиденцией ордена была ц. Сан-Никола-да-Толентино).

14 сент. 1527 г. К. Т. был избран генеральным настоятелем ордена; занимал эту должность в течение 9 лет (3 срока). Он оказывал поддержку, в т. ч. при Папском престоле, мн. католич. деятелям, стремившимся к обновлению Церкви: католич. св. Иерониму (Джироламо) Эмильяни (1486–1537), к-рый помогал сиротам и беспризорным детям, в 1531 г. организовал в Венеции, Бергамо и Комо приюты для них, а позднее основал конгрегацию регулярных клириков для ухода за немощными и нищими (*Общество служителей бедных*; см. *Сомаски*); католич. блж. Паоло Джустиниани (1476–1528), реформировавшему орден *камальдулов* и основавшему конгрегацию камальдульских отшельников с более строгим уставом. К. Т. одобрил деятельность францисканца-обсерванта Маттео да Башо (ок. 1495–1552), основателя ордена *капуцинов*. В Венеции К. Т. вместе с др. театинцами ухаживал в госпитале за неизлечимо больными, оказывал помощь голодающим и больным во время эпидемии чумы.

В 1533 г. была основана обитель театинцев в Неаполе (с 1538 близ ц. Сан-Паоло-Маджоре). В этот пе-





риод К. Т. окормлял неск. жен. общин, в т. ч. монашескую общину-капуцинок Санта-Мария-ди-Джерузалемме в Неаполе (см. ст. *Капуцины*). При поддержке К. Т. в этом городе был организован приют для падших и раскаявшихся женщин. К. Т. стал инициатором создания благотворительной кассы (ломбарда) для помощи бедным (1539). В 1540–1543 гг. он был настоятелем (препозитом) монастыря театинцев в Венеции, затем в Неаполе. Весной 1547 г. участвовал в работе генерального капитула ордена в Риме, где было принято решение об объединении с орденом театинцев конгрегации регулярных клириков Сомаски. Вернувшись в Неаполь, К. Т. заболел и 7 авг. скончался. Был похоронен на орденом кладбище близ ц. Сан-Паоло-Маджоре; в посл. его останки перенесли в церковь.

С 1615 г. по решению генерального капитула память К. Т. стала отмечаться во всех обителях ордена. Беатифицирован в 1629 г. папой Римским *Урбаном VIII*. 12 апр. 1671 г. папа Римский *Климент X* канонизировал К. Т. и способствовал распространению его почитания.

Изображается в облачении театинца, в руках — Евангелие, книга с уставом ордена или крест. С кон. XVII в. К. Т. стали изображать с Младенцем Иисусом на руках (напр., скульптура Дж. Л. Бернини в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре): святому, служившему после рукоположения во пресвитера 1-ю мессу, было видение Пресв. Богородицы, Которая вверила ему Младенца (об этом К. Т. писал Лауре Миньяни — *Le lettere*. 1954. P. 16).

Соч.: *Le lettere di San Gaetano da Thiene* / A cura di F. Andreu. Vat., 1954. (ST; 177).

Ист.: *Congregatione sacrorum rituum siue eminentissimo, ac reuerendissimo D. card. Sfortia neapolitana: Canonizationis beati Caietani Thienaei clericorum regularium theatinorum fundatoris positio super dubio*. R., 1670; *ActaSS*. Aug. T. 2. P. 240–324; *[Caracciolo A.] Elio clerico, cioè il sole del riformato clero: Apollo del pitone di Lutero nel luminoso cielo della vita del beato Gaetano Tiene, fondatore de Cherici Regolari*. Venetia, 1655; *Silos G.* Vita di San Gaetano Thiene, fondatore della religione de' Chierici Regolari. R., 1671; *Andreu F.* Nuovi documenti per la vita di San Gaetano: San Gaetano e la Compagnia di S. Girolamo in Vicenza // *Regnum Dei: Collectanea theatina*. R., 1946. T. 2. P. 54–69.

Лит.: *Dumortier F.* Saint Gaëtan de Thienne, ou Le Saint de la Providence. P., 1882; *Paschini P.* Saint Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa et le origini dei Chierici Regolari Teatini. R., 1926; *Chiminelli P.* San Gaetano Thiene, cuore della Riforma cattolica. Vicenza, 1948; *Andreu F.* Gae-

tano da Thiene // *BiblSS*. T. 5. Col. 1345–1349; *idem.* Gaëtan de Thienne // *DHGE*. T. 19. Col. 615–621; *Mas B.* Gaëtan de Thiene (saint) // *DSAMDH*. T. 6. Col. 30–48; *Llompard G.* Gaetano da Thiene (1480–1547): Estudios sobre un reformador religioso. R., 1968. (*Regnum Dei: Collectanea theatina*; 24); *San Gaetano Thiene a Vicenza nel V centenario della nascita, 1480–1980* / A cura di T. Motterle, E. Reato. Vicenza, 1981; *Theatine Spirituality: Selected Writings* / Ed. W. V. Hudon. N. Y., 1996; *Storia della spiritualità italiana* / A cura di C. Cargoni, A. Gentili, M. Regazzoni, P. Zovatto. R., 2002. P. 231–232, 243.

Н. И. Алтухова

КАЮЩИЕСЯ [греч. μετανοούντες], в широком значении слова грешники, приносящие покаяние в своих грехах; в узком значении — термин из области покаянной дисциплины, к-рым обозначаются христиане, находящиеся под *епитимией*.

Епитимийная практика с длительными сроками отлучения от причастия — это черта церковной жизни первых столетий христ. истории. Дисциплинарные каноны, относящиеся по времени их происхождения к эпохам гонений и Вселенских Соборов, предусматривают разные сроки отлучения в зависимости от тяжести содеянных грехов. Епитимия в древней Церкви была сопряжена с публичным покаянием и налагалась исключительно епископом: «Кающимся время покаяния, по различию грехов, да назначается судом епископов; пресвитер же без воли епископа не разрешает кающегося, разве во время неотложной нужды, в отсутствии епископа» (Карф. 43(52)). Практика тайной исповеди и наложения епитимии духовником из числа пресвитеров, принимающим исповедь, с тайным же исполнением епитимии распространилась в Церкви позже, не ранее сер. I тыс. Однако уже в IV в. делалось исключение для жен, виновных в супружеской неверности, поскольку при публичном покаянии их жизнь могла бы находиться под угрозой: «Жен, прелюбодействовавших и исповедавшихся в том по благочестию или каким бы то ни было образом обличившихся, отцы наши запретили явными творити, да не подадим причины к смерти обличенных: но повелели стояти с верными, без приобщения, доколе не исполнится время покаяния» (Васил. 34).

Церковь призывает согрешивших к покаянию, после к-рого она готова принять их в свое лоно: «Аще кто, епископ, или пресвитер, обращающегося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из свя-

щенного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: радость бывает на небеси о едином грешнике кающемся» (Ап. 52). В III в. в Церкви сложился порядок принятия в церковное общество кающегося грешника, подобный тому, как принимались в Церковь вновь уверовавшие, проходившие через степень *оглашенных*: «Плач бывает вне врат молитвенного храма, где стоя согрешивший должен просити входящих верующих, дабы они помолились за него. Слушание бывает внутри врат в притворе, где грешник должен стояти до моления об оглашенных, и тогда исходит. Ибо правило глаголет: слушав Писания и учение, да изженется, и да не сподобится молитвы. Чин припадающих есть, когда кающийся, стоя внутри врат храма, исходит вместе с оглашенными. А чин купно стоящих есть, когда кающийся стоит купно с верными и не исходит с оглашенными. Конечно же есть причастие Святых Таин» (Триг. Неок. 12). Существовало, т. о., 4 ступени покаяния, к-рые должен был последовательно пройти кающийся грешник. Находящиеся на 1-й ступени именовались плачущими, или обуреваемыми. Они стояли вне Церкви и, с плачем сокрушаясь о своих грехах, умоляли входивших в храм помолиться о них. 2-я ступень — слушающие, т. е. те, кто слушали Свят. Писание и проповедь, стоя в притворе, а затем покидали храм вместе с оглашенными. Принадлежавшие к 3-й ступени именовались припадающими, или коленапреклоненными. Они могли стоять в храме и допускались до самого амвона. После удаления из церкви оглашенных и слушающих припадающие повергались ниц на землю, епископ читал над ними молитвы, возлагая на них руки, после чего и они покидали храм. Находящиеся на 4-й ступени «купно стоящие», т. е. стоящие вместе с верными, могли оставаться в храме до конца Божественной литургии, но не причащались и не приносили жертвенных даров в храм. Пройдя все ступени покаяния, К. принимались в церковное общество и допускались к причастию.

В кон. IV в. покаянная практика подверглась существенным изменениям: «Публичное покаяние на Востоке вышло из употребления, и правила о долгосрочном публичном покаянии заменились в практике епитимийными правилами покаянных сборников, получивших позднее





в Восточной Церкви широкое употребление с именем Иоанна Постника» (Суворов. 1913. С. 284). Дисциплина епитимийных прещений начала смягчаться после издания *Миланского эдикта (313)* в связи с прекращением гонения на Церковь. Число христиан со временем многократно увеличилось, и в их жизни тяжелые грехопадения уже не были исключительно редким явлением. Продолжительность покаяния постепенно сокращалась, но вместо этого от К. требовалось совершение особых подвигов: усиленного поста, поклонов, благотворительности. Иногда К. отправляли в мон-ри, где они должны были принимать участие в монастырских работах.

В дисциплинарных правилах свт. Василия Великого сохраняется разделение К. на 4 ступени, причем сроки пребывания на каждой из этих ступеней различны в зависимости от тяжести совершенного греха. Так, приводится порядок принятия в Церковь повинного в кровосмешении: «Пришедши же в сознание страшного греха, три лета да плачет он, стоя у дверей молитвенных домов и прося входящих на молитву, дабы каждый с состраданием приносил о нем усердные молитвы ко Господу. После сего на другое трехлетие да будет допущен токмо до слушания Писаний, по слушании же Писаний и поучений, да изгоняется же из Церкви, и да не удостоивается общения в молитве. Потом, аще со слезами будет просити оныя и припадати ко Господу, с сокрушением сердца и глубоким смирением, то дадутся ему иные три лета на припадание. И таким образом, когда покажет плоды, достойные покаяния, в десятое лето да будет принят к молению с верными, без причащения: два лета стоя во время молитвы с верными, наконец да удостоится приобщения святынь» (Васил. 75).

В дисциплинарной практике сроки пребывания на разных степенях покаяния могли сокращаться или увеличиваться в зависимости от состояния души кающегося: «Во всяком же роде преступления, прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемого, и ко уврачеванию достаточным почитати не время (ибо какое исцеление может быти от времени), но произволение того, который врачует себя покаянием» (Григ. Нис. 8). Назначающий епитимию должен «рассматривати

расположение согрешившего и на блюдати, к здравию ли он направляется, или напротив»; К. не следует «ниже гнати по стремнинам отчаяния, ниже опускати бразды к разслаблению жизни и к небрежению» (Трул. 102). На смертном одре К. допускаются до причастия, но в древности, если они выздоравливали после причащения Св. Таин, то возобновляли покаянное делание, начиная с той ступени, на к-рой застала их угрожавшая смертью болезнь.

Дисциплина церковного покаяния пришла на Русь из Византии. До эпохи имп. Петра Великого полная власть в назначении церковных наказаний принадлежала архиереям, которые могли, сообразуясь с канонами, налагать епитимии. В то же время епитимии могли налагаться и священниками на основании тайной исповеди грехов. Публичную епитимию в Др. Руси грешники часто проходили в мон-ре, под началом «доброего и крепкожительного старца» или старицы. Такое пребывание в мон-ре в древнерус. памятниках именуется смирением. Находящихся под епитимией направляли на тяжелые работы, в случаях особо тяжких грехов их сажали на цепь, заковывали в кандалы. Публичное покаяние могло налагаться и на самых высокопоставленных особ: известно, что царь Иоанн IV Грозный после вступления в четвертый брак находился под публичной епитимией.

Согласно «Духовному регламенту», малое отлучение должно было состоять во временном удалении от участия в храмовой молитве, в запрещении входить в церковь и причащаться Св. Таин. Малое отлучение мог налагать епархиальный архиерей за «великий и явный грех». Епископ должен через духовника или лично увещевать бесчинника принести публичное покаяние; в случае же послушания он без особой торжественности (это специально оговаривалось в «Духовном регламенте») подвергает его отлучению, написав вину его «на малой хартинке» (Духовный регламент. О епископах. 16). В синодальную эпоху малое отлучение обыкновенно назначалось вместе с уголовной карой или как единственное наказание преступника в тех случаях, которые были предусмотрены Уложением о наказаниях. Церковное покаяние осужденные проходили либо в приходских церквях, либо в мон-рях.

В наст. время в правосл. Церкви лишь в исключительных случаях применяется отлучение К. от причащения. Т. о., «кающихся» в каноническом и техническом значении этого термина, т. е. находящихся под епитимией, покидающих храм после чтения Евангелия или после возгласа «Оглашенные, изыдите», в совр. церковной жизни практически нет, но всякий христианин призывается к покаянию в своих грехах, так что в духовном, аскетическом смысле К. являются все сознательные христиане. Лит.: Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви: Опыт внешней истории. Од., 1894. Т. 1–3. М., 1995; Смирнов С. И. Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Серг. П., 1906. М., 2003; он же. Древнерусский духовник. М., 1913, 2004; Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1913, 2004. С. 283–293.

Прот. Владислав Цыпин

QUADRAGESIMA — см. ст. *Великий пост*.

КВАДРАТ [лат. Quadratus] († 258/9?), мч. (пам. зап. 21 авг.), предположительно епископ г. Утика (в совр. вилайете Бизерта, Тунис), пострадал во время гонений на христиан при имп. Валериане (253–260) вместе с мучениками Масса-Кандиды. Отрывочные сведения о К. содержатся в гомилиях блж. *Августина*, произнесенных 21 авг., в день памяти святого (Aug. Sermon. 306b–306e), и 18 авг., в день памяти др. мучеников Масса-Кандиды (Aug. Sermon. 306, 306a, 330, 335e; см.: *Scorza Barcellona*. 2001. P. 118). К. пострадал в г. Утика, вероятно, примерно в то же время, когда был казнен сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский († 14 сент. 258). Др. христиане, клирики и миряне, составлявшие всю его паству, погибли 4 днями ранее. В гомилии, сохранившейся среди сочинений блж. *Августина*, но ему не принадлежащей (составлена предположительно в Африке в V в. — Ps.-Aug. Sermon. 317 // PL. 39. Col. 2352–2354), уточняется, что мученики были казнены через отсечение головы.

Повествование о мучениках Масса-Кандиды включено *Пруденцием* в поэму «Мученичество Киприана» из цикла «О венцах мучеников» (*Prudent. Perist. XIII*). Согласно Пруденцию, который ссылается на устную традицию (*fama refert*), мученики пострадали незадолго до казни сщмч. Киприана. Епископ молился, чтобы Св. Дух укрепил в вере др. христиан,





живших в Карфагене. Гонители выкопали яму, наполнив ее известью и раскаленными камнями, а на краю поставили языческий алтарь. Христианам предложили принести на алтаре хотя бы символическую жертву, но все 300 чел. предпочли смерть и бросились в яму. По словам поэта, души мучеников стали такими же белыми, как и их тела, уничтоженные известью, поэтому их прозвали «белоснежная гряда» (лат. *Massa Candida*).

Сообщение Пруденция во многом противоречит сведениям блж. Августина. Согласно Пруденцию, мученики (о К. поэт не упоминает) принадлежали к христ. общине Карфагена и составляли паству св. Киприана. Блж. Августин утверждал, что они пострадали в окрестностях г. Утика, и связывал число пострадавших христиан (более 153 чел.) с числом рыб, найденных в сетях ап. Петра (Ин 21. 11 — *Aug. In Ps. 49. 9 // PL. 36. Col. 571; MartHieron. Comment. P. 450*), тогда как Пруденций писал о 300 мучениках. Согласно блж. Августину, Масса-Кандида — место в окрестностях Утики, получившая название в честь пострадавших там христиан: «Массой оно называется из-за их множества; Кандидой — по причине их сияния» (*Aug. Serm. 306 // PL. 38. Col. 1401*); Пруденций полагал, что Масса-Кандида — прозвание самих мучеников. По мнению П. Франки де Кавальери, происхождение топонима Масса-Кандида (букв. — светлое поместье (усадьба)) не связано с пострадавшими там мучениками, но было использовано христианскими авторами в гомилетических целях (*Franchi de' Cavalieri. 1902. P. 45–47*).

К вопросу о достоверности сведений, приведенных блж. Августином и Пруденцием, обращались П. Монсо и Франки де Кавальери. Монсо попытался согласовать противоречивые сведения, приведенные обоими авторами. Указывая, что память мучеников праздновалась в августе и что проконсул Африки Галерий Максим незадолго до суда над св. Киприаном (сент. 258) находился в Утике (*Cypr. Carth. Ep. 81*), исследователь предположил, что мученики пострадали в Утике 18 и 22 авг. 258 г. Монсо отверг возможность казни христиан тем способом, который описал Пруденций, и пришел к выводу, что тела обезглавленных мучеников в целях гигиены могли быть сброшены в ров и засыпаны

извешью. По мнению Франки де Кавальери, блж. Августин не располагал точными сведениями о времени и обстоятельствах гибели мучеников, а данные, приведенные Пруденцием, в основном имеют вымышленный характер. Во время гонений имп. Валериана св. Киприан первым в Африке принял мученическую смерть (*Pontius. Vita Cypriani. 17 // Harnack A. Das Leben Cyprians von Pontius. Lpz., 1913. S. 28. (TU; Bd. 39. H. 2)*), из Мученичества Луция и Монтана также следует, что Киприан был 1-м епископом, пострадавшим в Африке (*Actus et visio martyrum Luci, Montani et ceterorum comitum. XXI 3 // REAug. 1983. Vol. 29. P. 80*). Т. о., предположение Монсо, что мученики были казнены в авг. 258 г., выглядит не вполне правдоподобным. Жертвами гонений были в основном представители христ. духовенства и те миряне, к-рые занимали видное общественное положение. По 2-му эдикту имп. Валериана (лето 258) предписывалось немедленно предавать смерти только клириков, но не мирян (*Cypr. Carth. Ep. 80; см.: Keresztes P. Two Edicts of the Emperor Valerian // VChr. 1975. Vol. 29. P. 81–95*). На этом основании Франки де Кавальери заключил, что свидетельства о массовой казни христиан в Утике, совершенной в 258 или 259 г., вряд ли достоверны. По предположению исследователя, мученики Масса-Кандиды пострадали при имп. Валериане, но в разное время и в разных местах (*Franchi de' Cavalieri. 1902; критику отдельных положений см.: Zuntz G. A Textual Note on Eusebius, Hist. eccl. VI. 41. 15 // VChr. 1951. Vol. 5. P. 50–54*).

В гомилиях блж. Августина содержатся сведения о почитании К. и др. мучеников Масса-Кандиды, в частности о праздновании их памяти. Августин проповедовал в Утике в «базилике Масса-Кандиды» (*Uticae in basilica Massae Candidae — Aug. In Ps. 144 // PL. 37. Col. 1869*) и в г. Гиппон-Диаррит (ныне Бизерта, Тунис) в базилике св. К. Одна из проповедей была произнесена им «в Карфагене, в базилике мученика Киприана, в 15-е календы сентября, в праздник Масса-Кандиды» — *Aug. Serm. 330 // PL. 38. Col. 1456*). Павлин Ноланский упоминал о гробнице мучеников Масса-Кандиды близ Утики (*Paul. Nol. Carm. XIX 144–148 // S. Paulini Nolani Opera. 1894. Pars 2. P. 123*). Поминовение «(мучеников)

Масса-Кандиды» под 18 авг. и К. под 21 авг. содержится в Иеронимовом Мартирологе. В Карфагенском календаре (после 505) память К. указана после поминовения мучеников, вероятно 20 авг. (даты утрачены в рукописи — *ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. P. LXXI*). В надписи VI в., обнаруженной в г. Калама (ныне Гельма, Алжир), среди реликвий, помещенных под алтарем храма, упомянуты реликвии «святых Масса-Кандиды» (*SCOR MASSAE CANDIDAE — De Rossi G. B. Iscrizione di Guelma (Calaama) in Africa // BACr. Ser. 5. 1894. Anno 4. P. 39–40; MartHieron. Comment. P. 450*).

В Мартирологе, составленном Флором Лионским († ок. 860), память К. указана 26 мая скорее всего потому, что в Иеронимовом Мартирологе под этой датой значится поминовение некоего мч. Квадрата из Африки. В сказаниях о К. и о мучениках Масса-Кандиды (18 авг.) использованы проповеди блж. Августина и поэма Пруденция (см.: *Quentin. 1908. P. 268–270, 369*). Опираясь на труд Флора Лионского, архиеп. Адон Вьеннский и *Уэуард* (2-я пол. IX в.) в составленных ими «исторических» мартирологах также указали память К. под 26 мая. Поминовение мучеников Масса-Кандиды было перенесено Адоном Вьеннским на 24 авг. Кард. Цезарь *Бароний* в Римском Мартирологе (XVI в.) указал память К. под 26 мая, мучеников — под 24 авг. Согласно Римскому Мартирологу (издание 2001), поминовение мучеников Масса-Кандиды совершается 18 авг., К. — 21 авг. Ист.: *Aug. In Ps. 49. 9 // PL. 36. Col. 571; Idem. 149. 17 // PL. 37. Col. 1880; Aug. Serm. 306 // PL. 38. Col. 1400–1405; Aug. Serm. 306a // Miscellanea Agostiniana. R., 1930. T. 1: Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti. P. 645–646; Aug. Serm. 306b // Ibid. P. 90–97; Aug. Serm. 306c // Ibid. P. 646–653; Aug. Serm. 306d // RBen. 1938. T. 50. P. 16–20; Aug. Serm. 306e // Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique / Ed. F. Dolbeau. P., 1996. P. 210–218; Aug. Serm. 330 // PL. 38. Col. 1456–1459; Aug. Serm. 335e // RBen. 1939. T. 51. P. 21–23; Possid. Indiculus vopsculorum S. Augustini. 9 // PL. 46. Col. 19; Prudent. Perist. XIII 76–87 // Prudentius / Transl. H. J. Thomson. L.; Camb. (Mass.), 1953. Vol. 2. P. 334–335; ActaSS. Aug. T. 4. P. 761–765; MartHieron. Comment. P. 274–275, 448–450, 455; Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 270, 335; MartUsuard // PL. 124. Col. 89–90, 393–394; Petr. Natal. CatSS. VII 105; MartRom. Comment. P. 209–210, 350–352, 356–357. Лит.: Benson F. W. Cyprian: His Life, His Times, His Work. L., 1897. P. 517–518; Monceaux P. Les martyrs d'Utique et la légende de la «Massa candida» // RA. Sér. 3. 1900. Vol. 37. P. 404–411; idem. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.*





P., 1902. T. 2. P. 141–147; *Franchi de' Cavalieri P.* I martiri della Massa candida // *Idem.* Nuove note agiografiche. R., 1902. P. 37–51. (ST; 9); *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 248–249, 268–270, 369, 380, 428, 482–483; *Morin G.* La Massa Candida et le martyr S. Quadratus d'après deux sermons inédits de S. Augustin // *Rendiconti della Pontificia Accademia romana di archeologia.* Ser. 3. R., 1925. Vol. 3. P. 289–312; *Delehaye.* Origines. P. 384–385; *Gordini G. D.* Massa Candida // *BiblSS.* Vol. 9. Col. 4–6; *idem.* Quadrato // *BiblSS.* Vol. 10. Col. 1270–1271; *Saxer V.* Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. P., 1980. P. 214–219, 223, 226–227, 318–319; *Petrucione J.* The Persecutor's Envy and the Martyr's Death in «Peristephanon» 13 and 7 // *Sacris Erudiri.* Turnhout, 1991. Vol. 32. P. 69–93; *Scorza Barcellona F.* In margine ai sermoni «de sanctis» di Agostino // *L'adorabile vescovo d'Irpona: Atti del convegno di Paola (24–25 maggio 2000)* / Ed. F. E. Consolino. Soveria Mannelli, 2001. P. 111–132; *Fux P.-Y.* Les sept Passions de Prudence: «Peristephanon» 2. 5. 9. 11–14: Introd. générale et comment. Fribourg, 2003.

А. К.

КВАДРАТНАЯ НОТАЦИЯ [нем. *Quadratnotation, Quadratschrift*; римская хоральная нотация], разновидность зап. линейной муз. нотации; применялась гл. обр. для записи литургической монодии в богослужении рим. обряда (см. *Григорианское пение*). Своим названием К. н. обязана графеме «пункт» (лат. *punctum*), напоминающей квадрат, др. графемы К. н. также по большей части имеют «квадратные» очертания (см. таблицу). В типичном случае запись музыки в К. н. представляет собой *невмы* в унифицированной и «геометризованной» форме, посаженные на линейки и в межлинейные промежутки 4-линейного нотосца с ключами F или C (унаследованными от нотации *Гвидо Аретинского*). Добавочные линейки в старинных рукописях не используются. В отличие от древнейшей безлинейной невменной нотации звуковысотность мелодии, записанной в К. н., уверенно расшифровывается. Как и в невменных рукописях, ритм «плавного распева» (*santus planus*) систематически не нотруется, но «вычитывается» опытными певчими из метроритма (молитвословного или поэтического) текста (см.: *Монтероссо.* 1997).

Термин «квадратная нотация» ввел в научный обиход Ф. Людвиг (*Ludwig F.* *Repertorium organorum recentioris et motetorum vetustissimi stili.* Halle, 1910. N. Y., 1964. Тl. 1) для нотации многоголосной музыки школы *Нотр-Дам* (между 1150 и 1250) в ее рукописных собраниях, условно именуемых «*Magnus liber orga-*

Таблица графем квадратной нотации (выборка)			
Простые (однозвучные) невмы		Орнаментальные невмы	
Punctum		Quilisma (2-я в ряду)	
Virga		Ритмические невмы	
Составные (многозвучные) невмы		Distropha	
Pes (podatus)		Tristropha	
Clivis (flexa)		Прочие невмы	
Torculus		Punctum inclinatum ¹	
Porrectus		Punctum-mora ²	
Scandicus		Virga episemata ³	
Climacus		ПРИМЕЧАНИЯ ¹ Знак <i>punctum inclinatum</i> (ромбовидный пункт) в качестве простой невмы не использовался. ² Точка справа от невмы (позднейшее добавление, в средневек. рукописях К. н. систематически не использовалась) означает ритмическое удлинение (гл. обр. пункта и вирги), но также сигнализирует окончание отдела формы. ³ Эписема (короткая горизонтальная черта над или под невмой) означает неопределенное ритмическое удлинение, согласно другой т. зр. — исполнительский нюанс наподобие (позднейшего) <i>tenuto</i> .	
Torculus resupinus			

ni» (Большая книга органума; самая известная и объемная рукопись — флорентийская *Laurent. Plut. 29. 1*, XIII в.), — *органумов, клаузул, кондуктов, ранних мотетов*. Та же К. н. применяется в обширных собраниях мотетов XIII в. (кодексы из Бамберга и Монпелье — *Bamberg. Staatsarch. Lit. 115* и *Montpellier. Fac. de Medicine de l'Université. H 196*). Из упорядоченного сочетания графем К. н. в формах многоголосной музыки периода *Ars antiqua* на основе теории т. н. модусов, изложенной в трактатах XIII в. (см. ст. *Иоанн де Гарландиа*), исследователи (с нач. XX в. и поныне) выводят ритм и

(3-дольный) метр. В совр. науке историческая разновидность многоголосной К. н., к-рая интерпретируется посредством модально-ритмической теории, называется *модальная нотация*, а термин «квадратная» используют для обозначения «квадратной» записи музыки любого рода и вида. Модальная нотация в отличие от квадратной хоральной уже достаточно четко фиксирует ритмические длительности голосов по определенной системе.

К. н. сложилась в XII в. из центрально- и северофранц. региональных традиций невменной нотации (Р. Ж. Эсбер (1954) показал этот





процесс на примере нормандского аббатства Жюмьез). К сер. XIII в. в крупных центрах христ. культуры Франции (Париж, Сен-Дени, Руан, Тур, Шартр и др.) старые певч. книги были переписаны К. н. Новый стиль нотации быстро распространился из Франции на Британские о-ва (вплоть до Оркни, где в 1274 в К. н. был записан знаменитый лат. гимн «Nobilis humilis»), в Испанию и, наконец (в понтификат *Николая III*), в Италию. Это привело к тому, что региональные невменные диалекты на юге и западе Европы постепенно исчезли. В то же время в германоязычных землях сформировалась

одноголосной менестрельной музыки XII–XIV вв. (песни трубадуров, труверов и миннезингеров, в т. ч. популярная эстампида «Kalenda Maya» Раймбаута де Вакейраса), паралитургические песни разных национальных традиций (итал. лауды, испан. кантиги), *литургические драмы* (напр., «Ludus Danielis» в рукописи из Бове, XIII в.). Нотные примеры в музыкально-теоретических и дидактических трудах (напр., в учебниках контрапункта и многочисленных *тонариях*) XIII–XV вв. также фиксировались в К. н.

В К. н. новой (особенно светской и паралитургической) музыки проявилась общая для западноевропейского позднего средневековья тенденция к обособлению



Квадратная нотация в Вустерском Антифонарию (Worcester Cathedral and Chapter Lib. F. 160). 1-я пол. XIII в.

музыкальной составляющей некогда единого текст-музыкального целого. Отдельные звуки новой мелодии стали за-

писывать одиночными невмами — пунктами и виргами (наподобие того, как это делается в школьной 5-линейной нотации), без учета фонетики, грамматики и синтаксиса распеваемого текста, а также безотносительно к распеву слогов (силлабическому или мелизматическому). Составные невмы, принятые в литургической традиции «плавного распева», в К. н. светской музыки почти не применялись. Особая тонкая разметка невменной рукописи, помогавшая певчим правильно осмыслить и грамотно озвучивать молитву (напр., т. н. эписема и весь комплекс ликвесцентных и орнаментальных невм, подробнее см. в ст. *Невмы*), в такой нотации совершенно исчезла.

С XIV в. в нотные рукописи систематически включались графемы, присущие *мензуральной нотации* (напр., символы темпуса/пролации); смешанная форма нотации делает совр. интерпретацию ритма в памятниках такого рода весьма проблематичной. Один из наиболее известных кодексов «с мензурализмами», к-рый находится в Британской б-ке (Brit. Lib. Add. 29987, ок. 1400), содержит ценную подборку инстру-

ментальной музыки (сальтареллы и др. средневековые танцы).

К. н. имеет важное значение для церковной жизни, для изучения средневеков. музыки и для развития совр. муз. исполнительства. В богослужении рим. обряда (примерно с посл. четв. XIII в. до II Ватиканского Собора) К. н. стала de facto канонической формой нотации григорианского пения. Не только «стандартные» певч. книги католиков (Антифонарию, Градуал, *Гимнарий*, Респонсоариал и др. сборники), к-рые с одобрения Ватикана готовили ученые монахи Солемского аббатства (т. н. солемские издания), но и аналогичные орденские книги (напр., Антифонарию бенедиктинцев в Айнзидельне, цистерцианцев в Вестмалле, амвросианцев в Милане и т. п.) выпускались именно в К. н. То обстоятельство, что церковные распевы, записанные изначально безлинейными невмами, позже были переписаны квадратной нотой (то же неск. веков спустя случилось и в правосл. богослужебной музыке, когда песнопения знаменного и др. распевов, первоначально фиксировавшихся с помощью безлинейных нотаций, были переписаны в *киевской нотации*), исследователи широко используют для ретроспективного изучения древнейших невменных манускриптов, к-рые сами по себе (вне сравнения с «квадратными» аналогами) не расшифровываются. Неопределенность ритма одноголосной (реже 2-голосной) светской и паралитургической музыки, записанной в К. н., дает основания для различных теоретических концепций и «аутентичных» исполнительских интерпретаций.

Лит.: *Hesbert R.* Les manuscrits musicaux de Jumièges. Mâcon, 1954; *Le graduel romain.* Solesmes, 1957. Vol. 2: Les sources; *Huglo M.* Règlement du XIII^e siècle pour la transcription de livres notés // FS B. Stäblein zum 70. Geburtstag / Hrsg. v. M. Ruhnke. Kassel, 1967. S. 121–133; *Cardine E.* Semiologia gregoriana. R., 1968; *Stäblein B.* Schriftbild der einstimmigen Musik. Lpz., 1975. (Musikgeschichte in Bildern; Bd. 3, Lfg. 4); *Apel W.* Die Notation der polyphonen Musik: 900–1600. Lpz., 1981³; *Монтероссо Р.* О некоторых ритмико-метрических проблемах в «Микрологе» (Micrologus) Гвидо Аретинского // Ars notandi: Нотация в меняющемся мире: Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 1000-летию юбилею Гвидо Аретинского. М., 1997. С. 17–22; *Page C.* Latin Poetry and Conductus Rhythm in Medieval France. L., 1997; *Knapp J.* Conductus // NGDMM. 2001. Vol. 6. P. 276–281; *Поспелова Р. Л.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы (на материале трактатов). М., 2003. См. также лит. в статьях *Невмы, Нотация.*

С. Н. Лебедев

собственная разновидность линейной записи невм — т. н. *готическая нотация*. К. н. стала последней эволюционной фазой зап. невменной нотации как особой системы кодификации музыки.

Масштабные образцы ранних певческих книг (XIII в.) в К. н.: *Градуалы* из Руанского собора (Paris. lat. 904) и парижского аббатства Сен-Виктор (Paris. Bibliothèque de l' Arsenal. 197), Вустерский (Worcester Cathedral and Chapter Lib. F. 160; см. ил.) и Солсберийский (Сарумский; Cantabr. Mm. 2. 9) *Антифонарию*; до начала нотопечатания «квадратные» рукописи певческих книг исчислялись сотнями. В «Magnus liber organi» наряду с высокими литургическими жанрами присутствует и паралитургическая музыка, чаще других — кондукты (лат. песни). В отличие от клаузул, 3- и 4-голосных органумов и мотетов, нотированных в К. н., кондукты (особенно одноголосные) не поддаются уверенной ритмической расшифровке. Обсуждение их ритма — одна из острых проблем совр. зап. музыковедения (обзор проблематики см.: *Page.* 1997; *Knapp.* 2001). В К. н. записаны также мн. образцы



КВАКЕРЫ [англ. Quakers, от to quake — трясись, трепетать, содрогаться], протестант. религиозно-мистическое движение, отвергающее религ. обряды и церковную иерархию. Согласно учению К., через совместную практику безмолвной молитвы они достигают «внутреннего озарения», а их жизнью непосредственным образом руководит Св. Дух. В отличие от мн. направлений англо-амер. протестантизма XVII–XVIII вв. К. не придают культового значения бытовым формам поведения, объединяются в независимые религиозные организации, отличающиеся друг от друга вероисповеданием. Много внимания уделяют миротворчеству, придерживаются пацифистских взглядов.

Офиц. название с 1665 г. — «Религиозное общество друзей» (РОД), др. названия: «Христианское общество друзей внутреннего света», «Друзья Иисуса», «Друзья истины», «Дети Света» или просто «Друзья». Название «квакеры», согласно одной из версий, возникло в 1650 г., во время магистратского суда над основоположником учения Дж. Фоксом, который, представ перед судом по обвинению в богохульстве, заявил, что внутренне трепещет, когда чувствует в душе присутствие Христа, и призвал судью «трепетать перед именем Бога» (to quake at the name of God). Судья Дж. Беннет, объявляя приговор, в насмешку назвал Фокса «трепетуном» или «трепыхателем» (quaker) (Покровский. 1993. С. 720). Др. версия связывала термин «квакерство» с конвульсивными телодвижениями (trembling, quaking), которые сотрясали входящего в экстаз молящегося (Barclay. 1765. P. 310). Сначала К. членов РОД называли противники этого движения, используя термин как оскорбительную кличку; со временем «квакеры» стало наиболее распространенным названием религ. движения.

История возникновения. Основоположником движения К. считают Фокса, к-рый в 1647 г., по его словам, пережил религ. откровение и уверовал, что Христос живет в душе каждого человека независимо от пола, возраста, образования, происхождения, расы или верований. Обретя опору во «внутреннем свете живого Христа», оставшуюся часть жизни он посвятил распространению этого откровения. Фокс верил, что его открытия универсальны и Господь

через простых людей «Сам будет учить свой народ», а он лишь заново раскрыл «истинное христианство» и свою миссию видел в духовном очищении общества от ложных религ. представлений. Фокс, знавший Библию почти наизусть, при-



Джордж Фокс.
Гравюра. XIX в.

зывает искать истину в голосе Божиим, обращенном к душе каждого человека («Христа внутри»), а не в тексте Свящ. Писания или Символа веры, ориентироваться на Дух, а не на букву. Он верил, что слово Божие существовало от начала времени до творения мира и «все чрез Него начало быть» (Ин 1. 1–5), при этом Фокс подчеркивал, что Библия — это запись того, что Дух Божий диктовал пророкам и апостолам, и что тот же самый Дух может и в наст. время говорить с каждым человеком. Доктрина «внутреннего света», по мнению К., не предполагала разделения между людьми, отсюда следовало отрицание учения о *предопределении*: Фокс подчеркивал всеобщее равенство перед Богом. Именно оно дает возможность каждому грешнику, как бы ни был он далек от идеала христ. жизни, раскаяться, обратиться и очиститься, став подлинным сыном Божиим. И хотя жизнь человеческая полна зла, греха и отчаяния, бесконечная любовь Бога к человеку побеждает. По словам Фокса, он увидел «океан тьмы и смерти, но бесконечный океан света и любви затоплял океан тьмы. И в этом также увидел я бесконечную любовь Божию» (Ingle. 1994. P. 19). «Внутренний свет» для Фокса имел мистическое, божественное происхождение и открывал внутри человека его собственную тьму. При-

рода зла, проявляющегося в этом мире, «находится внутри, в сердцах и душах злых людей». В проповедях он призывал противиться духу вражды и злобы, стремиться к внутреннему миру и никогда не прибегать к оружию, защищаясь «оружием духа». «Эта борьба за свет и против тьмы пронизывает все верования Джорджа Фокса и служит важным этическим основанием для его отказа от войны» (Canby. 1982. P. 6). К. были уверены, что христианство несовместимо с войнами и насилием, с социальной и национально-религ. враждой и неравенством людей. После Деклараций июня 1660 г. и янв. 1661 г. пацифизм стал определяющим признаком движения. Разделяя эсхатологические представления эпохи, К. полагали, что они живут в последние времена и что Иисус уже пришел и царствует. Они считали церковную иерархию отступничеством от чистоты основ христ. веры апостольских времен. Храмы Фокс называл «башнями-домами», к-рые Христу не нужны, а являются скорее препятствием для верующих, преграждая путь к живому Богу. Он учил, что любой человек может напрямую славить Господа без специально обученных посредников. Фокс призывал к отказу от видимых тайнодействий и посещения церковной службы, обличал пороки оплачиваемого духовенства, провозглашал всеобщее священство верующих. К. отказывались посещать службы в храмах и платить десятину, место молитвенной встречи с Богом не имело для них значения: богослужения проводились в жилом доме, сарае, в арендованной для этой цели закуской, на лугу или в лесу. Поначалу, собираясь в одном помещении, мужчины садились отдельно от женщин.

В кон. 60-х гг. XVII в. лидеры К. создали структуры, к-рые Фокс назвал евангельским порядком (gospel order), поскольку был убежден, что сам Христос распоряжается деятельностью их церкви. Общины строились на основе равноправия членов и не имели деления на священников и мирян, организационной структуры, оформленного членства и взносов. По дорогам Англии бродили странствующие проповедники, собирая народа в храмах, в тавернах и на площадях. Общины новообращенных «ожидали Бога», углубляясь во внутреннюю тишину, чтобы



ощутить в себе присутствие высшего начала и подчиниться его велениям. Служба проходила в молчании. Те, кто чувствовали духовное побуждение, могли встать и сказать слова поучения или назидания. Это мог быть любой человек, как мужчина, так и женщина. Проповедовать мог каждый член общины, но свидетельствовали обычно люди, заслужившие уважение и доверие. Некоторые говорили чаще других, чувствуя к этому призвание: их именовали служителями (ministers). Конгрегация порой признавала заслуги таких К. и записывала их имена в протоколы (minutes). Такие «изустные служители» обычно посещали др. собрания в округе или в английских колониях и участвовали в их молитвенной жизни. Общины не собирали денег на содержание проповедников, каждый зарабатывал на жизнь своим трудом: земледелием, ремесленничеством или торговлей. Исключения делались для сбора средств, напр. на дорожные расходы путешествовавшим в служении. К. следовали принципу простоты образа жизни, к-рая была средством преодоления смертного греха гордыни. Они противились роскоши и расточительности. Мн. К. меняли работу, если она была связана с пышностью и богатством, среди них не было ювелиров, изготовителей игрушек, придворных портных, сборщиков акцизов. К.-земледельцы часто переходили в сословие торговцев, оставив земли, чтобы прекратить претензии из-за церковной десятины. Их учение находило последователей в среде мелких лавочников, ремесленников, подмастерьев, наемных рабочих, малоземельных крестьян. Иногда «друзьями истины», «детьми света» становились выходцы из высших слоев общества. К.-торговцы в отличие от пуритан (см. ст. *Пуританизм*) назначали фиксированную цену на товары, следовали принципам честной коммерции, что приносило им известность и рост богатства и благосостояния, к-рое вскоре было подорвано начавшимися против них гонениями.

Датой возникновения квакерского движения считается 1652 год (или 1648, когда Фокс впервые выступил с проповедью). Зимой 1651 г. Фокс посетил 2 группы духовно-ищущих (seekers) в графстве Саут-Йоркшир, которые имели близкие к его вере религ. взгляды. Впосл. члены этих

небольших объединений стали его помощниками, а север Англии — важнейшим районом распространения раннего квакерства (Barbour. 1964. P. 37–41). Одновременно с Фоксом доктрину «внутреннего света» проповедовали Дж. Нейлер, Р. Хабберторн, Э. Барроу, А. Пеннингтон, Дж. Парнелл и др. Ко времени, когда Фокс начал служение странствующего проповедника, в Норт-Мидленде и на северо-западе Англии уже существовали религ. группы, к-рые собирались без пастора и проводили богослужения в молчаливом ожидании «внутреннего озарения». На момент возникновения движения К. в брит. обществе насчитывалось ок. 300 народных сект и религ. течений, каждое из которых выдвигало собственные вероисповедальные и социальные доктрины. После реставрации династии Стюартов большинство из этих групп прекратили свою деятельность, и только квакерское движение оказалось единственным направлением неконформизма, сохранившимся как учение и орг-ция.

Первая волна проповедничества и период гонений. Строгое следование принципам своей веры влияло на внешний вид К., их обычаи и поведение. Исходя из принципа равенства всех перед Богом, они отказывались снимать шляпы перед представителями высшего сословия и кланяться вельможам. Следуя наставлениям Нагорной проповеди (Мф 5. 34–37), они отказывались давать клятву верности в судах и приносить присягу. Они даже пытались повлиять на политическую жизнь: Фокс и его сторонники неоднократно обращались с призывами к парламенту, в 1656 г. Фокс предложил О. Кромвелю сложить венец протекторской власти к ногам Иисуса. Это был вызов иерархической структуре и политическому устройству общества. Представители светской власти, а также католики и англикане враждебно относились к «друзьям истины».

Преследования К. характерны для всего XVII в.: и для времени Республики, и для периода Протектората Кромвеля (1653–1658), и после реставрации Стюартов. Между 1650 и 1687 гг. ок. 13 тыс. К. были заключены в тюрьмы, 198 сосланы на каторгу, 338 умерли в местах заключения или скончались от полученных во время избиений ран (Gillman. 1997. P. 46). После прихода к власти

кор. Карла II в кон. мая — нач. июня 1660 г. Фокс был арестован и посажен в тюрьму в Ланкастере как «подозреваемый в том, что является постоянным нарушителем мира в обществе, врагом королю и главным зачинщиком квакерской секты и за то, что вместе с другими такими же, как он, фанатиками недавно попытался поднять восстание и свергнуть все королевство в кровопролитие» (Fox. 1998. P. 379). Тогда же был арестован А. Паркер и др. Эти аресты побудили К. разработать идеологическое обоснование принципов своей веры, т. к. часто им вменялись в вину действия, противоположные их убеждениям. Последовательница Фокса (в будущем его супруга) М. Фелл написала властям, что он не виновен ни в одном из предъявленных ему обвинений. В Лондоне она добилась встречи с кор. Карлом II и заявила, что готова «жизнью своей поручиться за миролюбие... всех «друзей» и за их веру». «Декларация Божиих людей, именуемых квакерами», составленная Фелл и подписанная 13 известными К. (Фокс, Хабберторн, С. Фишер, Дж. Стаббс и др.), была вручена королю 22 июня 1660 г. В ней говорилось: «Мы, люди, которые следуют принципам, ведущим к миру, любви и единству. Мы желаем, чтобы и другие шли таким же путем, и мы отвергаем и свидетельствуем против всякой борьбы, войн и раздоров... Наше оружие не плотское, но духовное» (Ross. 1984. P. 128).

6 янв. 1661 г. произошло вооруженное восстание милленариев (см. ст. *Милленаризм*), к-рое было жестоко подавлено, репрессии коснулись всех инакомыслящих. 12 янв. того же года был вновь арестован Фокс, на следующий день произведены массовые задержания К. во время богослужения. Собрания К. наряду с собраниями баптистов и др. диссидентов были запрещены, в тюрьмы заключены тысячи К., которых арестовали по обвинениям в подготовке беспорядков. В ответ через неск. дней последовала «Декларация безобидных и безвинных людей Божиих, именуемых квакерами, против всех заговорщиков и бойцов в мире», подписанная Фоксом, Хабберторном и др., к-рая до наст. времени остается офиц. документом, выражающим отношение К. к вопросам войны и мира и к власти предрешающей. 21 янв. 1661 г. документ был



представлен кор. Карлу II и его совету. Вскоре появились трактаты Барроу, Пеннингтона, У. Смита, У. Бейли, провозглашавшие мирную доктрину движения К. Наиболее последовательно она была обоснована в труде Р. Баркли «Апология истинного христианского богословия», опубликованном на латыни в 1676 г. в Амстердаме. В течение 2 веков эта книга оставалась основным учебником квакерской веры и практики.

Однако правящая династия не признала К. как миролюбивое христ. течение, напротив, обнаружив среди К. приверженцев радикальных религ. групп, власти рассматривали К. как объединение сектантов и заговорщиков против правительства. В 1662 г. был принят «Акт о квакерах», к-рый поставил вне закона тех, кто отказывались приносить клятву верности, и запрещал проводить религ. собрания вне гос. церкви. Из 1240 диссентеров, осужденных в Лондоне в 1664 г., 850 были К., а из 909 заточенных в тюрьмы в Мидлсексе (ныне в составе Б. Лондона) К. были 859 чел. Большинство молодых квакерских лидеров умерли в заточении: Парнелл в тюрьме в возрасте 19 лет, Барроу — в 28 лет, Фишер — в 33 года, Хабберторн и Дж. Одленд — в 34, Нейлер и Дж. Лильберн — в 42 года (Hill. 1984. P. 166).

Преследования К. не прекращались до 24 мая 1689 г., когда во время правления *Вильгельма III* (1689—

1702) и Марии II (1689—1694) парламент принял «Акт об освобождении от наказаний, предусмотренных соответствующими законами, протестантских верноподданных, отделившихся от Церкви Англии».



Собрание квакеров
в Лондоне в 1809 г.
Гравюра. Нач. XIX в.

ших. Количество К. увеличивалось, особенно на северо-западе Англии и в Уэльсе. В 1680 г. их численность достигла 60 тыс. чел. (Wrigley, Schofield. 1989. P. 93). За 1652—1665 гг. К. напечатали 25 тыс. страниц религ. текстов и создали ок. 3 тыс. рукописей. К 1715 г. К. написали ок. 2750 трактатов и книг, более тысячи писем. Количество внешних источников о квакерском движении сопоставимо с тем количеством документов, которое написали К. (Barbour. 1964. P. 1—28).

Распространение движения К. за пределами Англии. Фокс проповедовал в Ирландии, Голландии, Германии, колониях в Нов. Свете. В 1657 г. Мэри Фишер отправилась в К-поль, чтобы донести «свет истины» тур. султану. Соратники Фокса — Барроу, Уильям Дьюсбери, М. Фишер, Нейлер, Дж. и Т. Лосоны, Ф. Хаугилл, М. Фелл, Джон и Джордж Уайтхеды и др. — организовали группу путешествовавших проповедников и стали известны в квакерской среде как «отважные шестьдесят» или «первые глашатаи истины». Они ездили по Британии, Ирландии, континентальной Европе и колониальной Америке, распространяя учение К. за пределами Британских о-вов.

Преследуемые властями и побуждаемые миссионерскими целями, с сер. 50-х гг. многие К. эмигрировали в Америку. Первыми квакерскими миссионерами в США были М. Фишер и Энн Остин, которые прибыли в Массачусетс в 1656 г. К. проповедовали в Ньюфаундленде, Род-Айленде, Плимуте, Лонг-Айленде, Бар-

бадосе, Мэриленде и Каролине. В 70-х — нач. 80-х гг. XVII в. К. переселялись в Америку семьями и целыми общинами и обосновывались в Нью-Джерси, Массачусетсе, Виргинии. Поначалу К. охотно селились в колонии Род-Айленд: по инициативе основателя колонии, баптиста Р. Уильямса, здесь власти гарантировали верующим различных конфессий религ. свободу. В 1661 г. в Род-Айленде было создано 1-е годовое собрание К., т. н. Ежегодное собрание Нов.

Англии. В Америке К. открыто занимались политикой (кроме штатов Массачусетс и Виргиния, где им этого не позволили). В Род-Айленде К. входили в местное правительство в 1663—1774 гг., за этот период их представители 36 раз занимали пост губернатора. В 1695—1696 гг. в Каролине заместителем губернатора был квакерский деятель Дж. Аркдейл, осуществивший мн. реформы. Некоторое время К. управляли также и Зап. Джерси. В 1682 г. Баркли был заочно назначен губернатором Вост. Джерси. После объединения Вост. и Зап. Джерси в Нью-Джерси (1702) влияние К. там уменьшилось.

К. направляли миссионеров в Нов. Англию, где сложилась теократическая и авторитарная система правления. Пуританские общины колоний Массачусетс и Коннектикут враждебно относились к К. и преследовали их за антиклерикальные взгляды, за отказ носить оружие, приносить присягу и давать клятвы. Идеи прямого руководства и водительства Св. Духа, проповедуемые К., вызывали ужас у ортодоксальных пуритан. Они выдворяли квакерских миссионеров из колоний, где сами доминировали, сурово наказывая тех, кто возвращались после изгнания. В колонии Массачусетского Залива были повешены проповедники У. Робинсон, М. Стефенсон (1659) и Мэри Дайер (1660). У. Леддра был приговорен к смертной казни на о-ве Барбадос в 1661 г. После вмешательства метрополии и лично кор. Карла II гонения были приостановлены.

В 1671—1673 гг. Фокс посетил с миссионерскими целями колонии Мэриленд и Род-Айленд в Сев. Америке, где основал новые группы К. и помог местным К. создать свои организации. В 1671 г. в Вест-Индии он навещил изгнанных из Европы К. и призвал освободить рабов и позаботиться об их благополучии.

Брит. эмигрант, аристократ, религ. проповедник У. Пенн (1644—1718) приглашал всех желающих переехать в Пенсильванию, щедро раздавая земли и обещая гарантии свободы совести. В течение года после приезда Пенна колонию пополнили 3 тыс. шотл. и ирл. иммигрантов, а также переселенцы из Германии и Голландии. В 1682 г. в собственность Пенна перешла территория Делавэр, вполсл. ставшая отдельной колонией с собственной ассамблеей, управляемая губернатором Пенсильвании.

В 1682 г. на месте швед. поселения, основанного в 1638 г., Пенн основал г. Филадельфию (древнегреч. город братской любви). Через 2 года в городе было более 2,5 тыс. жителей, в основном К. Благодаря деятельности Пенна квакерство быстро распространялось по вост. побережью Сев. Америки.

В 1700 г. в Америку прибыли до 40 тыс. К.; к этому времени они были 3-й по численности конфессией



*Квакер Уильям Пенн
обсуждает договор
с индейцами Пенсильвании.
Худож. Б. Уэст. 1771–1772 гг.
(Пенсильванская
Академия изящных искусств
в Филадельфии)*

в англ. колониях Сев. Америки. Половина амер. К. проживала в Пенсильвании, а крупнейшие общины К. были сосредоточены вокруг Филадельфии и в Нью-Джерси. В 1683 г. была открыта 1-я школа, которая и в наст. время действует в Филадельфии под названием «Привилегированная школа У. Пенна». В нее принимали бесплатно детей бедняков, а с состоятельных родителей взималась плата за обучение детей.

Благодаря гуманизму и стремлению к равенству К. пользовались уважением среди индейцев. Пенн относился к коренным жителям Америки так же, как и к др. людям, покупал у них земли по справедливой цене, ввел запрет на продажу алкоголя индейцам, изучил их язык, регулировал торговлю мехами. Решив, что его колония должна показывать пример справедливого и честного ведения дел с индейцами, в 1681 г. Пенн заключил с ними устный договор, который обеспечивал мирные отношения. В Пенсильвании в отличие от др. мест в Америке не было ни службы охраны общественного порядка, ни армии.

Подписанием мирного договора с Таммани, лидером племени делаваров, начался почти полувековой «священный эксперимент» (Holy Experiment) гос-ва К., построенного полностью на их принципах, которые определяли политику коло-

нии до начала Семилетней войны (1754–1763), когда англичане противостояли французам и индейцам. Верные своим базовым принципам мира и заключенному с индейцами договору, К. оказались в крайне сложной ситуации. Имея большинство в законодательном собрании Пенсильвании, они не поддержали начатую британской короной войну и пытались выступить посредниками между индейцами и колонистами, хотя опасность угрожала К. с обеих сторон. Вместо военных экспеди-

ций против индейцев они оказывали медицинскую помощь всем раненым в

военных действиях. Начало войны вызвало политический кризис в ассамблее Пенсильвании, где К. во главе с владельцем колонии Т. Пенном (сыном У. Пенна) доминировали. В результате стычек с индейцами погибло мн. колонистов ирл. и нем. происхождения, поэтому их делегаты в ассамблее были недовольны многолетней пацифистской позицией К. Хотя К. отказывались носить оружие, они под давлением др. колонистов были вынуждены выделить денежные средства на военные расходы для защиты внешних границ, хотя ранее выступали против сбора налогов даже на содержание полиции. Это привело к усугублению конфликта с представителями нем. и шотландско-ирл. переселенцев, противостояние в руководстве колонии продолжалось неск. лет. Так как решение К. принимали всеобщим «единством в духе» (т. е. если хотя бы 1 человек против, решение отклоняется), то, даже имея большинство в ассамблее, К. не смогли утвердить отказ от участия в военных действиях. Кризис завершился в 1756 г. с уходом всех К. из законодательного собрания Пенсильвании. В 1758 г. Филадельфийское годовое собрание К. рекомендовало своим членам «опасаться принимать новые или выполнять прежние обязанности в обществе или правительстве», если они потребуют действий,

несовместимых с квакерскими свидетельствами. Отойдя от руководства в колонии, ставшей вскоре провинцией, а вполн. штатом, К. активно участвовали в акциях протеста против рабовладения и дискриминации женщин, вели борьбу против жестокого обращения с индейцами и афроамериканцами. После окончания Гражданской войны в Америке К. поддерживали освободившихся рабов в борьбе за основные гражданские права.

Еще более сложная ситуация возникла во время Войны за независимость США (1775–1783), когда К. провозгласили нейтралитет между воюющими сторонами и заявили о неучастии в политике. К. собирали деньги для оказания помощи и организации поставок продуктов населению, страдавшему от военных действий. При этом, хотя большинство К. принципиально отказывались участвовать в войне, общины К. изгнали тех, кто взялся за оружие, служили в армии или занимали политические посты, были и примеры участия К. в борьбе за независимость, в основном на стороне амер. революционной армии. Изгнанные из общин, эти К. объединились в группу «свободных или сражающихся» К. и создали свой молитвенный дом. Тем не менее воюющие стороны враждебно относились к К. В 1777 г. 17 лидеров К. были обвинены в гос. измене в Филадельфии (где они по-прежнему численно преобладали среди населения) и сосланы в Виргинию, но весной следующего года 14 выживших из них были освобождены без судебного разбирательства.

От радикализма проповедничества к замкнутости секты. Политическая изоляция К., возникшая во время Войны за независимость, со временем усилилась. Минимизация внешних контактов, отказ от прозелитизма проявились в квакерском движении по обе стороны океана. Они избегали прямого участия в политической борьбе и не стремились к выборным должностям в течение 100 лет. К кон. XVIII в. движение К. постепенно превратилось в закрытую общину, членство в которой передавалось по наследству. Бракосочетание члена общины с иноверцем считалось нарушением квакерской этики. В XVIII–XIX вв. 50 тыс. чел. за это были исключены из РОД (Barbour. 1964. P. 121–180). К. ввели



должности старейшин (elders), которые первоначально только наблюдали за поддержанием основных принципов веры и практикой молчаливого богослужения на собраниях, к нач. XIX в. они уже следили за правильностью убеждений К. Начав в XVII в. с потребности защищать свободу вероисповедания своих членов, РОД приходит к охране чистоты религ. наследия путем ограничений и запретов. Они говорили на своем языке, употребляя понятные только им термины. И хотя собрания К. были открыты для всех, посторонние редко посещали их собрания. Количество К. в Англии и Уэльсе к 1800 г. сократилось до 19,8 тыс. чел., а к 1860 г. до 13,8 тыс. чел. (Wrigley, Schofield. 1989. P. 93). Все члены РОД носили простую одежду (plain dress), обычно темных тонов, подчеркивавшую смирение и конфессиональную принадлежность: скромный дизайн, прочная ткань и консервативный покрой, без украшений, даже без пуговиц. До кон. XVIII в. частная жизнь К. была однообразна: они не посещали театров, спортивных и иных зрелищ, избегали любых развлечений, празднеств и танцев, отвергали светские пение и музыку. В их среде запрещалось чтение книг «вольного» или развлекательного жанра, приветствовалось только изучение Библии и духовной литературы. В этот период за К. закрепилась репутация странных эксцентричных людей (peculiar people). Традиции взаимопомощи, трудолюбие, бережливость и честность привели К. к материальному достатку, превратив значительную часть членов РОД в зажиточных граждан. Первые английские К. занимались в основном сельским хозяйством и физическим трудом. Большинство К., переселившихся в Америку, начинали скромными фермерами, торговцами, ремесленниками. Со 2-й пол. XVIII в. они, как и все общество в целом, постепенно перешли к занятиям коммерцией, производством и наукой. Ранее К.-миссионеры отдавали первенство проповеди, теперь же они напряженно трудились, настаивая на честности в деловых отношениях. Однако они по-прежнему выражали заботу о нуждах и благополучии бедных, страдающих и преследуемых. К. добивались проведения тюремной реформы, участвовали в движении за отмену смертной казни, в создании

Об-в мира, в кампании за введение «сухого закона», под эгидой Объединенного исполнительного комитета «Друзей по делам индейцев» (основанного в 1869) работали в сфере образования среди амер. индейцев. В 1829 г. в США К. разработали новую тюремную «систему штата Пенсильвании»: ввели одиночное содержание преступников, раздельное заключение подростков и женщин, классификацию преступников по разрядам. К. проводили кампании против жестокого обращения с заключенными. Благодаря усилиям К. приговоры стали рассматриваться как средство исправления, а не как наказание за преступление против общества. К. активно участвовали в создании об-в борьбы за трезвость. Забота К. о душевнобольных проявилась в создании пенсильванской больницы (1757), йоркского приюта для душевнобольных в Англии (1796), приюта для гуманного обращения с душевнобольными в Нью-Йорке (1792), Франкфордской психиатрической лечебницы в Филадельфии (1813).

В Англии К. привлекали к деятельности по преодолению пагубных последствий промышленной революции. Они разрабатывали социальные реформы, направленные на улучшение условий жизни народа. К. открыли в Спиталфилдсе бесплатные столовые и пригородные ремесленные школы, где обедневшие рабочие могли получить новую специальность.

Расколы в движении К.; 2-я волна миссионерства. В XIX в. в организации северо-амер. К. произошел ряд расколов, 1-й — в 1827–1828 гг. на т. н. ортодоксов и хикситов, к-рые получили название по имени проповедника из Лонг-Айленда Элиаса Хикса (1748–1830). Его сторонники отрицали *искупление, грех первородный* и др. христ. догматы, повинувшись только «внутреннему свету». Проповеди Хикса в США стали реакцией на возврат части сообщества К. к приоритету библейских доктрин. В 1827 г. раскол произошел в Филадельфии, в следующем году — в Нью-Йорке и Огайо. В знак солидарности с либералами-хикситами отделились К. из Балтиморского ежегодного собрания и из шт. Индиана, образовав параллельные структуры ежегодных собраний в США. Это привело к т. н. великому разделению (great separation), после

к-рого либеральное течение стало самостоятельной ветвью в движении. Раскол продолжился в Айове, Канзасе, Канаде, Сев. Каролине.

Британским К. также не удалось избежать разделения. Трактат «Маяк для Общества друзей» А. Крудсона (1780–1844), опубликованный в 1835 г., в к-ром он утверждал, что «внутренний свет» не может сосуществовать наряду с верой в спасение через искупление, вызвал дебаты, завершившиеся выходом автора и еще 48 членов Манчестерского собрания из РОД. В 1836–1837 гг. еще ок. 250 англ. К. последовали за ними, некоторые из них потом присоединились к *Плимутским братьям*. В 1868 г. в Дербишире собрание Фричли в полном составе почти на 100 лет вышло из Лондонского годового собрания в знак протеста против отказа сохранять в Англии практику простоты в речи и ношения традиц. квакерской одежды, а также обвинив годовое собрание в «евангельском уклоне» (т. е. в следовании авторитету Свящ. Писания). Большинство ортодоксальных К. начали сотрудничать с христианами др. деноминаций.

Вторая волна расколов в среде амер. К. в значительной мере была вызвана деятельностью прибывшего в США англ. банкира Дж. Дж. Герни (1788–1847), взгляды которого, и прежде всего утверждение исключительного авторитета Библии, противоречили взглядам лидера амер. ортодоксальных К. Сев. Америки, в первую очередь Джона Уилбура (1774–1856). Уилбур, пытавшийся сохранить старые порядки (принцип верховной власти «внутреннего света», а также простоту нравов, речи, поведения, одежды), выступил против Герни и в Англии, и в Америке, обвиняя его в отступлении от «исконной веры и практики квакеров». В течение 7 годовых собраний у ортодоксальных К. не было единства во взглядах, но в 1842 г. Уилбур потерпел поражение и был изгнан из ежегодного собрания; в 1843 г. 500 его приверженцев, не принимая новшеств и призывая всех К. вернуться к прежней практике, последовали за своим лидером (в следующие годы расколы произошли в организации К. в Нов. Англии и в Огайо).

С сер. XIX в. в нек-рых группах К. изменились правила проведения собраний для богослужений: стали





Молельный дом квакеров в Сиднее (Австралия). XIX в.

распевать гимны, читать молитвы, отрывки из Библии, а также слушать заранее подготовленные, а не спонтанные, как было ранее, проповеди. Вошли в обычай т. н. программированные богослужения. Порядок этих богослужений планировался заранее и мог включать даже проповедь приглашенного священнослужителя. Отводилось время на свободное богослужение в молчании, как было принято у ранних К. С 1875 по 1900 г. евангельские гернитские собрания почти полностью перешли на пасторскую форму богослужения, подобно большинству протестант. и евангелических церквей. Некоторые герниты приняли название «Церковь друзей».

В XIX в. в Америке единое прежде РОД раскололось на 3 течения:



Квакер-миссионер Теофиль Вальдмайер в Сирии. Рис. Т. Вальдмайера. 1876 г.

евангелическое, либеральное и консервативное. Модернисты, или либеральное течение, ставили под сомнение как некоторые старые обычаи К., так и тексты Библии. Евангельские К. на практике часто обращались к евангельским текстам. Представители малочисленного крыла консерваторов, или традиционалистов, пытались сохранить первоначальный баланс между доверием

«внутреннему свету» и уважением к библейскому опыту. При этом все направления так или иначе сохраняли верность основным свидетельствам, которые проявлялись в их социальной активности в XIX–XX вв. Принадлежность «друзей» к разным ветвям квакерства совершенно не влияла на соблюдение и выражение их основополагающих принципов.

Выход К. из изоляции в XIX в. был отмечен общественной и миссионерской деятельностью вне своих общин, к-рая распространилась за пределы Великобритании и США: на Дальн. и Ср. Восток, в Лат. Америку, Вост. Африку, Индию и на Аляску. Первые миссионеры были посланы в 1866 г. в Бенарес (Варанаси) в Индию. «Ассоциация иностранной миссии друзей», образованная в 1868 г., отправила своих представителей из Великобритании в Мадхья-Прадеш (Индия), где сформировалось существующее и в наст. время Среднеиндийское годовое собрание. Миссии также были отправлены на Мадагаскар (1867), в Китай и на Цейлон (совр. Шри-Ланка) (1892), на о-в Пемба (1897). В 1874 г. была создана «Сирийская миссия друзей», которая организовала школу К. в Рамаллахе (Палестина), существующую и в наст. время. Швейцар. миссионер Т. Вальдмайер в 1873 г. основал среднюю школу в Бруммане (Ливан), сейчас там действует ежемесячное собрание К. «Церкви друзей». Из годового собрания Огайо миссионеры были посла-

ны в Индию в 1896 г. и сформировали там конгрегацию К., представители собрания Кливленда отправились в Момбасу (Кения). В Зап. Кении

была образована самая большая община К. в мире, ее влияние распространилось в Уганде, на территории совр. Танзании, Бурунди и Руанде. В этих странах миссионеры из РОД работают в сферах образования, медицины и экономики. Их проповедническая деятельность тесно связана с гуманитарной: строятся больницы, школы, создаются программы для обучения населения навыкам ра-

боты как в сельском хозяйстве, так и в промышленности.

Исторически К. не имели рукоположенных священников и не нуждались в семинариях. Первые колледжи К. появились в Америке: в 1833 г. Хаверфорд-колледж, в 1837 г. Гилфорд-колледж, в 1844 г. Эрлем-колледж, в 1864 г. Суортмор-колледж, в 1870 г. в шт. Огайо Уилмингтон-колледж, в 1885 г. Брин-Мор-колледж, в 1885 г. Тихоокеанская академия РОД (ныне Ун-т Дж. Фокса), в 1892 г. Кливлендский Библейский колледж (ныне Ун-т Малоуна), в 1898 г. Университет друзей, в 1917 г. Библейский колледж (ныне Баркли-колледж). Но многообразие учебных заведений лишь усиливало теологические различия среди групп К.

XX век: продолжение размежевания среди РОД и усилия по интеграции. В кон. XIX в. К. начали искать пути к преодолению разобщенности. Это движение началось в Америке с конференции ортодоксальных К. в Ричмонде (шт. Индиана) в 1887 г. и было продолжено в Англии Манчестерской конференцией 1895 г. Ричмондская конференция была попыткой объединения всех ортодоксальных К. в Европе (Англии, Ирландии) и Америке на основе Свящ. Писания и мирного свидетельства (the peace testimony). В конференции участвовали представители 1-го всеобщего съезда годовых собраний Америки, кроме Филадельфийского (ее делегаты присутствовали в зале неофициально), представители Лондонского и Дублинского годовых собраний. Результатом конференции стала вызвавшая много споров Ричмондская декларация веры, в к-рой наиболее полное выражение нашло гернитское (по имени Дж. Дж. Герни) направление К. Текст в значительной степени был составлен Дж. Б. Брейтуэйтом, евангелическим К. из Англии. Теоретическое изложение вероучения начиналось следующими словами: «Мы веруем во единого святого (Ис 6. 3; 57. 15), всемогущего (Быт 17. 1), премудрого (Рим 11. 33) и вечного от века и до века (Пс 88. 1, 2) Бога Отца (Мф 11. 25–27), Творца (Быт 1. 1) и Хранителя (Иов 7. 20) всего; а также в Иисуса Христа, Единородного Сына Его, нашего Господа, через Которого все начало быть (Ин 1. 3) и благодаря Которому все существует (Кол 1. 17),

и в Единого Св. Духа, от Отца и Сына исходящего (Ин 15. 26; 16. 7), Обличителя мира (Ин 16. 8), свидетельствующего о Христе (Ин 15. 26), Учителя (Ин 14. 26), Водителя (Ин 14. 13), благословляющего (2 Фес 2. 13) народ Божий; и в то, что эта Троица едина в Боге, суть единый предвечный Господь (Мф 28. 19; Ин 10. 30; 17. 21), Которому есть слава, хвала и благодарение всегда, отныне и вовеки веков. Аминь». Это исповедание веры стало нормативным для К.-евангелистов в кон. XIX в.

В кон. XIX — нач. XX в. в Лондонском годовом собрании образовалось движение, известное как «квакерский Ренессанс». Молодые К. от течения евангельских христиан перешли к мировоззрению либеральных христиан, видя свою задачу в том, чтобы привести идеологию и практику К. в соответствие с реальностями эпохи и сблизить все направления РОД общей работой на благо мира, на практике воплощающей квакерские свидетельства. Движение возглавили Дж. Раунтри и Э. Грабб, к-рый предложил либеральную альтернативу брит. квакерству, уже целое столетие находившемуся под влиянием евангельских идей. После успешного выступления Раунтри в 1895 г. на Манчестерской конференции, где обсуждались пути обновления движения К. в Британии, либеральные позиции в Лондонском ежегодном собрании заметно усилились. В Америке Раунтри поддержал Р. М. Джонс из Нов. Англии (проф. философии Хаверфорд-колледжа и редактор ж. «Американский друг»). Впосл. Джонс стал символом этого направления. В XX в. в убеждениях и практике К. был заметен либеральный подход, но К. евангельской ориентации в РОД преобладали.

Либералы-хикситы (исключительно амер. направление) в нач. XX в. сотрудничали на разных конференциях и, объединившись в 1900 г. в Сев. Америке, сформировали организацию «Всеобщая конференция друзей» с центром в Филадельфии.

Годовые собрания ортодоксов-геритов решили созывать конференции амер. годовых собраний каждые 5 лет, начиная с Ричмондской конференции 1887 г. (после 1960 — каждые 3 года). После унификации «Книг христианской дисциплины» и принятия их годовыми собраниями раз-

ных организаций началось образование нового объединения «Пятилетнее собрание», к-рое официально было оформлено в 1902 г.

В нач. XX в. 4 годовых собрания евангельских К., первоначально присоединившихся к Пятилетнему собранию, одно за другим отделились, протестуя против либеральных новшеств, к-рые евангельские К. называли «модернизмом». К 1947 г. эти собрания (Орегон, Канзас, Скалистые горы, Огайо-Дамаск), а также мн. отдельные К. приступили к созданию своей орг-ции, в 1965 г. она будет названа «Альянс евангельских друзей». Т. о., из Пятилетнего собрания в 1965 г. получилось 2 орг-ции: «Объединенное собрание друзей» (ОСД) с центром в Ричмонде (шт. Индиана) и «Альянс евангельских друзей» (в 1990 переименованный в «Евангельский интернационал друзей» (ЕИД)). ОСД — это ассоциация 26 ежегодных собраний К. Сев. Америки, Африки и стран Карибского бассейна. В 1986 г. Калифорнийское годовое собрание, входившее в ОСД, изменило свое название на Юго-Западное и в 1995 г. примкнуло к ЕИД. К., придерживавшиеся пасторской традиции, в посл. четв. XX в. провели серию конференций: в Далласе (Техас, 1976), в Сент-Луисе (1980), в Чикаго (1985), в Денвере (1989), в Орландо (Флорида, 1994) и в Атланта (Джорджия, 2000). Эти конференции сблизили руководство К., прежде всего представителей ОСД и ЕИД. У них была общая платформа — Ричмондская декларация веры, ставшая основополагающей для Книг дисциплин (обычное название — «Вера и практика друзей»).

Число консервативных (уилбуритских) собраний К. было и остается невелико. Использование традиционных квакерских и христианских оборотов речи при описании исповедания своей веры для большинства консерваторов, а тем более для евангельских К. привычно и приемлемо в отличие от либералов. Такие слова, как «молитва», «грех», «спасение», большинство брит. либеральных К. не употребляют, предпочитают выражения «держат кого-то в свете», «быть в свете» без уточнения природы и источника этого понятия. В либеральных квакерских, но давно существующих собраниях США понятие «молитва» используется довольно широко. Воззрения либеральных модернистов

нередко критикуются в равной мере и консервативным, и евангелическим К.

Когда США вступили в первую мировую войну в апр. 1917 г., К. опубликовали обращение, в к-ром выражались вера в «созидательную мощь доброй воли» и осуждение вооруженного противостояния. Позже группа К. из Филадельфии предложила правительству содействие в «любой конструктивной деятельности, где можно добросовестно служить людям». В июне было создано правление, разработана программа альтернативной службы и принято официальное название «Американский комитет друзей на службе обществу» (АКД), его председателем стал Джонс. Самой серьезной проблемой для комитета было отношение к призыву на военную службу. Хотя закон о воинской повинности с учетом религ. убеждений представлял возможность службы, не связанной с военными действиями, мн. К. сочли его недостаточно лояльным по отношению к их убеждениям. Обратившись к Президенту США Вудро Вильсону, Джонс добился согласия на гражданскую службу во Франции вместо военной. При содействии Комитета помощи жертвам войны, организованного англ. К., и комиссии амер. Красного Креста 100 добровольцев АКД прибыли во Францию. Нек-рые добровольцы работали в госпитале в Шалон-сюр-Марн, другие изготавливали сборные домики для беженцев, строили детский туберкулезный санаторий в Труа. Основная база К. находилась в Сермез-ле-Бен (долина р. Марны). Здесь был развернут хирургический госпиталь. В 1917–1918 гг. К. пахали, сеяли и собирали урожай, чтобы предотвратить голод, эвакуировали стариков, больных и раненых. Гуманитарное служение, а не попытки сформулировать общую доктрину стало тем, что объединило РОД.

В годы между 2 мировыми войнами было организовано 4 секции АКД: международная, межрасовая, мира и внутрисударственной деятельности. В 1936 г. с началом Гражданской войны в Испании К. оказывали помощь женщинам и детям обеих воюющих сторон. Сразу после серии евр. погромов в ночь с 9 на 10 нояб. 1938 г. (т. н. хрустальная ночь) Джонс и 2 др. К. отправились в Берлин, где добились разрешения оказать помощь пострадавшим. Им



удалось помочь эмигрировать некоторым евреям. После вступления США в войну в 1941 г. К.-миротворцы были отстранены от международной деятельности. Тогда АКД организовал общественные лагеря, где К. занимались почвозащитными работами и борьбой с лесными пожарами. По окончании войны АКД доставлял пищу, одежду, медикаменты беженцам во всем мире.

В Англии в начале первой мировой войны в 1914 г. была создана «Скорая помощь друзьям». Группа была основана как «англо-бельгийская группа скорой помощи» и позднее переименована в «Скорую помощь группы друзей». Ее члены работали на поездах «скорой помощи» во франц. и брит. армиях. Это давало как К., так и др. отказникам по убеждениям совести возможность несения альтернативной воинской службы. Вопрос с отказом от несения воинской службы с оружием в руках стал проблемой в Британии после введения там обязательной воинской повинности в 1914 г. Организация «Скорая помощь группы друзей» действовала в 1914–1919, 1939–1946 и 1946–1959 гг. в 25 различных странах мира.

В 1927 г. в Лондоне для координации миссионерской и благотворительной деятельности РОД Великобритании был создан «Совет друзей на службе обществу», действовавший аналогично «Американскому комитету друзей на службе обществу». На конференциях в Берлине и Варшаве обсуждались условия Версальского договора. К. неоднократно ходатайствовали перед властями в связи с преследованием тех или иных групп населения: немцев во время французской оккупации Рура, австрийцев в Юж. Тироле, притесняемых итальянцами, нем. политзаключенных в Мемеле (Клайпеде). Во время второй мировой войны Комитет друзей по делам помощи жертвам войны (после 1943 «Служба помощи друзьям») вновь активизировал свою деятельность. В 1940–1948 гг. он работал в Великобритании, Франции, Греции, Нидерландах, Германии, Польше и Австрии. Члены комитета ухаживали за больными и ранеными в санитарных отрядах, распределяли продовольствие и одежду среди сирот, создавали лагеря для беженцев. За свою деятельность орг-ция «Американский комитет друзей» и «Британ-

ский совет друзей» в 1947 г. получили Нобелевскую премию мира.

Первая Всемирная конференция РОД состоялась в Лондоне в 1920 г. Впосл. совместная работа и консультации привели к сближению квакерского движения, и в 1937 г. в Хавер-



*Пацифистская акция
квакеров Тасмании
(Австралия).
Фотография. 1962 г.*

форд-колледже и Суортмор-колледже в Пенсильвании состоялась 2-я всемирная конференция, на к-рой был образован «Всемирный консультативный комитет друзей» (ВККД) как координационный орган «для консультаций, чтобы способствовать наилучшему пониманию среди друзей во всем мире, особенно с целью поддержки совместных конференций, для сбора, обмена и распространения информации о квакерах». Более 60 годовых собраний присоединились к ВККД. Представители годовых собраний и групп, находящихся под патронатом ВККД, встречаются на конференциях, к-рые проводятся раз в 3 года. Офис комитета находится в Лондоне. ВККД организовал всемирные конференции в 1952 г. в Оксфорде (Англия), в 1967 г. в Гилфорд-колледже (Сев. Каролина). ВККД также занимается проведением ознакомительных поездов К. разных стран друг к другу и субсидированием путешествий квакерской молодежи по Европе и Америке.

Совместные занятия в образовательных центрах способствуют развитию взаимопонимания К. Наиболее значителен вклад учебных центров Вудбрук-колледжа в Бирмингеме (Англия, 1903), Пендл-Хилл близ Филадельфии (Пенсильвания, 1930) и Эрлем-колледжа религии в Ричмонде (Индиана, 1960). Эти учебные заведения работают по образовательным программам, помогающим К. преодолевать разногласия и плодотворно взаимодействовать. Множество молодых людей, принадле-

жащих к разным течениям К., благодаря этим инициативам смогли встретиться, научились совместно работать вопреки всему, что их разделяло на организационном уровне. В XX в. К. стали терпимее относиться к различиям в вероучении, образе жизни и отношении к миру, существующим в РОД и имеющим свои особенности в каждой стране. В 70-х гг. XX в.

в Великобритании сформировалось т. н. универсалистское движение, которое признает правомерность озарений и открове-

ний из любых др. религ. источников помимо христианства. Члены этого движения полагают, что существует множество путей понимания Бога и большинство религий являются человеческим откликом на один и тот же единый Божественный источник. В последние годы возникло течение нон-теизма, последователи к-рого не верят в существование трансцендентного божества и не считают себя при этом атеистами. В 2011 г. было учреждено квакерское сообщество нон-теистов. 17–25 апр. 2012 г. в Накуру (Кения) проводилась 6-я Всемирная конференция РОД, в принятых документах были намечены пути к сближению и интеграции разных ветвей квакерского движения.

К. в России и на постсоветском пространстве. В кн. «Взлет друзей и правды» (1689) Дж. Фокс в постскрипуме упомянул историю о казни 60 русских, проживавших в 200 верстах от Москвы и называвших себя К., к-рые отказались снимать шапки перед государем. Однако достоверных источников, свидетельствующих о существовании организованных групп местных жителей, практиковавших квакерское богослужение на территории Российской империи, нет.

В 1656 и 1661 гг. Фокс отправил послания царю *Алексею Михайловичу*, оставшееся без ответа. В автобиографии Т. Стори (1670–1742) вспоминал, что он получил приглашение от Г. Моллисона, зятя Баркли, прийти в дом на окраине Йорк-Билдингс





в Лондоне, где остановился рус. царь. В кон. марта или нач. апр. 1698 г. эти двое соратников Пенна нашли переводчика и встретились с *Петром I Алексеевичем*. В воскресенье 3 апр. 1698 г. царь Петр I и его спутники, одетые как англ. джентльмены, посетили собрание К., после чего в своем «Юрнале» царь отметил: «Были в квакерском костеле» (*Богословский*. 2007. С. 412). Узнав, что царь не читает на латыни, Пенн и др. К. (Дж. Уайтхед, Т. Лоуэр, Дж. Вотон, Ф. Камфилд) оставили для него в русской резиденции в Дептфорде квакерскую лит-ру на голландском. Царь не принял их. О 2-й попытке визита Пенна к Петру I нет информации, кроме упоминания в письме Пенна 18 апр. 1698 г., в котором перечислялись принципы квакерства (*Papers of W. Penn*. 1986. P. 540–542). Стори после рассказа об встрече с царем записал в автобиографии, что Петр I неск. раз присутствовал на квакерских собраниях и в частных домах встречался с некоторыми К., среди них был и Пенн. Они обсуждали широкий круг вопросов на нем. языке (*A Journal of the life of Thomas Story, containing an account of his remarkable convincement of and embracing the principles of truth as held by the people called Quakers and also of his travels and labours in the service of the gospel, with many other occurrences and observations (1747)*). О личной встрече Пенна с Петром I упоминал и У. Х. Диксон (*Диксон*. 1873. С. 276–277). Стори сообщал об устроенном по просьбе имп. Петра I молитвенном собрании в 1712 г. во Фридрихштадте и в Гольштейне во время Северной войны против Швеции. Получив в подарок экземпляр «Апологии» Баркли на нем. языке, Петр I объявил, что хотел бы, чтобы книга была переведена на рус. язык и издана в России, но к.-л. свидетельств о том, что его желание осуществилось, нет.

В 1790 г. на рус. язык были переведены «Плоды уединения, основанные на рассуждениях и правилах о перемене человеческой жизни» Пенна. Термин «квакеры» в России был известен образованной публике. Так, в 8-й гл. «Евгения Онегина» А. С. Пушкин, как очень знакомое его современникам понятие, употребляет это слово в отношении главного героя своего романа. В России того времени К. считали любого религ. «энтузиаста», подчеркивав-

шего приоритет прямого познания Божественного через личное религиозное переживание, через собственный мистический опыт в ущерб авторитету светской и церковной власти. В 1743 г., а затем указом Святейшего Синода от 9 дек. 1756 г. «квакерская ересь» названа секта *хлыстов*; поводом, вероятно, послужило нек-рое сходство основного учения К. об озарении от Св. Духа с учением хлыстов о «воплощениях» и «вдохновении».

Первые длительные контакты с К. начались в период правления имп. Александра I (1801–1825). После разгрома Наполеона, во время визита в Лондон в июне 1814 г., Александр I присутствовал на собрании К. в англ. столице. В гостинице он принимал делегацию К., включая У. Аллена и С. Греллета, оказавших впосл. сильное влияние на российского монарха. В 1818 г. Греллет и Аллен приезжали в С.-Петербург и были приняты государем. В 1818–1819 гг. по приглашению царя они совершили путешествие по России, посетили школы, больницы, тюрьмы и по окончании поездки передали императору предложения по улучшению их содержания. Также они побывали в местах проживания верующих, входивших в неортодоксальные религиозные группы, включая *меннонитов* и духоборов. В 1818 г. имп. Александр I посетил духоборов в с. Терпенье (ныне Мелитопольский р-н Запорожской обл., Украина), пробыл там 2 дня и распорядился доставить духоборов в Крым. В 1820 г. их освободили от воинской присяги. Духоборы особо почитали имп. Александра I и даже поставили ему памятник. В 1822 г. в Вене состоялась встреча имп. Александра I с Алленом, который с помощью рус. императора надеялся достигнуть заветной цели — объявить торговлю рабами вне закона, как и пиратство. В 1824 г. в возрасте 70 лет Т. Шилли-то, англ. К., прибыл в С.-Петербург и дважды имел аудиенцию у имп. Александра I. Он говорил с монархом о положении крепостных крестьян и необходимости проведения тюремных реформ (*Пытин*. 1869).

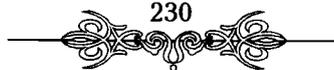
В 1817 г. российские власти занялись осушением болот около С.-Петербурга и имп. Александр I послал запрос в РОД в Британию с просьбой найти соответствующего специалиста из числа К. Таковым оказался Д. Уилер (1771–1840), который

почти 15 лет успешно осуществлял дренажные работы вокруг российской столицы, жена и дочь Уилера умерли и похоронены в России. Квакерский участок на кладбище в пос. Шушары (ныне в черте С.-Петербурга) сохранился до наст. времени. Отдельные К. путешествовали по России в 1853, 1867, 1883 и 1892 гг., посещая разные группы верующих.

В то время как в Британии нарастали антирус. настроения, Дж. Стердж (англ. К.) предложил послать делегацию к имп. Николаю I, чтобы попытаться предупредить Крымскую войну. Было составлено послание, в к-ром К. заявляли о неприятии вооруженного конфликта и напоминали о прежних связях и добрых отношениях с имп. Александром I. В нач. 1854 г. 3 англ. К. отправились в С.-Петербург и, добившись аудиенции у Николая I, заявили императору, что в Англии есть люди, «которые желают ему мирского и духовного блага столь же искренне, как и его собственные подданные» (цит. по: *Паншон Д.* Квакеры и мир сей: История общества друзей для русских читателей / Пер. с англ.: Т. А. Павлова // www.quakers.ru/texts/panshon_kvakery.htm [Электр. ресурс]). Войну эта миссия К. остановить не смогла, а в брит. обществе этот поступок К. вызвал осуждение и расценивался как предательство национальных интересов.

При имп. Александре III контакты с К. не выходили на уровень общения с первыми лицами гос-ва, любые инициативы К. контролировались обер-прокурором К. П. *Победоносцевым*, ограждавшим государя от назойливых проповедников. Так, 10 нояб. 1892 г. он писал императору, что «два квакера, подавшие адрес Вашему Величеству, мне известны. Они были у меня еще 16 октября и истомили меня длинною беседой. Это — мономаны... являющиеся просвещать Россию... Напрасно объяснял я им, что в России живут не дикие люди, что у нас есть Церковь и Христос проповедует; что у нас не дозволена свободная пропаганда всяких сект и всяких учений».

В повести Н. С. *Лескова* «Юдоль» отражена история российско-квакерских связей в XIX в. В ст. «О квакерях», к-рая печаталась после повести как постскрипtum и впервые появилась в 3-м издании собрания сочинений писателя, подробно рассказано о высылке в Томск в 1744 г.





22 русских женщин, известных как «квакерей» и живших там общиной в монастыре. Автор опирался на документы из бумаг ген. В. И. Асташева, рапорты свящ. томского Благовещенского собора Никифора Большанина, свящ. Шихова (1760) и свящ. Дулепова (1775). Местным священникам вменялось в обязанность ежегодно сообщать о поведении сосланных. В 1784 г. в живых оставались Мария Дмитрова и Анна Васильева, зарабатывавшие на жизнь своим трудом. После 39 лет ссылки они за многолетнее примерное поведение и в виду престарелого возраста получили освобождение. Из-за отсутствия письменных источников и др. документов всех обвиняемых в XIX в. в «квакерской ереси» на территории России нельзя считать последователями РОД. Вполне возможно, что нек-рые группы верующих, такие как *молокане* (milk-drinking Quakers), духовобы и даже старообрядцы-беспоповцы, могли отождествляться с К. их противниками по принципу нек-рого сходства в религ. практике. Вполне вероятно, что первые контакты между К. и иными инославными сектами могли возникнуть еще в 1819 г., во время поездки Аллена и Греллета. Путешествуя по приволжским степям, они посещали поселения разных религ. групп, включая меннонитов, с к-рыми имели много общего. В Екатеринославе (ныне Днепрпетровск) и Симферополе они познакомились с духовоборами, и Аллен позднее писал, что «эти бедные люди никогда не слышали о таком обществе, как наше, и все же, уступая воздействию Божественного Духа, стали в значительной мере поддерживать те же самые свидетельства» (цит. по: Там же). После этого в течение нек-рого времени К. совершали регулярные, хотя и нечастые визиты в эти части Российской империи, чтобы посетить родственные им по духу религ. группы.

В кон. XIX в. духовобы-отказники подверглись суровым преследованиям со стороны духовных властей и полиции. Письмо, напечатанное в «The Times» (1895) и подписанное Л. Н. Толстым, привлекло внимание к гонениям против духовоборов на Кавказе. 3 англ. К. отправились туда, чтобы выяснить ситуацию на месте. В результате их расследования Лондонское ежегодное собрание предложило духовоборам переселиться в к.-л.

др. часть мира, где они могли бы свободно исповедовать свою религию. К. пытались убедить российское правительство смягчить суровую политику в отношении духовоборов. С помощью Толстого, пожертвовавшего гонорар за роман «Воскресение», и денег, собранных брит. и амер. К., меннонитами, самими духовоборами и др. сочувствующими им в России, удалось накопить достаточный фонд для эмиграции духовоборов. В 1898 г. было получено разрешение на их переселение. В 1898–1899 гг. Канада приняла ок. 7 тыс. беженцев.

Первая мировая война привела к появлению большого числа вынужденных переселенцев. Недостаток одежды, продуктов питания, болезни, неприязнь местного населения усугубляли трудное положение беженцев. В 1916 г. министр иностранных дел России разослал письма с просьбой о помощи в страны-союзницы. Одно из таких писем дошло до брит. К. В апр. 1916 г. У. Кэдбери, Дж. Бёрт и Р. Татлок выехали в Петроград, где к ним спустя неделю присоединился ученый из Нов. Зеландии Т. Ригг, у которого уже был опыт работы с крестьянами, пострадавшими от войны во Франции, Черногории и Сербии. После ряда встреч с важными российскими чиновниками К. из Петрограда отбыли в Москву, где разъяснили свою позицию кн. Г. Е. Львову, председателю Земского союза (впосл. премьер-министр Временного правительства): они собирались помогать беженцам не деньгами, а непосредственным участием. К. выяснили, что наибольшее количество беженцев приходилось на Самару и Самарскую губ. Кэдбери как глава делегации вернул в Англию с докладом для брит. К., остальные отправились в Самару. В кон. авг. в Бузулук из Англии прибывает 1-я партия волонтеров, включая медицинских работников, через год к ним присоединились 6 девушек-К. из США. Всего в Бузулуке и уезде работало ок. 30 К. В течение 3 лет они открыли больницы в неск. деревнях, детский дом для детей беженцев в дер. Могутово. К. организовали пункты питания, создали школы, кустарные мастерские для беженцев, ввели программу обучения ремеслу. В условиях начавшейся в России гражданской войны связи с Лондоном стали ослабевать, процесс обмена че-

ков и счетов на деньги стал невозможен, поэтому было решено отозвать К. из России, где находиться было небезопасно. К. оставались в Бузулуке до окт. 1918 г. Некоторое время сотрудники миссии работали на Дальн. Востоке вместе с представителями амер. Красного Креста. Ригг, прибывший в Бузулук одним из первых в 1916 г., уехал вместе с Эстер Уайт летом 1918 г. в Москву, где они недолго работали в Пироговском об-ве, опекавшем 4 детские колонии в Тамбовской и Воронежской губерниях.

Во время голода 1921–1922 гг. в Советской России помощь голодающим оказывали неск. орг-ций брит. и амер. К.: «Международная помощь друзьям» была одной из первых орг-ций, прибывших в Поволжье. «Комитет служения американских друзей» также включился в эту программу помощи голодающим, но, будучи частью амер. организации по оказанию гуманитарной помощи, они должны были работать независимо от квакерского Лондонского ежегодного собрания. Штаб-квартира амер. К. в 20-х гг. XX в. находилась в Сорочинске. В окт. 1921 г. группа амер. К. достигла тех мест, к-рые они позже назвали «безлюдными пределами смерти»; к концу года они уже кормили 50 тыс. чел. ежедневно (до апр. 1923). Продовольствие прибывало неск. раз в неделю по Ташкентской железной дороге из Лондона (2 месяца в пути) или из Америки (5 месяцев в пути) (подробнее об этом периоде работы К. см. *McFadden, Nikitin*. 2000). В 1921–1931 гг. в Москве существовал международный офис К., к-рый координировал их работу в СССР. В дальнейшем российско-квакерские отношения свелись к единичным контактам отдельных энтузиастов, стремившихся в Россию для продолжения миссии помощи (инженер А. Уотс, амер. доктор Г. Тимбрес и его жена Ребекка).

Были в России и немногочисленные рус. К., хотя свидетельств об их деятельности сохранилось мало. Э. Бернштейн участвовал в еженедельных богослужениях маленькой группы К., поддерживая регулярные контакты с О. К. Толстой, невесткой писателя, к-рая была членом РОД. Группа эта исчезла в 30-х гг. XX в.

В 1949 г. «Комитет служения американских друзей» выпустил буклет «Соединенные Штаты и Советский





Союз», свидетельствующий об интересе к СССР со стороны К. В 1950 г. брит. К. создали «Комитет восточно-западных отношений». В 1951 г. Лондонское годовое собрание отправило 7 брит. К. в Россию с визитом доброй воли. В 1955 г. СССР посетили 6 амер. К. из «Комитета служения американских друзей». После второй мировой войны «Восточно-западный комитет британских друзей» и «Комитет служения американских друзей» предпринимали неоднократные попытки расширить дружеские связи с СССР для смягчения напряженных отношений в период «холодной войны». Некоторый прогресс в этом направлении был достигнут в период, когда 1-м секретарем ЦК КПСС был Н. С. Хрущёв (1953–1964). Так, в 1960 г. в Ленинграде прошел 1-й семинар, организованный совместно «Комитетом служения американских друзей» и советским «Комитетом молодежных организаций». Советско-брит. отношения рассматривались на заседаниях «Квакерского комитета служения миру» и «Восточно-западного комитета британских квакеров». В 1964 г. на годовом собрании К. Великобритании У. Бартон прочитал лекцию «Моральный вызов коммунизма», где среди прочих тезисов нашли отражение усилия К. отыскать позитивные моменты в налаживании добрососедских отношений с СССР.

И в Великобритании, и в США К. всегда были в первых рядах сторонников ядерного разоружения и борцов за мир во всем мире, что сближало их позиции с офиц. провозглашаемой советской внешней политикой. С 1951 г. на официальном уровне развивались связи советских организаций (Советский фонд мира и др.) с К. в вопросах мирного сосуществования с СССР, проходили ежегодные конференции для дипломатов в Швейцарии и ежемесячные обеды в Лондоне, ширились молодежные контакты и обмены, устраивались совместные лагеря труда и отдыха для молодых людей с Востока и Запада, утверждались совместные учебно-образовательные проекты. К. устанавливали контакты и с некоторыми религ. группами и орг-циями (Посещение квакерами Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов // Братский вестн. 1953. № 1. С. 13–15).

С началом политики перестройки присутствие К. в России усилилось.

В 1984 г. «Квакерский комитет США–СССР» перевел и опубликовал на рус. язык тиражом 20 тыс. экз. 4 брошюры о квакерской вере и практике: Т. Келли «Свидетельство преданности», У. Тейбера «Пророческий поток», Д. Стира «Введение в квакерскую духовность», Мэри Мэлман «Квакерская практика». Последняя работа была написана специально для русской аудитории. Ок. 70 тыс. копий буклета РОД, написанного Мэлман, было распространено бесплатно на территории бывш. СССР (из них 50 тыс. экз. только в Москве). Автор приезжала познакомиться с рус. читателями и встретиться с рус. группой К., к тому времени появившейся в Москве.

Еще в 1979 г. советский историк Т. А. Павлова, специализировавшаяся на истории английской революции, опубликовала в СССР книгу о К. После визита в 1990 г. в США Павлова стала первым русским квакером, зарегистрированным в качестве международного члена РОД. В своей квартире она проводила молчаливые богослужения, постепенно образовалась небольшая группа постоянных участников, активно интересовавшихся верой и практикой К. В авг. 1995 г. московское «Общество друзей» было официально зарегистрировано в Департаменте юстиции Москвы, а весной 1996 г. признано Европейской и Ближневосточной секцией «Всемирного консультационного комитета друзей», получив статус Ежемесячного собрания с правом самостоятельно решать вопросы приема в члены общества. К этому моменту в собрании было 8 действительных членов по списку международных членов РОД. «Центральный дом друзей» в Москве открылся 1 янв. 1996 г. и продолжил работу офиса, закрывшегося в 1931 г.; он имел статус общественной, а не религ. орг-ции. «Дом друзей в Москве» — международная некоммерческая орг-ция, ее политику определяет Международный комитет, за деятельность орг-ции отвечает Исполнительный комитет. Одним из видов ее работы является поддержка различных программ, напр., проекта «Альтернативы насилию», развития альтернативной воинской службы и др. В наст. время регулярные собрания для богослужения проводятся только в Москве, количество присутствующих от 5–6 до 15–18 чел. Число членов, принятых

в московское «Общество друзей», составляет ок. 20 чел. На территории России отдельные К., оформившие членство, проживают в Барнауле, С.-Петербурге. На территории бывш. СССР группы К., признанные Европейской и Ближневосточной секцией «Всемирного консультационного комитета друзей», есть в Грузии и Латвии. К., не входящие в собрания, постоянно проживают в Литве, Эстонии, Минске и Переяславле-Хмельницком (Украина). И группы К., и отдельные К. на территории бывш. СССР, включая Московское собрание, относятся к либеральному течению т. н. непрограммированных К., т. е. не имеющих пасторов, проводящих богослужения без песнопений и заранее подготовленных проповедей.

Квакеры в XXI в. В совр. мире К., несмотря на свою малочисленность, известны гуманитарной и миротворческой деятельностью, особенно в регионах, где не хватает продуктов питания, в зонах конфликтов и эпидемий. Квакерские школы имеют высокий рейтинг в сфере образования.

Есть определенная трудность при подсчете количества К. Всемирный консультационный комитет друзей, базирующийся в Лондоне, учитывает только зарегистрированных членов об-ва: к сер. 2011 г. их было ок. 359 тыс. чел. во всех квакерских собраниях в мире. В эти данные не включены прихожане (attenders), регулярно участвующие в богослужениях, и дети. Нередко число прихожан, не оформивших членство, превышает количество официальных членов в отдельных собраниях, т. к. обе категории молящихся имеют равные права во всем. В Британии насчитывается ок. 17 тыс. К., объединенных в 400 собраний. Ок. 9 тыс. чел. регулярно принимают участие в богослужениях, не будучи членами РОД. В США на 2007 г. насчитывалось 86 тыс. 837 членов (без учета прихожан и детей).

В Америке существует ряд международных организаций К., объединяющих годовые собрания разных традиций. Наиболее влиятельна и многочисленна международная квакерская группа, представленная «Объединенным собранием друзей» с центром в Ричмонде (шт. Индиана). Заметные позиции занимают в США и хикситы, центр их группы «Всеобщая конференция друзей»





находится в Филадельфии. «Евангельский интернационал друзей» объединяет евангелических К. Численность консерваторов в квакерском движении по-прежнему невелика. Программированные собрания составляют 49% от общего числа К., евангельские — 40, непрограммированные — 11, консервативные — всего 0,03%.

В 2012 г. ОСД насчитывало ок. 500 тыс. К. в одной только Африке, а ЕИД — 41 тыс. регулярных прихожан в Сев. Америке и ок. 85 тыс. — в Лат. Америке. Темпы роста и численность К. во многих традиц. годовых собраниях снижаются или с трудом удерживаются на одном уровне. Англия и Америка, исторические оплоты квакерства, не показывают заметного роста. За последние полвека статистика показывает, что численность К. в Сев. Америке неуклонно снижается, а общее число К. в мире увеличивается, в первую очередь за счет тех стран, где были квакерские миссии, особенно в Кении, Тайване, Индии, Боливии, Перу. Боливийских и перуанских К. за последние несколько лет стало вдвое больше, их число приближается к 25 тыс. чел. На Тайване количество К. за 10 лет выросло с 30 до 30 тыс. чел. (Cooper. 1990). Наибольшие по численности группы К. сегодня сосредоточены в Африке (Кения).

РОД представляет собой объединение независимых религиозных организаций, имеющих свои особенности в каждой стране. Богословские взгляды тех, кто причисляют себя к К., как целых собраний, так и отдельных их членов, варьируются: от консервативных традиционалистских и евангельских христианских до либерально-протестантских и различных форм универсализма. Среди последних немало агностиков и атеистов, много их в непрограммированных собраниях, базирующихся на традиц. практике богослужения в молчании. Евангелические К., составляющие ок. половины К. Сев. Америки, придают большое значение Свящ. Писанию как основе своей веры. Отношение К. к военной службе изменилось, и теперь решение этого вопроса является внутренним делом самого верующего. Не все совр. К. — строгие пацифисты, не все христиане. В наст. время требование носить простую и скромную одежду строго не соблюдается, за исключением ря-

да консервативных собраний традиционалистов (в основном среди женщин).

Несмотря на наметившуюся в последние годы тенденцию к сближению разных ветвей квакерского движения, возникли и новые разногласия, напр. в вопросе прав сексуальных меньшинств. Много споров вызывает предложение считать браком однополые пары, что неприемлемо для большинства К. «Всеобщая конференция друзей» и К. Великобритания одобряют однополые браки.

Лит.: Barclay R. An Apology for the True Christian Divinity. Birmingham, 1765⁸; Journal of the Life, Labours and Travels of Th. Shillitoe, in the Service of the Gospels of Jesus Christ. L., 1839². 2 vol.; Memoirs of the Life and Gospel Labours of the Late D. Wheeler, a Minister of the Society of Friends. L., 1842². P. 49–232; The Life of W. Allen, with Selections from his Correspondence. L., 1846–1847. 3 vol.; Сушков Н. В. Квакеры в Петербурге: (Из «Записок о жизни и времени свт. Филарета, митр. Московского») // ЧОИДР. 1867. Кн. 1. Смесь. С. 149–153; Пытин А. Н. Император Александр I и квакеры // ВЕ. 1869. № 10. С. 751–769 (То же // Он же. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 398–415, 457–462); Диксон В. Г. Вильям Пенн — основатель Пенсильвании. СПб., 1873; Записки квакера [Э. Грелье] о пребывании в России / Предисл., публ.: И. Т. Осинин // РС. 1874. Т. 9. № 1. С. 1–36; Гурьев В. В. Расстриги девки-квакереи // РВ. 1881. Т. 154. № 8. С. 425–458; Сырцов И. Я. Сибирские «квакеры» в XVIII в. // Тобольские ЕВ. 1882. № 8. Отд. неофиц. С. 147–162; Benson J. Quaker Pioneers in Russia. L., 1902; Jones R. M., ed. George Fox: An Autobiography. Phil., 1909. Whitefish (Mont.) 2006; Bemis S. F. The Diplomacy of the American Revolution. N. Y., 1935; Sayers M., Kahn A. E. The Great Conspiracy: The Secret War against Soviet Russia. Boston, 1946; Drake Th. E. Quakers and Slavery in America. New Haven, 1950; Nickalls J. L., ed. The Journal of George Fox. Camb., 1952. Phil., 1997; Ward Chr. The War of The Revolution. N. Y., 1952; Cole A. The Quakers and the English Revolution // Past and Present. Oxf., 1956. N 10. P. 39–54; Трегельян Дж. М. Социальная история Англии / Пер. с англ. под ред. В. Ф. Семенова. М., 1959; Bronner E. B. William Penn's «Holy Experiment»: The Founding of Pennsylvania, 1681–1701. N. Y., 1962; Barbour H. R. The Quakers in Puritan England. New Haven, 1964; Benson L. Catholic Quakerism. Phil., 1966; idem. «That of God in every man»: What did George Fox mean by it? // Quaker Religious Thought. 1970. Vol. 12. N 2; idem. George Fox's Message is Relevant for Today. [Haverford], 1977; idem. The Quaker Vision. Gloucester, 1979; Scott R. C. Quakers in Russia. L., 1964; Moulton P. P., ed. Journal and Major Essays of J. Woolman. N. Y., 1971; Павлова Т. А. Вторая англ. республика. М., 1974; она же. Джон Беллерс и англ. социально-экон. мысль 2-й пол. XVII в. М., 1979; она же. Квакерское движение в Англии (2-я пол. XVII — нач. XVIII в.) // Религии мира: История и современность. Ежег., 1982. М., 1982. С. 184–205; она же. Джордж Фокс, ранние квакеры и проблемы пацифизма // Пацифизм в истории: Идеи и движения мира. М., 1998. С. 28–48; она же. Конфессиональные особенности

квакерского движения в XVII в. // Европ. альманах: История. Традиция. Культура, 1999. М., 2000. С. 34–48; она же. Принцип ненасилия в учении ранних квакеров: докум. оформление доктрины // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни. М., 2000. С. 60–78; она же. Дух Просвещения и ранние квакеры // Человек XVII ст. М., 2005. Ч. 2. С. 149–159; Greenwood J. O. Quaker Encounters. York, 1975. Vol. 1: Friends and Relief. P. 95–148, 239–251; McMillin A. Quakers in Early 19-Cent. Russia // SEER. 1975. Vol. 51. N 125. P. 567–579; Canby J. T. George Fox's Attitude toward War. Richmond (Ind.), 1984; idem, ed. The Power of the Lord is over All: Pastoral Letters of George Fox. Richmond, 1990; Hill J. E. Chr. The Experience of Defeat: Milton and some contemporaries. L., 1984; он же. (Хилл К.) Английская Библия и революция XVII в. М., 1998; Marietta J. D. The Reformation of American Quakerism, 1748–1783. Phil., 1984; Punshon J. Portrait in Grey: A Short History of the Quakers. L., 1984; Ross J. Margaret Fell: Mother of Quakerism. York, 1984²; Nixon E. A. A Century of Planting: A History of the American Friends Mission in India. Canton (Ohio), 1985; Soderlund J. R. Quakers and Slavery: A Divided Spirit. Princeton (N. J.) 1985; Bacon M. H. Mothers of Feminism: The Story of Quaker Women in America. San Francisco, 1986; Gwyn D. Apocalypse of the Word: The Life and Message of George Fox. Richmond (Ind.), 1986; Muckle J. Alexander I and William Allen: A Tour of Russian Schools in 1819 and some Missing Reports // History of Education. L., 1986. Vol. 15. N 3. P. 137–145; он же. (Макл Дж.) Школы «взаимного обучения» в России: Уильям Аллен, царь Александр I и английские связи // Народное образование. 2005. № 7. С. 224–230; Barbour H., Frost J. W. The Quakers. N. Y., 1988; Coward B. Social Change and Continuity in Early Modern England: 1550–1750. L.; N. Y., 1988; Hamm Th. D. The Transformation of American Quakerism: Orthodox Friends, 1800–1907. Bloomington, 1988; Bebbington D. W. Evangelicalism in Modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s. L.; Boston, 1989; Pickavance T. J. A Readers Companion to George Fox's Journal. L., 1989; Wrigley E. A., Schofield R. S. The Population History of England, 1541–1871: A Reconstruction. Camb.; N. Y., 1989; Acheson R. J. Radical Puritans in England, 1550–1660. L.; N. Y., 1990; Cooper W. A. A Living Faith: An Historical Study of Quaker Beliefs. Richmond (Ind.), 1990, 2001²; Кузьмин А. Г. Антицерковные ереси и волюнтаризм кон. XVII — нач. XVIII в.: Кружки Д. Тверитинова и К. Кульмана // Рус. мысль в век Просвещения / Ред.: Н. Ф. Уткина, А. Д. Сухов. М., 1991. С. 26–38; Ross H. M., ed. George Fox Speaks for Himself. York, 1991; Покровский А. И. Квакеры // Христианство: ЭС. 1993. Т. 1. С. 720–722; Allott S. J. W. Rowntree, 1868–1905, and the Beginnings of Modern Quakerism. York, 1994; Ingle H. L. First Among Friends: George Fox and the Creation of Quakerism. N. Y., 1994; Вулман Д. Дневник; Ходатайство о бедных / Пер., вступ. ст., коммент.: Т. Павлова. М., 1995; Quaker Faith and Practice: The Book of Christian Discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain. S. l., 1995; Weening H. Meeting the Spirit: An Introd. to Quaker Beliefs and Practices. Leiden, [1996]; МакФадден Д. От квакерского служения к квакерскому присутствию: Квакеры в Советской России, 1917–1927 // Долгий путь российского пацифизма: Идеал междунар. и внутреннего





мира в религиозно-филос. и обществ. мысли России / Под ред. Т. А. Павловой. М., 1997; *Gillman H.* A Light that is Shining: An Intro. to the Quakers. L., 1997². P. 285–300; *Tsapina O. A.* The Image of the Quaker and Critique of Enthusiasm in Early Modern Russia // *Russian History = Histoire Russe*. Pittsburg, 1997. Vol. 24. N 3. P. 251–278; *Ward H. H.* Mainstreams of American Media History. Boston, 1997; *Fox G.* The Journal / Ed. N. Smith. L., 1998; *Пучков П. И.* Квakerы // Народы и религии мира: Энцикл. М., 1999. С. 749–750; *McFadden D., Nikitin S.* «We Remember»: Russian Famine Survivors Tell of Quaker Aid // *Friends Journal*. Phil., 2000. Vol. 46. N 12. P. 16–19; *Асланов Л. А.* Слово о квакерах // Культура и власть: Филос. заметки. М., 2001. Кн. 1. С. 370–381; *Грушко К. П.* Homo Quakerus: мировоззрение Стивена Греллета // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. М., 2001. № 5. С. 317–329; *Kennedy Th. C.* British Quakerism, 1860–1920: The Transformation of a Religious Community. N. Y., 2001; *Abbott M. Pt. et al.* Historical Dictionary of the Friends (Quakers). Lanham, 2003; *Дуглас Дж. Фокс, Джордж* // Теолог. энцикл. словарь / Ред.: У. Элвелл. М., 2003. С. 1295; *Бартлетт Р.* Британские квакеры в Петербурге в XIX в. // Петербург на филос. карте мира / Под ред. Т. В. Артемьевой. СПб., 2003. Вып. 2. С. 138–144; *Пайнс Р.* Русская революция. М., 2005. Кн. 3: Россия под большевиками; *Богословский М. М.* Пётр I: Мат-лы для биографии. М., 2007. Т. 2: Первое заграничное путешествие; *Макфадден Д., Горфинкел К.* Советская Россия 20-х гг. глазами друзей / Пер. с англ.: Л. В. Радченко. Самара, 2010; *Adams A.* Is There Not a New Creation?: The Experience of Early Friends. Luston, 2012.

А. И. Горбенко

«QUÁNTA CÚRA» — см. «*Syllabus errorum*».

КВАРЁЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВ. БОГОРОДИЦЫ ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Дуби) — см. в ст. *Некреско-Эретская епархия*.

КВАРЁНГИ [итал. Quarenghi] Джакомо Антонио (20 или 21.09.1744, совр. Рота-д'Иманья, пров. Бергамо, Италия — 18.02.1817, С.-Петербург), итал. архитектор, декоратор и художник, мастер прикладного искусства эпохи классицизма, работавший в России. Род. в аристократической художественной семье; К. готовили к священнослужению или занятию юриспруденцией (изучал богословие, философию, право), но против родительской воли он решил посвятить себя живописи.

Учился в Бергамо у Дж. Раджи и П. В. Бономини, последователей Дж. Б. Тьеполо. В 1763 г. К. приехал в Рим, учился живописи в студии неоклассициста А. Р. Менгса, затем — в студии С. Поцци, где под влиянием архит. Бренны (вероятно, Вин-

ченцо Бренны, позже работавшего в России) увлекся архитектурой. В 1767–1769 гг. К. изучал архитектуру у позднебарочного архит. П. Поззи, позднее — в мастерской церковного архит. А. Деризе — автора теории муз. пропорций в архитектуре, к-рой увлекся К.; вместе с Н. Джансимони рисовал и обмерял памятники античного Рима. Во время занятий К. в мастерских Рима теория церковной архитектуры считалась важной частью архитектурного образования. Церковная архитектура давала широкие возможности для проектирования «идеальных» (совершенных) центрических и пирамидальных композиций, т. о. воплощая идею симметрии, лежавшую в основе архитектурного формообразования эпохи. Обучение прошло по трактатам античности (Витрувия) и Возрождения (С. Серлио, Дж. Б. да Виньолы и В. Скамоцци, см.: *Kieven.* 1999). Источником теоретических сведений об античном прообразе раннехрист. базилик были графические реконструкции построенной Витрувием базилики в Фано (напр., перспектива ее внутреннего вида работы К. Перро, 1684). Основные свойства базилики в Фано как «идеального» проекта во многом определили пути развития европ. церковной архитектуры в XVIII в. Пребывание в мастерской Деризе, благодаря к-рому состоялось знакомство К. с автором трактатов по архитектуре И. И. Винкельманом, позволило ему сформировать взгляд на архитектуру как на наименее подверженный изменениям вкуса (моды) вид искусства. Эти представления были наиболее актуальны для церковной архитектуры, как в силу ее исторического традиционализма, так и предназначения быть выражением идеи времени, памяти и вечной жизни. По признанию К. решающее влияние на него оказало знакомство с соч. А. Палладио «Четыре книги об архитектуре», после которого он стал страстным приверженцем палладианства. (*Земцов.* 1934. С. 64).

Первая самостоятельная работа К. была в области церковной архитектуры. В 1769 г. он получил от монахов-бенедиктинцев заказ на перестройку ц. Санта-Сколастика в Субиако близ Рима (*Пилявский.* 1981. С. 26, 199). Здесь архитектор смог решить сложную задачу реконструкции интерьера средневек. постройки. Идея такого строительства была

сходна с рассуждениями французских теоретиков церковной архитектуры эпохи Просвещения о необходимости «улучшать» или «украшать» интерьеры готических церквей, чтобы придать им совершенство не только в отношении пространственно-светового воздействия на зрителя, но и в «деталях», которые следовало приспособить к классическим ордерам системам и т. о. приблизиться к идеальному облику раннехрист. базилик античности. Во многом невыполнимое пожелание «не касаться ни одного камня старой» святыни в Субиако (*Земцов.* 1934. С. 64) К. обратил на пользу новым архитектурным принципам: внутрь асимметричного, неправильной формы и непропорционально широкого нефа он встроил однефную базилику, перекрытую цилиндрическим сводом. Впечатление легкости свода придают не только плоские поперечные ребра, характерные для франц. моделей идеальных храмов, но и сходные с ними же широкие полукруглые окна в распалубках у основания свода, освещающие интерьер нефа сверху, подобно своду базилики в Фано (по Перро). По сторонам нефа устроено по 3 капеллы-экседры. Над арками капелл, опоясывая интерьер и скрывая основание свода, протянулся антаблемент. Его поддерживают ионические пилястры, а не круглые колонны, что не соответствует нормам строгого классицизма, но продолжает традицию итал. Возрождения. Пилястры напоминают об интерьерах церквей Л. Б. Альберти, который также перестраивал средневек. нефы и работами которого К. восхищался (*Богословский.* 1955. С. 5). В интерьере ц. Санта-Сколастика ионические пилястры выглядят «изображениями» колонн, «позади» к-рых «стоят» пилоны с арками. К. был строго ограничен размерами центрального нефа средневековой церкви, в нее невозможно было поместить традиц. 3-нефную базилику (старые узкие боковые нефы он оставил за пределами своей постройки из-за невозможности их переоборудовать). Пристенные круглые колонны также было невозможно использовать, т. к. они еще на четверть уменьшили бы небольшую по ширине церковь. Располагая в пролетах нефа при входе, в трансепте (на средокрестье) и за алтарем круглые колонны, К. создал впечатление их «главенства» в ин-





терьере; при входе в церковь использованы колонны меньшего ордера, благодаря чему неглубокое внутреннее пространство, оформленное большим ордерам, выглядит значительнее. Церковь в Субиако (1770–1773) стала одним из первых итал. неоклассицистических храмов.

В это же время К. продолжал обмерять и зарисовывать античные памятники, лучшими из к-рых считал Пантеон в Риме и Парфенон в Афинах (см. чертеж К. с реконструкцией плана Парфенона, на к-ром выделены сохранившиеся части — Академия Каррары, Бергамо. № 2170); ему принадлежит более 20 подробных чертежей с общими видами и ордерными деталями Пантеона (Кастелло-Сфорцеско, Милан); взяв за основу чертежи Палладио, К. дополнил их данными собственных обмеров. Не имея возможности совершить путешествие в Афины, он использовал публикации обмеров и зарисовок древнегреч. памятников Ж. Д. Леруа, Дж. Стюарта и Н. Реветта. По словам архитектора, он также «промерил и зарисовал все самые выдающиеся памятники, как античные, так и современные, в Риме и его окрестностях» (*Земцов*. 1934. С. 64–65). Употребленное им слово *moderni* (*Piljavski*. 1984. Р. 223) на языке архитектурной теории эпохи Просвещения обозначало все архитектурное наследие начиная с эпохи Возрождения, в т. ч. произведения Д. Браманте, Альберти, Палладио, М. Санмикели, Дж. Романо. Во время путешествий по Италии он посетил Неаполь, Помпеи, Пестум и Сицилию, затем Флоренцию, Виченцу, Верону, Мантую, Римини и Ассизи (*Путятин*. Кваренги и Львов. 2008. С. 17–18).

Творчество своего кумира Палладио, «тенью» которого он был прозван, К. изучал в Венеции (1771–1772), где подружился с архитекторами-палладианцами Т. Теманцей и Дж. Сельвой. Он интересовался работами других архитекторов неоклассицизма (Ш. де Вайи, К. Н. Леду, Э. Л. Булле, Р. Адам). В Венеции К. познакомился с представителями англ. аристократии; он выполнил неск. проектов для Великобритании, напр. проект капеллы замка Вардур для гр. Г. Арунделла, в к-ром воспроизвел раннехрист. тип храма, сочетавший ротонду в алтарной части и базиликальный неф. Такая композиция, сложившаяся еще в нач.

IV в. (базилика Рождества Христова в Вифлееме), многократно воспроизводилась в позднем средневековье в ориентированных на ротонду *Гроба Господня* в Иерусалиме западноев-

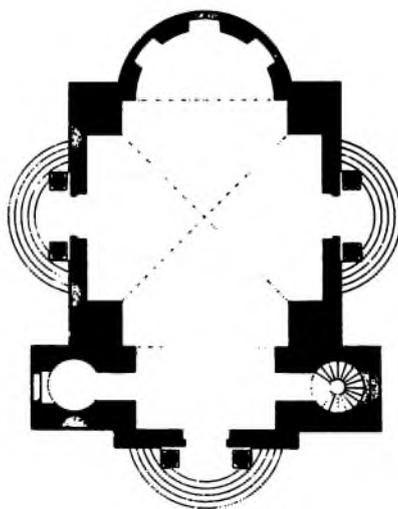


Церковь
в честь Смоленской иконы
Божией Матери в Б. Пулковое.
Фотография. 30-е гг. XX в.

архитектуры (*Пилявский*. 1981. С. 40–43). Зимой 1779/80 г. К. прибыл в С.-Петербург, где вскоре стал центром внима-

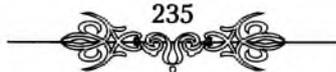
ния столичного художественного круга (*Эттингер*. 1939. С. 77), хорошее муз. образование сблизило его с музыкально-театральным обществом.

Приглашение К. в Россию совпало с осуществлением в Царском селе (с 1808 Царское Село, ныне Пушкин) «античных» строительных идей императрицы под рук. Ч. Камерона. Среди первых заказов, выполненных К., — 4 церкви близ Царского села: в Б. Пулковое, Фёдоровском посаде (впосл. с. Фёдоровский Посад), Московской Славянке и Б. Кузьмине (1781–1785). Заказ имп. Екатерины II на строительство церквей в дворцовых селах близ имп. резиденции следует рассматривать в контексте ее увлечения «оживлением античности», тогда станут понятнее непривычные для рус. архитектуры формы этих церквей, в которых К. воплотил образ небольшого храма, ориентированного на раннехрист. древность в представлении эпохи классицизма (подробнее см.: *Путятин*. Кваренги и Львов. 2008. С. 19–22). Церкви Смоленской иконы Божией Матери в Б. Пулковое, Вознесения Господня в Фёдоровском посаде и Преображения Господня в Московской Славянке (все пострадали во время Великой Отечественной войны, разрушены на рубеже 40-х и 50-х гг. XX в.) были настолько близки между собой по композиции, организации внутреннего пространства и декору фасадов, что исследователи расходятся в атрибуции их проектов (В. И. Пилявский и А. М. Павелкина), к-рые сохранились в неск. вариантах.



План
ц. в честь Смоленской иконы
Божией Матери в Б. Пулковое (ГМИ СПб)

ли, в 1775 г. создал проект муз. зала Капитолийского дворца по заказу сенатора А. Редзоники (осуществлен после отъезда архитектора в Россию). К. стал известен в высших кругах рим. и венецианского общества, и в 1779 г. по рекомендации





Все церкви имели простые кубические объемы с единым пространством, перекрытым широким цилиндрическим сводом, и были покрыты 4-скатными крышами без куполов или шпилей, только на зап. стороне возвышались 2 симметричные колоколенки. Углы зданий для сдерживания распора сводов были усилены изнутри пилонами, что делало внутреннее пространство крестообразным. Боковые ниши (северная и южная) внутри также перекрывались цилиндрическими сводами одинаковой высоты с основным продольным сводом, на их пересечении в центре храма образовывался крестовый свод. Такая пространственная конструкция напоминала спроектированную Микеланджело римскую ц. Санта-Мария-дельи-Анджели (1561–1566) в центральном зале тепадария терм Диоклетиана или реконструкцию крестообразного в плане «храмика» из «Третьей книги архитектуры» Серлио (также у аббата Б. де Монфокона, П. Лигорио) — гробницы семьи Церценниев (Черченниев) христ. эпохи (подробнее см.: Там же. С. 23–24). В пулковской церкви, как и в храме Микеланджело, интерьер освещался сверху через 3-частные термальные окна в люнетах сводов. К. не стал стеснять сравнительно небольшие интерьеры приставными колоннами: они стояли только в пролете предалтарной арки, формируя алтарную преграду. На чертеже Преображенской ц. в Московской Славянке (1783–1787) показана коринфская колоннада иконостаса из 3 пролетов (2 колонны и по 2 полуколонны у боковых пилонов), несущая антаблемент-темплон, который опоясывает изнутри церковь и полукруглую апсиду на уровне основания сводов. В одном из первых вариантов Смоленской ц. в Б. Пулкове, усложненном 4 башнями по углам, такой же «византийский» иконостас был ионическим. На его «темплоне», подобно алтарной преграде собора Сан-Марко в Венеции, предполагалось разместить статуи в соответствии с числом колонн. Поскольку колонн было 2, К. предложил поставить над ними на антаблементе фигуры 2 ангелов — провозвестников Воскресения Христова (Лк 24. 1–4; Ин 20. 11–12), был ли осуществлен этот замысел — неизвестно. На чертежах ц. Вознесения в Фёдоровском посаде иконостас не показан; можно

предположить, что он был задуман в виде легкой деревянной «стенки»-рамы с иконами, как в церкви Александровского царскосельского дворца, тоже построенного по проекту К.



Церковь
в честь Смоленской иконы Божией Матери
в Б. Пулкове. Вариант с 4 башнями.
Поперечный разрез. Чертеж Дж. Кваренги
(Городская б-ка им. А. Маи в Бергамо,
Италия)

(см., напр.: Яковлев. 1927). Устройство иконостаса в виде низкой алтарной преграды, колоннады византийского типа могло напоминать о классическом памятнике раннехрист. эпохи в Риме — папской капелле в катакомбах св. Каллиста времени папы сщмч. Сикста II (257–258), где 2 коринфские колонны со спиральными каннелюрами поддерживали «одну мраморную перекладину, на которой горел светильник и к которой сзади прикреплялась завеса» (см.: Порфирий (Успенский). 1996. С. 152).

Примечательны были фасады этих церквей. В первоначальном варианте церкви в Б. Пулкове (по атрибуции Пилявского) по углам здания



находились 4 башни-колокольни, так что получалась «четыребашенная» композиция типа базилики Сан-Лоренцо-Маджоре в Милане, на зап. фасаде между ними предполагалось устроить 2-колонную до-

рическую лоджию. Такую композицию, восходящую к гробнице ап. Иакова, брата Господня, еп. Иерусалимского, в Иосафатовой (Кедронской) долине близ Иерусалима (Иерусалим в 1857 г. 2007. С. 56–57) имела также известная по «бумажной архитектуре» — в тетрадах Ж. Ф. де Неффоржа (1757) парижская ц. Сен-Филип-дю-Руль (1774–1778, архит. Ж. Ф. Шальгрэн). В проекте К. главенство этой скромной паперти подчеркивалось отсутствием архитектурных элементов на стенах нижнего яруса башен, окна к-рых были обращены на боковые фасады. Знаменательно совпадение конструкции опор портиков проекта К. и гробницы ап. Иакова: при 3 пролетах 2 круглым колоннам соответствуют по бокам 2 аттических столба (квадратные колонны), как бы вырастающие из стены. В Б. Пулкове от этого портика отказались, но он был осуществлен в Преображенской ц. в Московской Славянке, согласно чертежу продольного разреза (ГМИ СПб). Четыребашенная схема, видимо, в силу дороговизны была отклонена заказчицей, и от первоначального проекта были оставлены лишь 2 башенки-колокольни (см. на любительском живописном изображении: Нестор (Кумыш). 2003). В здании яснее проявилась «греческая» тема, т. к. считалось, что именно греки (напр., в монастырях Афона, по свидетельству В. Г. Григоровича-Барского) располагают колокола «по сторонам паперти» для лучшего распространения звука. Несмотря на восприятие в настоящее время этой композиции как «католической», на ее непосредственную связь с греч. церковной архитектурой указывают многочисленные новогрече-

Церковь
в честь Преображения Господня
в Московской Славянке.
Продольный разрез.
Чертеж Дж. Кваренги
(ГМИ СПб)

ские храмы (Путятин. «К пользе истинного Просвещения». 2008. С. 204–

206). В Преображенской ц. в Московской Славянке цилиндрические башни с круглым в плане основанием поднимались от карниза (такой же вид должны были иметь и колокольни пулковской церкви на проектном





Церковь в честь Вознесения Господня
в Фёдоровском посаде.
Фасад. Чертеж Дж. Кваренги
(Бергамо, Италия)

чертеже — ГМИС. I-A-377-и, см.: Джакомо Кваренги. 1999. С. 72), имели арочные проемы звона (по сторонам света) и двоянные ионические колонны на диагональных осях. К. мог изучить и обмерить нек-рые сохранившиеся древнерим. мавзолеи с подобными башенками (Путятин. 2007). В осуществленном виде пулковская церковь, судя по фотографиям нач. XX в., получила более скромный вариант колоколен, к-рые предполагались и для церкви в Фёдоровском посаде (проект с фасадом, планом и разрезом — в Городской б-ке им. А. Май в Бергамо, см.: Пилявский. 1981. С. 156): 8-гранные, без колонн, меньшие диагональные гра-

ции и Тетрафермы, где с XVII в. в усадебном строительстве преобладали небольшие часовни (оратории), к-рые нередко находились рядом с дворцом (Tamble. 1999) — продолговатый «домик» скромного вида, иногда с порталом на западе (или с сандриком над дверью) и 2 полуциркульными окнами на боковых стенах под самым карнизом. Этот тип церковных зданий соединял современную К. архитектуру с насле-



Проект церкви (часовня) в Б. Кузьмине.
Фасад. Чертеж Дж. Кваренги
(Городская б-ка им. А. Май в Бергамо,
Италия)

дием Палладио (Ibid. P. 58, 64, 76, 84) и напоминал о погребальных часовнях античности, напр., в катакомбах под ц. св. Севастиана на Аппиевой дороге, где в одной из погребальных камер такой усыпальницы (Порфирий (Успенский). 1996. С. 196–197) временно хранились мощи апостола Петра и Павла (Palladio A. Descrizione de le chiese, stationi, idulgenze e reliquie di corpi sancti, qui sonno

Церковь
в честь Благовещения
в Б. Кузьмине.
Вид с юго-запада.
Фотография. 30-е гг. XX в.



in la citta de Roma. R., 1554. P. [28]–[29]. Vicenza, 2000^o). Венецианские образцы таких церков-

ных зданий имели купола: Темплетто-Барбаро — 2-колоколенная церковь-мавзолей на вилле в Мазере, церковь иезуитской коллегии Дзигелле, а также правосл. ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи в Венеции, которую в то время приписывали Я. Сансовино и Палладио (Порфирий (Успенский). 1996. С. 60). К. применил палладианский тип усадебной часовни в окрестностях Царского села — главной усадьбы империи, сумев при-

дать ему размеры и значительность монументального сооружения и создать т. о. первые храмы рус. ампира.

Круглые башенки-«мавзолеи» К. воспроизвел в ц. Благовещения в Б. Кузьмине и в госпитальной ц. св. Марии Магдалины в Павловске, где такая башенка уже после постройки здания появилась над фронтонном входного 4-колонного портика (Путятин. Кваренги и Львов. 2008. С. 30). Пилявский опубликовал авторский чертеж фасада неизвестной церкви (Пилявский. 1981. С. 120), указывая, что это проект церкви в Б. Кузьмине, однако в итал. изданиях (напр.: Piljavski. 1984. P. 293. III. 407–409) он назван часовней (oratorio), так же его определил и сын К. Джулио в издании работ отца (Fabbriche e disegni. 1843. P. 7). На фотографиях 30-х гг. XX в. церковь в Б. Кузьмине выглядит иначе, поэтому проект может быть отнесен к одной из 2 Никольских часовен, приписанных к ней (Пыляев. 1996. С. 404). Церковь в Б. Кузьмине (Земля Невская православная. 2000. С. 37. № 133) была возведена в 1783–1785 гг. на месте деревянной (1748), рядом с ней по указу имп. Елизаветы устроили кладбище (Пыляев. 1996. С. 404). В проекте Благовещенской ц. в Б. Кузьмине К. обратился к теме античного башнеобразного мавзолея: на зап. фасаде — полукруглый выступ-притвор, окруженный дорическими колоннами (такие «западные апсиды» традиционно были связаны с погребальной темой, см.: Путятин. 2007. С. 109), над ним — колоколенка в виде маленького мавзолея. Оба яруса церкви, объединенные предельно пластичными кольцевыми колоннадами и цилиндрической формой, которая была подчеркнута введением массивного промежуточного цилиндрического аттика, образовали подобие древнеримского мемориального надгробного сооружения. Кубический объем самой церкви с почти гладкой массивной апсидой был покрыт широким низким «византийским» куполом (как в «греческих» соборах Камерона и Н. А. Львова в царскосельской Софии и Могильве). Создавалось впечатление, будто византийский храм, похожий на бесстолпные погребальные приделы поздневизантийской эпохи (напр., южный придел церкви монастыря Хора в К-поле), пристроен к памятнику-мавзолею, подобному тем, что

ни были оживлены 2 ярусами ниш. Покрытие этих колоколен было 8-лотковым в соответствии с их 8-гранным планом. Вероятно, их формы связаны с конкретными античными памятниками, а также с проектами церковных зданий в «Пятой книге архитектуры» Серлио.

Происхождение «простой продольной» композиции ранних церквей К. могло быть связано с античными образцами не только Рима, но и Вене-





возводились в лучшие времена древнеримской архитектуры.

В ц. св. Марии Магдалины Маринского госпиталя в Павловске колоколенка-«мавзолей» над портиком появилась не сразу, на авторских чертежах 1781 г. ее еще нет. Эту церковь начали возводить раньше других, в каком-то смысле она должна была стать «экспериментальной». В ней уже вполне сформировалась характерная для ранних церквей К. необычная композиция основного продолговатого однонефного объема, покрытого простой 4-скатной крышей. На боковых фасадах выделялись крупные термальные окна, освещавшие сверху церковный зал, к которому с 2 сторон примыкали низкие больничные корпуса. Такая же схема устройства окон была в церквах в Б. Пулкове (боковые окна видны на фото нач. XX в.) и в Фёдоровском посаде (согласно проекту). В этих храмах нет зап. портиков: К. лишь выдвинул на зап. фасаде ризалит, внутри к-рого образовался притвор-нартекс, перекрытый меньшим, чем основной, цилиндрическим сводом. Благодаря симметричным колокольням по сторонам зап. фасада открылась возможность устройства 3-го термального окна в зап. люнете этого продольного свода. На фасаде эти окна архитектор поместил в специально выделенный верхний ярус стен, к-рый в ордерном отношении являлся выросшим до высоты этажа фризом, опоясывающим здание по периметру в соответствии с высотой внутреннего свода. Над фризом начинался дорический карниз с прямоугольными модульонами, что позволило достичь согласованности и даже взаимопроникновения фасадов и интерьера. В образовавшемся поле фриза были помещены симметричные крупные розетты солярного типа, заимствованные с античных надгробий, возможно символы «утренней» и «вечерней» звезды Венеры — начала и конца человеческой жизни (*Richer J. Iconologie et tradition: Symboles cosmiques dans l'art chrétien.* P., 1984. P. 18; рус. пер.: *Рише Ж. Иконология и традиция: Космические символы в христ. искусстве / Предисл., пер. и коммент.: И. Е. Путьгин // Искусствознание.* 2007. № 3/4. С. 223, 246). В визант. и древнерус. иконографии такие розетты были связаны с темой «поминовения» светил при Распятии и на Страшном Суде (Деян 2. 20; Откр

6. 12, см.: *Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно визант. и русских.* М., 2001. С. 459).

Образ центрических античных погребальных памятников К. воспроизвел и в ц. Казанской иконы Бо-



спективный разрез которого Серлио поместил в «Третьей книге архитектуры» (*Serlio.* 1540. P. XXXIII). В XVIII в. этот мавзолей христианской эры — гробница Кальвенциев (ок. сер. III или IV в.) — был сильно разрушен, поэтому его реконструкция с ребристым куполом (или 6-гранным сводом, см.: *Михайлова М. Б. Погребальные сооруже-*

Спасо-Преображенский собор в Новгороде-Северском. Фасад. Чертеж Дж. Кваренги (ГМИ СПб)

ния Римской империи // Всеобщая история архитектуры. М., 1973. Т. 2: Архитектура античного мира (Греция и Рим).

С. 657–658), выполненная Лигорио, отличается от гравюры Серлио, где внутреннее пространство имело вид ротонды с венцом капелл-конх. Капеллы-конхи, помещенные в Казанской ц. (мавзолею А. Д. Ланского), на диагональных осях основного 8-гранного зала и отделенные от него свободно стоящими колоннами (как в рим. Пантеоне), снаружи значительно ниже основного объема, что очень похоже на реконструкцию гробницы Кальвенциев, сделанную Лигорио. Нижнюю часть здания (до карниза этих капелл) К. обработал рустом, имитируя в штукатурке блочную каменную кладку античных памятников и указывая на воображаемую древность постройки. Многочисленные ниши полукруглой и прямоугольной формы внутри храма также восходят к античным погребальным прототипам: на проектном чертеже разреза (ГМИС. I-A-363-и) в прямоугольных нишах показаны статуи, в полукруглых — урны (Джакомо Кваренги. 1999. С. 68). Отсутствие иконостаса на этом чертеже свидетельствует о том, что замысел получил развитие от надгробной часовни до храмовой постройки. Важная и часто используемая тема в архитектурном наследии К. — ярус звона колоколен в виде 8-гранных башенок: в их основных гранях прорезаны арочные проемы, на диагональных меньших по ширине гранях — прямоугольные ниши, размещенные в 2 яруса. Нижние ниши по высоте соответствуют пятам арок, верхние, одинаковой ширины с нижними, имеют квадратные или пря-

жий Матери — мавзолею А. Д. Ланского в Царском селе (1785–1790 или с 1784, см.: *Земля Невская православная.* 2000. С. 34. № 115; освящена в 1796, см.: *Джакомо Кваренги.* 1999. С. 67). Скоропостижная кончина молодого фаворита стала причиной, по которой императрица решила построить церковь «на Софийском кладбище, для погребения в оной наиболее отличных подданных двора», о чем К. упоминал в письме Л. Маркези (*Земцов.* 1934. С. 65; *Piljavski.* 1984. P. 225). Захоронения предполагались в подземной крипте-ротонде, где позднее были погребены еще 27 лиц. У стен церкви было организовано кладбище, вокруг которого К. также построил ограду с колокольней и со служебными помещениями (чертежи колокольни хранятся в Кастелло-Сфорцеско в Милане, см.: *Пилявский.* 1981. С. 157). Исследователи считали композицию Казанской церкви-мавзолея уникальной (Там же), однако у нее были прототипы: напр., знаменитое среди поклонников рим. древностей погребальное здание, руины к-рого располагались в полутора милях от ворот Порто-Маджоре (остатки главного купольного зала с большими полукруглыми нишами на диагональных осях запечатлены на гравюре в «Римских древностях» Пиранези (*Piranesi G. B. Le antichità romane.* R., 1756. Vol. 2. N LX), посмертное переиздание которых состоялось в 1784 г. (*Ficacci L., ed. Giovanni Battista Piranesi: Selected Etchings.* Köln; L., 2001. P. 48–50, 74)), или здание на Аппиевой дороге, план и пер-

С. 657–658), выполненная Лигорио, отличается от гравюры Серлио, где внутреннее пространство имело вид ротонды с венцом капелл-конх. Капеллы-конхи, помещенные в Казанской ц. (мавзолею А. Д. Ланского), на диагональных осях основного 8-гранного зала и отделенные от него свободно стоящими колоннами (как в рим. Пантеоне), снаружи значительно ниже основного объема, что очень похоже на реконструкцию гробницы Кальвенциев, сделанную Лигорио. Нижнюю часть здания (до карниза этих капелл) К. обработал рустом, имитируя в штукатурке блочную каменную кладку античных памятников и указывая на воображаемую древность постройки. Многочисленные ниши полукруглой и прямоугольной формы внутри храма также восходят к античным погребальным прототипам: на проектном чертеже разреза (ГМИС. I-A-363-и) в прямоугольных нишах показаны статуи, в полукруглых — урны (Джакомо Кваренги. 1999. С. 68). Отсутствие иконостаса на этом чертеже свидетельствует о том, что замысел получил развитие от надгробной часовни до храмовой постройки.

Важная и часто используемая тема в архитектурном наследии К. — ярус звона колоколен в виде 8-гранных башенок: в их основных гранях прорезаны арочные проемы, на диагональных меньших по ширине гранях — прямоугольные ниши, размещенные в 2 яруса. Нижние ниши по высоте соответствуют пятам арок, верхние, одинаковой ширины с нижними, имеют квадратные или пря-





моугольные (горизонтальные) пропорции и располагаются выше пяти арок. Таковы 2 колокольни Смоленской ц. в Б. Пулкове, колокольни, устроенные вместо 4 малых куполов в 5-главом монастырском Спасо-Преображенском соборе в Новгороде-Северском (1791–1806; чертеж фасада — в ГМИС. I-A-436-и, см.: *Павелкина*. 1998. С. 96), колокольни в проекте собора для Кременчуга (в Академии Каррары в Бергамо, см.: *Пилявский*. 1981. С. 158), колокольни в виде цилиндрических «мавзолейчиков», обставленных колоннами, в варианте фасада из ГМИС (*Павелкина*. 1998. С. 90), а также в проектах усыпальницы А. А. Безбородко для усадьбы Стольное (2 варианта, см.: Там же. С. 159; см. также: *Лукомский*. 1915) и неизвестной церкви для Москвы (*Piljavski*. 1984. Р. 278, 279. Таб. 395–398). В этих храмах К. разрабатывал тему большого 5-купольного собора 4-столпной структуры с одним или неск. портиками. Сравнение проектов показывает, что «тема» чередования арочных проемов с 2-ярусными нишами выглядит как прямое заимствование или «цитата» из важного для церковной архитектуры иконографического источника. Исследование проектов К. Смоленской ц. в Б. Пулкове на основании аналогии с цилиндрическими «памятными» башнями свидетельствует о том, что 8-гранные колокольни с 2-ярусными нишами на диагональных гранях тоже связаны с сакральной темой.

Похожую композицию представляет собой портик маленькой виллы Форни-Черато в Монтеккьо-Прекальчино близ Виченцы, построенной Палладио в 1541–1542 гг.: по сторонам центрального арочного проема расположены дополнительные проемы с прямыми перемычками, над ними, выше пяти арок, — горизонтальные прямоугольные ниши с рельефами-аллегориями рек. Портик этой виллы воспроизводился, напр., в московском доме Баташова на Яузе (1798–1802, архит. Р. Р. Казаков) — на парковом фасаде; в с.-петербургском дворце Юсуповых на Фонтанке, перестроенном К. в нач. 90-х гг. XVIII в., — подъезд парадного этажа (чертеж в ГМИС. I-A-671-и, см.: *Павелкина*. 1998. С. 58. № 76; Джакомо Кваренги. 1999. С. 57. № 80). Переустроенный огромный барочный дворец Юсуповых, К. не мог увеличить камерный портик виллы соразмерно

всему зданию; таким портиком стал подъезд с балконом-террасой над ним, характерный для эпохи барокко. На широком 3-этажном фасаде, объединенном колонными лоджиями с боковыми флигелями, портик-подъезд выглядит как особо ценная старинная деталь, что подчеркивалось введением рустовки на его стенах (портик виллы Форни-Черато имеет гладкие стены), служившей указанием на древность. Дворец Юсуповых как бы выстроен вокруг виллы Палладио. Близкий пример такой композиции можно обнаружить в т. н. записной книжке Джулиано да Сангалло (кодекс Барберини — *Il libro di Giuliano da Sangallo*. 1910. Vol. 1. Fol. 2), рисунки к-рой были предметом изучения и источником вдохновения как для ренессансных архитекторов, так и для их последователей в эпоху классицизма. Очевидно, в эпоху классицизма было известно, что Палладио введением на фасадах «цитат» из античных храмов и мемориальных сооружений придал господскому дому венецианской виллы сакральный смысл (*Tavernor*. 1991. Р. 57, 59; *Wittkower*. 1996. Р. 84, 87), это хорошо осознавали палладианцы в России, в т. ч. К. Т. о., следует говорить не об «обмирщении» (профанации) церковной архитектуры в эпоху классицизма, но о сакрализации («освящении») светских зданий.

В записной книжке Дж. да Сангалло имеется изображение еще одного важного памятника: располагавшейся на Эсквилинском холме т. н. базилики Юния Басса (331), превращенной ок. 470 г., при папе Симплиции (468–483), в ц. ап. Андрея (Сант-Андреа-ин-Ката-Барбара) (*Hülssen*. 1927. Р. 179). План этого продолговатого здания с апсидой и притвором, отделенным от основного пространства 2 колоннами (*Il libro di Giuliano da Sangallo*. 1910. Vol. 1. Fol. 29v; Vol. 2. Р. 47), К. использовал в 3 церквях близ Царского села. Подробный рисунок в книжке Дж. да Сангалло (*Ibid.* Vol. 1. Fol. 31v) воспроизводит крупные арочные окна, расположенные между ними в 2 яруса мозаичные панно (или ниши) прямоугольной формы. Сходные черты имеют фасад виллы Форни-Черато и церковные проекты К. Декорация разрушенной к XVIII в. ц. ап. Андрея была известна по приукрашенной копии с рисунка да Сангалло, опубликованной в 1689 г. (*Ciampini J.*

Vetera monumenta. R., 1690. T. 1. Tab. XXI; *Armellini*. 1891. P. 816; *Il libro di Giuliano da Sangallo*. 1910. Vol. 2. P. 47).

Среди выявленных недавно построек архитекторов круга К. — ц. Покрова Пресв. Богородицы в Удине (Дмитровский р-н Московской обл., 1789, см.: *Подъяпольская*. 1999. С. 211–212), построенная по заказу кн. И. А. Вяземского на месте бокового флигеля старого усадебного дома. Ее сходство с парковыми павильонами проявилось после разборки старого дома и строительства нового к северо-запа-



Покровская ц.
в усадьбе Удино под Дмитровом.
Рис.-реконструкция Т. С. Борисовой
(частное собрание)

ду от него (Там же). Характерна простая симметричная композиция церкви: низкий восьмерик, перекрытый пологом 8-лотковым сводом, поднимается над центральной частью продолговатого объема, объединенного общим антаблементом. С запада, севера и юга фасады украшали неглубокие дорические портики. Прямоугольные притвор и алтарь были включены в единые очертания объема церкви. Они имели поперечно ориентированные пространства благодаря характерной пропорции: глубина этих помещений (включая стены) соответствовала половине ширины церкви. Постройка напоминает проект для павильона в царском парке, известного под названием «Кофейный дом» (определение, данное в издании 1843–1844 гг. сыном архитектора Джулио Кваренги; *Пилявский*. 1981. С. 166–167), к-рый К. выполнил по заказу императрицы в нач. 80-х гг. XVIII в. (как следует из подписи на чертеже фасада с парковым антуражем — ГМИС. I-A-358, см.: *Павелкина*. 1998. С. 82. № 118; Джакомо Кваренги. 1999. С. 65–66. № 100). По проекту постройка гораздо крупнее церкви в Удине, но

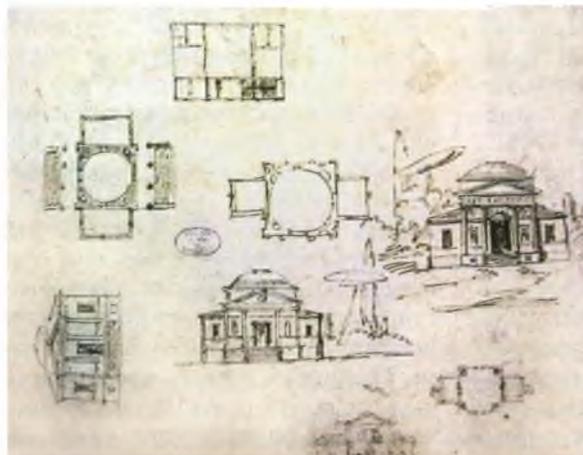




имела те же пропорции плана, 4-колонные портики на боковых фасадах, центральное помещение с высоким 8-лотковым сводом на необычно низком восьмерике, который должен был опираться на трюмпы, сформированные диагональными арками полукруглых ниш-экседр, как и в Удине. У К. есть несколько эскизов павильона или небольшого храма такого же типа (напр., лист в б-ке А. Май в Бергамо, см.: *Piljavski*. 1984. P. 311. Tav. 447). Центральное пространство, вписанное в кубовидный объем, расширилось за счет угловых диагональных ниш и перекрывалось куполом. С 2 сторон к нему примыкали одинаковые прямоугольные помещения, а другие, фасадные стороны выделялись 4-колонными портиками, обрамляющими входы в павильон. Имелось неск. вариантов решения фасадов: с выделением центрального объема по высоте и с общим антаблементом, объединяющим весь продолговатый блок здания. В углу того же листа в карандашном наброске архитектор продумывал вариант бескупольного покрытия центрального зала: обозначенный в плане крестовый свод должен был опираться по углам на 4 колонны или 4 пилоны-выступа, как К. сделал в 3 церквях в окрестностях Царского села (что он мог заимствовать из позднеантичной гробницы Церценниев). Композиционное сходство этих проектов, разных по назначению, масштабам и географии, столь близко, что не могло быть случайным. Как и с темой «двухъярусных ниш», вероятно, существовал творческий обмен между К. и неизвестным строителем церкви в Удине либо общий источник вдохновения. К. считал свой проект «Кофейного дома» удачным и выполнил неск. копий его плана и фасада, из которых в наст. время известны 3 (2 — в ГМИС. I-A-358-и; I-A-361-и; 1 — в б-ке А. Май в Бергамо, см.: *Пилявский*. 1981. С. 167); проект был награвирован и издан сыном архитектора в 1843–1844 гг. в Мантуе. Частная тема паркового павильона, воплощенная в церковной архитектуре в подмосковном Удине, предстает одним из явлений важного архитектурного процесса — придворного строительства по имп. заказам, осуществлявшегося в т. ч. К. Сакральное значение таких церквей-«павильонов» проявляется в контексте «восстановления античности», к-рое

знаменует начало новой эпохи — ампира. Как и в случае превращения в раннехрист. Риме пиршественной залы (т. н. базилики) Юния Басса в церковь, такие «храмики» в рус. усадебных парках становились воплощением духовной составляющей загородной жизни.

Тема павильона, превращенного К. в церковное здание с чертами



Эскизы виллы с куполом.
Рис. Дж. Кваренги
(Городская б-ка им. А. Май
в Бергамо, Италия)

палладианства, получила развитие в проекте ц. вмц. Ирины в с. Волгове (ныне деревня Волосовского р-на Ленинградской обл.) (1813–1817). Это продолговатая постройка с симметричными объемами алтаря и притвора. Вместо боковых портиков — простые ризалиты с термальными окнами второго света и 3 прямоугольными проемами внизу, зап. вход выделен дорическим табернаклем такого типа, как на зап. фасаде церкви в Б. Пулкове. Сверху на зап. стене сохранились остатки звонницы. Единственный купол — 8-гранный на низком глухом бара-



Церковь вмц. Ирины
в с. Волгове Волосовского р-на
Ленинградской обл.
Сев. фасад.
Фотография. 2004 г.

бане, как и в Царкосельском павильоне. Боковые фасады восходят к работам Палладио, имея аналогичный центральный элемент фасада, примененный в проекте виллы Дзено в Чессальто (пров. Тревизо). Фа-

сад церкви в Волгове очень похож на карандашный рисунок К. с вариантом перекрытия центрального зала «виллы» (б-ка А. Май в Бергамо, см.: *Piljavski*. 1984. P. 311. Tav. 447).

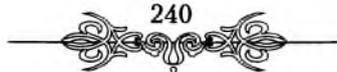
В Царском селе К. были построены павильон «Концертный зал» (1782–1786) и Александровский дворец (1792–1796), в Петергофе — Английский дворец (1781–1796, полностью разрушен в 1942). В гражданской архитектуре К. одним из первых гармонично приспособил палладианские схемы сель-

ских вилл к плотной городской застройке, вписав дворцовые типы фасадов в единый ряд домов. Он использовал объемные классические колон-

нады в контрасте с широкими плоскостями стен, прорезанными окнами и отдельными нишами с антиклизированной скульптурой. Классический ордер К. мыслил как особую художественную систему, находящуюся «в параллельной жизни» к стенам здания. Его постройки задали центру С.-Петербурга монументальный масштаб, в котором работали архитекторы следующего столетия. Среди наиболее значительных с.-петербургских построек К. — Академия наук (1783–1789), Ассигнационный банк на Садовой ул. (1783–1790), Екатерининский институт на Фонтанке (1804; ныне часть здания РНБ), Конногвардейский манеж (1804–1807), Смольный ин-т

(1806–1808), Эрмитажный театр (1783–1787; по окончании строительства театра К. предстали-

вили квартиру в этом здании, где он жил до конца своих дней). В Москве по проектам К. были возведены одни из самых крупных зданий, важные в градостроительном отношении: Старый Гостиный двор на





Ильинке (1789–1805; осуществлен С. А. Кариним и И. А. Селеховым, завершен в 1825–1830 при участии О. И. Бове, реставрирован в 1994–1999 по проекту В. В. Путятиной и И. И. Казакевич), Шереметевский Странноприимный дом (1803–1807; при участии Е. С. Назарова в 1792–1803; ныне НИИ скорой помощи им. Н. В. Склифосовского), Екатерининский (Головинский) дворец в Лефортове (1782 – 90-е гг. XVIII в., совм. с Ф. Кампорези, ныне Общевойсковая академия ВС РФ). К. принадлежат проекты усадеб (напр., Останкино Шереметевых, Ляличи П. В. Завадовского, Зубриловка С. Ф. Голицына), а также храмов и светских зданий провинциальных городов.

После принятия имп. Павлом I титула протектора (покровителя) Мальтийского ордена, а затем и вел. магистра братства ордена был предоставлен Воронцовский дворец в С.-Петербурге. Здесь К. построил католич. и правосл. церкви (1798–1800), в к-рых обратился к раннехрист. образцам. Католич. капелла, спроектированная по образу базилики Витрувия, реконструированной Перро (*Орехова*. 2008. С. 24), освящена 17 июня 1800 г. архиеп. Могилёвским Станиславом (Богушем-Сестренцевичем), митр. Римско-католической Церкви в России. Колоннада апсиды была вдохновлена алтарными композициями базилик IV в., эпохи равноап. имп. Константина, в частности базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме, посвященной ап. Павлу, небесному покровителю российского императора (последняя реставрация католич. капеллы проведена под рук. архит. С. В. Самусенко, 1986–1998). Правосл. ц. Рождества св. Иоанна Предтечи была размещена в одном из дворцовых залов, где ранее располагалась домовая ц. прп. Михаила Малейна, это изначально определило ее простую прямоугольную форму с окнами по обеим сторонам. Притвор с хорами над ним и алтарную часть К. выделил, согласно чертежам, поперечными колоннадами композитного ордера, продолжавшимися на боковых стенах рядом сдвоенных пилястр (*Пилявский*. 1981. С. 162). На уровне чердака на основе стропильно-кружальной деревянной конструкции был устроен продольный цилиндрический свод, богато декорированный кессонами и штукатурными рельефами. По примеру раннехри-

стианских базилик алтарное пространство обрамлялось полукруглой колоннадой, несущей конху апсиды. Низкий иконостас византийского типа был устроен на основе 2 колонн, поддерживающих архитрав-темплон со скульптурным изображением Распятия и коленопреклоненных ангелов. Необычным было выделение колоннадой пространства солен (как, напр., в ц. Спаса на Сенях Ростовского митрополичьего двора, 1675). Наблюдается образная связь этой церкви с храмами ВЗ – скинией прор. Моисея и святилищем храма Соломона, имевшими внутри прямоугольную форму.

В июле 1800 г. К. стал кавалером Мальтийского ордена, 1 сент. 1805 г. избран вольным общником (почетным членом) имп. АХ, в 1814 г. получил потомственное дворянство, награжден орденом св. Владимира 1-й степени. Среди последних работ К. – деревянные Нарвские триумфальные ворота в С.-Петербурге в честь возвращения рус. армии из Франции (1814, перестроены в камне и металле В. П. Стасовым в 1824–1833) и конкурсный проект храма-памятника, посвященного Отечественной войне 1812 г., в Москве на Воробьевых горах (1815, сохр. 2 варианта ротонды с портиком типа Пантеона). Последний, как и другие церковные проекты К. (в частности, соборов в Кременчуге и Новгороде-Северском, 90-е гг. XVIII в.), послужил источником вдохновения для последователей архитектора, в т. ч. для создания альбомов типовых проектов как в России (К. И. Росси, Л. Руска, И. И. Шарлемань), так и в Зап. Европе; влияние К. было заметно и в советской архитектуре сер. XX в. вплоть до проектов монументов Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. В замысле ц. св. кн. Александра Невского для Саратова (1814), посвященной памяти ополченцев в войне 1812 г., за основу взята композиция римского Пантеона (ц. Санта-Мария-делла-Ротонда), в к-рый были перенесены из катакомб мощи раннехрист. мучеников; с вост. стороны церковную площадь предполагалось оформить полукруглой колоннадой со статуями героев-ополченцев (*Пилявский*. 1981. С. 91–93; к исполнению был принят более экономичный проект архит. Стасова, не сохр.). Для подмосковной усадьбы Суханово К. в 1812 г. выполнил проект усыпальницы в виде церк-

ви-ротонды, совмещенной с 3-этажным зданием больницы и богадельни (Там же. С. 90–91; существующий храм спроектирован Д. Жилярди).

К. похоронили на Волковском лютеран. кладбище; могила была обнаружена при участии археолога А. Д. Грача в 1967 г., в канун 150-летия со дня смерти архитектора, в том же году останки перенесены в «Некрополь XVIII в.» (бывш. Лазаревское кладбище Александро-Невской лавры), где был поставлен памятник. Сын К. Джулио выпустил 2 посмертных издания кн. «Постройки и проекты» мастера (*Fabbriche e disegni*. 1821, 1843–1844) по примеру публикаций произведений Палладио, осуществленных О. Бертоцци. Важной частью наследия К. являются виртуозные живописные (акварель) и графические пейзажи (в т. ч. подробные виды памятников рус. архитектуры). Мн. рисунки К. с видами древних сооружений Москвы и ее окрестностей связаны с рукописным альбомом «Опыт о русских древностях в Москве» (ГИМ ОПИ. Ф. 402. Ед. хр. 109), текст которого убедительно атрибутировала А. Г. Борис архит. Н. А. Львову (*Львов*. 1997; с иллюстрациями К. и комментариями А. Б. Никитиной: *Никитина*. 2006. С. 332–386). Никитина же доказала, что К. выполнил рисунки для этого альбома, которые в посл. были изъяты и в наст. время хранятся в ГЭ, ГНИМА им. А. В. Щусева, ГТГ (Там же. С. 336).

Поскольку К. преимущественно работал по имп. заказам, его произведения, в т. ч. несохранившиеся церковные памятники, имели статус образцовых и оказали значительное влияние на развитие архитектуры рус. ампира, напр. введение низких широких куполов, опирающихся на паруса и не имеющих световых отверстий, вслед. чего внутреннее пространство церкви оказывалось затемненным, что в то время считалось свойством древних рус. храмов (*Путятин*. Кваренги и Львов. 2008. С. 90–91). Т. о., в его работах (в церкви-мавзолее А. А. Безбородко в имении Стольное на Украине, в мавзолее А. Д. Ланского в Царском селе), как и в последующих ампирных памятниках, греческий внешний облик церкви, определявшийся ордерной классикой, оказывался в синтезе с «греческой» же, т. е. византийской, объемной композицией всего здания. В храмах рус. ампира эти





эллинизирующие идеи поддерживались раннехрист. аллюзиями, возникшими вслед. подобия их архитектуры сакральным и мемориальным памятникам Др. Рима христ. эры. Соч.: *Théâtre de l'Hermitage de Sa Magesté l'Impératrice de toutes les Russies*. St.-Pb., 1787; *Le nouveau bâtiment de la Banque Impériale de Saint-Petersbourg*. St.-Pb., 1791; *Édifices construits à Saint-Petersbourg*. St.-Pb., 1810; *Architetto a Pietroburgo: Lettere e altri scritti*. Venezia, 1988. Изд.: *Fabbriche e disegni di Giacomo Quarenghi*. Mil., 1821. Mantova, 1843². Bergamo, 1994; Архит. проекты и рисунки Кваренги из музея и хранилищ СССР: Кат. вост. к 150-летию со дня смерти. Л., 1967; *Disegni di Giacomo Quarenghi*: Cat. della Mostra. Bergamo; Venezia, 1967; *Giacomo Quarenghi: Architetture e vedute*. Mil., 1994; *Павелкина А. М., авт.-сост.* Джакомо Кваренги: Архит. графика: Науч. кат. / ГМИС. СПб., 1998; Джакомо Кваренги: Архит. графика: Кат. вост. / ГЭ; сост.: Н. И. Александрова и др. СПб., 1999. Ист.: *Serlio S.* Il terzo libro nel quale si figurano, e descrivano le antichità di Roma. Venetia, 1540. P. XXXIV; *Montfaucon B., de.* L'antiquité expliquée. P., 1719. T. 2. Pt. 1. P. 110–111. Pl. XXII; *Норов А. С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 г. СПб., 1838. Ч. 1. С. 239–240; *Armellini M.* Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX. R., 1891²; *Il libro di Giuliano da Sangallo*: Codice Vaticano Barberiniano Lat. 4424 / *Introd. e note*: Сг. Huelsen. Lipsia, 1910. 2 vol.; *Hülsen Chr.* Le chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927; *Винкельман И. И.* Пояснение к мыслям о подражании греч. произведений в живописи и скульптуре // *Он же.* Избр. произв. и письма / Пер.: А. А. Алявдина; ред.: Б. Пшибышевский. М., Л., 1935. М., 1996². С. 172–173; *Палладио А.* Четыре книги об архитектуре / Пер.: И. В. Жолтовский. М., 1938. Кн. 4; *Tavernor R.* Palladio and Palladianism. L., 1991; *Порфирий (Успенский), еп.* Святыни земли Итальянской: (Из путевых зап. 1854 г.). М., 1996; *Wittkower R.* Les principes de l'architecture à la Renaissance. P., 1996; *Подъяпольская Е. Н., ред.* Памятники архитектуры Московского обл. М., 1999. Вып. 1. С. 211–212; *Kieuen E.* «Mostrar l'invention»: The Role of Roman Architects in the Baroque Period: Plans and the Models // *The Triumph of the Baroque: Architecture in Europe, 1600–1750* / Ed. H. A. Millon. N. Y., 1999. P. 196; *Tamble M.* The Oratory of the Veneta Villa. Padova, 1999; Иерусалим в 1857 г. в фотографиях из колл. еп. Порфирия (Успенского) / Авт.-сост.: Р. Гулягев. М., 2007; *Таруашвили Л. И.* Рим в 313 г.: Худож.-ист. путев. по столице древней империи. М., 2010. Лит.: *Tassi F. M.* Vite de pittori, scultori e architetti bergamaschi. Bergamo, 1793. Vol. 2; *Петров П. Н.* Джакомо Кваренги (1744–1817) // *Зодчий*. 1872. № 5. С. 78; *Colombo G.* Giacomo Quarenghi Bergamasco, architetto alla corte imperiale di Pietroburgo. Torino, 1879; *Макаренко Н.* Ляличи // *Старые годы*. СПб., 1910. Июль/сент. С. 131–151; *Фомин И. А., сост.* Каталог ист. выставки архитектуры и худож. промышленности. СПб., 1911. С. 47–49; *Biraghi S.* Jacopo Quarenghi, architetto di Caterina II // *Emporium*. Bergamo, 1911. Vol. 33. N 193. P. 43–61; *Курбатов В. Я.* Гваренги и неоримское течение классицизма: (Стиль рус. империи) // *Зодчий*. 1913. № 26. С. 285–288; *он же.* Последнее произведение Кваренги // *Архит.-худож. еженедельник*. Пг., 1914. № 29.

С. 269–272; *Горностаев Ф. Ф.* Дворцы и церкви Юга. М., 1914; *Гретьер И. Э.* Гваренги // *РБС*. 1914. Т.: Гааг–Гербель. С. 288–292; *Лукомский Г. К.* Старинные усадьбы Харьковской губ. Пг., 1917. Ч. 1. С. 100; *Яковлев В. И.* Александровский дворец-музей в Детском Селе. [Детское Село], 1927; *Земцов С. М.* Мат-лы для биографии Кваренги // *Архитектура СССР*. 1934. № 3. С. 62–65; *Эттингер П.* Портреты Джакомо Кваренги // *Там же*. 1939. № 2. С. 77; *Талепоровский В. Н.* Кваренги: Мат-лы к изуч. творчества. Л.; М., 1954; *Богословский В. А.* Кваренги – мастер архитектуры рус. классицизма. Л.; М., 1955; *Гримм Г. Г.* Графическое наследие Кваренги. Л., 1962; *Ильин М. А.* О палладианстве в творчестве Д. Кваренги и Н. Львова // *Рус. искусство XVIII в.: Мат-лы и исслед.* / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1973. С. 103–108; *Коришнова М. Ф.* Джакомо Кваренги. Л., 1977; *она же.* Джакомо Кваренги // *Зодчие С.-Петербурга, XVIII в.* СПб., 1997. С. 719–769; *Пыляев В. И.* Дж. Кваренги: Архитектор. Художник. Л., 1981; *idem (Pijavski V. I.).* Giacomo Quarenghi / A cura di S. Angelini. Bergamo, 1984; *Мурашова Н. В.* Контракт Джакомо Кваренги // *Ленинградская панорама*. 1984. № 3. С. 33; *Пыляев М. И.* Забытое прошлое окрестностей Петербурга. СПб., 1996; *Львов Н. А.* Опыт о рус. древностях в Москве / Публ.: А. Борис // *Архит. ансамбли Москвы XV – нач. XX в.* / Под ред. Т. Ф. Саваренской. М., 1997. С. 406–407; *Земля Невская православная: Правосл. храмы пригородных р-нов С.-Петербурга и Ленинградской обл.: Крат. церк.-ист. справ.* / Сост.: А. В. Бергаш и др. СПб., 2000; *Швидковский Д. О. Ч.* Камерон при дворе Екатерины II. М., 2001; *Нестор (Кумysh), иером.* Церк. староста М. И. Усанов (1865–1937) // *Церк. вестн.* СПб., 2003. № 11. С. 1; *Giacomo Quarenghi e San Pietroburgo* / A cura di P. Angelini. Bergamo, 2003; *Путятин И. Е.* «Надежда и Постоянство»: К источникам двухбашенного типа церкви рус. классицизма // *Искусствознание*. 2005. № 2. С. 217–233; *он же.* София К-польская и «греческий проект» в рус. церк. архитектуре // *Николай Львов: Прошлое и современность: Мат-лы науч. конф.* СПб., 2005. С. 56–67; *он же.* «Каллимах в Иосафатовой долине»: К мемориальной символике колоколен рус. классицизма // *Искусствознание*. 2007. № 1/2. С. 96–130; *он же.* Кваренги и Львов: Рождение образа храма рус. ампира. М., 2008; *он же.* «К пользе истинного Просвещения»: Проблемы изучения рус. церк. архитектуры эпохи классицизма // *Искусствознание*. 2008. № 2. С. 190–210; *он же.* Кваренги и Львов: «Паломничество к итальяским святыням», или Рождение образа храма рус. ампира // *Там же*. 2009. № 3/4. С. 188–218; 2010. № 1/2. С. 275–309; *Никитина А. Б.* Архитектурное наследие Н. А. Львова. СПб., 2006. С. 332–386; *Орехова Е.* Проекты для Мальтийской капеллы архит. Д. Кваренги в С.-Петербурге // *Палладио и мировое искусство: Междунар. науч. конф. XVIII Алпатовские чт.: Тез. докл.* М., 2008. С. 23–24.

И. Е. Путятин

КВАРТ [Куарт; греч. *Κοῦαρτος*; лат. *Quartus*] (I в.), ап. от 70 (пам. 10 нояб., 4 янв. – в Соборе апостолов от 70, пам. визант. 10 нояб., 3 авг. и 30 июня; пам. зап. 3 нояб.). Упоминается в заключительной части По-

слания ап. Павла к Римлянам (Рим 16. 23) вместе с ап. *Ерастом*, к-рый был городским казнохранителем Коринфа. Ап. Павел называет К. «братом», из чего обычно делают заключение, он был рядовым членом коринфской христ. общины (*Gillman*. 1992). Однако нек-рые исследователи в значении слова «брат» видят указание на кровное родство, поскольку этот эпитет не прилагался к др. христианам, чьи приветствия ап. Павел передавал римлянам. Т. к. имя христианина *Тертия*, упомянутого в Послании перед Ерастом и К., означает «третий», а имя К. переводится как «четвертый», то высказывалось предположение, что К. был младшим братом Тертия (напр.: *Bruce*. 1985). Хотя отдельные совр. комментаторы колеблются относительно того, считать ли К. братом Тертия или Ераста или просто христианином (напр.: *Mounce*. 1995), большинство из них убеждены, что слово «брат» следует трактовать как «брат по вере», «брат-христианин» (*Murray*. 1968; *Cranfield*. 1979; *Dunn*. 1988; *Byrne*. 1996; *Schreiner*. 1998; *Cottrell*. 2005; *Lenski*. 2008). Дж. Данн (*Dunn*. 1988) критиковал мнение Э. Эллиса (*Ellis*. 2001), к-рый считал, что в посланиях ап. Павла «братьями» назывались выдающиеся члены христ. общин.

Архиеп. Димитрий (Самбикин) и М. Ж. Лагранж считали, что лат. имя Кварт указывает на его рим. происхождение и что этот апостол был известен в Риме, поскольку передавал приветствия членам христ. общины этого города (*Димитрий (Самбикин)*. 1907. С. 138; *Lagrange*. 1916). Данн, Дж. Фицмайер, Р. Маунс, Т. Шрайнер и другие согласны с тем, что лат. имя может указывать на то, что К. имел «некий персональный контакт с церковью в Риме» (*Dunn*. 1988; *Fitzmyer*. 1993; *Mounce*. 1995; *Schreiner*. 1998). Но, по мнению др. комментаторов, приветствия у ранних христиан не подразумевали факта личного знакомства (*Allworthy*. 1918). Совр. исследователи отмечают, что имя Кварт часто встречалось среди рабов и вольноотпущенников (*Dunn*. 1988; *Stuhlmacher*. 1994; *Lohse*. 2003). Высказывалось предположение, что К. была поручена забота об ап. Павле в доме Гаия (*Stuhlmacher*. 1994).

Церковная традиция относит К. к числу 70 апостолов. В каталогах учеников Псевдо-Епифания (V–VI вв.),





Псевдо-Дорофея (VII–VIII вв.) и Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.) К. назван епископом Берита (ныне Бейрут) (PG. 10. Col. 956; *Schermann*. 1907. S. 123, 140; *Écrits apocryphes chrétiens*. 2005. Vol. 2. P. 479). В каталоге апостолов и учеников в сир. рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 17193 (874 г.) говорится о смерти К. на о-ве Кос (*Esbroeck*. 1994. P. 146), а в списке 70 апостолов в конце сир. Евангелия Lond. Brit. Lib. Or. 2695 (XII – нач. XIII в.) сообщается, что он проповедовал «на центральном острове», где умер и был погребен (*Esbroeck*. 1994. P. 158).

В визант. Синаксарях краткое сказание о К. и др. святых, упомянутых в последней главе Послания к Римлянам, — апостолах Олимпе, Родионе, Сосипатре, Тертии и Ерасте — помещено под 10 нояб. По сведениям синаксарных сказаний, К. перенес много страданий за свое благочестие, обратил значительное число язычников к вере во Христа и мирно скончался в сане епископа Берита (PG. 117. Col. 153; SynCP. Col. 209). Память К., еп. Беритского, также приводится в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 30 июня в числе 70 апостолов (SynCP. Col. 786). Кроме того, в визант. стишных Синаксарях и вслед за ними в слав. стишных Прологах и греч. печатной Минее (Венеция, 1591) память К. и посвященное ему двустипшие приведены под 3 авг. (SynCP. Col. 865–866).

В лат. Мартирологах, начиная с Мартиролога Адона Вьеннского, память К. отмечается 3 нояб.

Ист.: *Schermann Th. Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Eriphanio, Hippolyto aliisque vindicata*. Lpz., 1907; *Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum*. 1994. T. 34. N 1. P. 109–199; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*. 2003³. Т. 2. Ст. 81–83; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 165; Ноябрь. С. 200–204; *Écrits apocryphes chrétiens / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli*. P., 2005. Vol. 2. P. 471, 479.

Лит.: ActaSS. 1887. Nov. T. 1. P. 585–586; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 4, 350; Т. 3. С. 9; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор святых 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 138–139; *Lagrange M.-J.* St. Paul: Épitre aux Romains. P., 1916. P. 377; *Allworthy T. B.* Quantus // Dictionary of the Apostolic Church / Ed. J. Hastings. N. Y., 1918. Vol. 2. P. 293; *Κοβάρτος // ОНЕ*. 1965. Т. 7. Ст. 923–924; *Murray J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids (Mich.), 1968, 1982². P. 239; *Spadafora F.* Quarto // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1275; *Cranfield C. E. B.* A Critical and Exegetical Comment. on the Epistle to the Romans. Edinb., 1979⁶. L.; N. Y. 2004¹. T. 2. P. 808; *Bruce F. F.* The Letter of Paul to the Romans: An introd. and comment. Grand Rapids, 1985². P. 266; *Dunn J. D. G.* Romans 9–16. Dallas, 1988.

P. 911. (WBC; 38b); *Quartus // ISBE*. Vol. 4. P. 7; *Gillman F. M.* Quartus // ABD. 1992. Vol. 5. P. 583; *Fitzmyer J. A.* Romans: A New transl. with introd. and comment. N. Y.; L., 1993. P. 750–751; *Käsemann E., Bromiley G. W.* Commentary on Romans. Grand Rapids, 1994. P. 419, 421; *Stuhlmacher P.* Paul's Letter to the Romans: A comment. Louisville (Ky), 1994. P. 256; *Leenhardt F. J.* L'Épitre de St. Paul aux Romains. Gen., 1995³. P. 218; *Mounce R. H.* Romans. Nashville (Tenn.), 1995. P. 281. (The New American Commentary; 27); *Σαρρόντιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Ст. 259; *Byrne B.* Romans / Ed. D. J. Harrington. Collegeville (Minn.), 1996. P. 460; *Schreiner T. R.* Romans. Grand Rapids, 1998. P. 809; *Ellis E. E.* History and Interpretation in New Testament Perspective. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 85a, 87; *Lohse E.* Der Brief an die Römer. Gött., 2003. S. 416; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συνοξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2004. Т. 3: *Νοέμβριος*. Ст. 109; *Cottrell J.* Romans. [Joplin], 2005. P. 554; *Lenski R. C. H.* An Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans: 8–16. [Minneapolis], 2008. P. 926.

О. В. Лосева

КВАРТ И КВИНТ [лат. Quartus et Quintus], мученики Римские (пам. зап. 10 мая). Самое древнее упоминание об этих мучениках содержится в итальянской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.), где под 10 мая приводится память святых с топографическим указанием: ad centum aulas (у ста дворов) на Латинской дороге. Неизвестно, какое место могло быть так обозначено. В источниках, начиная с VII в., напр. в Зальцбургском итинерарии, сообщается, что останки этих 2 мучеников находятся в ц. святых Гордиана и Епимаха. Эта базилика не сохранилась, однако сейчас известны катакомбы святых Гордиана и Епимаха; они были обнаружены на Латинской дороге, в совр. квартале Аппио-Латино.

Заметка из Мартиролога Иеронима копировалась в Мартирологах Адона Вьеннского (PL. 123. Col. 265) и Узуарда (PL. 124. Col. 39–40), а оттуда попала в Римский Мартиролог (60-е гг. XVI в.); кард. Цезарь Бароний добавил сведения о том, что мощи К. и К. были перенесены в Капуа. Почитание одноименных святых в Капуа зафиксировано с XV в. в календарях местной Церкви. В алтаре ц. св. Приска в Капуа сохранилось их мозаичное изображение. Некоторые местные источники сообщают также о епископах Кварте и Квинте, возглавлявших Церковь в этом городе. Однако недостаточно данных для отождествления К. и К. с капуанскими святыми, т. к. ни о тех, ни о других нет достоверных сведений.

Болландист Г. Хеншен в XVII в. предположил, что К. и К. были родом из Капуа, но пострадали в Риме, а затем их мощи были перенесены обратно в Капуа. Также, по мнению болландистов, именно эти святые изображены на мозаике в церкви, а упоминания об одноименных епископах Капуа в местных хрониках появились в результате ошибки.

В «Священной истории капуанской митрополии» (XVIII в.) говорится о святых К. и К., и о клириках и о епископах. Клирики К. и К., по словам автора книги Ф. Гранаты, пострадали в Риме, а затем их мощи были перенесены в Капуа и положены в одной из капелл кафедрального собора города, где хранились в серебряной раке. В книге говорится также о существовании неких Актов, повествующих об обретении и перенесении мощей этих святых в Капуа. Автор предупредил, что не следует путать мучеников К. и К. с одноименными епископами.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 555–556; MartHieron. Comment. P. 244; MartRom. P. 181; PL. 101. Col. 265.

Лит.: *Granata F.* Storia sacra della chiesa Metropolitana di Capua. Napoli, 1766. Т. 1. P. 59; Т. 2. P. 69, 85; *Amore A.* Quarto e Quinto // BiblSS. Vol. 10. Col. 1276.

Т. А. Артюхова

КВАРТОДЕЦИМАНЫ — см. *Четырнадцатники*.

КВАСОВЫ, русские архитекторы эпохи барокко и раннего классицизма.

Андрей Васильевич (далее — А. В.) (не позднее нач. 20-х гг. XIX в. (1718?) — не ранее 1778, г. Глухов Черниговской обл.?) предположительно жил в С.-Петербурге, в 1734 г. был принят «архитектурным учеником» в Канцелярию от строевний, работал при И. П. Давыдове и И. Я. Бланке. В качестве помощника под началом архит. М. Г. Земцова в Москве участвовал в оформлении коронации имп. Елизаветы Петровны: вместе с Бланком возводил триумфальную арку у Мясницких ворот Земляного города по проекту Земцова (1742, перестроена Д. В. Ухтомским в камне в 1753–1757); работал в Анненгофском и Лефортовском дворцах в нач. 40-х гг. XVIII в. В нач. июля 1743 г. определен имп. Елизаветой смотрителем при строительстве Царскосельского дворца по проекту Земцова. Имп. указом от 17 окт. 1743 г., вскоре после



кончины Земцова, «за прилежность и полученное искусство» А. В. был удостоен звания архитектурного подмастерья (гезеля). Б. Ф. Растрелли стремился сделать его своим помощником, но тот был командирован императрицей в псковские имения (*Барышникова*. 1997. С. 610).

Первые самостоятельные работы А. В. связаны с Царским селом (с 1808 г. Царское Село, ныне Пушкин) — расширение Большого (Екатерининского) дворца и строительство павильонов в 1744 г. Помощником Земцова в Царском селе был Дж. Трезини, а с мая 1745 г. — С. И. Чевакинский, с к-рым А. В. трудился на строительстве дворца до 1751 г. По мнению Н. П. Новаковской, работы Земцова, А. В. и Чевакинского этого времени трудно разделить из-за отсутствия источников (*Новаковская*. 1971. С. 7). Проект дворца, который приписывают А. В., известен по деревянной модели (ГМЗ «Царское Село»). Основные черты его композиции — центральный объем, соединенный галереями с 2 флигелями, на одной линии с к-рыми располагались церковь (справа) и оранжерея (слева), площадь перед дворцом, образованная полукруглыми очертаниями служебных построек, — были сохранены при перестройках, осуществленных в 1752–1756 гг. по проекту архит. Растрелли при участии Чевакинского (*Петров*. 1960. С. 225). Новаковская считала недостаточно обоснованной принадлежность деревянной модели этого дворца А. В. (*Новаковская*. 1971. С. 14). А. В. участвовал также в сооружении путевого дворца имп. Елизаветы Петровны в Пулкове, дворца канцлера А. П. Бестужева-Рюмина на Неве (1744–1747, на месте ныне существующего здания Сената), в строительстве Смольного мон-ря.

В связи с предполагавшимся посещением Малороссии императрицей в начале зимы 1742/43 г. А. В. первый раз был вызван туда гр. А. Г. Разумовским. По заказу фаворита императрицы архитектор спроектировал и начал строительство обширного, богато отделанного дворца к югу от г. Козельца Черниговской губ., в пойме на левом берегу р. Осётёр (ныне с. Алексеевщина, не сохр.). Небольшой дворцово-парковый ансамбль был спроектирован в традициях 1-й пол. XVIII в. Главный дом располагался на центральной оси парка и удачно сочетался с окружаю-

щим ландшафтом и сложившейся застройкой (Там же. С. 16, 21). Дворец предназначался для приезда императрицы, в дальнейшем там предполагалось устроить резиденцию А. Г. Разумовского. Возможно, дворец послужил прототипом его же усадьбы в Перове под Москвой и резиденции имп. Елизаветы в Киеве. Летом 1743 г. А. В. вернулся в столицу. Повторно он был отправлен в Малороссию в 1747 г. для возведения церкви в Козельце и, вероятно, для строительства в Глухове резиденции для нового гетмана гр. К. Г. Разумовского. А. В. спроектировал деревянное «строение» (1749–1751, не сохр.), напоминавшее царское сельское. В ансамбль должна была войти церковь, а также театр, манеж, оранжерея. А. В. продолжил строительство усадьбы — бывш. путевого дворца имп. Елизаветы, в частности главного дома, ц. Воскресения Христова (первоначально Алексиевская, не сохр.), «садов» и пруда (1748–1757, 60-е гг. XVIII в.). Он спроектировал усадьбу Н. Д. Разумовской в Адамовке с большим деревянным

1757 и 1761–1778 гг. Он работал призывительно в 14 поселениях. 1 марта 1763 г. А. В. заключил контракт с К. Г. Разумовским, предусматривавший объем работ архитектора на предстоящие 8 лет. После отмены гетманства он обратился в новоучрежденную Малороссийскую коллегию с просьбой о пересмотре контракта. В донесении коллегии от 22 апр. 1765 г. были перечислены выполненные за 1763–1765 гг. работы. Под рук. А. В. были построены 4 каменных храма в Нежине (60-е гг. XVIII в.), 2 каменные и деревянная церкви в Козельце, дворец гетмана гр. К. Г. Разумовского в Батурине (60-е гг. XVIII в., перестроен архит. Ч. Камероном в 90-х гг. XVIII — нач. XIX в.), Троицкий собор в Глухове (разрушен в 1962), храм в Почепе, «чиновничьи» жилые дома. 2 мая 1765 г. с архитектором были подписаны новые «кондиции».

Из церковных построек А. В. на Украине наиболее известен сохранившийся собор в честь Рождества Пресв. Богородицы с 4-ярусной колокольней (1752–1763) в Козельце, который вместе со зданием канцелярии Киевского полка образовал новый архитектурный центр города (совр. адрес: пос. Ко-

Собор в честь
Рождества Пресв. Богородицы
в Козельце, Украина.
Фотография. Нач. XX в.



зелец, ул. Комсомольская, 9). А. В. руководил строительством этого храма и, вероятно, спроектировал его. Новое здание удачно вписано в сложившуюся

застройку: собор находится на возвышенности, завершает перспективу ряда близлежащих улиц и доминирует в городской панораме. По планировке, композиции и художественным особенностям храм близок к постройкам с.-петербургской школы в европ. стиле барокко, но отличается планом, имеющим вид равноконечного креста с округленными окончаниями и близким к квадрифолию. К основному объему с 3 сторон примыкают полукруглые в плане крыльца с шатровыми верхами. Фасады рукавов креста завершены полуциркульными аттиками-«козырьками», которые имеют небольшой вынос вперед и напоминают

домом (1748 — нач. 50-х гг. XVIII в.) и здание канцелярии Киевского полка в Козельце (1756–1757, 1765, возможно, 1761–1766, сохр.). Двухэтажное сооружение имеет элементы барокко и раннего классицизма, необычна лоджия-терраса на верхнем этаже, огражденная аркатурой. В 1753 г. А. В. были присвоены звание архитектора и чин капитана.

В 1748 г. по указу Сената, к-рым предусматривалось восстановление пострадавших от пожара и др. бедствий городов Батурина, Нежина, Глухова, А. В. получил должность малороссийского архитектора (Там же. С. 9). Его деятельность в Малороссии делится на 2 периода: 1748–



кокошники древнерусских храмов. Двухэтажное сооружение увенчано традиц. пятиглавием, световые барабаны расположены над угловыми ячейками объема, а не над сводами рукавов креста по сторонам света, как чаще всего строились укр. храмы. Высокие барабаны подчеркивают стройность постройки, устремленность вверх. Полуциркульные очертания, характерные для барочной архитектуры, доминируют не только в плане, во внешних контурах собора, но и в формах его декоративных элементов — круглых окон, лучковых фронтонов, волют как элементов наличников окон. Широко распространенный мотив столичной архитектуры 1-й пол. XVIII в., часто использовавшийся А. В., — рустованные пилястры (Там же. С. 18) — применен в оформлении 1-го этажа, служившего композиционным «цоколем», массивным основанием стройного и пластичного здания. По словам историка архитектуры Г. Н. Логвина, «сооружение воспринимается как гигантское творение утонченного ювелирного искусства благодаря архитектурным деталям — пилястрам, карнизам, наличникам, рустовке, капителям и лепным орнаментальным украшениям» (Логвин. 1968. С. 144). В интерьере 4-столпного собора выделяется богатое рокайльное лепное убранство и резной позолоченный



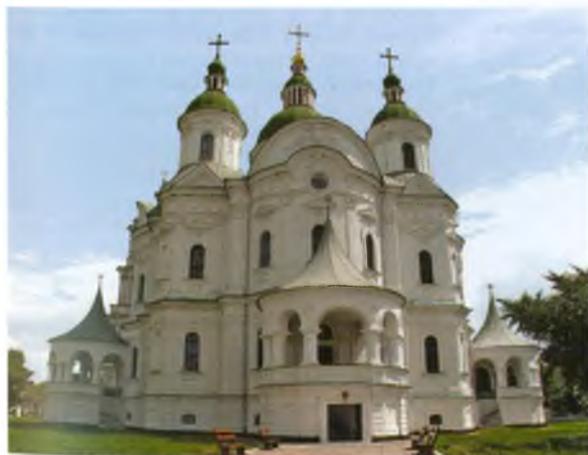
Колокольня собора в честь Рождества Пресв. Богородицы в Козельце, Украина. 1752–1763 гг.

в верхнем — храм с престолами в честь Рождества Пресв. Богородицы, апостолов Петра и Павла и праведных Захарии и Елисаветы. Собор был закрыт в 1934 г., после войны в здании размещалась заготовконтора, с 1993 г. — действующий.

План и внешнее убранство собора, возможно, стали прототипом архитектуры ц. преподобных Антония и Феодосия Печерских в г. Василькове Киевской обл. (1756–1758, ныне городской собор, строительство атрибутируют С. Д. Ковниру). Четырехстолпный, квадратный с массивными полуциркульными в плане ризалитами по сторонам, он завершен 5 куполами,

Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в Козельце, Украина. 1752–1763 гг.

поставленными по диагонали. В числе приписываемых А. В., начиная с Ф. Ф. Горностаева, церковных построек — Трехсвятительская ц. в с. Лемеша Козелецкого у. Черниговской обл., сооруженная над могилой Г. Я. Розума, отца Разумовских, в 1755 г. (см.: Селіванова Н., Шамраєва А. М. Церква Трьох Святителів на Чернігівщині // 3 історії української реставрації. К., 1996. С. 161–166). Церковь представляет в плане тетраконх, увенчанный массивным куполом и декорированный в формах



барочный иконостас высотой 27 м, по преданию выполненный по проекту Растрелли для одного из придворных столичных храмов (худож. Г. А. Стеценко, частично сохр.). В нижнем ярусе располагается теплая церковь — усыпальница во имя святых Адриана и Наталии — небесной покровительницы матери К. и А. Разумовских, здесь погребенной;

тосканского ордера. В постройке этой церкви (как и собора в Козельце) мог принимать участие И. Г. Григорович-Барский. Существует документально не подтвержденное предположение о возможном проектировании А. В. церкви (собора) Успения Пресв. Богородицы («Спас на Сенной») в С.-Петербурге (1753–1765, разрушена в 1961, имеется проект воссоздания). Пятиглавый храм с 3-ярусной колокольней над притвором был одним из выдающихся памятников барокко в С.-Петербурге. По мнению А. Н. Петрова, во время приезда А. В. из Малороссии в С.-Петербург в 1755 г. им была спроектирована для гр. А. Г. Разумовского церковь в его имени Гостилицы недалеко от Петергофа (окончена в 1764, однако Новаковская сомневалась в причастности А. В. к проектированию гостилицкой усадьбы). В 3-частной в плане ц. Св. Троицы (восстанавливается с 1994) присутствуют классицистические черты (2-колонные портики, отделенные от стены и перекрытые треугольными фронтонами, круглые и арочные проемы 2-го яруса без наличников) и барочные элементы (закругленные углы здания, обработка рустованными лопатками, фигурные наличники окон 1-го яруса, люкарны в куполе колокольни).

В поздний период деятельности А. В. строил магистрат (ратушу) (до 1771) в Нежине, здание земского суда в Остре (1774, сохр. собственноручно выполненный и подписанный А. В. чертеж фасадов и плана) и др. здания судебного ведомства. В Глухове он выстроил дом для П. А. Румянцева-Задунайского, президента Малороссийской коллегии. Здание коллегии в Глухове возводилось под рук. А. В. в 1768–1777 гг. (не сохр.). Оно имело богатый барочный декор: скульптуры античных божеств, ораторов и философов, а также гетманов в национальных одеждах, воинскую и растительную орнаментику.

А. В. обладал познаниями в инженерном деле, о чем свидетельствует его участие в укреплении «гор» Киево-Печерской лавры от оползней (60-е гг. XVIII в.), в создании систем гидротехнических сооружений при устройстве каналов и прудов в усадьбах вблизи Козельца и в Глухове. В Киеве он принимал участие в ремонтных работах в Мариинском дворце (1755, 1776).

А. В. обладал познаниями в инженерном деле, о чем свидетельствует его участие в укреплении «гор» Киево-Печерской лавры от оползней (60-е гг. XVIII в.), в создании систем гидротехнических сооружений при устройстве каналов и прудов в усадьбах вблизи Козельца и в Глухове. В Киеве он принимал участие в ремонтных работах в Мариинском дворце (1755, 1776).





Срок контракта А. В. истек 11 марта 1776 г. 2 мая зодчий выразил желание остаться на службе в коллегии. 30 дек. 1777 г. он подал прошение в коллегию об освобождении его от должности архитектора по болезни, но продолжал работать, напр., в Глухове во время сооружения здания канцелярии, «пробного» (экспериментального) дома, адм. учреждений и жилых домов. Его постройки в этот период имеют черты архитектуры раннего классицизма. Известен чертеж от 19 марта 1778 г., свидетельствующий об участии А. В. в составлении генерального плана этого города (находился в Архиве древних актов в Киеве, см.: *Холостенко М.* Растрелли та його учні на Україні // *Архітектура Радянської України.* 1938. № 9. С. 20).

Большое значение имеет деятельность А. В. для укр. зодчества (Левобережной Украины и Слобожанщины) сер. — 3-й четв. XVIII в., несмотря на довольно скептический отзыв о нем гр. К. Г. Разумовского в связи с его отъездом в С.-Петербург в 1757 г. (*Фомин И.* Биографии архитекторов // *Ист. выст. архитектуры.* СПб., 1911. С. 55). А. В. был единственным архитектором с образованием европ. уровня, ответственным не только за возведение многочисленных сооружений, оказавших влияние на местные архитектурные вкусы, но и за обучение буд. архитекторов и мастеров садово-паркового искусства. Среди его обязанностей как архитектора в Малороссии исследователи отмечают и организацию строительных работ различного рода, начиная с заготовки материалов для строительства (*Новаковская.* 1971. С. 13, 19). По разному образцу и важности выполненных государственных заказов труд А. В. сопоставим с наследием Земцова и И. Ф. Мичурина.

Сыновья А. В. обучались архитектуре в Малороссии у отца; затем старший сын Николай проходил обучение у В. И. Баженова в Москве (1770–1772), младший Александр — в Академии художеств (70-е гг. XVIII в.). Их архитектурные работы остаются невыявленными.

Алексей Васильевич (далее — Ал. В.) (нач. 30-х гг. XVIII в. — 8 февр. 1772), младший брат А. В., с 1747 г. работал под началом Н. Жирара, Растрелли, с кон. 50-х гг. XVIII в. — С. А. Волкова. С 1757 г. гезель. В 1758 г. он перешел из Кан-

целярии от строений под начало А. Ф. Виста в Сенат. С 1763 г. до своей кончины он возглавлял архитектурную часть новоучрежденной Комиссии о каменном строении С.-Петербурга и Москвы, с апр. 1763 г. пожалован званием «заархитектор». Ему принадлежит проект планировки центральной части С.-Петербурга, между Невой и Мойкой, Синим мостом и Мошковым пер. (1762, Отд. рисунков ГЭ, см.: *Петров.* 1961. С. 240), к-рый отличался большей «геометричностью» по сравнению с предыдущим проектом П. М. Еропкина. В 1763 г. Комиссией о каменном строении была опубликована конкурсная программа составления генерального плана С.-Петербурга с целью его дальнейшего благоустройства — первый в России конкурс со строго регламентированными условиями. В процессе работы конкурсной комиссии был создан план реконструкции ансамбля городских площадей, в т. ч. центральной — Дворцовой пл. С.-Петербурга, выполненный Ал. В., к тому времени произведенным в чин архитектора (с мая 1764), и утвержденный 8 февр. 1765 г. По его же плану, одобренному в 1769 г., предусматривалось создание на месте бастиионов вокруг здания Адмиралтейства ансамбля соединенных между собой площадей (Там же. С. 258). Ал. В. был автором «образцовых» проектов «обывательских домов» в столице и провинции, по которым осуществлялась рядовая застройка в период раннего классицизма. Работы Ал. В. определили развитие архитектурного центра столицы на последующий период (Петербург и др. новые рос. города. 1995. С. 104, 214, 221). Неосуществленные проекты «командры» Ал. В. сохранились на аксонометрическом плане С.-Петербурга, выполненном П. А. де Сент-Илером.

Во время т. н. городской реформы имп. Екатерины II Комиссией о каменном строении под рук. Ал. В. были разработаны проекты 24 городов, составлены генеральные планы застройки Астрахани, Ярославля (1768–1769, см.: Там же. С. 268, 269; см. также: ПСЗ. Книга чертежей и рисунков: (Планы городов). Л. 30, 405), Н. Новгорода, Казани (1768) и Твери (после пожара 1768 г., 1768 — 80-е гг. XVIII в., совм. с М. Ф. Казаковым, П. Р. Никитиным), к-рые отличались четкостью градостроитель-

ных концепций в духе классицизма и строгой регулярностью, иногда представляющей совр. исследователям чрезмерной. Комиссия рассматривала также проекты городов Новгородской (Боровичи, Валдай, Тихвин) и Тверской губ. (Вышний Волочёк), городов Белого, Козлова (ныне Мичуринск), Ливен, Тары. Комиссия утвердила планы 11 городов и первые варианты урегулирования планов Дорогобужа, Тобольска, Харькова. В последних по времени проектах комиссия стремилась учитывать исторически сложившиеся планировки центров старых рус. городов.

Из-за недостаточного изучения творчества архитекторов братьев Квасовых возникают трудности в атрибуции проектов, приписываемых им, И. Г. Григоровичу-Барскому и др. их современникам.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 51, 54, 57, 269, 763; ЦГИАЛ. Ф. 468, 470, 1399.

Лит.: *Горностаев Ф. Ф.* Строительство гр. Разумовских в Черниговщине. 1: Козелецкий собор // *Тр. XIV Археол. съезда в Чернигове 1908 г. М., 1911. Т. 2. С. 167–179. Табл. 34–36; Шилоков В. Ф.* Работы А. В. Квасова и И. Е. Старова по планировке рус. городов // *Архитектурное наследство.* М.; Л., 1953. Вып. 4. С. 30–34; *Петров А. Н. С. И.* Чевакинский и др. петербургские мастера // *История рус. искусства / Общ. ред.: И. Э. Грабарь, В. С. Кеменов, В. Н. Лазарев. М., 1960. Т. 5. С. 209–243; Петров А. Н., Зомбе С. А., Сытина Т. М.* Градостроительство // Там же. 1961. Т. 6. С. 236–277; *Hallström B. H.* Russian Architectural Drawings in the Nationalmuseum. Stockholm, 1963. P. 36, 38, 113, 114; *Новаковская Н. П.* Материалы о деятельности зодчего Андрея Квасова на Украине // *Вопросы совр. строительства и архитектуры: Тр. III конф. молодых ученых-строителей. К., 1964; она же.* Нек-рые вопросы деятельности архит. А. В. Квасова (XVIII в.): АКД. Л., 1970; *она же.* Архитектор А. В. Квасов (XVIII в.): АКД. Л., 1971; *Цапенко М. П.* Архитектура Левобережной Украины XVII–XVIII вв. М., 1967. С. 56, 59, 91, 94, 101, 182; *он же.* По равнинам Десны и Сейма. М., 1967. С. 56, 59, 105–117; *Логвин Г. Н.* По Україні: Стародавні мистецькі пам'ятки. К., 1968; *Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1983. Т. 1; 1986. Т. 4 (по указ.); Петербург и др. новые рос. города XVIII — 1-й пол. XIX вв. / Общ. ред.: Н. Ф. Гуляницкий. М., 1995. (Рус. градостроительное искусство); *Барышникова Е. Ю.* Алексей Квасов // *Зодчие С.-Петербурга: XVIII в. СПб., 1997. С. 609–634.**

*Свящ. Александр Берташ,
М. А. Маханько*

КВАТАХЕВИ [Квабатахеви; груз. ქვათახევი, от ქვა — камень или от ქვაბი — пещера и от ხევი — ущелье], муж. мон-рь (не позже XII–XIII вв.) в честь Успения Пресв. Богородицы Самтависско-Горийской епархии Грузинской Православной Цер-





кви (ГПЦ). Расположен в ущелье р. Кавтура, в 15–16 км на юго-восток от г. Каспи (историческая пров. Шида-Картли, Вост. Грузия).

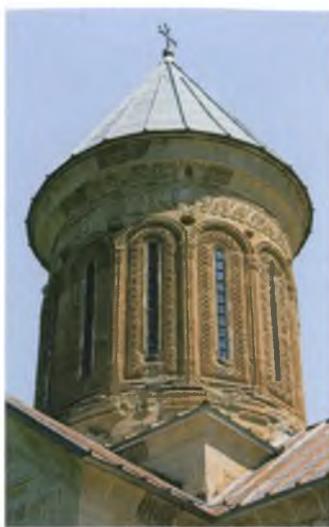
История. Сведений об учреждении К. в исторических документах не сохранилось. На основании художественно-стилистического анализа архитектуры кафоликона время его возведения определяется периодом не позже XII–XIII вв. (*Беридзе*. 1948. С. 56; *Он же*. 1960. С. 1–3; *Закарая*. 1978. Т. 2. С. 41–75; *Он же*. 1990. С. 72–88; Комплекс Кватахеви. 1990. С. 199–202; *Павлишвили*. 2005. Т. 4. С. 82–100). Очевидно, в это же время здесь был устроен мон-рь.

К. упоминается в источниках с XIII в. На протяжении всего столетия мон-рь пользовался покровительством дома Сурамели. В грамоте царя Грузии Георгия IV Лаши (1213–1223) эристав Картли Сула, сын эристава эриставов Картли Рати Сурамели, просил пожертвовать К. картлийское с. Суелети (ныне Свенети, Горийский муниципалитет) (Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 107–108). Между 1247 и 1250 гг. эристав Картли Григол Сурамели составил в К. «пред иконой Пресвятой Богородицы» для мон-ря *Шиомгвиме* иммунитетную (охранную) грамоту, в к-рой дал обет «одинаково защищать» крестьян Шиомгвиме и К. (Там же. С. 123, 128). В кон. XIII в. Какана, супруга Микаела Сурамели, выкупила права рода Сурамели на сбор налогов с жителей с. Носте



(ныне в Каспском муниципалитете) и передала село в исключительное пользование К. В благодарность в день празднования Введения во храм Пресв. Богородицы в К. было установлено совершать полную агапу — поминовение Каканы и всех усопших и живых представителей дома Сурамели (Там же. С. 194–195).

В 1386 г. в результате нашествия монг. войск Тамерлана (в груз. источниках Демурланг) К. был разо-



Барaban кафоликона мон-ря Кватахеви

рен, кафоликон с находившимися там монашествующими, княжескими дочерьми и крестьянами был сожжен, люди сгорели заживо. Они были прославлены ГПЦ как *Кватахевские мученики*. По сведениям историков XVIII в., долгое время на полу и стенах церкви можно было видеть «сожженные лица их». В знак почтения перед мучениками паломники и прихожане, а также иноверцы вплоть до 1821 г. при входе в храм снимали или меняли обувь. Некий турецкий паша, резиденция которого находилась в Гори, охотился в окрестностях К. Когда ему рассказали историю разорения монголами К., он отправился в обитель и вошел туда, сняв обувь. Так же поступил и некий военачальник-перс из отряда Надир-шаха, соби-

Мон-рь Кватахеви. Не позже XII–XIII вв.

равшего в Картли дань (1736–1747) (*Тарасий Алекси-Месхишвили*. 1864. С. 86; *Бери Эгнаташвили*. 1959. С. 326–329; Новая Картлис Цховреба: 2-я ред. 1959. С. 452–453; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 264–267; *Иоселиани*. 1973. С. 91–93).

В 1442 г. при содействии царя Грузии Александра I (1412–1442) К. был обновлен, храм восстановлен; царь пожертвовал монастырю много сел, большую сумму денег и драгоценности, а также наложил запрет на отчуждение монастырского имущества. На имя царя Александра I была

установлена агапа. В грамотах царя К. упоминается как мужской монастырь (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 251, 253–254). Дарственной грамотой Александра I (документ ошибочно датирован 1391) имения и крестьяне бездетно скончавшегося Габриела Иваниасдзе, в т. ч. кафоликон К., были пожалованы Амилбару Магаладзе (Там же. С. 191–192). Позднее имения дворян Магаладзе и Иваниасдзе были пожертвованы царями Грузии мцхетскому кафедральному собору *Светицховели*. В 1470 г. католикос-патриарх всей Грузии *Давид V* (1466–1479) утвердил права рода Магаладзе на поместья Иваниасдзе: дворец и церковь в Кавтисхеви, усыпальницу в К., виноградник в Метехи и т. д. (ППП. 1970. Т. 3. С. 213–215). Очевидно, с XV в. К. владели католикосы-патриархи Грузии.

Груз. цари и знать делали К. разнообразные пожертвования (деньги, виноградники, пахотные земли, крестьян), среди них были еп. Тбилисский и Манглисский Иоанн (1415–1430), Нанита Кипиани (1452), царь Грузии Георгий VIII (1460), Нино Качибадзе (1477), царица Гулшар (1488), глава царских писцов Иване Солгашвили (1519), кн. Мераб Цицишвили (1520), мон. Нина (в миру Нестан-Дареджан, супруга атабага и амирспасалара Кварквара III Джакели, 1520), дворяне из рода Гаганидзе (1568), царь Картли Симеон I (1580) (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 222, 344–345; *Какабадзе*. 1913. Т. 2. С. 10–11, 21–24, 29–31, 46; Т. 3. С. 46–53). В 1550 г. царь Картли Луарсаб I (1527–1556) возобновил иммунитетную грамоту К. (*Жордания*. 1892. Т. 2. С. 390–391), его преемник Симеон I (1556–1569; 1578–1599/1600) передал мон-рю села Свенети, Ксвориси (ныне в Мцхетском муниципалитете) и Идлети (ныне в Каспском муниципалитете), освободив их от всех гос. повинностей (*Иоселиани*. 1973. С. 104–105; Аннотированный словарь. 1991. Т. 1. С. 364). Брат Луарсаба I царевич Рамаз (в монашестве Роман) в 1580 г. пожертвовал К. с Телатубани (ныне Телатгори, Каспский муниципалитет) (*Какабадзе*. 1913. Т. 3. С. 76–77). Для донаторов в К. были установлены агапы, которые осуществлял либо монастырь, либо лица, которым передавались угодья К. во временное пользование. Иногда этот обряд проходил при «открытых вратах» (*კარგაღებულობა*): угощали нищих





и неимущих. Агапы составляли важную статью доходов мон-ря.

К. быстро стал одним из богатых и крупных духовных центров Вост. Грузии. О процветающем экономическом положении К. свидетельствует случай, связанный с царем Симеоном I: в 1599 г. мон-рь выделил для его освобождения из тур. плена 70 тыс. левов (*Бакрадзе*. 1873. С. 77; *Макалатия*. 1960. С. 32; *Иоселиани*. 1973. С. 95; *Закарая*. 1978. Т. 2. С. 42; *Он же*. 1990. С. 72; Комплекс Кватахеви. 1990. Т. 5. С. 199).

В 1-й пол. XVII в. К. вошел в новообразованное княжество Сатархно, принадлежавшее великому моурави Георгию Саакадзе (1580–1629) и его потомкам (Тархнишвили, Тархан-Моурави). Современниками Георгия были неск. настоятелей К.: *Иоанн (Авалишвили)*, *Иосиф (Насидзе)*, *Захарий, Агапит (Тархнишвили)*. В документе 1609 г. *Иоанн (Авалишвили)* упомянут как настоятель К., в 1612 г. был хиротонисан во епископа Алавердского (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 2. С. 439–440; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 239). *Иоанн (Авалишвили)* был известным каллиграфом и художником. Некоторые исследователи (С. Какабадзе, С. Макалатия и др.) считают, что он — автор иллюминированного списка «Витязя в тигровой шкуре» *Шота Руставели* (НЦРГ. Н 2074, 1600 г.), Л. Менабде это мнение не разделяет. Ок. 1609 г. *Иоанн* переписал для царицы втч. *Кетеван* акафист Пресв. Богородице (ГМИГ. Н 284.). При нем в К. были возведены две 2-этажные башни; в зап. стене нижнего этажа одной из них была выполнена *асомтаврули* строительная надпись, в к-рой упомянут *Иоанн* (не сохр.). Позднее в верхней части одной из башен была устроена б-ка (*Какабадзе*. 1924. С. 152–158; *Макалатия*. 1960. С. 31; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 239). Настоятель *Иосиф (Насидзе)* венчал в К. царя Картли втч. *Луарсба II* (1606–1614) и сестру Георгия Саакадзе (имя неизв.) (*Иосиф (Саакадзе)*, *митр.* 1939. С. 18); настоятель *Захария* принимал участие в примирении Георгия Саакадзе с князьями Джавахишвили (*Такашвили*. Древности. 1909. Т. 2. С. 28–29). Великий моурави в настоятели мон-ря выдвинул своего внука мон. Агапита (*Иоселиани*. 1973. С. 94). Потомки Саакадзе и в посл. не раз занимали должность настоятеля мон-ря. Типикон и монастырский уклад К. бы-



Декор окна кафоликона мон-ря Кватахеви

ли приняты в др. груз. мон-рях (*Тарасий (Алекси-Месхишвили)*. 1864. С. 86). По сведениям груз. историков П. *Иоселиани* и Д. Бакрадзе, настоятель К. в дни праздников стоял впереди настоятеля мон-ря *Шуамта*. Во время погребения царя Картли-Кахети Георгия XII (1798–1800) настоятель К. шел после епископа Никозского и перед настоятелем монастыря Шуамта (*Иоселиани*. 1973. С. 94; *Бакрадзе*. 1873. С. 78).

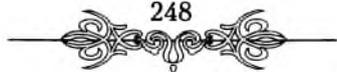
В сер. XVII в. при содействии царя Картли Вахтанга V (1658–1675/76) и его супруги Мариам, дочери одишского кн. Манучара Дадиани, с запада к храму был пристроен притвор, на его зап. стене асомтаврули была высечена надпись (не сохр.), в к-рой кроме царя и Мариам был упомянут настоятель К. *Николай (Чхеидзе)* (*Ксенофонтов*. 1848. С. 168; *Иоселиани*. 1973. С. 94; *Закарая*. 1978. Т. 2. С. 43; *Он же*. 1990. С. 73). Мон-рю также покровительствовал царь Картли Георгий XI (1676–1688; 1703–1709).

В 1703 г. царь Картли Ираклий I (1688–1703) в присутствии католикоса-патриарха Вост. Грузии (Мцхетского) *Евдемона II (Диасамидзе)* (1700–1705), картлийских тавадов (князей), епископов и настоятелей мон-рей разобрал документы, касавшиеся имущественных прав К., и подтвердил правомочность дарственных грамот мон-рю (*Иоселиани*. 1973. С. 100). Однако возникли новые земельные споры, к-рые перерастали в тяжбы: сохранились судебные постановления о незаконно захваченных землях в сел. Свелнети (19 нояб. 1700), о земельном споре между архим. Афанасием и Цриа-

лашвили (24 авг. 1784), о споре между архим. Антонием и Такинашвили (2 апр. 1790), а также прошение настоятеля К. *Иоанна* с царской резолюцией (12 марта 1764) (*Иоселиани*. 1973. С. 106; ПП. 1974. Т. 5. С. 333, 491–491; 1981. Т. 7. С. 74–75). Набег лезгинских племен опустошали К. Мон-рь периодически вдовствовал. В документе 1770 г., составленном царским двором Картли и Кахети для российских резидентов, среди пострадавших ставропигиальных мон-рей Картли назван К., «разоренный архимандритский [мон-рь] Богородицы» (*Мачарадзе*. 1988. Т. 3. Ч. 1. С. 551). Светская власть всецело способствовала восстановлению монастырской жизни в К., возвращению мон-рю крестьян и земель. В кон. XVIII в. монастырские крестьяне были обязаны служить в ополчении и платить специальные денежные налоги, т. н. салеко (საღებულო, букв. — «лекские, для леков») на содержание лезгинских наемников (*Такашвили*. Древности. Т. 3. 1910. С. 258–261).

В XVIII в. настоятели К. преимущественно имели сан архимандрита. Настоятель Христофор (Палавандишвили) именовался «Джврис мама» (ჯვრის მამა — отец Креста), т. е. управитель владений *Крестового мон-ря* в Иерусалиме. На окладе Четвероевангелия и Деяний апостолов, переписанных на Голгофе для К., сохранился принадлежавший ему колофон (*Хуцишвили*. 2007. С. 97–99).

В нач. XIX в. настоятелем К. стал архим. Досифей (Пицхелаури). Он восстановил кафоликон и др. строения, собрал паству, заботился об экономическом процветании обители (*Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 238; *Иоселиани*. 1973. С. 95). При нем монахи нашли монастырскую б-ку и церковную утварь, спрятанные их предшественниками во время нашествия лезгин в одной из пещер. Большинство рукописей пострадало от сырости, спасти их не удалось (*Иоселиани*. 1973. С. 97). В 1809 г. архим. Досифей был хиротонисан во епископа Урбнисского, скончался в Тифлисе в 1830 г., похоронен в тифлисском Преображенском мон-ре (Там же. С. 95). После ухода архим. Досифея из К. обитель опустела, здесь подвизался иеромонах, который воспитывал и обучал Закону Божию детей духовного сословия (*Тарасий (Алекси-Месхишвили)*. 1864. С. 87).





В 1811 г. автокефалия ГПЦ была упразднена, для окормления Церкви в Грузии был сформирован *Грузинский Экзархат РПЦ*. К. вместе с другими мон-рями Картли вошел в Мцхетско-Карталинскую епархию,



*Мон-рь Кватахеви.
Фотография.
Кон. XIX — нач. XX в.*

в 1818 г. — *Карталино-Кахетинскую епархию* Грузинского экзархата. Настоятелем К. был назначен архим. Афанасий (Алексишвили). 17 окт. 1814 г. он по определению Свят. Синода РПЦ был введен в число постоянных членов учрежденной *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* (Ведение Святейшего Правительствующего Синода. 1873. С. 407). К., штатный первоклассный мон-рь, «достояние» Мцхетско-Карталинской епархии, упоминается в отношении обер-прокурора Грузино-Имеретинской синодальной конторы Е. Чиляева (Чиладзе), отправленном в Святейший Синод 28 окт. 1816 г. В документе указано, что к К. в это время был приписан мон-рь Шиомгвиме (Предложение статского советника Чиляева. 1874. С. 364). В 1820 г. К. пришел в упадок, монахи перешли в мон-рь Шиомгвиме, святыни и церковная утварь в 1821 г. были перевезены в Преображенский мон-рь в Тифлисе (*Тарасий (Алекси-Месхишвили)*). 1864. С. 87; *Кавказский календарь на 1852 г.* Тифлис, 1851. С. 257). Согласно документу от 4 нояб. 1921 г., заботы о К. долгое время лежали на западногруз. мон-ре Гелати, к-рый ежегодно отпускал на обитель 1700 р. (Всепоподаннейший доклад. 1874. С. 420).

Возрождение К. началось в 1849 г., когда «по желанию» кн. Иоане Тархан-Моурави и жителей Картли, «питающих особенное уважение к этой обители», мон-рь был восстановлен как необщежительный и возведен в 3-й класс. Князь выделил на содержание обители капитал, усаддебную

землю и лес (*Зверинский*. 1890. Т. 1. № 245). В 1854–1874 гг. настоятелем мон-ря был архим. Тарасий (Алекси-Месхишвили) (см. ст. *Алекси-Месхишвили*). В этот период кафоликон был обновлен, конусовидный купол, характерный для груз. архитектуры, заменен лукообразным, восстановлена облицовка стен, возведен притвор, построены тра-

пезная, жилье для монахов, хозяйственные помещения, колокольня (1872) (*Хаханашвили*. 1898. С. 61; *Беридзе*. 1960. С. 3; *Макалатия*. 1960. С. 32; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 238–239; *Закарая*. 1978. Т. 2. С. 43; *Он же*. 1990. С. 73; *Свод памятников*. 1990. С. 200). К 1908 г. К. владел 4315 дес. земли, ежегодно получал из казны 825 р., здесь подвизались архимандрит, 2 монаха и послушник (*Денисов*. 1908. С. 855).

В кафоликоне и вокруг него сохранилось много могильных камней, наиболее примечательные находятся внутри храма. В правой части храма близ солеи помещена плита из белого мрамора, в надписи, выполненной хуцури, сообщается, что это могила женщины, умершей в 1695 г. По мнению Иоселиани, здесь похоронена царица Хорешан Микеладзе, супруга Георгия XI (*Меликсет-Бег*. 1925. С. 143–144; *Иоселиани*. 1973. С. 91; *Закарая*. 1978. С. 44; *Он же*. 1990. С. 73). Под плитой у юж. стены погребен кн. Иоане Тархан-Моурави († 14 дек. 1855) (*Макалатия*. 1960. С. 30). На вставленном в стену куске мрамора выбиты герб князя с изображением церкви (слева вверху), профиля человека (справа вверху) и меча с 4 крестами и медалью (снизу). Под плитой в сев.-вост. части храма могила настоятеля К. архим. Тарасия. В сев. стену вставлена мраморная мемориальная плита.

В советский период К. был закрыт. В 1924 г. Г. Бочоридзе перевез монастырские святыни и утварь в Тифлис (ныне мн. предметы хранятся в Музее искусств Национального музея Грузии). В 1970–1975 гг. под рук. В. Цинцадзе в К. были проведены реставрационные работы: восстановлены и укреплены облицовка

стен, зап. притвор, лукообразное перекрытие купола заменено на конусообразное (Комплекс Кватахеви. 1990. С. 200). Богослужение было восстановлено в 1989 г. по благословению католикоса-патриарха Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)*. В К. подвизаются 4 монаха, настоятель — иером. Дамиан (Хупения).

Настоятели К.: Герман (ок. 1460), в миру Георгий, отец Нестан-Дареджан, супруги самцхийского атабага Кваркваре III; Сильвестр (Силибистро) (Магаладзе) (ок. 1517); Филипп (Бараташвили) (1555–1574); Фома (ок. 1596); Иоанн (Авалишвили) (1600 или 1605–1612); Иосиф (Насидзе) (1612–1613); Захарий (1613–1620); Агапит (Тархнишвили) (с 1624); Николай (Чхеидзе) (60–70-е гг. XVIII в.); Христофор (Сагинашвили) (1683–1686); Бери (Саакадзе-Тархнишвили) (с 1686); Евфимий (Саакадзе) (1691–1700); Христофор (Палавандишвили) (1708–1720); Евфимий (ок. 1720); Иоанн (40–60-е гг. XVIII в.); Афанасий (80-е гг. XVIII в.); Антоний (Тархнишвили) (90-е гг. XVIII в.); Досифей (Пицхелаури) (нач. XIX в. — 1809); Афанасий (Алексишвили) (не позднее 1815 — до 1821, скончался в Москве); Тарасий (Алекси-Месхишвили) (1854–1874).

Архитектурный ансамбль К. Внутри высокой каменной ограды монастыря (55,4×59,2 м) с 2 башнями находятся кафоликон и строения бытового и хозяйственного назначения. **Кафоликон** (20,7×13,5 м) представляет собой крестово-купольную церковь типа «вписанного креста»; купол опирается на восточные углы стен и 2 свободно стоящих зап. столба. Храм имеет 2 входа: с юга (смещен к западу) и с запада (смещен к северу). К зап. входу примыкает маленький арочный портик, пристроенный в 1658–1675 гг., к южному — придел, охватывающий зап. и средние части юж. фасада. План кафоликона сходен с планами груз. церквей XII–XIII вв., в первую очередь с планом кафоликона мон-ря Бетания.

Фасады выложены тесаными плитами желтоватого ракушечного известняка и богато декорированы орнаментальной резьбой. Вследствие повреждений и реставрации 1854 г. первоначальный декор храма частично утрачен, однако общий характер и система украшения фасадов прослеживаются.

В наружном облике здания выделяется купол со стройным барабаном. Он украшен декоративными арками, поставленными на пучки тонких полуколонн. Внутренние плоскости арок целиком заполняют





наличники высоких окон, они покрыты орнаментами, составленными из растительных и геометрических мотивов, к-рые характерны для груз. архитектуры XII–XIII вв. Основное место занимают разнообразные плетения. Над арками проходит высокая полоса S-образного орнамента, под арками размещен профилированный пояс, отмечающий основание барабана.

Оформление вост. фасада в общих чертах следует распространенной в груз. архитектуре XI–XIII вв. схеме, восходящей к кафедралу мон-ря



Кафоликон мон-ря Кватахеви.
XII–XIII вв.

Самтависи (1030). Основные элементы декора скомпонованы по вертикали: на ступени цоколя основан базис, от к-рого поднимается двойной вал, обрамляющий 2 косо поставленных декоративных квадрата и над ними соединяющийся с широким прямоугольным наличником окна. Над окном валики образуют маленький шарик, на него опирается большой орнаментированный крест с удлиненной нижней частью. По сторонам центральной оси в толще стены вырезаны треугольные в плане ниши, арочные обрамления окон пастофориев сделаны в XIX в.

Др. фасады украшены двойными окнами и рельефными изображениями крестов над окнами зап. и юж. фасадов. Над окнами сев. фасада помещен рельеф, созданный кругообразным геометрическим орнаментом. Над папертью юж. входа вырезан еще один крест (Закарая. 1978. Т. 2. С. 72–73).

В интерьере сохранена кладка стен грубо обработанным камнем. На пилястрах и арках использованы также тесаные квадраты. Возможно, интерьер храма предполагалось расписать. В 1854 г. стены были побелены, в наст. время покрыты краской



Интерьер кафоликона
мон-ря Кватахеви

белого цвета. Вост. часть храма трехчастна, в ней расположены алтарная апсида, жертвенник и диаконник, не выявленные снаружи. В алтаре с глубокой вимой прорезаны 3 окна. По полукругию алтаря на уровне пола проходит выступ в одну ступень, над которым в центре сделана глубокая ниша. Каменный престол относится к позднему средневековью, хотя, очевидно, помещен на месте древнего. Пастофории сообщаются с вимой небольшими проходными ар-



Сев. ворота
мон-ря Кватахеви

ками (дверь диаконника прорезана в позднее время) и имеют по одному маленькому окну в вост. апсидах. С юж. стороны диаконника устроено дополнительное узкое окно. Над пастофориями оборудованы 2 комнаты: туда поднимались (очевидно, при помощи приставной лестницы) по тоннелю, прорезанному от пастофорий. Вероятно, их использовали как кладовые для церковной утвари.

Купол опирается на паруса. В высоком барабане прорезано 12 окон,

в сев. и юж. стенах — по 2 окна и по круглому окну над ними, в зап. стене — 7 окон (4 из них круглые). Арки и своды кафоликона имеют слегка стрельчатую форму. К своду зап. рукава примыкает узкая подпружная арка, опирающаяся на профилированные кронштейны. По всей длине юж. стены идет ряд арок разного пролета, подвешенных на кронштейны (Закарая. 1978. Т. 2. С. 46, 47, 49; Он же. 1990. С. 74, 76).

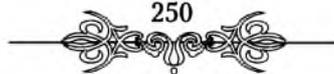
Юж. придел церкви состоит из 3 частей. Средняя часть, снаружи возвышающаяся над боковыми и покрытая 2-скатной кровлей, имеет звездчатый свод. Она служит проходом к юж. двери церкви и к двери часовни, расположенной к востоку от нее. С запада к центральной части придела примыкает небольшое дополнительное пространство, стены придела сделаны в один накат.

Другие строения. Основной вход в К. расположен с южной стороны. Через сев. ворота можно выйти на задний монастырский двор и в лес. Большая часть построек комплекса сконцентрирована в юго-зап. части территории К. Кельи монахов выстроены вдоль зап. участка ограды. Пятиугольная в плане колокольня устроена к западу от храма на 2-ступенчатом возвышении и представляет собой сень под конусообразной крышей, поддерживаемой опирающимися на столбы полукруглыми арками. Трапезная (6,7×10,2 м), выстроенная из рваного камня, расположена в сев.-зап. углу комплекса, в ее зап. стене

сохранились 2 большие печи. В ограде близ юж. ворот — 2-этажная башня, сложенная из рваного камня и не раз пере-

страивавшаяся (Комплекс Кватахеви. 1990. С. 201; Гуния. 2005. С. 108).

Святые. Согласно церковному преданию, в основание кафоликона К. была вложена частица ризы Пресв. Богородицы. По сведениям Иоселиани, среди святых, перевезенных в 1821 г. из К. в Преображенский мон-рь в Тифлисе, были мощи святых (черепа); считается, что они принадлежали св. ап. Фоме и мч. Евгению. В серебряном ковчежце с изображением Пресв. Бо-





городицы хранились частицы бедренной кости вмч. Георгия и позвоночника вмч. Димитрия Солунского. Ковчежец был передан на хранение в приписанный к Преображенской обители мон-рь Шиомгвиме (*Иоселиани*. 1973. С. 96–99).

Кресты и иконы. Большая часть святынь К. хранится в ГМИГе. Среди перевезенных в 1924 г. в Тифлис ценностей Бочоридзе упоминал неск. крестов: деревянный крест (15×7 см) в киоте (26×14 см), украшенный 7 камнями и обручами; распятие из кости (33×15 см); деревянный киот со стеклянной поверхностью (30,24×25,5×4,5 см), в который помещены серебряный крест (9×7 см), деревянный крест (9×5 см), серебряный кулон с распятием (7×6,5 см), нательный крест (3×2 см), мощевик (5,5×5 см); а также серебряный потир, в 1813 г. пожертвованный монастырю служившим здесь прот. Иосифом и позже переданный в одну из церквей г. Гори.

Живописную икону Пресв. Богородицы с Младенцем (14×9 см) в позолоченном окладе царь Кахети Арчил II (1664–1675) брал с собой во время поездок в Россию (считается, что оклад появился именно в это время). В 1751 г. она была возвращена К., в 1821 г. перевезена в Тифлис и затем вновь в К., в 1924 г. передана в тифлисский Преображенский монастырь. По описанию Иоселиани, икона была украшена драгоценными камнями (большая часть не сохр.); 4 крупными камнями синего (1) и красного (3) цветов, 10 камнями бирюзы, 8 крупными и 95 мелкими жемчужинами. На окладе вычеканены сцены из земной жизни Спасителя и Богородицы. На оборотной стороне иконы был прикреплен серебряный крест с надписью, согласно к-рой в 1695 г. икона была обновлена и украшена драгоценностями «рукой» мастера Георгия на пожертвование супруги Георгия XI царицей Хорешан.

В списке Бочоридзе упомянуты также чеканная Тавкавская икона вмч. Георгия (серебро, 27×14 см) в стеклянном киоте (41×36,5 см) с надписью, выполненной асомтаврули и содержащей молитвенное обращение Николоза Магаладзе вмч. Георгию (1616), и икона-медальон (6,5×4,75 см), на лицевой стороне которой изображена Божия Матерь с Младенцем, на обратной – святой (*Хаханаши*. 1898. С. 61–62; Табл. 1;

Меликсет-Бег. 1925. С. 143; *Чубинаши*. 1959. С. 642. Табл. 192; *Иоселиани*. 1973. С. 95–96; *Бочоридзе*. 2011. С. 257, 288, 289).

Другие святыни. С 1865 г. в К. хранилась выполненная в 991–998 гг. рукопись «Лестницы» прп. Иоанна Лествичника (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1. С. 134–136). В списке Бочоридзе перечислены 3 медные доски (39,25×23, 25,75×20,5, 23,5×15 см) для печатания Свящ. Писания, драгоценности (браслеты и пояса), живописные картины («Кончина царицы Тамар» и др.) и литографии (портреты царя Ираклия II, католикоса-патриарха Вост. Грузии Антония I и др.) (*Бочоридзе*. 2011. С. 288, 289).

Ист.: *Ксенофонт* Х. Описание Кавтисского мон-ря // Кавказский вестник. Тифлис, 1848. № 40–43; *Тарасий* (Алекси-Мехшишвили), архим. Слово на погребение сиятельного кн. полковника Иоане Луарсабовича Тархан-Моурави, 5 мая 1856 г. // Цискари (Заря). Тифлис, 1858. № 11. С. 174–186 (на груз. яз.); он же. Мон-рь Кватахевский Успения Богородицы // Грузинский духовный вестник. Тифлис, 1864. № 9. С. 85–89 (на груз. яз.); он же. Гуджары мон-ря Кватахеви // Моамбе (Бюлетень). Тифлис, 1903. № 9. Ч. 2. С. 1–36 (на груз. яз.); *Бакрадзе* Д. Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис, 1873. (ЗОЛКА; Вып. 1); Ведение Свят. Правительствующего Синода Правительствующему Сенату от 17 окт. 1814 г. // АКАВ. 1873. Т. 5. С. 407–410; Предложение статского советника Чилиева Грузино-Имеретинской синод. конторе от 28 окт. 1816 г., № 98 // Там же. 1874. Т. 6. Ч. 1. С. 364; Всеподданнейший доклад Синода от 4 нояб. 1921 г., № 18 // Там же. С. 418–421; Мы сообщаем: Груз. надписи церкви Кватахеви // Там же. 1877. № 172. С. 2 (на груз. яз.); *Чичинадзе* З. Б-ка Кватахеви // Там же. 1877. № 190. С. 3 (на груз. яз.); *Чичинадзе* З., *Тарасий* (Алекси-Мехшишвили), архим. Сегодняшнее // Там же. 1882. № 152. С. 1–2; № 162. С. 2 (на груз. яз.); Новая история: О школе в Кватахеви // Иверия. Тифлис, 1888. № 156. 27 июля. С. 2; 1890. № 198. 18 сент. С. 2 (на груз. яз.); *Джанашвили* М. Вынос из Кватахеви архим. Кирином и перенесение в Тифлисский церк. музей 96 рукописей // Иверия. Тифлис, 1898. № 179. 21 авг. С. 1 (на груз. яз.); *Кирион* (Садзаглишвили), архим. Надписи Кватахеви // Цнобис пурцели (Новостной листок). Тифлис, 1898. № 612. 22 авг. С. 2 (на груз. яз.); *Хаханаши* А. Экспедиции на Кавказ: 1892, 1893 и 1895 гг. М., 1898. (МАК; Вып. 7); Икона Богородицы мон-ря Кватахеви // Могзаури (Путник). Тифлис, 1901. № 8–9. С. 923 (на груз. яз.); *Какабадзе* С. Исторические док-ты. Тифлис, 1913. Т. 2, 3 (на груз. яз.); *Меликсет-Бек* Л. Из археол. путешествия в Кавтурское ущелье в 1923 г. Тифлис, 1925. Вып. 5 (на груз. яз.); *Иосиф* (Саакадзе), митр. Дидмоуравани. Тбилиси, 1939 (на груз. яз.); *Бери Эгнаташвили*. Новая Картлис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 328–329; Новая Картлис Цховреба: 2-я ред. // Там же. С. 452–453; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // Там же. 1973. Т. 4. С. 264–267; *Антоний I* (Багратиони), католикос-патриарх.

Восхваление и повествование о подвигах и страданиях великих мучеников, к-рые по приказу безбожного Демурланга от воинов его были сожжены в церкви Богоматери мон-ря Кватахеви // *Он же*. Мартирика. Тбилиси, 1980. С. 319–340, 508–510. (ПДГАЛ; Т. 6); Корпус груз. ист. док-тов / Сост.: Т. Енукидзе, В. Силогав, Н. Шошиашвили. Тбилиси, 1984. Т. 1: Груз. ист. док-ты IX–XIII вв. (на груз. яз.); *Мачарадзе* В. Материалы по истории русско-груз. отношений во 2-й пол. XVIII в. Тбилиси, 1988. Т. 3. Ч. 1: Русско-тур. война 1768–1774 гг. и Грузия (на груз. яз.); Аннотированный словарь личных имен по груз. ист. док-там XI–XVII вв. / Сост.: Д. Клдидашвили и др. Тбилиси, 1991. Т. 1 (на груз. яз.); *Бочоридзе* Г. Мон-рь Кватахеви // *Он же*. Церкви, мон-ри и древности Картли / Сост.: З. Схиртладзе, Н. Читишвили и др. Тбилиси, 2011. С. 37–40. Табл. 11, 12, 13–1, 13–2 (на груз. яз.).

Лит.: *Иоселиани* П. Жизнь великого моурава Георгия Саакадзе, родоначальника князей Тархан-Моуравовых, с приложением описания Эртацминдского храма и Кватахевского мон-ря. Тифлис, 1848. С. 115–160; он же. Мон-рь Кватахеви // *Он же*. Великий моурави: Жизнь Георгия Саакадзе. Тбилиси, 1973. С. 89–112 (на груз. яз.); *Какабадзе* С. Художественная рукопись «Вепхисткаосани» («Витязь в тигровой шкуре»), выполненная ок. 1600 г. // Ист. вестник. Тифлис, 1924. Т. 2. С. 152–158 (на груз. яз.); *Беридзе* В. В. Архитектура Грузии, IV–XIX вв. М., 1948; он же. Кватахеви: XII–XIII вв. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); *Чубинашвили* Г. Н. Груз. чеканное искусство. Тбилиси, 1959; *Макалатиа* С. Ущелье Кавтуры. Тбилиси, 1960. С. 29–31 (на груз. яз.); *Гомелаури* И., *Кения* Р. Каталог проектов, обмеров и рисунков акад. архитектуры Н. П. Северова // *Arts Georgia*. Сер. В. Тбилиси, 1964. Т. 6. С. 181–182; *Захаря* П. Груз. архитектура XI–XVIII вв. Тбилиси, 1990. С. 72–88. Табл. 24–29 (на груз. яз.); Комплекс Кватахеви // Свод памятников истории и культуры Грузии. Тбилиси, 1990. Т. 5. С. 199–202 (на груз. яз.); *Гуния* И. Мон-ри Грузии. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.); *Павлашвили* Д. Тедзам-Кавтурское ущелье. Тбилиси, 2005. Т. 4 (на груз. яз.); *Хуцишвили* Н. Земельное владение Иерусалимского мон-ря Св. Креста в Грузии. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); Реставрация Распятия мон-ря Кватахеви // Сапатриаркос ушкебани (Вестник Патриархии). Тбилиси, 2010. № 19. С. 5 (на груз. яз.); *Дзигуа* Н. Исследование биологических повреждений Кватахевского креста, причиненных микроорганизмами // Мацне (Вестник) / Нац. музей Грузии. Тбилиси, 2011. Вып. 3. С. 250–260 (на груз. яз.); *Мосулишвили* Х. Мон-рь Кватахеви // *Он же*. Структура груз. архит. памятников. Тбилиси, 2012. С. 120–122 (на груз. яз.).

Д. Хоштария, Г. Чеишвили, Н. Читишвили

КВАТАХЕВСКИЕ МУЧЕНИКИ (Кватахевского мон-ря мученики) [груз. ჯვანთხვევის (ჯვანთხვევის მონაზღვრის) მონაზღვრის] (пам. груз. 10 апр.), пострадавшие в 1393 г. в груз. мон-ре Кватахеви от руки *Тамерлана*. Сведения о К. м. содержатся в сочинениях историков XVIII в. *Бери Эгнаташвили* «Новая Картлис



Цховреба» и царевича *Вахушти Багратиони* «История царства Грузинского». На основе этих данных груз. гимнограф и церковный писатель католикос-патриарх Вост. Грузии *Ан-*



Кватахевские мученики.
Икона. XX в.
(Кафоликон мон-ря *Кватахеви*)

тоний I (Багратиони) (1744–1755; 1764–1788) написал агиографическо-гомилетическое сочинение — метафрастическую версию Жития К. м. «Восхваление и повествование о подвигах и страданиях великих мучеников, которые по приказу безбожного Демурланга воинами его были сожжены в церкви Богоматери монастыря *Кватахеви*» и внес ее 17-й в свой сб. «Мартирика» (НЦРГ. S 1272, 1768–1769 гг.; Q 78, 1769 г.).

В 1386 г. в Грузию вторгся Тамерлан (в груз. источниках Демурланг). Он захватил Тбилиси и взял в плен царя Грузии Баграта V (1360–1395) и его семью, потребовав, чтобы тот принял ислам. Когда монголы расположились на зимовку в Карабахе, Баграт V притворно согласился стать мусульманином и попросил Тамерлана дать ему 12-тысячное войско для обращения Грузии в ислам. Царь тайно предупредил своего сына Георгия, и тот, точно исполнив указания отца, полностью уничтожил монг. войско. Разгневанный Тамерлан предпринял новый поход и разорил почти всю Вост. Грузию, с особой жестокостью расправляясь с населенными православ. мон-рей. В 1393 г. в мон-ре *Кватахеви* монголы «пленили находившихся там мужчин и женщин, священников, диаконов и монахов» и заживо сожгли их. По сведениям *Бери Эгнаташвили*, на стенах и полу церкви можно было видеть «сожженные

лица их». *Вахушти Багратиони* писал, что ради забавы монг. воины вешали мученикам на руки и ноги бубенчики и заставляли танцевать. Также *Вахушти* указывал, что существовала традиция из уважения к памяти мучеников не входить в церковь в обуви.

Католикос-патриарх *Антоний I* предварил рассказ о святых вступлением, в к-ром писал о сути мученичества, об огне как очистительной субстанции, привел параллельные места из Свящ. Писания. По его данным, среди К. м. были жители окрестных сел, а также паства, насельники и насельницы соседних церквей и монастырей, искавшие в монастыре *Кватахеви* убежище. Ист.: *Бери Эгнаташвили*. Новая Картлис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 328–329; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // Там же. 1973. Т. 4. С. 264–267; *Антоний I (Багратиони)*, католикос-патриарх. Восхваление и повествование о подвигах и страданиях великих мучеников, к-рые по приказу безбожного Демурланга воинами его были сожжены в церкви Богоматери мон-ря *Кватахеви* // Он же. Мартирика. Тбилиси, 1980. С. 319–340. (ПДГАЛ; Т. 6). Лит.: *Габидзашвили Э.* [Комментарий] // ПДГАЛ. 1980. Т. 6. С. 508–510; *Джавахишвили И.* История груз. народа. Тбилиси, 1982. Т. 3. С. 180–200 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили

КВАТЭТРИ (Белый Камень), во имя Всех груз. святых муж. мон-рь — см. в ст. *Руисско-Урбнисская епархия*.

КВАШВЭТИ (Кашоэти), ц. во имя вмч. Георгия в Тбилиси — см. в ст. *Тбилиси*.

КВАШНИНСКИЙ ВО ИМЯ МУЧЕНИЦ ВЕРЫ, НАДЕЖДЫ, ЛЮБОВИ И СОФИИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Каинской и Барабинской епархии Новосибирской митрополии), находится в дер. *Квашнино* Барабинского р-на Новосибирской обл. 30 сент. 2009 г. в дер. *Квашнино* архиеп. Новосибирский и Бердский *Тихон (Емельянов)* вместе с духовенством епархии освятил деревянную часовню во имя св. мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии, к-рая и положила начало новому мон-рю. Службы в часовне проводил прот. Сергей Государкин, настоятель Покровской ц. г. Барабинска. 15 дек. 2011 г. архиеп. Новосибирский *Тихон* в сослужении прот. *Сергия* Государкина и иером. *Феодосия (Чашина)* совершил освящение мон-ря.

К нач. 2013 г. на территории строящегося К. м. имелись кельи, трапезная, пекарня, баня, 25 ульев и небольшое подсобное хозяйство. При К. м. проживали члены общины, которые занимаются реабилитацией людей, страдающих от алкогольной зависимости. Обитель временно приписана к *Михаила архангела муж. мон-рю* в с. *Козиха* Ордынского р-на Новосибирской обл.

Арх.: Архив ЦНЦ.

Лит.: *Лезенза Е.* Открылся монастырь // Барабинский вестн.: Газ. 2011. № 51. 20 дек. С. 1.

КВАЯЦКИЙ МОНАСТЫРЬ [*Дэбрэ-Квэйэца, Дэбрэ-Койэца; эфиоп. ደብረ ጳጳና*; другое название — *Ханбар-Годэбо, Ханбэргвыдыб*] *Эфиопской Церкви*; расположен в шт. *Тыграй*, к востоку от р. *Тэкэзе*. Основан в кон. XIV в. св. *Самуилом Кваяцким*. Согласно агиографической традиции, *Самуил*, посетив ряд монашеских обителей в обл. *Сирэ*, достиг местности *Квэйэца (Койэца)* и ему в видении было дано повеление создать здесь мон-рь. По местному преданию, святой построил его один, не прибегая к помощи властей. Лишь позже, когда *Самуил* встретился в *Аксуме* с царем Эфиопии *Давидом II* (1380–1411) и его сыном *Исааком*, монарх по просьбе святого даровал ему земельные владения для К. м. Обитель была организована по уставу св. *Такла Хайманота* и в этом отношении принадлежит к конгрегации мон-ря *Дэбрэ-Либанос*.

В нач. XV в. в К. м. зародилось движение *стефанитов*, наиболее радикальных нестяжателей среди эфиоп. монахов. Его основатель св. *Стефан* (Эстифанос) со своим ближайшим последователем *Абакаразумом* стали учениками *Самуила Кваяцкого* и в нач. 10-х гг. XV в. приняли монашество в К. м. Через 15 лет *Стефан* и его единомышленники покинули обитель и удалились к р. *Тэкэзе*.

Сугубое почитание *Самуила Кваяцкого* до сих пор сохраняется в К. м., где день его памяти, 12 миязья (7 апр. по юлианскому календарю), отмечается как монастырский праздник. Единственная рукопись Жития *Самуила*, существование к-рой достоверно установлено, хранится в б-ке К. м. и пока остается неизданной. Ист.: Documenta ad illustrandam historiam. I: Liber Axumae / Ed. K. Conti Rossini. Parisiis, 1909. Vol. 1: [Textus]. P. 22–23. (CSCO; 54. Aethiop.; 24); 1910. Vol. 2: [Versio]. P. 25–26. (CSCO; 58; Aethiop.; 27).



Лит.: Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 106–107; *Beylot R. Actes des Pères et Frères de Dabra Garzen: Introd. et instructions spirituelles et théologiques d'Estifanos // Annales d'Ethiopie. P., 1990. Vol. 15. P. 7; idem. Abäkäräzun of Däbrä Gärzän // EncAeth. Vol. 1. P. 5–6; Kaplan St., Nosnitsin D. Estifanos // Ibid. Vol. 2. P. 390–391; Le Cadre Fr. Samu'el of Däbrä Q'äyāša // Ibid. Vol. 4. P. 513–514.*

С. А. Французов

КВЕДЛИНБУРГСКАЯ ИТАЛА, самая ранняя из сохранившихся иллюстрированных рукописей с библейским текстом. От нее осталось только 5 листов, 4 из которых хранятся в Гос. б-ке в Берлине (Berolin. SB. Theol. lat. fol. 485) и один — в сокровищнице собора в Кведлинбурге. Листы содержат фрагменты 1–4-й Книг Царств в старолатинском переводе *Vetus Latina* (но не Итала). Текст и миниатюры находятся в очень плохой сохранности, т. к. с 1618 г. листы использовались в качестве защитных для новых документов. В 1865 г. Г. А. фон Мюльферштедт, директор архивов Магдебурга, обнаружил 2 листа рукописи



Сцены из жизни царя Саула
(2 Цар 10. 2–24). Миниатюра
из Кведлинбургской Италы.
2-я четв. V в.

(Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 485. Fol. 1)

(ныне fol. 3–4) вставленными перед обложкой книги кведлинбургских приходских финансовых счетов с 1617 по 1618 г.; в 1869 г. мэр Кведлинбурга Г. Брехт нашел 2 др. листа (ныне fol. 1–2) в городских архивах под обложкой полицейских указов; наконец, в 1888 г. архивист приходской ц. св. Серватия в Кведлинбурге А. Дюнинг отыскал 5-й лист, к-рый использовался в каче-



Сцены из жизни царя Саула
(1 Цар 15. 10–33). Миниатюра
из Кведлинбургской Италы.
2-я четв. V в.

(Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 485. Fol. 2)

стве обложки церковного регистра членов общины с 1619 по 1626 г.

Текст написан унциалом в 2 колонки; в работе над ним принимали участие 3 писца. Миниатюры занимают 4 страницы целиком; они имеют простые обрамления и часто разделены на 2 или 4 части, которые отведены под отдельные сцены. Согласно реконструкции, в рукописи первоначально было ок. 220 листов; 60 из них предположительно занимали миниатюры (*Degering, Boeckler. 1932. S. 117–119*), к-рые предваряли иллюстрируемые фрагменты текста. На сохранившихся миниатюрах представлены события от исполнения пророчества о Сауле (1 Цар 9) до строительства Иерусалимского храма Соломоном (3 Цар 5).

Построение композиций фризами, иллюзионистическая трактовка пейзажа и восходящая к классическим художественным канонам передача пропорций человеческого тела и движений персонажей, виртуозная манера письма, тонкие золотые линии, нанесенные на нек-рые детали изображений поверх красочного слоя, а также близкий к квадратному формат (312×277 мм), почерк, подписи к иллюстрациям и ярко-красные рамы миниатюр сближают эту рукопись с Ватиканским Вергилием (Vat. lat. 3225). На основании стилистического сходства с мозаиками нефа базилики Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440) К. И. датируют 2-й четв. V в. Под осыпавшимися красками на миниатюрах были обнаружены выполненные курсив-

ным письмом подробные указания для художника, что свидетельствует о разработке цикла иллюстраций именно для данной рукописи, а не об использовании готовых образцов.

Лит.: *Degering H., Boeckler A., Bearb. Die Quedlinburger Italafragmente: Faks. B., 1932; Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century: Cat. of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, Nov. 19, 1977 – Febr. 12, 1978 / Ed. K. Weitzmann. N. Y., 1979. P. 473–474; Levin I. The Quedlinburg Itala: The Oldest Illustrated Biblical Manuscript. Leiden, 1985; Rickert F. Beobachtungen an den Quedlinburger Itala-Fragmente // Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: FS f. E. Dassmann. Münster, 1996. S. 575–581. (JAC; Erg.-Bd. 23); Lowden J. The Beginnings of Biblical Illustration // Imaging the Early Medieval Bible. Univ. Park (Pa.), 1999. P. 40–43.*

И. А. Орецкая

КВЕЛАЦМИНДА, груз. мон-рь кон. VIII — нач. IX в. близ селения Шрома — см. *Вачнадзиани*.

КВЕЛАЦМИНДА [груз. ყველაწმინდაობის — Всех святых] (Кахтубанский), муж. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы Гурджаанско-Велисцихской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), кафедра епископа. Расположен в лесном массиве Кахтубанского ущелья в 2 км от г. Гурджаани (историческая пров. Кахети, Вост. Грузия). На основании художественно-стилистического анализа дата постройки кафоликона К. определяется VIII–IX вв. (*Цицишвили. 1955. С. 48–49; Чубинашвили. 1959. Т. 1. С. 273; 1995. С. 65; Беридзе. 1974. С. 42; Джанберидзе, Цицишвили. 1996. С. 107*).

По сведениям историка XVIII в. царевича *Вахушти Багратиони*, со времени правления царицы всей Грузии Тамары (1184–1213) храмом владели моурави пров. Энисели, устроившие здесь родовую усыпальницу (*Вахушти Багратиони. 1941. С. 341*). Точное время основания монастыря не установлено, в древности это была жен. обитель. Место особо почиталось женщинами: по преданию, стены церкви источали молоко, и матери, к-рые не могли кормить, приносили детей к храму и питали их.

В XVII в. этот регион вместе с К. принадлежал кн. Джано Андроникашвили, погибшему в 1640 г. во время кампании царя Кахети Теймураза I (1606–1616; 1634–1648) против дидойцев. Земли Андроникашвили в благодарность за преданность царь подарил кн. Нодару



Джордждадзе, брату католикоса-патриарха Вост. Грузии *Захарии I (Джордждадзе)* (1623–1632). При кн. Нодаре кафоликон К. был отреставрирован: основные изменения коснулись центральной декоративной арки вост. фасада, барабана зап. главы, карниза и перекрытий. Считает-



Кафоликон
мон-ря Квелацминда.
VIII – нач. IX в.

ся, что в это же время храм был расписан. В церкви сохранились 3 могилы, в одной похоронен кн. Ростом Джордждадзе владели К. до XIX в. (*Карбелашвили*. 1897. С. 6–7; Аннотированный словарь личных имен. 1993. С. 212).

Сохранилось историческое предание, связанное с Квелацминдской иконой Божией Матери и персидшахом Аббасом I. Осенью 1615 г. в Кахети стало известно, что Аббас I в очередной раз намеревается напасть на Вост. Грузию. Настоятель К. мон. Иоанн и братья решили не покидать мон-рь, а святыни и церковную утварь укрыть в потайной комнате под храмом. Во сне мон. Иоанну предстала Пресв. Богородица и повелела отнести список с ее Иверской иконы, хранящийся в К., в ц. во имя вмч. Георгия в Цамебули (в 1–2 км от К.), сделать в церковном столбе нишу и спрятать святыню там. Братья исполнили повеление Божией Матери. Шах Аббас I опустошил восточногруз. земли, все монахи были замучены. 200 лет в К. не было насельников.

В 1820–1822 гг. братья К. под рук. игум. Гавриила пытались найти икону, но безрезультатно. Однажды во сне настоятелю К. явилась Пресв. Богородица и объяснила, где искать святыню. На следующий день игум. Гавриил, настоятель Веджинского монастыря в честь Вознесения Господня Иуст (Иостосис) (Андроникашвили) († 1823), священник из Гурджаани Авраам Демуров в со-

провождении большого числа верующих с крестным ходом отправились в Цамебули и обрели в церкви икону. В К. была устроена школа для священников. Особое попечение о К. имел выпускник школы свящ. Иасон Китошвили († 1882), при его финансовой помощи в 30-х гг. XIX в.

кафоликон К. был перекрыт дубовыми досками. В 1845 г. братья К. была переведена в мон-рь Хирса, икону Божией Мате-

ри перенесли в гурджаанскую ц. во имя вмч. Георгия. Два раза в год, в день Успения Пресв. Богородицы и в поне-

дельник на Светлой седмице, икону носили в К. и служили литургию (*Карбелашвили*. 1897. С. 7–10).

В 1938 г. в К. велась реставрационные работы. При расчистке зап. части храма была выявлена лестница, ведущая на 2-й ярус. В результате реставрации изменились первоначальный вид юж. и вост. фасадов, а также нек-рые архитектурные детали (напр., обрамление левого верхнего окна вост. фасада). В неск. шагах от юж. фасада была обнаружена тайная комната с полуциркульным сводом (*Чубинашвили*. 1959. Т. 1. С. 273, 283).

В 1994 г. по благословению католикоса-патриарха Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в церкви было возобновлено богослужение, здесь подвизались монахи. Был восстановлен монастырский дом, построены кельи, трапезная и другие здания. В 1998–2001 гг. при содействии архиеп. Сагареджойско-Гурджаанского Андрея (Гвазавы) в церкви были проведены ремонтные работы (освящен алтарь, установлен иконостас, перекрыта крыша и др.), построена ограда. В 2003 г. Сагареджойско-Гурджаанская епархия была разделена на Сагареджойско-Ниноцминдскую и Гурджаанско-Велисцхскую. К. стал резиденцией еп. Гурджаанско-Велисцхского Евфимия (Лежавы) и возрожден как муж. мон-рь. В 2005 г. в К. подвизались 15 монахов и послушников, в нач. 2011 г. – 8 монахов. Настоятель К. – правящий архиерей Гурджаанско-Велисцхской епархии.

Архитектура. Кафоликон К. является памятником т. н. переходного периода (сер. VII в. – 2-я пол. X в.). Это – единственная в Грузии 2-главая церковь. Храм (24,5×10 м) представляет собой 3-нефную базилику с 3 парами столбов. В центральном нефе с запада и востока посредством тропов воздвигнуты 2 главы на низких 8-гранных в плане барабанах. Боковые нефы перекрыты полуциркульным сводом. Интерьер церкви на уровне 2-го этажа с 3 сторон опоясан галереей, с запада открытой, с севера и юга отделенной от основного пространства храма стенами. Церковь имеет 2 входа: в центре и зап. части юж. фасада. С запада пристроен вход на открытую часть галереи.

Храм выстроен из булыжного камня (внешние стены, апсида, боковые нефы и обходная галерея), известкового туфа (углы стен и обрамление проемов) и плинфы (центральный неф, свод и главы).

Полукруглая в плане апсида не выявлена снаружи, по сторонам к ней примыкают пастофории – жертвенник (в плане квадрат) и диаконник (в плане прямоугольник). В юж. стене жертвенника был проход (перекрыт 8-гранным сомкнутым сводом) в алтарь. В XIX в. в апсиде алтаря сохранялись древние росписи (*Карбелашвили*. 1897. С. 7–10). Диаконник перекрыт полуциркульным сводом. Сев. и юж. части галереи с вост. стороны заканчиваются небольшими помещениями с полукруглыми в плане апсидами. В апсиде, жертвеннике и диаконнике, в 2 вост. завершениях галереи, а также на зап. фасаде устроено по маленькому окну. На юж. и сев. фасадах храма по 4 окна, в юж. стене галереи – 3, в северной – 2. По 2 окна (с севера и юга) имеют барабаны. Окно (пробито позже) расположено также справа от центральной двери юж. фасада.

В декоративном отношении наиболее выделяются вост. и юж. фасады. Зодчий учел архитектурные особенности внутреннего устройства церкви. Центральная плоскость вост. фасада оформлена нишей в виде сдвоенной арки, ее средняя пилястра опирается на навершие окна; над аркой на фронтоне помещен рельефный крест на подножии. Плоскости боковых нефов 2-частные, что подчеркивается 2 расположенными друг над другом нишами



Кафоликон мон-ря Квелацминда.
Вост. фасад. VIII – нач. IX в.

в виде арок. Расширяющиеся книзу окна имеют подковообразные арки. Окна пастофориев оформлены наверху крестами, на которые опираются кресты. По мнению Г. Чубинашвили, вост. фасад был значительно переделан в XVII в. и первоначально центральная плоскость фасада была обрамлена полуциркулярной аркой, внутри к-рой над окном располагался большой рельефный крест на подножии (Чубинашвили. 1959. Т. 1. С. 276–277).

Двухчастность юж. фасада подчеркнута высоко расположенным рядом окон (4). Центральная дверь



Интерьер кафоликона
мон-ря Квелацминда.
VIII – нач. IX в.

обрамлена аркой, внутри к-рой в тимпане помещен крест. С обеих сторон от входа сохранились фрагменты стен, выложенных булыжником: по предположению Чубинашвили, это остатки портика (Там же. С. 278). Все окна помещались в нишах в виде высоких арок, начинающихся от основания церкви.

Сев. фасад, выходящий к склону горы, был оформлен наиболее просто. Вост. окно первоначально имело такие же формы и размер, как окно юж. фасада, др. окна маленькие. К сев. фасаду была сделана прямо-

угольная пристройка. Историк и филолог Л. Меликсет-Бек, побывавший здесь в 1914 г., писал, что это «склеп, очевидно, для монашествующих» (Там же. С. 312).

С зап. стороны в храм можно попасть через широкую прямоугольную дверь, поднявшись по входу на открытую галерею. Портал декорирован тимпаном из плинфы. Кладка вокруг окна относится к позднему времени. Помещение под открытой галереей служит нартексом, к-рый внутри соединяется с зап. частью церкви. Снаружи в него ведет зап. дверь юж. фасада. Храм перекрыт черепичной крышей в XVII в. Сохранилось неск. древних черепиц, украшенных крестами разной формы (Там же. С. 278–279).

Святые К. известны в основном благодаря публикациям в периодических изданиях XIX в. Так, в одном из номеров газ. «Иверия» (1889) были описаны святые К., наиболее почитавшиеся в то время, среди них — чудотворная живописная Квелацминдская икона Божией Матери (ок. 94×22 см), к-рая, согласно сделанной на ней надписи, была заказана или поновлена неким Нодаром. Она была обрамлена позолоченным окладом. В К. хранилась пергаменная рукопись с образами евангелистов, принадлежавшая Кайхосро, сыну

моурави Энисели. В ней содержались молитва, написанная неким Зосиме Кочобадзе по приказу «дочери царя царей Кетеван», и Четвероевангелие. В колофонах указано

имя переписчика — Георгий. Одной из реликвий была серебряная часть печи, к-рую, согласно надписи, Мариам, сестра царя Имерети св. Солломона II, пожертвовала К.

Ист.: Шакро. Заметки путника // Иверия. 1889. № 188. 6 сент. С. 2–3; Карбелашвили П., свящ. Кахтубанский древний мон-рь Пресв. Богородицы // ДВГЭ. 1897. № 11. С. 5–10; Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского / Сост.: Т. Ломоури, Н. Бердзенишвили. Тбилиси, 1941. С. 341 (на груз. яз.). Лит.: Северов Н. П. Памятники груз. зодчества. М., 1947. С. 201–202; Цицишвили И. Истоки груз. зодчества. Тбилиси, 1955. С. 48–49. Табл. 16; он же. История груз. искусства. Тбилиси, 1995. С. 65. Табл. 15–16 (на груз. яз.);

Чубинашвили Г. Н. Архитектура Кахетии: Исследование развития архитектуры в вост. провинции Грузии в IV–XVIII вв. Тбилиси, 1956. Т. 2: Альбом. Илл. 190–204; 1959. Т. 1: Текст. С. 273–286; Беридзе В. В. Древнегруз. архитектура. Тбилиси, 1974. С. 42. Илл. 70–72. Табл. 56–57 (на груз. яз.); *Alpago-Novello A., Beridze W.* Art and Architecture in Medieval Georgia. Lovain-La-Neuve, 1980. P. 338. Abb. 372–378; *Beridze W., Neubauer E.* Die Baukunst des Mittelalters in Georgien. W., 1981. P. 80–83. Abb. 53–57; *Закарая П.* Памятники Вост. Грузии. М., 1983. С. 258–259. Илл. 163–164; Аннотированный словарь личных имен / Сост.: Д. Квдашвили и др. Тбилиси, 1993. Т. 2. С. 212 (на груз. яз.); *Джанберидзе Н., Цицишвили И.* Архитектурные памятники Грузии. М., 1996. С. 107–110; *Veltmans T.* Miroir de l'invisible. Mil., 1996. P. 194, 196, 270; *Джабуа Н.* Архит. сущность гурджаанской Квелацминды // Дзеглебис мегобари (Друзья памятников культуры). Тбилиси, 1996. С. 23–25 (на груз. яз.); *Туния И.* Мон-ри Грузии. Тбилиси, 2005. С. 45–46 (на груз. яз.).

Н. Читишвили

КВÉМО-ТЕЛÉТИ, во имя вмч. Георгия муж. мон-рь (Шавнабада) — см. в ст. *Мицхетско-Тбилисская епархия*.

КВÉНШТЕДТ [нем. Quenstedt] Иоганн Андреас (13.08.1617, Кведлинбург, Саксония — 22.05.1688, Виттенберг, там же), протестант. теолог, классик лютеран. ортодоксии. К. был сыном Р. Квенштедта, одного из наиболее влиятельных граждан Кведлинбурга, каноника ц. Девы Марии в Хальберштадте, и Доротеи, сестры лютеран. богослова И. Герхарда. С 1637 г. он обучался в ун-те Хельмштедта, где его преподавателями были теологи Г. Каликст (1586–1656) и К. Хорнеус (1590–1649). Каликст писал о преодолении всех «малозначительных» разногласий между лютеранами и кальвинистами и даже между протестантами и католиками на основе «согласия первых пяти веков» (consensus quinquesecularis), т. е. безусловного принятия всеми христианами только догматики ранней христ. Церкви при свободном отношении ко всем более поздним догмам. Его взгляды на протражении десятилетий обсуждались лютеранами в рамках т. н. спора о синкретизме; большинство отвергало подход Каликста. 3 янв. 1643 г. К. получил степень магистра философии и начал читать лекции по географии в ун-те Хельмштедта. С 18 окт. 1646 г. К. преподавал в Виттенбергском у-те на фак-те искусств и продолжал изучать богословие. В отличие от синкретической направленности Хельмштедтского ун-та Виттенбергский



ун-т придерживался ортодоксального лютеранства. В 1648 г. между ун-тами завязалась дискуссия о принципах толкования Свящ. Писания. К. участвовал в ней на стороне Виттенбергского ун-та, но сохранял уважительное отношение к своим хельмштедтским учителям. 12 нояб. 1650 г. Виттенбергский ун-т присвоил ему степень доктора теологии. В этом ун-те было неск. профессоров теологии, к-рые нумеровались в порядке значимости; в 1660 г. К. стал «четвертым профессором» и достиг 1-го места (*professor primarius*) лишь в 1687 г. К. преподавал в ун-те помимо теологии также логику и метафизику; 4 раза он избирался на должность ректора ун-та. Был пробстом Замковой ц. в Виттенберге, знаменитой в истории Реформации, в ней он был похоронен. С 1684 г. К. был ассессором Виттенбергской консистории. В 1656 г. его 3-й женой стала А. З. Шарф, дочь 1-го профессора теологии; в браке у них родились 12 детей. В документах содержатся упоминания о частых болезнях К., из-за которых он жил постоянно в Виттенберге, тогда как в его время университетские преподаватели часто выезжали с лекциями в др. ун-ты.

В 1685 г. в Виттенберге был впервые издан основной труд К. — «Дидактико-полемическое богословие, или Система богословия» (*Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*). Несмотря на то что книга была большой по объему и весьма дорогой, на протяжении 30 лет она пользовалась огромным спросом. Основу ее составили лекции, к-рые К. читал, опираясь на учебник И. Ф. Кёнига «Богословие в непринужденных беседах» (*Theologia positiva ascotomatica*). Используя всю значимую богословскую литературу за предыдущие 100 лет, К. логично классифицировал материал, так что читателю было легко найти интересующие его разделы.

Книга состоит из 4 частей. В 1-й рассматриваются: природа теологии и ее источники; Свящ. Писание и его авторитет; природа догматов; учение о Боге, Его сущности и Его деяниях (прежде всего о творении); представление об общении с Богом и вечной жизни как о цели теологии, о вечной смерти — как о противоположности этой цели. 2-я часть посвящена изложению учения о человеке с т. зр. теологии, т. е. как об



JOHANNES ANDREAS QVÆNSTEDT, SS. THEOLOGIAE DOCTOR ET PROFESSOR PUBL. ORDIN. ELECTORALIS CONSISTORII ADSESSOR ET TEMPLI COMMUNIS SACRATORUM PRÆPOSITUS WITTEBERGÆ. ANNO CHRISTI MDCLXXXVII. ÆTATIS LXVIII. PROFESS. THEOL. XXXVI.

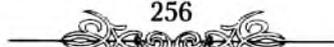
И. А. Квенштедт.
Гравюра. Кон. XVII в.
Мастер М. Феннитцер
(Городская б-ка Трира)

образе и подобии Божиим; о грехе; о свободе воли. В 3-й части К. анализирует значение источников спасения: благу волю Бога и предопределение, искупление, возрождение, обращение, оправдание, покаяние, исповедание веры и вины, мистический союз верующих с Богом, жизнь во Христе в противоположность жизни ветхого Адама. Темами 4-й части являются средства спасения: Слово Божие, таинства ВЗ и НЗ, заветы (договоры) Бога с человеком как таковые, оправдывающая вера, добрые дела, страдание, молитва, священнослужение, светская власть, брак, Церковь. В каждой главе, на к-рые делятся части, есть т. н. дидактический раздел, в котором в тезисной форме формулируется статья вероучения и рассматриваются ее основные элементы: этимология входящих в нее богословских понятий, их причинно-следственные связи, необходимые определения, характеристики, сопутствующие обстоятельства. За дидактическим следует т. н. полемический раздел, но, как правило, по тону даже более сдержанный, чем дидактический, поскольку К. всегда стремился детально рассмотреть в т. ч. и неверные мнения, с тем чтобы отвергнуть их не голословно, а аргументированно. Этот раздел делится на вопросы; в каждом из них содержится тезис, его объяснение, перечисление возможных противоположных тезисов, доказательство тезиса, опровержение возражений, ссылки на

авторов, придерживавшихся иных взглядов. К. цитировал творения отцов ранней Церкви, католич. схоластов, М. Лютера и др. классиков лютеранства, Книгу согласия, трактаты современников-лютеран, а также католич. и кальвинист. авторов.

«Система богословия» — довольно сухой и схоластический текст, и это обусловлено тем, что автор хотел как можно точнее представить читателю христ. вероисповедание, поскольку К. был уверен, что познание Бога предназначено для службы Богу. К. проводил различие между простой изложением и простотой содержания, считая, что первая необходима, а вторая вредна для понимания текста. Он был убежден, что можно писать ясно о загадочных вещах, смиренно о возвышенных, просто о трудных и открыто о вещах скрытых. К. отмечал, что, хотя Воплощение есть великая тайна (ср.: 1 Тим 3. 16), мн. относящиеся к нему места Свящ. Писания яснее солнца. По утверждению К., в том, что касается божественных тайн, люди должны различать между «что» и «как». Если 1-е в Писании высказано ясно, то 2-е, если оно не высказано, вообще не является знанием, необходимым для спасения. По словам К., «вера основана не на доказательствах от разума, но на свидетельствах от Бога» (*Theologia didactico-polemica*. Pt. 1. Cap. 4. Sect. 2. Quaest. 12). При этом К. был уверен, что мн. противоречия веры преодолимы разумом. Напр., Бог всемогущ, и вместе с тем нек-рых вещей Бог не может: лгать, умереть и вообще в ч.-л. измениться. Кажущееся противоречие К. объяснял так: «Способность делать такие вещи говорит не о могуществе, а о бессилии» (*Theologia didactico-polemica*. Pt. 1. Cap. 8. Sect. 1. Thesis 36). Будучи типичным представителем *катафатического богословия*, К. писал о Боге, используя аналогии с тварным миром, и насчитывал у Бога не менее 31 атрибута, однако оговаривал, что никакая из аналогий не является полной и наряду со сходством всегда есть и отличие.

К. следовал общепринятому к тому времени в лютеран. ортодоксии делению догматики на фундаментальные статьи о вере и спасении, второстепенные фундаментальные статьи и нефундаментальные статьи. Первые статьи каждый христианин должен знать и принимать, т. к. они составляют «основание веры», без





которого веры нет или вера не является христианской; о 2-х статьях христианин имеет право не знать, однако он не должен думать о них вразрез с церковным учением: напр., о первородном грехе, о предопределении, о роли добрых дел в процессе спасения; к 3-м статьям относятся такие части догматики, к-рые логически не связаны с фундаментальными, так что даже христианин, понимающий неправильно, может спастись и не должен рассматриваться как еретик: таковы, напр., догматы о бессмертии Адама до грехопадения, об антихристе, о признаках истинной Церкви. Содержание каждой из этих рубрик представители лютеран. ортодоксии «наполняли» по-разному. К. в этом вопросе был склонен к максимализму и включал в число «первостепенных фундаментальных статей» даже статью о перихоресисе — взаимопроникновении человеческой и божественной природ во Христе.

Рассматривая, каким образом христианин усваивает «основание веры», К. учил, что в этом процессе присутствуют 3 стороны: субстанциальная, т. е. Сам Христос, как Тот, в Кого верят; органическая, т. е. проповедуемое Слово Божие, поскольку оно, обладая убедительностью, внушает неверующему веру и тем самым «организует» его разум, а потому, по К., есть «начало и средство» веры; догматическая, т. е. Евангелие как текст, из к-рого христианин узнает содержание веры во всех необходимых деталях, как то начало, из которого познается теология. Т. о., основание веры едино, но в душу человека вера проникает как минимум 3 путями (Theologia didactico-polemica. Pt. 1. Cap. 5. Sect. 1. Thesis 2).

С изучением К. библейских текстов связаны его сочинения «Похороны у древних, или Трактат о погребальных обрядах древних греков, римлян, евреев и христиан» (Sepultura veterum sire Tractatus de antiquis ritibus Sepulchralibus Graecorum, Romanorum, Judeorum et Christianorum. Wittembergae, 1648), «Вопросы теологии в связи с их отношением к Писанию как к исходному пункту» (Exercitationes theologicae in genere sacra Scriptura. Wittembergae, 1677) и «Библейские древности» (Antiquitates biblicae et ecclesiasticae. Wittembergae, 1688³). Одной из наиболее удачных работ на тему пастырского богословия в лютеранстве является «Пасторская этика» К.

(Ethica pastoralis et instructio cathedralis. Wittembergae, 1678). В § 67 этой работы К. рекомендует по отношению к еретикам применять скорее мягкость (lenitas), нежели суровость (severitas), особенно когда речь идет о вовлеченных в ересь «по простоте». Однако и ересиархи, по предположению К., в большинстве своем искали истину, но заблуждались по слабости ума, связанной с человеческой греховностью.

Поскольку в работах К. исследован широкий круг вопросов богословия, К. называли «архивариусом», «протоколистом» (Schriftführer) и даже «бухгалтером» лютеран. ортодоксии. В XIX–XX вв. в среде консервативных лютеран США интерес к К. возродил Ф. Пипер (1852–1931), цитировавший его в своих переводах на нем. и англ. языках. Швейцар. теолог К. Барт, критиковавший К. как кальвинист и приверженец апофатического богословия, тем не менее активно цитировал его тексты и высоко ценил как союзника в борьбе против либеральной теологии.

Соч.: Theologia didactico-polemica, sive, Systema theologicum in duas sectiones didacticam, et polemicam, divisum. Wittembergae, 1685. Lipsiae, 1715⁵ (англ. пер. фрагментов: The Nature and Character of Theology: An Intro. to the Thought of J. A. Quenstedt from Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum / Ed. and transl. L. Poellot. St. Louis, 1986).

Лит.: Koch M. Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik. B., 1899; Leube H. Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxy. Lpz., 1924; Baur J. Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium: Eine Untersuchung. zur Theologie J. A. Quenstedts. Gütersloh, 1962; Preus R. D. The Theology of Post-Reformation Lutheranism. St. Louis, 1970. Vol. 1: A Study of Theological Prolegomena.

С. А. Исеев

КВЕТЕРА [груз. კვეთერა], архитектурный ансамбль, крепость (не позже VIII–XIII вв.) (Ахметский муниципалитет, историческая пров. Кахети, Вост. Грузия). Расположен в 12 км от г. Ахмета, в ущелье р. Илто.



Город-крепость Кветера.
Фотография. Нач. XXI в.

История. Археологический анализ строений К. позволяет установить, что в эпоху раннего средневековья здесь была малая зальная церковь. По сведениям историка XVIII в. царевича Вахушти Багратиони, в VIII в. в К. существовала крепость, к-рая имела выгодное географическое расположение: через нее проходили дороги, связывающие Кахети и историческая пров. Тианети, откуда легко было контролировать верхний пояс Иорского ущелья в исторической пров. Мтианети, а также ущелья и долину р. Илто. Возможно, в 1-й пол. X в. была возведена купольная ц. во имя вмч. Георгия, в X–XI вв. построили 2-этажный дворец и др. помещения, провели водопровод. Царь Кахети Квирике III Великий, правивший в 1014–1037(1039) гг., разделил Кахети на 7 эриставств, среди них было Кветерское (Вахушти Багратиони. 1973. С. 561; Мухелишвили. 1980. Т. 2. С. 100; Мосулишвили. 2002/2003. С. 140–141, 158–163; Кветера. 2004. С. 97–100). К. считалась одной из самых надежных крепостей Грузии: в 1040–1043 гг. груз. царь Баграт IV подчинил и включил Кахети в состав единого груз. гос-ва, но К. покорить не смог (Матиане Карглисай // КЦ. 1955. Т. 1. С. 306). По-видимому, городская жизнь в К. продолжалась до XIII в., в посл. упоминания о К. исчезли из исторических источников. Считается, что причиной упадка стало нашествие монголов. В XV–XVI вв. царство Кахети усилилось. К. возродилась, но прежнее значение вернуть уже не смогла. Сохранился документ местных дворян Омана и Кайхосро Чолокашвили (1775), в к-ром описаны их фамильные земли и среди них — «замок Кветера» (ПГП. 1981. Т. 7. С. 315–317).

В 50-х гг. XX в. К. привлекла внимание Г. Чубинашвили, к-рый подробно изучил архитектуру разрушающихся главной ц. во имя вмч.

Георгия и дворца, выявил архитектурные особенности и художественную ценность памятников. В 1968–1970 гг.

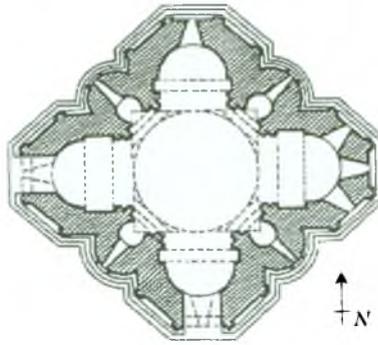
Г. Ломтатидзе и Р. Рамишвили провели археологические работы в К. и осуществили реставрацию церкви. На территории



крепости были найдены глазурованная и неглазурованная посуда, глазурованная черепица, осколки фаянса, стеклянные посуда и браслеты, медные монеты и др. материалы IX–XVII вв.; храм перекрыли новой глазурованной черепицей бирюзового цвета (в 1980, 1990 и 2002 черепицу, быстро повреждающуюся из-за технологических сложностей изготовления, полностью обновляли). Во время работ, проведенных в К. в 70-х гг. XX в., здание церкви было расчищено от растительного покрова, стены укреплены. Последние реставрационные работы были проведены И. Мосулишвили в 2002 г. (*Мосулишвили. 2002/2003. С. 145–147; Миндорашивили. 2010. Реставрация архитектуры в Грузии. 2012. С. 114–115*).

Архитектурный комплекс включает смежные внутреннюю (ок. 3,5 тыс. кв. м) и нижнюю (ок. 25 тыс. кв. м) крепости. Внутренняя крепость обнесена возведенной из булыжника и дробленого камня оградой (30×85 м), протяженной с запада на восток. На ее территории находятся малая церковь (в сев.-вост. части), ц. во имя вмч. Георгия (в вост. части), дворец (у сев. стены ограды), хозяйственные постройки, фрагменты водохранилища и зданий, предназначение которых не определено. В стены внутренней крепости встроено 7 круглых и прямоугольных башен. Наилучшую сохранность имеет северо-зап. 8-угольная (4-угольная в плане) и руинированная в верхней части башня для наблюдений (ныне высота 9 м), находящаяся близ въездных ворот. Вода в К. поступала с юго-зап. стороны по глиняным трубам. Нижняя крепость расположена на склоне холма, с юга и запада от внутренней крепости, сохранились руины зальной церкви, поврежденные башни и др. постройки (*Мосулишвили. 2002/2003. С. 158–163; Кветера. 2004. С. 97–101*).

Церковь вмч. Георгия (10,5×9,8 м) является одним из памятников грузинской архитектуры, в 2007 г. храм был внесен в предварительный список памятников Всемирного наследия ЮНЕСКО. Церковь представляет собой тетраконх с круглыми экседрами (имеют в плане очертание в $\frac{3}{4}$ круга) по углам подкупольного квадрата, между апсидами. Ее архитектура напоминает архитектуру малой купольной церкви монастыря Дзвели-Шуамта, однако К. от-



План ц. вмч. Георгия.
1-я пол. X в., Кветера

личается изяществом форм и большей декоративностью.

Перед полукружиями апсид устроены вимы (по оси «восток–запад» более продленные). В храме 2 входа: с юга и запада, прямоугольные снаружи и арочные изнутри. К зап. входу были пристроены ворота (фрагменты зафиксированы Г. Чубина-



Интерьер ц. вмч. Георгия.
1-я пол. X в., Кветера

швили в 30–40-х гг. XX в.), очевидно, этот вход был парадным, поскольку др. строения комплекса расположены с северо-запада от храма (*Чубинашвили. 1959. С. 414*). Для освещения храма в алтарной апсиде устроены 3 окна, в остальных 3 рукавах креста и экседрах — по одному, в барабане купола — 6. Косяки окон, узкие снаружи, значительно расширяются внутрь.

Храм облицован известковым туфом. При оформлении фасадов не применялась орнаментальная резьба, типичная для архитектуры Кахети данного периода; зодчий использовал др. приемы: совмещение разных объемов (апсиды и экседры), многоуровневое решение пере-

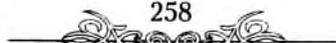
крытий (апсиды, тромпы и экседры), размещение на фасаде двойных и тройных валиков с протянутой над ними аркатурой. Барабан церкви украшен 12 арками, перекинутыми на парных полуколонках.

Во внутренней облицовке интерьера использован крупный тесаный известковый туф (100×60, 100×80 см), уложенный прямыми горизонтальными рядами. На угловых выступах каждого рукава имеется пучок из 3 полуколонк, на капители к-рых опираются подкупольные арки и арки экседр. Переход от центрального квадрата к подкупольному кругу создан системой арок, нависающих друг над другом.

Выявленные во время раскопок материалы позволили установить, что церковь была перекрыта глазурованной черепицей бирюзового цвета. В 60-х гг. XX в. проводились реставрационные работы, в ходе которых был восстановлен внешний облик храма (*Цицишвили. 1955. С. 48–49, 80–81. Табл. 16; Чубинашвили. 1959. С. 411, 415; Мосулишвили. 2002/2003. С. 142, 145; Кветера. 2004. С. 98; Кветерская крепость. 2010. С. 199–201*).

Малая церковь сохранилась фрагментарно (6,1×3,1 м без апсиды). После возведения крепости вост. часть церкви оказалась в ее стене: апсида церкви, имеющая в плане подковообразную форму, была целиком заполнена бутом на известковом растворе. Храм выложен булыжником и дробленным камнем. Входы находились с севера и юга. С юж. стороны было пристроено треугольное помещение малых размеров (*Мосулишвили. 2002/2003. С. 154; Кветера. 2004. С. 98; Миндорашивили. 2010. С. 79*).

Дворец (16,5×9,2 м) выстроен из булыжника и дробленого камня, представляет в плане прямоугольное здание, с сев. стороны к которому были пристроены одноэтажные постройки (определяются только в плане). Межэтажное и внешнее перекрытия дворца полностью разрушены; судя по фронтонам поперечных стен, он имел 2-скатную крышу. Первый этаж, очевидно, использовался как хозяйственное помещение: входная дверь находилась с юго-вост. стороны, в юж. и зап. стенах было прорезано по одному прямоугольному окну, в сев. стене был устроен арочный камин. Второй этаж, видимо, использовался как зал для приемов. Он был хорошо освещен высокими и широкими арочными стрель-





чатыми окнами (по 2 в вост. и зап. стенах, 3 в южной). С юга был устроен вход, изнутри перед ним находилась прямоугольная площадка, опирающаяся на укрепленные 4 столбами арки, к ней вела лестница (фрагменты были зафиксированы Чубинашвили в 30–40-х гг. XX в. на вост. и юж. стенах). Второй вход, устроенный в вост. углу сев. стены, был связан с террасой, возведенной над одноэтажными постройками. В сев.-зап. угол дворца была встроена 3-этажная башня (*Чубинашвили*. 1959. С. 445, 545, 546).

Ист.: *Чхикадзе З.* Великая крепость Кветера // Сахалко газеты (Народная газ.). Тифлис, 1912. № 737. С. 2–3 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4 (на груз. яз.).

Лит.: *Чубинашвили Г. Н.* Несколько образцов светской архитектуры // *Он же*. Несколько примеров (образцов) груз. светской архитектуры. Тифлис, 1923. С. 115–126 (на груз. яз.); *он же*. Архитектура Кахетии. Тбилиси, 1959. Т. 1. С. 318–322, 411–416, 543–546; Путеводитель к выставке древнегруз. архитектуры. Тифлис, 1935. С. 19–20; *Бардавелидзе В.* Среди пшавов Иори // Энимки (Бюллетень) / Ин-т языка, истории и материальной культуры им. акад. Н. Я. Марра. Тбилиси, 1941. Вып. 11. С. 67–182 (на груз. яз.); *Цицишвили И.* История груз. архитектуры. Тбилиси, 1955. С. 48–49, 71, 80–81. Табл. 16 (на груз. яз.); *Гомелаури И., Кения Р.* Каталог проектов, обмеров и рисунков академика Н. П. Северова // *Arg Georgica*. Сер. В. Тбилиси, 1964. Т. 6. С. 157–222; *Ростомашвили Ш.* Удивительная Кветера // Сабчота хеловнеба (Сов. искусство). Тбилиси, 1969. № 3. С. 22–24 (на груз. яз.); *Мухелишвили Д.* Основные вопросы исторической географии Грузии. Тбилиси, 1980. Т. 2. С. 100 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Грузинская архитектура переходного периода (с сер. VII в. до 2-й пол. X в.): IV Междунар. симпозиум по груз. искусству. Тбилиси, 1983. С. 20; *Никель Г.* Происхождение и развитие фигурных колонок и пристенных опор с сдвоенными колонками в груз. архитектуре развитого средневековья: IV Междунар. симпозиум по груз. искусству. Тбилиси, 1983; *Вачнадзе Д.* Дворец в Кветере // Дзеглис мегобари (Друзья памятников древности). Тбилиси, 1989. № 2. С. 37–45 (на груз. яз.); *Закарая П.* Грузинские города-крепости, крепости, крепости-замки, крепостные стены, башни Грузии. Тбилиси, 2001. С. 90 (на груз. яз.); *Мосулишвили И.* Замок-комплекс Кветера // Департамент истории и охраны памятников культуры Грузии. Тбилиси, 2002/2003. Вып. 6/7. С. 140–163 (на груз. яз.); Кветера // Свод памятников истории и культуры Грузии. Тбилиси, 2004. Т. 2. С. 97–101 (на груз. яз.); Кветера // Духовные сокровища Грузии. Тбилиси, 2005. Т. 1. С. 136–137 (на груз. яз.); *Миндорашвили Д.* Археологический материал крепости Кветера. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.); Кветерская крепость // Памятники культурного наследия Грузии. Тбилиси, 2010. С. 199–201 (на груз. и англ. яз.); Реставрация архитектуры в Грузии: Историография, традиция, анализ опыта / Сост.: И. Элишварашвили, М. Сурамелашвили и др. Тбилиси, 2012 (на груз. яз.).

Н. Читишвили

КВИЕТИЗМ [лат. quietismus; испан., итал. quietismo; франц. quiétisme; от лат. quies — бездействие], религ. и богословское течение мистического характера в европ. католицизме; период наиболее широкого распространения К. приходится на 2-ю пол. XVII — нач. XVIII в. Основные представители К. в Италии и Испании — Хуан Фалькони де Бустаманте (1596–1638), Мигель де Молинос (1628–1696), Пьер Маттео Петруччи (1636–1701); во Франции — Франсуа Малаваль (1627–1719), Жанна Мария Гюйон (1648–1717), Франсуа Фенелон (1651–1715). В России К. был популярен в период т. н. александровского мистицизма (1-я четв. XIX в.). Многие богословские положения К. осуждены католич. Церковью как ошибочные.

В исследовательской литературе сформировались 2 основных представления об исторических и доктринальных границах К. В соответствии с 1-м пониманием природы К., характерным для науки XIX — нач. XX в., «квиетизмом» в широком смысле может быть названо любое религиозное или философское учение, которое стремится «упразднить моральное усилие человека» (*Pourrat*. 1937. Col. 1537). Метафизическое понимание К. в качестве «отрицания необходимости индивидуальной деятельности» и «желания раствориться в Боге» (*Paquier*. 1910. P. 9) позволяет выявлять присущие ему элементы в исторически не связанных или слабо связанных друг с другом духовных традициях. В рамках такого представления европ. К. XVII в. в западном христианстве оказывается лишь одной из кульминаций изначально заложенной в любой мистике тенденции к снятию индивидуального во всеобщем, конкретного в абстрактном. Выделяя в истории идей учения, к-рые в той или иной степени могут быть поняты как К. в широком смысле, католич. исследователь религ. мистики П. Пурра (1871–1957) относил к ним инд. *брахманизм* и *буддизм*, некоторые направления древнегреч. философии, в частности *стоицизм*, представителями к-рого было впервые разработано учение о бесстрастии (*ἀπάθεια*) как о моральной идеале для человека, и *неоплатонизм*, в рамках к-рого было развито учение о возвышении человека к *абсолюту* и слиянии с ним, оказавшее

значительное воздействие на всю последующую мистику, в т. ч. христианскую (*Pourrat*. 1937. Col. 1538–1542). По мнению Пурра, идеи, близкие ко взглядам квиетистов XVII в., были характерны для многих мистико-аскетических течений внутри христианства, причем как ортодоксальных (см. статьи *Исихазм*, *Молитва*, *Молитва Иисусова*), так и гетеродоксальных (эвфемиты, *мессалиане*, *свободного духа братья*, *бегинки* и бегарды, последователи Иоанна *Экхарта* и Иоганна *Таулера*, и т. п.) (*Pourrat*. 1937. Col. 1542–1552; ср.: *Knox*. 1950. P. 239–241). Хотя проведение параллелей между К. XVII в. и близкими к нему духовными явлениями разных эпох позволяет увидеть богословие этого религ. течения в новом свете, недостатком подобного подхода является неизбежное сглаживание и искажение его индивидуальных особенностей.

В соответствии со 2-м пониманием, более распространенным в современной науке, К. рассматривается не столько в аспекте его объективного философско-богословского содержания, сколько как локальное историческое явление, т. е. как зародившееся в XVII в. гетеродоксальное направление в католической мистике (*Pacho*. 1986. Col. 2756–2757). Вместе с тем на основании анализа источников исследователи выделяют 2 принципиальных доктринальных пункта, позволяющих не только исторически, но и идейно отделить К. от иных схожих духовных движений, направлений и школ: учение о «созерцательной», «безобразной», «умной» молитве, предполагающей пассивное переживание человеком воздействующей на него благодати Божией, и учение о полном самоотречении человека и «чистой любви» к Богу ради Самого Бога, которая является высшей степенью достижимого земного совершенства (*Meredith*. 1997. S. 41; ср.: *Pourrat*. 1947. P. 128; *Омэни*. 1994. С. 307–308). Нюансы предлагавшихся внутри К. различных объяснений этих 2 его основоположений свидетельствуют как об определенном смысловом согласии, так и о некоторых расхождениях между его основными представителями. При этом вопрос о влиянии предшествующей богословской и духовно-мистической традиции на представителей К. должен решаться индивидуально для каждого из





квиетистских богословов, поскольку нередко сходные религиозные идеи черпались ими из различных источников.

Во многом именно различием источников и влияний объясняются наиболее важные расхождения между испано-итал. и франц. течениями К. Квиетисты Испании и Италии в большей степени были ориентированы на практическое богословие созерцательной молитвы и мистического соединения с Богом. В значительной мере они опирались на традицию католич. мистиков, в число к-рых входили католич. св. *Петр Алькантарский* (1499–1562), францисканец Франсиско де Осуна († ок. 1540), католич. св. *Хуан де ла Крус* (1542–1591), католич. св. *Франциск Сальский* (1567–1622), католич. св. *Тереза Авилская* (1515–1582) и др. Франц. квиетисты, позаимствовав из итал. К. его мистическое основание в виде учения о созерцательной молитве, соединили его с идеями христианизированного *платонизма* (наиболее ярким его выражением в восточном христианском богословии были «*Ареопагитики*», а в западном богословии — взгляды блж. *Августина*), а в неявной форме восприняли также и некоторые тенденции европейского протестантизма, предложив в качестве альтернативы протестантскому учению о спасении одной только верой учение о спасении одной только любовью к Богу.

К. в Италии и Испании. Предквиетизм. Для обозначения легших в основу К. религ. идей, обнаруживающихся как в учении различных и по большей части не связанных друг с другом религ. групп XVI–XVII вв., так и в ряде сочинений христ. мистиков этого времени, в исследовательской лит-ре обычно используется условный термин «предквиетизм», предложенный Пурра (*Pourrat*. 1947. P. 129). В качестве религиозного направления, внутри к-рого впервые в зап. христ. мистике были сформулированы нек-рые основные положения буд. К., историки склонны рассматривать возникшее в XVI в. в Испании мистическое движение *алюмбрадов* (о них см.: *Llorca B.* Die spanische Inquisition und die «Alumbrados» (1509–1667) nach den Originalakten in Madrid und in anderen Archiven. B.; Bonn, 1934; *Huerga A.* Historia de los Alumbrados. Madrid, 1978–1994. 5 vol.;

Santonja P. La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo 16: Inquisición y sociedad. Valencia, 2001). Подробное изложение воззрений алюмбрадов позднего периода содержится в осуждающем их заблуждения эдикте, изданном 9 мая 1623 г. еп. Андресом Пачеко (1550–1626), великим инквизитором Испании (опубл.: *Guibert*. 2012. S. 292–304. N 405–419). На основании этого документа и др. источников исследователи заключают, что алюмбрады развивали учение об умной молитве (*oratio mentalis*), к-рая необходима для спасения и к-рая должна полностью заменить несовершенную словесную молитву. Посредством умной молитвы, по мнению алюмбрадов, человек достигает столь высокого озарения благодатью Св. Духа, что становится способен уже в этой жизни «созерцать божественную сущность и тайны Святой Троицы». Говоря о превосходстве внутренней духовной жизни и полного предания себя Богу, они утверждали, что практикующим молитву человеком руководит непосредственно Св. Дух. Достигший высшего совершенства человек отвращается от любых внешних средств богопочитания: икон, молитв, богослужений, таинств; он не обязан творить добрые дела; даже грех, совершенный «в благодати», не является грехом и не отлучает совершенного человека от единства с Богом (*Ibidem*; ср.: *Кнох*. 1950. P. 241–242; *Омэнн*. 1994. С. 300–301). Наиболее существенной особенностью учения алюмбрадов, отличающей его от ортодоксальной католической мистики и сближающей с буд. К., является представление о том, что для совершенных умная молитва должна полностью заменить церковную жизнь, а также учение о предании себя Св. Духу, в результате чего человек становится покорным инструментом Бога, лишенным к.-л. нравственной самостоятельности. Вопрос о степени влияния взглядов алюмбрадов на формирование испан. и итал. К. до наст. времени остается дискуссионным и едва ли может быть окончательно решен на основании имеющихся источников. Предположение о наличии их косвенного влияния является весьма вероятным в силу того, что многочисленные и длительные инквизиционные процессы против алюмбрадов делали их воззрения предметом постоянного обсуж-

дения в испан. религ. среде (*Pacho*. 1986. Col. 2789–2794). В одном из сочинений Молинос прямо говорил о знакомстве с учением алюмбрадов (*Molinos*. 1988. P. 200–205); вместе с тем он осуждал их как ложных мистиков и еретиков, вслед. чего встречающееся в лит-ре представление о Молиносе как последователе алюмбрадов представляет его отношение ко взглядам алюмбрадов в заведомо упрощенном и неточном виде.

Основным источником сведений о предквиетистских и ранних квиетистских группах в Италии является справка, составленная 12 апр. 1682 г. кард. Франческо дельи Альбицци (1593–1684), с обзором офиц. мер, принимавшихся иерархами католич. Церкви и Римской курией против квиетистов с 1655 г. (*Albizzi*. 1948). Согласно кард. Ф. дельи Альбицци, наиболее ранним итал. предквиетистским религ. течением, вызвавшим церковную реакцию в виде осуждения, стало движение пелагинов, или филиппинов. Одно из названий они получили по имени вдохновителя движения, миланского мистика Джакомо Казоло († 1656), взявшего себе имя Филиппо в честь основателя конгрегации *ораториан* католического св. Филиппа *Нери* (1515–1595). Другое название происходит от основанного Филиппо в долине Валь-Камоника (еп-ство Брешиа) оратория во имя мц. Пелагии, ставшего центром движения (*Pacho*. 1986. Col. 2761; подробнее см.: *Guerrini*. 1953). Ок. 1655 г. духовным руководителем общины пелагинов, в к-рую входило до 600 человек, стал пресв. Марко Антонио Рекальдини из Пизонье († 1678). Активная проповедническая деятельность группы в Валь-Камонике послужила причиной доносов в Рим: члены группы обвинялись в порочных молитвенных практиках и в уклонении от церковного учения. По решению Конгрегации инквизиции (см. ст. *Инквизиция*) расследование дела было поручено епископу Брешиа Пьетро Витто Оттобони (1654–1689; с 1689 папа Римский *Александр VIII*) и инквизиции диоцеза. Инквизиционный процесс завершился к сер. 1657 г.; по приговору ораторий подлежал упразднению, всем членам общины во главе с Рекальдини предписывалось отречься от заблуждений и понести церковное наказание (*Albizzi*. 1948. P. 148–





150). Богословские взгляды пелагинов известны из распоряжений еп. П. В. Оттобони и подписанного 19 сен. 1660 г. Рекальдини отречения; они сводились к неск. тезисам: умная молитва необходима для любого человека настолько, что без нее никто не может спастись; умная молитва не должна связываться со словесной, к-рая гораздо ниже и слабее ее; умная молитва выше церковных таинств и даже выше совершенного Иисусом Христом искупления; надворящим такую молитву не властны ни епископы, ни папа Римский; церковные изображения как отвлекающие от молитвы должны быть упразднены и т. п. (тексты опублик.: *Terzago*. 1764. P. 7–8; *Guibert*. 2012. P. 319–322. N 438–440). Хотя выдвигалась гипотеза, что учение пелагинов могло повлиять на взгляды Петруччи и др. итальянских квиетистов, убедительные свидетельства его прямого влияния на последующую традицию К. отсутствуют (*Pacho*. 1986. Col. 2762).

Из справки кард. Ф. дельи Альбици известно еще об одной группе предквиетистского характера в итал. провинциях Лигурия и Пьемонт (*Albizzi*. 1948. P. 150–152). К ней принадлежал выходец из Франции врач Антуан Жирарди (Гриньон). Пользуясь покровительством гр. Маурицио Скарампи, он основал во владениях графа неск. ораториев (в г. Кортемилия и близ него), в которых совершалась совместная безмолвная молитва (*Ibid.* P. 150). В ходе инквизиционного процесса Жирарди заявил, что учение о такой молитве было почерпнуто им из соч. «Стадии умной молитвы, служащей быстрому приближению к Богу» (*Stati d'orazione mentale per arrivare in breve tempo a Dio*) Марии Бон († 1680), монахини ордена *урсулинок*. Гр. Скарампи также предстал перед инквизиторами и признался в том, что практиковал «аффективную, или безмолвную молитву» (*degl'affetti o della quiete*; см.: *Albizzi*. 1948. P. 152–153); кроме того, его обвиняли в проповеди учения о возможности для человека путем безмолвной молитвы достичь экстаического единства с Богом, минуя стадии покаяния и благодатного освящения. С целью прекратить проповедническую деятельность сторонников умной молитвы Стефано Спинола, еп. Савоны (1664–1682), от имени Конгрегации инквизиции издал спе-

циальное распоряжение, публично оглашенное 2 нояб. 1675 г. при большом стечении народа в Спиньо-Монферрато, в к-ром под угрозой отлучения от Церкви запрещалась любая безмолвная молитва. Поскольку столь резкий запрет вызвал неоднозначную реакцию среди католического духовенства Савоны, Конгрегация инквизиции направила епископу разъяснение. В нем отмечалось, что Конгрегация не осуждает и не запрещает саму по себе практику умной молитвы (*Pacho*. 1986. Col. 2762–2763); осуждению подлежат лишь те, кто «отвергают устные молитвы и прочие духовные упражнения (*exercitia spiritualia*), к-рыми пользуется Святая Римская Церковь, и утверждают, что практикующие [умную] молитву могут быть уверены в собственном спасении и не нуждаются в покаянии, а если оставляют эту молитву, то совершают смертный грех» (*Albizzi*. 1948. P. 152–155; *Guibert*. 2012. P. 322. N 441).

Несмотря на скромное место в общей истории К. инквизиционных процессов в Сев. Италии, именно тогда было впервые сформулировано офиц. отношение католической Церкви к принципам К., развитое во время последующих квиетистских споров. Характерным является почти полное отсутствие на этом этапе обвинений квиетистов в распушенности и безнравственных поступках, свидетельствующее, что до начала деятельности Молиноса итал. К. в отличие от учения испанских алюмбрадов не воспринимался как учение о моральной индифферентности. Кроме того, документы процессов подтверждают, что понимание «умной молитвы» как «безмолвной» (*quies*) было выработано внутри самого К., вслед чего наименование приверженцев этого религ. течения «квиетистами», закрепившееся с сер. XVII в. среди противников К., в значительной мере является самоназванием.

На ранних стадиях распространения К. в Италии значительный вклад в его популяризацию вносила иностранная религиозно-мистическая лит-ра; до начала лит. деятельности Молиноса самыми известными были сочинения испанца Фалькони и француза Малаваля. Поскольку у них встречаются лишь некр-ые идеи буд. К., высказываемые в мягких и неоднозначных формулировках, их сочинения, по мне-

нию большинства исследователей, никогда не были бы осуждены католич. Церковью, если бы их не стали использовать для обоснования своих взглядов квиетисты (*Pacho*. 1986. Col. 2764–2765; *Pourrat*. 1947. P. 197–201; *Knox*. 1950. P. 244; *Омэни*. 1994. С. 301–302). Фалькони, принадлежавший к ордену *мерседариев*, при жизни пользовался уважением за благочестие и не был заподозрен в к.-л. ереси. По большей части его труды на испанском языке были опубликованы посмертно; в 60-х гг. XVII в. стали появляться их переводы на итал. и франц. языки (*Dudon*. 1921. P. IX–X). Наиболее важными являются 2 работы Фалькони, весьма популярные среди представителей К.: «Азбука наставления во Христе» (*Falconi J. Cartilla para saber leer en Cristo*. Barcelona, 1637) и «Письмо служителя Божия в защиту способа молитвы в чистой вере» (1629; испан. оригинал не сохр.; 1-е известное изд. на итал. языке: *Lettera scritta dal servo di Dio... Gio. Falconi... ad un religioso in difesa del modo d'orazione in pura fede*. R., 1674). Молинос познакомился с сочинениями Фалькони в 60-х г. XVII в.; он особенно выделял «Письмо...», инициировал его переиздания и рекомендовал его своим последователям в качестве духовного руководства; Гюйон также знала «Письмо...» и ценила столь высоко, что опубликовала его французский перевод в качестве приложения к своему соч. «Краткий и легчайший способ молиться» (*Pourrat*. 1947. P. 199). Основным содержанием письма является учение о «пассивной молитве», при которой молящийся в акте веры предает себя в руки Божии, достигая состояния «непрерывного созерцания». По словам Фалькони, молящийся призван при обращении к Богу «забыть свою душу и свою жизнь; все внешние и внутренние свои чувства предать в Его волю, чтобы Он управляет человеком по Своему желанию и для Своей цели, как во времени, так и в вечности». Результатом такого предания себя Богу являются «мир, покой, безмолвие»; воля человека перестает помышлять о любой вещи, «сколь бы благой и сколь бы высокою та ни была» (цит. по франц. пер.: *Recueil de divers traites de théologie mystique, qui entrent dans la célèbre dispute du quiétisme*. Cologne, 1699. P. 91–92).





Малаваль почти всю жизнь провел в Марселе. В раннем детстве он ослеп, но с помощью секретаря учился по слуху, получил степени д-ра канонического права и д-ра теологии. В Марселе вокруг него сложился кружок последователей, практиковавших созерцательную молитву. Хотя Малаваль не был клириком, к нему как к духовному учителю обращались за советами миряне и духовные лица. Большую известность получило его соч. «Простой практический способ возвышения души к созерцанию» (*Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*), 1-я часть к-рого была анонимно опубликована в 1664 г., а 2-я — в 1670 г. (испр. и доп. изд.: *Malaval*. 1687; ср.: *Dudon. Notes et documents sur le quietisme III*. 1912). Сочинение Малаваля было известно как Молиносу, так и Гюйон; т. о., его влияние является одним из объединяющих факторов для итал. и франц. направлений К. В нач. 80-х гг. XVII в., во время квиетистских споров по поводу учения Молиноса, Малаваль выступил в его поддержку; в письмах к римским друзьям и покровителям он побуждал их добиваться в Римской курии благоприятных для квиетистов решений (*Dudon*. 1921. P. 139–141). В 1685 г. Малаваль познакомился с соч. «Краткий и легчайший способ молиться» Гюйон и дал ему высокую оценку. После осуждения Молиноса трактат Малаваля был внесен в *Индекс запрещенных книг*; Малаваль подчинился этому решению и направил покаянные письма папе Римскому *Иннокентию XI* (1676–1689) и франц. кор. *Людovicу XIV* (1643–1715). В посл. апология собственных воззрений и нек-рых мнений франц. квиетистов, а также критика осужденных католич. Церковью положений Молиноса были представлены им в соч. «Письмо аббату Фореста-Колони» (*Lettre de Monsieur Malaval à Monsieur l'abbé de Foresta-Colongue*. Marseille, 1695). Несмотря на то что этот трактат вскоре после издания также был внесен в *Индекс запрещенных книг*, Малаваль не подвергался преследованиям. В центре мистических размышлений Малаваля находилось учение о созерцательной молитве. Созерцание (*contemplation*) само по себе он определял как «общее, чистое и простое воззрение (*regard*) на присутствующего Бога», уточняя, что «общее» (*universel*) оз-

начает, что Бог должен рассматриваться вне всякого частного понятия; «чистое» (*pur*) означает, что в уме не должно быть никаких образов Бога; «простое» (*simple*) означает, что воззрение не должно быть размышлением (медитацией) о неких божественных темах (*Malaval*. 1687. P. 397). Следуя восходящей к «Ареопагитикам» традиции *апофатического богословия* и ее интерпретации у Хуана де ла Крусa, Малаваль характеризовал молитвенное созерцание как «отрицание» (*négation*), «отречение» (*abnégation*), «неведение» (*ignogance*), утверждая, что для приближения к Богу требуется «отвержение всякой конкретной любви», «отречение от всех человеческих помыслов», «молчание чувств и разума» (*Ibid*. P. 146, 165). Рассуждая о молитвенном соединении души с Богом, Малаваль высказывал весьма близкие к К. мысли: душа способна стяжать «постоянный акт» созерцания Бога, который есть «акт веры»; достигнув пребывания в этом акте, она уже не нуждается ни в каких иных добродетелях и не может быть отлучена от Бога (*Ibid*. P. 45–46, 389). Хотя в общем контексте сочинения «квиетистские» тезисы Малаваля сглаживались более пространными традиц. рассуждениями и опорой на католич. мистическую традицию, вне контекста они легко могли быть истолкованы превратно (*Derville*. 1980. Col. 154–158; не во всем корректную попытку разграничить взгляды Малаваля и Молиноса см.: *Клох*. 1950. P. 288–292; ср.: *Омэни*. 1994. С. 302).

Наряду с широко известными и неоднократно переиздававшимися сочинениями ведущих представителей предквиетизма в 60–80-х гг. XVII в. в Италии и Испании существовало значительное число трактатов локально известных авторов-мистиков, в к-рых развивались идеи близкие к К., напр.: Т. Мальфи «Размышления о внутреннем человеке» (*Malfi T. Riflesso dell'huomo interiore*. Napoli, 1650), Дж. А. Солацци «Простой способ приобретения безмолвной молитвы» (*Solazzi G. A. Modo facile per far acquisto dell'orazione di quiete*. R., 1675), францисканца Дж. М. Грамальди «Сокровище души» (*Gramaldi G. M. Tesoro dell'anima*. Venetia, 1673), М. Чиконья «Источник божественной любви» (*Cicogna M. Fontana del Divino Amore*. Venetia, 1678), «Небесная амброзия,

или Сладкий хлеб созерцающей души» (*Idem. Ambrosia celeste, o soave cibo dell'anima*. Venetia, 1678) и т. п. (после осуждения Молиноса почти все эти трактаты были включены в *Индекс запрещенных книг*; подробнее о них см.: *Petrocchi*. 1948. P. 57–58, 76–81, 121–123; *Pacho*. 1986. Col. 2765–2767).

Молинос, его единомышленники и противники. Изобилие сочинений, в к-рых подробно излагались мистические концепции, впоследствии ставшие неотъемлемой частью квиетистских воззрений, свидетельствует о том, что К. не был чужеродным явлением для итал. и испан. религ. среды, но в своей начальной стадии был лишь одним из вариантов мистики созерцательной молитвы. Лишь чрезмерное акцентирование Молиносом и его единомышленниками ряда ранее известных идей, к-рое было вызвано либо влиянием на квиетистов неких гетеродоксальных мистических движений, либо их личными мистическими интересами и опытами, привело к выделению К. как особого направления в католич. мистике, подвергшейся жесткой критике со стороны Папского престола.

Уроженец Испании, Молинос провел детство и молодые годы в Валенсии; там был рукоположен в сан пресвитера. В кон. 1663 г. Молинос в составе посольства прибыл в Рим по делу о *беатификации* католич. подвижника из Валенсии Франсиско Херонимо Симона († 1612). И в Валенсии, и в Риме Молинос был членом Школ Христа (*Escuela de Cristo*), религ. обществ, в к-рых секулярные клирики и миряне обсуждали и практиковали совместную молитву и др. способы достижения христ. духовного совершенства. Активно участвуя в собраниях и выступая с проповедями, Молинос приобрел репутацию опытного духовного руководителя; у него сложился широкий круг общения, куда входили нек-рые представители высшей католич. иерархии и знати, интересовавшиеся религ. мистикой. В 1675 г. для своих последователей Молинос издал на испан. языке соч. «Духовное руководство» (*Guía espiritual*; совр. крит. изд.: *Molinos*. 1976); почти одновременно с оригиналом был опубликован итал. перевод (*Guida spirituale*). Трактат Молиноса получил широкую известность; в 70–80-х гг. XVII в. он многократно пе-





М. де Молинос.
Гравюра. XVII в. Мастер Г. Валле

реиздавался и был переведен на основные европейские языки.

По оценкам совр. исследователей, представленное в соч. «Духовное руководство» квиетистское учение Молиноса само по себе не является еретическим или гетеродоксальным, т. е. не содержит высказываний, к-рые бы прямо противоречили католич. вероучению. Трактат Молиноса при его выходе в свет воспринимался католиками не как некое новшество, но как творческое развитие и систематизация традиц. католической мистики созерцательной молитвы (Pacho. 1980. Col. 1507; Омэни. 1994. С. 302). Это подтверждается тем, что никто из цензоров 1-го издания (в их число входили генерал ордена *францисканцев* Франческо Мария Николис; представители руководства ордена *тринитариев* Мартин Ибаньес де Виллануэва и Диего де Хезус; доктор теологии и эксперт Конгрегации инквизиции иезуит Мартин де Эспарса Артьеда; провинциал ордена *капуцинов* Франсиско Ксерес; главный цензор Римской курии доминиканец Раймондо Капицукки) не усмотрел в трактате ничего подозрительного; напротив, все дали положительные отзывы, к-рые были опубликованы вместе с трактатом (Dudon. 1921. P. 34–36). Вместе с тем многие идеи Молиноса, безупречные с формальной т. зр., при их объяснении и развитии им самим или его последователями, а также при их практическом применении верующими могли приобретать соблазнительный характер и выходить за рамки допустимого индивидуального понимания

вопросов духовной жизни и мистического опыта, вступая в противоречие с учением католич. Церкви.

Опираясь на теоретическую мистику «Ареопагитик» и практическое учение о мистическом опыте, содержащееся в сочинениях Хуана де ла Круса, Терезы Авильской, Франциска Сальского и др. католич. авторов, в «Духовном руководстве» Молинос предлагал систематизированное учение о высшей «мистической жизни» души, о структурных элементах и стадиях достижения «духовного совершенства». При этом он избегал популярных в духовной лит-ре того времени ссылок на собственный опыт, ограничиваясь отвлеченным изложением общих принципов и законов. С т. зр. истории К. наиболее значимыми являются те положения «Духовного руководства», которые соотносятся с предъявлявшимися в посл. инквизиторами Молиносу обвинениями. Хотя Молинос признал своими и осудил тезисы, объявленные инквизицией еретическими, у многих исследований вызывает сомнения правомерность их инкриминации ему, в особенности с учетом того, что ни одно из этих положений не было извлечено из «Духовного руководства». Вместе с тем в большинстве случаев в признанных еретическими тезисах Молиноса усиливаются и толкуются в гетеродоксальном смысле те идеи, которые были сформулированы им в опубликованных сочинениях.

В «предварительных замечаниях» трактата Молинос формулировал и обосновывал различие 2 методов мистического приближения к Богу и соединения с Ним. 1-й метод он назвал «методом размышления (consideración) или рассуждения», «медитацией» (Molinos. 1976. P. 108). Молинос отмечал, что при использовании этого метода ум приближается к Богу посредством обращения в размышлении или в молитве ко всему имеющемуся у него знанию о Боге, т. е. к интеллектуальным понятиям и к чувственным образам; двигаясь путем напряженных усилий от менее отчетливого знания к более отчетливому и переживая при этом воздействие божественной благодати, ум очищается и соединяется с Богом. 2-й метод — это «созерцание» (contemplación), характерными признаками к-рого являются: «смутный характер», т. е. отсутствие всякой рациональной определенно-

сти и интеллектуальной деятельности; «чистота», т. е. простое переживание присутствия самого Бога, воздействующего Своей благодатью на человека; «мир, тишина, покой», т. е. отсутствие усилий со стороны человека, предающего собственную волю воздействующему на нее Богу (Ibid. P. 108–111). Рассуждая о разных степенях созерцания, Молинос акцентировал различие между активным, или приобретенным (adquirida), и пассивным, или дарованным (infusa), созерцанием; подобное различие, в богословских основаниях восходящее к схоластическому учению о божественной благодати и о способе ее воздействия на человека, встречалось в мистической лит-ре, гл. обр. кармелитской традиции, и до Молиноса (Guibert. 1929. P. 12–13). В 1-м созерцании, согласно Молиносу, еще остается некая человеческая активность, волевое движение к «усматриванию» Бога, вслед. чего оно является несовершенным. 2-е созерцание есть всецело дело Божие, действие благодати внутри человека, поэтому именно оно есть высшее мистическое совершенство (Molinos. 1976. P. 114–115; ср.: Pacho. 1980. Col. 1491–1492).

В 1-й кн. «Духовного руководства» Молинос подробно рассматривал движение души по пути приобретенного созерцания, выделяя встречающиеся ей на этом пути препятствия (ср. ст. *Искушение*) и указывая средства их преодоления; во 2-й кн. он останавливался на роли в созерцании внешних средств: духовного руководства опытного наставника и личной церковной жизни (см.: Pacho. 1980. Col. 1499–1501); 3-я книга посвящена описанию высшего дарованного созерцания и его духовных плодов. Метод медитации как несовершенный и приближающий к Богу лишь в незначительной степени Молинос оставял почти без внимания. Вместе с тем он косвенно касался этого метода, обсуждая вызывавший разногласия у мистиков вопрос о роли человеческой природы Иисуса Христа как предмета медитации и созерцания. По мысли Молиноса, медитативные размышления о жизни и деяниях Христа могут приносить пользу лишь на начальных стадиях движения к мистическому совершенству, тогда как на высшем уровне созерцания Христос усматривается лишь чистым актом веры, поэтому допустимо «забвение»

совершенного Им по плоти и сосредоточение на Нем исключительно в аспекте Его божества (*Molinos*. 1976. P. 189–193; ср.: *Pacho*. 1980. Col. 1498). При всей осторожности формулировок Молиноса этот тезис имеет важное значение для понимания мотивов критики учения Молиноса иезуитами, т. к. метод Молиноса прямо противоречит мистическому методу Игнатия *Лойолы* (1491–1556), который был сформулирован им в «Духовных упражнениях» и лег в основу иезуитской мистики. В признании наличия у человека некоего способа высшего богопознания «помимо Христа» проявляются гностицистские элементы, неявно присутствующие в К. Молиноса, т. к. созерцание и любовь оказываются здесь обращенными не на личного и реального Богочеловека Иисуса Христа, но на безличное божество. Именно этим абстрактным характером учения Молиноса о созерцании Бога во многом объясняется последующая популярность его трактата среди масонов и представителей различных религ. направлений, ориентированных на веру в «божество вообще» (ср. ст. *Теизм*).

Рассуждая о начальном этапе духовного совершенствования, связанном с приобретением навыка созерцательной молитвы и с преодолением препятствий к ней, Молинос исходил из убеждения в том, что любое богопознание и соединение с Богом возможно лишь как результат стяжания человеком внутреннего мира и покоя. По этой причине он выступал против «активной» борьбы с любыми искушениями, предлагая взамен этого пассивный метод. Переживая нападения злых духов, «несчастья», «тьму», отчаяние из-за собственной греховности и т. п., практикующий созерцательную молитву человек, по убеждению Молиноса, не должен возвращаться назад к медитативным размышлениям о собственной греховности и средствах ее преодоления, но призван во что бы то ни стало сохранять «любящее безмолвие (*amorosa quietud*) и господствующий внутренний мир» (*Molinos*. 1976. P. 155). Это достигается путем отрешения от всего внешнего и полного погружения в «безобразную молитву», совершая которую человек в акте веры постигает, что всякое искушение есть лишь средство в руках Божиих, служащее для смирения человека, отнятия у него соб-

ственной горделивой воли, его «очищения» и приведения к покорности Богу; т. о. душа начинает «видеть в искушении свое величайшее счастье» (*Ibid*. P. 157–162). Формулируя на этом основании общий принцип правильного отношения к искушениям, Молинос высказывал мысль, к-рая легко могла быть превратно истолкована: нужно не бороться с искушениями, но «презирать (*despreciar*) их со спокойным пренебрежением», поскольку лишь т. о. душа может сохранить мир и посрамить дьявола, пытающегося вовлечь ее в борьбу и лишить покоя (*Ibid*. P. 162).

Характеризуя сам по себе акт «безмолвной молитвы» (*oración de quietud*), т. е. безобразного молитвенного созерцания Бога, Молинос называл его «внутренним сосредоточением» (*recogimiento interior*), «молчаливым пребыванием в присутствии Божием», «любящим вниманием» (*atención amorosa*), в к-ром душа веряет себя Богу и соединяется с Ним в почтении, смирении и покорности. При этом Бог созерцается «смутным познанием веры», т. е. «без формы, без образа, без внутреннего или внешнего облика», без всякого различия Его совершенств и свойств (*Ibid*. P. 163, 172). Рассматривая связанные с таким созерцанием душевные акты, Молинос прямо ссылаясь на учение Фалькони о «мистическом самоотречении», утверждая, что человек призван отречься от всех своих личных актов и аффектов, за исключением простого «акта веры и любви», в котором он воспринимает Бога (*Ibid*. P. 173). При этом Молинос подчеркивал, что пассивность души в этом случае является не тотальной, а относительной: душа отказывается от сложных актов памяти, суждения и размышления, однако сохраняет акт «простого восприятия (*arrehension*)» (*Ibid*. P. 172). Т. о., вопреки мнению его критиков, Молинос понимал «пассивность» человека в приобретенном созерцании как активное подчинение себя Богу, как мистическое желание воспринять Его, а не как полное «недеяние», которое характерно лишь для дарованного созерцания. Единжды достигнув приобретенного молитвенного созерцания, душа, по мнению Молиноса, уже не нуждается в повторном прохождении всего предварительного пути, но приобретает

способность «постоянного и непрерывного пребывания в присутствии Божием». Молитва всегда существует в такой душе как возможность и навык, а в определенные моменты — также и как мгновенно возникающий акт; в силу этого вся жизнь человека становится молитвой, переживанием божественного присутствия (*Ibid*. P. 183–184). Для описания этого «длящегося пребывания» Молинос использовал понятие «молчание» (*silencio*). По его словам, путем отказа от самости человек достигает состояния, когда «он не говорит, не желает и не помышляет», т. е. «совершенного мистического молчания, в котором Бог говорит с душой, общается Себя ей и в ее внутренней глубине научает ее совершеннейшей и высочайшей премудрости», открывая ей Себя в дарованном созерцании (*Ibid*. P. 195).

По мысли Молиноса, приобретенное созерцание и дарованное созерцание являются 2 уровнями единого длящегося процесса достижения совершенства. При этом приобретенное созерцание — это самостоятельное, хотя и поддерживаемое благодатью, движение человека к Богу; в силу этого оно может существовать без дарованного созерцания, к-рое Бог подает по Своей воле тем, кому желает, и к-рого в силу этого никто не может добиться сам. Излагая учение о дарованном созерцании, Молинос подчеркивал его связь с производимым Богом очищением души, состоящим из 2 моментов: во-первых, Бог завершает дело уничтожения собственной воли и собственных желаний, начатое самим человеком; во-вторых, Он «воспламеняет в нем огонь божественной любви, пожирающий душу» (*Ibid*. P. 305–306). По словам Молиноса, божественное воздействие переживается человеком одновременно как величайшее страдание и величайшее блаженство; описывая способ их совмещения, Молинос ссылаясь на учение ап. Павла о внешнем и внутреннем человеке (2 Кор 4. 16–18) и подчеркивал, что по мере погружения человека в созерцание Бога его внешнее страдание уменьшается, а внутреннее блаженство возрастает. Очищенная и любящая душа становится способной к принятию «чистого и пассивного» дарованного созерцания. Это созерцание есть «опытное и внутреннее откровение, которое Сам Бог дает о Себе Самом, о Своей



благости, о Своем мире и о Своей сладости»; его предметом является «чистый неизреченный Бог, отвлеченный в глубине внутреннего молчания от всех частных помыслов» (Molinos. 1976. P. 335). Молинос подчеркивал, что «дарованная созерцательная молитва» есть всецело дело Божие, совершаемое Им; Бог «завладевает» душой и делает в ней и через нее все, что желает, «без ее участия (*sin su industria*) и без ее знания об этом» (Ibid. P. 337).

По убеждению Молиноса, высшее совершенство достигается для человека в земной жизни. Описывая уровни мистического соединения человека и Бога в молитвенном созерцании, Молинос следовал *Бонавентуре* († 1274) и Хуану де ла Крису; высшей степенью является «любное единство» (*unión* — Ibid. P. 344), тождественное «обожению» (*endiosado* — Ibid. P. 198), которое, однако, Молинос понимал в особом смысле. Погружаясь в молитвенное созерцание, человек достигает «полного и абсолютного предания себя в руки Божии» (Ibid. P. 338); отвращается от самого себя и всю свою любовь направляет только на Бога; его воля становится «сообразной воле Божией» и сливается с ней (Ibid. P. 361). Ставшая основополагающим принципом К. мысль о том, что без полного отказа от любви к себе, от надежды на свои силы, знания и способности человек никогда не сможет достичь духовного совершенства, лейтмотивом проходит через все сочинение Молиноса; ее кульминацией является учение о «полном и совершенном уничтожении (*aniquilación*)» человека в Боге (Ibidem). Признавая, что она «есть ничто, ничего не может и ни на что не годится», душа уничтожает себя ради того, чтобы стать «преображенной» и соединенной с Богом; по словам Молиноса, «если ты станешь ничем (*nada*), то Бог станет всем (*todo*) в твоей душе» (Ibid. P. 365). Несмотря на используемую терминологию, Молинос не говорил прямо о растворении души в Боге; т. о., речь у него идет не о сущностном уничтожении как о прекращении бытия, но об уничтожении как о прекращении всякой самостоятельности мышления и воления: оставаясь собой, душа более не действует сама, но пребывает в высшем покое и мире покорности Богу. В этом состоянии наивысшего совершенства «Бог жи-

вет в душе», делая ее «одухотворенной, преобразенной и обоженной (*deificada*)» (Ibid. P. 363–364).

Наиболее ранние выступления католич. богословов против трактата Молиноса были связаны не столько с содержащимися в нем квиетистскими мотивами, сколько с пренебрежительным отношением к мистической медитации, вызвавшим возмущение у практиковавших ее иезуитов. Первая попытка выступить с критикой учения Молиноса была предпринята иезуитом Г. Беллуомо († 1690) в соч. «Значение и порядок обычных и мистических молитв» (*Belluomo G. Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche. Modena, 1678*). Не называя в нем Молиноса по имени, автор нападал на учение квиетистов и подчеркивал необходимость поэтапного совершенствования в молитве и созерцании посредством медитаций; он заявлял, что «дарованное созерцание» в земной жизни является редчайшим и кратковременным даром Божиим, поэтому неверно рассуждать о нем как о чем-то, что может испытать каждый и что может длиться как некое непрерывное состояние (*Petrocchi. 1948. P. 91–92*). Иезуит П. Сеньери (1624–1694) в написанном с одобрения руководства ордена соч. «Согласие между трудом и покоем в молитве» (*Segneri P. Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione. Venetia, 1680*) привел с критическими комментариями представлявшиеся ему ошибочными отрывки из сочинений Молиноса и Малаваля; он защищал «средний путь» в молитвенных практиках и отмечал, что заявление квиетистов о возможности достижения «постоянного» благодатного созерцания без предшествующих ему стадий духовных трудов является соблазнительным новшеством (*Dudon. 1921. P. 102–104; Petrocchi. 1948. P. 92–95*). Не ограничиваясь лит. полемикой, мн. иезуиты критиковали учение Молиноса в публичных проповедях, а также пытались побудить инквизицию начать в отношении его сочинений формальное расследование. Желая защититься от обвинений, Молинос начал работу над соч. «Защита созерцания» (*Defensa de la contemplación*), которое осталось незавершенным и не было опубликовано. Конфискованный инквизицией рукописный экземпляр трактата был обнаружен в XX в. в архивах Вати-

кана (научное изд.: *Molinos. 1988*). Значительный интерес представляет 21-я гл. сочинения, озаглавленная «О различии между праздностью (*ocio*) созерцателей и праздностью алюмбрадов», где Молинос предпринял попытку объяснить, в чем состоит различие между учением алюмбрадов и мистикой квиетистов. По утверждению Молиноса, алюмбрады проповедуют необходимость тотального самоотречения, заявляя, что для достижения совершенства человеку необходимо полностью перестать «мыслить, стремиться, любить, просить, желать» и т. д. После того как вся деятельность, в т. ч. и добродетельная, прекращается, в человека может беспрепятственно вселиваться божественная благодать, неразрывно соединяющая его с Богом. Достигнув этого состояния, человек «уже не может грешить (*no podían pecar*), потому что он предал (*entregado*) свой дух Богу» (Ibid. P. 200–201). Молинос заявлял, что алюмбрады ошибаются, отвергая вообще всякую деятельность души, и подчеркивал, что истинные созерцатели стремятся привести в покой то, что отвлекает их от Бога, однако при этом не теряют активной любви к Богу и желания соединиться с Ним и не отвергают необходимости для человека конкретных актов молитвы и участия в церковных таинствах. «Праздность» алюмбрадов он называл «тщетным, чувственным и дьявольским покоем», подчеркивая, что учение о таком покое используется ими для оправдания собственных грехов, якобы происходящих в их плоти без их воли (Ibid. P. 201–202, 205). Осуждая учение алюмбрадов, Молинос фактически критиковал те взгляды, к-рые впосл. под давлением инквизиции признал собственными; это может служить подтверждением гипотезы о том, что признание Молиносом вины было вынужденным и не отражало его действительных убеждений.

В поисках компромисса с иезуитами Молинос вступил в переписку с генералом ордена иезуитов Джованни Паоло *Оливой* (1600–1681). Он заверял, что с уважением относится к молитвенным практикам иезуитов, в т. ч. к духовным упражнениям, однако считает, что разрабатываемое им самим учение о созерцательной молитве не содержит никаких заблуждений. Не желая прямо выступать против Молиноса, имевшего





влиятельных покровителей, генерал не стал осуждать его учение сам, но никак не препятствовал иезуитам нападать на Молиноса (*Dudon*. 1921. P. 93–100). К 1681 г. спор с иезуитами складывался в пользу Молиноса: на книги иезуитов была подана жалоба в Конгрегацию инквизиции, тогда как в защиту Молиноса выступили мн. влиятельные представители католич. духовенства, напр. Хайме де Палафокс-и-Кардона, архиеп. Палермский (1677–1684), к-рый написал хвалебное предисловие к изданному в Палермо трактату Молиноса (*Ibid.* P. 100–101).

Большое значение и серьезные последствия для Молиноса имела поддержка еп. П. М. Петруччи, в то время занимавшего кафедру г. Ези. Еще до начала квиетистских споров Петруччи был известен как духовный писатель и авторитетный мистик (см.: *Dudon*. Notes et documents sur le quiétisme VIII. 1914). В опубликованных в 70-х гг. XVII в. сочинениях — «Размышления и упражнения в различных добродетелях для приготовления к священному Рождеству Иисуса» (*Petrucchi P. M. Meditationi et exercitii di varie virtu per preparatione al sacra Natale di Giesu*. Macerata, 1674), «Трактат о добродетельном уничтожении» (*Idem*. Trattato dell'annichilazione virtuosa; опублик. как приложение к предыдущему сочинению), «Духовные и мистические письма и трактаты» (*Idem*. Lettere e trattati spirituali e mistici. Iesi, 1676–1678. 2 vol.) и др. — он развивал традиц. учение о мистическом «подражании Христу», однако при описании высших мистических состояний высказывал идеи, близкие к квиетистским. Так, он полагал, что мистика необходимо стремиться к безобразному созерцанию Бога, что для стяжания истинной молитвы душа должна стать «неподвижной и мирной», что созерцательное приближение к Богу путем любовной молитвы должно быть соединено с полным самоотречением и уничтожением всех личных желаний и аффектов, и т. п. (*Petrocchi*. 1948. P. 59–60). Т. о., Петруччи независимо от Молиноса пришел к квиетистским взглядам и при знакомстве с «Духовным руководством» опознал в его авторе единомышленника. Желая защитить Молиноса от критики со стороны иезуитов, Петруччи опубликовал соч. «О приобретенном мистическом созерцании»



«Крест ничто».

Гравюра из кн.: *Petrucchi P. M. Lettere e trattati spirituali e mistici*. Iesi, 1676. Vol. 1. P. [VI]

(*Petrucchi P. M. Della contemplazione mistica acquistata*. Iesi, 1681). В нем и в неск. более поздних трактатах, наиболее важным из которых является соч. «Краткие духовные и священные письма» (*Idem*. Lettere brevi spirituali e sacre. Iesi, 1682. Vol. 1; 1684. Vol. 2), он излагал основные положения К., к-рые по большей части совпадают с идеями «Духовного руководства». Вместе с тем Петруччи допускал гораздо более неосторожные и двусмысленные формулировки, чем Молинос; вполн. в ходе инквизиционного процесса все вменяемые ему заблуждения были представлены в виде цитат из его сочинений. Так, напр., рассуждая об умерщвлении души в Боге, Петруччи заявлял, что при погружении в Бога «душа становится как бы некоей вещью, которая уже не имеет [собственного] бытия, но является потерянной (*perduta*) и растворенной (*disfatta*) в Его высшем бытии», так что уже «не душа живет в себе, но Бог живет в Боге» (*Guibert*. 2012. S. 367–368. N 480–481). У предавшей себя Богу совершенной души, по мнению Петруччи, полностью уничтожается собственная воля, так что она перестает действовать и желать сама, теряет собственные чувства, в т. ч. и высшую любовь к Богу, и всякое самосознание: «Она уже не видит себя в Боге и не действует сама, но Бог действует в ней и Бог живет», поэтому «Бог пребывает в ней без нее и чистая любовь Божия живет в ней

без нее» (*Ibid.* S. 368–369. N 481). Учение о «мистическом ничто» было заимствовано Петруччи у Хуана де ла Круса и формулировалось в терминологии кармелитской мистики, однако в своих крайностях оказалось весьма близким к взглядам алюмбрадов. Большую популярность среди приверженцев К. имело созданное Петруччи графическое представление мистического самоотречения в виде «креста ничто» (*croce del niente*): на крестном древе и вокруг него расположены надписи: «Не знать ничего», «Не хотеть ничего», «Не мочь ничего», «Быть ничем» и т. п.; в центре креста помещена надпись: «Кроме Бога» (*Altro che Dio*), указывавшая на отказ от всего и предание себя Богу как на средоточие мистической жизни (*Petrucchi P. M. Lettere e trattati spirituali e mistici*. Iesi, 1676. Vol. 1. P. [VI]; ср.: *Malena*. 2003. P. 257–259).

Наибольшие нападки вызывало учение Петруччи об искушениях. Разделяя представление Молиноса, что мистика не требует вести активную борьбу с искушениями, Петруччи обосновывал это среди прочего и тем, что никаких усилий человеческой воли недостаточно для того, чтобы победить побуждения к греху. Задачей человека, согласно Петруччи, является не борьба с этими побуждениями, но предание своей воли Богу в акте мистической любви, в котором воля человека упраздняется и замещается волей Бога. У совершенных душ грех может оставаться как природное «движение плоти», однако пребывающая в «духовном отсутствии стремлений» (*spirituali inappetenza*) душа уже не волит греха и в силу этого внутренне не грешит, тогда как внешние греховные движения становятся для нее чем-то безразличным (*Guibert*. 2012. S. 364–365. N 479; S. 374–376. N 484–485; подробнее см.: *Petrocchi*. 1948. P. 60–67; *Dudon*. 1921. P. 104–109). В нач. 80-х гг. Петруччи вступил в переписку с Молиносом (рус. пер. одного из писем Молиноса к Петруччи см.: *Молинос*. 1784. Ч. 3. С. 143–160); он также убеждал своих римских друзей и покровителей, в т. ч. влиятельного кард. Альдерано Чибо, поддерживать Молиноса и выступать в его защиту в Римской курии. Активная проповедь К., осуществлявшаяся Петруччи, вызывала у противников этого учения еще большее возмущение, чем частная



духовническая деятельность Молиноса, и во многом спровоцировала начало борьбы с К.

1681–1685 гг. — время наибольшего расцвета итал. К. 26 нояб. 1681 г. 2 сочинения иезуитов Беллуома и Сенъери, направленные против Молиноса, были внесены в Индекс запрещенных книг; в 1682 г. к ним добавились еще 1 произведение Сенъери и трактат францисканца Алесандро Реджо «Золотой ключ, открывающий заблуждения Молиноса» (*Regius A. Clavis aurea qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos. Venetiis, 1682*). В нач. 80-х гг. XVII в. в городах организовывались общины верующих, практиковавших безмолвную молитву на основе сочинений Молиноса и Петруччи. Хотя квиетистам удалось одержать временную победу, сама популярность движения стала для него главной опасностью. Не прекращавшиеся попытки добиться осуждения К. Римской курией иезуиты сменили тактику и в доносах инквизиторам стали сосредоточивать внимание не на теоретических вопросах К., а на его практических последствиях, приводя конкретные примеры его пагубного влияния на духовную жизнь. По свидетельству кард. Ф. дельи Альбицци, в Риме сложились 2 партии: одни были сторонниками новой «умной молитвы», другие отстаивали традиционные медитации (*Albizzi. 1948. P. 147*). Некоторые католические иерархи были недовольны распространением «молитвенных новшеств», подрывавших традиционную церковную жизнь. Так, широкую известность получило относящееся к нач. 1682 г. письмо кард. Иннико Караччоли, архиеп. Неаполя (1667–1685), папе Римскому Иннокентию XI (опубл.: *Ibid. P. 155–157*). Кардинал сообщал, что во многих местах его диоцеза появилась новая «практика пассивной молитвы», «молитвы чистой веры и покоя (*quiete*)», практикующие которую лица именуются «квиетистами (*quietisti*)» (*Guibert. 2012. S. 323. N 442*). Квиетисты отказывались от произнесения устных молитв и от медитаций, «пребывая в высшей тишине и молчании, немymi и словно мертвыми» (*Ibidem*). Основное заблуждение квиетистов Караччоли видел в том, что они стремятся своими усилиями «достичь высшего уровня пассивной созерцательной молитвы», которую в действитель-

ности Бог дает лишь избранным по Своей воле, и полностью оставляют необходимую для всех без исключения борьбу со страстями (*Ibid. S. 324*). Из этого проистекали проч. заблуждения квиетистов, в т. ч. отказ от принесения исповеди духовникам и от почитания икон, а также уверенность в том, что через них говорит и действует Сам Бог (*Ibid. S. 325–326*). В составленной в это же время справке член Конгрегации инквизиции кард. Ф. дельи Альбицци предпринял попытку продемонстрировать идейную связь квиетистов с осужденными католич. Церковью еретиками прежних времен и дал нелестную характеристику духовным сочинениям Молиноса (*Albizzi. 1948; ср.: Dudon. 1921. P. 151*). Папа Иннокентий XI поручил богословам инквизиции внимательно изучить сочинения квиетистов; из-за нерешительности папы и непрекращающейся кулуарной борьбы сторонников и противников К. в Римской курии это изучение затянулось на неск. лет (см.: *Dudon. 1921. P. 153–165*).

Процесс Молиноса и булла «*Caerlestis pastor*». 18 июля 1685 г. по приказу Конгрегации инквизиции Молинос был арестован в своем рим. доме и помещен в тюрьму. Офиц. дело Молиноса, к-рое должно было храниться в архивах Конгрегации инквизиции, недоступно для исследователей: вероятно, оно было уничтожено или утеряно (*Dudon. 1921. P. 191; Pacho. 1980. Col. 1511; Tellechea Idígoras. 2005. P. XII*). В обобщенном виде ход процесса Молиноса был представлен инквизиционным трибуналом в «Кратком изложении процесса» (*Sommario*; с формальной т. зр. является аналогом обвинительного заключения в современном судопроизводстве; опубл.: *Tellechea Idígoras. 2005. P. 3–48*), к-рое служит основным источником сведений о выдвигавшихся против него обвинениях и следственных действиях. Некоторые подробности известны также из косвенных источников, гл. обр. из дипломатической переписки. Наиболее подробная информация содержится в предназначенных для франц. кор. Людовика XIV докладах его рим. представителя кард. Сезара д'Эстре и в письмах испан. посла в Риме Франсиско Бернальдо де Квироса. О содержательной стороне первоначальных обвинений известно из сообщения испан. посла, согласно которому «речь шла о необычном

и неприличном учении о безмолвной молитве и о частом участии в Евхаристии без исповеди»; по словам посла, «это и другие учения Молиноса его ученики извратили самым скандальным образом» (*Dudon. 1921. P. 170–171*). Лучше осведомленный о внутренней жизни Римской курии кард. С. д'Эстре утверждал, что арест Молиноса готовился неск. месяцев и решение о нем было единодушно принято всеми кардиналами Конгрегации инквизиции (*Ibid. P. 171*); эта информация согласуется с данными «Краткого изложения...». Кард. С. д'Эстре формулировал основное обвинение против Молиноса следующим образом: он и его последователи учили, что, «когда ум достигнет той степени возвышения (*élévation*), на которой душа неразрывно соединяется с Богом и воля вовлекается в святое единение [с Ним], некоторые беспорядочные движения и возмущения [плоти], происходящие в чувствах и в низшей части души, уже не нужно рассматривать как грехи, но лишь как некие [нейтральные] ощущения и безуспешные нападения [искушающего] демона» (цит. по: *Michaud. 1883. P. 455*). Т. о., наибольшее подозрение у инквизиторов вызывал якобы высказывавшийся Молиносом в частном порядке тезис о возможности «телесных искушений», к-рые не являются личными грехами, а также конкретные безнравственные поступки Молиноса и его учеников, руководствовавшихся этим тезисом (*Tellechea Idígoras. 2005. P. 4–7*). Из сообщений д'Эстре известно, что только в Риме у Молиноса было ок. 2 тыс. последователей, за него ходатайствовала швед. кор. Кристина (1632–1654), считавшая Молиноса своим духовным руководителем, а папа Иннокентий XI сначала относился к нему весьма благосклонно и требовал от кардиналов осторожности и снисходительности при расследовании дела (*Michaud. 1883. P. 456–457*). Знаком папского благоволения к квиетистам стало состоявшееся 2 сент. 1686 г. возведение Петруччи в кардинальское достоинство. Хотя квиетисты наделись, что это назначение укрепит их позиции, в действительности оно лишь усилило рвение инквизиторов и не помогло ни Молиносу, ни Петруччи избежать обвинений в ереси.

При аресте Молиноса была конфискована его обширная переписка и другие бумаги, в т. ч. рукописи

неопубликованных сочинений; именно из этого материала в ходе инквизиционного следствия были подобраны «еретические» высказывания. Мн. учеников и последователей Молиноса вызывали для допросов и очных ставок, нек-рые были арестованы и заключены в тюрьму. Вскоре у инквизиторов появились свидетельские показания, в к-рых Молиносу приписывалось порочное поведение сексуального характера и побуждение к такому поведению др. лиц. Во время допросов от него требовали объяснить различные сомнительные по содержанию тезисы и объявить их ошибочными, а также признать вину в безнравственном поведении. Решающим ударом по репутации Молиноса как католического духовного писателя стало вынесенное осенью 1685 г. независимо от рим. следствия решение испан. инквизиции (трибунал королевства Арагон в Сарагосе), согласно к-рому «Духовное руководство» запрещалось как «содержащее опасное учение, разрушающее практику умерщвления [плоти] и покаяния»; в его содержании инквизиторы видели возрождение ереси «иллюминатов» (алюмбрадов), а главной ошибкой автора они считали то, что он подробно рассуждал о «пути единения» человека с Богом, отводя вторичное значение путям «очищения и просвещения», к-рые в действительности гораздо более важны для человека в земной жизни в силу их всеобщности (*Dudon*. 1921. P. 174–177). Решение трибунала Сарагосы вскоре было подтверждено трибуналами Палермо, Севильи и Мадрида (*Pacho*. 1986. Col. 2796–2797).

К нач. 1687 г. следователями была собрана обширная доказательная база из высказываний Молиноса (263 сомнительных с т. зр. католич. вероучения тезиса; опублик.: *Zito*. 1997. P. 199–230) и свидетельских показаний (более 60 свидетелей). Весной 1687 г. следствие завершилось. Молиносу было предложено высказать свое отношение к предъявленным обвинениям. Хотя в показаниях, дававшихся во время следствия, Молинос отрицал свою вину, после предъявления окончательного обвинения он по неизвестным причинам (возможно, опасаясь пыток или надеясь смягчить наказание) признал себя виновным по всем пунктам, как в области учения, так и в области нравов, заявив, что «предает себя суду Церкви» и готов понести

любое наказание, в т. ч. и смертную казнь (*Tellechea Idigoras*. 2005. P. 46–47; ср.: *Pacho*. 1980. Col. 1508–1509). С учетом его полного раскаяния на заседаниях Конгрегации инквизи-



следствием их теоретических заблуждений. Подобный подход к К. стал парадигматическим: критика квиетистского учения с этого времени неизменно сопровождалась прямыми или косвенными обвинениями квиетистов в безнравственной жиз-

Отречение М. де Молиноса от заблуждений в ц. Санта-Мария-сопра-Минерва в Риме. Гравюра. Кон. XVII в. Мастер А. ван Вестерхаут

нии с участием папы Иннокентия XI из материалов процесса были выбраны 68 положений, к-рые он должен был публично осудить. 28 авг. 1687 г. папа утвердил решение Конгрегации: Молинос приговаривался к публичному отречению от заблуждений и пожизненному тюремному заключению, все его сочинения вносились в Индекс запрещенных книг (*Tellechea Idigoras*. 2005. P. 48). Офиц. приговор был обнародован 3 сент. 1687 г. (лат. версия опублик.: *Dudon*. 1921. P. 274–292). Отречение Молиноса состоялось 13 сент. 1687 г. в рим. ц. Санта-Мария-сопра-Минерва. В течение неск. часов зачитывались выдвинутые против Молиноса обвинения и приговор; среди собравшейся в церкви публики время от времени раздавались призывы сжечь еретика и нечестивца. Были зачитаны 68 еретических положений, от к-рых Молинос отрекся устно и письменно; затем он получил отпущение грехов и выслушал объявление о назначенном ему наказании. По завершении церемонии Молинос был помещен под строгий надзор в тюрьму, где и провел остаток жизни (*Ibid*. P. 204–207).

Процесс Молиноса является наиболее важным событием в истории К. Именно в ходе этого процесса католич. теологами была осуществлена внешняя «кодификация» К. как «лжеучения», на результаты к-рой в посл. опирались решения католич. Церкви, направленные против различных квиетистских групп. По мнению католич. богословов и инквизиторов, безнравственное поведение, инкриминированное Молиносу и его единомышленникам, было прямым

1980. Col. 1512). При рассмотрении учения Молиноса были выделены и осуждены все положения, к-рые, по мнению католич. теологов, отличали еретические взгляды квиетистов от индивидуальных мистических теорий, допустимых в католич. Церкви.

Общецерковное значение осуждению Молиноса было придано буллой папы Иннокентия XI «*Caelestis pastor*» от 20 нояб. 1687 г. (полный текст опублик.: *Bullarium Magnum Romanum*. Т. 19. P. 775–782; ср. также: *Denzinger*. *Enchiridion*. N 2201–2269; *Guibert*. 2012. S. 338–355. N 454–468). Объявляя об итогах процесса, папа Иннокентий XI почти не касался обвинений личного характера, но при этом полностью повторил все 68 теоретических положений, объявленных ошибочными и еретическими в приговоре Конгрегации инквизиции, подчеркивая их несовместимость с католич. верой. Эти положения в документах представлены без указания на их взаимосвязь как самостоятельные утверждения, относящиеся к различным разделам богословия К., однако с доктринальной т. зр. они могут быть разделены на неск. смысловых групп (ср.: *Le Brun*. 1986. Col. 2806–2807; *Meredith*. 1997. S. 43–44). 1-ю и наиболее крупную группу составляют тезисы, связанные с фундаментальным учением К. о том, что для всякого человека доступен «внутренний путь» (*via interna*) созерцательной пассивной молитвы, при к-ром душа всецело предает себя Богу, соединяется с Ним в любви и теряет всякую собственную деятельность (тезисы 1–23, 25–26, 55–63). Согласно содержанию этих тезисов, квиетисты утвержда-



ли, что человек «должен всецело предать себя Богу и после этого пребывать словно неким бездушным телом» (*Denzinger. Enchiridion. N 2202*); что душа должна «уничтожить себя» и погрузиться в сущность Божию, став «одним» с Богом (*Ibid. N 2205, 2261*); что, следуя внутренним путем, уже в земной жизни можно достичь безгрешного состояния (*Ibid. N 2257*); что человеку не следует думать ни о вечной награде, ни о наказании, ни о собственном спасении, а также не следует обращаться к Богу с молитвой о к.-л. собственных нуждах, поскольку все это отвлекает от простого созерцания Бога и мешает умерщвлению своей воли (*Ibid. N 2207, 2212, 2214*). Тезисы проч. групп представляют развитие этих основополагающих принципов К. применительно к практической духовной жизни человека. Так, в тезисах 2-й группы выражается квиетистское учение об отношении к различным искушениям: богоухольным и нечистым помыслам, «восстанию плоти» (*violentia carnis*), нападением злых духов (тезисы 24, 28, 37, 41–53). Наибольшее возмущение у католич. богословов вызывало прямо объявленное «еретическим» мнение квиетистов, будто «Бог попускает и желает», чтобы для смирения движущихся к совершенству людей злые духи производили в их плоти некие греховные движения, не зависящие от человеческой воли (*Denzinger. Enchiridion. N 2241*). По мнению квиетистов, человек не должен сопротивляться этому и не должен допускать мысли о том, что он впадает в грех; для победы над искушениями достаточно лишь соблюдать в душе «сокровище мира» (*Ibid. N 2247*). В 3-ю группу входят тезисы, связанные с негативным отношением квиетистов к «внешнему пути», т. е. к церковной жизни и к внешним средствам богопочитания и спасения (тезисы 27, 31–36, 38–40). В них отрицается духовная польза от умерщвления плоти и внешних добрых дел (*Denzinger. Enchiridion. N 2231, 2238–2240*), от исповеди (*Ibid. N 2232*), от любой устной молитвы (*Ibid. N 2234*), от почитания святых и молитв им (*Ibid. N 2235, 2236*). Негативное отношение квиетистов ко всем внешним элементам духовной жизни не распространялось на Евхаристию: поскольку Евхаристия есть «пассивное соединение» со Христом, квиетисты

полагали, что она является необходимой и благотворной внешней формой выражения «созерцательного пребывания в Боге». Вслед этого практикующий созерцательную молитву должен приступать к Евхаристии при всякой возможности, однако без всякой внешней подготовки, т. к. такая подготовка может помешать молитве. Тезисы 4-й группы связаны с отрицанием квиетистами церковного авторитета и церковного суда (тезисы 64–68). Так, квиетисты презрительно высказывались о теологах, считая, что им недоступно высшее созерцание, т. к. они не способны отвлечься от мышления о Боге в понятиях (*Denzinger. Enchiridion. N 2264*). В области внутренней духовной жизни, по их убеждению, над душой не властны ни духовники, ни епископы, но лишь она сама и избранный ею духовный руководитель, ведущий ее по пути созерцания, которому она обязана беспрекословно повиноваться (*Ibid. N 2265–2268*).

Оценивая богословское значение этих тезисов, исследователи отмечают, что они содержат большое число бесспорно еретических с т. зр. католич. вероучения мнений, отсутствующих в таком виде в «Духовном руководстве» Молиноса и др. квиетистских трактатах. Часть этих мнений некоторые квиетисты действительно могли высказывать в частных беседах и в личной переписке, однако нек-рые тезисы, по-видимому, являются плодом деятельности инквизиторов, стремившихся истолковать нейтральные высказывания Молиноса и его единомышленников в максимально невыгодном для них смысле. Т. о., хотя 68 тезисов выражают представление о К., ставшее общепринятым внутри католич. Церкви, их следует рассматривать не как внутренний «символ веры» К., но как собрание неких возможных заблуждений, связанных с К., к-рые исторически в своей совокупности едва ли были присущи к.-л. из представителей К. (*Pacho. 1980. Col. 1510–1513; Le Brun. 1986. Col. 2807*).

Борьба с К., его упадок. Арест Молиноса стал сигналом к началу инквизиционного преследования квиетистов в Италии и Испании. Еще до офиц. завершения процесса Молиноса, 15 февр. 1687 г., кард. А. Чибо от имени Конгрегации инквизиции направил епископам Италии послание (опубл.: *Guibert. 2012. S. 326–328*.

N 444). В нем обращалось внимание на широкое распространение квиетистских организаций различного типа (школ, братств, ораториев и т. п.), члены к-рых практикуют безмолвную молитву под руководством «духовных наставников», проповедующих «опасные заблуждения и откровенные ереси». Епископам предписывалось разыскивать такие организации и упразднить их, всеми средствами препятствовать проповеднической деятельности новых духовных наставников, не допускать распространения квиетистской «чумы» (*Ibid. P. 327–328*). Процессы над некоторыми квиетистами шли в Италии одновременно с процессом Молиноса: в 1685 г. в еп-стве Комо были арестованы братья Симоне и Антонио Мария Леоне, возможно воспринявшие квиетистские идеи от пелагинов; в окт. 1687 г. С. Леоне был приговорен к публичному отречению и 2 годам тюрьмы, а А. М. Леоне, обвиненный также в безнравственном поведении, — к пожизненному заключению (мат-лы процессов опубл.: *Petrocchi. 1948. P. 158–177*). Хотя инкриминированные им заблуждения не ограничивались К., те осужденные положения, в к-рых затрагивалась квиетистская тематика, демонстрируют, сколь превратно могло быть интерпретировано учение о созерцательной молитве его сторонниками. В частности, братья Леоне утверждали, что в «молитве безмолвия» творение «обоживается» (*diviniza*) и возвращается в «состояние невинности», причем свободная воля человека полностью уничтожается; в результате этого практикующий созерцание человек так соединяется с Богом, что становится неспособным грешить (*impescabile*), т. к. он «грешит телом, но остается безгрешным душой» (*Guibert. 2012. S. 356–361. N 470–475; ср.: Dudon. 1921. P. 227–230*).

Большой резонанс имел процесс против кард. П. М. Петруччи, к-рый готовился Конгрегацией инквизиции одновременно с делом Молиноса, однако ввиду высокого положения кардинала, наличия у него влиятельных покровителей, а также из-за благосклонного отношения к нему папы Иннокентия XI был начат лишь тогда, когда осуждение Молиноса стало неизбежным. 7 мая 1687 г. кардиналы, входившие в Конгрегацию инквизиции, отдали распоряжение о начале проверки сочинений Петруччи на предмет присутствия в них





еретических и соблазнительных мнений, совпадающих с тезисами Молиноса (*Dudon*. 1921. P. 215). 28 авг. 1687 г. на заседании Конгрегации инквизиции сразу после утверждения приговора Молиносу был поднят вопрос о Петруччи: рассмотрев подготовленное теологами сравнение фрагментов из его сочинений с осужденными тезисами Молиноса, кардиналы признали, что Петруччи проповедовал то же учение, что и Молинос. Кроме того, было отмечено, что вина Петруччи является более тяжкой, поскольку он будучи церковным иерархом, и не в частной переписке, а в широко распространявшихся сочинениях (протокол заседания опубл.: *Tellechea Idígoras*. 2005. P. 58–79). Петруччи не подвергся аресту, однако был оповещен о расследовании. Заявив, что его учение отличается от взглядов Молиноса, он вместе с тем сразу же высказал намерение во всем подчиниться суду Церкви. Из сочинений Петруччи были выбраны 54 тезиса, содержавшие квиетистские заблуждения, но никакие обвинения в личном порочном поведении ему не предъявлялись. По настоянию папы Иннокентия XI отречение Петруччи состоялось не публично, а тайно: 17 дек. 1687 г. он в присутствии нотариуса и 2 свидетелей перед кард. А. Чибо зачитал и подписал подготовленный инквизиторами документ с осуждением 54 тезисов (опубл.: *Guibert*. 2012. S. 361–381). Конгрегации инквизиции удалось добиться от папы согласия на включение в Индекс запрещенных книг всех сочинений Петруччи. После отречения он вынужден был удалиться из Рима в свое еп-ство и прекратить публичную деятельность (см.: *Dudon*. 1921. P. 217–224; *Pacho*. 1986. Col. 2777–2778). Желая оградить кардинала от попыток инквизиторов возобновить следствие против него, папа Иннокентий XI незадолго до своей кончины, 26 мая 1689 г., издал бреве «Cum sicut asserimus» (опубл.: *Hilgers J.* Der Index der verbotenen Bücher. Freiburg i. Br., 1904. S. 564–573). В нем сообщалось о процессе инквизиции, приводились целиком тексты покаянного письма Петруччи, адресованного Иннокентию XI, и отречения от заблуждений. На их основании папа объявлял кардинала свободным от вины, связанной с делом квиетистов, и воспрещал Конгрега-



Пьер Маттео Петруччи.
Гравюра. XVIII в.

ции инквизиции впредь проводить против него к.-л. расследования по этому вопросу.

Борьба инквизиции с проповедниками К. сопровождалась мерами, призванными воспрепятствовать распространению квиетистских сочинений. В 80–90-х гг. XVII в. в Индекс запрещенных книг было внесено значительное число произведений духовно-мистической лит-ры; при этом нередко туда попадали книги не имевших прямого отношения к К. авторов лишь вслед. наличия в этих сочинениях к.-л. учения о созерцательной молитве или «молитвенном покое». В нояб. 1688 г. Конгрегация инквизиции выпустила распоряжение, в к-ром всем инквизиторам на местах предписывалось допускать к печати трактаты, содержащие учение «об умной молитве и мистическом пути», только после их просмотра и одобрения в Риме (*Malena*. 2003. P. 252–253; ср.: *Pacho*. 1986. Col. 2278). Несмотря на усилия инквизиции, группы квиетистов различной численности существовали в нек-рых областях Италии с нач. 80-х гг. XVII в. до сер. XVIII в. Из актов инквизиционных процессов и др. источников известно, что помимо Рима центрами распространения К. были города областей Кампания (Неаполь), Апулия (Лечче, Мольфетта), Марке (Ези, Мателика, Фермо), Ломбардия (Брешиа), Эмилия-Романья (Модена); крупным центром квиетистского книгоиздания была Венеция (подробнее см.: *Malena*. 2003; *Modica*. 2009; ср.: *Pacho*. 1986. Col. 2778–2783). В Испании орг-ция квиетистов существовала в Севилье;

первоначально идеи К. здесь поддерживал Х. де Палафокс-и-Кардона, ставший в 1684 г. архиепископом Севильи. После вынесения приговора Молиносу он изменил свою позицию: 9 сент. 1687 г. он направил покаянное письмо папе Иннокентию XI и составил окружное послание, в котором критиковал Молиноса, называя его обманщиком, извратившим подлинное содержание испан. мистики (*Pacho*. 1986. Col. 2798–2801). Преследование архиепископом прежних единомышленников привело к скорому исчезновению К. в Севилье. В др. областях Испании К. был распространен слабо; имеются лишь отрывочные сведения об отдельных лицах, во взглядах и сочинениях которых можно обнаружить некие следы влияния К. (Ibid. Col. 2802; подробнее об истории К. в Испании см.: *El-lacuria Beascochea*. 1956).

Несмотря на частые упоминания в источниках нач. XVIII в. о квиетистах, итал. и испан. К. этого времени не был единым движением. Квиетистами могли называться люди, весьма различные по своим религ. убеждениям и образу жизни: от подлинных мистиков и аскетов, следовавших кармелитской духовной традиции и понимавших К. в соответствии с ее принципами, до эпигонов и мошенников, использовавших идеи К. с целью наживы или прикрытия собственного безнравственного поведения. К.-л. оригинальных богословских идей в итал. и испан. К. после Молиноса предложено не было (подробнее см.: *Pacho*. 1986. Col. 2783–2785).

В XVIII в. в Италии и Испании идейными противниками К. был написан ряд трактатов, в к-рых скрупулезно разбирались и подвергались критике основные положения квиетистов, бравшиеся гл. обр. из буллы «Caelestis pastor». Так, напр., доминиканец Доменико Риччи опубликовал 3-томное соч. «Внутренний человек, объясненный по учению ангельского доктора и святых отцов, ради искоренения осужденных заблуждений Михаэля де Молиноса» (*Ricci D.* Homo interior juxta doctoris angelici doctrinam, necnon Sanctorum Patrum expositus, ad explodendos errores Michaelis de Molinos damnatos. Neapoli, 1709–1712. 3 vol.), где излагал учение *томизма* о духовном совершенствовании человека и противопоставлял его К. Значительное число антиквиетистской лит-ры со-



здавалось в Испании; ее характерной особенностью было присущее мн. авторам стремление отделить ортодоксальную испан. мистику молитвенного созерцания, представленную в учении Хуана де ла Круса, от гетеродоксальных взглядов Молиноса (Pacho. 1986. Col. 2803–2804). Из ранних испанских трактатов наиболее удачными были сочинение пресв. Франсиско Барамбио Дескальсо «Философские, богословские, моральные и мистические рассуждения против положений доктора Мигеля де Молиноса» (*Barambio Descalzo F. Discursos philosophicos theologicos, morales y mysticos contra las Proposiciones del doctor Miguel de Molinos. Madrid, 1691–1692. 2 vol.*) и трактат доминиканца Франсиско Посадаса «Триумф целомудрия против дьявольской похоти Молиноса» (*Posadas F., de. Triumphos de la castidad, contra la luxuria diabolica de Molinos. Cordova, 1698*). Фундаментальное историко-богословское рассмотрение К. с позиций томизма было представлено в 5-томном компендиуме испан. ораторианина Висенте Калатаюда «Божественный Фома, ангельски разгоняющий грязнейшую тьму прежних и новых заблуждений, стремящуюся помрачить мистическое богословие» (*Calatayud V. Divus Thomas... priscorum ac recentium errorum spurcissimas tenebras, mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans. Valentia, 1744–1752. 5 t.*), где учение Молиноса рассматривалось в сопоставлении с др. ошибочными духовно-мистическими концепциями, существовавшими в истории христ. Церкви. Глубокое и всестороннее опровержение К. было предложено Николой Терцаго, еп. Нарни, в соч. «Историко-мистическая теология против древних и новых псевдомистиков» (*Terzago. 1764*). Изложив нормативное католич. учение о созерцательной молитве и приведя в сопоставлении богословского анализа разнообразные документы, связанные с историей К., наиболее подробно Терцаго прокомментировал 68 тезисов из приговора Молиносу (*Ibid.* P. 74–165) и 23 осужденных высказывания Фенелона (*Ibid.* P. 166–199). Каждый тезис он рассматривал отдельно, противопоставляя им как собственные рассуждения, так и авторитетные высказывания отцов Церкви, католич. схоластов и мистиков (ср.: Pacho. 1986. Col. 2786).

К. во Франции. До осуждения Молиноса (1687). Распространение квиетистских идей во Франции было тесным образом связано с популярностью, которой во 2-й пол. XVII в. пользовалось учение о созерцательной, или умной (*mental*), молитве. Для обозначения этой молитвы в многочисленных мистических трактатах, как переводившихся с итал. и испан. языков, так и создававшихся франц. авторами, использовались различные формулировки: «приобретенное созерцание» (*contemplation acquise*), «безмолвная молитва» (*oraison de silence*), «молитва покоя в Боге» (*de repos en Dieu*), «молитва веры и простоты» (*de foi et de simplicité*), «молитва простого присутствия Божия» (*de simple présence de Dieu*), «сердечная молитва» (*du cœur*), «молитва внутреннего пути» (*de chemin intérieur*) и т. п. Чаще всего у франц. писателей-мистиков этого времени встречается выражение «молитва простого воззрения» (*oraison de simple regard*); при этом под «воззрением» обычно понималось «полное любви спокойное созерцание Бога», к-рое в предквиетистской лит-ре еще не имело жесткой связи с полной пассивностью или «безразличием» (*indifférence*), но означало в целом волевое предание мистиком себя озаряющему ум воздействию божественной благодати (*Pourrat. 1947. P. 154–156*).

Кармелитская традиция созерцательной молитвы, восходящая к Хуану де ла Крузу и развитая в XVI–XVII вв. в трудах его последователей, к сер. XVII в. стала одной из наиболее влиятельных и востребованных во Франции. В учении французских мистиков-кармелитов, наиболее известными из которых во 2-й пол. XVII в. были Лоран де ла Резюррексон (Николя Эрман; 1614–1691) и Рене де Сент-Альбер (1609–1691), ярко представлены предквиетистская концепция «безмолвной молитвы присутствия Божия» и учение о необходимости для человека полного отречения от себя ради любви к Богу. О сильном влиянии кармелитов свидетельствует тот факт, что де Сент-Альбер с 50-х гг. XVII в. и до своей смерти был духовником Ж. Б. Боссюэ, еп. Мо (1681–1704), в 90-х гг. XVII в. возглавившего борьбу с К. во Франции. В бумагах Боссюэ сохранились собственноручно записанные им наставления де Сент-Альбера о молитве, близкие к идеям

предквиетизма. Так, де Сент-Альбер утверждал, что христианин призван так возлюбить свою зависимость от Бога, чтобы для него «стало безразличным (*indifférent*) все, кроме воли Божией»; развивал учение о «постоянном любящем преклонении» (*adoration habituelle*) перед Богом, при котором Бог становится для человека «покоем» (*repos*); говорил о том, что необходимым элементом истинной умной молитвы является «смерть для самого себя» и «сведение себя к ничто» ради погружения в Бога; подчеркивал «простоту» умной молитвы, для к-рой не требуется к.-л. метода или предварительных подготовительных медитаций, но нужна лишь вера и готовность предать себя Богу (*Levesque. L'Oraison. 1906. P. 244–248*). Нек-рые из этих идей Боссюэ в посл. оспаривал, не отказываясь при этом в целом от уважительного отношения к кармелитской традиции; т. о., в значительной мере богословский спор между франц. квиетистами и антиквиетистами был дискуссией о том, как следует правильно понимать кармелитскую мистику приобретенного созерцания и божественной любви (*Pourrat. 1947. P. 160–163*).

Наиболее близким к итал. К. во Франции было учение о безмолвной молитве, представленное в сочинениях Малаваля. Как и итал. квиетисты, Малаваль опирался на мистику Хуана де ла Круса, однако позволял себе более смелые ее интерпретации, чем те, к-рые были характерны для кармелитов (см.: *Ibid.* P. 170–177). В большей степени оригинальным и свободным от влияния кармелитской мистики было учение о созерцательной молитве, разработанное мирянином Жаном де Берньером-Лувињи (1602–1659), основателем неск. духовных общин, братств и сестричеств полумонашеского типа, члены которых посвящали себя молитве, созерцательной жизни и служению бедным. Центром мистического учения де Берньера-Лувињи о созерцании, представленного в соч. «Внутренний христианин» (*La Chrétien intérieur, 1659*) и других трактатах, была идея самоотречения, духовной смерти, постоянного самораспятия, культивирования любви к страданиям и тотального смирения; предавая себя Богу, мистик призван полностью потерять себя: «Тебе, Господи, принадлежит всё бытие, а мне — всё ничто (*tout le*

néant)» (*Bernières-Louvigny J., de. Le Chrestien Intérieur. P., 1696. T. 2. P. 284*). Де Берньер-Лувины настаивал на том, что истинная молитва должна прежде всего быть простым сознанием присутствия Божия и актом любви к Богу; ее результатом является вселение Бога в душу мистика. Благодаря этому вселению душа приобретает способность бесчувствия и безразличия, т. к. она больше не может ничего желать для себя, в т. ч. и добродетелей; единственным объектом ее любви и желания становится Бог, созерцаемый в постоянной молитве (*Ibid. 1690. T. 1. P. 202; ср.: Pourrat. 1947. P. 136–140*). Идеи де Берньера-Лувины распространял и развивал его ученик Жак Берто (1620–1681), автор духовных сочинений и писем, изданных после его смерти под общим названием «Мистический руководитель» (*Bertot J. Le directeur mystique. Cologne, 1726. 4 t.*). Берто подразделял внутреннюю жизнь души, стремящейся соединиться с Богом, на 3 стадии: «лишенность» (*dénuement*), «священный покой» (*repos sacré*) и «новая жизнь» (*vie nouvelle*). На 1-й стадии душа мучительно переживает свое отделение от Бога, воспринимает Его призывающую благодать и ради нее отказывается от всего, что она имеет, т. е. «обнажается» (*tombe en la nudité*); на 2-й стадии она «приобретает тайное действие веры», т. е. созерцательную молитву, и в ней обретает постоянный мир и покой; на 3-й стадии душа «погружается в Бога» (*entre en Dieu*) и становится пронизанной Его «глубинным светом» (*lumière du fond*); она теряет всякое собственное действие и в ней начинает действовать Бог, от Которого она уже не может быть отделена. Взгляды Берто, одного из духовных наставников Гюйон, оказали значительное воздействие на формирование франц. К. (*Pourrat. 1947. P. 183–191*).

Вслед проникновения во Францию в 70–80-х гг. XVII в. испан. и итал. квиетистской лит-ры некие французские квиетисты этого времени ориентировались уже непосредственно на учение Фалькони, Молиноса, Петруччи и их последователей. Характерным примером такого К. являются помимо квиетистских убеждений Малаваля взгляды принадлежавшего к ордену *варнавитов* пресв. Франсуа Лакомба (1640–1715), который после 1681 г. стал

постоянным спутником и духовником Гюйон. Лакомб был не столько писателем, сколько практическим духовным руководителем; он оставил лишь 2 небольших сочинения: «Письмо служителя Божия, содержащее краткое наставление о том, как правильно стремиться к христианскому совершенству» (*La Combe F. Lettre d'un serviteur de Dieu contenant une brève instruction pour tendre sûrement à la perfection chrétienne. Grenoble, 1686*) и «Анализ умной молитвы» (*Idem. Orationis mentalis analysis. Verceil, 1686*). Оба трактата, несмотря на имеющиеся в них квиетистские идеи, сначала были одобрены цензурой (причем «Анализ...» — римской) и лишь впосл. оказались в Индексе запрещенных книг. Лакомб дважды (в 1672–1674 и 1682) был в Риме и мог общаться там как с Молиносом, так и с его учениками, хотя сам он впосл. это отрицал (см.: *Dudon. 1920. P. 205–209*). Содержащееся в сочинениях Лакомба учение о различии между приобретенным и дарованным созерцанием может служить косвенным подтверждением его знакомства с «Духовным руководством» Молиноса. Оба созерцания Лакомба рассматривал как взаимосвязанные, подчеркивая, что в действительности они различаются лишь «силой» действия благодати. При достижении высшего созерцания действует уже только одна благодать, вслед. чего это созерцание и должно именоваться «пассивным». Признавая, что человек не может заслужить высшее созерцание своими усилиями, Лакомб вместе с тем настаивал на том, что от человека требуется «расположенность» к его принятию, к-рая тождественна постоянному пребыванию в приобретенном созерцании, т. е. непрестанной созерцательной молитве (*Orcibal. 1976. Col. 40–41*). Близки к идеям Молиноса и рассуждения Лакомба о том, что «наивысшим почтением, которое творение может воздать Богу, является согласие на полное уничтожение (*destruction totale*), ради того чтобы в собственной гибели признать высшее владычество (*soveraineté*) своего Бога». Такое духовное самоуничтожение является, по мысли Лакомба, «совершенным покаянием, разом уничтожающим все грехи» и «чистейшей любовью» (*La Combe F. Lettre d'un serviteur de Dieu. Lyon, 1838. P. 78–79; см.: Pourrat. 1947. P. 221–231*).

Религ. взгляды Гюйон, занявшей к нач. 80-х гг. XVII в. вслед. ее активной проповеднической деятельности ведущее положение во франц. К. и имевшей наибольшее число учеников и последователей в разных слоях общества, в т. ч. и в высшей аристократии, тесно связаны с обстоятельностью ее жизни и с ее личным мистическим опытом. Трехтомная автобиография Гюйон является важнейшим источником сведений не только о ее жизни и взглядах, но и об истории франц. К. в целом (*Guyon. La vie. 1790*). В 70-х гг. XVII в. мистические размышления Гюйон стали наполняться квиетистскими идеями, которые она черпала из устных бесед с Берто, Лакомбом и др. лицами, практиковавшими созерцательную молитву, из сочинений традиц. католич. мистиков (Хуана де ла Крусса, Терезы Авильской, Франциска Сальского), из трактатов предквиетистов (Фалькони, Малаваля и др.; свое знакомство с сочинениями Молиноса Гюйон упорно отрицала). Впервые Гюйон изложила принципы К. в создававшихся в нач. 80-х гг. XVII в. заметках под названием «Духовные ручьи» (*Les torrens spirituels*); это сочинение не было опубликовано при ее жизни, но получило распространение среди квиетистов в многочисленных рукописях, которые иногда сильно отличались друг от друга по содержанию (опубл.: *Guyon. Opuscules. 1790. T. 1. P. 129–272; ср.: Cognet. 1967. Col. 1313*). Для широкой публики выработанный Гюйон квиетистский метод созерцательной молитвы и ее учение о духовной жизни были впервые представлены в соч. «Краткий и легчайший способ молиться» (*Guyon. 1685*), к-рое вскоре после издания стало необычайно популярным во Франции и вызвало ожесточенные споры сторонников и противников К. Представленные в этих трактатах идеи Гюйон являются по большей части эклектичным смешением воззрений различных мистиков. Так, Гюйон принимала подробно разработанное в нем. мистике (напр., у Экхарта и Таулера) представление о том, что Бог пребывает внутри человека как некая «божественная сердцевина» (*divin centre*) человеческой души, вслед. чего движение человека к совершенству требует как отказа от всего собственного и внешнего, так и концентрации на божественном и внутреннем. Рассуждения Гюйон о роли бо-

жественной благодати и человеческой воли в процессе достижения человеком совершенства были противоречивыми и путанными: с одной стороны, она признавала необходимость обращения человеческой воли к Богу, или, по ее формулировке, «пребывания обращенным в сторону Бога» (*demeurer tourné du côté de Dieu*; см., напр.: *Guyon. Opuscles. 1790. Т. 1. Р. 31*); с другой стороны, она учила о том, что воля человека должна уже на самых ранних стадиях очищения души пассивно подчиняться божественной благодати. В этой связи весьма показательными являются слова Гюйон о «действии полном покоя», при к-ром душа действует «в силу ее зависимости от духа благодати», но при этом столь «естественно и свободно», что «кажется, будто она вообще не действует» (*Ibid. Р. 51*). По представлениям Гюйон, единожды предав себя Богу в любовном «безмолвном созерцании», душа приобретает такое единство с Ним, что лишается всех своих желаний и стремится лишь пассивно созерцать Бога в «чистой любви»; при этом всякое различие между Богом и душой для нее самой исчезает, т. к. душа становится «одним духом» (*même esprit*) с Богом (*Ibid. Р. 52–53*). Духовная жизнь у Гюйон фактически сводится к непрерывному переживанию человеком осуществляющейся в нем «без него», т. е. без его воли, божественной жизни; при этом все происходящее с человеком внешне (в т. ч. добродетели и грехи) отходит на 2-й план и становится для него безразличным. Т. о., фактическое отвержение всякой внешней церковной жизни и аскетики было у Гюйон еще более радикальным, чем у Молиноса (*Pourrat. 1947. Р. 242–250*). Проповедуя К. во время поездок по Франции и другим европ. странам, она создавала своего рода тайную квиетистскую церковную организацию из наиболее ревностных последователей и последовательниц, которых она именовала своими «духовными детьми» или «детьми благодати» (*enfants de grâce*). По утверждению Гюйон, даже находясь вдали от них, она постоянно пребывала с ними в мистическом «безмолвном общении» и открывала им «волю Божию о них» (*Guyon. La vie. 1790. Т. 2. Р. 155*). В письмах Гюйон и Лакомба встречается выражение «малая церковь», к-рое они употребляли при-



Жанна Мария Гюйон.
Гравюра. 1-я пол. XVIII в.

менительно к общинам сторонников К. Т. о., даже если Гюйон не имела сознательного намерения противопоставлять К. католич. Церкви, у церковных властей были все основания считать К. не просто частной мистической теорией, но некой «новой религией» с собственными авторитетными учителями.

По мере распространения и радикализации взглядов франц. квиетистов все большую активность проявляли их противники, разделявшиеся на 3 крупные группы. В 1-ю входили представители *янсенизма*, к-рые полностью отвергали основополагающую квиетистскую концепцию «приобретенного созерцания» и, следуя строгому августицизму, подчеркивали, что любое созерцание Бога может быть лишь даром благодати Божией, никак не зависящей от молитвенных и иных усилий человека. Янсенисты первыми во Франции выступили с критикой К., что во многом было связано с их хорошей информированностью об итал. антиквиетистских процессах. Живший в Риме с 1682 г. янсенист Луи Поль Дювосель (1641–1715) в письмах общал о процессе Молиноса неформальному идейному лидеру янсенизма Антуану Арно (1612–1694) и по его совету взялся за написание антиквиетистского соч. «Краткие размышления об учении Микаэля де Молиноса» (*Du Vaucel L. P. Breves considerations in doctrinam Michaelis de Molinos. Cologne, 1688*). Работа была завершена к сер. 1687 г., однако по настоянию Арно автор дождался выхода папской буллы с осуждени-

ем Молиноса и полностью привел ее в качестве приложения к трактату. Ведущий представитель янсенизма Пьер Николь (1625–1695) выступал против франц. предквиетизма в соч. «Трактат о молитве» (*Nicole P. Traité de l'oraison. P., 1679*), в к-ром он специально отмечал, что квиетисты неверно интерпретируют мистическую теологию Хуана де ла Крусса: по мнению янсениста, в подлинной кармелитской мистике «тьма самоотречения» есть лишь один из этапов движения к Богу, завершающегося единением с Ним, а не постоянное пассивное состояние мистика, как учили квиетисты. Подробный критический анализ всего богословия К. Николь осуществил в позднем соч. «Опровержение основных заблуждений квиетистов» (*Idem. Réfutation des principales erreurs des quiétistes. P., 1695*). Негативное влияние К. на духовную жизнь Франции янсенисты описывали в распространенных ими рукописных листках «Церковные новости» (*Nouvelles ecclésiastiques*), где нередко встречались обвинения в том, что нек-рые клирики из числа квиетистов известны своим порочным поведением и это служит источником многих соблазнов (*Le Brun. 1986. Col. 2807–2809; Idem. 1972. Р. 445–449*).

2-ю группу противников К. составляли иезуиты, руководствовавшиеся, с одной стороны, церковно-богословскими, а с др. стороны, практически и политическими мотивами. В области богословия для иезуитов, как и для янсенистов, было неприемлемо квиетистское учение о приобретенном созерцании; для иезуитов «созерцание», доступное всякому человеку, было не безобразным, а образным созерцанием, формирующимся в ходе медитативных размышлений, направленных на человечество Иисуса Христа и его спасительный подвиг; квиетисты принижали их значение в духовной жизни. Наблюдая практическую деятельность квиетистов, иезуиты, претендовавшие на монополию в области начального религ. образования и духовного наставничества, видели в них опасных конкурентов, способных привлечь обещанием высоких мистических состояний значительное число последователей, в т. ч. и в высших слоях общества. Вместе с тем франц. иезуиты в отличие от итал. представителей ордена не выступали против К. единым фронтом; среди них были те, кто



положительно относились к мистике К., особенно к разработанной Фенелоном концепции бескорыстной любви к Богу, и видели в квиетистах потенциальных союзников в борьбе с янсенистами (подробнее см.: *Hillenaar*. 1967).

В 3-ю группу противников К., наименее однородную, однако могущественную, входили представители светской и церковной власти Франции, полагавшие, что К. пагубно влияет на религ. жизнь и является источником заблуждений и соблазнов. Наибольшее недовольство у них вызывали практические следствия К.: отказ квиетистов от традиц. церковного благочестия; подлинная или мнимая моральная распушенность; формирование альтернативных групп верующих, подчинявшихся духовным наставникам; противопоставление «внутреннего пути» внешним церковным установлениям и порядкам. Последовательным противником К. в церковно-административной сфере К. был Франсуа де Арле де Шанваллон, архиеп. Парижа (1671–1695). Он инициировал расследования деятельности квиетистов, добивался их задержания и помещения в тюрьмы, отдавал распоряжения о внесении квиетистских сочинений во франц. Индекс запрещенных книг. В разные годы с осуждением взглядов Гюйон выступали кард. Этьен ле Камю, еп. Гренобля (1671–1707) (*Cognet*. 1967. Col. 1314–1315), Жан д'Арентон д'Алекс, еп. Женева (1661–1695) (*Ibid.* Col. 1314), Поль Годе де Маре, еп. Шартра (1692–1709) (*Ibid.* Col. 1319), и др. В нач. 90-х гг. XVII в. адм. и богословскую борьбу с К. возглавил Боссюэ, использовавший свое влияние при дворе кор. Людовика XIV для формирования у короля, франц. аристократии и придворных негативного образа квиетистов.

Гюйон, Фенелон и «Артикулы» конференций в Иси. Если до церковного осуждения Молиноса противостояние франц. квиетистов и их оппонентов ограничивалось лит. полемикой и взаимными нападками в проповедях, то после выхода папской буллы «*Caelestis pastor*» антиквиетисты получили большое преимущество: обвинение в К. теперь могло повлечь за собой арест подозреваемого и процесс против него как против заведомого еретика. Хотя антиквиетисты настаивали на необходимости преследования квиетис-

тов, церковные власти Франции не проявляли значительного интереса к борьбе с К.; в основном дело ограничивалось запретом квиетистских сочинений, если же к.-л. меры принимались против отдельных лиц, то чаще всего они были вызваны политическими и церковными интригами, а не желанием защитить чистоту католич. веры. Исключением является дело Лакомба и Гюйон, с лета 1686 г. живших в Париже и являвшихся на тот момент наиболее известными пропагандистами квиетистских идей во Франции. Желая продемонстрировать рвение в борьбе с только что объявленным ересью К., кор. Людовик XIV дал распоряжение Парижскому архиеп. Ф. де Арле де Шанваллону начать в отношении Лакомба и Гюйон церковное расследование. Лакомб был задержан 3 окт. 1687 г., после публичной проповеди, произнесенной им вопреки запрету архиепископа (*Cognet*. 1958. P. 108–112). Ему было предъявлено обвинение в связях с Молиносом и в пропаганде К.; доказательством было объявлено его соч. «Анализ умной молитвы». Офиц. судебный процесс над Лакомбом не проводился, однако по приказу кор. Людовика XIV он был заточен в Бастилию. Впосл. Лакомб неоднократно допрашивался церковными властями и руководством ордена варнавитов; от него пытались добиться признания в порочной связи с Гюйон. Прямого подтверждения этого он так и не дал, признав лишь, что его К. был заблуждением и что он совершил мн. тяжкие грехи. Во франц. тюрьмах Лакомб провел более 20 лет; после 1700 г. он стал терять рассудок, в 1712 г. был помещен в лечебницу для душевнобольных, где скончался (подробнее см.: *Dudon*. 1920).

Арест Лакомба дал архиеп. Ф. де Арле де Шанваллону основания для задержания Гюйон, к-рую также обвинили в том, что она распространяла осужденные католич. Церковью квиетистские идеи. С 29 янв. по 13 сент. 1688 г. Гюйон находилась под арестом в парижском мон-ре визитанок на улице Сент-Антуан; 4 раза она подвергалась допросам, однако королевские следователи слабо разбирались в богословских вопросах и не смогли найти в ее сочинениях и объяснениях никаких доказательств ереси. Друзьям и покровителям Гюйон удалось добиться ее освобождения, к-рое состоялось гл.

обр. благодаря заступничеству за нее Франсуазы д'Обинье, маркизы де Ментенон (1635–1719), морганатической супруги кор. Людовика XIV. С кон. 1688 г. Гюйон беспрепятственно проповедовала К., постоянно находясь в разъездах и посещая своих многочисленных покровителей. Много времени Гюйон проводила в Париже, где была принята в высшем обществе и имела мн. убежденных сторонников. Проявлявшая большой интерес к христ. благочестию и религ. мистике де Ментенон неск. раз приглашала Гюйон в Сен-Сир под Парижем, где была организована школа-пансион для девушек, в которой, несмотря на ее светский статус, значительное внимание уделялось духовному воспитанию. Одним из наиболее близких к де Ментенон лиц в это время стал Фенелон, имевший сан аббата и исполнявший обязанности духовного руководителя парижской конгрегации «Новые католички» (*Nouvelles catholiques*), пансиона, куда помещались дети протестантов для воспитания в духе католицизма. Известный проповедник, блестящий духовный и светский писатель, талантливый воспитатель и духовник, Фенелон выполнял в Сен-Сире роль неформального духовного руководителя и пользовался в религ. вопросах полным доверием де Ментенон. В окт. 1688 г. произошло знакомство Гюйон с Фенелоном. Хотя ранее ее учение не вызывало у него интереса и первоначально он отнесся к ней холодно и настороженно, уже к нач. 1689 г. между ними завязалась оживленная переписка, вскоре переросшая в духовную дружбу. Причина сближения Фенелона и Гюйон остается загадкой для исследователей: до знакомства с ней он почти не интересовался сочинениями мистиков и ориентировался гл. обр. на рациональное практическое богословие. Содержание частично сохранившейся переписки Фенелона и Гюйон за 1689 г. (опубл.: *Masson*. 1907) свидетельствует о том, что рассуждения Гюйон о переживании божественной благодати и опытным соединении с Богом были с энтузиазмом восприняты Фенелоном, который по мере постепенного знакомства с квиетистскими основоположениями открывал для себя неизвестное ему ранее измерение духовной жизни, дополнявшее его рационалистическое религ. мировоззрение. К кон.



1689 г. Фенелон стал убежденным и ревностным распространителем идей К. в Сен-Сире: он знакомил воспитательниц и воспитанниц с сочинениями Гюйон, пересказывал ее учение в собственных проповедях и трактатах, давал духовные советы и наставления в духе К. (*Cognet*. 1958. P. 135–143).

В 1682–1683 гг. отношение де Ментенон к Гюйон и Фенелону постепенно сменилось с благожелательного на негативное. Неизвестно, что стало причиной такой перемены. Возможно, де Ментенон руководствовала политической осторожностью: в нач. 90-х гг. XVII в. обвинение в К. все еще могло иметь серьезные последствия; Парижский архиеп. Ф. де Арле де Шанваллон, политический оппонент де Ментенон, недовольный ее деятельностью и прямо предупреждавший ее о неправомыслии Гюйон, мог использовать факт распространения К. в пансионе Сен-Сир для компрометации де Ментенон в глазах короля. Кроме того, концепции К. оказывали нежелательное влияние на атмосферу в пансионе: обсуждение идей самоотречения, пассивности и созерцательной молитвы не способствовало образовательному процессу и приводило к разного рода конфликтам. Косвенной причиной могло быть и общее недовольство высшего католич. духовенства существованием светского пансиона для девушек; желая успокоить своих противников, де Ментенон летом 1692 г. распорядилась, чтобы все воспитательницы пансиона принесли монашеские обеты. Это решение вызвало недовольство нек-рых дам, близких к Гюйон и Фенелону; подозрение, что те пытаются покуситься на ее авторитет, могло подвигнуть де Ментенон к решительным мерам по нейтрализации их влияния на пансион (см.: *Ibid.* P. 146–157). Окончательный разрыв де Ментенон с Гюйон произошел весной 1693 г., когда до сведения Гюйон был доведен запрет появляться в Сен-Сире. Фенелон к этому времени был назначен воспитателем внука кор. Людовика XIV; его положение при дворе на некоторое время сделало его неуязвимым для любых нападков, однако к лету 1694 г. он полностью потерял влияние на де Ментенон и Сен-Сир.

Гюйон, опасаясь, что враждебное отношение к ней де Ментенон даст повод противникам К. вновь выдвинуть против нее обвинения в про-

поведи осужденного католич. Церковью учения, стала искать возможность получить от авторитетных католич. теологов заключение об отсутствии в ее мистических сочинениях еретических и соблазнительных положений. Предпринятая весной 1693 г. попытка заручиться поддержкой янсенистов завершилась полной неудачей. В авг. 1693 г. с просьбой дать оценку ее учению Гюйон обратилась к Боссюэ, которого Фенелон рекомендовал ей как наиболее авторитетного во Франции эксперта в вопросах практического богословия (между Фенелоном и Боссюэ в это время существовали доброжелательные отношения) (*Ibid.* P. 165). По некоторым сведениям, при первом знакомстве с неск. трактатами Гюйон Боссюэ заявил, что не видит в них ничего заслуживающего осуждения, однако после общения с де Ментенон и Шартрским еп. П. Годе де Маре, к-рые пытались искоренить остатки влияния К. в Сен-Сире, он потребовал от Гюйон представить ему все сочинения, в т. ч. и рукописные, для их внимательного изучения. По просьбе Гюйон в нач. 1694 г. Боссюэ встречался с ней в Париже; свои взгляды она излагала также в многочисленных письмах к нему, однако они не произвели ожидавшегося квиетистами эффекта. Как под давлением де Ментенон, так и под воздействием собственных впечатлений от идей Гюйон Боссюэ пришел к убеждению, что учение Гюйон содержит множество заблуждений и не может быть одобрено. Свою позицию он впервые выразил в письме к Гюйон от 4 марта 1694 г. (*Bossuet. Correspondance*. 1912. Т. 6. P. 161–187), где заявил, что Гюйон следует «очиститься от высокого мнения о себе» (*Ibid.* P. 162) и что ее сочинения содержат многие высказывания, «не заслуживающие поддержки и не выдерживающие критики» (*Ibid.* P. 165). Указывая на основное заблуждение Гюйон, Боссюэ высказывал мнение, к-рое впосл. упорно отстаивал в ходе споров вокруг К.: «Не следует отделять самоотречение, которое по праву считается высшим совершенством любви, от веры и надежды; хотя это и отдельные акты, они всегда должны существовать в единстве» (*Ibid.* P. 173). На этом основании мистическому учению о созерцательной молитве Боссюэ противопоставлял евангельское и церковное учение о просительной молитве, в к-рой че-

ловек со смирением открывает Богу свою нужду и просит Его милости. Именно такой молитве, по убеждению Боссюэ, должен учиться всякий человек, тогда как мистические созерцания есть исключительно дар благодати и не может быть никакого способа их приобретения по собственной воле (*Ibid.* P. 173–176; *Le Brun*. 1972. P. 479–484). Гюйон, разочарованная отрицательным мнением Боссюэ о ее взглядах и напуганная попытками де Ментенон создать ей репутацию еретички, приняла решение удалиться из Парижа и вести уединенную жизнь без связи с внешним миром, однако ее «уединение» продлилось лишь неск. месяцев. В июне 1694 г. Гюйон направила де Ментенон 2 письма, в к-рых потребовала, чтобы для рассмотрения ее образа жизни и взглядов была создана комиссия духовных лиц и теологов, и соглашалась подчиниться любому ее вердикту (*Cognet*. 1958. P. 165, 208–209). Де Ментенон одобрила созыв комиссии и добилась соответствующего распоряжения от кор. Людовика XIV; полномочия комиссии были ограничены рассмотрением учения Гюйон без учета обвинений личного характера. В состав комиссии помимо возглавившего ее Боссюэ были включены Луи Антуан де Ноай, еп. Шалона (1691–1695; с 1695 архиеп. Парижа), и Луи Тронсон, в 1676–1700 гг. генеральный приор франц. духовной общины *сульпициан* (*Ibid.* P. 209–214). Вопреки встречающемуся иногда в лит-ре утверждению, Фенелон официально не участвовал в работе комиссии ни как ее член, ни как обвиняемый. Вместе с тем всем членам комиссии было известно, что его взгляды крайне близки к учению Гюйон; не скрывал этого и Фенелон, к-рый к этому времени несколько отдалился от Гюйон, но продолжал развивать ее квиетистские идеи. Де Ментенон передала все имевшиеся у нее рукописные наставления Фенелона квиетистского характера членам комиссии, надеясь тем самым скомпрометировать его и подвигнуть к разрыву с Гюйон и к отказу от К.

Из-за преклонного возраста и болезни Тронсона, который не мог покинуть свою резиденцию, заседания, или конференции, происходили в Иси (ныне Иси-ле-Мулино) близ Парижа, в семинарии сульпициан. Комиссия собралась в июле 1694 г.; ее работа продолжалась до

марта 1695 г. с перерывами, вызванными необходимостью для 2 епископов заниматься текущими делами в диоцезах и бывать при дворе. В первые месяцы работы члены комиссии были заняты чтением и обсуждением сочинений Гюйон, а также неск. неопубликованных трактатов Фенелона, представленных им самим, в к-рых содержались гл. обр. обширные выписки из сочинений отцов Церкви и мистических писателей, с помощью которых Фенелон рассчитывал обосновать древность и вероучительную безупречность К. Из членов комиссии лишь Тронсон, имевший заслуженную репутацию выдающегося теолога и хорошо знавший монашескую мистическую лит-ру, был способен адекватно и объективно оценить аргументы Гюйон и Фенелона. Еп. Л. А. де Ноай был светским человеком и мало интересовался богословием; свою задачу он видел в том, чтобы найти некий компромисс между жесткой антиквиелистской позицией покровительствовавшего ему еп. П. Годе де Маре, к-рый требовал решительного осуждения К., и квиетистскими взглядами Фенелона, старого товарища по учебе и друга. Боссюэ, являвшийся блестящим проповедником, не был глубоко богословом-теоретиком; в вопросах духовной жизни он ориентировался на традиц. католич. благочестие. Упреки в плохом знании мистической лит-ры, впервые высказанные в его адрес Фенелоном и в посл. неоднократно повторявшиеся, совр. исследователи признают несостоятельными: Боссюэ имел достаточно сведений о взглядах христ. мистиков и был хорошо знаком с кармелитской мистической традицией (Dudon. 1930. P. 93–95; ср.: Le Brun. 1972. P. 457–491). Ко времени конференций в Иси у него уже сложилось твердое убеждение, что взгляды Гюйон являются ложной мистикой; этим убеждением он и руководствовался при их обсуждении и оценке. 16 окт. 1694 г. Парижский архиеп. Ф. де Арле де Шанваллон, недовольный тем, что в его диоцезе проходят заседания комиссии без его участия, решил предвосхитить ее решения и издал распоряжение о запрете соч. «Анализ умной молитвы» Лакомба и 2 сочинений Гюйон: «Краткий и легчайший способ молиться» и «Песнь песней Соломона, истолкованная в мистическом смысле и дающая истинное представление о внутреннем состоянии [ду-

ши]» (Guyon J. M. *Le Cantique des cantiques de Salomon, interprété selon le sens mystique et la vraie représentation des Etats intérieurs*. Lyon, 1688). Это дало Боссюэ основания требовать от коллег по конференциям более жесткого отношения к Гюйон (Le Brun. 1986. Col. 2814). В дек.



Подписание «Артикулов»
в Иси. XIX в.
Неизвестный художник
(Шато де Ментенон,
Франция)

1694 г. Гюйон вызвали на заседания комиссии и выслушали ее объяснения; беседа с ней произвела благоприятное впечатление на Тронсона, однако Боссюэ был непреклонен и требовал ее осуждения (подробнее см.: Idem. 1972. P. 522–542). Вскоре Гюйон была задержана и 13 янв. 1695 г. помещена под надзор в мон-рь визитанок в Мо. Вопреки первоначальному замыслу комиссия не ограничилась рассмотрением учения Гюйон: под давлением де Ментенон Тронсон и Боссюэ тайно, через агентов, пытались найти подтверждения безнравственного поведения Гюйон и ее связи с Лакомбом, однако убедительных доказательств этого обнаружить не удалось.

К нач. 1695 г. участники конференций в Иси приняли решение выработать ряд положений, выражающих церковное учение по поводу богословских вопросов, к-рые обсуждались в связи с сочинениями Гюйон, и осуждающих ложные мнения квиетистов. Хотя во время работы комиссии Фенелон не раз заявлял, что готов подчиниться любому ее решению, он предпринял попытку предложить иные положения, более выгодные для квиетистов (опубл.: Levesque. *Conférences d'Issy*. 1906. P. 198–203). Несмотря на то что Фенелон пользовался в это время расположением кор. Людовика XIV и 4 февр. 1695 г. был назначен архиепископом

Камбре, в ходе переговоров с членами комиссии ему удалось добиться лишь нескольких малозначительных корректировок в формулировках. 10 марта 1695 г. документ на франц. языке, получивший название «Артикулы» (Articles), был подписан 3 членами комиссии и Фенелоном (факсимиле подписей см.: Ibid. P. 197; текст опубл.: Guibert. 2012. S. 382–391. N 491–497). «Артикулы» были офиц. обнародованы в посланиях Боссюэ,

де Ноай и Годе де Маре; к посланиям было добавлено осуждение сочинений Гюйон и Лакомба. От Фенелона требовали издать такое же послание

в его диоцезе, однако он отказался это сделать (Cognet. 1967. Col. 1321).

С т. зр. богословского содержания «Артикулы» являются наиболее взвешенным и удачным из всех церковных постановлений, выпускавшихся в связи с К. Изначально задуманные как компромиссный документ, «Артикулы» не содержат резких формулировок и оставляют место для личных интерпретаций нек-рых вопросов; это было в посл. использовано Фенелоном в его дискуссии с Боссюэ. Большинство положений отражают взгляды Боссюэ, однако в «Артикулах» его мнения представлены с большей богословской тонкостью и точностью, чем в его собственных сочинениях (исследователи видят в этом заслугу Тронсона). «Артикулы» делятся на 2 части: в первых 7 тезисах излагаются те пункты положительного христ. учения о духовной жизни, против к-рых явно или неявно выступали квиетисты. При этом каждый тезис содержит формулу «всякий христианин»; тем самым члены комиссии отвергали квиетистский тезис о существовании 2 классов верующих: обычных христиан и мистиков-тайновидцев, духовная жизнь к-рых подчинена особым законам (сторонником этой т. зр. был Фенелон). Согласно тезисам «Артикулов», всякий христианин обязан веровать в Бога-Творца, в Св. Троицу, в Бого-

воплощение и в совершенное Иисусом Христом спасение; он обязан принимать учение о 3 христ. теологических добродетелях (вере, надежде и любви), каждая из к-рых проявляется в свойственных ей добродетельных актах (делах); он обязан желать собственного спасения, постоянно каяться в совершаемых грехах, стремиться к добродетелям, бороться со страстями и вожделениями плоти (*Guibert*. 2012. S. 382–383. N 491–492). В последующих тезисах пересказываются и осуждаются основные положения К.; при этом документ не содержит прямых цитат из сочинений Гюйон или Фенелона. 1-я группа антиквиетистских тезисов (тезисы 9–18) направлена против учения К. о самоотречении и пассивной любви к Богу. Прежде всего отвергается мнение, что для человека может быть безразлично его спасение (тезис 9); далее следует осуждение представления о «пассивности воли». По мнению авторов «Артикулов», человек призван иметь «добрую свободную волю», к-рая действует с помощью благодати, «совершенным образом сообразуясь с волей Божией»; любые мнения, несогласные с этим, прямо объявляются еретическими (тезис 14). Свободная воля должна приобрести постоянное желание избегать греха и стремиться к добру; отказ от актов такой воли недопустим для христианина (тезис 15–16). Во 2-й группе тезисов (тезисы 19–24) отвергаются квиетистские взгляды, связанные с учением о молитве и созерцании. В частности, объявляется неверным понимание «непрестанной молитвы» (*oraison perpétuelle*) как непрерывного акта, от к-рого человека ничто не может отделить; по мнению членов комиссии, непрестанная молитва — это лишь непрестанное возвращение к многим отдельным актам молитвы (тезис 19). Признавая, что «молитва присутствия Божия», или «безмолвная молитва», практиковалась многими христ. мистиками и прошла рецепцию Церковью, авторы «Артикулов» замечают, что она должна практиковаться с осторожностью и осуждают утверждение квиетистов о том, что без такой молитвы вообще невозможно спасение (тезисы 21–23). Отдельно осуждается мнение о том, что молитва должна быть совершенно «безобразной»; в «Артикулах» отмечается, что духовное созерцание Св. Троицы и Иису-

са Христа со всеми Его спасительными деяниями не препятствует, а способствует истинной молитве (тезис 24). В тезисах 3-й группы (тезисы 25–27) обсуждаются последствия для духовной жизни, вытекающие из квиетистских основоположений. В частности, объявляется недопустимым встречающееся у Гюйон учение о том, что всеми делами человека, стяжавшего истинное созерцание, управляет Сам Бог (тезис 25). Наиболее сложными и неоднозначными по формулировкам являются тезисы 4-й группы (тезисы 28–34), в к-рых авторы «Артикулов» предприняли попытку предложить объяснение отличия «экстраординарных путей» совершенства, свойственных немногим святым подвижникам, от «ординарного пути», к-рым следует всякий христианин. По мнению авторов документа, нельзя отвергать тот факт, что мн. святые переживали мистические состояния «богооставленности», «лишения любви», «чувства собственной ничтожности» и т. п.; вместе с тем неверно объявлять такие состояния необходимыми для всякого христианина и предлагать некий «метод» их достижения. Хотя благодаря моментам испытания и искушения человек научается с большей силой полагаться на Бога, христианин не должен стремиться к таким искушениям, но должен лишь учиться в любых обстоятельствах возлагать всю свою надежду на Бога (*Guibert*. 2012. S. 383–391. N 493–497). Формально все положения документа были направлены против учения Гюйон, однако в действительности многие из них точно соответствовали воззрениям Фенелона (*Dudon*. 1930. P. 107–124).

15 апр. 1695 г. Гюйон, находившаяся под надзором в Мо, признала «Артикулы» и подписала особый документ, где она отрекалась от собственных запрещенных сочинений (*Bossuet*. *Correspondance*. 1912. T. 6. P. 508–509). Боссюэ также добивался от нее признания в том, что она не верит в Боговоплощение, однако она наотрез отказывалась подписывать такое признание (*Cognet*. 1967. Col. 1321–1322). В присутствии нотариуса Гюйон составила воззвание, в к-ром заявила, что подписание ею «Артикулов» не означает того, что она когда-либо разделяла осужденные в этом документе заблуждения, и не может рассматриваться как признание вины (*Bossuet*.

Correspondance. 1912. T. 6. P. 521–524). В документе от 1 июля 1695 г. она объявила о своем согласии с посланием Боссюэ, содержащим «Артикулы» и его комментарии к ним, и осудила квиетистские взгляды Молиноса, Малаваля и Лакомба (*Ibid*. P. 509–511). После многочисленных беседований с Боссюэ Гюйон удалось получить от него 2 офиц. свидетельства, в к-рых епископ подтверждал, что она во всем подчинилась Церкви, что вины в безнравственных поступках за ней не обнаружено и что она может участвовать в церковных таинствах (*Ibid*. P. 512–516). 9 июля 1695 г. Боссюэ разрешил ей покинуть Мо, однако вскоре пожалел о выдаче ей свидетельств. Опасаясь, что эти документы могут скомпрометировать его, епископ стал требовать их возврата, но Гюйон отказалась их вернуть. Боссюэ обвинил ее в том, что она покинула Мо самовольно, и стал добиваться ее задержания. В дек. 1695 г. Гюйон была арестована полицией в Париже; следующие неск. лет она провела в заключении, неоднократно подвергалась допросам. Подписывая многочисленные заявления о покорности Церкви, Гюйон, однако, упорно отказывалась признать себя виновной в проповеди ереси или в безнравственном поведении. После освобождения в 1703 г. она поселилась в Блуа; по-видимому, до конца жизни она не отказывалась от квиетистских убеждений, однако проявляла осторожность и высказывала их лишь в узком кругу верных друзей и последователей; многие из них распространяли ее сочинения и идеи после ее смерти.

Полемика Фенелона и Боссюэ.

Хотя основные квиетистские идеи были восприняты Фенелоном от Гюйон, представленная им в сочинениях 90-х гг. XVII в. версия К. отличается от концепций Гюйон как с формальной, так и с содержательной стороны, вслед. чего иногда обозначается в лит-ре как «полуквиетизм» (*semiquiétisme* — *Le Brun*. 1986. Col. 2816; ср.: *Guibert*. 2012. S. 381). Если К. Гюйон был пронизан психологизмом и строился на основе ее личных мистических переживаний, то Фенелон видел свою задачу в выработке историко-богословского обоснования К., в легитимизации его как части церковного Предания. В сочинениях Фенелона К. преподносится как укорененное в древней



церковной традиции, но вместе с тем доступное лишь немногим избранным учение о высшем духовном совершенстве. В небольших работах, написанных для пансиона Сен-Сир в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XVII в. (по большей части не сохр.), Фенелон лишь намечал буд. содержание своего учения и развивал квиетистские идеи Гюйон. Наиболее раннее систематическое представление собственных квиетистских воззрений Фенелон предложил в соч. «Гностик святого Климента Александрийского» (*Le gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*), к-рое было завершено к лету 1694 г. и передано Боссюэ для ознакомления во время конференций в Иси. При жизни Фенелона это сочинение не публиковалось и было впервые издано лишь в XX в. (*Dudon. 1930. P. 163–256*). В «Гностике...» Фенелон рассматривал воззрения древнего христианского писателя *Климента Александрийского* (II–III вв.) и представлял его как основоположника К., приписывая ему мн. собственные убеждения. В центре размышлений Фенелона в трактате находится концепция «истинного гнозиса» (*vraie gnose*), с к-рым он отождествляет квиетистскую созерцательную молитву. По его утверждению, традиция истинного гнозиса существует как «тайное предание», к-рое является альтернативным по отношению к зафиксированному в Свящ. Писании всеобщему христ. учению (см.: *Ibid. P. 125–138*). Следы существования этого тайного предания он находил в различных духовных явлениях христианства: в гностицизме Климента Александрийского, в трудах свт. *Григория Богослова*, архиеп. К-польского (IV в.), в теоретической мистике «Ареопагитик», в сочинениях о пустынножителях прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* (IV–V вв.), в трактатах католич. мистиков Генриха *Сузо* (XIV в.), Яна ван *Рейсбрука* (XIV в.), И. Таулера, Хуана де ла Круса, Франциска Сальского и др. (*Ibid. P. 165, 185–186, 243*; ср.: *Le Brun. 1972. P. 494*). Фенелон считал, что всех этих авторов объединяет общее учение о необходимости для достижения совершенства приобрести «навык (*habitude*) любви и созерцания» (*Dudon. 1930. P. 174*). Уже в «Гностике...» понятие любви становится наиболее важным для К. Фенелона. Он отмечал, что мистическая любовь к Богу должна быть «чистой» (*pur*) и «незаинтересован-

ной» (*désintéressé*), т. е. должна соединяться с отречением человека от эгоистичной любви к самому себе и от всех без исключения собственных желаний; мотивом любви должен стать только объект любви (*Ibid. P. 170, 178*). Соединяясь в мистической любви с Богом, душа перестает действовать и приобретает состоя-



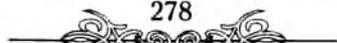
Франсуа Фенелон.
1697–1698 гг. Неизвестный художник
(частное собрание)

ние бесстрастия (*impassibilité*); одновременно она начинает в покорной пассивности (*passivité*) переживать постоянное божественное воздействие, видит Бога «лицом к лицу» и обоживается (*Ibid. P. 191, 196–197, 216*; ср.: *Le Brun. 1972. P. 498–500*).

Содержание «Гностика...» демонстрирует, что подписанное Фенелоном «Артикулов» конференций в Иси было вынужденным и не вполне искренним, т. к. он не мог принимать всех содержащихся в документе утверждений в том смысле, в каком они были сформулированы членами комиссии. Сразу же после обнародования «Артикулов» он стал работать над комментарием к ним и при его составлении пытался истолковать все допуславшие различное понимание места в квиетистском духе (этот комментарий при жизни Фенелона не публиковался; совр. изд.: *Fénelon. 1915*). Одновременно с этим им был создан вышедший в свет 25 янв. 1697 г. трактат «Объяснение мнений святых о внутренней жизни» (*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*). В нем отсутствует прямая полемика с «Артикулами»; напротив, предлагая объяснение ключевых понятий К., Фенелон заявлял, что оно полностью со-

гласно с «Артикулами». Каждая из 45 небольших глав сочинения делится на 2 ч.: в 1-й, «истинной» (*vrai*), Фенелон излагал свой тезис и приводил подтверждающие его авторитетные высказывания отцов Церкви и христ. мистиков (из последних наиболее часто — Франциска Сальского); во 2-й, «ложной» (*faux*), оспаривал радикальные «квиетистские» мнения, нередко просто доводя до абсурда те положения, к-рые в действительности отстаивали квиетисты, и далее «опровергая» их.

Несмотря на компромиссный характер трактата, в нем явно выражены основные идеи К. в интерпретации Фенелона. Пространное введение Фенелон посвящает противопоставлению истинной и ложной мистики; хотя он к этому времени отказался от концепции К. как «тайного предания» (*Fénelon. 1697. P. 262–263*), он отмечает, что во все времена истинная и ложная мистика, или «истинный и ложный гнозис», были весьма похожи друг на друга, вслед. чего нужна особая духовная опытность, чтобы провести в области духовного опыта тонкое различие между истиной и ложью (ср.: *Dudon. 1930. P. 143–145*). Начинается сочинение отдельным разделом, посвященным изложению учения о 5 видах любви к Богу. По мнению Фенелона, человек может любить Бога: 1) ради неких подаваемых от Него временных благ, т. е. «плотской любовью»; 2) ради подаваемого от Него личного духовного счастья, или временного блаженства, т. е. «любовью веры»; 3) ради обещанного Им вечного блаженства, состоящего в богообщении, т. е. «любовью надежды»; 4) ради самого Бога как объекта, дающего человеку блаженство, т. е. «любовью любви» (*amour de charité*), или «незаинтересованной любовью»; 5) ради Самого Бога без малейшего собственного интереса, т. е. «чистой любовью» (*Fénelon. 1697. P. 1–10*). Такое деление не было изобретением Фенелона и встречается уже в древней монашеской литературе; в разных формах его принимали и развивали многие духовные писатели, в т. ч. и принадлежавшие к правосл. Церкви (ср.: *Хондзинский. 2008. P. 26*). Проблематичным с т. зр. христ. богословия является не столько выделение различных видов любви, сколько присутствующее во всех квиетистских рассуждениях Фенелона противопоставление «чистой





любви» и всех проч. видов любви, которое у Фенелона выводится из свойственного К. представления о необходимости для человека тотального самоотречения и пассивного предания себя Богу. Объясняя понятие «чистой любви», Фенелон отмечал, что приобретший ее человек лишен в своем отношении к Богу всякого личного интереса как мотива любви: он любит Бога не потому, что хочет получить награду, страшится наказания, надеется на вечную жизнь и т. п., но лишь ради Самого Бога (Fénelon. 1697. P. 10–11). Именно вопрос о любви к Богу стал главным пунктом несогласия Фенелона и Боссюэ: Боссюэ понимал высшую любовь к Богу как личный акт человека, всегда связанный с его личной надеждой на соединение с Богом, тогда как для Фенелона «чистая любовь» означала отказ от всего личного, т. е. «святое отречение» (sainte résignation) человека от самого себя, итогом к-рого является отречение состояния «святого безразличия» (sainte indifférence; подробнее о нем см.: Goré. 1956), в к-ром воля и разум человека уже не заботятся ни о чем, кроме Бога (ср.: Pourrat. 1947. P. 296–298). Излагая учение о безразличии как «пассивном состоянии», Фенелон во многом опирался на учение «Ареопагитик» и прямо ссылаясь на соч. «О божественных именах». По его мнению, говоря о том, что мистики способны не только узнавать, но и переживать божественное (οὐ μόνον μαθεῖν ἀλλὰ καὶ παθεῖν τὰ θεῖα — Ареоп. DN. II 9), автор «Ареопагитик» сопоставлял пути активного рассудочного богопознания и пассивного восприятия божества, объявляя последний более совершенным в силу того, что на нем посредством любящей «симпатии» достигается более тесное единение человека с Богом (Ibidem; Fénelon F. Mémoire sur l'état passif // Goré. 1956. P. 291; подробнее см.: Goré. 1969). Обретая «чистую любовь», человек «преображается» и становится «богоподобным»; по словам Фенелона, у такого совершенного человека «любовь есть его жизнь, она есть как бы его бытие (être) и его сущность (substance), поскольку она становится единственным основанием всех его аффектов» (Fénelon. 1697. P. 231). Вместе с тем в отличие от мн. квиетистов Фенелон подчеркивал, что воля человека не упраздняется по природе, но лишь меняет-



Жак Бенинь Боссюэ, еп. Мо.
1702 г. Худож. Г. Риго (Лувр, Париж)

ся в интенциональности ее желаний: в любви она становится своеобразной воле Божией и хочет лишь того, чего «в ней» и «через нее» хочет Бог. Иначе, чем проч. квиетисты, Фенелон понимал созерцательную молитву: он признавал верным внесенное в «Артикулы» утверждение о том, что не существует единого и непрерывного «акта молитвенного созерцания», в к-ром будто бы пребывает мистик. Непрерывным и постоянным у него объявляется не акт молитвы, но любовь как состояние души, к-рая во всех своих частных актах отвращается от себя и обращается к Богу. Т. о., определявший духовное совершенство у прежних квиетистов переход от молитвенной медитации к молитвенному созерцанию у Фенелона замещается переходом от заинтересованной любви к незаинтересованной любви (Le Brun. 1986. Col. 2831). Основной проблемой применительно к К. Фенелона становится вопрос о том, как соотносятся между собой различные виды любви и является ли «чистая любовь» лишь экстраординарным состоянием отдельных подвижников или же идеалом, к достижению к-рого призван всякий христианин. Боссюэ справедливо указывал, что, объявляя «чистую любовь» высшей спасающей любовью, Фенелон тем самым ставил под сомнение спасительность тех добродетельных действий, к-рые совершаются не ради этой любви, а ради более низких видов любви, к-рые тем не менее запечатаны Богом и не могут считаться

чем-то вторичным и маловажным в христ. жизни (Ibid. Col. 2832).

Будучи осведомлен о намерении Фенелона опубликовать толкование «Артикулов», Боссюэ в 1695–1696 гг. вел работу над изложением собственных взглядов на квиетистское учение о молитве и созерцании. Ранее при чтении «Гностика...» и др. произведений Фенелона он делал для себя критические заметки по их содержанию; убедившись, что подписание «Артикулов» не положило конец К. Фенелона, Боссюэ использовал эти заметки при работе над трактатом (подробнее см.: Le Brun. 1972. P. 501–522). Летом 1696 г. Фенелону было предложено ознакомиться с рукописью завершеного Боссюэ сочинения, однако он отказался, думая, что речь идет лишь об опровержении взглядов Гюйон (Idem. 1986. Col. 2815). Сочинение Боссюэ, получившее название «Наставление о молитвенных состояниях» (Instruction sur les états d'oraison), было опубликовано почти одновременно с «Объяснением...». Фенелона, 30 марта 1697 г. В нем Боссюэ рассматривал те идеи Фенелона, которые стали известны ему в ходе конференций в Иси и последующего общения, без учета более мягких формулировок «Объяснения...». Знакомство с сочинением Фенелона, в к-ром тот при всей уклончивости и мягкости формулировок последовательно отвергал компромиссное понимание учения «Артикулов» о христ. совершенстве, привело Боссюэ в ярость, которую он пытался замаскировать высокомерным презрением. Формулируя общее отношение к книге Фенелона, Боссюэ иронично отмечал, что «истинные мистики редки, да и не слишком нужны, тогда как ложные попадают на каждом шагу, и весьма опасны» (Bossuet. Correspondance. 1914. T. 8. P. 146). Квиетистские рассуждения Фенелона он оценивал как пустые и бесполезные упражнения в витиеватой риторике и двусмысленностях (Ibid. P. 143, 198). Вместе с тем он все сильнее втягивался в богословскую дискуссию с Фенелоном, делая многочисленные выписки из его сочинения и постоянно находя там новые неточности и заблуждения, как относившиеся к К., так и нет. С лета 1697 по кон. 1698 г. Боссюэ и Фенелон составили против друг друга более 20 полемических трактатов, справок, замечаний, писем; часть из них была опубликована,





часть оставалась в рукописях, часть рассылалась сторонникам и противникам К. (подробнее см.: *Le Brun*. 1972. P. 643–688). Постепенно полемика становилась все более ожесточенной; используя по неск. раз одни и те же аргументы, противники перешли к личным нападкам и обвинениям, кульминацией к-рых стала публикация Боссюэ «Повествования о квиетизме» (*Bossuet J. B. Relation sur le quiétisme*. P., 1698), где он со своих позиций изложил историю квиетистских споров во Франции. Фенелон составил ответ в виде заметок на полях сочинения Боссюэ, однако не стал публиковать его (совр. изд.: *Fénelon*. 1901).

Боссюэ пользовался поддержкой 2 наиболее влиятельных французских епископов: де Ноая, ставшего в 1695 г. архиепископом Парижским, и Годе де Маре; совместно с ними он выпустил 6 авг. 1697 г. «Заявление» (*Declaratio // Bossuet J. B. Œuvres complètes*. P., 1864. Vol. 19. P. 495–507). В весьма жестком по тону документе отмечалось, что епископы единодушно считают «Объяснение...» Фенелона вредной и подлежащей запрету книгой. Не принимая упрека в том, что они выступают против «древних мистиков», епископы отмечали, что ведут борьбу лишь с «впадшими в тягчайшие заблуждения новейшими квиетистами нынешнего времени» (*Ibid.* P. 495). После этого рассматривались и осуждались отдельные положения Фенелона, извлеченные из «Объяснения...»; при этом авторы отмечали «запутанный» и «обманчивый» стиль рассуждения, присущий всей книге, из-за к-рого установить «точный смысл» высказываний Фенелона весьма затруднительно (*Ibid.* P. 498). Наиболее сильной критике епископы подвергали учение Фенелона о «безразличии» как о высшем состоянии мистика. «Заявление» сыграло важную роль в борьбе Боссюэ и Фенелона: оно было послано Боссюэ в Рим и преподносилось им как соборное мнение католич. Церкви Франции; при сравнении выделенных в «Заявлении» ошибочных положений с положениями, осужденными в бреве «*Cum alias ad apostolatus*», видны значительные совпадения. Несмотря на все усилия Боссюэ, среди католич. духовенства и представителей монашеских орденов у Фенелона оставалось много друзей, готовых всячески его поддерживать.

Неоднозначной была ситуация при королевском дворе, где де Ментенон долгое время не могла никак повлиять на благосклонное отношение короля к Фенелону. В февр. 1697 г., после прочтения «Объяснения...» Фенелона, Боссюэ во время одного из приемов встал на колени перед кор. Людовиком XIV и стал приносить ему извинения за то, что ранее поддерживал Фенелона, ныне оказавшегося проповедником ереси К. (*Cognet*. 1964. Col. 159). Поступок Боссюэ произвел большое впечатление на короля, ранее мало интересовавшегося спорами вокруг К. К сер. 1697 г. Фенелон стал нежелательной персоной при дворе и удалился в Камбре.

Дополнительной причиной недовольства кор. Людовика XIV Фенелоном стала ситуация, связанная с апелляцией Фенелона к Папскому престолу. 27 апр. 1697 г. Фенелон, высылая папе Римскому Иннокентию XII (1691–1700) лат. перевод «Объяснения...», просил его вынести офиц. суждение о содержащемся в книге учении и обещал во всем подчиниться мнению Церкви. Упомянув об осуждении Молиноса, он заявлял, что проклинает 68 ошибочных положений его К. и не желает иметь с ним ничего общего. Фенелон также сформулировал 7 принципиальных пунктов своего К., к-рые он объявлял во всем согласующимися с «Артикулами». В частности, он заявлял, что не принимает учения о «непрерывной пассивной молитве», признает взаимодействие человеческой воли и благодати и настаивает лишь на том, что при достижении мистиком состояния «чистой любви» все акты становятся актами этой любви и имеют своей целью исключительно Бога (*Fénelon. Correspondance*. 1976. Т. 4. P. 151–154). Папа Иннокентий XII, заинтересованный в сохранении хороших отношений с кор. Людовиком XIV, не желал начинать изучение книги без согласия короля и запросил его мнение. Тот, с одобрением относившийся к идеям галликанства и стремившийся свести к минимуму влияние Рима на церковную жизнь Франции, увидел в апелляции Фенелона в Рим предательство по отношению к собственной церковной политике. Вместе с тем, желая положить конец полемике Боссюэ и Фенелона, он дал согласие на рассмотрение книги Фенелона, сообщив об этом в письме папе

Иннокентию XII от 29 июля 1697 г. (опубл.: *Ibid.* 2007. Т. 18. P. 56–57). В письме король среди прочего отмечал: «Все единодушно, как епископы, так и доктора [теологии], общаются мне, что эта книга весьма плохая, весьма опасная и что объяснения, данные в ней архиепископом [Фенелоном], не выдерживают совершенно никакой критики» (*Ibidem*). 30 июля 1697 г. Фенелон направил папе еще одно письмо, в котором сообщал, что спор между ним и Боссюэ касается важнейшего христ. учения о любви и не может оставаться неразрешенным, жаловался на многочисленные нападки своих противников и вновь требовал рассмотрения книги (*Ibid.* P. 57). Получив согласие короля, Иннокентий XII отдал распоряжение начать изучение книги Фенелона и оповестил об этом короля в письме от 10 сент. 1697 г. (опубл.: *Bossuet. Correspondance*. 1914. Т. 8. P. 521–522).

Осуждение «Объяснения...» Фенелона. В Римской курии, где еще помнили инквизиционные процессы против Молиноса и его последователей, господствовало негативное отношение к К. Поскольку и Боссюэ, и Фенелон имели сторонников среди кардиналов, теологов и папских советников, рассмотрение книги Фенелона в Риме было долгим и сопряженным с многочисленными интригами. Интересы Боссюэ в Римской курии защищал его племянник аббат Жак Бенинь Боссюэ (1664–1743); представителем Фенелона был его родственник и друг аббат Габриэль де Шантрак (ок. 1640–1715). Благодаря поддержке кор. Людовика XIV сторонники Боссюэ имели политическое и тактическое преимущество: их шпионы перехватывали переписку Фенелона, наблюдали за действиями своих противников и предупреждали их шаги (см.: *Orcibal*. 1940; *Idem*. 1968). Однако у Фенелона было много доброжелателей в Римской курии, в т. ч. среди лиц, негативно относившихся к галликанству и желавших досадить убежденному галликанисту Боссюэ, поэтому Фенелон был лучше осведомлен о том, что происходило на закрытых заседаниях инквизиционных комиссий. Пытаясь приобрести новых сторонников, Боссюэ направлял в Рим пространные подборки ошибочных тезисов, извлеченных из сочинений Фенелона, сопровождая их своими критическими коммента-



риями; его племянник организовывал их перевод на латынь и распространял среди кардиналов (часть замечаний Боссюэ опубли.: *Orcibal*. 1968. P. 505–536).

Рассмотрение книги Фенелона в Риме было поручено теологам-экспертам; в основном это были руководители или высокопоставленные члены монашеских орденов (доминиканцев, иезуитов, августинцев-еремитов, кармелитов и др.). Их работа длилась более года; к сер. 1698 г. был подготовлен список из 38 положений, вероучительная чистота к-рых вызывала у них сомнения (опубл.: *Ibid.* P. 485–491). Эти положения раздали для отзывов 26 кардиналам, их голоса в пользу оправдания и осуждения книги Фенелона разделились поровну. Не желая принимать решение самостоятельно и уступая настойчивым просьбам кор. Людовика XIV, папа Иннокентий XII передал дело для вынесения окончательного вердикта кардиналам Конгрегации инквизиции (*Ibid.* P. 421–423). Извлеченные из книги Фенелона положения рассматривались на еженедельных заседаниях Конгрегации с нояб. 1698 по февр. 1699 г.; протоколы заседаний сохранились (опубл.: *Ibid.* P. 492–504). В ходе обсуждений итал. кардиналы неоднократно отмечали близость высказываний Фенелона и осужденных взглядов Молиноса, оценивая их как возрождение «ереси квиетизма». Из протоколов очевидно общее обвинительное настроение кардиналов; споры шли лишь о том, какие именно положения следует осудить и насколько жестко. Сторонники Фенелона надеялись, что его книга будет запрещена без указания конкретных заблуждений, однако на данном этапе это было уже невозможно. Согласившись с обвинительным вердиктом кардиналов, но вместе с тем желая нанести как можно меньший ущерб личной репутации Фенелона, папа Иннокентий XII настоял на том, чтобы решение было издано не в виде буллы, а в виде бреве, не содержало личного осуждения Фенелона и к.-л. церковных прещений по отношению к нему (*Ibid.* P. 422–448).

Основное содержание подписанного папой Иннокентием XII 12 марта 1699 г. бреве «*Cum alias ad apostolatus*» (полный текст опубли.: *Bullarium Magnum Romanum*. T. 20. P. 869–872; ср. также: *Denzinger*. *Enchiridion*.

N 2351–2373; *Guibert*. 2012. S. 392–399. N 499–504) составляют 23 положения, извлеченные из лат. перевода «Объяснения...» Фенелона. Все они названы необдуманными (*temeraria*) и соблазнительными (*scandalosa*) (характеристика «еретические» по настоянию папы Иннокентия XII была исключена из проекта документа); имя Фенелона упоминается лишь в составе названия его сочинения. Папа специально отметил, что, осуждая отдельные положения, он не высказывает своего одобрения в отношении проч. содержания книги, к-рая вся в целом объявлялась запрещенной. Положения Фенелона приводятся в бреве без к.-л. комментария, что затрудняет их богословскую оценку, т. к. не всегда очевидно, на каком основании тот или иной тезис был включен в окончательный список ошибочных мнений. По большей части осужденные положения прямо или косвенно связаны с учением о «чистой любви». Так, объявляется ошибочным само по себе учение Фенелона о том, что человек может любить Бога без всякого личного интереса (тезисы 1–2), а также вытекающее из него представление о высшем мистическом состоянии «святого безразличия» (*sancta indifferentia*), в к-ром душа теряет все собственные желания, и в ней начинает действовать и желать Сам Бог, так что акты души (напр., отвращение от греха), основываясь теми же по содержанию, становятся иными по мотиву и действующей силе, к-рой становится божественная благодать (тезисы 3–6, 19–20). Отдельно объявляется неверным мнение Фенелона, что Бог требует от человека высшего самоотречения (*abnegatio*), к-рое состоит в отречении от своего «вечного интереса», т. е. от надежды на вечное спасение (тезисы 7–12). Кроме того, выделены тезисы, в к-рых Фенелон предлагал учение о том, что высшая и низшая части души могут находиться в различном состоянии (тезисы 13–14); по-видимому, составители бреве видели в этом учении связь с учением итал. квиетистов о безгрешности телесных искушений, происходящих без участия воли. Лишь один тезис содержит учение о созерцательной молитве, положившее начало К., но к этому времени отошедшее на 2-й план: отвергается утверждение Фенелона, что возможно существование став-

шей устойчивым навыком созерцательной молитвы, достигшему к-рой мистику уже не нужно практиковать дискурсивные молитвенные медитации (тезис 16). Наконец, осуждаются тезисы, в к-рых в явной или неявной форме содержится учение о том, что достигший совершенства мистик перестает нуждаться в исполнении отдельных добродетельных актов, но все акты в нем становятся единым многообразным актом незаинтересованной любви (тезисы 18, 21). Содержание тезисов свидетельствует о том, что составители документа руководствовались желанием найти среди высказываний Фенелона такие, которые были бы формально близки к уже осужденным взглядам Молиноса. При этом во мн. случаях оказались проигнорированы как контекст высказываний Фенелона, так и предлагавшиеся им в «Объяснениях...» и др. сочинениях дополнительные комментарии и уточнения. Представленные в бреве тезисы Фенелона не являются однозначно еретическими, а лишь допускают возможность некорректного с т. зр. католич. богословия толкования, поэтому осуждение их вне такого толкования и без объяснения тех условий, при к-рых они становятся еретическими, выглядит малоубедительно и не дает богословского ответа на те вопросы, к-рые были обозначены в ходе полемики Фенелона и Боссюэ (*Le Brun*. 1986. Col. 2816).

О первой реакции Фенелона на бреве известно из чернового варианта его письма в Рим. Заявляя о согласии с папским решением, Фенелон далее возмущенно нападал на своих противников, желавших видеть в бреве осуждение его учения о любви в целом. В действительности это учение, заявлял Фенелон, есть лишь продолжение «древнейшего и истиннейшего предания о любви», всегда существовавшего в Церкви, поэтому папе Римскому следует защитить его. Вместе с тем, понимая, что в сложившейся ситуации дискуссия с Папским престолом может иметь для него плачевные последствия, в направленном Иннокентию XII 4 апр. 1699 г. окончательном варианте письма Фенелон устранил все полемические моменты и свидетельствовал о своем «абсолютном подчинении» папскому решению, заявляя: «Я безоговорочно, безусловно и без всякой тени

сопротивления осуждаю книгу вместе с 23 извлеченными из нее положениями». Фенелон также сообщал папе, что намеревается издать особое пастырское послание с объявлением о своей покорности Церкви (*Fénelon. Correspondance. 1987. Т. 8. P. 505–508; ср.: Ibid. P. 516–517*). В выпущенном 9 апр. 1699 г. «Послании» (*Mandement*) он повторял осуждение «Объяснения...» и под угрозой церковного отлучения запрещал распространение и чтение трактата в своем диоцезе (*Idem. Œuvres complètes. P., 1848. Т. 3. P. 410–411*). При этом осуждение Фенелоном «Объяснения...» не означало его полного отказа от К., но было лишь внешним выражением покорности Церкви. Фенелон и впосл. продолжал высказывать квиетистские идеи в личных письмах (см.: *Leuenberger. 1989. S. 176–178*); он с уважением относился к Гюйон, которую считал несправедливо гонимой за правду, и, по некоторым сведениям, вел с ней переписку после ее освобождения, однако никаких подробностей об их отношениях в этот период не известно в силу их вынужденного секретного характера. Хотя после 1700 г. Фенелон не публиковал квиетистских сочинений, о том, что он продолжал разделять некоторые положения К., свидетельствует трактат «Рассуждение о чистой любви» (*Dissertatio de amore puro // Fénelon F. Œuvres complètes. P., 1848. Т. 3. P. 420–540*), направленный им папе Римскому Клименту XI (1700–1721). Излагая в этом трактате содержание своей полемики с Боссюэ, Фенелон настаивал на правильности того понимания любви, к-рого он придерживался в квиетистском споре, требуя от папы исследовать взгляды Боссюэ и признать проповедуемое им учение о любви ложным. Еще более резко Фенелон высказывался в 2 письмах папе Клименту XI на ту же тему; по его словам, лишь он один отваживается учить во Франции «чистой любви» к Богу и при этом оказывается заклейменным как еретик-квиетист, тогда как учение Боссюэ о том, что в акте любви человек всегда стремится к собственному блаженству, которое Фенелон считал противоречащим древней церковной традиции, проповедует широко и беспрепятственно (см.: *Ibid. P. 541–571*).

Несмотря на осуждение Папским престолом и франц. епископами,

в нач. XVIII в. К. сохранял популярность во Франции. Потеряв характер единого духовного и богословского движения, он сводился к личным молитвенным и мистическим практикам. Хотя мн. квиетистские сочинения в это время запрещались церковной цензурой, серьезной и централизованной борьбы с квиетистами не велось. При этом франц. К. в отличие от итал. и испан. К. не получил распространения в народе и был увлечением отдельных клириков и представителей высших слоев общества, к-рое к сер. XVIII в. на фоне общего падения внутри католицизма интереса к мистике сошло на нет (*Le Brun. 1986. Col. 2838–2840*). В нач. XVIII в. было издано значительное число антиквиетистских сочинений, где сообщалось о ходе квиетистских споров, превозносились взгляды Боссюэ и обильно цитировались его сочинения. Наиболее важным из них является трактат сторонника и помощника Боссюэ аббата Жана Фелиппо «Повествование о происхождении, развитии и осуждении квиетизма» (*Phelippeaux J. Relation de l'origine du progrès et de la condamnation du quiétisme. [P.] 1732. 2 t.*). Хотя оценки Фелиппо являются крайне субъективными и предвзятыми, его работа, основывающаяся на документах и свидетельствах очевидцев, содержит множество ценных исторических сведений о франц. квиетистских спорах.

Богословское значение К. Богословская тематика квиетистских споров при ее рассмотрении в исторической перспективе характеризуется явно выраженной тенденцией перехода от обсуждения частных вопросов практики христ. жизни к дискуссии о фундаментальных принципах христ. теоретического богословия. Обнаружившиеся в ходе борьбы с К. богословские проблемы были по большей части решены католики теологами и церковными властями лишь внешне и формально, путем принятия нормативных постановлений, однако их источники и взаимосвязи во многом остались нераскрытыми. Внутренним стержнем квиетистского богословия, определяющим его проблемный характер, является попытка предложить оригинальное теоретико-практическое осмысление способов взаимодействия Бога и человека в деле спасения и обожения. Это осмысление в богословии К. происходило

одновременно в 2 плоскостях: с одной стороны, квиетисты, основываясь на анализе мистической традиции и собственных мистических переживаний, предлагали точное и скрупулезное феноменологическое описание мистического опыта созерцания Бога и соединения с Ним; с др. стороны, они стремились преобразовать этот опыт в метод, т. е. вывести на основании индивидуальной мистической жизни общие законы, знание которых позволило бы каждому христианину следовать мистическим путем к соединению с Богом. Богословские крайности К., приведшие к его осуждению в качестве еретического учения, обусловлены смешением феноменологии и методологии, к-рое у отдельных представителей К. принимало разные формы, однако характеризуется сходной структурой. Вполне корректно описывая мистический опыт христ. подвижников и мистиков, квиетисты делали некорректный вывод о том, что этот опыт может и должен быть превращен в «необходимый каждому», «простой», «общедоступный» способ духовной жизни. Хотя квиетисты неизменно заявляли о том, что высшие мистические состояния являются даром божественной благодати и не могут считаться чем-то, чего человек добивается своими силами и по своему желанию, фактически в своих сочинениях они предлагали именно набор духовных средств, в результате правильного использования к-рых гарантированно наступает соединение человека с Богом. В испан. и итал. К. это оказалось выражено через учение о дарованном созерцании и приобретенном созерцании: формально признавая их различие, квиетисты предлагали созерцательную молитву как способ, позволяющий достичь дарованного созерцания, тем самым подчиняя дар благодати желанию человека, практикующего созерцательную молитву. Во франц. К. та же тенденция выразилась в учении о «слиянии» воли человека в состоянии «чистой любви» с божественной волей: отречение от самого себя было понято как некое условие, гарантированно обеспечивающее вселение божества в человека и обожение. Для всех направлений К. характерно намеренное неразличение того, что необходимо делать человеку для очищения собственной души (т. е. аскетики), и того, что подается

человеку от Бога как дар (т. е. мистики). Если в нормативном практическом богословии аскетика есть дело человеческое, хотя и осуществляемое совместно с благодатью, а мистика — дело Божие, осуществления к-рого человек может лишь смиренно ожидать, то в К., не отвергая этого, вместе с тем мистика пассивного созерцания Бога фактически объявляется делом человека, а аскетическое очищение души ожидается от Бога. Хотя с внешней стороны К. выглядит как богословский триумф учения об освящающей божественной благодати, к-рой человек призван полностью подчинить себя, по своей внутренней природе он имеет противоположную тенденцию и ставит божественное действие в прямую зависимость от культивируемых человеком мистико-психологических переживаний.

Влияние К. на религиозную жизнь Европы. Корректная оценка влияния К. на религиозность католич. стран Европы может быть дана лишь с учетом его положения внутри католич. мистики, для к-рой период *Контрреформации* стал временем небывалого творческого расцвета. Восприняв значительное число ортодоксальных идей и концепций, существовавших локально в церковной среде, представители К. придали им всеобщее значение и во мн. случаях радикальную интерпретацию, что вызвало неприятие у сторонников церковного традиционализма. Ответом на радикализацию мистики стало усиление христ. рационализма. Т. о., наиболее серьезным по своим последствиям для католицизма было не влияние самого К., имевшее ограниченный характер, но влияние направленных на борьбу с ним мер, в ходе реализации которых внутри католич. Церкви фактически была поставлена под сомнение ортодоксальность той мистической традиции, на которой К. основывался. Борьба с К. стала одной из причин, приведших к значительному упадку католич. мистики в XVIII в. (*Le Brun*. 1986. Col. 2836–2838). Отрицательное отношение к мистике К. оставалось господствующим в сочинениях католич. богословов и историков до нач. XX в. Лишь после появления научных исследований, в к-рых демонстрировалась глубокая укорененность К. в традиц. христ. мистике (см., напр.: *Guibert*. 1929; *Goré*. 1956), резко негативные

оценки стали постепенно смягчаться и корректироваться (*Armogathe*. 1973. P. 108–111).

У представителей европ. протестантизма идеи К. вызывали интерес уже на раннем этапе его развития, в 80-х гг. XVII в. Мн. протестанты, не принимая основоположений К., с сочувствием и вниманием относились к «гонимому» течению католич. мистики. Так, в 1687 г. в Лейпцигском ун-те под рук. лютеран. теолога Иоганна Бенедикта Карпцова (1639–1699) Иоганн Гюнтер защитил дис. «Религия квиетистов» (*Günter J. De religione quietistarum*. Lpz., [1687]), в к-рой К. рассматривался в общем контексте католич. мистики как закономерный итог ее развития. Автор, опираясь на сочинения Молиноса, разбирал и критиковал учение К. о безмолвном созерцании и другие пункты квиетистского учения (*Armogathe*. 1973. P. 99). В 1688 г. лютеран. теолог Иоганн Фридрих Майер (1650–1712) при получении места профессора теологии в Киле подготовил инаугурационную работу «О преследованиях квиетистов» (*Mayer J. F. De Quietistarum persecutionibus dissertatio*. Holmiae; Hamburgi, 1688). В ней он предлагал краткий рассказ о деятельности и осуждении Молиноса, приводил текст буллы «*Caelestis pastor*» и оценивал ее содержание. Упрекая Молиноса в том, что тот изменил своим убеждениям и согласился отречься от своего учения, Майер отмечал, что мн. осужденные положения Молиноса встречаются у древних церковных писателей и у признанных в католицизме ортодоксальными мистиков, поэтому не могут считаться ошибочными с т. зр. католич. Церкви (см.: *Ibid*. P. 70–80).

Изложение и оценку событий, связанных с осуждением К. в Италии, предлагали и реформатские теологи. Так, широкое распространение получило созданное нидерландским кальвинистом Жаном Корнаном де Лакрозом (1661–1705) «Собрание различных сочинений, относящихся к квиетизму и квиетистам» (*Cornand de La Crose J. Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes*. Amst., 1688). В нем впервые был предложен полный франц. перевод «Духовного руководства» Молиноса и ряда др. сочинений и документов, относящихся к спорам вокруг К., дана авторская оценка деятельности и учения Молиноса. Дискуссия

между Фенелоном и Боссюэ также была предметом пристального внимания протестантских авторов. Так, один из лидеров франц. кальвинизма, Пьер Жюрье (1637–1713), опубликовал «Исторический трактат, содержащий суждение протестанта о мистической теологии, о квиетизме и о распре между епископом Мо и архиепископом Камбре» (*Jurie P. Traité historique, contenant le jugement d'un protestant, sur la théologie mystique, sur le quiétisme, et sur les démêlés de l'évêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai*. [S. l.], 1699), предложив в нем подробный анализ как истории, так и вероучительного содержания К. (*Armogathe*. 1973. P. 99). Наиболее значительный вклад в распространение идей К. во франкоговорящих странах в XVIII в. внесли шотландец Эндрю Майкл Рамзи (1686–1743), друг Фенелона и Гюйон, формально принадлежавший к католицизму, но в действительности являвшийся масоном и придерживавшийся неопределенных универсалистских религиозных взглядов, и реформат Пьер Пюаре (1646–1719), мистический писатель, издавший собрание сочинений Гюйон (*Ibid*. P. 105).

Значимой для истории протестантизма является рецепция К. представителями протестант. *пиетизма*. В 1687 г. был выпущен выполненный лидером лейпцигского пиетизма лютеран. теологом Августом Германом Франке (1663–1727) 1-й лат. перевод «Духовного руководства» Молиноса (*Manuductio spiritualis*). Переводами сочинений квиетистов занимались и др. близкие к пиетизму протестант. писатели. Так, Готфрид Арнольд (1666–1714) в 1700 г. перевел на нем. язык «Краткий и легчайший способ молиться» Гюйон и неоднократно одобрительно отзывался о ней в собственных сочинениях; им же был выполнен 1-й нем. перевод «Духовного руководства» Молиноса. Переводы еще неск. сочинений Гюйон на лат. и нем. языки были изданы в 1-й пол. XVIII в. и пользовались большой популярностью у пиетистов (*Armogathe*. 1973. P. 100). Хотя вопрос о глубине влияния К. на теологию пиетизма остается дискуссионным (см., напр.: *Tellechea Idígoras*. 1980), факт внимательного отношения пиетистов к взглядам представителей К. находит подтверждение в источниках. Положительные оценки мистической теологии К.

встречаются в сочинениях основоположника квиетизма Филиппа Якоба Шпенера (1635–1705); его единомышленник проф. теологии Тюбингенского ун-та Йоханн Вольфганг Йегер (1647–1720) создал соч. «Исследование квиетизма» (*Jäger J. W. Examen quietismi. Tubingae, 1715*). В качестве приложения к нему Йегер опубликовал мнение Шпенера, согласно которому в К. присутствует «подлинное благочестие (*pietas*) и выдающееся знание мистической теологии» (*Ibid.* Р. 30); неправильным Шпенер считал лишь отказ Молиноса от духовных медитаций. Йегер оспаривал это мнение, замечая, что в К. Молиноса нет живой веры в Иисуса Христа как Богочеловека и Спасителя; пассивную молитву квиетистов он называл «мистическим фанатизмом» (*Ibid.* Р. 32). Т. о., среди нем. протестантов не было согласия в оценке мистики К. В доктринальном отношении богословие квиетизма было от него независимо, хотя и имело нек-рые сходные мистические идеи; концепции К. могли привлекаться лишь в качестве дополнительного иллюстративного материала при изложении практической мистики созерцания и созерцательной молитвы (подробнее см.: *Jansenismus, Quietismus, Pietismus. 2002. S. 76–135*).

Англ. перевод «Объяснения...» Фенелона был опубликован в 1698 г.; он сразу же стал популярным среди квакеров. В XVIII в. квакеры издавали переводы сочинений Фенелона, а также обзоры истории К., где он преподносился как учение, согласное со взглядами квакеров. Распространению идей К. в англоговорящей среде способствовали сочинения Рамзи, в к-рых К. противопоставлялся рационализму и атеизму как истинное духовное христианство. Сильное влияние взглядов Фенелона испытал основатель методизма Джон Уэсли (1703–1791), познакомившийся с его сочинениями в 30-х гг. XVIII в. и с энтузиазмом воспринявший его учение о «чистой любви», трансформированное им в методистскую концепцию «совершенства в любви» (*Armogathe. 1973. P. 106–108*).

К. в России. Появление сочинений квиетистов в России относится к сер. XVIII в., однако заметное усиление их влияния характерно для кон. XVIII — нач. XIX в. В это время на рус. язык был переведен ос-

новной трактат Молиноса (*Молинос. 1784*), а также мн. сочинения Фенелона (не только квиетистского характера) и Гюйон (в т. ч. ее мистические комментарии на Свящ. Писание). Внимательное отношение к идеям К. существовало в рус. масонских кругах уже в годы правления имп. *Екатерины II Алексеевны* (1762–1796). Проповедником идей К. тогда был влиятельный придворный, мистик и масон И. В. *Лопухин* (1756–1816). Широкая популярность К. в образованных слоях рус. общества связана гл. обр. с т. н. александровским мистицизмом; его истоком был сформировавшийся у имп. *Александра I Павловича* (1801–1825) интерес к зап. религ.-мистической лит-ре, к-рая в силу этого в значительных количествах закупалась за границей, распространялась книготорговцами, переводилась на рус. язык и вскоре стала определять религ. мировоззрение ближайших соратников императора (см., напр.: *Коцюба. 2011*). О знакомстве имп. Александра I с сочинениями квиетистов свидетельствует записка «О мистической словесности», составленная им в это время для сестры, вел. кнг. *Екатерины Павловны* (1788–1819). В ней имп. Александр I относил квиетистов к представителям не теоретической, а практической мистики, отмечая, что они «менее питают ум, но ближе идут к сердцу»; по сравнению с теоретической мистикой «путь их безопаснее, покойнее и вернее», однако они уступают сочинениям «высших мистиков» (*Франциска Сальского, Терезы Авильской, Фомы Кемпийского*) и Свящ. Писанию. В записке рекомендуются франц. издания избранных сочинений Гюйон и Фенелона; по поводу последнего император замечал: «Всех несравненно превосходнее» (*Переписка императора Александра I с сестрой, великой княгиней Екатериной Павловной. СПб., 1910. С. 288, 290*). Распространению мистических идей и сочинений при имп. Александре I способствовало образованное в 1817 г. объединенное Министерство духовных дел и народного просвещения, которое возглавлял покровительствующий мистикам кн. А. Н. *Голицын* (1773–1844), в 1803–1817 гг. исполнявший обязанности обер-прокурора Святейшего Синода. По распоряжению Голицына епархии и церковные учебные заведения закупали опубликованные сочинения мистиков и квиетистов,

однако говорить об их значительной популярности среди духовенства едва ли возможно. Основным издателем мистических и квиетистских сочинений был масон А. Ф. *Лабзин* (1766–1825); в 1806 и 1817–1818 гг. он издавал также ж. «*Сионский вестник*», где среди прочего публиковались труды Гюйон и ее русских последователей, напр. А. П. *Хвостовой* (1768–1853), излагавшей учение о созерцательной молитве в духе К.

Для большинства представителей церковной иерархии кон. XVIII — нач. XIX в. было характерно настроенно-благожелательное отношение к представителям франц. К.; нередко из их сочинений выбирались мысли, созвучные правосл. религиозности, и отбрасывались собственно квиетистские элементы. Так, напр., одна из проповедей *Платона (Левшина)*, митр. Московского и Коломенского, построена на основе проповеди Фенелона, однако лишена к.-л. квиетистских мотивов (*Платон (Левшин), митр. Слово на Рождество Пресвятыя Богородицы // Он же. Поучительные слова. М., 1792. Т. 13. С. 302–310*). Положительные отзывы о сочинениях квиетистов во многом объясняются тем, что их нередко рассматривали в качестве средств противодействия французскому вольнодумству и атеизму. О том, что русские иерархи того времени сознавали расхождение между учением К. и общепринятым церковным вероучением, свидетельствует переписка 1804 г. между крупнейшим представителем александровского мистицизма М. М. *Сперанским* (1772–1839), с большим интересом и уважением относившимся к идеям К., и *Феофилактом (Русановым)*, архиеп. Калужским (до 1809), вполн. экзархом Грузии (опubl.: В память графа Михаила Михайловича Сперанского. СПб., 1872. С. 366–399). Познакомившись по побуждению Сперанского с сочинениями Фенелона, к-рого тот называл «великим учителем живой веры» (Там же. С. 378), еп. Феофилакт отмечал, что, хотя в Фенелоне заметна «нежная и горячая любовь ко Христу», его духовные сочинения полны опасных крайностей: «Фенелон... силится упразднить все действия природы нашей, восстановить с Божеством общение, каковое имел первый человек до грехопадения, словом — свести рай на землю... Работа над умерщвлением самолюбия кажется мне де-

лом невозможным, и едва ли сие чистейшим духам совместно... Всякое дыхание желает себе благополучия... Следует или самоотречению дать известные ограничения, или отнести оное к прекрасным теориям, никогда не могущим осуществиться» (Там же. С. 381–384). В ответных письмах Сперанский излагал учение о «бескорыстной любви» к Богу в духе К., утверждая: «Не иначе можем мы любить себя и мир, как уделяя, похищая часть наших способностей от Любви Божией» (Там же. С. 394).

Со взглядами Фенелона, в т. ч. с представленными в квиетистском трактате «Объяснение мнений святых», был хорошо знаком свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский, в 1811 г. получивший франц. издание избранных сочинений Фенелона в подарок от Голицына (*Хондзинский*. 2008. С. 26). В «Обзрении богословских наук» (1814) свт. Филарет рекомендовал «духовные сочинения Фенелона» для домашнего чтения воспитанникам духовных училищ в числе книг, «руководствующих к деятельному христианству» (Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1885. Т. 1. С. 144). Получившая впосл. широкую известность «Ежедневная молитва» свт. Филарета, составленная им в 1849 г., являлась переводом размышления Фенелона на текст Евангелия от Луки (*Хондзинский*. 2006. С. 25–26). В келейном дневнике свт. Филарета имеется несколько выписок из «Объяснения...», содержащих учение о «бескорыстной любви» (Там же. С. 26). В совр. лит-ре отмечается влияние квиетистских взглядов Фенелона на учение свт. Филарета о божественной и человеческой любви, представленное в его различных проповедях; вместе с тем вопрос о глубине и значении этого влияния нуждается в дальнейшем исследовании (Там же. С. 37–42; *Он же*. 2008. С. 27–30).

Даже во время расцвета александровского мистицизма при дворе существовала группа церковных иерархов, ученых и гос. деятелей, видевших в чрезмерном увлечении зап. мистическими идеями посягательство на чистоту вероучения правосл. Церкви. Одним из наиболее ярких выразителей идей этой группы стал

Е. И. Станевич (1775–1835), опубликовавший в 1818 г. с дозволения цензора свт. *Иннокентия*, еп. Пензенского и Саратовского, соч. «Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда только утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и Церкви». В нем Станевич подвергал жесткой критике свойственное мистикам противопоставление «внешней» правосл. Церкви и «внутренней церкви» индивидуального мистического опыта. В качестве примера того, как вводимые мистиками новшества служат источником соблазнов и нестроений, Станевич приводил спор Боссюэ и Фенелона о К., отмечая, что Фенелон изобрел «странную и духу Церкви чуждую, противную любовь к Богу, известную под именем мистической любви, достойной паче именоваться духовной похотью»; самого Фенелона он именовал «змеем» (цит. по ркп. XIX в.: РГБ. Ф. 304(II). № 214. Л. 102–106). Книга была запрещена, тираж уничтожен, а автор выслан из Петербурга; однако после устранения от власти Голицына сочинение с дозволения императора было издано вновь (*Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры. СПб., 1892. С. 196). Об опасности К. для правосл. веры заявлял близкий к имп. Александру в последние годы его жизни архим. *Фотий (Спаский)* (1792–1838), у которого критика представителей К. нередко доходила до грубой брани. Так, в письме к Д. А. Державиной (1767–1842), вероятнее всего относящемся к 1823 г. (опубл.: РА. 1863. Вып. 4. Стб. 345–347), архим. Фотий утверждал, что «француз-епископ» Фенелон «был масон, как видно из его сочинений мистических и женоподобных»; что он был «не единая душа, а можно сказать и супруг, по крайней мере по душе, скверной жены французской г-жи де ла Мот Гион, коя поганая, в безумии своем, много книг написала смешанных с ядом ересей и бабьих мудрований»; и заключал: «...мы не Фенелоны, а следовательно, и не масоны еретики, и не мнимые христиане» (Там же. Стб. 345).

Постепенный отход имп. Александра I в нач. 20-х гг. XIX в. от увлечения зап. мистикой и появление в его окружении лиц, имевших традиц. правосл. взгляды, изменили отношение к К. в России. В 1824 г. Голицына на посту министра народного просвещения сменил А. С. *Шишков*

(1754–1841), известный консервативными взглядами и отрицательным отношением к зап. влиянию на рус. культуру. В дек. 1824 г. в поданной имп. Александру I записке он так характеризовал сочинение Гюйон: «В 1822 году издана здесь, в Петербурге, книга под названием «Краткий и легчайший способ молиться». Оставляя всякие другие из сей книги выписки, из которых ясно бы можно было увидеть проповедываемое ею под именем веры безверие и злочестие, скажем об одном только данном ей заглавии. Может ли что быть страннее и неприличнее оного? Обыкновенно говорится: краткий и легчайший способ «красить сукна» или «мочить пеньку», но слыхано ли, чтобы был краткий и легчайший способ молиться? Можно ли молитву уподоблять какому-нибудь ремеслу, к обучению которого предлагается краткий и легчайший способ? Не есть ли это насмеяться над человеческими о молитве понятиями?— И еще просто сказано: молиться, не говоря кому, Богу ли, или диаволу; ибо можно и сему последнему молиться» (*Шишков А. С.* Записки, мнения и переписка / Изд.: Н. Киселев, Ю. Самарин. Берлин, 1870. Т. 2. С. 217). Рус. переводы сочинений Гюйон упоминаются в числе «зловредных книг» в «Записке о крамолах врагов России», составленной кем-то из ближайшего окружения Шишкова (опубл.: РА. 1868. Т. 6. Вып. 9. Стб. 1329–1391). Автор ссылается на мнение Боссюэ и соглашается с ним в том, что книги Гюйон «потрясают все основание христианства»; упоминает об их осуждении «собором во Франции и папой в Риме» как «преисполненных заблуждений квиетизма»; отмечает, что единственной целью перевода подобных сочинений на рус. язык может быть желание «развратить русских читателей» (Там же. Стб. 1358). По предложению Шишкова, поддержанному *Серафимом (Глаголевским)*, митр. Санкт-Петербургским, Святейший Синод принял в мае 1825 г. определение по поводу рассылавшихся Голицыным книг мистиков, в т. ч. всех изданных сочинений Гюйон: «Отбрав оные книги неотменно от всех... мест и лиц и запечатав казенными печатями, хранить впредь до особого о них предписания... и если до сведения дойдет, что подобные книги производятся в продажу или имеются

у кого рукописные, не менее печатных вредные, и посредством коих хозяева их рассеивают лжеучения, то, уведомляя местные гражданские правительства для отобрания тех книг, представлять оные с замечаниями Святейшему Синоду» (ПСЗ. 1830. Т. 40. С. 269–272. № 30343). Во исполнение распоряжения Синода книги конфисковывались как в духовных б-ках, так и у книготорговцев. Несмотря на цензурный запрет сочинений квиетистов, в XIX в. они имели ограниченное хождение в некоторых группах рус. сектантов духовно-мистического и протестант. направлений (напр., у *молокан*, *духоборцев*, последователей различных рус. течений пиетизма).

Сформировавшееся ко 2-й пол. XIX в. отношение православной Церкви к К. было точно выражено свт. *Феофаном Затворником (Говоровым)* (1815–1894) при оценке религ. взглядов Сперанского. Не соглашаясь с обвинителями Сперанского, считавшими, что тот был убежденным квиетистом и в силу этого отступил от православия, свт. Феофан отмечал, что в правосл. Церкви не отвергается представление о том, что «истинная христианская жизнь есть жизнь, доставляющая глубокий покой, сокровенная и таинственная»; по его мнению, пример Сперанского показывает, что, будучи соединенной с правосл. церковной жизнью, зап. мистика перестает оказывать пагубное воздействие на человека и становится лишь средством проявления индивидуальной религиозности; вместе с тем вне Церкви религиозность квиетистов и мистиков является пустой, ложной и уводящей с пути спасения (Письма о духовной жизни *епископа Феофана*. СПб., 1872. С. 7–9). Оценивая К. в целом как религ. явление, свт. Феофан писал: «Мистицизм и квиетизм суть болезненные порождения ложно направленной религиозности. Они являлись и возможны были только на западе, в отпадших от св. Церкви христианских общинах, и преимущественно во время брожения умов, произведенного протестантством и реформацией. Они искали доброго дела — живого общения с Богом, но не тем путем искали; а главное, надеялись своими усилиями и как бы по праву завладеть тем, что надлежало ожидать от милости Божией и что надлежало принять как дар этой милости. В напря-

жениях этой самонадеянной самодеятельности разгоралось воображение и породило мечтательные ожидания, которые, как жарко желаемые, скоро показались и сочтены исполнимыми, и цель трудов достигнуто. Все это раскрашивалось самыми привлекательными красками и представлялось в образах прелестных, в мечтательных заоблачных созерцаниях. Писания их завлекают, — ибо говорят о дорогих сердцу предметах, но они только манят, а ничего не дают. Это отличительная черта всех их» (Там же. С. 9–10; ср.: *Хондзинский*. 2006. С. 43–45).

Ист.: *Molinos M., de*. Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz. R., 1675; *Idem* / Ed. J. I. Tellechea Idígoras. Madrid, 1976 (рус. пер.: *[Молинос М.]* Духовный путеводитель, служащий к отвлечению души от чувственных вещей и к приведению ее внутренним путем к совершенному созерцанию и ко внутреннему миру. М., 1784. 3 ч.); *idem*. Defensa de la contemplación / Ed. E. Pacho. Madrid, 1988; *[Guyon J. M.]* Moyen court et très-facile de faire oraison: Que tous peuvent pratiquer très-aisément et ariver par là dans peu de tems à une haute perfection. Grenoble, 1685. Lyon, 1686² (рус. пер.: *[Гуйон Ж.-М.]* Краткий и легчайший способ молиться, коим каждый легко может приобрести внутреннюю, сердечную молитву и достигнуть чрез то высокого совершенства. СПб., 1821, 1822²); *eadem*. La vie de Madame J. M. B. de la Mothe-Guyon écrite par elle-même. P., 1790. 3 t.; *eadem*. Opuscules spirituels. P., 1790. 2 t.; *Malaval F.* Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation. P., 1687; *Bossuet J. B.* Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours: Avec les actes de leur condamnation. P., 1697; *idem*. Correspondance. P., 1909–1925. 15 t.; *Fénelon F.* Explication des maximes des saints sur la vie intérieure. P., 1697; *Idem* / Ed. A. Chérel. P., 1911; *idem*. Réponse inédite à Bossuet. P., 1901; *idem*. Explication des articles d'Issy / Ed. A. Chérel. P., 1915; *idem*. Correspondance / Ed. J. Orcibal e. a. P., 1972–2007. 18 t.; *Terzago N.* Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudo-mysticos. Venetiis, 1764; *Masson M., éd.* Fénelon et Mme Guyon: Documents nouveaux et inédits. P., 1907; *Albizzi F., degli*. Oratione di quiete: Scrittura del cardinale degli Albizzi (12 apr. 1682) // *Petrocchi*. 1948. P. 147–157; *Denzinger*. Enchiridion. 2010⁴³. S. 598–601. N 2181–2192; S. 601–611. N 2201–2269; S. 618–622. N 2351–2374; *Guibert J., ed.* Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia = Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben / Hrsg. S. Haering, A. Wollbold. Freiburg; Basel; W., 2012. S. 289–304. N 401–419; S. 318–398. N 436–504. Лит.: *Heppel H.* Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. B., 1875; *Michaud E.* Louis XIV et Innocent XI: D'après les correspondance diplomatiques inédites du ministère des affaires étrangères de France. P., 1883. T. 4; *Levesque E.* Conférences d'Issy sur les états d'oraison: Bossuet et Fénelon // *Revue Bossuet*. P. 1906. T. 6. Suppl. 3. P. 176–203; *idem*. L'Orasion: Notes inédites de Bossuet // *Ibid*. Suppl. 4. P. 241–249; *Paquier J.* Qu'est-ce que le

quiétisme? P., 1910; *Dudon P.* Notes et documents sur le quiétisme I: Le texte original de la «Guide spirituelle» de Molinos // *RechSR*. 1911. T. 2. P. 401–409; *idem*. Notes et documents sur le quiétisme III: Les éditions italiennes et françaises de la «Pratique facile» de François Malaval // *Ibid*. 1912. T. 3. P. 74–81; *idem*. Notes et documents sur le quiétisme IV: Le premier livre d'un jésuite contre la «Guide spirituelle» et la «Pratique facile» // *Ibid*. P. 259–270; *idem*. Notes et documents sur le quiétisme V: Quatre écrits de Segneri contre Malaval, Molinos et Petrucci // *Ibid*. P. 475–496; *idem*. Notes et documents sur le quiétisme VII: Bibliographie des œuvres de Pier Matteo Petrucci // *Ibid*. 1914. T. 5. P. 260–270; *idem*. Notes et documents sur le quiétisme VIII: Le cardinal P. M. Petrucci: Sa vie, son procès, sa doctrine // *Ibid*. T. 5. P. 428–445; *idem*. Le père La Combe et Molinos // *Ibid*. 1920. T. 10. P. 182–211; *idem*. Le quiétisme espagnol, Michel Molinos (1628–1696). P., 1921; *idem*. Quiétisme au XVII^e siècle // *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*. P., 1922⁴. T. 4. Col. 527–542; *idem*. Mémoire inédit de Fénelon sur l'état passif // *RechSR*. 1929. T. 19. P. 97–121; *idem, éd.* Le gnostique de St. Clément d'Alexandrie: Opuscule inédit de Fénelon. P., 1930; *Jones R. M.* Quietism // *HarvTR*. 1917. Vol. 10. N 1. P. 1–51; *Zahn J.* Die Relativität der diesseitigen Vollendung der Gotteinigung: Die Einseitigkeit des mystischen Ideals im Quietismus // *Idem*. Einführung in die christliche Mystik. Paderborn, 1922. S. 348–374; *Guibert J., de*. Daturne modus mentaliter orandi qui vere sit contemplatio acquisita? // *Gregorianum*. R., 1929. Vol. 10. P. 3–19; *Langlois M.* Pages nouvelles pour servir à l'étude des origines du quiétisme avant 1694. P., 1934; *Pourrat P.* Quiétisme // *DTC*. 1937. T. 13. Pt. 2. Col. 1537–1581; *idem*. La spiritualité chrétienne / Éd. rev. et mise à jour. P., 1947. T. 4. P. 128–318; *Orcibal J.* Fénelon et la Cour Romaine (1700–1715) // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. P., 1940. T. 57. P. 235–348; *idem*. Le procès des «Maximes des Saints» devant le Saint-Office // *Archivio italiano per la storia della pietà*. R., 1968. Vol. 5. P. 409–536; *idem*. La Combe // *DSAMDH*. 1976. T. 9. Col. 35–42; *Petrocchi M.* Il Quietismo italiano del Seicento. R., 1948; *Knox R. A.* Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion. Oxf., 1950; *Guerrini P. I.* Pelagini di Lombardia: Contributo alla storia del quietismo // *Idem*. Miscellanea Bresciana. Brescia, 1953. Vol. 1. P. 59–96; *Ellacuria Beascochea J.* Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos: Proceso de la Inquisición y refutación de los tellogos. Bilbao, 1956; *Goré J.-L.* La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources. P., 1956; *eadem*. Néoplatonisme et quiétisme: Fénelon et l'Aréopagite // *Revue d'histoire littéraire de la France*. P., 1969. T. 69. N 3/4. P. 583–602; *eadem*. Les grands thèmes de l'Explication des maximes des saints sur la vie intérieure: Pur amour et état passif // *RSPHTh*. 1977. T. 61. P. 19–32; *Cognet L.* Crépuscule des mystiques: Bossuet, Fénelon. Tournai, 1958; *idem*. Fénelon // *DSAMDH*. 1964. T. 5. Col. 151–170; *idem*. Guyon // *Ibid*. 1967. T. 6. Col. 1306–1336; *Bendisoli M.* Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie. Wiesbaden, 1964; *Hillenaar H.* Fénelon et les Jésuites. P., 1967; *idem*. Fénelon, Louvain et l'augustinisme // *Augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain*. Louvain, 1994. P. 309–331. (BETL; 111); *Le Brun J.* La spiritualité de Bossuet. P., 1972; *idem*. Quiétisme II: En France // *DSAMDH*. 1986. T. 12. Pt. 2. Col. 2805–2842; *Armogathe J.-R.* Le quiétisme.



P., 1973; *Derville A. Malaval* // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 152–158; *Pacho E. Molinos* // Ibid. Col. 1486–1514; *idem. Quiétisme I: Italie et Espagne* // Ibid. 1986. T. 12. Pt. 2. Col. 2756–2805; *Tellechea Idígoras J. I. Molinos y el quietismo alemán* // *Diálogo Eucménico*. 1980. Vol. 15. P. 5–47; *idem. Molinosiana: Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*. Madrid, 1987; *idem. El proceso del doctor Miguel Molinos*. R., 2005; *Leuenberger R. «Gott in der Hölle lieben»: Bedeutungswandel einer Metapher im Streit Fénelons mit Bossuet um den Begriff des «pur amour»* // ZTK. 1985. Bd. 82. N 2. S. 153–172; *idem. Die Verurteilung Fénelons durch Rom: Darstellung eines Gewissenskonflikts* // Ibid. 1989. Bd. 86. N 2. S. 157–178; *Laude P. Approches du quietisme: Deux études*. P.; Seattle, 1991; *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католич. традиции. Рим: Люблин, 1994. С. 298–308; *Meredith A. Quietismus* // TRE. 1997. Bd. 28. S. 41–45; *Zito P. Il veleno della quiete: Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*. Napoli, 1997; *Jansenismus, Quietismus, Pietismus* / Hrsg. H. Lehmann, H.-J. Schrader, H. Schilling. Gött., 2002; *Malena A. Leresia dei perfetti: Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. R., 2003; *Катасонов В. Н.* Католический квиетизм и православный исихазм // Христианская мысль. К., 2006. № 3. С. 67–76; *Хондзинский П., свящ.* Путь волхвов // Филаретовский альманах. М., 2006. Вып. 2. С. 24–45; *он же.* Восток и Запад в русском синтезе свт. Филарета, митр. Московского // ЕЖБК. 2008. Т. 1. С. 22–33; *Modica M. Infetta dottrina: Inquisizione e quietismo nel Seicento*. R., 2009; *Коцюба В. И.* «Александровский мистицизм» и христианская антропология // ВФ. 2011. № 3. С. 90–100.

Д. В. Смирнов

КВИЛИШОРИ, во имя вмч. Георгия, при кладбище, муж. мон-рь — см. в ст. *Кутаисско-Гаенатская епархия*.

КВИНИДИЙ [лат. *Quinidius*; франц. *Quenin, Quénin, Quinis, Quinide*] (VI в.), св. (пам. зап. 15 февр.), еп. г. Вазион (Везон; ныне Везон-ла-Ромен, Франция). Сохранились многочисленные достоверные сведения об участии К. в Соборах. На Соборе 554 г. в г. Арелат (ныне Арль), где присутствовали епископы Арелатской пров., он представлял Феодосия, еп. г. Вазион. В этот период К. был в сане архидиакона. В заседаниях Собора 573 г. в г. Паризии (ныне Париж) он участвовал уже как епископ Вазионский. Преемником К. стал Артемий, который впервые назван среди участников Собора в Матисконе (ныне Макон), состоявшегося в 581 или 583 г. Т. о., К. занял кафедру между 554 и 573 гг., скончался до 583 г. Самое раннее свидетельство почитания К. — указание на празднование его памяти в мартирологе, составленном Лионским диаком *Флором* († ок. 860): «В Галлии, в го-

роде Вазионе, погребение св. епископа Квинидия. Его смерть драгоценна перед очами Господа, свидетельство чему — множество чудес» (*Quentin*. 1908. P. 348). Эта запись без изменений включена в *Мартирологи Адона Вьеннского* и *Узуарда* (2-я пол. IX в.).

Житие К. (BHL, N 6996) не датировано. Исследователи указывают на скудость содержащихся в нем сведений о жизни святого, обилие общих мест (напр., в описаниях добродетелей К.), библейских параллелей и лит. отступлений назидательного характера и считают его поздним сочинением (напр.: *MartRom*.



Капелла св. Квинидия в Везон-ла-Ромен. XII в.

Comment. P. 65). Житие открывается пространством риторическим прологом о тщете языческой премудрости и о пользе, к-рую христианам приносит знакомство с подвигами святых. К. был уроженцем Вазиона. Его мать во время беременности участвовала в праздновании памяти мч. Генесия в Арелате, где ей было видение: явившийся ангел предсказал, что ее сын станет епископом и великим подвижником. Когда мальчик вырос и прошел обучение, родители отдали его клирикам, впоследствии он стал диаконом при еп. Феодосии. Его твердая вера и подвиги стали известны не только в Галлии, но и за ее пределами. С согласия других епископов, духовенства и народа еп. Феодосий назначил К. своим преемником. Его кандидатуру одобрил Арелатский епископ-митрополит (в это время кафедру занимал *Сабауд* (до 552–586)) и утвердил кор. Хильдеберт I (511–558). После кончины Феодосия К. был возведен на Вазионскую кафедру. В Житии повествуется о его конфликте с патрицием Муммоллом, военачальником франк. короля Бургундии *Гунтрамна* (561–592). Вступив в Вазион, Муммолл, отличавшийся свирепым нравом и неукротимой гордыней,

при встрече с К. оскорбил его. Бог наказал военачальника тяжелой болезнью. Готовясь к смерти, Муммолл велел отнести себя к епископу, который, убедившись в раскаянии патриция, исцелил его. Муммолл в благодарность за исцеление преподнес ему щедрые дары, но К. велел раздать их бедным. Один из приближенных патриция присвоил часть даров и был наказан смертью. Далее в общих выражениях говорится о чудесах, совершенных К. как при жизни, так и после смерти, и о погребении святого.

Ж. Болланд указывал на другую версию предания о К., изложенную

в официальной святому (официальной отредактирован и напечатан в 1639 по указанию *Жозефа Мари де Сюареса*, еп. Везона)

и в «Галльском мартирологе» *А. дю Соссе*. Согласно этой версии, К. был современником св. *Сиффреда*, еп. г. Карпенторат (ныне Карпантра) (1-я пол. VI в.), и свт. *Евтропия*, еп. г. Аравсион (ныне Оранж) (2-я пол. V в.). Он стал монахом в Леринском монастыре (на о-ве Сент-Онора, архипелаг Лерен), где подвизался под рук. *Сиффреда*, в посл. был возведен на Вазионскую кафедру (см.: *ActaSS*. Febr. T. 3. P. 829).

Упоминания о почитании К. как покровителя Везонской кафедры относятся к нач. XI–XII в. (*Boyer*. 1731. Vol. 1. P. 79–80, 92–95; Vol. 2. P. 22–23). *Л. А. Буайе* указал, что почитание святого было утверждено папой Римским *Иннокентием III* (1198–1216) по просьбе Везонского еп. *Рамбо де ла Флотта* (Ibid. Vol. 1. P. 60, 116; *Granget*. 1862. P. 392, 440). В 1250 г. еп. *Фарауд* (Фаро) освятил во имя К. алтарь в кафедральном соборе (*Boyer*. 1731. Vol. 1. P. 120; *Bayle*. 1858. P. 51–52). В XIII в. из-за конфликта между епископом и графом Тулузы жители Везона переселились в более безопасное место, где в посл. был построен новый кафедральный собор во имя К. (1464–1470, перестроен в XVI в., освящен в 1601).

Мощи К. хранились в бенедиктинском приорате св. Петра в Мориаке. В лит-ре обычно указывается, что





святыня была перенесена из Везона в VIII в. из-за нападений арабов на Прованс (*Boyer*. 1731. Vol. 1. P. 59–60; *Bayle*. 1858. P. 26), но это лишь предположение, сделанное авторами XVII в. (см., напр.: *Chabau*. 1892. P. 21–22, 24). По др. версии, мощи перенес в Мориак некий ученик свт. *Гонората*, еп. Арелатского (*Abrégé de l'histoire du royal monastère et doyenné de Saint-Pierre-de-Mauriac // L'Auvergne historique, littéraire et artistique: Varia 1897–1902. Riom, 1903. P. 43*). Святыня была утрачена во время Французской революции (1789–1799).

По просьбе еп. Ж. М. де Сюареса (1633–1666) глава К., хранившаяся в аббатстве Ориак, была передана в Везон. В 1639 г. часть мощей перенесли в сел. Кан-ла-Сурс (деп. Вар), где существовали капелла и братство во имя св. К. (*Boyer*. 1731. Vol. 2. P. 266; *Bayle*. 1858. P. 27). Во время раскопок (1950) под главным алтарем собора Богоматери Назаретской в Везон-ла-Ромен была обнаружена каменная гробница, в которой ранее предположительно находились мощи святого. Гробница и бюст-реликварий с частью мощей К. хранятся в соборе.

Поминовение К. 15 февр. внесено в Римский Мартиролог кард. Цезарем *Баронием*. В наст. время К. почитается в числе св. покровителей диоцеза Авиньон (еп-ство Везон упразднено буллой папы *Пия VII* «*Qui Christi domini*» от 29 нояб. 1801). В Везон-ла-Ромен сохранилась романская капелла св. К. (XII в.) с 3-угольной апсидой, расположенная на месте некрополя V–VI вв.

Ист.: *Concilia Galliae A. 511 – A. 695 / Ed. C. de Clercq. Turnholti, 1963. P. 173, 212–217, 229. (CCSL: 148A); ActaSS. Febr. T. 2. P. 829–833; Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 229–230; MartUsuard // Ibid. Col. 763–764; MartRom. Comment. P. 64–65; Saussay A., du. Martyrologium Gallicanum. Lutetiae Parisiorum, 1637. P. 111.*

Лит.: *Boyer L. A. Histoire de l'église cathédrale de Vaison. Avignon, 1731. T. 1. P. 52–60; Bayle P.-A. Notice sur la vie de saint Quinis, évêque de Vaison, et sur le culte dont il est l'objet dans plusieurs localités du Diocèse de Fréjus, et spécialement à Camps. Brignoles, 1858; Granget É. A. Histoire du diocèse d'Avignon et des anciens diocèses dont il est formé. Avignon, 1862. T. 1. P. 169–174, 183–187; Chabau J.-B. Le trésor de Notre-Dame-des-Miracles à Mauriac. Evreux, 1892; Duchesne. Fastes. T. 1. P. 262; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908². P. 247–248, 348, 418, 481; Vallery-Radot J. L'église Saint-Quenin de Vaison // Congrès archéologique de France, 121^e session. P., 1963. P. 264–273; Viard P. Quinidius // BiblSS. Vol. 10. Col. 1309–1310.*

А. А. Королёв

КВИНТИАН И ИРИНЕЙ [лат. *Quinctianus et Ireneus*], мученики Армянские (пам. зап. 1 апр.). Время и обстоятельства их мученичества неизвестны. Впервые заметка о К. и И. встречается в Мартирологе П. Галезини под 1 апр.: «В Армении, святых мучеников Квинктиана и Иринея» (*Galesini P. Martyrologium sanctae romanae ecclesiae. Venetia, 1578. P. 46*). Такое же сообщение приводится в Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония (1-е изд. 1583 г.) с указанием на то, что имена этих святых содержатся в греч. календарях. Однако память К. и И. в известных визант. календарях не встречается. В Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) 1 апр. упоминается мч. Квинтиан, пострадавший в М. Армении вместе с мучениками Парфением, Виктором и Секундом. Это имя встречается в Иеронимовом Мартирологе еще несколько раз (28 февр., 30 апр., 1 мая, 6 мая), однако достоверных сведений для отождествления К. с одним из этих мучеников нет. Имя И. могло появиться в результате смешения имен с мч. Ириной (см. *Агатия, Хиония и Ирина*, мученицы Солунские (Иллирийские)), память которой также приводится в Иеронимовом Мартирологе 1 апр. Ист.: *ActaSS. Apr. T. 1. P. 9; MartHieron. P. 169, 175; MartRom. P. 120.* Лит.: *Sauget J.-M. Quinziano e Ireneo // BiblSS. Vol. 10. Col. 1323–1324.*

КВИНТ, мч. (пам. 6 июля; пам. визант. 2 июля, 2 марта) — см. *Континт*, мч. Фригийский.

КВИНТА, мч. Александрийская (пам. зап. 8 февр.) — см. в ст. *Иулиан, Кронион, Макарий, Епимах, Александр* и 13 мучеников Александрийских.

КВИНТИАН [лат. *Quintianus*] (V в.), смчч., еп. г. Сикка Венерия (ныне Эль-Кеф, Тунис). Отдельного дня памяти не имеет, почитается в числе *Африканских мучеников* (пам. 8 дек.; пам. греч. 7 дек.). Пострадал от ариан в Сев. Африке при кор. *вандалов* Гунерихе (Хунерихе) (477–484). Обстоятельства мученичества неизвестны. Имя К. упомянуто в Карфагенском Мартирологе, а также в труде церковного историка *Виктора*, еп. г. Вита, «История гонений в Африканской провинции во времена Гейзериха и Гунериха, королей вандалов» (489/90). Еп. Виктор рассказывает о видении еп. К. многочислен-

ных стад овец; мясники закалывали животных и бросали в 2 кипящих котла. Еп. Виктор предлагает трактовать видение как предзнаменование грядущих гонений; 2 котла символизируют либо 2 города: Сикка Венерия и Лары, с которых начались полномасштабные преследования христиан, либо 2 вандалских королей, начавших гонения: Гейзериха и Гунериха.

Ист.: *Vict. Viten. De persecut. Vandal. II 22.* Лит.: *Копылов И. А. Этнический облик арианской церкви в вандалской Африке (V–VI вв.) // Античный мир и археология. Саратов, 2009. Вып. 13. С. 312, 320. Примеч. 43.*

КВИНТИАН И АТТИК, мученики (пам. визант. 29 апр.) — см. в ст. *Кинтиан и Аттик*, мученики.

КВИНТИЛИАН (Кинтилиан), мч. Доростольский (пам. 28 апр.; пам. зап., пам. греч. 13 апр.) — см. в ст. *Дада, Квинтилиан и Максим*, мученики Доростольские.

КВИНТИН [Квентин; лат. *Quintinus*; франц. *Quentin*] (кон. III — нач. IV в.), мч. (пам. зап. 31 окт.), пострадавший близ г. Августа Вироман-



Мч. Квинтин.
Роспись капеллы в Берзе-ла-Виль.
1-я четв. XII в.

дую (ныне Сен-Кантен, Франция). Первые сведения о почитании К. относятся к кон. VI в. Св. *Григорий Турский* упоминал о гробнице мученика, находившейся в г. Виромандуи (Вироманд; ныне Верман, в 11 км от Сен-Кантена). Тело К., к-рое после его мученической кончины покоилось на дне реки, обнаружила некая монахиня (*religiosa*), долгое время страдавшая слепотой. Когда останки





мученика подняли из воды, монахиня прозрела. Более подробно Григорий Турский описывает др. чудо. У священника украли коня, но вора поймали и отвели к судье. После пытки преступник сознался в краже и был приговорен к повешению. Однако священник устыдился, что по его обвинению будет казнен человек, и попросил о помиловании, но судья был непреклонен. Во время казни священник припал к гробнице К., со слезами умоляя его спасти осужденного. На преступнике распались цепи, и он упал с виселицы. Узнав об этом, испуганный судья распорядился отпустить вора (*Greg. Turon. Glor. martyr. 72 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 86–87*). В Иеронимовом Матрирологе под 31 окт. указана память мученической кончины К. в Августе Виромандуев. Эта запись есть в большинстве рукописей матриролога, но в Эхтернахскую рукопись (Paris. lat. 10837. F. 2–33; 1-я пол. VIII в.) она была вставлена позднее (MartHieron. P. 137; MartHieron. Comment. P. 579–580). Поминование К. могло быть внесено в матриролог при составлении т. н. галльской редакции (кон. VI в. — *Aigrain R. L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire. Brux., 2000. P. 38–39*), однако Л. Дюшен полагал, что запись является более поздней вставкой (*Duchesne. Fastes. T. 3. P. 141–142*).

Мученичество К. сохранилось в неск. редакциях. Ранняя редакция представлена рядом версий с незначительными различиями (*Passio et inventio prior* (BHL, N 6999–7009), а также восходящими к ним метрическими версиями (BHL, N 7010–7012); см.: *ActaSS. Oct. T. 13. P. 726–727*). Текст ранней редакции издан болландистом Б. Боссю по рукописи Paris. lat. 5299 (IX в.) (*ActaSS. Oct. T. 13. P. 781–787*). Мученичество открывается сообщением о гонении на христиан, к-рое началось при имп. Максимиане (подразумевается соправитель имп. Диоклетиана Максимиан Геркулий, цезарь с 285 и август Запада в 286–305). Христиане К. (сын сенатора Зенона) и Луциан отправились из Рима в Галлию проповедовать. Достигнув г. Амбианы (ныне Амьен), они расстались: Луциан отправился в Белловак (ныне Бове), а К. остался в Амбианах. Проповедники вели аскетический образ жизни, «ежечасно молясь Богу, словно монахи», совершали чудеса, ис-



Мученичество св. Квинтина.
1517–1518 гг. Худож. Я. Понтормо
(Городской музей Сансеполькро)

целяли больных. Вскоре имп. Максимиан послал в Галлию префекта Рикциовара, жестокого гонителя христиан. Прибыв в расположенный у впадения р. Аре в Рейн г. Базилика (вероятно, имеется в виду Базилия (ныне Базель)), Рикциовар повелел утопить мн. христиан. В Амбианах он узнал о деятельности К. и приказал арестовать проповедника. Когда К. вели в тюрьму, он громко молился и пел псалмы. На следующий день Рикциовар стал его допрашивать, уговаривая отречься от Христа, но мученик оставался непреклонным и убеждал префекта в ложности языческих верований. Когда К. по указанию префекта стали бить палками, мученик помолился Богу и явившиеся ангелы стали избивать и жечь огнем палачей. Решив, что К. — колдун, Рикциовар приказал заточить его в самую темную камеру без окон, где христиане не могли посещать мученика. На следующую ночь ангел велел К. выйти из тюрьмы и проповедовать Христа, не обращая внимания на противодействие врагов Божиих. Покинув тюрьму, мученик пришел в центр города и стал проповедовать, и 600 чел. из слушавших его обратились ко Христу. Стражники, обнаружив исчезновение К., бросились на поиски и нашли мученика посреди внимавшей ему толпы. Сообщив об этом префекту, воины заявили, что совершенные К. чудеса убедили их в истинности христ. веры и они отвергли поклонение языческим богам. Разгневанный Рикциовар по-

клялся убить К. и искоренить «лживую и суеверную секту». Он обещал К. вернуть конфискованное имущество, сулил щедрые дары и милость императора. Мученик не стал слушать гонителя и был подвергнут жестоким пыткам: его подняли на дыбу, лили на спину кипящее масло, смолу и жир, жгли бока огнем. Однако К. не чувствовал боли. Ему набили рот известью, уксусом и горчицей, но К. продолжал молиться и прославлять Бога. Тогда Рикциовар, поклявшись языческими богами, обещал отправить его в Рим на суд к императору, но мученик ответил, что ему суждено умереть в этой провинции.

Наложив на К. оковы, Рикциовар приказал доставить его в Рим. По дороге мученик беспрестанно пел псалмы. В г. Августа Виромандуев гонитель вновь предложил К. принести жертву Юпитеру и Аполлону, обещав оказывать ему покровительство и добиться назначения наместником провинции (*ut te principem et iudicem constituat in loco isto*), но мученик отказался. Тогда Рикциовар велел изготовить 2 длинных железных кола (*tarincas*) и 10 гвоздей, пронзить К. колями и вогнать ему под ногти гвозди. В то время как воины терзали мученика, некий Гонорат посоветовал гонителю вынести ему смертный приговор. К. привели на место казни, и мученик попросил дать ему время для короткой молитвы. После того как К. отрубили голову, из его шеи выпорхнула белоснежная голубка и поднялась к небесам, а свыше раздался голос: «Квинтин, Мой служитель, приди и прими венец, который Я приготовил тебе, и Мои ангелы примут тебя и отведут в небесный Иерусалим». Рикциовар велел тайно утопить тело К. в реке, привязав свинцовый груз и засыпав землей, чтобы христиане не смогли найти останки мученика. В Мученичестве сообщается, что К. пострадал 31 окт., его тело оставалось на дне реки примерно 55 лет.

Во 2-й части Мученичества повествуется об обретении мошей К. Жившая в Риме знатная и богатая матрона Евсевия 9 лет страдала слепотой. Однажды в ночном видении ей явился ангел и повелел поднять со дна р. Соммы тело К., покоившееся близ г. Августа Виромандуев, там, где у берега реки проходит большая дорога из Амбиан в г. Лавдун



(ныне Лан). Ангел обещал, что Евсевия будет возвращено зрение, как только она поднимет останки мученика и выставит их для поклонения. После того как видение повторилось неск. раз, Евсевия в сопровождении свиты отправилась в Галлию. По пути она встретила старика по имени Гераклиан, к-рый сказал, что слышал о подвиге К., но не знает, где находится его тело. Тогда матрона попросила показать ей место, где дорога идет вдоль берега реки. Там она сошла с колесницы и вознесла молитву, прося Бога указать место, где покоился мученик. Речные воды заволновались, и тело К. вместе с отсеченной головой поднялось на поверхность. Оно не подверглось разложению, но было «светлое, подобно снегу, и благоухало, словно розы и лилии, словно ароматы цветущего поля, которое благословил Господь Бог, и словно драгоценный алабастр». Обернув мощи К. пеленами, Евсевия пожелала перенести их в г. Виромандуи. Когда они проезжали Августу Виромандуев, процессия чудесным образом остановилась, и стало ясно, что мощи должны остаться в этом городе. Евсевия предала тело мученика погребению, а на могиле построила небольшой оракторий (*cellulam*). После этого с глаз у нее спала пленка, и она прозрела. Взяв с собой орудия мучений, найденные вместе с телом К., матрона вернулась в Рим. В Мученичестве сообщается, что обретение мощей К. состоялось 24 июня.

По мнению большинства исследователей, Мученичество К. было составлено достаточно поздно. В тексте присутствуют риторические диалоги и агиографические топосы, в частности, подчеркивается, что К., несмотря на страшные мучения, не чувствовал боли, все время молился и пел псалмы. Исследователи, начиная с Л. С. Ленена де *Тиймона*, обычно датировали Мученичество 1-й пол. VII в. (*Leclercq*. 1948. Col. 2024), по др. версии, текст мог быть составлен в VII — нач. VIII в. (см.: *Meijns*. 2012. P. 119–121). По мнению Дюшена, в VI в., возможно, была составлена первоначальная редакция Мученичества К., к-рая в посл. подверглась существенной переработке.

О Рикциоваре упоминается в ряде повествований о мучениках, погибших в пров. Вторая Белгика. Он представлен префектом или президентом имп. Максимиана, жестоким

преследователем христиана (PLRE. Vol. 1. P. 766). Скорее всего Рикциовар является вымышленным персонажем (*Duchesne*. *Fastes*. T. 3. P. 143), хотя К. Жюллиан полагал, что он мог быть и реальным лицом — военным префектом, к-рого Максимиан направил в Сев. Галлию перед началом военных действий против узурпатора Каравзия (286–293). В основу повествований о христ. мучениках, казненных Рикциоваром, могли быть положены воспоминания о столкновениях рим. войска и сторонников Каравзия (*Jullian*. 1923). Выказывалось предположение о связи Рикциовара и герм. племени ретобариев (*Raetobarii*), размещенных, согласно «*Notitia Dignitatum*» (ок. 400), в качестве вспомогательных отрядов между Ремами (ныне Реймс) и Амбианами (*Kaiser*. 1973. S. 141–143). Дюшен обратил внимание на сходство Мученичества К. с др. агиографическими сказаниями, в которых говорится о Рикциоваре. Изложенное в Мученичестве Фусциана, Викторика и Гентиана (BHL, N 3224–3227) предание о 12 проповедниках, пришедших в Галлию из Рима и в посл. принявших мученическую смерть (среди этих проповедников был К.), вторично по отношению к агиографическому сказанию о свт. *Иринее*, еп. Лионском, и его учениках и к преданию о 7 епископах, прибывших в Галлию в сер. III в. (*Greg. Turon*. *Hist. Franc*. I 30). Т. о., Мученичество К. скорее всего было составлено не ранее VII в.

В VII в. почитание К. получило распространение в Сев. Галлии. По-видимому, это произошло после 2-го обретения мощей К. св. Элигием, еп. Новиомагским (Нуайонским) (641–660). Об этом событии говорится в Житии св. Элигия, к-рое было составлено его другом Авдуином, еп. Ротомагским (Руанским) († 684), но подверглось значительной переработке в эпоху Каролингов. Возможно, повествование об обретении мощей К. восходит к сочинению Авдуина, но оно могло быть отредактировано и дополнено в IX в., когда К. был уже широко известным и почитаемым святым. Согласно Житию, ко времени возведения Элигия на епископскую кафедру могилы местных святых находились в небрежении. В первую очередь епископ решил прославить мощи К. (ранее их пытался обрести придворный певчий Маврин, наказанный за дерзость

смертельной болезнью). К тому времени над могилой К. находилась церковь (*basilica*), но точное местонахождение мощей не было известно. Невзирая на предупреждения тех, кто указывали на судьбу Маврина, св. Элигий после 3-дневного поста приступил к раскопкам и обнаружил останки мученика в той части храма, где их никто не искал. Из открытой могилы распространились благоухание и чудесный свет. Элигий перестроил храм и посвятил его К.; за алтарем установил гробницу с мощами мученика, окованную золотом и серебром. Перечисление частиц мощей, к-рые Элигий отделил для себя, может указывать на переработку эпизода каролингскими агиографами (*Vita Eligii episcopi Noviomagensis*. I 32; II 6 // MGH. *Scr. Mer.* T. 4. P. 688, 697–699).

По данным археологических раскопок, в IV–V вв. на месте существующей базилики К. находился некрополь, не позднее VII в. здесь был построен храм (*Pichon*. 2002; *Sapin*. 2009). В сер. VII в. память К. с вигилией праздновалась в мон-ре Нивелла (ныне Нивель, Бельгия; *Additamentum Nivialense de Fuilano* // MGH. *Scr. Mer.* T. 4. P. 450). Согласно Житию св. Гаугериха, еп. Камаракского (составлено во 2-й пол. VII в.), в г. Камарак (ныне Камбре) находилась базилика во имя К. (*Vita Gaugefici episcopi Samaracensis*. 16 // *Ibid.* T. 3. P. 658). По свидетельству Флодоарда Реймского, в сер. VII в. храм во имя святых К. и Гаугериха был в г. Ремы (*Flodoardus*. *Historia Remensis ecclesiae*. II 6 // MGH. *SS.* T. 36. P. 147). Св. Трудон освятил во имя К. и Ремигия Реймского храм в основанном им монастыре Сархиний (ныне Синт-Трёйден, Бельгия), об этом сообщается в Житии Трудона, составленном в кон. VIII в. (*Vita Trudonis*. 16, 21 // MGH. *Scr. Mer.* T. 6. P. 288, 292). Об освящении храма во имя К. говорится в Житии св. Баболена (XI в.), в котором описаны события сер. VII в. (*Duchesne A. Historiae Francorum scriptores coetanei*. P., 1636. Vol. 1. P. 659).

Память К. под 31 окт. значится в календаре св. Виллиброрда (нач. VIII в.) (*The Calendar of St. Willibrord from MS. Paris. Lat. 10837* / Ed. H. A. Wilson. L., 1918. P. 12, 42). Согласно А. Кантену, поминовение К. было внесено в Мартиролог Беды Достопочтенного († 735) (*Quentin*. 1908. P. 89), затем в Мартиролог



Флора Лионского и в более поздние «исторические» мартирологи эпохи Каролингов. К нач. IX в. при храме над гробницей К. действовал бенедиктинский мон-рь. Между 813 и 823 гг. по указанию аббата Фульрада была воздвигнута новая церковь (Annales S. Quintini Veromandensis // MGH. SS. T. 16. P. 507), освящение которой состоялось при аббате Гуго († 844), внебрачном сыне имп. *Карла Великого*. Согласно описанию чудес К., в 835 г. мощи К. были внесены в новый храм в присутствии епископов Ахарда Нуайонского, Симеона Ланского и Бадурата Падерборнского, а также 2 хореепископов. В го-



ноников. Вероятно, с этим связано основание в 963 г. бенедиктинского мон-ря К. (Сен-Кантен-ан-л'Иль), по преданию расположенного на месте, где матрона Евсевия обрела мощи К. На территории мон-ря были 2 св. колодца, в к-рых некогда покоились глава и тело мученика. В кон. X в. были собраны описания чудес, совершившихся в мон-ре (Ibid. P. 778, 812–815).

К сер. XI в. капитул храма К. стал одним из крупнейших во Франции (к 1200 – 72 каноника), в XI–XII вв. вокруг коллегиальной церкви появился укрепленный город с неск. приходскими церквями. Приток паломников способствовал

росту богатства и влияния капитула, особое развитие получила агиографическая традиция К. (Villette.

Аббатство Мон-Сен-Кантен в г. Перонна (Франция). Гравюра. XVII в.

1999). В XI–XII вв. было составлено «аутентичное Житие св. Квинтина» (authenticum Vitae sancti Quintini) – сборник агио-

графических сочинений о мученике, куда вошли дополненная версия Мученичества К. (изд.: ActaSS. Oct. T. 13. P. 794–801), гомилия на день памяти К., повествования о 1-м и 2-м обретении мощей, проповедь на перенесение мощей, сборник описаний чудес и другие сочинения (ркл.: St.-Quentin. Bibl. municip. 1; см.: ActaSS. Oct. T. 13. P. 728–730). Одним из важных дополнений в «аутентичном Житии» было повествование о К. и его сподвижниках – «12 апостолах Пикардии», принявших мученическую кончину в разных городах Сев. Франции. В XIII в. изображения 12 святых вместе с фигурами 12 апостолов Христа были помещены на витражах в хоре церкви К.

В кон. XII в. на месте старой церкви началось строительство готического храма. В 1228 г. состоялась церемония перенесения мощей К., Викторика и Кассиана из крипты в верхний храм. Мощи поместили в драгоценные раки, а головы и руки святых – в особые реликварии. Освящение храма состоялось 2 сент. 1257 г. под рук. Реймского архиеп. Тома де Бомеца в присутствии французского кор. *Людовика IX Святого*

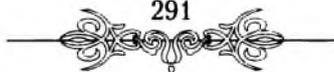
и его сыновей. Пышные церемонии перенесения мощей святых, внимание со стороны королевских особ (в 1297 паломничество в Сен-Кантен совершил франц. кор. *Филипп IV Красивый*) способствовали укреплению почитания К. В XIII в. сформировался круг праздников в честь К., которые отмечались в Сен-Кантене. Кроме памяти мученичества К. 31 окт. поминовение святого совершалось 23 июня (1-е обретение мощей К. Евсевией), 3 янв. (2-е обретение мощей св. Элигием), 25 окт. (перенесение мощей при аббате Гуго в 835), 12 янв. (упокоение мощей К., Викторика и Кассиана в крипте), 2 мая (поднятие мощей из крипты в 1228) и 2 сент. (перенесение мощей при освящении нового готического храма и поклонение Людовика Святого). В кон. XV в. Жан Молине (1435–1507) составил пространную стихотворную мистерию на сюжеты Мученичества К., 1-го и 2-го обретения мощей мученика (изд.: Le mystère de saint Quentin. 1908). Главной святыней коллегиальной церкви были раки с мощами К., Викторика и Кассиана, установленные за главным алтарем храма. Во время процессий выносили драгоценные реликварии, в к-рых хранились главы и руки святых.

В 1557 г., во время Итальянских войн (1551–1559), г. Сен-Кантен был захвачен испан. войсками и разорен. Мн. святыни, хранившиеся в коллегиальной церкви, были утрачены, глава К. вывезена в Камбре. Лишь в 1569 г. по настоянию французского кор. *Карла IX* и его матери Екатерины Медичи святыню вернули в Сен-Кантен, в память об этом событии установлено местное празднование 14 сент. Возрождение почитания К. относится к XVII в. В 1635 г. паломничество к мощам мученика совершил кор. *Людовик XIII*. В 1642 г. в Сен-Кантен была возвращена нетленная рука К., считавшаяся утраченной (ActaSS. Oct. T. 13. P. 763–764; согласно проведенному в 2008 исследованию, рука принадлежала человеку, жившему на рубеже XV и XVI вв.).

В годы Французской революции (1789–1799) капитул храма К. был упразднен. В 1793 г. драгоценную утварь, в т. ч. реликварии с мощами святых, конфисковали, в закрытой церкви устроили храм Разума. Части мощей К. и других святых были спрятаны и возвращены в храм

мили на упокоение мощей святых К., Викторика и Кассиана упоминается, что церемония состоялась в 825 г. под рук. еп. Дрогона Мецского, но эти сведения, вероятно, ошибочны (ActaSS. Oct. T. 13. P. 742–745). В 840 г. по инициативе аббата Гуго в мон-рь К. были перенесены мощи св. *Кассиана*, еп. Отёнского (Annales S. Quintini Veromandensis // MGH. SS. T. 16. P. 507). Обитель неоднократно посещал кор. зап. франков *Карл Лысый* (840–877, император с 875). Предположительно в сер. IX в. был составлен сборник рассказов о чудесах К. (ActaSS. Oct. T. 13. P. 777–778, 801–812).

В 80-х гг. IX в. аббатство Сен-Кантен подвергалось нападениям норманнов, по этой причине мощи святых К. и Кассиана были временно укрыты в Лане. В кон. IX в. в аббатстве построили крепостные стены, тогда же Отгар, еп. Амьенский, подарил мон-рю мощи мч. Викторика. В нач. X в. мощи К., Кассиана и Викторика поместили в крипте монастырской церкви. В этот период должность светского аббата занимал Герберт II, граф Вермандуа (902–943). Не позднее сер. X в. аббатство было преобразовано в капитул ка-





после возобновления богослужений (1803), в 1807 г. мощи освидетельствовал Жан Клод Леблан де Больё, еп. Суасона (*Corblet*. 1873. P. 383; об освидетельствовании мощей К. в XIX в. подробнее см.: *ActaSS*. Oct. T. 13. P. 755–763). Возрождение почитания К. способствовало развитию паломничества в Сен-Кантен; в 1876 г. бывш. коллегиальная церковь получила статус малой бази-



Реликварий с рукой мч. Квинтина в аббатстве Сен-Кантен. 1925 г.

лики. В следующем году реликварии с главами святых К., Кассиана и Викторика были установлены за главным алтарем храма. Среди святых базилики был саркофаг К., выдолбленный из мраморной колонны (*Corblet*. 1873. P. 400–401; *ActaSS*. Oct. T. 13. P. 766–768).

Почитание К. получило широкое распространение в Сев. Франции и в Бельгии (о посвященных мученику храмах см.: *Corblet*. 1873. P. 388–390; *ActaSS*. Oct. T. 13. P. 773–777). День памяти К. (31 окт.) внесен в Римский Мартиролог, местное поминовение мученика совершается в еп-стве Суасон, Лан и Сен-Кантен, а также в еп-стве Аррас.

Ист.: *BHL*, N 6999–7021; *ActaSS*. Oct. T. 13. P. 725–820; *Carmina de S. Quintino* // *AnBoll*. 1901. T. 20. P. 5–44, 158; *Ado Viennensis*. *Martyrologium* // *PL*. 123. Col. 388; *MartUsuard* // *PL*. 124. Col. 639–640; *Le mystère de saint Quentin*, suivi des invencions du corps de saint Quentin par Eusébie et Eloi / Éd. H. Chatelain. *St.-Quentin*, 1908; *Une vie de Saint Quentin en vers français du moyen âge* / Éd. W. Söderhjelm // *Mémoires de la Société néophilologique à Helsingfors*. Helsingfors, 1902. T. 3. P. 443–525; *MartRom*. Comment. P. 487.

Лит.: *Corblet J.* *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, 1873. T. 3. P. 345–410; *Desmaze Ch.* *L'abbaye de Saint-Quentin en l'Isle (de l'ordre de Saint-Benoît) fondée à Saint-Quentin en Vermandois*. *St.-Quentin*, 1874; *Mathieu A.* *Saint Quentin: Sa vie, son culte, restauration de son pèlerinage*. *St.-Quentin*, 1878; *Quentin H.* *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*. P., 1908². P. 89, 349, 483; *Hachet J.* *La basilique de saint Quentin*. *St.-Quentin*, 1909; *Duchesne*.

Fastes. T. 3. P. 141–152; *Julian C.* *Questions hagiographiques: Le cycle de Ricciovar* // *REA*. 1923. Vol. 25. P. 367–378; *Leclercq J.* *Quentin (Saint)* // *DACL*. Vol. 14. Pt. 2. Col. 2020–2026; *Héliot P.* *La Basilique de saint Quentin et l'architecture du Moyen-Âge*. P., 1967; *Mathon G., Celletti M. C.* *Quintino di Vermand* // *BiblSS*. T. 10. Col. 1313–1316; *Kaiser R.* *Untersuchungen zur Geschichte der Ciuitas und Diözese Soissons in römischer und merowingischer Zeit*. Bonn, 1973; *Villette J.-L.* *Hagiographie et culte d'un saint dans le Haut Moyen Âge: Saint Quentin, apôtre du Vermandois, VI^e–XI^e siècle: [Diss.]*. P., 1982; *idem*. «Passiones et Inventiones S. Quintini», l'élaboration d'un corpus hagiographique du Haut Moyen Âge // *Mélanges de sciences religieuses*. Lille, 1999. Vol. 56. N 2. P. 49–76; *Collart J. L.* *Le déplacement du chef-lieu des Viromandui au Bas-Empire, de Saint-Quentin à Vermand* // *Revue archéologique de Picardie*. Amiens, 1984. N 3. P. 245–258; *idem*. *Saint-Quentin* // *Ibid*. 1999. Vol. 16. P. 67–128; *idem*. *Saint-Quentin* // *Pichon B.* *L'Aisne (02)*. P., 2002. P. 399–404. (*Carte archéologique de la Gaule*); *Shortell E. M.* *Dis-membering Saint Quentin: Gothic Architecture and the Display of Relics* // *Gesta*. N. Y., 1997. Vol. 36. P. 32–47; *Sapin Ch.* *La présence du corps saint dans le sanctuaire: Réflexions sur les contraintes et les aménagements entre V^e et XI^e siècle, à partir de l'exemple de Saint-Quentin (Aisne, France)* // *Hortus Artium Medievalium*. Zagreb, 2009. Vol. 15. P. 105–116; *Meijns B.* *Martyrs, Relics and the Holy Places: The Christianization of the Countryside in the Archdiocese of Rheims during the Merovingian Period* // *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination* / Ed. C. Steel et al. Leuven, 2012. P. 109–138.

А. А. Королёв

КВИНЦИАН [Квинтиан; лат. *Quintianus*; франц. *Quintien*] († ок. 525), св. (пам. зап. 10 (13) нояб.), еп. г. Рутены (ныне Родез, Франция) и вполс. г. Арверн (Клермон; ныне Клермон-Ферран). Сведения о К. содержатся в «Истории франков» и «Жизни отцов» Григория Турского (538–594). Род. в Африке, его дядя, еп. Фавст (кафедра неизв.), прославился добродетелями и даром чудотворения. Об обстоятельствах переселения К. в Галлию у Григория Турского не сообщается. Возможно, оно было связано с преследованиями знати и православного духовенства в королевстве вандалов в Африке при королях Гейзерихе (429–477) и Гунерихе (477–484), исповедовавших арианство. К. был избран епископом г. Рутены, входившего в состав Вестготского королевства. В 506 г. он присутствовал на Соборе епископов вестгот. Галлии в г. Агата (ныне Агд), на котором председательствовал св. Кесарий, еп. Арелатский (Арльский). В 507 г. франк. кор. Хлодвиг разбил вестготов в битве на Вогладском поле (предположительно Вуйе, близ г. Пуатье). Старший сын Хлодвиг

Теодорих (вполс. кор. Теодорих I (511–534)) захватил ряд подвластных вестготам городов, в т. ч. Рутены (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 37*). В 511 г. К. присутствовал на Соборе в Аврелиане (ныне Орлеан), созванном кор. Хлодвигом. Многие постановления Собора относились к Церкви в Аквитании — области, захваченной франками у вестготов. Из 32 присутствовавших иерархов 12 представляли епископские кафедры Аквитании, председателем Собора был Киприан, еп. Бурдигалы (ныне Бордо), митр. Второй Аквитании. После смерти кор. Хлодвиги (511) вестготам удалось вернуть Рутены и некоторые др. города, завоеванные франками (*Ibid*. III 21). Противостояние франков и вестготов, а также расположение г. Рутены вблизи границы делали уязвимым положение К., принявшего участие в Аврелианском Соборе.

Согласно Григорию Турскому, епископ перестроил базилику св. Амантия в Рутенах и перенес туда мощи святого. После этого К. во сне явился св. Амантий и упрекнул епископа за то, что он осмелился потревожить его прах. Святой предсказал, что К. придется покинуть город, но он не будет лишен епископского сана. Перенесение мощей св. Амантия могло быть одной из причин конфликта К. с горожанами, к-рые обвинили епископа в измене и намерении передать Рутены франкам. Вестготы решили убить К., но епископ узнал об этом и ночью с неск. слугами бежал из города. Он достиг франк. земель и укрылся в г. Арверн, где еп. Евфрасий (490–515) принял К. и даровал ему дома, поля и виноградники. Не названный по имени епископ Лугдунский (Лионский) выделил К. нек-рые владения своей кафедры, расположенные близ г. Арверн (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 36; Idem. Vit. Patr. 4. 1*). В «Истории франков» о бегстве К. сообщается перед рассказом о победе Хлодвиги над вестготами в 507 г.; такая подача информации должна была подкрепить утверждение Григория Турского, что жители Галлии сочувствовали франкам и стремились освободиться от власти вестготов-ариан. Однако, по мнению И. Вуда, К. пришлось бежать из королевства вестготов после смерти Хлодвиги, когда франки потеряли Рутены, но сохранили за собой г. Арверн (*Wood*. 1985. P. 256–257; *Idem*. 1994. P. 42, 46).



После кончины еп. Евфрасия К., достигший преклонного возраста и пользовавшийся большим уважением, был избран на Арвернскую кафедру. Это вызвало недовольство потомков еп. *Сидония Аполлинария* (ок. 470 — ок. 490), сын к-рого, Аполлинарий-мл., претендовал на епископскую кафедру. По настоянию его сестры Альцимы и жены Плацидины К. отказался от кафедры, после чего избрание Аполлинария было утверждено кор. Теодорихом I (согласно Григорию Турскому, новый епископ поднес королю ценные подарки). Через 3 месяца Аполлинарий скончался, и Теодорих I, учитывая заслуги К. перед франками, назначил его на Арвернскую кафедру (*Greg. Turon. Hist. Franc. III 2; Idem. Vit. Patr. 4. 1*).

К. было адресовано письмо св. *Авиты* Вьеннского, но рукописная рубрикация не позволяет решить вопрос о том, относится ли заглавие «Епископ Авит епископу Квинциану» к посланию, в к-ром Авит приглашал епископа на Собор церковных иерархов Бургундского королевства в Эпаоне (517) (*Alcimi Aviti Ep. 89–90 // MGH. AA. T. 6. Pars 2. P. 97–98*). Арверн входил в состав Франкского королевства, но К. поддерживал отношения со старшим иерархом Бургундии — епископом Лугдунским, к-рый мог пригласить его на Эпаонский Собор (К. не принял в нем участия) (см.: *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose / Transl. D. Shanzer, I. Wood. Liverpool, 2002. P. 54–55, 308*).

Григорий Турский описывает конфликты епископа с должностными лицами и представителями духовенства в г. Арверн. Так, пресв. Прокул, ранее служивший чиновником королевского фиска (ex aegario... ordinatus), самовольно установил контроль над церковным имуществом и выделял епископу скудное содержание. Сместить его К. удалось только после обращения к «более разумным горожанам» (a civibus... prudentioribus). Некий Литигий вопреки предупреждениям жены строил козни против епископа. Вскоре в Арверн прибыли посланцы короля, к-рые арестовали Литигия и увезли его из города вместе с семьей (*Greg. Turon. Hist. Franc. III 13*).

Воспользовавшись ложными слухами о гибели кор. Теодориха I, сенатор Аркадий, сын Арвернского еп. Аполлинария-мл., передал город

кор. Хильдеберту I (511–558). Узнав, что Теодорих жив, Аркадий бежал, а Хильдеберт вернулся в свои владения. Теодорих прибыл в Арвернию, подверг область разорению и приступил к городу (*Ibid. III 9–10, 12*). Вероятно, К. одобрил действия сенатора Аркадия, т. к. король намеревался отправить епископа в ссылку. Пока королевское войско стояло под стенами Арверна, К. постился и ночью обходил городские стены с пением псалмов. Теодорих, объятый внезапным ужасом, выбежал из шатра и, не понимая, что делает, бросился бежать. Приближенные привели короля в чувство, и дукс Хильпинг посоветовал ему не причинять зла епископу и горожанам, указывая на то, что Арверн находится под божественным покровительством (*Greg. Turon. Vit. Patr. 4. 2*). Во время военных действий в крепости Ловолаутр (ныне Воллор-Виль) воинами Теодориха был убит пресв. Прокул, которого т. о. постигло наказание за нанесенные К. обиды (*Greg. Turon. Hist. Franc. III 12–13; Idem. Vit. Patr. 4. 2*).

Сенатор Гортензий, назначенный на должность комита г. Арверн, велел схватить родственника К. по имени Гонорат и отказал друзьям епископа, к-рые просили рассмотреть дело в законном порядке и отпустить задержанного (ut eum, data audientia, absolvi iuberet). Престарелого К., к-рый не мог передвигаться самостоятельно, принесли к тому месту, где содержался Гонорат, но стражники не впустили его. Тогда К. проклял дом Гортензия и всех его обитателей, отряхнув прах со своей обуви (ср.: Мф 10. 14) и помолвившись, чтобы никто из потомков сенатора не стал епископом (ср.: *Greg. Turon. Hist. Franc. IV 35*). Как только К. унесли, слуги сенатора внезапно заболели лихорадкой и вскоре умерли. Через 3 дня объятый страхом Гортензий бросился к ногам епископа, умоляя о прощении. К. послал к нему клириков со св. водой, стены дома окропили, и проклятие было снято.

Согласно Григорию Турскому, К. пользовался уважением за ученость и беспристрастность. Епископ был милостив к бедным, утверждали, что он обладал даром чудотворения. Посетив Камбидобрский мон-рь (monasterium Cambidobrense; местоположение неизв.), К. увидел человека, одержимого демонами и бившегося в конвульсиях. Он велел пресвитерам возложить на него руки, но это

не подействовало. Тогда епископ вложил пальцы в рот одержимого, и тот освободился от демона. Однажды в Арвернском еп-стве случилась сильная засуха, совпавшая с рогациями (лат. rogationes; постные дни, когда совершались процессии и молитвы об урожае, установлены во 2-й пол. V в. Вьенским еп. Мамертом; согласно постановлению Аврелианского Собора (511), устраивались перед праздником Вознесения). На 3-й день рогадий, во время процессии, жители попросили К. пропеть антифон «Когда затворится небо» (Si clauso caelo — 2 Пар 6. 26). Простершись на земле, епископ долго молился, после чего запел антифон вместе со всем народом. Небо покрылось тучами, а когда процессия подошла к городским воротам, начался дождь.

Преемником К. на кафедре стал св. *Галл* (ок. 525–551), сын арвернского сенатора Георгия и дядя св. Григория Турского. К. забрал Галла, имевшего необычайно красивый голос, из Крононского мон-ря (ныне Курнонд'Овернь, близ г. Клермон-Ферран) для воспитания и служения в храме. Впосл. кор. Теодорих I направил Галла вместе с др. клириками в Треверы (ныне Трир), где Галл стал диаконом. После смерти К. он вернулся в Арверн и стал свидетелем обсуждения кандидатов на епископскую кафедру в доме своего дяди пресв. Инпетрата (*Greg. Turon. Vit. Patr. 4. 2–3*; ср.: *Venant. Fort. Carm. IV 4*). С назначением Галла еп-ство Арверн вновь перешло под контроль местной сенаторской аристократии.

К. был похоронен в пригородной базилике св. Стефана, построенной в сер. V в. женой еп. Намация (см.: *Greg. Turon. Hist. Franc. II 17*; на месте ц. св. Евтропия (Сент-Этроп) в Клермон-Ферране). У гробницы совершались чудеса (Григорий Турский упом. об исцелениях от 4-дневной лихорадки и меланхолии). Мощи К. и др. святых хранились в храме св. Стефана до X в. (*Libellus de ecclesiis Claromontanis. 13 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 461*), впосл. они были перенесены в ц. св. Генесия (Сен-Женес). В XVII в. в ц. св. Евтропия указывали гробницу К. Церковь св. Генесия, в к-рой хранились мощи святого, была закрыта во время Французской революции (1789–1799) и разрушена в 1797 г. (*Fournier P.-F. Clermont-Ferrand au VI^e siècle: Recherches sur la topographie de la ville*

// Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1970. Vol. 128. P. 317–318).

В средние века почитание К. не получило широкого распространения. Память святого помещена под 10 нояб. в мартирологе-некрологе XI в. из кафедрального собора в Клермон-Ферране (Paris. lat. 9085; см.: *Quentin*. 1908. P. 227–231). В Римском Мартирологе поминовение К. ошибочно указано под 2 датами – 14 июня (как епископа Рутенского) и 13 нояб. (как епископа Арвернского). К. почитался как покровитель г. Эгперс (деп. Пюи-де-Дом), где память святого отмечалась 10 нояб. (*Résie*. 1855. P. 341–342). Согласно календарю Клермонского еп-ства за 1974 г., местное литургическое поминовение К. отсутствует, общая память всех Клермонских святых совершается 5 нояб. (*Le diocèse de Clermont*. 1979).

Ист.: BHL, N 6997; *Greg. Turon. Hist. Franc.* II 36; III 2. 12–13; IV 5. 35; *idem. Vit. Patr.* 4 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 223–227; *Venant. Fort. Carm.* IV 4 // MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 81; *Concilia Galliae A. 314 – A. 506* / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 213–218. (CCSL; 148); *Concilia Galliae A. 511 – A. 695* / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 13–18. (CCSL; 148A). Лит.: *Branche J. Les Vies des Saints... de la province d'Auvergne. Clermont-Ferrand, 1777.* T. 2. P. 433–438; *Résie, comte de [Aubert L. E., d']*. Histoire de l'Église d'Auvergne. Clermont-Ferrand, 1855. T. 1. P. 334–342; *Duchesne. Fastes.* T. 2. P. 35–36, 40; *Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge.* P., 1908. P. 230; *MartRom. Comment.* P. 236–237, 519–520; *Viard P. Quinziano* // *BibISS. Vol. 10. Col. 1321–1322*; *Le diocèse de Clermont* / Éd. A. Poitribeau. P., 1979. P. 21–22. (*Histoire des diocèses de France*; 9); *Wood I. N. Gregory of Tours and Clovis* // *Rev. belge de philologie et d'histoire.* Brux., 1985. T. 63. Fasc. 2. P. 249–272; *idem. The Merovingian Kingdoms: 450–751.* L.; N. Y., 1994. P. 79–84; *Van Dam R. Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul.* Princeton (N. J.), 1993; *Beaujard B. Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps: D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle.* P., 2000; *James E. Gregory of Tours, the Visigoths and Spain* // *Cross, Crescent and Conversion: Stud. on Medieval Spain and Christendom in Memory of R. Fletcher* / Ed. S. Barton, P. Linehan. Leiden; Boston, 2008. P. 43–64.

А. А. Королёв

КВИРИКАШВИЛИ [груз. ჳვირიკაშვილი] Лиана Сергеевна (урожд. Асламазишвили) (род. 26.12.1939, г. Сигнахи, Грузия), доктор филологических наук, автор ряда публикаций по визант. и груз. гимнографии. По окончании средней школы с золотой медалью в 1957 г. К. поступила на филологический факт Тбилисского гос. ун-та; в 1962 г. получила диплом с отличием, защитив работу «О местопроисхожде-

нии Ахилла» (научный руководитель С. Г. Каухчишвили). В 1970 г. защитила канд. дис. «Вопросы византийской и грузинской гимнографии (Песнопения о Георгии великомученике)»; в 1983 г. – докт. дис. «Композиция гимнографического канона», в основу которой легла одноименная монография К., опубликованная в 1982 г.

Преподавала лат. и древнегреч. языки, также вела спецкурсы по истории наследия лат. авторов в Тбилисском гос. ун-те и в Ин-те востоковедения им. Г. В. Церетели (работает по наст. время). К. является автором 20 монографий и более 70 научных публикаций в области античной, визант. и груз. лит-ры, визант. и груз. гимнографии, а также участником многочисленных научных конференций, в т. ч. международных.

Среди трудов К. по гимнографии центральное место занимает монография «Композиция гимнографического канона». В этой работе на примере визант. и груз. источников рассмотрен вопрос о скрытой симметрии в гимнографическом каноне, проблема редуцирования его 2-й песни, структурная связь со *стихирами* на хвалитех, а также разъясняется значение и этимология груз. гимнографических терминов, напр. ჳაგლობა (песнопение).

В монографии «Византийские гимнографы в древнегрузинских Минеях» собраны песнопения *Андря Критского, Германа I Константинопольского, Космы Маюмского, Иоанна Монаха, Феофана Начертанного, Иосифа Песнописца* и др., найденные К. в древних груз. рукописях, в т. ч. в Иерусалиме (*Hieros. Patr.*), в *Иверском мон-ре* на Афоне (Ath. Iver.) и в *Екатерины вмиц. мон-ре на Синае* (Sinait. Iber.).

Соч.: *Метафора света и огня в гимнографии* // *Мацне* / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1969. № 6. С. 99–118 (на груз. яз.); Одно песнопение Иоанна Минчхи // *Сабчота хеловнеба* (Советское искусство). Тбилиси, 1969. № 6. С. 26–29 (на груз. яз.); Вопросы визант. и груз. гимнографии: (Песнопения о Георгии великомученике): АКД. Тбилиси, 1970; О ритмической структуре гимнографического канона // *Шромеби* (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. Тбилиси, 1978. Вып. 183. С. 155–162 (на груз. яз.); Этимология слова «ჳაგლობა» и семантические параллелизмы // *Мацне* (Вестник) / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1979. № 4. С. 85–92 (на груз. яз.); Композиция гимнографического канона. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.); «*ბგობობა*» в письменности и в архитектуре // *Моамбе* (Бюллетень) / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1982. Т. 107. С. 653–656 (на груз. яз.); О семантике «*მპუხარება*» // *Мацне* (Вестник) / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1983. № 3.

С. 131–133 (на груз. яз.); Маленькое замечание об одном ист. письменном источнике // Там же. 1987. № 2. С. 109–111 (на груз. яз.); Одно песнопение Иоанна Минчхи: Из одной рукописи Синайской горы // Там же. № 1. С. 174 (на груз. яз.); Отражение гармонии человека во Вселенной // Там же. № 3. С. 653–656 (на груз. яз.); Союзы святословности и словодеяний. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); Новое пространство богосл. проблематики по «Греческо-груз. документированному словарю» // *Нарквеები* (Очерки) / Гос. музей изобразительных искусств. Тбилиси, 1998. Т. 4. С. 48–51 (на груз. яз.); Поэтика чтений на Рождество Христово. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); Об образности христ. слова. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); С. Г. Каухчишвили и «Греческо-груз. документированный словарь» // *Византинология в Грузии* / Ред.: Н. Махарадзе, Т. Долидзе. Тбилиси, 2007. Т. 1. С. 116–122 (на груз. яз.); *Регалии Свящ. Писания для феномена Порфирогенетов от реминисценции до реминисценции* // Там же. 2009. Т. 2. С. 314–320 (на груз. яз.); Изд.: *Византийские гимнографы в древнегруз. Минеях*. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *Греческо-груз. документированный словарь* / Общ. ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 2002–2007. 7 т. (на греч. и груз. языках); *(Древне) Грузинско-лат. документированный словарь* / Сост.: Л. С. Квирикашвили. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.); Пер.: *Гомеровские гимны* / Пер. с древнегреч. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.).

Н. Сулава

КВИРИН [лат. Quirinus] († 303/4 или 308), мч. (пам. зап. 4 июня), еп. г. Сисция (ныне Сисак, Хорватия); пострадал в г. Савария (ныне Сомбатхей, Венгрия). В Мученичестве К. (BHL, N 7035; CPL, N 2058) повествуется о великом гонении на христиан при императорах *Диоклетиане* (284–305) и *Максимиане Геркулии* (286–305). Особенно жестокими были меры, принятые против христиан в обл. Иллирик. Судьи, направленные во все города Иллирика, закрывали христ. церкви и принуждали верующих приносить жертвы языческим богам. К., узнав, что его разыскивают по указанию презида Максима, попытался бежать из Сисции, но был схвачен и приведен к гонителю. Угрожая смертью, Максим предложил К. подчиниться имп. указам и принести жертву богам. Епископ отказался и назвал богов демонами, а имп. указы святотатственными. Повелев избить К. палками, Максим обещал назначить его жрецом Юпитера, если он принесет жертву. В противном случае епископа должны были доставить к президу Аманцию, наместнику пров. Первая Паннония, для вынесения приговора (ultimam sententiam). После этого на К. наложили оковы и бросили его в темницу. Ночью по молитве еписко-



па в темнице воссиял яркий свет. Увидев это чудо, тюремщик Марцелл уверовал во Христа и принял крещение. Через 3 дня презид Максим велел отправить К. к наместнику Аманцию. Его вели по разным городам, закованного в цепи как опасного преступника. По дороге его встретил Аманций, который возвращался из г. Скарбанция (ныне Шопрон, Венгрия), и приказал доставить епископа в Саварию для суда. К. посетили христианки, к-рые принесли ему пищу и питье; епископ благословил трапезу, и с его рук и ног спали оковы.

В Саварии судебное заседание проходило в городском театре. На вопрос, верно ли записаны слова К. в протоколе допроса у Максима, епископ ответил, что он исповедал Христа и не намерен отступать от своей веры. Наместник предупредил К., что, если он будет упорствовать, его приговорят к смертной казни, и упрекал за самоубийственное упрямство, призывая повиноваться закону. К. ответил, что боится не физической смерти, поскольку надеется на жизнь вечную, а смерти духовной — отречения от истинного Бога. Он отказался подчиняться римским законам, т. к. стремился соблюдать прежде всего заветы Христа и всегда призывал к этому христиан. Аманций вынес К. смертный приговор, отметив, что его казнь должна послужить уроком для исповедующих Христа. Епископа с привязанным к шее жерновом бросили с моста в р. Сибарис, но мученик, прежде чем пойти ко дну, долго убеждал собравшихся не страшиться смерти. Затем он произнес молитву и сразу же утонул. На месте, где было найдено тело К., построили ораторий (*locus orationis*), в посл. останки мученика были помещены в базилике у Скарбанцийских ворот.

О мученической кончине К. сообщается в дополнениях блж. *Иеронима Стридонского* к «Хронике» Евсевия Кесарийского (ок. 380): «Сисцийский епископ Квиринос со славой был убит ради Христа. Привязав к шее ручной жернов, его сбросили с моста в реку. Он долго плавал и беседовал со смотрящими, чтобы они не устрашились его примера. Затем он помолился, чтобы утонуть, и медленно достиг желаемого». К. посвящен 7-й гимн *Пруденция* в сб. «О венцах мучеников» (не позднее 404) — «Гимн в честь мученика Кви-

рина, епископа Сисцийской Церкви» (*Prudent. Perist. 7*). Содержание гимна в целом соответствует сведениям из Мученичества К. и сообщения блж. Иеронима, кроме датировки: согласно Пруденцию, К. пострадал в правление имп. *Галерия* (293–311).

В исследовании агиографического предания о К. основные проблемы связаны с датировкой гибели мученика и составления его Мученичества, а также с вопросом о соотношении различных версий легенды. Согласно Мученичеству, епископ пострадал при императорах Диоклетиане и Максимиане (между 303 и 305), тогда как Пруденций относит гибель епископа к правлению в Иллирике августа Галерия (между 303 и 311). Свидетельство блж. Иеронима противоречиво: согласно «Хронике», К. был казнен в 271-ю олимпиаду, в 5-й год великого гонения (308), но о его мученичестве упоминается между сообщениями о гибели Максимиана Геркулия (310) и о смерти Галерия (весна 311). Высыкалось мнение, что блж. Иероним не знал, когда именно пострадал К., и поместил сообщение о его кончине под условной датой (*Barnes T. D. Early Christian Hagiography and the Roman Historian // Christian Martyrdom in Late Antiquity: History and Discourse, Tradition and Religious Identity / Ed. P. Gemeinhardt, J. Leemans. B., 2012. P. 26*). Многие ученые, следуя за агиографической традицией, относили гибель К. к началу великого гонения на христиан (303 или 304 — *Ritig. 1912. S. 264–265*). На основе анализа ряда Мученичеств была сделана попытка восстановить хронологию гонений на христиан в обл. Иллирик. Согласно этим исследованиям, казни христиан начались весной 303 (или 304) г. в Сирмии (ныне Сремска-Митровица, Сербия) и Сингидуне (ныне Белград), затем в др. городах. Т. о., К. был казнен скорее всего 4 июня 303 г. (*Mocsy. 1974. P. 327–328*) или 304 г. (*Bratož. 2004*). Однако Ж. Зейер склонялся к признанию верности датировки, предложенной блж. Иеронимом, отмечая, что казнь К. могла состояться лишь до передачи власти над Иллириком августу Лицинию (нояб. 308; по Зейеру — 307) (*Zeiller. 1967. P. 71–72*).

По мнению большинства исследователей, Пруденций был знаком с сообщением блж. Иеронима о К., но Мученичество К. оставалось ему

неизвестным (*Dufourcq. 1907. P. 223–224; Zeiller. 1967. P. 71*; ср. иное мнение: *Ritig. 1912. S. 175*). Тем не менее и в Мученичестве К., и в поэме Пруденция важное место занимают общие мотивы — демонстрация Божия могущества язычникам, преодоление христианами страха смерти. Сопоставление Мученичества К. с агиографическими произведениями о других мучениках из обл. Иллирик дает основания полагать, что оно было составлено не ранее 2-й пол. IV в. (*Bratož. 2004. S. 131–132*). Автор Мученичества К. скорее всего был знаком с текстом Мученичества св. Иринея Сирмийского, датировка к-рого, однако, остается неопределенной (*Dufourcq. 1907. P. 225–226; Zeiller. 1967. P. 69–70*). Ф. Дольбо указал, что в тексте Мученичества К. присутствуют агиографические клише, заимствованные из Мученичества св. Иринея Сирмийского, предположительно датированного исследователем нач. V в. (*Dolbeau F. Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium // Antiquité Tardive, 1999. P., 2000. Vol. 7. P. 207–208*).

Изучение Мученичества К. затрудняется отсутствием критического издания текста (опубликованные версии не содержат расхождений). Тем не менее в Мученичестве имеются не вполне ясные подробности, к-рые дают основание полагать, что сохранившийся текст не является первоначальным. Затруднения вызывает описание следствия и суда над К., который был арестован в Сисции (центр пров. Паннония Савия, где проживал, но доставлен для суда в Саварию (центр пров. Первая Паннония). Из Мученичества следует, что презид Максим, по-видимому наместник Паннонии Савии, не имел права вынести смертный приговор, поэтому отправил арестованного епископа к Аманцию, наместнику соседней провинции (*Bratož. 2004. S. 133–134*). Поскольку президы обеих провинций были равны по рангу, описанная ситуация выглядит не вполне понятной. Исследователи отмечали, что в Мученичестве наместник Максим, который арестовал и допросил К., в основном именуется президом, но 1 раз — юристом (*iuridicus* — *Dufourcq. 1907. P. 225; Ritig. 1912. S. 173–174; Zeiller. 1967. P. 68*), т. е. помощником (легатом) наместника провинции, обладавшим ограниченными судебными полномочиями. Т. о., Максим мог провести следствие по делу К.,



но решение по нему оставалось в компетенции презида, обладавшего правом вынесения смертного приговора (*ius gladii*). Не исключено, что в основу Мученичества К. был положен протокол допроса епископа президом Аманцием. Он потребовал от К. подтвердить показания, данные им во время предварительного следствия (только в этом месте Максим назван юристом): «Отвечай, верно ли то, что записано в протоколе допроса в Сисции у юриста Максима?» (*Requiro te, si ea quae in Siscia apud iuridicum Maximum gesta monstrantur, vera sunt*). Однако ответ К., в к-ром использована игра слов (*Apud Sisciam verum Deum confessus sum*), показывает, что если подлинный судебный протокол и был использован при составлении Мученичества, то в значительно переработанном виде.

Проведенные в XX в. археологические исследования в г. Сомбатхей позволили уточнить некоторые детали, упомянутые в Мученичестве К. Скорее всего епископ был сброшен с моста через р. Перинт, фрагменты моста обнаружены при раскопках (*Tóth E. A czászárkultusz főoltára Pannonia Superiorban // Archaeologiai Értesítő. Bdpst., 2001. Vol. 126. N 1/2. S. 25*). Установлено, что крупное зальное сооружение с мозаичным полом, считавшееся ранее базиликой св. К. (*Paulovics I. Szent Quirinus savariai bazilikájának feltárása // Vasi Szemle. Szombathely, 1938. T. 5. N 3. S. 138–152*), в действительности было приемным залом во дворце наместника Первой Паннии (*Tóth E. Late Antique Imperial Palace in Savaria (The Question of the So-Called Quirinus Basilica) // Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. Bdpst., 1973. T. 25. P. 117–137*). В Мученичестве указано, что базилика св. К. находилась за вост. воротами Саварии, где начиналась дорога в Скарбандию. В наст. время исследователи локализируют храм (его фрагменты не обнаружены) на территории рим. некрополя, в районе совр. церкви и кладбища св. Мартина (согласно средневек. преданию, там род. св. Мартин Турский — *Gáspar. 2001*).

В известном в неск. версиях приложении к Мученичеству К. сообщается о перенесении мощей мученика в Рим во время нашествия варваров на Паннию. Останки К. были помещены в базилике Апостолов

(ныне Сан-Себастьяно) на Аппиевой дороге. Это событие не может быть точно датировано, т. к. с посл. четв. IV в. Панния регулярно подвергалась нападением аланов, гуннов



Церковь св. Квирина
в Юршичах (Хорватия).
XVI в.

и герм. племен. Особенно разрушительным было вторжение готов под командованием Радагайса (405), которое привело к оттоку населения в Далмацию, Италию и Норик (*Мócsy. 1974. P. 339–354*). Усматривая в гимне Пруденция ошибочное указание на то, что гробница К. находилась в Сисции (*urbis moenia Sisciae concessum sibi martyrem complexu patrio fouent*), исследователи обычно датировали перенесение мощей мученика в Рим временем после 404 г. (напр.: *Zeiller. 1967. P. 72–73*). По др. версии, такое понимание фразы Пруденция является неверным, поэт подразумевал, что останки К., жившего в Сисции, покоились в Риме («Стены Города сжимают в отеческих объятиях уступленного Сисцией мученика» — *Fux. 2003. P. 74*). Т. о., перенесение мощей К. могло состояться и до 404 г. Однако такая трактовка фразы Пруденция проблематична, поскольку захоронение К. находилось вне городских стен Рима.

Самое раннее датированное свидетельство пребывания мощей К. в Риме — запись о поминании мученика, помещенная в Иеронимовом Мартирологе (т. н. италийская редакция 1-й пол. V в.) под 4 июня: «В городе Саварии, в Паннии, епископа Квирина; также в Риме, на кладбище в Катакомбах, на 3-м милиарии Аппиевой дороги» (реконструкция А. Кантена и И. Делез — см.: *MartHieron. Comment. P. 303*). По мнению А. де Ваая, мощи К. хранились в мавзолее, примыкавшем к базилике Апостолов и известном под названием «Платония» (*Waal. 1894; idem. 1895*). Полуциркулярный в плане мавзолей с многочисленными по-

гребальными аркосолиями в интерьере был построен при Римском еп. (папе) *Дамасе I* (366–384). В «Платонии» обнаружена частично сохранившаяся метрическая надпись с восхвалением К., выполненная, по мнению Дж. Б. Де Росси, в V в. (*Damasi Epigrammata / Rec. M. Ihm. Lipsiae, 1895.*

N 76a). Сохранились свидетельства почитания К. в Риме в VI–VII вв. Папа Римский свт. *Григорий I Великий* (590–604) послал

королеве лангобардов Теодолинде масло от мощей многих мучеников, в т. ч. К. О гробнице мученика в ансамбле базилики Апостолов упоминается в римских итинерариях VII в. («Записка о церквях города Рима» (2-я четв. VII в.), «О гробницах мучеников, что находятся за стенами города Рима» (1-я пол. VII в.) и др.). К VII–VIII вв. относятся росписи крипты св. Цецилии в катакомбах Каллиста, где К. изображен с мучениками Севастианом и Поликамом.

Благодаря поэме Пруденция и упоминанию в «Хронике» блж. Иеронима почитание К. в средние века получило распространение в Зап. Европе. *Венанций Фортунат* называл К. среди наиболее известных мучеников (*Venant. Fort. Carm. VIII 3. 153 // MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 185*), краткое сказание о подвиге епископа включено в «Историю франков» Григория Турского (*Greg. Turon. Hist. Franc. I 35*). Изображение К. в числе других святых сохранилось на серебряном реликварии из Градо (ок. 500 — *Noga-Banai. 2008*). Поминование К. указано во многих средневек. мартирологах, начиная с т. н. Анонимного Лионского мартиролога (нач. IX в.), составитель к-рого, по мнению Кантена, руководствовался записью в «Хронике» Иеронима, а возможно, и текстом Мученичества К. (*Quentin. 1908. P. 183*). Краткие сказания о К. в «исторических» мартирологах Адона Вьеннского, Узуарда и других, вероятно, восходят к «Хронике», но в записи Узуарда добавлена ссылка на свидетельство Пруденция. В основном благодаря распространению «Хроники» Иеронима сообщение о гибели К. внесено



в ряд средневеков. хроник (см.: *Bratož. Verzeichnis der Opfer*. 2004. S. 213).

В 2 версиях дополнения к Мученичеству К. приведены противоречивые данные о мощах епископа. Согласно одной версии, по указанию папы Римского *Иннокентия II* (1130–1143) останки мученика были перенесены в базилику Пресв. Девы Марии за Тибром (Санта-Мария-ин-Трастевере) и помещены под главным алтарем храма вместе с мощами других святых (VHL, N 7037; ActaSS. Iun. T. 1. P. 383). Предполагается, что мощи К. находятся в этом храме и в наст. время. Согласно др. версии, архиеп. Ангильберт перенес мощи К. в мон-рь Сан-Винченцо-ин-Прато в Милане вместе с мощами св. Никомеда (VHL, N 7038; *Mombritius*. 1910. P. 424). Сведения миланских источников о перенесении мощей К. также противоречивы, по различным свидетельствам, святыня была помещена в мон-ре Сан-Винченцо при архиеп. Ангильберте II (824–859) или при Ариберте (1018–1045) (*Spinelli G. L'origine desideriana dei monasteri di S. Vincenzo in Prato di Milano e di S. Pietro di Civate // Aevum. Mil.*, 1986. T. 60. N 2. P. 213–214). В позднейших источниках приведены данные о том, что мощи мучеников К., Никодима и Абундия были подарены архиеп. Ариберту папой Римским *Бенедиктом VIII* (1012–1024) (см.: *Violante C. Le origini del monastero di S. Dionigi di Milano // Studi storici in onore di O. Bertolini. Pisa*, 1972. T. 2. P. 743).

Сведения о почитании К. в средние века на территории рим. Иллирика мало. Мученик считается покровителем еп-ств Сисак и Крк (Хорватия). В ансамбле кафедрального собора в Крке сохранилась романская ц. во имя св. К. (XII в.). Поминование К. совершается в Загребском и Дзяково-Осиекском архиепископствах, а также в епископстве Сомбатхей (Венгрия).

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. P. 380–384; *Martyrium sancti Quirini episcopi Scisciani // Surius L. De probatis sanctorum historiis. Coloniae*, 1579. T. 3. P. 566–568; *Passio beatissimi Quirini martyris // Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. P., 1910. T. 2. P. 422–424, 719–720; *Eusebius Werke*. Lpz., 1913. Bd. 7: *Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm*. Tl. 1. S. 229; 1926. Tl. 2. S. 717. (GCS); *Prudent. Perist. 7 // Aurelii Prudentii Clementis Carmina / Ed. M. P. Cunningham. Turnholti*, 1966. P. 321–324. (CCSL; 126); *MartHieron. Comment. P. 302–303; Ado Viennensis. Martyrologium // PL*. 123. Col. 279–280; *MartUsuard // PL*. 124. Col. 119–120; *Notkeri Balbuli Martyrologium // PL*. 131. Col. 1098; *MartRom. Comment. P. 222–223*;

Itineraria et alia geographica. Turnholti, 1965. T. 1. P. 293, 308, 317, 327. (CCSL; 175).

Лит.: *Waal A., de. Die Apostelgrüft Ad Catacumbas an der Via Appia: Eine historisch-archäologische Untersuchung*. R., 1894; *idem. Die Platonía ad Catacumbas // RQS*. 1895. Bd. 9. S. 111–117; *Dufourcq A. Étude sur les Gesta martyrum romains*. P., 1907. T. 2. P. 220–229; *Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge*. P., 1908². P. 183, 208, 274, 429, 482; *Ritig S. Martirologij srijemsko-pannonске metropolije // Bogoslovska smotra. Zagreb*, 1912. Sv. 3. Br. 2. S. 171–176, 264–275; *Marucchi O. Le recenti scoperte presso la basilica di S. Sebastiano // NBAC*. 1916. Anno 22. N 1/2. P. 5–61; *Bulić F. Sv. Kvirin biskup i mučenik grada Sisciae (Siska) // Bogoslovska smotra*. 1924. Sv. 12. Br. 1. S. 118–122; *Delehaye. Origines*. P. 257–258; *Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*. R., 1967^r. P. 68–73; *Amore A. Quirino, vescovo di Siscia // BiblSS. Vol. 10. Col. 1333; Mócsy A. Pannonia and Upper Moesia: A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*. L.; Boston, 1974. P. 325–328; *Roncaioni C. S. Quirino di Siscia e la sua traslazione a Roma: Analisi e critica delle fonti // Quaderni dell'Istituto di lingua e letteratura latina*. R., 1980/1981. Vol. 2/3. P. 215–249; *Thomas E. B. Zur Quirinus- und Martinfrage in Sabaria: Frühchristliche Kontinuität im westpannonischen Raum // Burgenländische Heimatblätter. Eisenstadt*, 1981. Bd. 43. S. 5–18; *Boeft J., den, Bremmer J. N. Notiunculae Martyrologicae II // VChr*. 1982. Vol. 36. N 4. P. 395–396; *Spera L. Il paesaggio suburbano di Roma dell'antichità al Medioevo: Il compensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle mura aureliane al 3. miglio*. R., 1999. P. 232, 456; *Gáspár D. Egy Dél-pannóniai püspök // Zalai Múzeum. Zalaegerszeg*, 2001. Szám. 10. S. 81–89; *Fux P.-Y. Les sept Passions de Prudence: Peristephanon 2. 5. 9. 11–14: Introd. générale et comment. Fribourg*, 2003; *Bratož R. Die diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen // Diokletian und die Tetrarchie / Hrsg. A. Demandt et al. B.*, 2004. S. 115–140; *idem. Verzeichnis der Opfer der Christenverfolgungen in den Donau- und Balkanprovinzen // Ibid.* S. 209–251; *Noga-Banai G. The Trophies of the Martyrs: An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries. Oxf.; N. Y.*, 2008. P. 95–120, 160–161.

А. А. Королёв

КВИРИ́Н (II в.?), мч. (пам. зап. 30 марта), пострадал в Риме. Сведения о К. содержатся в Мученичестве святых Александра, Евентия и Феодула (VHL, N 266). Согласно Мученичеству, Римский еп. Александр обратил в христианство многих сенаторов и Гермета (Ермета), префекта Рима. Когда об этом узнал имп. Траян (по др. версии, Адриан), находившийся в г. Селевкия Исаврийская, он послал в Рим комита обоих войск (comes utriusque militiae) Аврелиана. Комит велел бросить Александра в темницу, а трибуну К. поручил охранять Гермета. В Мученичестве приведен диалог Гермета и К.: трибун уговаривал префекта одуматься и вернуться к исполнению своих обязанностей, утверждая, что

Александр — безумец и обманщик. К. велел наложить на Александра дополнительные оковы и утроил стражу, однако ночью ангел вывел святого из темницы и доставил в дом трибуна, где содержался Гермет. Увидев вошедшего в запертое помещение Александра, К. был поражен и решил, что имеет дело с колдовством. Но Гермет рассказал, что Александр обратил его ко Христу, воскресив его умершего сына. Тогда К. обещал принять крещение, если Александр исцелит его дочь Бальбину, страдавшую от опухоли на шее. Повелев трибуну привести дочь, Александр чудесным образом вернулся в темницу. Когда К. с дочерью пришел к святому, тот велел собрать всех заключенных преступников (среди них были и др. исповедники, пресвитеры Евентий (Эвенций) и Феодул (Теодул)) и обратил их в христианство. На болящую была возложена шейная колодка Александра, но Бальбина исцелилась только после того, как дала обет оставаться девственницей. Затем К. с дочерью принял крещение. Узнав об этом, комит Аврелиан разгневался и приказал утопить всех заключенных, к-рые стали христианами. К. пытали, отрезав ему язык, затем отрубили руки и ноги, а тело бросили псам. Христиане забрали останки К. и похоронили на кладбище Претекстата. Далее в Мученичестве повествуется о гибели еп. Александра и его сподвижников. О Бальбине, которая после казни отца стала девицей Христовой, заботилась сестра Гермета, Феодора (*Passio sanctorum Alexandri Eventii et Theodoli martyrum // Mombritius B. Sanctuarium, seu Vitae Sanctorum*. P., 1910. T. 1. P. 44–49, 620–621; ActaSS. Mai. T. 1. P. 371–375).

Мученичество Александра, Евентия и Феодула было составлено в Риме предположительно в VI или в нач. VII в. (*Dufourcq*. 1900. P. 14), по мнению нек-рых исследователей, в 1-й пол. V в. (*Llewellyn*. 1976). Изложенное в нем агиографическое предание возникло в результате смешения имен епископа (папы) Римского *Александра I* (108/9–116 или 119) и рим. мч. Александра, могила которого находилась в катакомбах на 7-й миле Номентанской дороги (LP. T. 1. P. XCI–XCII; *Dufourcq*. 1900. P. 210–211; *Scorza Barcellona F. Alessandro I // Enciclopedia dei Papi*. R., 2000. T. 1. P. 213–215). Датировка Мученичества основана на сделанном





Л. Дюшеном наблюдении, что в *Liber Pontificalis* представлена более ранняя версия легенды о Римском еп. Александре, чем та, к-рая получила отражение в Мученичестве.

В Иеронимовом Мартирологе под 30 апр. помещена память еп. Квирина, погребенного на кладбище Претекстата. По мнению И. Делеэ, указание на епископский сан мученика является ошибкой, возникшей из-за смешения имен К. и св. *Квирина*, еп. Сиссийского (пам. 4 июня), гробница к-рого находилась недалеко от катакомб Претекстата, в базилике Апостолов (ныне Сан-Себастьяно) на Аппиевой дороге. В 1908 г. в катакомбах Претекстата был обнаружен фрагмент надписи с упоминанием мучеников Ианнуария и Фелициссима и исп. Квирина (MR IANVARI FEL... / ET COFF QVIRINI MAIO... – *Nuovo Bull. di Archeologia Cristiana*. 1909. Т. 15. Р. 121). Согласно рим. итинерариям VII в., гробница К. находилась близ мест захоронений Римского папы *Урбана I*, мучеников Ианнуария, Фелициссима и Агапита и др. святых (*Itineraria et alia geographica*. Turnholti, 1965. Р. 308, 317, 327. (CCSL; 175)).

Поминование К. указано во франк. «исторических» мартирологах IX в. под 30 марта (эта дата указана в Мученичестве). Память К. впервые зна-



Базилика во имя мч. Квирина в г. Нойс. 1209 г. – XIX в.

вые упоминается в Житии св. Гериберта, архиеп. Кёльнского, составленном Ландбертом Дойцским († 1069) (*Lantbert von Deutz. Vita Heriberti; Miracula Heriberti; Gedichte; Liturgische Texte / Hrsg. V. Vogel. Hannover, 2001. S. 192. (MGH. Scr. Reg. Germ.; 73)*). В грамоте кор. Германии Генриха III от 1043 г. говорится о находившемся в Нойсе женском монастыре во имя св. К. (*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. B., 1931. Bd. 5: Die Urkunden Heinrichs III / Hrsg. H. Bresslau, P. Kehr. S. 133–134. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 5)*). В некрологе нойсского капитула, составленном в 1421 г., указано, что мощи К. были доставлены из Рима

Рака с мощами мч. Квирина. Мастер Б. Витте. 1900 г. (базилика во имя мч. Квирина в г. Нойс)

в Нойс при аббатисе Гепе. Согласно позднейшим источникам, в 1050 г. Гепе получила мощи от папы Римского св. *Льва IX* (1049–1054), но Р. Котье предположил, что это событие следует датировать X в. После того как Нойс стал местом паломничества к мощам К., для хранения святыни была воздвигнута церковь во имя мученика (построена в 1209–1230 мастером Вольбероном в стиле поздней романки; с 2009 – малая базилика). Во время Кёльнской войны (1583–1588) город подвергся разорению, святыня была утрачена, но некий горожанин сохранил часть мощей и передал ее аббатисе Элизабет фон Доббе (см.:

ActaSS. Mart. T. 3. P. 812–814). В настоящее время память К. совершается в Кёльнском архиеп-стве 30 апр. (день перенесения мощей мученика в Нойс).

Благодаря многочисленным паломникам почитание К. получило распространение в землях по р. Рейн, в разных городах и местностях Германии и Бельгии. Частицы мощей мученика хранились в Кёльне (в храмах св. Пантелеимона, св. Альбана и др.), в аббатстве Зигбург и в др. местах (*Ibid. P. 814–815*). В Италии К. особо почитается в г. Корреджо, где находится ц. во имя святого (построена в 1512–1587). С нач. XI в. известно о капелле святых Михаила и К. в крепости Корреджо, при еп. Реджо-Эмилии Альберике (1163–1187) в ней была помещена частица мощей мученика (*Saccani G. I vescovi di Reggio-Emilia: Cronotassi. Reggio-Emilia, 1902². P. 71*). С 1508 г. при храме св. К. действовал капитул. В Корреджо поминование К. совершается 4 июня.

Истр.: BHL. N 7026–7028; *ActaSS. Mart. T. 3. P. 811–815; MartHieron. Comment. P. 219, 221; Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 243–244; MartUsuard // Ibid. Col. 887–888; MartRom. Comment. P. 118.*

Лит.: *Dufourcq A. Étude sur les Gesta martyrum romains. P., 1900. T. 1. P. 175–176; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 422–423, 459, 463, 490; Kirsch J. P. Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 145–146, 224; Kottje R. Das Stift St. Quirin zu Neuss, von seiner Gründung bis zum Jahre 1485. Düsseldorf, 1952; Cignitti B., Celletti M. C. Quirino // *BiblSS. Vol. 10. Col. 1329–1332; Lewellyn P. A. B. The Passion of S. Alexander and His Companions, of S. Hermes and S. Quirinus: A Suggested Date and Author // VetChr. 1976. T. 13. P. 289–296; Beuckers K. G. Die Ezzonen und ihre Stiftungen: Eine Untersuchung zur Stiftungstätigkeit im 11. Jh. Münster; Hamburg, 1993. S. 143–148; Quirinus von Neuss: Beiträge zur Heiligen-, Stifts- und Münstergeschichte / Hrsg. M. Tauch. Köln, 2000; Spera L. Il complesso di Pretestato sulla Via Appia: Storia topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma. Vat., 2004; Remmen K. Das Quirinskloster der Benediktinerinnen in Neuss im Früh- und Hochmittelalter. Köln, 2005; Sessa K. Domestic Conversions: Households and Bishops in the Late Antique «Papal Legends» // *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300–900 / Ed. K. Cooper. J. Hillner. Camb.; N. Y., 2007. P. 79–114.***

А. А. Королёв

КВИРИН, языческое римское божество.

Этимология имени. В республиканскую эпоху считалось, что имя К. восходит к сабинскому *curis* (копье) (*M. Terenti Varronis De Lingua Latina Libri. I 1; V 51; V 73; VI 68. B., 1885;*



чится в т. н. Малом Римском мартирологе, составителем к-рого считается *Адон*, архиеп. Вьеннский (30 марта – «трибуна и мученика Квирина, отца св. Бальбины», 31 марта – «св. девы Бальбины, погребенной на кладбище Претекстата около своего отца Квирина»; *Quentin. 1908. P. 422–423*). В мартиролог Адона Вьеннского включено краткое сказание о К., основанное на Мученичестве.

В средние века К. особо почитался в г. Нойс (Германия). Об этом впер-





Dionys. Halicarn. Antiq. II 48) или к названию сабинского г. Куры. Эта этимология, однако, не подтверждается законами исторической грамматики и в наст. время поддерживается немногими историками. Наиболее надежной считается этимология имени Quironus, предложенная П. Кречмером (*Kretschmer P. Lat. quirites und quiritare // Glotta: Zschr. f. griechische u. lateinische Sprache. Gött., 1919. Bd. 10. N. 3. S. 147–157; Idem. Mythische Namen // Ibid. 1922. Bd. 12. N. 1/2. S. 51–61*), к-рый убедительно показал, что название римлян Quirites — «квириты» является не этниконом, как, напр., Samnites — «самниты», а апеллативом «гражданин» от «согражданин» (co-uirites). Т. о., К. изначально был богом гражданского единства.

Тем не менее совсем не принять во внимание при определении «сабинский» источник культа К. нельзя из-за ряда указаний в античной традиции на связь сабинян с К. Кроме прочего известно, что в 241 г. до Р. Х. в Риме была создана Квиринаская триба (tribus Quirina, территориальный и избирательный округ), в составе к-рой были исключительно сабиняне, а Э. К. Эванс обнаружила археологические следы культа К. в сабинских землях (*Evans E. C. The Cults of the Sabine Territory. N. Y., 1939*).

Происхождение и семантика. Вероятно, К. входил в древнейшую рим. триаду богов: *Юпитер, Марс* и К., место к-рой в посл. заняла Капитолийская триада: *Юпитер, Юнона, Минерва*. К. входил в известный каталог рим. царя Нумы Помпилия, на что указывает праздник Квириналий (17 февр.). Фламин Квирина (Flamen Quirinalis) (см. ст. *Фламины*) был 4-м по значимости жрецом Рима (после Rex sacrorum и фламинов Юпитера и Марса). Происхождение К. объясняли различным образом. Согласно наиболее распространенной гипотезе, К. вошел в древнейшую триаду богов в результате синойкизма жителей Палатинского и Квиринальского холмов: латинов и сабинян. На это указывает, во-первых, то, что места культового почитания К. во все эпохи существования Рима ограничивались Квириналом (холмом К.). Во-вторых, известно, что в Риме существовало 2 коллегии жрецов салиев, которых называли соответственно Salii Palatini и Salii Collini (т. е. Квиринала): первые бы-

ли жрецами Марса, а вторые — К. В-третьих, согласно традиции, Нума Помпилий, царь, к-рый на заре рим. истории упорядочил культ и календарь Рима, происходил из сабинского г. Куры. Теория синойкизма позволяет объяснить состав первоначальной рим. триады богов и источник сабинской этимологии имени К.: вероятно, что Марс и К. — боги войны жителей Палатина и Квиринала (латинов и сабинян), к-рые объединены в триаде верховенством Юпитера.

К., так же как и Марс, обладал священным оружием (арма Quirini), впрочем, придавалось ли копьё в культе К. такое же значение, как и в культе Марса, до конца не ясно. Наравне с Марсом К. — божество салийского щита. Довольно рано К. стали воспринимать как манифестацию Марса (ср.: *Dionys. Halicarn. Antiq. II 48. 2*), основное свидетельство о к-ром принадлежит комментатору Вергилия Сервию: «Ведь когда Марс неистовствует, он зовется Gradivus (наступающий), а когда спокоен — Quirinus. Именно поэтому в Городе два его храма: один, расположенный внутри Города, Квирина как Защитника и находящегося в покое, а другой, вне Города, на Аппиевой дороге близ от ворот, как Воителя, т. е. Наступающего» (*Maurus Servius Honoratus. Grammatici qui feruntur in Vergilii commentarii Aeneid. I 292. Hildesheim, 1961; Mythographi Vaticani. III 11.10 // Mai A. Classici auctores. R., 1831. Vol. 3*). А. Магделен полагает, что уже после возникновения города (urbs) К. появляется как божество и его хранитель, в то время как Марс становится тогда защитником ager Romanus. По меньшей мере с III в. до Р. Х. Марс и К. объединяются в своих культовых именах (*Mart. Cap. De Nupt. I 46. Reg. 2: Quirinus Mars Lars militaris; I 50. Reg. 6: Mars Quirinus Genius*). Тем не менее говорить об изначальном тождестве Марса и К. невозможно.

С III в. до Р. Х. легендарный основатель Рима *Ромул* отождествляется с К., устойчивым это отождествление становится в 40-х гг. I в. до Р. Х. (*Cicero. De re publica. II 20; Idem. Leg. I 3; II 19; III 41; Idem. De natura deorum. II 62*).

Почитание. У К. было неск. культовых мест в Риме: главный храм был расположен на Квиринале, по соседству со святилищами сабинских богов (*Cicero. De re publica. II*

20; *Idem. Leg. I 3; Ovid. Fast. II 511; VI 795 sqq.; Plin. Sen. Natur. hist. XV 120*), перед к-рым находилось 2 священных миртовых куста. О других его святилищах см.: *Liv. Ab urbe cond. X 46. 7; Dio Cassius. Hist. Rom. XLI 14. 3; XLIII 45. 2* и др.

В честь К. 17 февр. справлялся праздник Квириналии (Quirinalia). Фламин Квирина возглавлял также праздничную процессию к роше Робига 25 апр., где он приносил в жертву собаку и овцу (*Ovid. Fast. IV 907 sqq.*).

Лит.: *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. Münch., 1912²; Koch C. Quirinus // Pauly, Wissowa. Bd. 24. Sp. 1306–1321; Radke G. Quirinus: Eine krit. Überprüfung der Überlieferung und ein Versuch // ANRW. 1981. Tl. 2. Bd. 17. Tlbd. 1. S. 276–299; Ampolo C. La nascita della città // Storia di Roma / Ed. A. Momigliano, A. Schiavone. Torino, 1988. Vol. 1. P. 153–180; Scheid J. Romulus et ses frères: Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs. R., 1990. (Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome; 275); Ziolkowski A. The Temples of Mid-Republican Rome. R., 1992; Cornell T. J. The Beginnings of Rome. L., 1995; Magdelain A. De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus. R., 1995; Dou-bordieu A. Quirinus // Der Neue Pauly: Enzkl. der Antike. Stuttg., 2001. Bd. 10. Sp. 725–726.*

А. В. Белоусов

КВИРИНИЙ [лат. Publius Sulpicius Quirinius; греч. Κυρήνιος] (ок. 46 г. до Р. Х. — 21 (?) г. по Р. Х.), рим. гос. деятель и полководец, консул 12 г. до Р. Х. В Евангелии от Луки повествование о Рождестве Иисуса Христа хронологически связано с периодом пребывания К. в должности наместника пров. Сирия (Лк 2. 1–2). Вопрос согласования этих данных с тем, что известно о К. по др. источникам, имеет важное значение для исследователей НЗ и истории христианства в целом.

Помимо Евангелия от Луки К. упоминается в сочинениях Тацита (*Tac. Ann. II 30; III 22–23, 48*), Флора (*Florus. Epitom. II 31. 41*), Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq. XVII 13. 5; XVIII 1. 1; 2. 1–2*), а также в неск. эпиграфических памятниках (CIL. 14. 3613, CIL. 3. 6687 и т. н. антиохийские камни — см.: *Cheesman. 1913*; а также CIL. 6. 17130; 8. 68). Краткие сведения этих источников о неск. событиях из жизни К. при почти полном отсутствии прямых хронологических указаний породили множество вариантов их интерпретации в исследовательской лит-ре.

Согласно Тациту, К. род. в г. Ланувий недалеко от Рима в богатой, но незнатной семье. Тацит подчеркивает,



что к древнему роду Сульпициев К. не имел отношения и считался человеком «темного, никому неведомого происхождения» (*Tac. Ann.* III 23, 48). Косвенно это подтверждается самим именем К., к-рое, будучи родовым и теофорным (от имени италийского божества Квирина), используется тем не менее в качестве когномена, т. е. прозвища. Предполагается, что имена Публий и Сульпиций К. принял при усыновлении от приемного отца (*Groag.* 1931. Sp. 823–824).

Несмотря на происхождение, он сумел достичь высокого положения в обществе. По сообщению Иосифа Флавия, К., чтобы достичь положения консула, исполнял попеременно все гос. должности и пользовался «во всех делах огромным влиянием» (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 1). По-видимому, начало его карьере было положено в сражениях первых лет

1 янв. 12 г. до Р. X. К. стал консулом (*CIL.* I 1; VIII 68; *Tac. Ann.* III 48; *Ios. Flav. Antiq.* XIII 1. 1) и оставался в этой должности до 1 авг. того же года. Достижение столь высокого положения человеком незнатного происхождения было для того времени невероятным событием — консулы предшествующих лет, как и его соконсул Марк Валерий Мессала Барбат Аппиан, происходили только из знатных римских фамилий. Поэтому консульское звание К. свидетельствует не только о его выдающихся заслугах, но и о личном доверии к нему со стороны имп. Августа. Вероятно, в это время он вступил в брак с Клавдией Пульхрой, дочерью консула (38 г. до Р. X.) Аппиана Клавдия Пульхра (*CIL.* VI 15626).

Тацит сообщает об участии К. еще в одной военной операции против разбойников-гомонадов, обитавших в горах Тавр в неск. десятках укрепленных селений (*castella*), считавшихся совершенно неприступ-

Богоматерь с прав. Иосифом перед наместником Квиринием. Мозаика мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.



ными. К. вынудил горцев сдаться, захватив области, из которых преимущественно поставлялось

продовольствие для их поселений. Многочисленных пленников (по Страбону, 4 тыс. чел.) К. расселил по соседним городам, оставив т. о. труднодоступные горные районы без обороноспособного населения (*Strabo. Geogr.* XII 6. 5; *Plin. Sen. Natur. hist.* V 94).

За эту победу сенат по повелению Августа удостоил К. «триумфальных отличий» (*insignia triumphii* — *Tac. Ann.* III 48). Вероятно, к этому же времени следует отнести сообщение об избрании его дуумвиром жителями одной из рим. колоний, избавленной им от набегов гомонадов. Об этом свидетельствуют 2 надписи, обнаруженные в окрестностях Антиохии Писидийской, к сожалению не сохранившие ни названия поселения, ни даты (см.: *Cheesman.* 1913).

Источники не содержат точных указаний о том, когда и в каком качестве К. участвовал в войне в горах Тавр. По данным эпиграфики, в 6 г. до Р. X. в этом районе была постро-

на сеть рим. дорог. Нек-рые исследователи полагают, что такие масштабные работы могли быть развернуты только по окончании военных действий (см.: *Dessau.* 1924–1930. Bd. 2. S. 612; *Groag.* 1931. Sp. 831). Другие, напротив, считают строительство дорог необходимым приготовлением к войне и на этом основании датируют военные действия 6/5–3 гг. до Р. X. (*Syme.* 1973. S. 592–593; *Levick.* 1967. P. 206–213; *Sherk.* 1980. S. 968).

О статусе К. в этот период также высказываются различные предположения. По одной из теорий, он возглавлял поход в Галатию как наместник провинции Сирия (*Mommsen.* 1883. P. 173; *Idem.* 1885. S. 309). Ключевым аргументом в поддержку этой гипотезы является фрагмент т. н. тибуртинской надписи, найденный в 1764 г. (др. датировки — 1746, 1794) в окрестностях Рима (*CIL.* 14, 3613). В тексте фрагмента упоминается о некоем человеке, к-рый во времена Августа дважды был награжден, удостоен «триумфальных отличий» и был проконсулом в Азии и в Сирии с Финикией. Предположение, что в надписи говорится о К., впервые было высказано еще в кон. XVIII в. и нашло поддержку в более поздних исследованиях. Также текст надписи допускает толкование, при котором имярек был дважды правителем Сирии и Финикии (см.: *Sanclémente.* 1793. P. 414–426; *Mommsen.* 1883. P. 161–178; *Ramsay.* 1917. P. 236ff.; *Bleckmann.* 1921). Такая интерпретация позволяет согласовать повествование евангелиста Луки, хронологически совмещающего период правления К. в Сирии со временем царствования в Иудее Ирода Великого, и свидетельство Иосифа Флавия, согласно к-рому К. стал легатом в Сирии лишь спустя 10 лет после смерти Ирода, т. е. ок. 6 г. по Р. X.

Критики этой т. зр. выдвигают ряд возражений. В частности, данные, содержащиеся в «тибуртинской надписи», могут относиться не только к К., но и к Марку Плавту Сильвану (*Groag.* 1922/1924), Луцию Кальпурнию Пизону (*Syme.* 1973. S. 594–599; *Idem.* 1986. P. 338–340), Публию Квинтилию Вару (*Martin.* 1980. P. 65–75, 178–180), Гаю Сентию Сатурнину (*Zumpt.* 1854. P. 109ff.; *Idem.* 1869. S. 84ff., *Kokkinos.* 1995) и др. (см.: *Firpo.* 1983. P. 238–243). Предположение, что К. управлял Сирией и проводил перепись населения в Иудее

правления Августа. Поскольку, описывая события 20 г. по Р. X., Тацит называет К. стариком, он мог принимать участие даже в битве при Акции (31 г. до Р. X.).

Известные по источникам достижения К. на гос. службе — это одержанные им на юж. границах Киренаики победы над пограничным племенем мармаридов (*Florus. Epitom.* II 31. 41). О том, когда точно это произошло, как и о том, каков был статус К. во время этих событий, сведений нет. Руководить боевыми действиями в этом регионе он мог только будучи наместником пров. Крит и Киренаика в должности претора, если это было до получения им консульства в 12 г. до Р. X., или проконсула, если речь идет о времени после 12 г. до Р. X. (*Groag.* 1931. Sp. 825). По сообщению Тацита, благодаря военным заслугам и ревностному исполнению возлагаемых на него обязанностей К. заслужил благосклонность Августа.

еще во время правления Ирода Великого, также вызывает ряд возражений. Для этого периода известны имена и сроки правления наместников Сирии: в 10–9 гг. до Р. Х. проконсулом там был Марк Тит, в 9–6 гг. до Р. Х. — Сентий Сатурнин, в 6–4 гг. до Р. Х. — Квинтилий Вар. В рим. истории не известны примеры, когда к.-л. имп. провинция управлялась бы одним и тем же лицом дважды.

Проведение римской властью переписи в Иудее, находящейся под властью своего царя, было возможно. После устранения от власти Ирода Архелая и присоединения Иудеи к римской пров. Сирия перепись населения была совершенно необходима в связи с введением на этой территории нового порядка и главное — новой системы налогообложения (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1; см.: *Schürer*. 1973. P. 257, 413–420). Косвенным подтверждением того, что эта перепись была 1-й рим. переписью в Иудее, является возникшее в связи с ней протестное движение Иуды Галилеянина (см. в ст. *Зилоты*), о к-ром сообщает и евангелист Лука (Деян 5. 37; ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 1). (О проблеме Квириновой переписи см. также в статьях *Лука*, евангелист; *Рождество Христово*).

Кроме того, наместник Сирии едва бы мог оставить провинцию на столь продолжительное время. Район обитания гомонадов отделен от Сирии Киликий, принадлежавшей в то время царю *Kannadokuu* (*Strabo*. Geogr. XIV 5–6; *Dio Cassius*. Hist. Rom. LIV 9. 2; *Tac. Ann.* VI 41), и горами Тавр, так что доступ к нему был открыт только с севера, со стороны Галатии. Высказывающие эти возражения исследователи считают, что войну в Галатии К. мог вести как наместник пров. Асия (*Groag*. 1931. Sp. 832) или Галатия (*Sherk*. 1980. S. 968).

Согласно Тациту, после получения триумфальных отличий за победу в Галатии К. был назначен советником старшего внука и приемного сына имп. Августа Гая Цезаря, отправленного в Армению (*Tac. Ann.* III 48). Когда точно К. вступил в должность неизвестно. В 1 г. до Р. Х. Август в связи с приходом к власти в Армении пропарфянских сил отправил туда Гая Цезаря, снабдив его предварительным империем и провозгласив «правителем Востока» (*Suet. Tib.* 12. 2; см.: *Шифман И. Ш.* Цезарь Август.

Л., 1990. С. 121–122; *Парфенов В. Н.* Император Цезарь Август. Армия. Война. Политика. СПб., 2001. С. 78–85). Поскольку Гай Цезарь не обладал к тому времени опытом ведения военных действий, его в качестве советника сопровождал консул 21 г. до Р. Х. Марк Лоллий. Источники не сообщают, принимал ли К. участие в этой экспедиции с самого начала или присоединился к ней впосл., однако известно, что еще на пути между Гаем и Лоллием произошел конфликт. Светоний, описывая встречу Гая с Тиверием на о-ве Самос, куда Тиверий прибыл с о-ва Родос, где находился в ссылке, чтобы добиться для себя через Гая разрешения вернуться в Рим, отмечает, что в то время Гай уже был в ссоре с Лоллием (*Suet. Tib.* 13). Военную операцию в Армении Гай начал уже будучи консулом (CIL. XI 1421), а эту должность он получил в 1 г. по Р. Х. По словам Тацита, К. посещал Тиверию в ссылке (*Tac. Ann.* III 48), где тот находился до 20 авг. 2 г. по Р. Х., чем, по-видимому, заслужил особое доверие буд. императора. Т. о., вероятно, К. сопровождал Гая по крайней мере с момента его встречи с Тиверием и занял место Лоллия перед началом или вскоре после начала войны в Армении.

В военно-политическом отношении кампания завершилась удачно: на арм. престоле была утверждена прорим. династия. Однако в последнем сражении при взятии крепости Артагира Гай Цезарь получил ранение, от к-рого умер вскоре по возвращении в Рим в ликийской Лимире 21 февр. 4 г. по Р. Х. Источники не сообщают, имела ли эта смерть последствия для К. как наставника и советника Гая. В то же время известно, что, вернувшись в Рим, он повторно женился, на этот раз на знатной патрицианке Эмилии Лепиде, имеющей среди предков Луция Суллу и Гнея Помпея и ранее предназначавшейся в жены 2-му приемному сыну Августа, Луцию Цезарю, который умер в 18-летнем возрасте 20 авг. 2 г. по Р. Х. (*Tac. Ann.* III 22–23). Этот и ряд последующих эпизодов биографии К. исследователи объясняют возможным покровительством матери Тиверия Ливии, а затем и самого Тиверия, ставшего после смерти Гая и Луция единственным претендентом на престол.

В 6 г. по Р. Х. Август вызвал в Рим, а затем отправил в ссылку этнарха Иудеи Архелая. Подвластные ему

территории должны были быть присоединены к пров. Сирия. Вероятно, тогда же в Сирию был направлен К. в качестве наместника. В его задачи, по-видимому, входила организация переписи в провинции и на присоединенных территориях, а также опись и продажа конфискованного у Архелая имущества (*Ios. Flav. Antiq.* XVII 13. 5; XVIII 1. 1; 2. 1; XX 5. 2; *Idem. De bell.* II 17. 8; VII 8. 1). Кроме того, К. предстояло обеспечить присоединение новых территорий к Сирии и введение на них рим. администрации. Поэтому вместе с ним в Иудею прибыл назначенный туда префектом Копоний (ср.: *Idem. Antiq.* XVIII 2. 2; *Idem. De bell.* II 8. 1), который руководил переписью на месте. По словам Иосифа, Копоний происходил из всаднического сословия. По всей видимости, и в др. частях провинции непосредственное руководство связанными с переписью мероприятиями осуществляли чиновники, подобранные из числа подчиненных К. офицеров. Так, сохранилась надгробная надпись, посвященная всаднику Квинту Эмилию Секунду, префекту 1-й преторианской (Augusta I) и 2-й вспомогательной (Classica II) когорт, к-рый провёл по приказу К. перепись в Апамее (CIL. III 6687).

Согласно описанию Иосифа, известие о проведении переписи первоначально вызвало большое недовольство среди иудеев, потребовалось вмешательство первосвященника Иоазара. Ему удалось успокоить народ и уговорить его не препятствовать властям. Но в то же время радикальные противники проводимых римлянами преобразований, возглавляемые Иудой Галилеянином и фарисеем Саддуком, сумели не только приобрести множество сторонников и спровоцировать беспорядки и противостояние в обществе, но и основать движение *зилотов*. Иосиф описывает его наряду с сектами фарисеев, саддукеев и ессеев (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 1. 4–10; XX 5. 2; *Idem. De bell.* II 8. 1; 17. 8; VII 8. 1; ср.: Деян 5. 37). Эти события Иосиф датирует 37 г. после битвы при Акции (31 г. до Р. Х.), т. е. 6 г. по Р. Х.

Должность наместника Сирии стала последней в гос. карьере К. Как долго он ее занимал, точно не известно, но в 13 г. по Р. Х. на этом месте был уже Метелл Кретик Силан (*Ios. Flav. Antiq.* XVIII 2. 4; *Tac. Ann.*



II 4; *Swan P. M.* The Augustan Succession: An Historical Comment. on Casius Dio's Roman History, Books 55–56 (9 B.C.– A.D. 14). Oxf.; N. Y., 2004. P. 203).

О дальнейшей жизни К. известно только то, что его 2-й брак был неудачным, по-видимому, с самого начала, так что и по прошествии 20 лет после женитьбы, уже будучи разведен с Лепидой, К. обвинял ее перед сенатом в супружеской измене, в попытке отравить его и во враждебных замыслах против семьи Цезаря (*Tac. Ann.* III 22–23; *Suet.* Tib. 49).

По личному распоряжению Тиверия К. был торжественно похоронен за гос. счет (*Tac. Ann.* III 48).

Лит.: *Sanclimente E.* De vulgaris aerae emendatione libri quatuor. R., 1793; *Zumpt A. W.* Commentationum Epigraphicarum. B., 1854. Vol. 2; *idem.* Das Geburtsjahr Christi. Lpz., 1869; *Mommsen Th.* Res gestae divi Augusti: Ex monumentis ancyrano et apolloniensi. B., 1883; *idem.* Römische Geschichte. B., 1885. Bd. 5; *Ramsay W. M.* Was Christ Born in Bethlehem?: A Study on the Credibility of St. Luke. N. Y.; L., 1898; *idem.* Studies in the Roman Province Galatia: 1: The Homanadeis and the Homanadensian War // *JRS.* 1917. Vol. 7. P. 229–283; *idem.* The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament. L., 1920⁴. P. 275–300; *Cheesman G. L.* The Family of the Caristanii at Antioch in Pisidia // *JRS.* 1913. Vol. 3. N 2. P. 253–266; *Bleckmann F.* Die erste syrische Statthalterschaft des P. Sulpicius Quirinius // *Klio.* Lpz., 1921. Bd. 17. S. 104–110; *Groag E.* Prosopographische Beiträge // *JÖAI.* 1922/1924. Bd. 21/22. Beibl. S. 445–478; *idem.* Sulpicius Quirinius // *Pauly, Wissowa.* 1931. R. 2. Bd. 4. Hbd. 1. Sp. 822–843; *Dessau H.* Zu den neuen Inschriften des Sulpicius Quirinius // *Klio.* 1921. Bd. 17. S. 252–257; *idem.* Geschichte der romanischen Keiserzeit. B., 1924–1930. 2 Bde; *Lodder W.* Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus. Lpz., 1930; *Syme R.* Some Notes on the Legions under Augustus // *JRS.* 1933. Vol. 23. P. 14–33; *idem.* Galatia and Pamphylia under Augustus // *Klio.* 1934. Bd. 27. S. 131–138; *idem.* The Titulus Tiburtinus // *Akten des VI. Intern. Kongr. f. Griechische und Lateinische Epigraphik.* Münch., 1973. S. 585–601. (Vestigia; 27); *idem.* The Augustan Aristocracy. Oxf.; N. Y., 1986; *Sherk R. K.* The Legates of Galatia from Augustus to Diocletian. Baltimore, 1951; *idem.* Roman Galatia: The Governors from 25 B. C. to A. D. 114 // *ANRW.* 1980. Tl. 2. Bd. 23/2. S. 954–1052; *idem.* The Roman Empire. Camb.; N. Y., 1988; *Filmer W. E.* The Chronology of the Reign of Herod the Great // *JThSt.* 1966. Vol. 17. N 2. P. 283–298; *Levick B.* Roman Colonies in Southern Asia Minor. Oxf., 1967; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). Edinb., 1973. Vol. 1; *Szramkiewicz R.* Les gouverneurs de province a l'époque augustéenne. P., 1975. T. 1. P. 306–311; *Benoit P.* Quirinius (Recensement de) // *Dictionnaire de la Bible. Suppl.* / Publ. par F. Vigouroux. P., 1979. T. 9. P. 705–708; *Martin E. L.* The Birth of Christ Recalculated. Pasadena (Calif.), 1980²; *Firpo G.* Il Problema Cronologico della Nascita di Gesù. Brescia, 1983; *Gutsfeld A.* Römische Herrschaft und einheimischer Widerstand in Nordafrika. Stuttg.,

1989; *Hirschmüller M.* Der Zensus des Quirinius nach der Darstellung des Josephus // *Jb. für evangelikale Theologie.* Wuppertal, 1994. Bd. 8. S. 33–68; *Kokkinos N.* The Honorand of the Titulus Tiburtinus: C. Sentius Saturninus? // *ZfPE.* 1995. Bd. 105. S. 21–36; *Marucci C.* Notizie di storia e di amministrazione romana nel Nuovo Testamento // *ANRW.* 1996. Tl. 2. Bd. 26/3. S. 2178–2220; *Saddington D. B.* Roman Military and Administrative Personnel in the New Testament // *Ibid.* P. 2409–2435; *Eck W. P. S.* Quirinius // *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike.* Stuttg., 2001. Bd. 11. Sp. 1105; *Gertoux G.* Datation des recensements de Quirinius et de sa carrier. Diss. Lyon, 2005.

А. В. Пономарёв

КВОДВУЛЬТДЕУС [Кводвультдей; лат. Quodvultdeus, букв.— что желает Бог] (ок. 380 или 390, Карфаген (ныне пригород г. Туниса) — ок. 453/4, Неаполь, Италия), св. (пам. зап. 26 окт.), еп. Карфагенский (437–453/4), проповедник и богослов, сподвижник блж. *Августина*, еп. Гиппонского.

Жизнь. Основными источниками биографических сведений о К. являются его сочинения, особенно 2 письма к блж. Августину, пропове-



ного имени, широко распространенного в Сев. Африке. В 407/8 г. (*Braun.* 1964. P. 72; *Idem.* 1986. Col. 2882), будучи еще юношей, К. вместе с родственниками и друзьями присутствовал при освящении Карфагенским еп. свт. *Аврелием* в качестве христ. церкви языческого храма «Небесной богини» в Карфагене (Caelestis templum — *Quodvultdeus.* Liber promissionum et praedictorum Dei. 3. 38. 44), закрытого еще в 399 г. вместе с др. языческими храмами по приказу имп. Гонория (см.: *Aug.* De civ. Dei. XVIII 54; *Quodvultdeus.* Liber promissionum. 3. 38. 41). Это событие, которое было приурочено к празднованию Пасхи и на к-рое собрался весь клир и верующие города, произвело на юного К. неизгладимое впечатление и повлияло на его дальнейшую судьбу. Ок. 417–421 гг. К., следуя призыванию к церковной деятельности и получив соответствующее христ. образование (см.: *Idem.* De quattuor virtutibus caritatis. 7), был рукоположен во диакона свт. Аврелием, с которым у него впоследствии сложились теплые дружеские отношения (*Braun.* 1986. Col. 2882; *Nazzaro.* 2008.

Св. Кводвультдеус, еп. Карфагенский.

Мозаика крипты епископов в катакомбах св. Ианнуария в Неаполе, Италия. Кон. V в.

Col. 4449). Будучи диаконом, К. принимал участие в борьбе Карфагенской Церкви с пелагианами (см. *Пелагианство*), манихеями (см. *Манихейство*) и тертуллианистами (см.: *Aug.* De haer. 46, 86; *Ambrosi.* 1968. Col. 1335; *Braun.* 1986. Col. 2882).

В 428–429 гг. с позволения свт. Аврелия К. вступил в переписку с блж. Августином, направив ему деяния одного из *Карфагенских Соборов*, посвященные борьбе с манихейством (*Aug.* De haer. 46), и 2 собственных письма, сохранившиеся в собрании писем блж. Августина (*Quodvultdeus.* Ep. 221, 223 // PL. 33. Col. 997–999; 1000–1001), в к-рых просил его написать для нужд Карфагенской Церкви трактат против ересей, где в сжатой форме (summatim) были бы изложены заблуждения всех известных в то время ересей и приведены возражения против них со стороны Церкви (*Ibid.* 221. 2–3). Блж. Августин

и трактат «Liber promissionum et praedictorum Dei». Нек-рые сведения содержатся в ответных письмах блж. Августина (*Aug.* Ep. 222; 224) и в «Истории гонений в Африканской провинции», написанной в 80-х гг. V в. еп. *Виктором* Витенским (*Vict. Viten.* De persecut. Vandal. I 5 // PL. 58. Col. 187), вероятно лично знакомым с К. Упоминания о К. встречаются у средневек. лат. авторов IX–XI вв.: *Адо*на Вьеннского (*Ado Viennensis.* Martyrologium cum additamentis // PL. 123. Col. 405–406), *Петра Дамиани* (*Petrus Damianus.* Opuscula. XIX 10 // PL. 145. Col. 440). Биографические данные о К. в сер. XIX в. были собраны в *ActaSS.* Oct. T. 11. P. 845–852; однако мн. из них устарели ввиду атрибуции К. новых сочинений.

Имя К. представляет собой латиниз. вариант пунического теофор-





тин поначалу отказывался исполнить просьбу К., сославшись на сложность задачи, большую занятость и существование аналогичных трудов таких знаменитых ересеологов, как свт. *Епифаний Кипрский* и *Филастрий*, еп. Бриксийский, однако после получения 2-го письма К., где тот подробнее обосновывал необходимость появления такого труда, блж. Августин уступил настойчивым просьбам и написал трактат «*De haeresibus*» (О ересях), который посвятил своему «святому и возлюбленному сыну и собрату диакону Кводвультдеусу» (*Aug. De haer. Praef. 1; Ep. 222. 1; 224. 2*).

В 434 г., в консульство Аспара, прибывшего в то время по каким-то делам в Карфаген, К. сопровождал нового Карфагенского еп. *Капреола*, занявшего кафедру после смерти свт. Аврелия в 427 или 430 г., в жен. мон-рь св. Стефана, где он стал свидетелем чуда изгнания епископом беса из араб. девочки (*Quodvultdeus. Liber promissionum. 4. 6. 9–10*). Как полагают большинство исследователей, ок. 437 г., после смерти еп. Капреола, диакон (или, возможно, архидиакон) К. занял его место и был рукоположен в сан епископа (*Schepens. 1919. P. 237; Franeses. 1920. S. 18; Ambrasi. 1968. Col. 1335; Braun. 1986. Col. 2883; Moreschini, Norelli. 2005. P. 417; Nazzaro. 2008. Col. 4449*). Впрочем, ввиду того что год смерти еп. Капреола точно не известен, а рассказ об экзорцизме в мон-ре св. Стефана может быть интерпретирован различным образом (в частности, упоминаемые там pontifex и sacerdos могут означать разных лиц, первым из к-рых мог быть сам К.), ряд совр. исследователей относят начало епископского служения К. к более раннему времени — ок. 432/3 г. (*Storbl. 1998. P. 195, 201; Van Slyke. Quodvultdeus of Carthage. 2003. P. 44; Idem. St. Quodvultdeus. 2003. P. 874*). Проповеди, произнесенные К. перед паствой в 438–439 гг., сообщают о состоянии североафриканской Церкви и общества во время нашествия вандалов, не только разрушавших общественный и культурный уклад, но и насильственно насаждавших арианство на завоеванных территориях. К. стремился противостоять распространению арианства, однако уже в окт. 439 г., после того как король вандалов Гейзерих захватил Карфаген, вместе с группой правосл. клириков был выслан из города. Изгнанников

посадили на разбитые корабли в надежде, что те не выдержат морского плавания, однако, как сообщает историк Виктор Витенский, Бог явил Свою милость и К. со спутниками благополучно доплыли до Кампани и достигли Неаполя (*Vict. Viten. De persecut. Vandal. 15 // PL. 58. Col. 187*).

К. не довелось возвратиться в Карфаген, ностальгические воспоминания о к-ром никогда не покидали его в изгнании (см.: *Quodvultdeus. Liber promissionum. 2. 33. 72; 5. 13. 15*). Он провел остаток жизни в Неаполе, где был радушно принят клириками местной Церкви и ее епископом Нострианом (*Ibid. 4. 6. 11–12*). С позволения Ностриана св. *Гаудиоз*, еп. г. Абитины (пригород Карфагена), прибывший вместе с К., основал в Неаполе мон-рь, где могли бы проживать африкан. изгнанники (*Petrus Damianus. Opuscula. XIX 10 // PL. 145. Col. 440*). По мере сил К. участвовал в церковной жизни: проповедовал и писал против ересей, вновь захлестнувших империю одновременно с варварскими нашествиями, в чем К. видел признаки гнева Божия и приближающегося конца света. Ок. 444 г. К. был свидетелем успешных действий папы Римского свт. *Льва I Великого* по искоренению остатков манихейства и пелагианства в Италии (*Quodvultdeus. Liber promissionum. 4. 6. 12*).

К. умер в Неаполе в 453 или в нач. 454 г. (*Ambrasi. 1968. Col. 1336; Braun. 1986. Col. 2883; Van Slyke. Quodvultdeus of Carthage. 2003. P. 29; Moreschini, Norelli. 2005. P. 417*), поскольку уже в окт. 454 г. на Карфагенскую кафедру с дозволения короля Гейзериха, уступившего настойчивым просьбам имп. *Валентиниана III*, был избран еп. св. *Деограций* (*Vict. Viten. De persecut. Vandal. 18 // PL. 58. Col. 191*). Тело К. было погребено в мон-ре св. Гаудиоза в Неаполе (*ActaSS. Oct. T. 11. P. 852*). О кончине К. упоминает Адон Вьеннский в своем Матрирологе (*Ado Viennensis. Martyrologium cum additamentis // PL. 123. Col. 405–406*). Местное почитание К., как и его друга свт. Гаудиоза, распространилось в Неаполе уже в V в., а оттуда перешло и в Сев. Африку (см.: *Fassola U. M. Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte. R., 1975. P. 155–160*). В древнем Карфагенском церковном календаре (VI в.) память К. помещается под 8 янв. (*Kalendarium Antiquissimum Ecclesiae Carthaginiensis // PL. 13. Col. 1228*), а в Неаполитанском «мраморном» календаре

(IX в.) и в Римском Матрирологе (ред. 1922) — под 19 февр. (в старой редакции Римского Матриролога 1586 г. Ц. *Бароний* поместил память К. под 26 окт., вероятно стремясь приблизить ее ко дню памяти св. Гаудиоза — 27 окт., см.: *Ambrasi. 1968. Col. 1337*). День памяти 19 февр. может указывать на обретение мощей К., происшедшее в кон. VIII в. (между 764 и 798), при Неаполитанском еп. Стефане II (*Van Slyke. Quodvultdeus of Carthage. 2003. P. 28*). В 1799 г., после пожара в мон-ре св. Гаудиоза, мощи К. были перенесены в капеллу св. Сусанны в кафедральном соборе Неаполя (*Ambrasi. 1968. Col. 1336*).

Сочинения. Судя по сохранившимся сочинениям, К. был хорошим оратором, владел приемами классической лат. риторики, однако не был знаком с греч. лит-рой (*Moreschini, Norelli. 2005. P. 417*). Его гомилетическое наследие состоит из 13 Слов (гомилий), авторство к-рых долгое время приписывалось блж. Августину. Хотя большинство исследователей согласны с их атрибуцией К., убедительно доказанной Ж. Мореном (*Morin. 1914*), Д. Франсесом (*Franeses. 1920*) и Р. Броном (*Braun. 1964*), некоторые исследователи приписывают часть этих гомилий блж. Августину, а часть — неизвестным авторам (*Kappelmacher. 1931; Simonetti. 1950*). Все 13 Слов были произнесены К. в Карфагене в 434–439 гг. и большей частью имеют катехизическую направленность.

«Слово о четырех силах любви» (*De quattuor virtutibus caritatis // PL. 39. Col. 1952–1957; CPL, N 412a; CCSL. Vol. 60. P. 367–378*), самая ранняя проповедь К., произнесенная им перед собранием клира еще в молодом возрасте (*De quattuor virtutibus caritatis. 1. 1*), вероятно, в сер. 30-х гг. V в., когда он был диаконом и помощником еп. Капреола (*Braun. 1986. Col. 2883*). К., опираясь на слова ап. Павла (1 Кор 13. 7–8), различает 4 силы (virtutes) любви: «все покрывать», «всему верить», «всего надеяться» и «все переносить». Он показывает, что эти силы тесно взаимосвязаны, и приводит множество библейских примеров, чтобы побудить слушателей подражать этим добродетелям.

Три «Слова о Символе веры» (*De symbolo. 1–3 // PL. 40. Col. 637–668; CPL, N 401–403; CCSL. Vol. 60. P. 305–363*), 2-е Слово, как предполагают, по времени предшествует 1-му и 3-му,





т. к. в нем не упоминается о нашествии вандалов (см.: *Braun*. 1986. Col. 2884). Слова тесно связаны с практикой «передачи символа» (*traditio symboli*), заключающейся в подготовке оглашенных к произнесению крещального символа веры. Они посвящены разъяснению основных положений символа, таких как учение о единости Отца и Сына, воплощении Христа, Его смерти и воскресении, о Св. Духе, об отпущении грехов, о воскресении плоти и о вечной жизни. Все 3 Слова отличаются полемическим характером и направлены против идолопоклонства язычников (*De symbolo*. 2. 2–3), неверия иудеев в мессианство Иисуса Христа (*Ibid.* 1. 12–15; 2. 4; 3. 4 и др.) и нечестия ариан в учении о Сыне и Св. Духе (*Ibid.* 1. 6–10, 18–20; 2. 9; 3. 9). В нач. 2-го и 3-го Слов речь также идет об обряде отречения от сатаны и его дел и принятии знамения креста, совершавшихся прежде крещения (*Ibid.* 2. 1).

«Слово против иудеев, язычников и ариан» (*Sermo contra Judaeos, Paganos et Arianos* // PL. 42. Col. 1117–1130; CPL, N 404; CCSL. Vol. 60. P. 227–258), пространная проповедь, произнесенная К., вероятно, на Пасху 439 г. (*Braun*. 1986. Col. 2884); по тематике схожа с предыдущими. Помимо разъяснения обряда отречения от сатаны и церковной веры в Пресв. Троицу К. ведет полемику с арианами, учившими о неравенстве между Отцом и Сыном и практиковавшими перекрещивание православных. К. доказывает Божество Христа, ссылаясь не только на многочисленные библейские свидетельства, но также и на «Оракулы Сивилл» и на сочинения *Вергилия*.

«Слово против пяти ересей» (*Adversus quinque haereses* // PL. 42. Col. 1101–1116; CPL, N 410; CCSL. Vol. 60. P. 261–301), имеет катехизическо-полемический характер, представляет собой краткий ересеологический трактат, направленный против 5 врагов Церкви Христовой: язычников (гл. 3; здесь автор ссылается на сочинения, надписанные именем Гермеса Трисмегиста (*Mercurius*)), иудеев (гл. 4), манихеев (гл. 5), савеллиан (гл. 7) и ариан (главы 6, 8).

«Слово о «новой песни»» (*De cantico novo* // PL. 40. Col. 677–686; CPL, N 405; CCSL. Vol. 60. P. 381–392), тема Слова — обновление жизни, происходящее в христианстве, символом чего служит «новая песнь», которую

псалмопевец воспевал Богу (ср.: Пс 143. 9). Этот символизм находит свое продолжение в рассуждении К. о пути христианина в небесное отечество и о 3 видах уклонения от этого пути: останавливается на пути христианин, не заботящийся о духовном преуспевании; поворачивается вспять тот, кто, оставив чистую жизнь, предался пороку; уходит в сторону еретик. Особое внимание К. уделяет последнему состоянию, обличая манихеев, ариан и пелагиан.

«Слово о последней среде» (*De [ultima] quarta feria* // PL. 40. Col. 685–694; CPL, N 406; CCSL. Vol. 60. P. 395–406), произнесено в Великую среду 439 г. (*De [ultima] quarta feria*. 7. 2). В нем на основе притчи о сеятеле автор призывает возделывать почву своего сердца, чтобы воспринять в таинстве Евхаристии Тело и Кровь Христовы, к-рыми очищается и украшается душа. В конце проповеди К. призывает остерегаться еретиков, особенно ариан, молиться за мир в Африке, за прекращение гнева Божия, т. е. за освобождение страны от варваров.

«Слово о потопе» (*De cataclysmo* // PL. 40. Col. 693–700; CPL, N 407; CCSL. Vol. 60. P. 409–420), посвящено силе и значению таинства Крещения; К. обращается к типологическому толкованию перехода евреев через Чермное море («крещение Моисеево») и последующего празднования ветхозаветной пасхи как прообраза крестной Жертвы Христа. Автор и здесь высказывается против ересей (прежде всего против арианства, а также против манихейства, пелагианства и донатистского раскола), к-рые сравнивает со змеями егип. чародеев (*De cataclysmo*. 5. 5–7).

Два «Слова о приступающих к благодати» (*De accedentibus ad gratiam Sermones* 1–2 // CCSL. Vol. 60. P. 441–458; 459–470; CPL, N 408–409; *Mai*. NPВ. Т. 1. P. 251–274), произнесены одно за другим и имеют смысловую связь (*Braun*. 1986. Col. 2884). Слова сочетают тему нравственного обновления готовящихся к вступлению в Церковь с объяснением членов Символа веры и обличением нечестия язычников, иудеев и ариан. Во 2-м Слове автор дает типологическое толкование танца царя Давида перед ковчегом завета (см.: 2 Цар 6. 14, 16) как прообраза восхождения Христа на Голгофу.

Два «Слова о варварских временах» (*De tempore barbarico Sermones*

1–2 // PL. 40. Col. 699–708; *Morin G., ed.* *Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano* 4096. Kempten; Münch., 1917. P. 200–218; CPL, N 411–412; CCSL. Vol. 60. P. 423–437, 473–486), произнесены предположительно в марте и окт. 439 г. соответственно (*Braun*. 1986. Col. 2884); автор рассуждает о бедствиях, обрушившихся на Римскую империю после нашествия варваров. Опираясь на библейские сюжеты (страдание Иова, притча о блудном сыне и др.), К. показывает, что, допуская подобные случаи, Бог поступает справедливо, посредством бедствий призывая всех к покаянию, исправлению нравов и верности Церкви. К. также предостерегает паству от «заразы арианства», принесенной захватчиками. В Словах К. описывает ужасающую картину бедствий, обрушившихся на Карфаген во время его захвата вандалами, призывает верующих к терпению, покаянию и упованию на милосердие Божие.

Помимо устных проповедей К. принадлежат 2 послания к блж. Августину (*Epistulae* // PL. 33. Col. 997–1001; CPL, N 413a; CCSL. Vol. 46. P. 273–281; Vol. 60. P. 489–492).

«Книга обетований и предсказаний Божиих» (*Liber promissionum et praedictorum Dei* // PL. 51. Col. 733–858; CPL, N 413; SC. 101–102; CCSL. Vol. 60. P. 11–223), большой экзегетический, пастырский и историко-богословский трактат, написан в Италии между 445 и 451 гг. (*Braun*. 1964. P. 18; *Van Slyke*. *Quodvultdeus of Carthage*. 2003. P. 48; *Gryson*. 2007. Т. 2. P. 751). Нек-рое время трактат распространялся анонимно, пока в сер. VI в. *Кассиодор*, высоко оценивший достоинства трактата, не приписал его авторство секретарю папы Льва Великого *Просперу Тиро Аквитанскому* (*Cassiod.* *De artib.* 1 // PL. 70. Col. 1111; *Idem*. *Exp.* ps. 11. 9), под именем к-рого он и имел хождение на Западе в средние века и в Новое время. Только в нач. XX в. франц. ученый Морен выдвинул гипотезу, что наст. автором трактата был К. В трактате были использованы проповеди, принадлежность к-рых К. была также доказана Мореном (*Morin*. 1914). Впосл. предположение о том, что К. является подлинным автором трактата, было подтверждено рядом исследователей (*Schepens*. 1919; *Franzes*. 1920; *Braun*. 1964; *Van Slyke*. *Quodvultdeus of Carthage*. 2003 и др.).





Трактат представляет собой «компендиум» библейских цитат, в основе к-рого лежит идея о том, что история человечества представляет собой последовательное исполнение Божественных обетований и пророчеств. По мысли К., многочисленные пророчества, к-рые уже осуществились в истории, дают уверенность в исполнении апокалиптических пророчеств — уверенность, которой не хватало тем итал. христианам-аристократам, которым, как предполагают исследователи, К. адресовал свой труд (*Van Slyke. Quodvultdeus of Carthage. 2003. P. 89, 105*). Для доказательства основной мысли трактата К. использует типологический метод толкования Свящ. Писания. Библейский материал в сочинении тщательно подобран и организован в строгой последовательности (*Braun. 1964. P. 24–25; Van Slyke. Quodvultdeus of Carthage. 2003. P. 90*). Следуя блж. Августина (см.: *Aug. Ep. 55. 3; De doctr. christ. II 16*), К. разделяет всю историю человечества на 3 эпохи: до закона (*ante legem*), под законом (*sub lege*) и под благодатью (*sub gratia*), которым соответствуют 3 основные части трактата, содержащие по 40 глав. 1-я эпоха охватывает период от творения человека до Моисея, 2-я — от Моисея до пришествия Христа, 3-я — от воплощения Христа до Его славного Второго пришествия и конца света (*Quodvultdeus. Liber promissionum. Prol. 2; ср.: Ibid. 1. 12. 18*). 4-я часть книги посвящена подробному изложению эсхатологических событий, описанных в Апокалипсисе, таких как падение диавола, пришествие антихриста, его правление и гонения на Церковь Христову, пришествие пророков Еноха и Илии, их проповедь, смерть и воскресение, парусия, поражение антихриста, воскресение мертвых, Страшный Суд, очистительный огонь и огненные наказания грешников и др. Эта часть состоит из 20 глав и называется «Полвремени» (*dimidium temporis*, название взято из Книги пророка Даниила и Апокалипсиса — см.: Дан 7. 25; 12. 7; Откр 12. 14); название указывает на правление антихриста, к-рое будет длиться в течение «времени, времен и полвремени» (ср.: Откр 12. 14), т. е. три с половиной года (*Quodvultdeus. Liber promissionum. 2. 28. 62; 4. Prol. 1; 4. 13. 22*). В последней, 5-й и самой краткой части трактата, включающей 13 глав и называющейся «Сла-

ва и царство святых» (*Gloria regniq[ue] sanctorum*), речь идет о буд. блаженстве праведников и вечной жизни с Богом в небесном Иерусалиме. Весь трактат состоит из 153 глав. Это число, совпадающее с числом рыб, чудесно пойманных апостолами по повелению воскресшего Господа (Ин 21. 11), по мнению К., во-первых, соответствует суммарному числу библейских обетований и пророчеств и, во-вторых, символически указывает на бесчисленные тысячи праведников (*milia sanctorum*) из разных племен и народов, точное число к-рых знает один лишь избравший их Господь (*Quodvultdeus. Liber promissionum. 5. 13. 15*).

Образцом для трактата послужили труды блж. Августина (проповеди, «Об обучении оглашенных», «О христианской науке», «О граде Божием»), *Лактанция* («Божественные установления»), *Иеронима Стридонского* («Толкование на книгу пророка Даниила»), *Тихония* («Толкование на книгу Откровения») и Павла *Орозия* («История против язычников»). В целом трактат К., к-рый *Ноткер Заика* в IX в. назвал «правилом всех Божественных Писаний» (*regulam omnium divinarum scripturarum — Notker Balbulus. De interpretibus divinarum scripturarum. 9 // PL. 131. Col. 1001*), представляет собой прекрасный пример патристической экзегезы и богословского осмысления человеческой истории. История понимается как последовательное осуществление Божественного домостроительства спасения верующих из всех народов. Своей кульминации история достигает в апокалиптических событиях — появлении царства антихриста и ниспровержении этого царства Христом.

К. приписывается 6 проповедей (CPL, N 414–417), авторство к-рых дискутируется. Одна из них под названием «Слово о песни Исаии» (*Sermo de cantico Isaiae // RBen. 1965. Vol. 75. P. 117–123; CPL, N 417a*) в наст. время некоторыми исследователями признается подлинной (*Gryson. 2007. T. 2. P. 751*). В качестве потенциально принадлежащих К. проповедей рассматриваются еще 4: «О светлой среде» (*De quarta feria Paschae // Morin G., ed. Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytanico 4096. Kempten; Münch., 1917. P. 191–195*), «Слово о вознесении Господнем»

(*Sermo de ascensione Domini // RBen. 1912. Vol. 29. P. 253–261*) и Слова 95-е и 126-е из собрания А. Май (*Mai. NPВ. T. 1. P. 187–197, 289–298*).

Учение. Догматические воззрения К. сложились под сильным влиянием богословской мысли блж. Августина (*Braun. 1986. Col. 2885*). Обращаясь к осмыслению веры как таковой, К. прежде всего указывает на ее связь с др. основными христ. добродетелями — надеждой и любовью: «все понятие о вере (*omnis fidei ratio*) завершается надеждой и любовью; ведь только любя обетование [Божие], в которое кто-либо верит, он питает веру до тех пор, пока не получит все, на что он надеялся» (*Quodvultdeus. Liber promissionum. 1. Prol.; ср.: De quattuor virtutibus caritatis. 2*). Обращаясь к «вещам невидимым» своим духовным взором (*mentis acies — De cantico novo. 1. 1*), вера является необходимым усилием (*opus*), которое Бог требует от верующих до тех пор, пока не вознаградит их за верность непосредственным «созерцанием» Себя (*ipsa visio*). К. замечает, что «откладывая созерцание Себя (*visionem suam*), Он вверяет тебе Свой дар, а не лишает его, чтобы ты еще сильнее желал отложенного и не наскучило бы тебе быстро дарованное. Однако тебя не оставляет Тот, Кто с пользой удерживает ныне от созерцания Себя, ведь твои [телесные] очи не воспринимают Его, а Он всегда видит тебя. Поэтому предоставь [Ему] свои очи веры (*oculos fidei*)» (*De symbolo. 3. 2. 2*). Т. о., вера в Бога является необходимым условием Его познания, ведь, по убеждению К., к-рое он разделяет с блж. Августином, «нам следует верить, чтобы познать (*credamus ergo, ut intelligamus*), и следует молиться, чтобы удостоиться созерцать то, во что мы верим» (*videre quod credimus — Ibid. 2. 2. 2*). Истинная вера возможна только в правосл. Церкви, а основанием этой веры (*fidei catholicae fundamentum*) является ее Символ, на к-ром «воздвигнуто здание Церкви (*aedificium Ecclesiae*), сооруженное руками апостолов и пророков; это здание есть Дом Божий, камни которого — живые» (*Ibid. 2. 1. 1; De accedentibus ad gratiam Sermo. 1. 8; 2. 13; ср.: 1 Петр 2. 5*).

Согласно К., «вселенская вера» (*fides catholica*) заключается в исповедании «единства и равенства Троицы» (*unitas aequalitasque Trinitatis —*





Quodvultdeus. De symbolo. 1. 4. 10; 1. 9. 20; De cataclysmo. 5. 7), трех Лиц (tres personae) — Отца, и Сына, и Св. Духа, Которых следует считать не тремя Богами, но одним Богом (Trinitas unus Deus — De symbolo. 3. 9. 9; De cataclysmo. 5. 7; Adversus quinque haereses. 8. 10). «Вселенская вера такова, — пишет К., — верить в то, что Бог Отец всемогущий, бессмертный и невидимый; верить в то, что Бог Сын всемогущий, бессмертный и невидимый по своему Божественному рождению, но ставший видимым, смертным и меньшим ангелов по воспринятому Им человечеству; верить в то, что Дух Святой всемогущий, бессмертный и невидимый по равному божеству, но явившийся в виде голубя ради удостоверения Сына. Эта Троица есть Единица (unitas) — простая, нераздельная, неизреченная, всегда пребывающая, всегда присутствующая, повсюду царствующая, это единый Бог» (De symbolo. 1. 4. 10). Христос есть Сын Божий в собственном смысле слова (proprius filius), т. е. Сын по сущности (per substantiam), а не по благодати; Он родился от Отца вне времени, еще прежде сотворения мира, и поэтому равен и совечен Ему (Sermo contra judaeos, paganos et arianos. 5; De symbolo. 3. 9. 9; De cantico novo. 7. 7). Св. Дух также есть Бог; Он равен Отцу и Сыну, и ни в чем не меньше Их (De symbolo. 1. 9. 18–20; 3. 9. 9). Он есть «любовь и согласие (caritas atque concordia) Отца и Сына» (Ibidem), а потому Он не только «пребывает в Отце и Сыне» и «принадлежит Отцу и Сыну», но и «исходит от Отца и Сына» (procedens a Patre et Filio — Ibid. 1. 9. 18; Adversus quinque haereses. 8. 10). Учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, названное в посл. *Filioque*, К. заимствовал у блж. Августина. В Троице единая сущность, единое величие, единое могущество, единое действие, единая вечность, единая святость (De symbolo. 1. 9. 20; 2. 9. 9; 3. 9. 9). Для иллюстрации тринитарного догмата К. не использует августиновские психологические аналогии, но опирается на традиц. образ огня: сам огонь, его пламя и тепло суть одновременно три, вместе же составляют один нераздельный свет (Ibid. 2. 9. 9; Adversus quinque haereses. 6. 8). Христологическое учение К. не обладает достаточной терминологической точностью и излагается гл. обр. в полемическом контексте. Возра-

жая иудеям и манихеям, первые из к-рых, так же как и ариане, не верили в божество Христа, а вторые считали Его человечество призрачным, К. утверждает церковную веру во Христа как Бога и Человека (De cantico novo. 6. 6; De symbolo. 1. 5. 11; Adversus quinque haereses. 15; De symbolo. 3. 7. 7). Согласно К., «Слово, душа и плоть составляют одного Христа» (Verbum, anima et caro unus Christus) — Сына Божия и Сына человеческого: Сына Божия как предвечно рожденного от Бога Отца и Сына человеческого как родившегося во времени от св. Девы, в Которой «Бог соединился с плотью» (Deus conjunctus est carni) и плоть сочеталась с Богом (caro cohaesit Deo), чтобы был один Христос Бог и всецело Человек» (unus Christus Deus et totus homo — Sermo contra judaeos, paganos et arianos. 6–9; ср.: De symbolo. 3. 4. 4). При этом Бог Слово, «восприняв плоть», не превратился в плоть, но остался Богом (Ibid. 1. 5. 11–12). Боговоплощение произошло ради спасения людей, чтобы «погибающий человек был найден и возвращен Богу Отцу через Посредника» (Ibid. 3. 4. 4). К. высказывает мысль, близкую концепции «рекапитуляции» сщмч. *Ириния* Лионского, о том, что человеческая природа была восстановлена Иисусом Христом в том же порядке, в каком она некогда погибла: «Адам возгордился, Христос смирился; чрез жену — смерть, чрез Жену и жизнь; чрез Еву погибель, чрез Марию — спасение; первая, растрившись, последовала за искусителем, вторая, сохранив целомудрие, родила Спасителя; первая с радостью приняла преподнесенный змеем напиток и передала мужу, в результате чего они оба заслужили смерть; а вторая, исполненная небесной благодатью свыше, произвела Жизнь, чрез которую умершая плоть могла бы воскреснуть... И если бы Христос не был распят, мир не был бы искуплен: Его наказание — это наше спасение» (Ibid. 2. 4. 4–5. 5; ср.: De accedentibus ad gratiam Sermones 1. 18; Adversus quinque haereses. 5. 7). Христос заплатил за людей «великую цену» (magnum pretium), искупив их Своей кровью; Он принял смерть, чтобы даровать человечеству Свою жизнь в воскресении; вознесшись на небо, «Он совознес туда и нас и сделал нас сынами Божиими» (De symbolo. 1. 6. 15 — 7. 16; ср.: 3. 7. 7; 3. 12. 12).

Следуя аргументам блж. Августина в полемике с пелагианством, К. полагает, что свободная воля (liberum arbitrium) человека, начиная с Адама, достаточна лишь для желания зла, а для того, чтобы желать добра, она необходимо требует помощи со стороны Бога. Первый человек, хотя и получил от Бога «правую» (rectam) свободу воли, но выбрал зло, к-рого сам пожелал, в результате чего подвергся злу. Бог же, видя, что первый человек, дурно воспользовавшись своей свободой, в себе самом, как в корне, осудил на погибель все свое потомство, Сам сошел с небес и людей, погибавших от своей гордыни, исцелил своим смирением, заблуждавшихся вернул на путь истинный, чужестранцев вернул в их отечество. Потому люди должны хвалиться не своими заслугами, а Христом, Который их искупил и освободил от рабства греху (De cantico novo. 8. 8; De symbolo. 1. 6. 15). К. также опирается на учение блж. Августина в своих историко-богословских и эсхатологических взглядах. По мысли К., весь исторический процесс будет продолжаться в течение 6000 лет, не считая трех с половиной лет правления антихриста (Liber promissionum. 1. Prol., 7. 11–13; De quattuor virtutibus caritatis. 12. 18; см.: *Van Slyke*. *Quodvultdeus of Carthage*. 2003. P. 107–146; 255–286). Встречается у К. и традиц. для зап. богословия эсхатологическое представление об «очистительном огне» (ignis purificatorius), посредством к-рого после Страшного Суда будут очищены «некоторые верующие люди (quosdam fideles homines) и сами мировые стихии» (*Quodvultdeus*. Liber promissionum. 4. 31; см. ст. *Чистилище*).

Соч.: CPL, N. 401–413; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge. Freiburg i. Br., 2007. T. 2. P. 749–752; PL. 33. Col. 997–999, 1000–1001; PL. 51. Col. 733–858; PLS. 3. Col. 149, 261–322; Epistulae // *Augustinus*. Epistulae 185–270 / Ed. A. Goldbacher. Vindobonae, 1911. P. 442–446, 450–451. (CSEL; 57); Livre des promesses et des prédictions de Dieu / Ed. R. Braun. P., 1964. (SC; 101–102); Opera / Ed. R. Braun. Turnhout, 1976. (CCSL; 60). Лит.: *Morin G.* Pour une future édition des opuscules de S. Quodvultdeus, évêque de Carthage au V^e siècle // RBen. 1914/1919. Vol. 31. P. 156–162; *idem*. Deux sermons africains du V^e–VI^e siècle avec un texte inédit du symbole // Ibid. 1923. Vol. 35. P. 233–245; *Schepens P.* Un traité à restituer à Quodvultdeus // RechSR. 1919. Vol. 10. P. 230–243; *idem*. Les œuvres de S. Quodvultdeus // Ibid. 1923. Vol. 13. P. 76–78; *Franses D.* Die Werke des hl. Quodvultdeus. Bischof von Karthago. Münch., 1920; *Kappel-*





macher A. *Echte und unechte Predigten des Augustinus* // *WSt.* 1931. Bd. 49. S. 89–102; *Strecker* K. *Jam noua progenies caelo demittitur alto* // *Studi medievali.* N. S. Spoleto, 1932. Vol. 5. P. 167–186; *Nock* A. D. *Two Notes: 1. Asklepius and Quodvultdeus* // *VChr.* 1949. Vol. 3. N 1. P. 48–55; *Simonetti* M. *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandolica* // *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e di Lettere.* Cl. di lettere. Ser. 2. Mil., 1950. T. 83. P. 407–424; *idem.* *Note sul testo di alcuni passi di opera attribuite a Quodvultdeus* // *Rivista di filologia e de istruzione.* 1978. Vol. 106. P. 291–299; *idem.* *Qualche riflessione su Quodvultdeus di Cartagine* // *RSLR.* 1978. Vol. 14. N 2. P. 201–207; *idem.* *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V–VIII).* R., 1986. P. 35–39; *idem.* *Romani e barbari: Le lettere latine alle origini dell'Europa (sec. V–VIII).* R., 2006. P. 49–52; *Bischoff* B. *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina* // *Mélanges J. de Ghellinck.* Gembloux, 1951. T. 1. P. 121–147; *Gautier* E.-F. *Genéric, roi des Vandales.* P., 1951. P. 211–238; *Müller* L. G. *Introductio ad «De haeresibus» of St. Augustine.* Wash., 1956. P. 10–22. (Patristic Studies; 90); *Lambot* C. *Critique interne et sermons de S. Augustin* // *StPatr.* 1957. Vol. 1. P. 112–127; *Braun* R. *Un témoignage littéraire méconnu sur l'Abaritana provincia* // *Revue Africaine.* Alger, 1959. Vol. 103. P. 114–116; *idem.* *Introductio ad Quodvultdeus. Livre des promesses et prédictions de Dieu.* P., 1964. P. 11–130. (SC; 101); *idem.* *Quodvultdeus* // *DSAMDH.* 1986. T. 12. Vol. 2. Col. 2882–2889; *Diesner* H.-J. *Zur Datierung des Briefes 220 und anderer Spätschriften Augustins* // *Forschungen und Fortschritte.* B., 1961. Jg. 35. S. 281–283; *Kalkman* R. G. *Two Sermons «De Tempore barbarico» Attributed to St. Quodvultdeus, Bishop of Carthage: a Study of Text Attribution with Transl. and Comment.* Diss. / Catholic Univ. of America. Wash., 1963; *Schuster* M. *Quodvultdeus* // *Pauly, Wissowa.* 1963. R. 1. Bd. 24. Hbd. 47. Sp. 1396–1398; *Bogaert* P.-M. *Sermon sur le cantique de la vigne attribuable à Quodvultdeus* // *RBen.* 1965. Vol. 75. P. 109–135; *Courcelle* P. *Quodvultdeus redivivus* // *REA.* 1965. T. 67. P. 165–170; *Pellegrino* M. *Intorno a Quodvultdeus, «De promissionibus et praedicationibus Dei»* // *RSLR.* 1966. Vol. 2. P. 240–244; *Ambrasi* D. *Il Cristianesimo e la Chiesa napoletana dei primi secoli* // *Storia di Napoli.* Napoli, 1967. Vol. 1. P. 699–701; *idem.* *Quodvultdeus* // *BibSS.* 1968. Vol. 10. Col. 1335–1338; *Duval* Y.-M. *Un nouveau lecteur probable de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée, l'auteur de «Liber promissionum et praedictorum Dei»* // *Latomus.* Brux., 1967. T. 26. P. 762–777; *idem.* *Quodvultdeus* // *Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain: Encycl.* P., 1990. T. 12. Col. 412–420; *Lafaurie* J. *Cruces in vestibus* // *Bull. de la Société Française de Numismatique.* P., 1973. Vol. 28. P. 336–340; *Lippold* A. *Quodvultdeus* // *Der Kleine Pauly: Lexicon der Antike.* 1979. Bd. 4. Sp. 1322; *Saxer* V. *Saints anciens d'Afrique du Nord.* Vat., 1979. P. 184–186; *Isola* A. *La tipologia dell'agnello Pasquale in Quodvultdeus* // *Sangue e antropologia: Riti e culto* / Ed. F. Vattioni. R., 1987. Vol. 2. P. 1203–1211; *idem.* *I cristiani dell'Africa vandolica nei Sermones del tempo (429–534).* Mil., 1990; *De Simone* R. J. *The Baptismal and Christological Catechesis of Quodvultdeus* // *Augustinianum.* R., 1985. Vol. 25. N 1/2. P. 265–282; *Grossi* V. *Quodvultdeus* // *Quasten.* Patrology. Westminster (Md), 1988². Vol. 4: *The Golden Age of Latin Patristic Literature: From the*

Council of Nicea to the Council of Chalcedon / Ed. A. Di Berardino. P. 501–503; *Nazzaro* A. V. *Quodvultdeus* // *Enciclopedia Virgiliana.* R., 1988. Vol. 4. P. 383–384; *idem.* *Quodvultdeus* // *Dizionario di Omiletica / A cura di M. Sodi, A. M. Triacca.* Torino, 1998. P. 1310–1313; *idem.* *Quodvultdeus: Un vescovo dell'Africa vandolica a Napoli* // *Società multiculturali nei secoli V–IX: Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale / A cura di M. Rotili.* Napoli, 2001. P. 33–51; *idem.* *Quodvultdeus* // *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana / A cura di A. Di Berardino.* Gen., 2008. Vol. 3. Col. 4449–4453; *Eno* R. B. *Christian Reaction to the Barbarian Invasions and the Sermons of Quodvultdeus* // *Preaching in the Patristic Age: Studies in Honor of W. J. Burghardt* / Ed. D. G. Hunter. N. Y., 1989. P. 139–161; *Finn* Th. M. *It Happened One Saturday Night: Ritual and Conversion in Augustine's North Africa* // *J. of the American Academy of Religion.* Atlanta etc., 1990. Vol. 58. N 4. P. 589–616; *idem.* *Quodvultdeus: The Preacher and the Audience: The Homilies on the Creed* // *StPatr.* 1997. Vol. 31. P. 42–58; *Drobner* H. *Quodvultdeus* // *BBKL.* 1994. Bd. 7. Sp. 1137–1142; *González Salinero* R. *The Anti-judaism of Quodvultdeus in the Vandal and Catholic Context of the 5th Century in North Africa* // *Revue des études Juives.* P., 1996. Vol. 155. N 3/4. P. 447–459; *idem.* *La invasión vándala en los «Sermones» de Quodvultdeus de Cartago* // *Florentina Iliberitana.* Granada, 2001. N 12. P. 221–237; *idem.* *Poder y conflicto religioso en el norte de Africa: Quodvultdeus de Carthago y los vándalos.* Madrid, 2002; *Storbl* W. *Notitiolae Quodvultdeanae* // *VChr.* 1998. Vol. 52. N 2. P. 193–203; *Van Slyke* D. *Quodvultdeus of Carthage: Political Change and Apocalyptic Theology in the 5th Century Roman Empire.* Diss. / St. Louis Univ. St. Louis (Mont.), 2001; *idem.* *Quodvultdeus of Carthage: The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile.* Strathfield, 2003. (Early Christian Studies; 5); *idem.* *St. Quodvultdeus, Bishop of Carthage* // *NCE.* 2003. Vol. 11. P. 874; *idem.* *The Devil and His Poms in 5-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery* // *DOP.* 2005. Vol. 59. P. 53–72; *Moreschini* C., *Norelli* E., ed. *Quodvultdeus* // *Early Christian Greek and Latin Literature.* Peabody (Mass.), 2005. Vol. 2. P. 416–419.

А. Р. Фокин

«КЭБРА НАГАСТ» — см. «Кэбра нагаст».

КЭВИН, прп., ирл. отшельник — см. *Коэмген*, прп.

КЕДЕС (Кадис) [евр. *qedes*; греч. *Καδής, Κάδεξ, Кедеξ*], древний город в Галилее, упоминается в ВЗ. Царь К. упомянут среди хананейских правителей, разбитых войском Иисуса Навина (Нав 12. 22); в посл. стал городом левитов и городом убежища (Нав 20. 7; 21. 32; 1 Пар 6. 72) на границе Израиля и Финикии. В 733/2 г. до Р. Х. был захвачен ассир. царем *Тиглатпаласаром III*, жители города и окрестностей депортированы (4 Цар 15. 29). По всей видимости, к V в. до Р. Х. от-

строенный заново К. стал центром персидской провинции в В. Галилее. В папирусах Зенона (259 г. до Р. Х.) К. описан как процветающее поселение, где путешественник мог пополнить запасы продуктов (Р. Zen. 59. 004). Между 145 и 143 гг. до Р. Х. в результате сражения между Ионафаном Маккавеем и селевкидским царем Деметрием II К. был полностью разрушен (1 Макк 11. 63–74). Иосиф Флавий писал о К. как о деревне в Тирской обл., на границе с Галилеей (*Ios. Flav. De bell.* II 18. 1). Евсевий Кесарийский сообщил, что К. расположен в 20 рим. милях от Тира (*Euseb. Opomast.* 116. 10). К. упоминается также араб. географом и путешественником аль-Мукаддаси (X в.).

Исследователи идентифицируют библейский К. с совр. Тель-Кедеш в В. Галилее, в 10 км к северо-западу от Хацора (см. *Асор*), на расстоянии 19 км к северу от Цфата, на совр. границе между Израилем и Ливаном. Холм доминирует над плодородной долиной.

Археологическое изучение. В XIX в. К. описан европ. исследователями В. Гереном, Ч. Уилсоном, К. Р. Кондером и Г. Г. Китченером. Древние периоды истории К. мало изучены. В 1953 г. Й. Ахарони провел археологические разведки и пробные раскопки в сев.-зап. части телья, выявившие массивный слой периода ранней бронзы, остатки крепостных сооружений среднего бронзового века, слои железного века I–II, эллинистического и раннеараб. периодов заселения. Раскопки древнейшей части города не производились.

Не найден и древний некрополь К., однако исследователи предполагают, что он находился к северу от телья. При проведении строительных работ здесь была обнаружена пещера, по всей видимости использовавшаяся для погребальных ритуалов в эпоху средней бронзы. Пещера (4,8×6,72 м, высота 1,75 м) имеет форму неровного овала. В южной ее части высечена квадратная колонна с подобием резной капители (0,67×0,67 м), неск. смещенная по отношению к центру. На полу пещеры обнаружено более 100 целых керамических сосудов и неск. медных предметов. Основную часть керамических находок составляют масляные светильники на высокой ножке и куконные горшки; на посуде заметны следы копоти. По предположению исследователей, керамические





находки свидетельствуют о погребальных тризнах, проводившихся в пещере.

С 1997 г. регулярные раскопки в нижнем городе ведутся совместной экспедицией Мичиганского и Миннесотского ун-тов. Археологи А. Берлин и Ш. Герберт обнаружили адм. здание больших размеров (56×40 м) с просторным внутренним двором. В вост. части комплекса археологи раскопали жилые помещения и бани. Зап. и сев. части использовались для адм. и церемониальных нужд. Комплекс был построен в персид. период (VI в. до

Р. Х.), а позднее использовался птолемейскими и селевкидскими правителями Палестины (III–II вв. до Р. Х.). По всей видимости, при Селевкидах в здании помещался гос. архив. Документы не сохранились, однако при раскопках обнаружено огромное собрание глиняных булл (ок. 2400). Большая часть — оттиски личных печатей обычных граждан. Такие буллы, как правило, не надписаны и украшены изображениями мифологических персона-

койской надписью: «Тот, кто [царит] над землей». Возможно, это печать правителя К., назначенного селевкидами; еще одна булла с изображением пшеничного колоса и виноградной грозди (вероятно, символами города) подписана: ΚΥΔΙΣΣ. Найдена также редкая золотая памятная монета птолемейской чеканки с изображением Арсиной, супруги Птолемея II, — самая тяжелая из обнаруженных на раскопках в Израиле (27 г.).

Исследователи предполагают, что в VI в. до Р. Х. К. мог стать столицей персид. провинции Галилея. До сих пор об администрации этой части страны ничего не было известно. Персид. провинциями были

*Административный комплекс.
VI в. до Р. Х.;
III–II вв. до Р. Х.*



Иудея, Самария и Идумея. Впосл. эти земли вместе со всей В. Галилеей перешли под власть Тира, возможно, в знак

благодарности за помощь в войнах против Греции. Последние буллы из архива датируются 148 (или 147) г. до Р. Х. Видимо, комплекс пришел в запустение после победы Маккавеев. При пожаре, однако, пострадали только архивные помещения здания. Архив был погребен под слоем разрушенных стен из сырца, превратившихся в обожженную глину. По версии исследователей, архив могли сжечь жители Тира, восставшие против селевкидской администрации. На это косвенно указывают тирские монеты, со 141 г. называющие город «святым и непри-

*Руины вост. стены
языческого храма
в долине Кедес. II–III вв.*



косновенным». В посл. трети II в. до Р. Х. комплекс вновь заселялся, однако никаких следов адм. деятельности уже нет.

В нач. I в. К. был окончательно заброшен. Следов рим. жилого слоя на памятнике не обнаружено, хотя по соседству расположен важный культовый центр.

В византийский период на холме была построена погребальная ча-

совня. Возможно, на протяжении всего греко-римского периода здесь располагался некрополь: рядом обнаружено несколько мавзолеев и еще неск. рим. захоронений.

Римский храм. Сохранившиеся руины монументального римского храма высотой ок. 8 м известны с кон. XIX в. Раскопки проводились А. Овадией, М. Фишером и И. Роллем (Тель-Авивский ун-т) в 1981–1984 гг. Был открыт просторный теременос (55×80 м) с храмом посередине, со стенами и воротами, расположенными на одной оси со святилищем. Храм прямоугольный (17,6×20 м), с 6-колонным портиком и целлой, ориентирован на запад. Вост. фасад постройки с главным центральным и 2 боковыми входами достигал 12-метровой высоты, был выложен крупными тесаными камнями, без раствора (сухая кладка). Частично сохранились мощеные полы. К зап. стене святилища напротив главного входа изнутри была пристроена апсидальная ниша, в к-рой, по всей видимости, помещалась статуя божества.

Сохранилось множество фрагментов антаблатуры, характерных для позднеримского стиля вост. империи кон. II в. Среди декоративных элементов — треножник, кифар, маски, звезды и полумесяц. По бокам от сев. и юж. входов на внутренней стене здания обнаружены массивные каменные кратеры, от которых вглубь здания уходят узкие каналы для возлияний. Над одним из кратеров помещен рельеф с изображением одетого в тогу человека, опирающегося на копье и держащего в руках сосуд для возлияний.

Две обнаруженные по соседству греческие надписи (117 и 214 гг. по Р. Х.) позволяют утверждать, что храм был посвящен Баал-Шамину («Владыке небес»), одному из главных божеств сиро-финикийского пантеона в римский период, отождествляемого с Зевсом. По предположению Дж. Магнесс, здесь же находился оракул Аполлона. По всей видимости, храм разрушен землетрясением 363 г.

Лит.: *Tadmor M. A Cult Cave of the Middle Bronze Age I near Qedesh // IEJ. 1978. Vol. 28. N 1/2. P. 1–30; Ovadiah A., Fisher M., Roll I. The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: A Prelim. Study // Tel Aviv. 1984. Vol. 11. N 2. P. 146–172; iidem. The Epigraphic Finds from the Roman Temple at Kedesh in the Upper Galilee // Ibid. 1986–1987. Vol. 13/14. N 1. P. 60–66; Aviam M. The Roman Temple at Kedesh in the Light*





of Certain Syrian City Coins // Ibid. 1985. Vol. 12. N 2. P. 212–222; *Magness J.* Some Observations on the Roman Temple at Kedesh // IEJ. 1990. Vol. 40. P. 173–181; *Berlin A., Herbert S.* A New Administrative Centre for Persian and Hellenistic Galilee: Prelim. Rep. of the Univ. of Michigan / Univ. of Minnesota Excavations of Kadash // BASOR. 2003. Vol. 329. P. 13–59; *Ariel D., Naveh J.* Selected Inscribed Sealings from Kedesh in Upper Galilee // Ibid. P. 61–80; *idem.* Kadash // NEAHL. Vol. 5. P. 1905–1906.

Я. Чехановец

КЕДМОН, христ. англосакс. поэт, VII в. — см. *Кэдмон*.

КЕДОРЛАОМЕР [древнеевр. *kadortā'omer*], царь *Элама*, упоминаемый в кн. *Бытие*.

К. в Священном Писании. Согласно Быт 14. 1–24, К. возглавлял военную коалицию 4 царей (в к-рую входили также *Амрафел*, царь Сенаарский, *Ариох*, царь Елласарский, и *Фидал*, царь Гоимский), на протяжении 12 лет державшую в подчинении 5 царей в Палестине, в т. ч. царей *Содома и Гоморры*. Восстание подчиненных царей спровоцировало карательный поход, который возглавил К. Было нанесено поражение нескольким хананейским племенам — рефаимам, зузимам, эзимам, амалитянам, аморреям. В долине Сиддим состоялась битва «четырех царей против пяти» (Быт 14. 9), победу одержала армия К. и его союзников, а цари Содома и Гоморры погибли во время отступления, упав в смоляные ямы. Среди пленников К. оказался *Лот*, племянник *Авраама*, живший в Содоме. Вооружив 318 рабов и разделив их на неск. отрядов, Авраам ночью неожиданно напал на К. и одержал победу. Все пленники К. были освобождены. Авраам отказался от вознаграждения в пользу союзников, выступивших с ним в поход. *Мелхиседек*, царь Салимский и «священник Бога Всевышнего», вышел навстречу Аврааму с хлебом и вином и благословил его, а Авраам отдал Мелхиседеку десятую часть своего имущества.

Имя К., возможно, восходит к эламскому имени собственному **ku-ti-ir* ¹*la-ga-ma-al*. Это имя не засвидетельствовано в корпусе эламского словаря (*Hinz, Koch*. 1987). Судя по данным этого словаря, *ku-ti-ir* означает «слож, хранитель» (Ibid. S. 546), ¹*la-ga-ma-al* — имя муж. божества (Ibid. S. 806). Однако В. Хинц и Х. Кох (Ibid. S. 500) этимологизируют библейское имя собственное К. как *Ku-dur-Lagamar*: «Пастырь — это (бог)

Лагамар». Эламское существительное *ku-dur, ku-du-ur* (с рядом др. орфографических вариантов) значит «пастух» и употребляется в составе имен собственных в эламских и новоассир. источниках (Ibid. S. 499–500). Однако и имя собственное *Ku-dur-Lagamar* в клинописных источниках пока не засвидетельствовано.

Вопрос об упоминании К. в письмах Хаммурапи приобрел большое значение для апологетики 1-й пол. XX в., поскольку о К. нет др. свидетельств, кроме Быт 14, и само это повествование рассматривалось сторонниками отрицательной библейской критики как один из наиболее поздних фрагментов Пятикнижия, не имеющих

речь идет о К., в апологетической работе, направленной против нем. ветхозаветной историко-критической школы (см. в ст. *Библеистика*).

В 1898 г. английский ассириолог Л. У. Кинг издал большой корпус писем Хаммурапи. Поскольку вопрос об упоминании К. у Хаммурапи имеет большое значение для *археологии библейской*, Кинг уделил особое внимание письму, опубликованному Шейлем (*King*. 1898. P. XXV–XLIX). Наблюдения Кинга показали несостоятельность интерпретации Шейля и Гоммеля. Прежде всего Кинг отметил, что выражение «день Кедорлаомера» (*um(-um) ša ku-dur-nu-uh-ga-mar*) не может пониматься как



Фраза «день Кедорлаомера» в прорисовке Ж. В. Шейля

исторической ценности. В 1896 г. французский ассириолог Ж. В. Шейль опубликовал письмо *Хаммурапи*, в к-ром, по мнению исследователя, упоминается К. Письмо обращено к Синиддинаму, к-рого Шейль неверно отождествил с царем Ларсы, носившим то же имя. Согласно интерпретации Шейля, Хаммурапи передал Синиддинаму несколько статуэток эламских богинь, захваченных в качестве трофеев «в день [поражения] Кедорлаомера». Шейль считал доказанным, что Хаммурапи и К. были современниками, и поэтому предположил, что *'amrāpel* (Амрафел) в Быт 14 — искаженное имя Хаммурапи с теофорным элементом *-el*. В этом случае необходимо объяснить, почему в Быт 14 К. выступает союзником Амрафела, притом что, согласно интерпретации письма Шейлем, К. был врагом Хаммурапи, которому последний нанес сокрушительное поражение.

Ж. В. Шейль не опубликовал фотографию таблички, и прорисовка, приведенная в его статье (*Scheil*. 1896. P. 600–601), принималась на веру теми исследователями, к-рые

«день поражения Кедорлаомера», поскольку нет других примеров такого же употребления слова «день» в аккадском письменном корпусе. Исходя из своего большого опыта работы со старовавилонскими письмами, Кинг сделал неск. эмендаций в тексте, опубликованном Шейлем. По просьбе Кинга Осман Хамди-бей, директор Османского музея в Стамбуле, выслал качественную фотографию таблички, содержащей письмо Хаммурапи Синиддинаму. Ознакомившись с фотографией, Кинг удостоверился, что все его догадки подтвердились. Вместо идеограммы ERIM со значением *šābum* — «отряд» (N 393 по силлабарии Р. Боргера (*Borger*. 1986; далее номера знаков приводятся по этому изданию)) Шейль прочел знак UD (N 381), приписав ему значение ип. Т. о., «день» (*um-um*) на самом деле оказался «отрядом» (ERIM-um). Далее Шейль ошибочно прочел знак KU (N 536) вместо ŠU (N 354). Клинописный знак ŠU имеет значение *qat* (Ibid. S. 145). *Ša qāt* — устойчивое сочетание со значением «во власти, под началом» (записывается шумерограммами NIG.ŠU



Фраза «войско под началом Инухсамара» в прорисовке Л. У. Кинга

хотели предложить собственную интерпретацию письма Хаммурапи, в частности Ф. Гоммелем и Т. Г. Пинчсом. Гоммель опубликовал свою версию перевода, в которой также

(N 597, 354)). Наконец, вместо знака SA (N 104) Шейль прочел GA (N 319). Т. о., выражение *um-um ša ku-dur-nu-uh-ga-mar* (день Кедорлаомера) получилось в результате ошибочного





прочтения фразы ERIM-um NĪG.ŠU i-nu-uh-sa-mar (отряд под началом Инухсамара). Имя полководца Инухсамара хорошо известно из других писем Хаммурапи. Интерпретация, предложенная Кингом, принята и в последнем переиздании писем Хаммурапи (Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung. Leiden, 1972. Н. 5: Briefe aus dem Istanbul Museum / Bearb. F. R. Kraus. S. 58–59 [письмо № 135]).

«Текст о Кедорлаомере». *Гипотеза Т. Г. Пинчеса*. В 1897 г. Пинчес опубликовал текст 3 клинописных табличек, датированных ахеменидской эпохой (VI–IV вв. до Р. X.; таблички хранятся в Британском музее и имеют номера Sp. III 2, Sp. II 987, Sp. 158 + Sp. II 962). Главным участником событий, описанных в табличках, выступает царь Элама, имя к-рого имеет идеографическую запись ^mKU.KU.KU.MAL (во фрагменте Sp. III 2) или ^mKU.KU.KU.KU.MAL (во фрагменте Sp. II 987; во фрагменте Sp. 158 + Sp. II 962 сохр. только часть этого имени — 4 знака KU). Пинчес интерпретировал эти записи соответственно как ^mku-dūr-laḥ-mal и ^mku-dūr-laḥ-gu-mal. Опираясь на письмо Хаммурапи в интерпретации Шейля, Пинчес решил, что обнаружил еще один источник, свидетельствующий о К. Расшифровка Пинчеса основывалась на том, что клинописный знак KU имеет также значение *dur* (см.: *Borger*. 1986. S. 186). *Ku-dur* — очень распространенный компонент имен эламских царей, поэтому первые 2 знака имени — KU.KU — можно надежно прочесть как *ku-dur*. Что касается остальных знаков, то Пинчес предположил, что KU может также иметь значение *laḥ* или *lag*, и соответственно прочел первое имя как *ku-dūr-laḥ-mal*, а второе — как *ku-dūr-laḥ-gu-mal* (*gu* — также одно из значений KU), при этом первое написание считалось дефектным. Предположение Пинчеса было основано не на данных палеографии, а на желании соотносить имя царя с библейским *kaḏorlā'omer*. Т. о., реконструкция ученого может считаться доказанной лишь наполовину.

Текст, открытый Пинчесом, содержит 2 др. имени, также вызвавших интерес в связи с Быт 14: *eri-e-ku-a* (фрагмент Sp. II 987, obv. 1. 19; вариант: *eri-e'-a-ku*, фрагмент Sp. III 2, obv. 1. 9) и *tu-ud-ḥul-a* (фрагмент Sp. III 2, obv. 1. 13). Первое имя Пин-

чес поставил в соответствие с библейским *'aryōk* (Ариох), а второе — с *tid'al* (Тидал, Фидал). Пинчес придавал открытому им тексту большое значение как подтверждению историчности Быт 14. Сообщение об этом открытии было опубликовано в 1897 г. Сам клинописный памятник получил в литературе название «текст о Кедорлаомере» (*Foster*. 1996. P. 283).

Быт 14 в освещении У. Ф. Олбрайта. Гипотеза Пинчеса вызвала широкий резонанс и была поддержана археологом У. Ф. Олбрайтом. В ст. «Пересмотр ранней еврейской хронологии» ученый уделил большое внимание исследованию Пинчеса и высказал собственные идеи об исторической основе Быт 14. Олбрайт показал, что подлинные библейские имена палестинских царей в Быт 14. 2 (к неподлинным он относил имена Бера и Бирша, считая их искусственными образованиями от глагольных корней *r'* и *rš'* (оба корня со значением «быть злым, нечестивым»), см. также *Немировский*. 2001. С. 200) имеют хананейское происхождение: имя Шинав было переведено как «бог луны — отец» (ученый считал, что в этом имени сохр. исконный звук *š* в имени бога луны *šin*, к-рое позднее стало произноситься как *sin*; это утверждение ошибочно, поскольку имя *šin* не семит. происхождения); для имени Шемевр была предложена эмендация «Шемаббир» со значением «Шем (= имя) могуч» (имя, согласно трактовке исследователя, выступает здесь в роли божественного существа).

Обращаясь к вопросу об идентификации вост. правителей (К., Амрафела, Ариоха и Фидала) и об этимологии их имен, Олбрайт не считает возможным отождествить Амрафела, Ариоха и Фидала с к.-л. аккад. правителями. Он отвергает популярную гипотезу о том, что Амрафел имеет своим прототипом Хаммурапи, а Ариох (правитель Елласара) — Варад-Шина (Эри-Аку), правителя Ларсы. С одной стороны, имя Амрафел не может быть фонетически выведено из Хаммурапи, с другой стороны, К. не мог быть современником Хаммурапи: эламские правители этого периода хорошо известны и ни один из них не имеет имени, соотносимого с *kaḏorlā'omer* (*Albright*. 1921. P. 71). Тексты, опубликованные Пинчесом, по мнению

Олбрайта, разъяснили многое. Олбрайт не сомневался в правильности расшифровки Пинчеса и датировал вторжение К. на Запад 1-й пол. XVII в. до Р. X. Соответственно, участие Авраама в событиях, описанных в Быт 14, Олбрайт не считал исторически достоверным (*Ibid*. P. 76).

Новая интерпретация «текста о Кедорлаомере» была предложена А. Иеремиасом в 1917 г., однако предварительные соображения против теории Пинчеса были изложены еще Кингом. Таблички Sp. III 2, Sp. II 987 и Sp. 158 + Sp. II 962 плохо сохранились, контекст, в к-ром употреблены имена KU.KU.KU(KU).MAL, *eri-e-ku-a* и *tu-ud-ḥul-a*, малоинформативен. Как бы то ни было, *tu-ud-ḥul-a* не был царем — при его имени не стоит соответствующий детерминатив (^m); других сведений об этом человеке текст не содержит. Основаниями для соотнесения *tu-ud-ḥul-a* с библейским Фидалом служат относительное фонетическое сходство и упоминание в том же контексте, в к-ром предполагается речь идет о К. Во фрагментах, изученных Пинчесом, нет никаких свидетельств, позволяющих отождествить *eri-e-ku-a* с *eri-e-ku*, правителем Ларсы, и библейским Ариохом. Предложенная Пинчесом интерпретация имен *eri-e-ku-a* и *tu-ud-ḥul-a* основана исключительно на допущении об упоминании в тексте К. И наоборот, предполагаемое свидетельство о библейских царях считалось аргументом в пользу правильности интерпретации текста. Слабость подобной аргументации очевидна.

Разделяя скептицизм Кинга, Иеремиас отождествил упоминаемого в табличках эламского царя с Кудур-Наххунте II, который принял участие в походе своего отца Шутрука-Наххунте (правил в 1185–1155 гг. до Р. X.) в Юж. Месопотамию. Аккадская надпись, повествующая об этом событии, сравнивает нашествие эламитов с потопом, превратившим в развалины город и его святыни. Царь и мн. жители города были уведены в плен, статуя *Мардука*, главного божества вавилонского пантеона, доставлена в Элам (*Astour*. 1992. P. 894). Эти события находят соответствие в «тексте о Кедорлаомере». Знаки 3 и 4 в зашифрованном имени могут относительно надежно быть интерпретированы как *naḥ-ḥun*, ч-тние знака MAL в значении *te* остается гипотетическим (*Немировский*).





2001. С. 210). У такого прочтения гораздо больше оснований, чем у интерпретации Пинчеса, и оно было принято Дж. Камероном, Хинцем и даже Олбрайтом (*Albright*. 1942. P. 33–34; *Astour*. 1992. P. 895).

Даже после открытия Иеремиаса тексты Пинчеса использовались для объяснения Быт 14 (см. новую интерпретацию в *Albright*. 1942. P. 34). По мнению М. Астура, история Быт 14 была написана в эпоху плена образованным евреем, имевшим познания в аккад. лит.-ре. В ахеменидский период обращения к событиям и героям древней истории Шумера и Аккада было очень популярным. Астур считал, что история Авраама была осмыслена в русле этой тенденции и поздний вавилонский эпос был переработан и включен в евр. традицию (*Astour*. 1992. P. 895; эту версию высказывал Иеремиас, прежде чем предложил новую интерпретацию имени эламского царя (*Jeremias*. 1911. P. 24–25)). Противоположная т. зр. («текст о Кедорлаомере» отражает влияние древнееврейской эпической традиции) была высказана А. А. Немировским (*Немировский*. 2001. С. 210–216).

Несмотря на неудавшиеся попытки найти упоминание о К. в аккад. и эламских источниках, вопрос об историчности К. продолжает обсуждаться в совр. лит.-ре (обзор см.: *Немировский*. 2001. С. 196–203). После работ Ж. М. Дюрана получила распространение гипотеза, согласно к-рой Быт 14 отражает эпическую традицию, связанную с воспоминаниями о войне Элама с коалицией переднеазиатских гос-в в XVIII в. до Р. Х. (*Charpin, Durand*. 1992; *Durand*. 2005).

Содержание памятника. «Текст о Кедорлаомере» включает послание Кудур-Наххунте к жителям Вавилона, ответ на это послание и стихотворное повествование о нашествии Кудур-Наххунте на Ниппур и о разорении его культовых центров. По мнению Б. Р. Фостера, внимание к этим текстам в ахеменидский период (к-рым датируются таблички Sp. III 2; Sp. II 987 и Sp. 158+П 962) было вызвано стремлением найти историческую аналогию между нашествием эламитов и персидским завоеванием Вавилона (*Foster*. 1996. P. 283).

В 1-й табличке содержится текст переписки между Кудур-Наххунте и жителями Вавилона. Из сохранив-

шейся части документа ясно, что царь Элама отстаивал свое право на вавилонский трон, возводя свою родословную по жен. линии к касситскому правителю Вавилона. Вавилоняне считают претензии Кудур-Наххунте необоснованными и отказываются от его предложения, ожидая легитимного правителя (*Ibid*. P. 284–285).

В тексте 2-й таблички говорится о нашествии Кудур-Наххунте на Шумер и Аккад за отказ от признания его законным правителем. Главным местом событий выступает Ниппур, однако в повествовании названы и вавилонские культовые сооружения (ворота Иштар, усыпальница Эа). Кудур-Наххунте вторгся в Экур, в храм Энлиля в Ниппуре, призвав своих воинов к грабежу, разрушил стены усыпальницы Эа, разорвал завесу в Эадгиги (святилище бога Нуску), вошел в храм бога Эннундагаллы. Увидев сияющую статую Эннундагаллы, Кудур-Наххунте испугался и не решился сам сорвать с нее венцы, а приказал сделать это жрецу. Жрец отказался (на этом повествование обрывается) (*Ibid*. P. 285–288). В тексте на оборотной стороне таблички говорится о гневе богов на эламитов.

В тексте 3-й таблички перечисляются злодеяния соратников Кудур-Наххунте и вновь поднимается тема божественного гнева на опустошителей (*Ibid*. P. 288–289).

Лит.: *Scheil J. V. Chodorlahomor dans les inscriptions Chaldéennes // RB*. 1896. Vol. 5. P. 600–601; *Pinches Th. G. Certain Inscriptions and Records Referring to Babylonia and Elam and Their Rulers, and Other Matters // J. of the Transactions of the Victoria Institute. L., 1897. Vol. 29. P. 43–90; King L. W., ed. The Letters and Inscriptions of Hammurabi, King of Babylon. L., 1898. Vol. 1. P. XXV–LVI; Jeremias A. The Old Testament in the Light of the Ancient East: Manual of Biblical Archaeology. N. Y.; L., 1911. Vol. 2. P. 21–31; *idem*. Die sogenannten Kedorlaomer-Texte: Sp. III, 2, Sp. 158 + Sp. II, 962, Sp. II, 987 // *Orientalistische Schriften: Fr. Hommel zum 60. Geburtstag. B., 1917. Bd. 1. S. 69–97; Albright W. F. A Revision of Early Hebrew Chronology // JPOS*. 1921. Vol. 1. P. 49–79; *idem*. The Historical Background of Genesis XIV // *J. of the Society of Oriental Research. Toronto, 1926. Vol. 10. P. 231–269; idem*. A Third Revision of the Early Chronology of Western Asia // *BASOR*. 1942. N 88. P. 28–36; *Speiser E. A., ed. Genesis. Garden City (N. Y.), 1964. P. 106–109. (The Anchor Bible; 1); Astour M. C. Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources // Biblical Motifs: Origins and Transformation / Ed. A. Altman. Camb., 1966. P. 65–112; idem. Chedorlaomer // *ABD*. 1992. Vol. 1. P. 893–895; *Borger R. Assyrisch-babylonische Zeichenliste. Neukirchen-Vluyn, 1986; Hinz W., Koch H. Elamisches Wörterbuch. B., 1987; Charpin D., Durand J.-M. La suzeraineté de l'empereur***

(Sukkalmah) d'Elam sur la Mésopotamie et le «nationalisme» amorrite // *Mésopotamie et Elam: Actes de la XXXVI Rencontre Assyriologique Internationale / Ed. L. de Meyer, H. Gasse. Ghent, 1991. P. 61–73; Lambert W. G. The Fall of the Cassite Dynasty to the Elamites: An Historical Epic // Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient Ancien: Offerts à Léon de Meyer. Leuven, 1994. P. 67–72; Foster B. R. Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Bethesda, 1996². Vol. 1. P. 283–289; *Немировский А. А. У истоков древнеевр. этногенеза: Ветхозаветное предание о патриархах и этнополит. история Ближ. Востока. М., 2001. С. 196–216; Durand J.-M. De l'époque amorrite à la Bible: le cas d'Arriyuk // Babel und Bibel. Moscow, 2005. N 2. P. 59–70; Krebernik M. Philologische Aspekte elamisch-mesopotamischer Beziehungen im Überblick // *Ibid*. 2006. N 3. S. 76–77.**

М. Г. Калинин

КЕДРИН Георгий — см. *Георгий Кедрин*.

КЕДРОВ Константин Васильевич (9.05.1827, г. Гатчина С.-Петербургской губ.— 1.05.1903, С.-Петербург), педагог, директор С.-Петербургского историко-филологического ин-та. Отец К., прот. Василий († 1845), выпускник СПбДА, первоначально служил в гатчинской госпитальной ц. во имя ап. Павла, затем — в храме св. Александра Невского при Сиротском ин-те, где учился и К. По увольнении из духовного звания в 1839 г. К. поступил в Главный педагогический ин-т, в отдел младшего возраста. В 1842 г. был переведен на предварительный курс, в 1845 г. со званием студента — на «окончательный курс» историко-филологического фак-та. Закончил обучение в 1847 г. Согласно аттестату, «отличался благонравным поведением, превосходными способностями и неутомимым прилежанием». При выпуске с соизволения министра гр. С. С. Уварова награжден золотой медалью и утвержден в звании старшего учителя, в к-ром обязался прослужить 8 лет.

Преподавал греч. язык в новгородской гимназии (с 10 янв. 1848, с 1851 — также историю в высших классах), затем назначен в 3-ю с.-петербургскую гимназию (с авг. 1852 до 1867). Преподавал рус. словесность и рус. историю в Мариинском ин-те (1857–1861) и русский язык в Уч-ще правоведения (1860–1863). 1 янв. 1862 г. как опытный педагог был выбран вел. кнг. Еленой Павловной инспектором классов Мариинского ин-та, в течение 10 лет совмещал эту должность с должностью





заведующего. В 60–70-х гг. XIX в. являлся преподавателем светлейшего кн. Сергея Максимилиановича, герц. Лейхтенбергского, вел. князей Владимира Александровича, Сергея Александровича и Павла Александровича, вел. кнж. Ольги Константиновны.

10 янв. 1866 г. удостоен чина статского советника с получением прав потомственного дворянства. С 22 июня 1867 г. постоянно присутствующий член учебного комитета при Святейшем Синоде. 1 окт. (сент.?) 1867 г. определен экстраординарным профессором греческой словесности в Историко-филологический ин-т – высшее учебное заведение, учрежденное в том же году имп. Александром II, аффилированное со столичным ун-том и готовившее преподавателей рус. и классических языков, словесности, истории, географии для гимназий и реальных уч-щ. С 1871 г. исполнял в ин-те обязанности бухгалтера и казначея. После смерти 1-го директора ин-та И. Б. Штейнмана указом имп. Александра II от 12 апр. 1872 г. К. был назначен новым директором. Там же, в здании бывшего дворца имп. Петра II (ныне филологический факультет СПбГУ, Университетская наб., 11), он и проживал. При К. в ин-те (с 1875 Императорский ин-т) преподавали историки и филологи Н. А. Астафьев, К. Н. Бестужев-Рюмин (организатор Высших женских курсов), А. С. Будилович, А. Д. Вейсман, А. Д. Галахов, Ф. Ф. Зелинский, А. К. Наук, Ф. Ф. Соколов, И. А. Шенбор, философы А. И. Введенский и М. И. Владиславлев (впоследствии ректор ун-та), астроном и геодезист А. М. Жданов (впосл. ректор ун-та). Среди выпускников ин-та этого периода – театровед Б. В. Варнеке, филологи А. И. Малеин, Д. Н. Корольков, В. В. Латышев, П. В. Никитин (впосл. ректор ун-та), А. В. Никитский, Н. И. Новосадский, писатель Ф. Д. Крюков, библиограф А. М. Ловягин.

В июне 1873 г. К. был командирован за границу «с ученой целью на вакансии». В 1887 г. осуществлял ревизию Казанского учебного окр., в авг.–сент. 1888 г. – воронежских и костромских гимназий, в 1890 г. – ветеринарного ин-та в Харькове. В 1891 г. за особые труды в комиссии по пересмотру планов и программ в мужских гимназиях и прогимназиях ведомства Мин-ва на-

родного просвещения удостоен Высочайшего благоволения.

Тайный советник (1880), кавалер высших орденов Российской империи, включая орден св. Александра Невского с бриллиантами и польский орден Белого Орла (1 янв. 1888). 1 янв. 1894 г. К. был назначен членом Совета министра народного просвещения. «Человек прямодушный и честный, натура энергичная и цельная, строгий к себе и требовательный к своим подчиненным», К. был известен прежде всего своей организационной и педагогической деятельностью, длившейся более 55 лет, но практически не оставил научных трудов. К. отстаивал приоритет нравственных основ в педагогике. Разработанные в начале директорства К. правила для студентов историко-филологического ин-та предусматривали, что те, «предназначая себя к высокому званию педагогов, должны прежде воспитать самих себя так, чтобы впоследствии собственным примером иметь доброе влияние на тех, кто будет вверен их педагогическим заботам» (Правила для студентов Имп. историко-филологического ин-та: Утверждены в Мин-ве народного просвещения 28 окт. 1872 г. [СПб., 1872]. С. 1).

30 июня 1857 г. К. обвенчался с Марией Орловой, дочерью проповедника прот. Николая Мефодиевича Орлова, настоятеля Сергиевского всея артиллерии собора (1849–1870). Имел 3 сыновей и 3 дочерей. Старший сын, Алексей, выпускник С.-Петербургского ун-та по историческому отделу историко-филологического ин-та (1884), с 1900 г. занимал должность директора в Ташкентском реальном уч-ще.

К. скоропостижно скончался от разрыва сердца на вечернем заседании конференции ин-та. Литургию и отпевание совершил протоиерей университетской Петропавловской ц. В. Г. Рождественский в сослужении протоиерея стрельнинской придворной Петропавловской церкви Н. Н. Кедрова – родственника К., протоиерея церкви главного управления уделов К. И. Ветвеницкого и др. клириков. В числе присутствовавших на похоронах были преемник К. в деле управления ин-том акад. В. В. Латышев, буд. обер-прокуроры Синода С. М. Лукьянов и В. К. Саблер, министр народного просвещения Г. Э. Зенгер и директор департамента В. А. Рахманов, фило-

лог и историк музыки С. К. Булич, кн. Н. В. Шаховской, преподаватели Введенский, Зелинский, Никитин, Соколов, инспектор Н. П. Некрасов и др.

К. похоронен на кладбище *санкт-петербургского Новодевичьего в честь Воскресения Христова мон-ря*, там же погребены его жена († 8 нояб. 1899) и дочь-отроковица Елена († 1880). В 60-х гг. XX в. утраченное надгробие К. заменено мраморной плитой с неверно указанными датами рождения и смерти. Могила является памятником истории и культуры федерального значения.

Ист.: РГИА. Ф. 53. Оп. 1. Д. 45.

Лит.: Альманах современных рус. гос. деятелей. СПб., 1897. С. 942–943; Юбилей К. В. Кедрова // Филол. обозр. М., 1897. Т. 12. Кн. 1. С. 147–152; *Зоргенфрей Г. Г.* Памяти К. В. Кедрова († 1 мая 1903) // Филол. зап. Воронеж, 1903. Вып. 4/5. С. 1–5 (отд. отт.: Воронеж, 1903); Биржевые вед. 1903. № 220. С. 2; № 222. С. 2; Новости и биржевая газ. 1903. № 120. С. 2; № 122. С. 2; Петербургская газ. 1903, 3 мая. С. 4; 4 мая. С. 10; Петербургский листок. год № 119, 3 мая. С. 3; № 121, 5 мая. С. 4; № 122, 6 мая. С. 5; *Колышницына Н. В.* Организация учебно-воспитательного процесса в Ими. С.-Петербургском историко-филологическом ин-те // Вестн. архивиста. М., 2011. № 3(115). С. 55–70.

Свящ. Александр Берташ

КЕДРОВСКИЙ Иоанн Саввич (1879, посад Висунск (Батурино) Херсонского у. и губ. – 16.03.1934, Нью-Йорк, США), один из деятелей *обновленчества*, обновленческий «митрополит Северной Америки». По окончании Одесской ДС был направлен в 1902 г. в *Алеутскую и Североамериканскую епархию*. Рукоположен во диакона, затем во иерея. В 1907 г. упоминается как настоятель прихода во имя святых Петра и Павла в Детройте (шт. Мичиган), в 1914 г. – Рождество-Богородицкой ц. в Колдейле (шт. Пенсильвания). Был возведен в сан протоиерея. После отъезда правящего архиерея Североамериканской епархии архиеп. *Евдокима (Мещерского)* на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* К. вместе с прот. Владимиром *Александровым* отказался признать в качестве канонического начальника временного управляющего Североамериканской епархией Канадского еп. *Александра (Немоловского)*; впосл. архиепископ). 27 янв. 1918 г. еп. Александр запретил его в священнослужении.

В 1923 г. К. был вызван в СССР главой обновленческого синода митр. Евдокимом (Мещерским). 9 окт. того



же года был «хиротонисан» в Москве обновленческими «архиепископами» *Виталием (Введенским)* и Александром *Введенским* во «епископа Аляскинского», несмотря на то что он находился в браке. 16 окт. решением обновленческого синода возведен в сан «митрополита Североамериканского». Деятельность К. проходила в тесной связи с Антирелигиозной комиссией при ЦК РКП(б), которая 31 окт. 1923 г. впервые рассмотрела вопрос об «американском попе Кедровском», предполагая использовать его для захвата имущества Русской Церкви за границей.

В кон. 1923 г. К. вернулся в Сев. Америку и предъявил претензии на руководство православными приходами в США и Канаде, однако рус. духовенство и миряне отказались признать его полномочия. В борьбе с митр. *Платоном (Рождественским)*, утвержденным патриархом свт. *Тихоном* в сент. 1923 г. управляющим Североамериканской епархией, К. активно использовал поддержку партийных и гос. органов СССР, к к-рым обращался через обновленческое руководство или напрямую. Так, вскоре после приезда в США К. отправил письмо заведующему отделом по работе с Церковью («Ликвидационный отдел») наркомата юстиции П. А. Красикову с просьбой добиться от патриарха отстранения митр. Платона от управления епархией. 12 дек. 1923 г. на заседании Антирелигиозной комиссии по предложению Красикова было дано поручение начальнику 6-го (церковного) отдела Секретного управления ОГПУ Е. А. Тучкову «провести через Тихона увольнение Платона от должности». Под давлением ОГПУ патриарх Тихон был вынужден 16 янв. 1924 г. принять постановление об увольнении митр. Платона, однако не назначил нового управляющего Североамериканской кафедрой. По мнению К., патриарх Тихон, формально отстранив митр. Платона от управления епархией, одновременно дал ему «словесное приказание, а затем уведомил его письменно, не уходить из Америки и не выпускать из рук Русско-Американского Церковного имущества» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 514). 4 апр. 1924 г. в Детройте на церковном Соборе митр. Платон был избран главой объявленной автономной Американской митрополии и получил право на доверительное управление

имуществом всех храмов, оспариваемых К. 28 июля 1924 г. К. поручил своему представителю в Москве С. А. Доброву обратиться к Тучкову и Красикову с просьбой добиться от патриарха Тихона издания резолюции о сдаче митр. Платоном всех дел Американской миссии, в т. ч. и церковного имущества. Также К. выдвигал абсурдное требование, чтобы патриарх Тихон признал его назначение главой всех православных храмов Сев. Америки по решению, принятому обновленческим синодом.

8 авг. 1924 г. К. осуществил «нарекание» В. Александрова во «епископа Аляскинского и западных территорий США и Канады», однако его «хиротония», запланированная в Москве, так и не состоялась (впосл. Александров вступил в конфликт с К. и был «запрещен» им в служении). В окт. того же года К. от имени советских органов вел переписку с находившимся в Монтевидео (Уругвай) бывш. обновленческим «архиепископом» Николаем Соловьём (Соловейчиком), объявившим о своем разрыве с обновленческим синодом. Главным аргументом, который использовал К., чтобы убедить его возобновить сотрудничество с советскими властями, было обещание немедленной выплаты крупных денежных сумм.

Основным направлением деятельности К. в США стали попытки отсудить в амер. гражданских судах в свою пользу права собственности на правосл. храмы и иное церковное имущество, что делалось по прямому указанию Антирелигиозной комиссии и Тучкова. С нояб. 1924 г. в течение неск. лет велось одновременно неск. десятков юридических процессов, наиболее важным из к-рых был судебный спор в 1924–1925 гг. о принадлежности храма во имя свт. Николая в Нью-Йорке — кафедрального собора Североамериканской епархии. В кон. 1924 г. суд низшей инстанции принял решение в пользу митр. Платона, сохранив за ним права на владение Николаевским собором.

Готовясь обжаловать это судебное решение в апелляционном суде г. Нью-Йорка, К. обратился в Москву с просьбой о поддержке, ссылаясь на особую заинтересованность правительства СССР в исходе дела. К. просил срочно прислать ему документы, удостоверяющие увольнение митр. Платона патриархом Тихоном

от управления Североамериканской кафедрой, а также материалы о признании обновленческого руководства К-польским и Иерусалимским патриархами. Кроме того, К. просил немедленно предоставить ему денежные субсидии и командировать в США за счет советского правительства сотрудников «для защиты имущества». Советские власти оказали К. необходимую поддержку.

В окт. 1925 г. Апелляционное отделение по 1-му департаменту признало К. полномочным главой Североамериканской епархии Русской Церкви, имеющим право распоряжаться Николаевским храмом в Нью-Йорке. 27 нояб. того же года это решение было утверждено Апелляционным отделением Верховного суда в Нью-Йорке. Во исполнение решения суда в нач. 1926 г. Николаевский храм был изъят из юрисдикции митр. Платона и передан К. Т. о., храм стал кафедральным собором обновленческой Североамериканской «митрополии» и фактической собственностью семьи Кедровских. После смерти К. в 1934 г. храмом распоряжались его сыновья — «епископ» Николай (ум. в 1944) и свящ. Иван Кедровский, вернувшийся в 1945 г. в юрисдикцию Московского Патриархата. Под управлением обновленцев нью-йоркский собор пришел в упадок и требовал срочного ремонта. Число прихожан обновленческого храма не превышало 500 чел., часть церковных помещений сдавались в аренду др. религ. общинам.

К. похоронен в Нью-Йорке на кладбище Вудлон (р-н Бронкс).

Лит.: *Казем-Бек А.* К десятилетию одного судебного процесса // ЖМП. 1957. № 6. С. 66–74; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 513–516; «Обновленческий» раскол. С. 67, 89, 565, 770–771; *Митрофан (Шкурин), игум.* РПЦ и советская внешняя политика в 1922–1929 гг.: (По мат-лам Антирелигиозной комиссии) // ВЦИ. 2006. № 1. С. 162–175; *Соловьев И., свящ.* Раскольническая деятельность «обновленцев» в рус. зарубежье // ЕжБК. 2008. Т. 1. С. 273–281.

Д. Н. Н.

КЕДРОВЫ, семья рус. музыкантов (регентов, певцов, педагогов, авторов духовных сочинений), к-рые внесли значительный вклад в распространение рус. музыки на Западе.

Николай Николаевич Кедров — старший (далее: Н. Н. — старший) (28.10.1871, С.-Петербург — 29.01.1940, Париж) род. в семье диакона ц. Спаса Нерукотворного образа при Придворно-конюшенном ведомстве



Николая Никитича Кедрова (1837–1904), который в сер. 70-х гг. XIX в. стал священником придворной Спасо-Преображенской ц. в Стрельне близ С.-Петербурга. Ок. 1890 г. окончил регентский класс *Придворной певческой капеллы*. В 1890–1894 гг. пел в Бесплатном хоровом классе И. А. Мельникова (под упр. Ф. Ф. Беккера), там же обучал вновь поступивших певцов. В нач. 90-х гг. XIX в. пел в мужском хоре Думского кружка любителей хорового пения, в любительском хоре вел. кн. Сергея Михайловича, в муж. хоре ц. Ахтырской иконы Божией Матери при Гос. контроле Российской империи. В 1894–1897 гг. учился в С.-Петербургской консерватории (класс пения С. И. Габеля). По семейному преданию, изучал теорию композиции у Н. А. Римского-Корсакова. В 1895 г. начал выступать как солист (баритон) в спектаклях оперного класса консерватории, с 1896 г. — в спектаклях с.-петербургского Об-ва музыкальных собраний. В сезонах 1897–1899 и 1900/01 гг. пел в Московской частной русской опере, в сезоне 1899/1900 гг. — в Большом театре, в 1902 г. — в Мариинском театре.

Большую известность Н. Н. — старший приобрел как концертный певец. С 1897 г. солировал в таких произведениях, как «Страсти по Матфею» и Месса си минор И. С. Баха, 9-я симфония Л. ван Бетховена, оратория «Христос» Ф. Листа, «Маленькая торжественная месса» Дж. Россини, «Реквием» К. Сен-Санса, «Иоанн Дамаскин» С. И. Танеева и др. Большая часть этих выступлений состоялась в серии Общедоступных концертов хора и оркестра гр. А. Д. Шереметева в С.-Петербурге. Сольные концерты Н. Н. — старшего в нач. 1900-х гг. проходили ежегодно в Малом зале С.-Петербургской консерватории, его голос характеризовали как «мягкий, красивый, бархатный, прекрасно обработанный».

Партнером Н. Н. — старшего по сцене и концертной эстраде была его супруга, певица (лирическое сопрано) С. Н. Гладкая-Кедрова (1874–1965), с 1903 г. преподаватель, с 1913 г. профессор С.-Петербургской (впосл. Петроградской) консерватории по классу сольного пения. В 1902–1904 гг. Н. Н. — старший преподавал пение в классах Придворной певческой капеллы, с 1904 г. — сольное и хоровое пение в С.-Петербургской консерватории; с 1915 г. профессор 2-й ступени.

Почти 30 лет Н. Н. — старший являлся участником и продолжителем долгое время руководителем мужского вокального квартета, завоевавшего большую известность в России и за ее пределами. До революции квартет упоминался под названиями «Русский соло-квартет (а саррелла)», «Первый русский вокальный квартет», «Мужской вокальный квартет», «(Санкт-)Петербургский вокальный квартет», «Петроградский вокальный квартет братьев Кедровых» и др. В 1-й состав квартета помимо Н. Н. — старшего вошли выпускник С.-Петербургской консерватории по классу пения С. И. Габеля Я. Я. Карклин (Е. Карклиньш, 1-й тенор), чиновники Гос. контроля Ф. Г. Варзарь (Ворзар, 2-й тенор) и В. Д. Жданов (бас). Все певцы были участниками мужского хора при Гос. контроле Российской империи, покровителем к-рого являлся гос. контролер Т. И. Филиппов — знаток и собиратель рус. народных песен, оказывавший квартету всемерную поддержку. Известно также о покровительстве музыкантам со стороны членов имп. семьи. Первая репетиция квартета состоялась 10 мая 1897 г. Неск. лет певцы выступали в закрытых концертах (в частных салонах, в иностранных посольствах, в Зимнем дворце). 28 марта 1899 г. в Малом зале С.-Петербургской консерватории состоялся 1-й публичный концерт, в основном звучали сочинения зап. композиторов (В. А. Моцарта, Бетховена, Р. Шумана, Ф. Мендельсона и др.). Аранжировки русских народных песен в первые 2 года выполнял гл. обр. Карклин, затем Н. Н. — старший. Со временем количество рус. сочинений в репертуаре квартета увеличилось.

До 1908 г. концерты коллектива были нечастыми, а состав неоднократно обновлялся. В 1899 г. на место Карклина, получившего должность преподавателя Томского отделения Имп. РМО, пришел тенор М. М. Чупрынников. В 1904 г. Варзарь и Жданова заменили тенор Н. М. Сафонов и бас В. И. Касторский. В 1904 г. вместо Н. Н. — старшего пели баритоны И. В. Тартаков и В. И. Лосев. С 1905 по 1910 г. в составе квартета выступали: Чупрынников (1-й тенор), Сафонов (2-й тенор), Н. Н. — старший (баритон), Касторский (бас). В этом же составе квартет весной 1908 г. впервые гастролировал в Париже и Лондоне,

а в 1908–1910 гг. осуществил ряд грамзаписей.

В 1909 или 1910 г., во время гастролей в Париже, на место получившего солидный ангажемент Касторского прибыл из С.-Петербурга брат Н. Н. — старшего Константин Николаевич Кедров (далее: К. Н.) (9.09.1876, С.-Петербург — 24.10.1932, Париж), к-рый под псевд. Ливанский пел в мужском вокальном ансамбле «Алеко». Он получил образование на юридическом и историко-филологическом фак-тах С.-Петербургского ун-та, затем обучался вокалу в С.-Петербургской консерватории, служил псаломщиком (1904–1916) в придворной ц. св. Александра Невского в Аничковом дворце, преподавал в С.-Петербургском Технологическом ин-те имп. Николая I.

В 1908–1915 гг. квартет стал одним из самых известных рус. вокальных ансамблей, часто выступал в России и за границей. В 1911–1913 гг. с квартетом несколько раз пел в концертах и записал на пластинки русские народные песни (в т. ч. в обработке А. К. Лядова, С. М. Ляпунова и Н. Н. — старшего) Ф. И. Шаляпин. Этот ансамбль стал первым русским профессиональным концертным вокальным квартетом, долгое время выступавшим на эстраде и специализировавшимся на исполнении репертуара *a cappella*. Главной задачей певцы считали популяризацию русской народной песни (в концертах звучали художественные обработки фольклора рус. губерний), а духовную музыку до революции исполняли только в церквях. Пресса отмечала прекрасный подбор голосов, безупречный ансамбль, дикцию, филигранную техническую отделку, глубокое проникновение в образный строй сочинений. По примеру квартета в нач. XX в. в России возник ряд вокальных ансамблей — мужских, женских, смешанных (наиболее известным из муж. коллективов был квартет под упр. М. А. *Юль-тисона*). Деятельность квартета способствовала расширению репертуара для вокальных ансамблей: нек-рые опубликованные в это время сочинения были написаны непосредственно для этого коллектива и посвящены его членам.

После марта 1916 г. в прессе сообщения о выступлениях коллектива исчезают. В годы первой мировой войны Н. Н. — старший регентовал в Спасо-Преображенской ц. в Тяр-





леве близ Павловска. По нек-рым сведениям, он обучал управлению хором вел. кн. Иоанна Константиновича, также давал ему уроки теории музыки и помогал в сочинении духовных произведений.

Революция 1917 г. застала братьев К. с семьями в Коктебеле. Н. Н.— старший организовал хор, с к-рым выступал в Феодосии. Во время этих концертов поэт М. А. Волошин читал свои стихи, в роли декламатора выступал К. Н. В 1918 г. в Феодосии было написано самое раннее сохранившееся церковное сочинение Н. Н.— старшего — «Вечная память».

Ок. 1919 г. Н. Н.— старший переехал в Москву, пел в Большом театре, затем вместе с супругой жил в Петрограде и преподавал в консерватории. Ок. 1921 г. в Петроград вернулся его брат К. Н., и Н. Н.— старший принял решение восстановить квартет. Умерших к тому времени Чупрынникова († 26 мая 1918, Петроград) и Сафонова († 1922, Москва) заменили солисты Гос. театра оперы и балета (Мариинского театра) И. К. Денисов (1-й тенор) и Т. Ф. Казаков (2-й тенор).

В 1921 г. в Петрограде Н. Н.— старший написал хор «Отче наш», впосл. часто исполнявшийся в церквах разных христ. конфессий. Возможно, это произведение было создано для богослужения 12 февр. 1922 г., в день памяти святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В нояб. 1921 г. митр. Петроградский *Вениамин (Казанский)* высказал пожелание, чтобы за этой службой звучали песнопения на языках всех христианских народов Европы, и Н. Н.— старший написал произведения на греч., лат., нем. и церковнослав. тексты, музыкальный стиль к-рых отразил влияние соответствующих традиций. Были ли исполнены эти песнопения за богослужением в тот раз, не установлено.

Осенью 1922 г. Н. Н.— старший с супругой приняли решение уехать из России, осознав, что их попытка противостоять введению в Петроградской консерватории чуждых искусству порядков вызывает только озлобление у большевистского руководства. Вслед за ними решили эмигрировать и др. члены квартета.

В сент. 1922 г. Гладкая-Кедрова и в апр. 1923 г. Н. Н.— старший выехали в Берлин, где они стали преподавать в Западной консерватории

(Conservatorium des Westens). Из-за болезни Н. Н.— старший не смог сразу приступить к работе и занялся восстановлением репертуара по памяти (его нотная б-ка была расхищена в Петрограде). По приезде в Берлин из Петрограда др. членов квартета в сент. 1923 г. в берлинском Бетховенском зале состоялся 1-й концерт ансамбля в эмиграции, имевший большой успех; певцы получили контракт на гастролы в Германии. Однако из-за финансового кризиса концерты были прерваны и квартет переехал в Париж, где впервые выступил в нояб. 1923 г. в зале «Гаво».

В 1924 г. во многом благодаря инициативе Н. Н.— старшего и его супруги в Париже была открыта Русская консерватория, в которой он стал вести бесплатный хоровой класс (вместе с А. Г. Чесноковым), а Гладкая-Кедрова — оперный класс; в 1927 г. они оба вошли в правление консерватории. В 1931 г. Н. Н.— старший стал членом совета вновь образованного Русского музыкального об-ва за границей (РМОЗ). Гладкая-Кедрова также преподавала в Русской нормальной консерватории (открыта в 1932) и в Высшей парижской школе музыки (École Normale de Musique de Paris).

В 1925 г. в Париже начал выступать как пианист и аккомпаниатор сын Н. Н.— старшего Николай Николаевич Кедров — младший (далее: Н. Н.— младший) (17.07.1906, С.-Петербург — 23.05.1981, Париж). В 12 лет он написал первые романсы на стихи Волошина. Н. Н.— младший начал музыкальное образование в Петроградской консерватории, с 1923 г. обучался в Берлине симфоническому дирижированию, в 1929 г. окончил Русскую консерваторию в Париже (класс фортепиано проф. Л. Э. Конюса). Обладавший хорошим тенором, он с 1931 г. периодически пел в квартете отца, заменяя Денисова; в 1937 г. стал постоянным членом квартета. В 1933 г., после смерти К. Н., в квартет был принят солист-бас К. Е. Кайданов.

До начала второй мировой войны квартет Кедрова (так ансамбль назывался в эмигрантский период) вел широкую концертную деятельность, считая своей задачей прославлять Россию в тяжелейший период ее истории и доносить до всего мира правду о происходивших в ней тра-

гических событиях. Иногда выступления заканчивались сбором средств в пользу русских беженцев. Концерты проходили во Франции, в Бельгии, Великобритании, Нидерландах, Португалии, Испании, Швейцарии, Польше, Италии; в 1927/28–1930/31 и 1932/33 гг. квартет гастролировал в Сев. Америке. В организации турне в США поддержку оказывал меценат Ч. Р. Крейн, иногда выступавший перед концертами с лекциями о русской народной культуре и муз. фольклоре. Квартет пел за службами в православных храмах, певцы стремились содействовать «религиозному и духовному подъему русских изгнанников», их объединению. Чаще всего квартет можно было слышать в Александро-Невском соборе Парижа, где служил митр. *Евлогий (Георгиевский)*. В кон. 20-х гг. XX в. амер. фирма Columbia сделала грамзаписи ряда светских произведений в исполнении квартета. В отдельных случаях Н. Н.— старший выступал как певец-солист в оперных постановках.

Репертуар квартета насчитывал неск. сот сочинений: дореволюционные композиции (нередко отредактированные Н. Н.— старшим), произведения композиторов-эмигрантов Ю. Л. Карнавичесюса (Карновича) и А. С. Ильишенко. Специально для квартета А. Т. Гречанинов написал «Литургическую сюиту» (1938) из 5 «религиозных песен» в сопровождении оркестра, премьеры к-рой состоялась 24 февр. 1939 г. в Варшаве. В зарубежный период неотъемлемой частью концертных программ стала духовная музыка, в т. ч. произведения Н. Н.— старшего. Самыми ранними его сочинениями, написанными во Франции, были Херувимская G-dur (1926), воскресные прокимны (1926–1927), ексапостиларий «Разбойника благоразумного», пасхальные песнопения, песнопения венчания (1929, написаны по случаю свадьбы дочери Ирины). В кон. 20-х гг. XX в. Н. Н.— старший редактировал и расширял новыми произведениями цикл песнопений «Из византийской литургии» в основу которого были положены песнопения, написанные в Петрограде по просьбе митр. Вениамина. Произведение было посвящено памяти митрополита-страстотерпца, расстрелянного 13 авг. 1922 г.

9 июля 1933 г. за архиерейской литургией в Александро-Невском



соборе в Париже хор под упр. Н. П. Афонского и квартет Кедрова впервые исполнили «Вселенскую литургию» Н. Н.— старшего. В наст. время в архиве композитора обнаружено лишь несколько номеров этого сочинения, опубликовано только «Буди имя Господне».

Планировавшееся в кон. 30-х гг. XX в. издание литургии Н. Н.— старшего не было осуществлено из-за его смерти. Во время заупокойной литургии и отпевания в Александро-Невском соборе в Париже хор под упр. Афонского исполнил сочинения покойного композитора, в т. ч. ектению, написанную за неск. дней до кончины.

В духовной музыке для клироса, как и в обработках народных песен, Н. Н.— старший достаточно традиционен. Однако в сочинениях, предназначенных для исполнения круп-

минов (баритон), Кайданов (бас). Прозвучали русские песни, сочинения русских и немецких композиторов-классиков. Этот состав, носивший в разные годы названия «Санкт-Петербургский вокальный квартет» и «Русский квартет», вел концертную деятельность до 1955 г.; его преемственность по отношению к довоенному квартету Кедрова стала предметом споров.

Н. Н.— младший, незадолго до начала второй мировой войны вступивший во франц. армию и в 1940 г. интернированный нем. войсками, после 1945 г. возвратился в Париж и решил воссоздать квартет Кедрова. 10 февр. 1947 г. в Париже состоялось выступление квартета, в составе которого были: Н. Н.— младший (1-й тенор), Б. Б. Акиаров (2-й тенор), Н. А. Кириченко (баритон) и Б. А. Борисов (бас). 29 апр. того же года певцы дали в зале «Гаво» концерт по случаю 50-ле-



Квартет Кедрова:
К. Н. Кедров,
Н. Н. Кедров-старший,
Г. Ф. Казаков, И. К. Денисов.
Фотография.
Кон. 20-х гг. XX в.

тия основания ансамбля. Возрожденный квартет Кедрова выступал почти 30 лет, до 1975 г. Состав

коллектива неоднократно обновлялся: в разные годы в нем пели М. Ганиотис, Ф. Бенузилиев (А. Бенузилю), Р. Б. Броммер, П. А. Ф. Маэ (Маёф), братья А. В., М. В. и В. В. Циолковичи и др.

Квартет во многом способствовал распространению рус. музыки. Репертуар был основан на муз. наследии квартета Н. Н.— старшего, эпизодически исполнялась старинная зап. музыка, франц. народные песни, негритянские спиричуэлы и др. Со временем все больше места в репертуаре занимала духовная музыка, написанная Н. Н.— младшим. Некоторые концерты состояли только из духовных произведений. Квартетом были записаны 2 грампластины с рус. духовной музыкой.

Композиторское наследие Н. Н.— младшего в основном состоит из хоровой музыки. Он полагал, что совр. русская церковная музыка должна опираться на старинные однопольные церковные распевы. Его обра-

ботки отличают умеренное новаторство, внимание к развитию мелодических линий, к гармоническому колориту и вместе с тем корректное использование совр. гармонических средств, ритмические рисунки, «заданные» однопольными распевками. Основой мн. обработок послужили однопольные песнопения из «Обихода нотного пения употребительных церковных распевов» (М.: Синод. тип., 1909. 2 ч.). С подобными принципами он подходил к обработке рус. фольклора, в частности *духовных стихов* («Встреча инока с Христом», «Взирай с прилежанием», «Вознесение было Господне», «Калики переходные»). Очевидно стремление композитора придать обработкам народный колорит.

Н. Н.— младший был членом (казначеем) РМОЗ, членом почетного комитета Об-ва ревнителей правосл. церковного пения, пользовался известностью как муз. педагог. Делом мн. лет жизни Н. Н.— младшего и его сподвижников (А. П. Жаворонкова, М. Е. Ковалевского, А. А. Филатьева и др.) стали составление и редактирование «Нотного сборника православного русского церковного пения», в к-рый вошли композиции рус. авторов из разных стран, в т. ч. из СССР. Вторая часть 2-го тома («Осмогласие») была подготовлена, но не издана (см. ст. *Издательства и издания духовно-музыкальные*, разд. «Издание русской духовной музыки за пределами России»). В этом издании, особенно в 1-й части 2-го тома, было опубликовано большое количество духовно-муз. композиций Н. Н.— младшего. Как и его отец, он был похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа.

Старшая дочь Н. Н.— старшего и Гладкой-Кедровой, Ирина Николаевна Кедрова (в замужестве Ковалевская; 1904–1989), стала певицей и балетной танцовщицей, пела в камерном ансамбле Н. Э. Буланже, в хоре Трехсвятительского подворья в Париже, работала в Союзе рус. правосл. приходов, руководила муз. детскими спектаклями и др.

Дочь К. Н., Наталья Константиновна Кедрова (в замужестве Малинина; 1907–1987), окончила Рус. консерваторию в Париже, как певица (меццо-сопрано) выступала в различных театрах, концертах, пела в хоре Трехсвятительского подворья в Париже. Ее сын, Константин Кириллович Малинин (род. в 1937), с 1958 г. нек-рое

ными и технически более совершенными хорами, он пользовался очень широким спектром мелодических, гармонических, фактурных средств, создавал для хора сложные в стилевом и исполнительском отношении «симфонические» полотна.

Нек-рые сочинения Н. Н.— старшего для литургии, в т. ч. новаторские («Во Царствии Твоем», «Святой Боже», «Хвалите Господа с небес», «Буди имя Господне» и др.), были изданы в Лондоне в составе «Нотного сборника православного русского церковного пения» (1962–1975) (т. н. Лондонский сборник). Значительная часть наследия Н. Н.— старшего остается неопубликованной.

Впосл. творческие идеи квартета Кедрова развивали нек-рые бывш. его участники. 14 дек. 1940 г. в оккупированном нацистами Париже в зале «Гаво» состоялся концерт квартета, в состав к-рого вошли: Денисов (1-й тенор, руководитель квартета), Г. Г. Пашутин (2-й тенор), В. И. Бра-



Квартет Н. Н. Кедрова-младшего в соборе св. Александра Невского в Париже: Н. А. Кириченко, М. Ганиотис, Н. Н. Кедров-младший, Ф. Бенузилио. Фотография. 50-е гг. XX в.

время был регентом ц. Воскресения Христова в Мёдоне, с 1997 г. регент ц. Знамения Божией Матери в Париже. Сын К. К. Малинина, Андрей Константинович Малинина (1980–2009), с 2000 г. пел в хорах Свято-Сергиевского подворья (с 2004 чтец) и Александро-Невского собора в Париже, с 2006 г. был одним из регентов церковью святых Константина и Елены в Кламаре (близ Парижа) и Трехсвятительского подворья в Париже. Его брат Матвей Константинович Малинин (род. в 1977), окончивший Национальную консерваторию в г. Рюэй-Мальмезон, участник (1994–1999) и затем регент хора «Иоанн Дамаскин» (2002–2006), пел в хорах Свято-Сергиевского подворья (1996–2006) и Александро-Невского собора (1996–2006) в Париже, в вокальном мужском ансамбле под управлением протоиак. Александра Кедрова. В 2012 г. окончил консерваторию в Женеве по классу хорового дирижирования, в наст. время регент Крестовоздвиженского кафедрального собора в Женеве.

Младший сын Н. Н. — младшего, Александр Николаевич Кедров (род. 17.08.1964), окончил в 1990 г. Свято-Сергиевский богословский ин-т в Париже, где учился у Н. М. Осоргина. Продолжительное время пел в концертном хоре Е. И. Евца. С 1982 г. регентовал в разных парижских церквях, в частности в Успенской ц. на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа, после 1986 г. — на левом клиросе Свято-Сергиевского подворья в Пари-

же. В 1990 г. назначен псаломщиком и 2-м регентом Александро-Невского собора в Париже, в 1991 г. рукоположен во диакона, с 1993 г. протоиакон. В 1994 г. в память об историческом квартете Кедрова воссоздал вокальный мужской секстет, затем септет, существовавший до 2007 г. и выступавший во Франции, в Люксембурге, Польше, Белоруссии. В 1994 г. ансамбль получил 1-ю премию на конкурсе духовной музыки в Хайнувке (Польша), выпустил 4 компакт-диска (1994, 1998, 2001, 2004). С 2007 г. протоиакон. Александр — 1-й регент Александро-Невского собора в Париже. В 2011 г. в связи с 150-летием собора записал с его хором компакт-диск. В последние годы стал часто посещать муз. фестивали и конференции в России, стремится возродить память о квартете Кедрова. 2 марта 2013 г. хор Александро-Невского собора под управлением протоиак. Александра Кедрова стал лауреатом II степени в категории архиерейских хоров на Международном фестивале православных песнопений в Гродно (Беларусь).

Арх.: Париж. Собр. протоиакон. Александра Кедрова. Арх. квартета Кедровых [Концертные программы, буклеты, фотографии, афиши, музыкальные рукописи, письма]; Stanford Univ. Hoover Inst. on War, Revolution and Peace. Coll. Mariia Vrangeli. Box. 28. Folder 16 [Письмо С. Н. Гладкой-Кедровой к баронессе М. Д. Врангель. Дек. 1930].

Муз. соч.: *Kedroff N. [Кедров Н. Н., см.] «Pater Noster» = «Notre Père»*: [Для смеш. хора.; на франц. и лат. языках]. Р.: W. Bessel, 1954; *Кедров Н. Н., ст.* Великая ектения, «Благослови, душе моя, Господа» (1939), «Хвали, душе моя, Господа», «Едиnorodный Сыне» (1933), «Во Царствии Твоем», Трисвятое, Сугубая ектения (2 произв.: Мелодия «Галицкая» и С-дуг), Три малых ектении, Херувимская (2 произв.: 1939, G-dug, и G-dug), Символ веры (1939), «Милость мира»: «Малое», «Милость мира»: «Большое», «Тебе поем» (1929), «Достоинство есть», Просительная ектения и «Един Свят»: Мелодия Галицкая, Просительная ектения (2 произв.: Мелодия «Галицкая» и G-dug), «Отче наш... Един Свят», «Хвалите Господа с небес», «Благословен грядый», «Тело Христово», «Видехом свет истинный», «Да исполнятся уста наша», Малая ектения, «Буди имя Господне», Многолетствование («Спаси, Христе Боже») (1933), «Господь просвещение мое» (Пс 26, на пострижение монашествующих) // Нотный сборник православного русского церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1: Божественная литургия; *он же*. «Свете тихий» (1926), «Взбранной Воеводе» // Там же. Лондон, 1975. М., [Б. г.]. Т. 2. Ч. 1: Всенощная; *Кедров Н. Н., мл.* Великая ектения (2 гармонизации: сокращ. знам. расп. и сокращ. киев. расп.), «Приидите, поклонимся»: Сокр. знам. расп., Трисвятое: Знам. расп., Сугубая ектения: Сокращ. знам. расп., Три малые ектении, Херувимская песнь: Знам. расп., глас 6-й, Херувимская песнь: Подобен «Да молчит» (1958), Символ веры: Малый столповой расп.,

глас 6-й (обработка для муж. хора М. Е. Ковалевского и Н. Н. Кедрова-сына), «Достоинство есть»: «Ин роспев царя Феодора» (гармонизация Н. М. Осоргина и Н. Н. Кедрова-сына), «Достоинство есть» (с-молл, 1938), Просительная ектения: Знам. расп., «Отче наш» (G-dug), «И духови твоему... Един Свят»: Знам. расп., «Хвалите Господа с небес» (1956) и «В память вечную» (из кн. «Азбука нотного пения в цефалутном ключе»), «Благословен грядый»: Знам. расп., «Тело Христово» (С-дуг, авторское), «Видехом свет истинный... Да исполнятся... Буди имя Господне»: Знам. расп., «Благословен грядый»: На мелодию «Христос воскрес», «Буди имя Господне»: Для смеш. и однородного хора (авторское) // Нотный сборник православного рус. церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1: Божественная литургия; «Благослови, душе моя»: Греч. расп., «Блажен муж»: Обиходное, «Свете тихий»: Сокращенного киев. расп. (3 варианта: 1967, по Обиходу 1909 г., для муж. состава), Прокимны дневные: Знам. расп., «Ныне отпускаеши»: Киев. расп., «Богородице Дево»: Греч. расп., «Буди имя Господне» (1966), Величания Пресвятой Богородице: Общее и образу Богородицы: Знам. расп., Величание святителю: Знам. расп., Тропари воскресны на непорочных: Греч. расп. (Н. Н. Кедрова-сына и М. Е. Ковалевского), Прокимны воскресны: Знам. расп., «Величит душа Моя Господа»: Знам. расп., Великое славословие: Знам. расп., Два [воскресных] тропаря по славословию: Знам. расп., «Взбранной Воеводе» // Там же. Лондон, 1975. М., [Б. г.]. Т. 2. Ч. 1: Всенощная. Лит.: [Анонсы концертов Н. Н. Кедрова в С.-Петербурге] // РМГ. 1901. № 1. Стб. 20; 1903. № 4. Стб. 123; № 51. Стб. 1290; *Затаевич А. В.* Концерт Петроградского вокального квартета // Варшавский дневник: Газ. 1915. № 129; *Шмелев И.* Христово воскресение // Возрождение: Газ. П., 1927. № 628. 20 февр.; Квартет Кедрова в Америке // Там же. 1928. № 993. 20 февр.; Вселенская литургия: Беседа с проф. Н. Н. Кедровым // Там же. 1933. 4 июля; *Вилинский А. Б.* К выступлению вокального квартета Н. Н. Кедрова в Вильне: Рефлексии, мысли и воспоминания // Рус. слово: Газ. Варшава; Вильно, 1939. 15 марта; Квартет Кедровых: К выступлению знаменитого ансамбля в Риге // Для Вас. Рига, 1939. № 11. 12 марта. С. 24–25; *Янчевский Н. Д.* Квартет Н. Н. Кедрова // Возрождение. 1939. 28 апр.; *Н. Л.* К кончине С. Н. Гладкой-Кедровой // Рус. мысль: Газ. П., 1965. № 2292. 9 апр.; *Ровнер В. Е.* Исполнительская традиция вокальных ансамблей в рус. музыкальной культуре. Л., 1988. С. 62–73; Летопись жизни и творчества Ф. И. Шаляпина. Л., 1989. Кн. 2. С. 35, 58, 91; Кедров Н. Н. // *Пружанский А. М.* Отечественные певцы, 1750–1917: Слов. М., 1991. С. 219–220; *Купченко В.* Их знала Марина Цветаева // Рус. мысль. 1993. № 3992. 12–25 авг.; Столетие вокального ансамбля Кедрова: Беседа с о. Александром Кедровым // Там же. 1998. № 4205. 15–21 янв.; *Ганф Т. И.* Сочинение кн. Иоанна Константиновича «Милость мира» // Забытые страницы российской духовно-муз. культуры: Сб. / Сост.: А. Б. Павлов-Арбенин. СПб., 2011. Вып. 2. С. 25–28; Российское зарубежье во Франции (1919–2000): Биогр. слов. / Общ. ред.: Л. Мнухин, М. Аврилль, В. Лосская. М., 2008. Т. 1. С. 370, 675–677; История рус. музыки: В 10 т. М., 2011. Т. 10В: 1890–1917: Хронограф / Общ. науч. ред.: Е. М. Левашев. 2 кн.; Гости из Франции: [Интервью с протоиакон. Александром Кедровым] // www.baltwillinfo.com/mp2011-07/mp-14.html (Интернет-ресурс).

С. Г. Зверева



КЕДРО́Н [евр. *qedrōn*, возможно, связано с глаголом *qāḏar* — быть черным], название ручья в *Иерусалиме*, отделяющего Храмовую гору и город Давида от *Елеонской горы*, и долины, по которой он протекает. На разных участках долина имеет названия: Ореховая долина (Вади-эль-Джоз), долина Св. Марии (Вади-Ситти-Мариам), Огненная долина (Вади-эн-Нар), долина Монахов (Вади-эр-Рахиб). Ручей берет начало севернее Старого города, огибает с востока Храмовую гору, протекает по долине Тиропеон и *Енномовой долине* возле источника *Ен-Рогел* и далее на юго-восток через пустыню Св. Града, впадая в Мёртвое м. южнее *Кумрана*. Общая протяженность К. составляет ок. 34 км, при этом перепад высоты над уровнем моря от Иерусалима до Мёртвого м. — ок. 1200 м.

В наст. время ручей К. в черте города очень мелкий. Его русло частично засыпано в результате деятельности человека и естественной эрозии береговых почв. В районе пустынного русла К. есть неск. глубоких ущелий; наиболее глубокое (до 80 м) располагается в районе *Саввы Освященного лавры*. Большую часть года русло К. остается сухим, оно наполняется только в зимние месяцы, и тогда в его юж. части бывают наводнения. В древности, по видимому, обильные в зимний сезон воды К. отводили для ирригации городских и царских садов (4 Цар 23. 4; Иер 52. 7; Неем 3. 15).

В Свящ. Писании К. упоминается прежде всего как восточная граница Иерусалима, его естественный предел, за которым лежит пустыня. Так, царь Давид, спасаясь от Авессалома, покинул город и пересек К. «по дороге к пустыне» (2 Цар 15. 23). Соломон запретил Семею «пересекать Кедрон», т. е., по всей видимости, покидать пределы Иерусалима (3 Цар 2. 37). Семей был казнен за то, что нарушил клятву и покинул город, отправившись в *Геф*, хотя фактически и не пересекал К.: путь в *Геф* лежал к юго-западу от Иерусалима. Пустынная долина К., находившаяся вне сакральной черты города, считалась пригодной для уничтожения языческой скверны. Здесь царь *Аса* сжег принадлежавший его матери истукан Астарты (3 Цар 15. 13; 2 Цар 15. 16). При очищении Иерусалима царем *Езекией* «все нечистое» и «все, на чем совершаемо было курение [идолам]» было разрушено

и брошено в поток К. (2 Цар 29. 16; 30. 14). Царь *Иосия* в долине К. сжег языческие приношения, жертвенники и идолов *Ваала* и Астарты (4 Цар 23. 4, 6, 12). Уже в ветхозаветные времена на берегах К. располагался и некрополь Иерусалима, «кладбище общенародное» (4 Цар 23. 6; Иер 31. 40), «простонародные гробницы» (Иер 26. 23). В НЗ ручей упоминается только раз: Христос уходит с учениками в *Гефсиманию*, «за поток Кедрон, где был сад» (Ин 18. 1).

На склонах долины К. и в наст. время располагаются захоронения. На левом, восточном берегу ручья со стороны Елеонской горы устроено иудейское кладбище; на зап. берегу, у подножия городских стен — мусульманское, в русле К., недалеко от *Гефсимании*, размещены христ. захоронения.

Археологическое исследование. Древнейшие следы поселений в Иерусалиме были обнаружены в русле К., у родника *Геон* (*Гихон*) в т. н. городе Давида, — единственного в этой местности постоянного источника пресной воды (см. в ст. *Иерусалим*). По всей видимости, местность впервые заселялась уже в халколитический период (IV тыс. до Р. X.).

Начиная с периода ранней бронзы (кон. IV тыс. до Р. X.) в долине К. за пределами города производились захоронения. Могилы этого времени с погребальной керамической утварью были обнаружены экспедицией М. Б. Паркера (1909), работавшей на зап. берегу ручья, выше источника. На противоположном склоне Д. Барамки (1935) и К. М. Кенъон (1965) раскрыли шахтовые захоронения, относящиеся к периоду ранней и средней бронзы (кон. IV — сер. II тыс. до Р. X.) (*Prag*. 1995). Отдельные захоронения среднего и позднего бронзового века были обнаружены Р. Вейлем (1913) к югу от города Давида, а также францисканской археологической экспедицией в 60-х гг. XX в. на Елеонской горе (*Saller*. 1964).

Хорошо изучена группа из 50 пещерных захоронений железного века (VIII–VI вв. до Р. X.), находящихся на 2 террасах скалистого склона на вост. берегу К., в пределах Сильвана (ныне район на востоке Иерусалима, см. *Силоам*) (*Avigad*. 1954; *Ussishkin*. 1993). Гробницы высечены в толще скалистой породы. Возможно, в древности погребальные монументы были богато декорированы, во многих внутри сохранились кар-

низы. Один из сивьянских памятников, т. н. Гробница дочери фараона («Силоамский монолит», приобретенный архим. *Антонином* (*Капустиным*)), прежде был увенчан небольшой каменной пирамидой. От погребальной надписи, выполненной древнеевр. письмом, осталась одна буква. На др. гробнице надпись сохранилась почти полностью, отсутствует только начало имени ее владельца: «Это [гробница] ... ягу, который над домом [царским]. Здесь нет ни серебра, ни золота, а только кости его и его жены (?). Будь проклят человек, который открывает» (ср.: Ис 22. 15–16). С т. зр. архитектуры силоамские гробницы можно разделить на 3 типа: со скатным потолком, с плоским потолком и монолитные, выполненные как памятники. В погребальной архитектуре древней Палестины за пределами Иерусалима аналоги есть только у гробниц с плоским потолком. Архитектурный стиль проч. типов гробниц имеет параллель в финик. культуре, подверженной влиянию Египта. Возможно, в данном случае речь идет об адаптации финик. архитектурных форм иерусалимской элитой.

В позднеэллинистический и ранний рим. период склоны К. по-прежнему использовались для захоронений. Среди них выделяется группа монументальных гробниц, в разные периоды традиционно ассоциировавшихся с захоронениями известных исторических лиц, причем их идентификация с течением времени могла меняться (*Puech, Ziass*. 2003). Систематическое исследование захоронений К. данного периода производилось израильскими археологами А. Клонером и Б. Зиссу (*Kloner, Zissu*. 2007). В верхней части течения К., к северу от Дамасских ворот Старого города, находятся т. н. Гробницы царей. По сообщению *Иосифа Флавия*, эти гробницы были выстроены адиабенской царицей *Еленой* на расстоянии 3 стадий к северу от города и увенчаны 3 пирамидами (*Ios. Flav. De bell. V 4. 2; Idem. Antiq. XX 4. 3*). Со временем гробницы адиабенских царей были забыты. Начиная с XVI в. царская усыпальница становится одной из паломнических достопримечательностей Иерусалима, однако теперь ее показывают паломникам как «гробницу иудейских царей» (*Villeneuve*. 2005). Широкие ступени высеченной в скальной породе лестницы ведут к широ-





кому двору, окруженному водными цистернами. Не сохранивший пирамидальных наверший фасад царской усыпальницы декорирован резными каменными фризами, а вход в погребальные камеры закрыт массивным каменным диском. В сер. XIX в. франц. путешественнику маркизу Л. Ф. де Сольси удалось через подставных лиц приобрести этот участок и вскрыть гробницы. Исследование т. н. Гробницы царей принято считать первыми археологическими раскопками в Палестине. В погребальных пещерах были обнаружены керамическая и стеклянная посуда, алебастровые сосуды, золотые украшения, монеты и неск. каменных резных саркофагов. На одном из них сохранилась надпись на араб. языке: «*zadan mal'kata*». По уверению де Сольси, в этом саркофаге находились останки женщины, облаченной в расшитые золотом одежды, при вскрытии «немедленно рассыпавшиеся в прах». В наст. время в т. н. Гробницах царей и на прилегающей к ним территории проводят археологические раскопки экспедиция *Библейской и археологической французской школы в Иерусалиме*.

Ниже по течению К. сохранилась 2-камерная гробница, датированная иродианским периодом, она почитается в иудейской традиции как «могила Симеона Праведника». Наиболее известна группа захоронений, устроенная к востоку от стен Старого города, на крутом вост. склоне К. (Avigad. 1954). Почти все эти захоронения включают как собственно погребальную пещеру, так и надгробный памятник (нефеш). Так, традиционно известная «Гробница Авессалома» («Столп Авессалома») (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) представляет собой отдельно стоящий нефеш, вся нижняя часть которого высечена в скальной породе. Верхняя часть монумента, завершающаяся воронкообразным куполом с лотосом, сложена из тесаных каменных блоков. Фасады памятника оформлены полуколоннами ионического ордера и дорическим фризом. В нижнем монументе вырублена погребальная камера с 2 аркосолиями и кухом (нишей для тела), возможно, устроенная позднее.

К «Гробнице Авессалома» с юга примыкает т. н. пещера Иосафата — погребальная пещера с коридорами, вход в к-рую декорирован рельефным каменным фризом с раститель-

ным орнаментом. Захоронение состоит из 8 погребальных камер, в их стенах высечены аркосолии и небольшие ниши для оссуариев. Южнее располагается могила с дорическим



Barag. 2002). По времени правления этим гробницам соответствуют многочисленные погребальные пещеры, обнаруженные в Гефсимании и выше, на склонах Елеонской горы, а также «Гробница Божией Матери» (над ней возведена ц. Успения Пресв. Богородицы, см. ст. *Гефсимания*). Все

«Гробницы царей».
Фотография. 2-я пол. XIX в.

монументальные захоронения были разграблены еще в древности, однако на склонах Елеонской горы и далее на юг вдоль течения К., воз-

ле источника Ен-Рогел, было вскрыто множество более скромных погребальных комплексов, в к-рых сохранились десятки оссуариев, в т. ч. и декорированных, с отдельными короткими надписями на иврите и греческом языке, и множество погребальной утвари (Bagatti. 1958; Avni, Greenhut. 1996). К концу раннего рим. периода К. по-прежнему оставался за пределами заселенного города, однако в это время на его берегах появились небольшие сельскохозяйственные постройки. Так, остатки маслодавлен и простейших жилых строений были обнаружены в Гефсимании и на противоположном берегу, неподалеку от совр. греч. ц. первомч. Стефана, построенной Иерусалимским Патриархатом в 1969 г. (Reich, Shukron. 2008). От города к вершине Елеонской горы через русло К. вела древняя дорога с высеченными в породе ступенями (согласно Commenotatorium, ок. 808 г.). Впервые ступени были замечены У. М. Пупри (1890), в посл. еще неск. ступеней открыл Г. И. Лукьянов (1931–1934) на территории рус. *Гефсиманского во имя равноап. Марии Магдалины монастыря*. В городе Давида, на зап. берегу К., обнаружены следы городской свалки Иерусалима I в. по Р. Х. (Iidem. 2003).

После разрушения Иерусалима в 70 г. по Р. Х. древние гробницы на берегах К. вторично использовались для захоронений, теперь уже римских. В погребальных пещерах неподалеку от Ен-Рогел найдены следы кремации, а также римские монеты, керамическая и стеклянная посуда (Avni, Greenhut. 1996); в т. н.

фризом и 2 колоннами при входе. На архитраве — надпись на иврите, свидетельствующая о захоронении здесь представителей 4 поколений иерусалимской священнической семьи Хезир (ср.: 1 Пар 24. 15; Неем 10. 20). В надписи также указано, что нефеш возведен этой семьей. Разветвленная высеченная в скале система пещер включает 5 погребальных камер. Гробница датируется II–I вв. до Р. Х., однако она использовалась для захоронений непрерывно вплоть до разрушения Иерусалима в 70 г. по Р. Х. Еще южнее находится т. н. Гробница Захарии — квадратный монолит с пирамидальной крышей, сложенный из отдельных тесаных



«Гробница Авессалома»
(«Столп Авессалома»)
I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.

каменных блоков. Все 4 фасада украшены полуколоннами ионического ордера, но только западный, обращенный к городу фасад выглядит законченным. Возможно, это нефеш, добавленный к «Гробнице семейства Хезир» в I в. до Р. Х. (Avigad. 1954;

после разрушения Иерусалима в 70 г. по Р. Х. древние гробницы на берегах К. вторично использовались для захоронений, теперь уже римских. В погребальных пещерах неподалеку от Ен-Рогел найдены следы кремации, а также римские монеты, керамическая и стеклянная посуда (Avni, Greenhut. 1996); в т. н.



Гробницы Симеона Праведника обнаружены латинские погребальные надписи. В русле К. к северо-западу от Старого города была открыта т. н. Птичья пещера, состоящая из одной погребальной камеры (II–IV вв. по Р. Х.) с аркосолями. Потолок погребальной камеры и ниши аркосолей расписаны уникальными для Иерусалима фресками с изображением птиц — павлинов, голубей и куропаток среди вьющейся виноградной лозы (Kloner. 2000).

В долине К. обнаружены и отдельные гробницы визант. периода, однако большая часть древних захоронений использовалась в этот период как место обитания христ. отшельников, нек-рые гробницы были превращены в часовни. Об этом свидетельствуют прорубленные переходы, световые окна, вентиляционные отверстия, небольшие апсиды, высеченные на стенах кресты, греческие христ. надписи. Новая идентификация монументальных гробниц связана с захоронениями Симеона Богоприимца, Захарии, отца Иоанна Предтечи («Столп Авессалома»), ап. Иакова, брата Господня («Гробница семейства Хезир»). Свидетельствующие о византийской традиции греческие надписи были обнаружены вокруг входа в т. н. Гробницу Авессалома (Puech, Ziass. 2003; Zissu. 2011).

По-видимому, с IV в. по Р. Х. К. отождествляется с «долиной Иосафата» как местом грядущего Суда (Иоиль 3. 2–14).

В визант. период на берегах К. в пределах городской черты возводятся монументальные постройки: церкви в Гефсимании, на т. н. Гробнице Божией Матери, над Силоамской купелью, где к храму также примыкают неск. странноприимных домов (см. статьи *Гефсимания*, *Елеонская гора*). В юж. части русла К., протекающего по пустыне, возникают крупные монашеские центры — мон-ри Саввы Освященного и Феодосия Великого с многочисленными метохиями и развитой инфраструктурой (Patrich. 1994). Была восстановлена иродианская система водоводов, в наст. время снабжающая водой пустынные мон-ри (см. в ст. *Иудейская пустыня*) (Patrich. 2002). Лит.: *Saulcy F., de. Voyage en Terre Sainte*. P., 1865. Vol. 2. P. 357, 310–345; *idem. Jérusalem*. P., 1882. P. 224–241; *Avigad N. Ancient Monuments in the Kidron Valley*. Jerusalem, 1954 (на евр. яз.); *Bagatti B., Milik J. T. Gli scavi del «Dominus Flevit» (Monte Oliveto – Gerusalemme)*. Gerusalemme, 1958. Vol. 1: La necropoli del pe-

riodo romano; *Saller S. J. The Excavations at Dominus Flevit*. Jerusalem, 1964. Vol. 2: The Jebusite Burial Place; *Ussishkin D. The Village of Silwan: The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*. Jerusalem, 1993; *Patrich J. Map of Deir Mar Saba (109/7): Archaeological Survey in Judea and Samaria*. Jerusalem, 1994; *idem. The Aqueducts of Hyrcania – Kastellion // Amit D., Patrich J., Hirschfeld Y. The Aqueducts of Israel*. Portsmouth (Rhode Island), 2002. P. 336–352; *Prag K. The Intermediate Early Bronze – Middle Bronze Age Cemetery on the Mount of Olives // Excavations in Jerusalem 1961–1967 / Ed. I. Eshel, K. Prag*. Oxf.; N. Y., 1995. Vol. 4. P. 221–242; *Avni G., Greenhut Z. The Akeldama Tombs: Three Burial Caves in the Kidron Valley*. Jerusalem, 1996; *Kloner A. The Cave of the Birds: A Painted Tomb on the Mount of Olives // Ancient Jerusalem Revealed / Ed. H. Geva*. Jerusalem, 2000. P. 306–310; *Barag D. The 2000–2001 Exploration of the Tombs of Benei Hezir and Zechariah // IEJ*. 2002. Vol. 53. N 1. P. 78–110; *Puech E., Zias J. Le tombeau de Zacharie et Siméon au Monument Funéraire dit d'Absalom dans la Vallée de Josaphat // RB*. 2003. Vol. 110. N 3. P. 321–335; 2004. Vol. 111. N 4. P. 563–577; *Reich R., Shukron E. Jerusalem City Dump in the Late Second Temple Period // ZDPV*. 2003. Vol. 119. N 1. P. 12–18; *idem. Jerusalem: The Area East of the Temple Mount // NEA/EHL*. 2008. Vol. 5. P. 1811–1812; *Villeneuve E. Le tombeau des rois, de la légende a l'histoire // MdB*. 2005. P. 30–31; *Kloner A., Zissu B. The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period*. Leuven; Dudley (Mass.), 2007; *Zissu B., Tendler A. S. The Kidron Valley Tombs in the Byzantine Period: A Reconsideration // New Studies on Jerusalem / Ed. E. Baruch, A. Levy-Reifer, A. Faust*. Ramat-Gan, 2011. Vol. 17. P. 7–43.

Я. Чехановец

КЕЗЕМАН [нем. Käsemann] Эрнст (12.07.1906, Дальхаузен, ныне в черте г. Бохум, земля Сев. Рейн-Вестфалия, Германия — 17.02.1998, Тюбинген, земля Баден-Вюртемберг, там же), лютеранский экзегет и богослов. Теологическое образование получил в Боннском ун-те (1925–1929), где его руководителем и наставником был профессор церковной истории и НЗ Эрик Петерсон (1890–1960). В 1929 г. в Кобленце К. сдал 1-й богословский экзамен и получил место синодального викария-проповедника в Циверихе (ныне район г. Бергхайм). В 1929–1930 гг. посещал семинар для проповедников в Марбургском ун-те под рук. Р. Бультмана, затем — в Тюбингенском ун-те под рук. А. Шлаттера. В 1931 г. защитил в Марбурге работу «Тело и Тело Христово», посвященную экклезиологии ап. Павла, и получил степень лиценциата. В том же году К. сдал 2-й богословский экзамен и был ординирован и назначен помощником проповедника и синодальным викарием в г. Бармен (ныне в черте Вуппер-

таля). В 1933 г. он стал пастором евангелической общины в г. Гельзенкирхен.

Еще в 1932 г., видимо в стремлении поддержать общественные си-



Э. Кеземан.
Фотография. 60-е гг. XX в.

лы в стране, с к-рыми он связывал в то время надежды на установление мира и порядка после гражданской войны 1927–1929 гг., К. присоединился к движению «Немецкие христиане» (Deutsche Christen) — праворадикальному крылу нем. протестантов, поддерживавших А. Гитлера. Однако уже в 1933 г., наблюдая за развитием событий в обществе и в Церкви, он выступил с резкой критикой в адрес главы «Немецких христиан» рейхсепископа Л. Мюллера, обвинив его в предательстве Евангелической Церкви. Ответной реакцией рейхсепископа стало обвинение самого К. в предательстве и рекомендация властям поместить его в концентрационный лагерь. В сент. 1933 г. К., отказавшись от сотрудничества с прогитлеровскими силами, вступил в основанную пастором М. Нимёллером орг-цию «Чрезвычайная пасторская лига» (Pfarrernotbund). В 1934 г. он вместе со сторонниками из объединения *Исповедующая церковь* (Bekennende Kirche) во время богослужения изгнал из храма прихожан — членов «Немецких христиан», сопроводив эту акцию проповедью на тему слов прор. Иеремии: «Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить на сем месте» (Иер 7. 3).

Годом позже за проповедь, в которой он противопоставил стремление найти опору в земных ценностях самоотверженному следованию за Христом из темницы этого мира в мир, не принадлежащий человеку,

К. был осужден церковной общественностью. В 1937 г., после проповеди в поддержку помещенных в концентрационный лагерь Нимёллера и 700 его последователей, К. был арестован и пробыл 25 дней в тюрьме, где закончил работу над кн. «Странствующий народ Божий» (*Das Wandernde Gottesvolk*).

В 1940 г. из-за непримиримой позиции по отношению к «Немецким христианам» К. вынужден был покинуть Вестфальский синод Исповедующей церкви. В том же году его призвали на службу в вермахт и отправили на Западный фронт, откуда вскоре из-за болезни перевели в Париж. В февр. 1941 г. по требованию прихожан его демобилизовали, но в 1943 г. призвали вновь, на этот раз в Грецию в качестве артиллериста. В 1944 г., при отступлении нем. войск из Греции, К. был легко ранен, по выздоровлении вновь отправлен на фронт. В марте 1945 г. был взят в плен амер. войсками и направлен в лагерь для военнопленных близ г. Бад-Кройцнах.

По возвращении домой он получил должность профессора НЗ в ун-те Мюнстера. С 1946 г. К. преподавал в Майнце, с 1951 г. — в Гёттингене. К этому времени относится его публичная полемика с Бульмманом о проблемах исторической реконструкции новозаветной истории. С 1959 г. и до выхода на пенсию в 1971 г. К. преподавал в Тюбингене. В этот период он занимался преимущественно изучением Евангелия от Иоанна и богословия ап. Павла.

Помимо преподавательской и литературно-богословской деятельности К. активно участвовал в работе Международной религиозно-научной академии (*Académie Internationale des Sciences Religieuses*), Об-ва библейской лит-ры и экзегетики (*Society of Biblical Literature and Exegesis*), был членом (с 1951) и президентом (в 1971–1972) Сообщества исследователей Нового Завета (*Studiorum Novi Testamenti Societas*).

За заслуги в области изучения богословия К. было присвоено звание почетного доктора ун-тов Марбурга, Дарема, Эдинбурга, Осло и Йельского ун-та.

В работе «Тело и Тело Христово» К. в основном следует выводам Бульммана в области антропологии и сотериологии ап. Павла. Эти исследования являлись составной частью программы *демифологизации* ново-

заветной вести. Отрицая эллинистическое представление о человеке как о состоящем из материального («плоть») и духовного («дух», «душа»), К. вслед за Бульмманом представляет его, согласно библейской антропологии, как целостное, неделимое единство — «тело». «Плоть» не является некой частью человека, но его греховным состоянием, исцеление от к-рого (спасение) достигается через крестную смерть и воскресение Иисуса Христа.

Новый этап в исследованиях К. выявил расхождения с Бульмманом, к-рый скептически относился к исторической достоверности евангельских сообщений об Иисусе Христе. В полемике с Бульмманом К. были сформулированы важные выводы о значении истории для экзегетики и богословия. Позиция Бульммана состояла в том, что историческая реконструкция обстоятельств земной жизни Иисуса невозможна, поскольку тексты НЗ содержат для этого недостаточно материала; для богословия такая реконструкция не имеет значения, т. к. предметом самого раннего богословия стала именно вера во Христа, к-рая появляется только после Воскресения, и ее основное содержание — проповедь о Христе воскресшем (*керигма*), в то время как история земной жизни и проповеди Иисуса имела в ней значение введения. Основной, по мнению Бульммана, вопрос богословия о значении Бога для человека может быть разрешен только на основании проповеди о распятом и воскресшем Христе, без учета Его земной жизни и проповеди (*Bultmann R. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung // Idem. Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze. Tüb., 1933. Bd. 1. S. 19*). Главным новозаветным свидетельством, на которое опирался в выводах Бульмман, были слова ап. Павла о том, что он не знает «Христа по плоти» (2 Кор 5. 16). Из утверждения, что формирующей основой христ. верования стала вера в распятого и воскресшего Христа, Бульмман сделал радикальный вывод: проповедь и история земной жизни Иисуса не являются существенной частью этой основы (*Käsemann E. Das Problem des historischen Jesus // Idem. Exegetische Versuche und Besinnungen: Auswahl. 1964. Bd. 1. S. 188*).

На основании своих выводов о достоверности для богословия и благо-

честия того, что проповедь первых христиан говорит об Иисусе воскресшем, Бульмман утверждал, что историческая реконструкция земной жизни Иисуса не имеет богословского значения и, кроме того, является методологически невозможной.

К. полемизировал со своим учителем, поставив вопрос о необходимости разъяснения понятий истории и историчности, используемых в богословской и экзегетической литературе (*Ibid. S. 189*).

20 окт. 1953 г. К. выступил в Марбурге с докладом, в к-ром обосновал необходимость вернуть в круг наиболее обсуждаемых богословами тем т. н. проблему исторического Иисуса, т. е. вопрос о возможности исторически достоверной реконструкции обстоятельств земной жизни Иисуса из текстов НЗ и о ее значении для богословия. В частности, он отмечал, что опыт полемики между сторонниками либерального и диалектического подходов в богословии показывает: концентрация на проблеме исторического Иисуса лишает евангельскую проповедь полноты. Но, кроме того, результатом историко-критических исследований стало распространенное к тому времени мнение, что новозаветные сведения о проповеди и земной жизни Иисуса по большей части являются не историческими данными, а продуктом благочестивого творчества первых христиан, уверовавших в распятого и воскресшего Христа (*Ibid. S. 187–214*).

В критике Бульммана и его приверженцев К. исходил из следующих положений: синоптические Евангелия содержат значительно больше исторически достоверных сведений, чем утверждают сторонники Бульммана; древнейшие предания о Страстях и Воскресении также содержат достоверную историческую информацию, поскольку христ. проповедь с самого начала предполагала традицию и исторические факты; в силу первых 2 утверждений возможно построение систематической концепции Свящ. истории, к-рая параллельна мировой, в ней укоренена, но от нее независима, подчинена собственным законам и имеет собственную протяженность (*Ibid. S. 189*).

К. указал, что радикальное отделение «Христа веры» от «исторического Иисуса» ведет к утрате смысла христианской вести. Он считал, что



Евангелия могут содержать недо-
стоверные исторические сообщения,
а также интерпретации, искажаю-
щие изначальные слова Иисуса. Но
при этом К. настаивал на том, что в
распоряжении экзегетов есть сред-
ства установить подлинное слово
Иисуса Христа, к чему ученый и
призывал исследователей. К. под-
держали многие ученые, и т. о. бы-
ло положено начало тому направле-
нию в новозаветных исследованиях,
к-рые получили название «новый
поиск исторического Иисуса» (см.
в статьях *Библеистика, Исагогика*).

К. обратил внимание на необходи-
мость изучения арам. основы речей
Иисуса. Кроме того, он и вслед за
ним др. исследователи предложили
неск. критериев в оценке историче-
ской достоверности сообщений си-
ноптических Евангелий. Так, напр.,
наиболее подлинными предлагается
считать те изречения Иисуса, к-рые
не имеют параллелей ни в иудейских
текстах I в., ни в апостольской про-
поведи. Эти критерии долгое время
были приняты в качестве методо-
логии исследований синоптических
Евангелий и только в 80-х гг. XX в.,
когда начался т. н. третий поиск ис-
торического Иисуса, подвергнуты со-
мнению.

К. был убежден, что проблема «ис-
торического Иисуса» имеет непо-
средственное значение для христо-
логии, он считал своей задачей вновь
заострить эту проблему, обозначен-
ную еще Просвещением, не только
как историческую, но и как в первую
очередь богословскую (*Käsemann E.*
*Die neue Jesus-Frage // Jésus aux ori-
gines de la christologie: Nouvelle édi-
tion augmentée / Ed. J. Dupont. Leu-
ven, 1989. P. 52–53*).

По мнению К., интерес первохри-
стиан к земной жизни Иисуса, при-
ведший к возникновению Еванге-
лий, стал реакцией на гностицизм
и энтузиазм. Для оценки легитим-
ности слов многочисленных проро-
ков и проповедников, для «разли-
чения духов» требовался критерий,
к-рый был найден в учении Иисуса,
изложенном в форме Его жизнеопи-
сания (*Idem. Sackgassen im Streit um
historischen Jesus // Idem. Exegetische
Versuche und Besinnungen: Auswahl.*
1964. Bd. 2. S. 47). История земной
жизни позволяла древней общине
отличать Христа от многочисленных
«спасителей», проповедуемых гнос-
тиками. Только т. о. стало возмож-
ным христоцентричное богословие:

Бог явил Себя в Иисусе из Назаре-
та, Который теперь Сам воссел одес-
ную величия (Евр 1. 3). К. подчерк-
нул, что это именно Он и никто дру-
гой, и потому никакое измышление
не может быть поставлено на Его
место (*Idem. Die Neue Jesus-Frage.*
S. 54).

Соотнесение Христа воскресшего
с конкретной исторической лично-
стью Иисуса из Назарета обеспе-
чивало Его однозначную иденти-
фикацию и отличие от возможных
претендентов на роль земного во-
площения Спасителя или к.-л. иной
трансцендентной силы. Опираясь на
этот критерий, Церковь признавала
того, кто стремился разделить не
только славу и силу Христа воскрес-
шего и вознесшегося, но и нищету,
унижение и муки Его земной жизни.
Так, критическое обращение к ис-
тории препятствует признанию хри-
стианским такого мировоззрения,
для к-рого Иисус является только
внешним объединяющим фактором
или мифологемой (*Idem. Sackgassen.*
S. 50).

Различия между «подлинными»
и «неподлинными» местами Еван-
гелий неизбежно ставили вопрос
о каноничности новозаветных книг
и о том, является ли канон НЗ осно-
ванием для единства Церкви. К. счи-
тал, что канон НЗ не основа для един-
ства Церкви; наоборот, в самой его
структуре, т. е. в составляющих его
элементах, историк может отыскать
то, что является основанием для мно-
гообразия христ. конфессий. Однако
большинство протестант. богословов
и исследователей НЗ критично от-
носятся к преувеличению различий,
существующих в НЗ.

В последние десятилетия жизни
исследовательский интерес К. воз-
вращается к богословию ап. Павла,
тексты которого он интерпретиро-
вал с учетом идей и представлений
иудейской *апокалиптики*.

Соч.: *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung
zur paulinischen Begrifflichkeit.* Tüb., 1933; *Das
wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum
Hebräerbrief.* Gött., 1939, 1961⁴; *Exegetische
Versuche und Besinnungen: Auswahl.* Gött.,
1964, 1970⁶. Bd. 1; 1964, 1968³. Bd. 2; *Jesu letz-
ter Wille nach Joh 17.* Tüb., 1966, 1980⁴; *Pauli-
nische Perspektiven.* Tüb., 1969, 1993³; *An die
Römer.* Tüb., 1973, 1980⁴.

Лит.: *Findeisen S., Frey H., Johanning W.* Das
Kreuz Jesu und die Krise der evangelischen
Kirche: Die Fragen und die Theologie E. Käse-
manns. Bad Liebenzell, 1967²; *Ehler B.* Die Herr-
schaft des Gekreuzigten: Ernst Käsemanns
Frage nach der Mitte der Schrift. B., 1986;
Strimple R. B. The Modern Search for the Real
Jesus: An Introductory Survey of the Historical

Roots of Gospels Criticism. Phillipsburg (N. J.),
1995; *Zahl P. F. M.* Die Rechtfertigungslehre
E. Käsemanns. Stuttg., 1996; *Schlosser J.* Le
débat de Käsemann et de Bultmann à propos
du Jésus de l'histoire // *RechSR.* 1999. Vol. 87.
N 3. P. 373–395; *Gisel P.* La question du Jésus
historique chez Ernst Käsemann revisitée à par-
tir de la «troisième quête» // *ETR.* 2004. Vol. 79.
N 4. P. 451–463; *Körtner U. H. J.* Über Bultmann
hinaus: Biblische Hermeneutik bei Ernst Käse-
mann // *Wiener Jb. f. Theologie.* 2006. Bd. 6.
S. 205–216; *Rese M.* Käsemanns Johannesdeu-
tung: Ihre Vor- und Nachgeschichte // *EThL.*
2006. Vol. 82. N 1. P. 1–33; *Harrisville R. A.* The
Life and Work of Ernst Käsemann (1906–1998)
// *Lutheran Quarterly.* Milwaukee, 2007. Vol. 21.
N 3. P. 294–319; *Kampmann J.* Ernst Käsemann
und die Kirchenordnung: Sein Denken und Han-
deln in seiner Zeit als Pfarrer // *Jb. f. westfälische
Kirchengeschichte. Bethel bei Bielefeld,* 2007.
Bd. 103. S. 255–279; *Schrage W.* Ernst Käsemann
(1906–1998) // *Neutestamentliche Wissenschaft
nach 1945: Hauptvertreter der deutschsprä-
chigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*
/ Hrsg. C. Breytenbach, R. Hoppe. Neukirchen-
Vluyn, 2008. S. 269–287; *Hengel M.* Der protes-
tantische Rebell: Zum 90 Geburtstag des Neu-
testamentlers E. Käsemann // *Theologische, his-
torische und biographische Skizzen* / Hrsg.
C.-J. Thornton. Tüb., 2010. S. 445–447.

А. В. Пономарёв,
архим. Ианнуарий (Ивлиев)

КЕЙЛЬ Карл Фридрих (1807, Ла-
утербрах под Эльсницем, Саксония —
1888, Рёдлиц под Лихтенштайном,
там же), нем. лютеранский библе-
ист ортодоксального направления.
Из семьи ремесленников. В 1821 г.
К. уехал к дяде в С.-Петербург, что-
бы обучаться столярному делу, но
по состоянию здоровья не смог за-
ниматься ремеслом и был опреде-
лен в религиозную школу Петершу-
ле при евангелическо-лютеран. ц. св.
ап. Петра. Как способный ученик
К. получил стипендию для продол-
жения обучения на богословском
фак-те Дерптского (ныне Тартуско-
го) ун-та. В 1830 г. К. окончил ун-т
со степенью кандидата богословия.
За соч. «*Rationalistae, qui vocantur,
veris ecclesiae evangelicae membris
adnumerari nequeunt*» (Рационалис-
ты, о которых говорят, что они не
могут быть причислены к членам
истинной евангелической Церкви)
К. получил серебряную медаль. Он
продолжил образование в Берлине,
где слушал лекции Э. В. *Геггстен-
берга*. В 1833 г. К. был приглашен
в Дерптский ун-т занять кафедру
экзегетического богословия. В этом
же году была издана 1-я книга К. —
*Apologetischer Versuch über die Bü-
cher der Chronik und über die In-
tegrität des Buches Ezra* (Апологе-
тическое исследование о книгах Па-
ралипоменон и о единстве книги
Ездры).





К. Ф. Кейль. Гравюра. 1-я пол. XIX в.

В 1838 г. К. защитил докт. дис. «*Apologia Mosaicae traditionis de mundi hominumque originibus exponentis*» (Защита Моисеева предания, объясняющего происхождение мира и людей) и получил звание экстраординарного, а с 1839 г. ординарного профессора. В 1841 и 1851–1854 гг. К. был деканом богословского фак-та. В кон. 1858 г. он оставил преподавание и в 1859 г. поселился в Лейпциге, полностью посвятив себя библейской экзегезе. Вместе с Францем Деличем К. написал комментарий на все Свящ. Писание. К. работал преимущественно с книгами ВЗ, охватив *Пятикнижие*, все *исторические книги*, книги пророков Иеремии и Даниила, книги *малых пророков*, а также маккавейские книги. Среди новозаветных книг К. прокомментировал 4 *Евангелия*, сборные послания апостолов Петра и Иуды и *Евреям послание*. Строго традиционалистская позиция К. принесла его комментарий популярность среди рус. библеистов. На работы К. ссылаются П. А. Юнгеров, еп. Михаил (Лузин), прот. Николай Елеонский.

К. является автором ряда трудов по *археологии библейской*: «*Der Tempel Salomo's*» (Храм Соломона; 1839), «*Handbuch der biblischen Archäologie*» (Библейская археология; 1858). Последнее сочинение было переведено на рус. язык под ред. А. А. Оленицкого (Руководство к Библейской археологии. К., 1871. Т. 1: Богослужбные отношения израильтян; 1874. Т. 2: Гражданственно-социальные отношения израильтян).

Соч.: *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra*. В., 1833; *Über die Hiram-Salomonische Schifffahrt nach Ophir und Tarsis: Eine biblisch-archäologische Untersuchung*. Dorpat, 1834; *Apologia Mosaicae traditionis de mundi homi-*

numque originibus exponentis. Dorpat, 1839; *Der Tempel Salomo's*. Dorpat, 1839; *Commentar über die Bücher der Könige*. Moskau, 1846; *Commentar über das Buch Josua*. Erlangen, 1847; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testaments*. Fr./M., 1853; *Handbuch der biblischen Archäologie*. Fr./M.; Erlangen, 1858–1859. 2 Bde; *Biblischer Commentar über das Alte Testament*. Lpz., 1861–1875. 5 Tl.; *Commentar über das Evangelium des Matthäus*. Lpz., 1877; *Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas*. Lpz., 1879; *Commentar über das Evangelium des Johannes*. Lpz., 1881; *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*. Lpz., 1883; *Commentar über den Brief an die Hebräer*. Lpz., 1885.

Лит.: Обзор деятельности Имп. Дерптского ун-та: На память о 1802–1865 гг. Дерпт, 1866. С. 161–162; Биографический словарь профессоров и преподавателей Имп. Юрьевского, бывш. Дерптского ун-та за сто лет его существования (1802–1902) / Ред.: Г. В. Левицкий. Юрьев, 1902. Т. 1. С. 91–94; [Понов Н. В., свящ.] Кейль // ПБЭ. 1908. Т. 9. Стб. 367–369.

М. Г. Калинин

КЕЙС [англ. Case] Шерли Джексон (28.09.1872, Хатфилд-Пойнт, пров. Нью-Брансуик, Канада — 5.12.1947, Лейкленд, шт. Флорида, США), амер. библеист и историк христианства. По окончании ун-та Акадии (1893) был баптист. пастором. Докт. степень (1906) получил в Йельском ун-те, в 1908 г. стал профессором НЗ и церковной истории в Чикагском ун-те, в 1933–1938 гг. был деканом Богословской школы (Divinity School). С 1940 г. во Флориде профессор Южного колледжа и декан Школы религии, стал лидером Чикагской школы истории христианства (в нее также входили Э. Д. Бертон, Ш. Мэтьюс, Э. Дж. Гудсид, Х. Р. Уиллоби, Д. У. Риддл, Э. К. Колуэлл).

Развивая идеи А. фон Гарнака, Э. Трельча и представителей *истории религий школы*, К. разработал концепцию «социальной истории христианства», предложив ее в качестве основы для исследования ряда тем новозаветной библеистики. К. подчеркивал необходимость изучения не только источника религии, но и ее истории для того, чтобы оценить значение верования в жизни социальных групп (The Problem of Christianity's Essence // AJTh. 1913. Vol. 17. N 4. P. 541–562).

О социально-культурном контексте возникновения христианства и об определении основных импульсов развития этой религии К. писал в одной из первых книг «Эволюция раннего христианства» (1914). Он утверждал, что «христианство мож-

но... понять только как прогресс, как результат действия людей, решающих свои религиозные вопросы в непосредственном контакте с различными мирами окружающей их реальности, как процесс, происходящий в религиозном опыте каждого поколения» (Evolution. 1914. P. 25). Раннее христианство, считал К., появилось в мире синкретических культур Вост. Средиземноморья, к-рые породили свой вид христианства — мистериальные верования и гностицизм. Из вост. религий искупления христианство возникло позже всех, но в итоге победило своих конкурентов (Ibid. P. 103). Эти выводы, сделанные К., во многом совпадают с т. зр. сторонников школы истории религий.

В кн. «Социальные истоки христианства» К. ставит перед собой задачу раскрыть основную цель социально-исторического метода, сходного с методом анализа форм (Social Origins. 1923; на стр. 431 упом. работы М. Ф. Дибелиуса и Р. К. Бульмана). «Актуализировать исследуемую литературу, — писал он, — надо не «вчитываемым» в нее опыта более позднего времени, а реконструкцией реальных форм жизни того места и времени, когда были написаны книги Нового Завета» (Ibid. P. 31).

Ряд работ К. посвящен проблеме библейской апокалиптики. В комментарии на кн. Откровение Иоанна Богослова (The Revelation of John. 1919) К. оценивал ее текст как исторический источник и считал, что автор обращался в первую очередь к христианам М. Азии в период правления имп. Домициана, когда сопротивление культу императора стало угрозой для их существования. Текст книги К. анализировал, с одной стороны, как результат лит. творчества автора, с другой — как описание реального визионерского опыта. Исторический подход позволил К. «найти ответы на вопросы о тайнах Откровения Иоанна Богослова, долгое время неправильно понимаемых» (Ibid. P. 14–15, 406). Так, он считал, что «зверь из моря» (Откр 13. 1) — это образ имперской власти, а «зверь из земли» (Откр 13. 11) символизирует жрецов имп. культа.

В работах, посвященных исследованию «исторического Иисуса», К. исходил из гипотезы 2 источников, предполагавшей наличие устной традиции и Евангелия от Марка как исторического источника (Jesus: A New Biography. Chicago, 1927. P. 22).



В этом исследовании он установил, что «передаваемые сначала устно, а затем в письменной форме... отдельные предания постепенно образовали более формальные единства, которые в итоге сохранились в наших Евангелиях». Т. о., выводы К., касавшиеся устной традиции, в основном совпали с выводами создателей метода анализа форм (см. об этом в статьях Р. Бульман, М. Дибелуис, Исагогика). К. предложил сложившиеся «единства традиции» классифицировать по содержанию и по значению; определение социальной среды, в которой они бытовали (создатель метода анализа форм ввел термин *Sitz im Leben*), по его мнению, может служить критерием их аутентичности.

Соч.: *The Historical Method in the Study of Religion*. Lewiston, 1907; *The Historicity of Jesus: A Criticism of the Contention That Jesus Never Lived: A Statement of the Evidence for His Existence, an Estimate of His Relation to Christianity*. Chicago, 1912; *The Evolution of Early Christianity: A Genetic Study of First-Century Christianity in Relation to its Religious Environment*. Chicago, 1914, 1960³; *The Millennial Hope*. Chicago, 1918; *The Revelation of John: A Hist. Interpr.* Chicago, 1919; *The Social Origins of Christianity*. Chicago, 1923; *Jesus: A New Biography*. Chicago, 1927, 2006²; *Experience with the Supernatural in Early Christian Times*. N. Y.; L., 1929; *A Bibliographical Guide to the History of Christianity*. Chicago, 1931; *Jesus Through the Centuries*. Chicago, 1932; *The Social Triumph of the Ancient Church*. N. Y., 1933; *Environmental Factors in Christian History* / Ed. J. Th. McNeill e. a. Chicago, 1939; *The Christian Philosophy of History*. Chicago, 1943; *The Origins of Christian Supernaturalism*. Chicago, 1946.

Лит.: *Environmental Factors in Christian History*: FS S. J. Case / Ed. J. T. McNeill et al. Chicago, 1939; *Jennings L. B. The Bibliography and Biography of Sh. J. Case*. Chicago, 1949; *McCown C. C. Shirley Jackson Case's Contribution to the Theory of Sociohistorical Interpretation* // *The J. of Religion*. Chicago, 1949. Vol. 29. N 1. P. 15–29; *Schubert R. Shirley Jackson Case, Historian of Early Christianity: An Appraisal* // *Ibid.* P. 30–46; *Hynes W. J. Sh. J. Case and the Chicago School*. Chico (Calif.), 1981; *Baird W. History of New Testament Research*. Minneapolis (Minn.), 2003. Vol. 2. P. 317–323.

КЕЙЯФА (Хирбет-Кейяфа), небольшой тель в западном предгорье Иудейских гор (в Шефеле), в 2,5 км к юго-западу от Тель-Ярмут (Хирбет-эль-Ярмук), в 2,5 км к северо-западу от Тель-Сохо (Хирбет-Шувайка) и в 2 км к востоку от Тель-Азeka. Обнаруженное здесь укрепленное поселение начала эпохи железа II (в библейской терминологии — эпоха Единого царства) остается на сегодняшний день одним из наиболее перспективных памятников ар-



Общий вид поселения

хеологии библейской, результаты исследования которого вызвали ожесточенные дискуссии о характере древнего Израильского царства.

Раскопки К. проводятся экспедицией Иерусалимского ун-та (руководители Й. Гарфинкель, С. Ганор) с участием множества зарубежных



Казематная стена

специалистов. На западной границе Иудейского царства, напротив филистимского г. Гeф, исследователями обнаружено однослойное укрепленное городское поселение общей площадью 2,3 га, существовавшее с кон. XI по нач. X в. до Р. Х., Пограничная «долина дуба», где расположен памятник, упоминается в Свящ. Писании как место сражений с филистимлянами (1 Цар 17. 1; 2 Цар 21. 20; 1 Пар 11. 13).

С 2007 по 2012 г. проведено 6 археологических сезонов и раскрыто ок. 20% территории поселения. Исследователи предлагают отождествлять К. с библейским г. Шаараим, располагавшимся в уделе колена Иуды, в долине Эла («долине дуба», 1 Цар 17. 19), неподалеку от Азeka и Сокхофа (Нав 15. 36; 1 Цар 17. 52).

Небольшое городское поселение было построено на новом, прежде не заселенном месте и включало мощные фортификационные сооружения, расположенные прямо на ма-

териковой скале. Видимо, ранее на этом холме было небольшое поселение эпохи средней бронзы IIА (кон. II тыс.—сер. XVIII в. до Р. Х.), но от него сохранилась лишь немногочисленная керамика, в т. ч. периода позднего халколита. Архитектурных деталей, относящихся к этим периодам, найти не удалось. Десять образцов радиоуглеродного анализа позволяют датировать памятник периодом 1020–980 г. до Р. Х. По периметру стен обнаружена плотная городская застройка, при этом центральная часть холма, похоже, осталась неосвоенной: здесь почти не было зданий. Вероятно, это объясняется небольшим сроком существования поселения. В 2012 г. на вершине холма был обнаружен фрагмент массивной стены, возможно части верхней цитадели города.

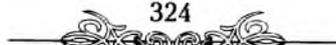
Казематная стена общей протяженностью 700 м (раскрыто ок. 200 м) местами сохранилась до высоты 3 м. Внешняя, наиболее массивная часть стены 1,5 м толщиной выложена из

крупных камней весом 4–6 т. Внутренняя стена шириной 1 м сложена из более мелких, частично обтесанных камней. В наст. время полностью

или частично раскрыто 32 казематных помещения; всего, по подсчетам археологов, их должно быть ок. 100 (*Garfinkel, Ganor. 2009*).

К.—единственный в Палестине памятник железного века с 2 воротами, построенными в соответствии с главными направлениями дорог. Одни 4-камерные ворота были открыты на участке В. Ширина ворот 10,5 м, длина — 13 м, размеры каждой из 4 камер составляют 2,5×3,5 м. Похожие, но чуть менее массивные 4-камерные ворота были открыты на участке С.

Жилые постройки К. примыкали к городским фортификациям, причем их внешней стеной являлась внутренняя часть казематных стен. Городские укрепления и жилые постройки возводились практически одновременно по заранее продуманному плану. Подобная схема, включающая казематную стену и примыкающие к ней жилые постройки, хорошо известна по др. иудейским



памятникам эпохи железа II (Беэр-Шева (*Вирсавия*), Телль-Бейт-Мирсим, Телль-эн-Насбе).

Интересны нек-рые детали планировки города. Величина камней



варьируется в зависимости от расположения: угловые камни крепостных стен и ворот достигают веса в неск. тонн, остальные — чуть меньше. Вес камней, из которых построены жилые дома, не превышает 100–150 кг. Размеры и форма казематов стандартизированы, а вход в них всегда расположен с противоположной от ближайших ворот стороны. Во многих домах и воротах есть дренажные каналы для отвода дождевой воды через специальные отверстия в крепостных стенах.

Поскольку поселение было покинуто жителями внезапно, на полах жилых домов осталось множество брошенных в беспорядке вещей. Среди находок — керамика, каменная посуда, зернотерки и ступы, металлические изделия, бусы, скарабейные печати и проч. Собраны богатейшие ассамбляжи местной



иудейской керамической посуды. Ни в одном из известных иудейских поселений X в. (*Арад*, страта 12; Беэр-Шева, страта 7; Лахиш, страты 5 и 6 и др.) не сохранилось столь богатого керамического материала. Эти

находки позволяют сделать вывод о существовании в древней Иудее централизованной адм. системы: было найдено свыше 500 вариантов одного, двух или трех простейших оттисков на ручках тарных кувшинов. Подобные оттиски известны и по др. памятникам эпохи раннего железа, однако до сих

*Казематные
4-камерные ворота*

пор их находили в ограниченных количествах. На протяжении всей эпохи железа и персидского периода тарные кувшины в Иудее помечались

похожим способом («лемелех», розетты, звезды, львы и т. п.).

Одной из основ для относительных датировок К. X в. до Р. X. являются образцы филистимской керамики, хорошо изученной при раскопках др. памятников. Среди находок К. широко представлен ранний тип, т. н. ашдодская керамика, однако отсутствуют образцы поздней филистимской декорированной посуды (Телль-эс-Сафи IV, Лахиш IV) и поздняя филистимская бихромная керамика (Тель-Микне IV, Тель-Кассиле X).

Материальная культура обитателей К. свидетельствует об их иудейской этнической идентичности: отмечено полное отсутствие свиных костей, в то время как в соседних филистимских поселениях Телль-эс-Сафи (Геф) и Тель-Микне (*Екрон*) они составляют ок. 15–20% общего зооархеологического материала. Практически в каждом жилом доме К. были найдены керамические лотки для выпечки хлеба, хорошо

Стела

известные по памятникам древней Иудеи железного века, но не встречающиеся в поселениях хананеев и филистимлян. В К. до сих пор не

найден ни культовых статуэток, ни антропоморфных сосудов.

В К. обнаружены остатки 3 зданий, в к-рых совершались культовые действия. Одно из них на участке D было почти разрушено жителя-

ми более позднего времени, 2 здания на участке С сохранились лучше.

В одной из комнат (G) здания, находящегося к востоку от южных ворот, сохранилась скамья у западной стены с устройством для стока жидкости, не характерная для др. помещений К. В центре комнаты найдена своего рода круглая инсталляция, выложенная из небольших камней (еще одна найдена у юж. стены комнаты С). Точная их функция пока не определена.

В сев. части комнаты рядом друг с другом обнаружены 2 стелы (маццебот), высотой 80 и ок. 20 см. У их подножия лежит плоский камень, на к-ром, возможно, совершались приношения. Об особой функции этой комнаты свидетельствуют также др. предметы, в частности базальтовый переносной жертвенник, декорированный стилизованными рельефами в виде пальмовых листьев и архитектурных элементов. Жертвенник был разбит. Обнаружен также 2-частный сосуд, использовавшийся, судя по всему, для смешивания 2 жидкостей. Его фрагменты найдены также в святилище (на участке D). В Юж. Леванте этот тип посуды очень редкий (найден всего 2 подобных сосуда: в небольшом святилище Телль-Кири и недалеко от городских ворот в Хирбат-эль-Мудайне в Иордании).

Второе помещение, имевшее культовое назначение (комплекс C10), расположено к западу от юж. ворот. В одной из комнат (4) была найдена каменная возвышенность (*вима*); около зап. стены — дренажный канал для отвода воды из бассейна, находящегося в др. комнате (6), но у самого входа в комнату 4 и, возможно, служившего для омовения.

Найдены также 2 модели домов (ранее называвшиеся «змеиные дома»). На одной по сторонам от входа расположены 2 колонны с изображением львов у основания. На фронтоне — 2 ряда дисков с 3 линиями в каждом; над ними — глиняный цилиндр, закрученный спиралью (вероятно, символизирует свернутую завесу). На фронтоне частично сохранились изображения, возможно птиц.

Вторая модель вырезана из известняка, больше по размеру и достигает в высоту 35 см. На корпусе видны следы красной краски. Интересны пропорции входа: его высота вдвое больше ширины, что



напоминает пропорции входа в храм, описанные в мишанистском трактате Мидот (2. 3). Дверные перемычки расположены на 3 уровнях, причем каждый следующий уровень немного утоплен внутрь и несколько уже нижнего. Такой порядок дверных перемычек также отмечен в трактате Мидот (3. 7). Над входом изображен ряд выступов, декорированных параллельными линиями и, видимо, имитирующих выступающие из стены деревянные балки. Они практически идентичны тригифам классической греч. архитектуры.

Одной из важнейших находок К. является остракон, обнаруженный в жилом доме. Это обломок тарного кувшина размером 15×16,5 см,



Модели домов (храмов)
из Кейяфы

с надписью чернилами в 5 строк, отделенных друг от друга горизонтальными чертами. Петрографический анализ керамики указывает на местное производство, следов, и текст был написан здесь. Надпись выполнена т. н. ханаанским письмом, однако грамматические особенности текста (предлоги, глагольные формы) позволяют определить, что он написан на древнееврейском (см. *Еврейский язык*). Текст читается по горизонтали, слева направо. Написание букв достаточно единообразно, за исключением алефа — в тексте она встречается в 3 видах, ориентирована в разные стороны. Текст неполон: верхние и нижние строки обломаны. Надписи эпохи раннего железа в Ханаане единичны. Ближайшей аналогией остракона из К. является алфавитная надпись из Избет-Сарты (ок. 1200 г. до Р. Х.). Надписи из *Гезера* и *Тель-Зейты* сделаны позже, в кон. X — нач. XI в. до Р. Х., и представляют более развитую графическую форму письма («финикийский шрифт»). Из предложенных вариантов прочтения текста наибольшую поддержку получила трактов-



Остракон из Кейяфы

ка Х. Мисгава (2009, 2011), который считал, что текст написан на архаичном иврите, значительно отличающемся от языка ВЗ. Вначале, видимо, затрагиваются юридические вопросы: ясно прочитывается выражение «не делай»; в следующих строках упоминаются представители верховной власти: למלך — царь, לרבו — владетель [филистимский]. Предложенное Г. Галилем чтение надписи (2009), с рядом вольных дополнений, сближающих ее с известными ветхозаветными текстами, не получило признания. В 2012 г. обнаружено несколько фрагментов еще одного текста, выполненного тем же протоханаанским шрифтом, в настоящее время надпись реставрируется.

Раскопки в К. выявили ограниченность методов археологических разведок, за 100 лет полевых исследований в зап. предгорье Иудейских гор (в Шефеле) не было обнаружено ни одного памятника, датируемого X в. до Р. Х. Недостаток археологических данных привел исследователей к искаженному представлению о населении раннего Иудейского царства. Раскопки К. выявили укрепленное поселение городского типа, выстроенное по заранее составленному плану с четким распределением работ между группами строителей и ремесленников. Материальная культура жителей ясно демонстрирует их принадлежность к древнему Иудейскому царству и отвергает всякую возможность идентифицировать их как представителей ханаанских народов или «народов моря».

Исследование К. является важным аргументом в спорах о библейской хронологии. Абсолютные датировки памятника демонстрируют, что переход от эпохи железа I (эпоха судей) к эпохе железа II (Единое царство) произошел уже в кон. XI в. до Р. Х., а не в кон. X в. до Р. Х., как утверждают приверженцы т. н. низкой хронологии.

По результатам раскопок в К. была собрана важная информация о древнем Израильском царстве времен объединенной монархии, не обнаруженная при археологическом исследовании столицы этого царства — *Иерусалима*, и указывающая на то, что древнее царство X в. до Р. Х. представляло собой не племенное, а урбанистическое общество с централизованными властными структурами. Именно поэтому наиболее резкая критика интерпретации результатов раскопок К. была высказана представителями школы минимализма из Тель-Авивского ун-та (*Finkelstein, Piasetzky. 2010; Singer-Avitz. 2010; ответ: Garfinkel, Ganor. 2010; Garfinkel, Kang. 2011*).

Гипотеза Гарфинкеля вызвала дискуссию и была подвергнута критике представителями школы минимализма. С одной стороны, И. Финкельштейн и Э. Пясецкий не приняли усредненную датировку слоя железного века К., предложенную Гарфинкелем. По их мнению, лишь пробы из одного и того же слоя разрушения могут быть подвергнуты процедуре статистического усреднения. Следует установить дату постройки и разрушения города по самой ранней и самой поздней датам исследуемых образцов (2010). Гарфинкель и Х. Г. Канг в свою очередь отмечают, что в археологии Ближ. Востока очень редко встречается единый слой на протяжении 6 поколений без разрушений и существенных архитектурных изменений. Они указывают также на проблематичность абсолютных датировок из Лахиша V, Афека X-8 (*Garfinkel, Kang. 2011*).

Л. Зингер-Авиц на основе анализа керамики из К. предложила датировать город эпохой не железа IIА, а железа I (период судей). Здесь есть типы керамики, встречающиеся только в период железа I, напр. глубокие кратеры с вогнутыми венчиками, продолговатые тарные кувшины с плоскими днищами, отмечается редкость нерегулярной красной полировки сосудов (*Zinger-Avitz. 2010*).

С другой стороны, минималисты критикуют также вывод об этнической идентичности населения К. Так, Н. Неeman предложил идентифицировать К. с библейским г. Гоб, а его население — с филистимлянами. Позже он отказался от этой т. зр. и предложил рассматривать К. как ханаанское поселение, без уточнения его названия. И. Кох в свою очередь





идентифицирует К. с хананейским городом, находившимся под сильным филистимским влиянием (*Koch*. 2012). Финкельштейн и А. Фанталькин, прежде согласные с Нееманом, изменили свою т. зр.: они считают, что данные, собранные в К., позволяют предположить связь города с поселениями Израиля позднего периода железа I (*Finkelstein, Fantalkin*. 2012. P. 51). Есть также ряд других идентификаций К. Согласно Д. Л. Адамсу, это библейский Ефес-Даммим (*Adams*. 2009. P. 52–53), Галиль идентифицирует К. с Нетаимом (в синодальном переводе слово переведено как «сады»; 1 Пар 4. 23) (*Galil*. 2009). Й. Левин указал на проблематичность обеих версий (*Levin*. 2012. P. 76, 80–81) и идентифицировал К. с Магалом (*mā'agal*), упоминаемым в 1 Цар 17. 20 (в синодальном переводе — как «обоз») (*Ibidem*).

По всей видимости, К. строился как юж. форпост, укрепленное поселение на границе с Филистией. С падением Гефа филистимского в IX в. до Р. Х. эта территория уже не являлась приграничной. По неизвестным причинам жители оставили поселение. Холм был заселен заново только в посл. трети IV в. до Р. Х.

Поздние периоды. В конце персидского — начале эллинистического периода на холме К. располагался военный лагерь или небольшой адм. центр. Постройки этого времени обнаружены на всей территории памятника. Новые поселенцы обычно строили на свободных участках или использовали построенные еще в период железа стены. Среди находок — зернохранилища и амбары, тарные кувшины и богатый нумизматический материал, включая греч. архаические монеты, а также монеты македонского, птолемеевского, иудейского, филистимского и иудейского чекана. Нумизматический материал позволяет датировать персидско-эллинистический слой 350–270 гг. до Р. Х. В ранневизант. период (IV–V вв.) на холме было построено крупное здание с помещениями, расположенными вокруг внутреннего двора, — возможно, постоянный двор.

Лит.: *Garfinkel Y., Ganor S.* Khirbet Qeiyafa: Sha'arayim // *JHebrS*. 2008. Vol. 8. Article 22 (Электр. ресурс: www.jhsonline.org/Articles/article_99.pdf); *ibidem*. Khirbet Qeiyafa. Jerusalem. 2009. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008; *ibidem*. Khirbet Qeiyafa in Survey and in Excavations: A Response to Y. Dagan // *Tel Aviv*. 2010.

Vol. 37. N 1. P. 67–78; *Adams D. L.* Between Socoh and Azekah: The Role of the Elah Valley in Biblical History and the Identification of Khirbet Qeiyafa // *Garfinkel Y., Ganor S.* Khirbet Qeiyafa. Jerusalem, 2009. P. 47–66; *Garfinkel Y. e. a.* Khirbet Qeiyafa 2009 // *IEJ*. 2009. Vol. 59. N 2. P. 214–220; *Misgav H., Garfinkel Y., Ganor S.* The Khirbet Qeiyafa Ostrakon // *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region* / Ed. D. Amit e. a. Jerusalem, 2009. Vol. 3. P. 111–123 (на иврите); *Finkelstein I., Piasezky E.* Khirbet Qeiyafa: Absolute Chronology // *Tel Aviv*. 2010. Vol. 37. N 1. P. 84–88; *Galil G.* The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta'im: Script, Language, Literature and History // *Ugarit-Forschungen*, 2009. Kevvelaer, 2010. Bd. 41. S. 193–242; *Puech E.* L'ostracon de Khirbet Qeiyafa et les debuts de la royauté en Israel // *RB*. 2010. Vol. 117. N 2. P. 162–184; *Singer-Avitz L.* The Relative Chronology of Khirbet Qeiyafa // *Tel Aviv*. 2010. Vol. 37. N 1. P. 79–83; *Stiebel G. D.* By the Way — Khirbet Qeiyafa in the Classical and Late Periods // *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region*. 2010. Vol. 4. P. 161–169 (на иврите); *Tubb J.* Early Iron Age Judah in the Light of Recent Discoveries at Khirbet Qeiyafa // *PEQ*. 2010. Vol. 142. N 1. P. 1–2; *Garfinkel Y.* The Birth and Death of Biblical Minimalism // *BAR*. 2011. Vol. 37. N 3. P. 47–53; *Garfinkel Y., Kang H.-G.* The Relative and Absolute Chronology of Khirbet Qeiyafa: Very Late Iron Age I or Very Early Iron Age IIA? // *IEJ*. 2011. Vol. 61. N 2. P. 171–183; *Farhi Y.* Rare Coins and Seals of the Late Persian and Early Hellenistic Periods from Khirbet Qeiyafa // *Qadmoniot*. Jerusalem, 2011. Vol. 44. N 141. P. 17–20 (на иврите); *Misgav H.* The Khirbet Qeiyafa Ostrakon // *Ibid.* P. 13–16 (на иврите); *Finkelstein I., Fantalkin A.* Khirbet Qeiyafa: An Unsensational Archaeological and Historical Interpretation // *Tel Aviv*. 2012. Vol. 39. N 1. P. 38–63; *Koch I.* The Geographical Organization of the Judean Shephelah during the Iron Age I–IIA (1150–800 BCE.) // *Cathedra for the History of Eretz Israel and Its Yishuv*. Jerusalem, 2012. Vol. 143. P. 154–164 (на иврите); *Levin Y.* The Identification of Khirbet Qeiyafa: A New Suggestion // *BASOR*. 2012. Vol. 367. P. 73–86.

Я. Чехановец, М. Фрейкман

КЕКАВМЕН [греч. Κεκαυμένος] (XI в.), византийский писатель, автор дидактического соч. «Советы и рассказы» (название условное). Первоначальное название труда неизвестно. В прологе, добавленном позднейшими редакторами, указано: «Стратегикон», что не соответствует содержанию. Произведение состоит из 6 частей: «Советы по службе», «Стратегикон», «Домострой», «О правилах поведения в случае мятежа», «Советы василевсу» и «Советы топарху». Нек-рые из советов адресованы читателям, занимающим определенное положение в обществе (стратиг, император, топарх), однако, вероятно, действительными адресатами К. были его дети. Тематическое разнообразие делает «Советы и рассказы» неоднородными

по жанру. Разд. «Советы василевсу» по жанру близок к «княжеским зеркалам», которые были хорошо известны на Руси (ср. «Поучение» в книге Владимира Мономаха) (*Чуцуров*. 1990. С. 119–120). Др. части текста представляют собой практические советы по домашнему хозяйству. Основная часть была создана между 2 авг. 1075 и 31 марта 1078 г.

Трактат К. сохранился в единственном списке (ГИМ. Греч. № 436), созданном в Трапезунде в XIV в. (*Фонкич*. 1971. С. 109) или во 2-й пол. XIII в. (*Фонкич, Поляков*. 1993. С. 142). Рукопись принадлежала некой женщине, близко связанной с династией Великих Комнинов, позднее попала на Св. Гору Афон в *Иверский монастырь*, где в 1654 г. была приобретена *Арсением (Сухановым)* и привезена в Москву и передана в Патриаршую (Синодальную) б-ку. Состояние текста позволяет утверждать, что он подвергся существенной (не всегда квалифицированной) редакторской правке: были добавлены оглавление, стихотворный пролог, запись о состоянии протографа, заметка о падении К-поля в 1204 г. Деление текста на части и параграфы, их заголовки и нумерация, а также заглавие всего сочинения добавлялись в неск. этапов редакторами и не соответствовали первоначальному авторскому замыслу. Трактат впервые был опубликован в 1896 г. В. Г. Васильевским и В. К. Эрнштедтом. Издатели полагали, что имеют дело с 2 произведениями разных авторов и жанровой природы. Автором 1-й части («Стратегикона») они признавали некоего К., воздерживаясь при этом от к.-л. выводов о его личности, а автором 2-й («Слова о царских обязанностях») — Никулицу Дельфина, свата 1-го автора, эту часть они датировали началом правления имп. Алексея I Комнина (1081–1118). Важным этапом изучения памятника стало его критическое издание 1972 г., подготовленное Г. Г. Литавриным; именно оно получило широкое признание в науке. Дополненное и исправленное издание вышло в свет в 2003 г.

Сведения о жизни К. можно почерпнуть лишь из его сочинения. Он происходил из арм. рода, его предки перешли на службу Византии в кон. X в. и получили имение в Лариссе (Фессалия). Мать К. была болгарского происхождения. По предположению Литаврина, К. род.





ок. 1020–1024 гг. в Лариссе. Летом 1041 г. он участвовал в подавлении восстания Петра Деляна, был очевидцем свержения имп. Михаила V (21 апр. 1042), между 1042 и 1075 гг. занимал некую должность в Элладе. Вероятно, в конце жизни К. оставил службу и посвятил себя лит. труду. Совр. исследователи долгое время пытались установить принадлежность автора «Советов и рассказов» к известному роду Кекавменов. Так, Дж. Баклер отождествила К. с полководцем Катакалоном, к-рый известен по хронике Иоанна Скилицы (Buckler. 1936). В 1038–1041 гг. Катакалон воевал на Сицилии; в 1042 г. подавлял мятеж против имп. Михаила V Калафата в К-поле; в 1043 г. участвовал в отражении нападения Киевского кн. Ярослава Мудрого на К-поль; с сер. 40-х гг. XI в. занимал различные должности в Подунавье, Ивирии и Антиохии; в 1057 г. поддержал переворот имп. Исаака I Комнина и получил от него высокий чин куропалата. Однако гипотеза о тождестве Катакалона и К. в наст. время отвергнута большинством специалистов.

Произведение К. является ценнейшим источником сведений о культуре визант. общества XI в. В нем отразились религ., этические, общественно-политические взгляды автора и его среды, почти не скрытые риторическими нормами и лит. «этикетностью» средневековья. Суждения К. по различным вопросам нередко выглядят неоднозначно, противоречиво. К. склонен к морализаторству и пессимизму, подозрителен, уверен в непостоянстве человеческой судьбы, не доверяет дружбе. В центре этической системы координат К. находится семья, которую необходимо защищать от враждебного внешнего мира. По мнению Литаврина и др. исследователей, К. принадлежал к среднему слою визант. провинциальной военной аристократии, крупных землевладельцев. Социально-политические взгляды К. во многом противостояли мировоззрению его современника Михаила Пселла, выразителя интересов к-польской чиновной бюрократии. К. критически отзывался о политике императоров сер. XI в., с его т. зр. недостаточно опиравшихся на военную аристократию; он ценил независимость от имп. власти, которой можно было достичь в положении провинциального военного, топарха. К. не отожд-

ествлял родовитость и личные достоинства человека, выдвигая на первый план не происхождение, а положение человека в государственной иерархии как отражение его личных способностей, а также его «славу» (δόξα) и «блеск» (περιφάνεια), близкие к понятию «репутация». По мнению К., тягчайшим бедствием в жизни является бесчестье, «негодность» (ἀχρεΐωσις), с которым неразрывно связана и утрата социального статуса, чина. Страх бесчестья у К. основан на глубоком религиозном убеждении в Божественном всеведении. В трактате содержится мало указаний на присутствие церковных традиций в жизни К., он несведущ в богословии и едва различает Лица Св. Троицы; Богородица, святые, а также демоны-искусители упоминаются редко. Свящ. Писание он воспринимает в основном как источник практических советов, в т. ч. по военной тактике. В то же время К. считает необходимым ежедневно посещать церковные службы, т. к. это поддерживает земное существование человека и делает его «рабом в доме Божиим». Бог в рассуждениях К. постоянно присутствует как некая вершина миропорядка. Император является «богом» на земле; богатый человек становится благотворителем и, т. о., «богом» для бедных; люди обязаны служить земному господину так же, как служат Богу; человек может снести оскорбление, но не должен оставлять неотмщенным оскорбление св. икон и Бога.

К. не был выдающимся интеллектуалом, но владел основами риторики и высоко ценил образование. В качестве источников для написания своих текстов он использовал военные трактаты («Тактика» имп. Льва VI Мудрого), исторические труды (сочинения Прокопия Кесарийского). Из творений отцов Церкви К. упоминает сочинения свт. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина. К. был знаком с историческими произведениями античных авторов Иосифа Флавия и Диона Кассия. Сведения о событиях X–XI вв. К. черпал из документов архива своей семьи и родственников.

Соч.: *Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris De officiis regis libellus* / Ed. B. Wassiliewsky. V. Jernstedt. Petropoli, 1896. (ЗИФФ; 38). Amst., 1965; *Vademecum des byzantinischen Aristokraten: Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos* / Übers., eingeleitet und erklärt von H.-G. Beck. Graz, 1956; *Советы и рас-*

казы: *Поучение визант. полководца XI в.* / Подгот. текста, введ., пер. с греч. и коммент.: Г. Г. Литаврин. М., 1972. СПб., 2003²; *Στρατηγικόν / Μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια Δ. Τσουγκάρακη*. Αθήνα, 1993; *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)* / Testo crit., trad. e note a cura di M. D. Spadaro. Alessandria, 1998.

Лит.: *Васильевский В. Г.* *Советы и рассказы визант. боярина XI в.* // ЖМНП. 1881. Ч. 215. № 6. Отд. 2. С. 242–299; Ч. 216. № 7. С. 102–171; № 8. С. 316–357; *Valdenberg V.* *Nikoulitsa et les historiens byzantins contemporains* // Byz. 1926. Vol. 3. P. 95–121; *Buckler G. G.* *Authorship of the Strategikon of Cecaumenus* // BZ. 1936. Bd. 36. S. 7–26; *eadem.* *Can Cecaumenus be the Author of the Strategikon?* // Byz. 1938. Vol. 13. P. 139–141; *Bănescu N.* *A propos de Kékauménos* // Ibid. P. 129–139; *Gyóni M.* *L'œuvre de Kekaumenos, source de l'histoire roumaine* // Revue d'histoire comparée. N. S. P., 1945. Vol. 3. P. 96–180; *Lemerle P.* *Prolégomènes à une édition critique et commentée des «Conseils et Récits» de Kékauménos*. Brux., 1960; *Литаврин Г. Г.* *Был ли Кекавмен, автор «Стратегикона», феодалом?* // Византийские очерки. М., 1961. С. 217–240; *он же.* *Ответ рецензенту* // Там же. 1974. Т. 36. С. 167–177; *Karayannopoulos J.* *Zur Frage der Autorschaft am Strategikon des Kekaumenos* // BZ. 1961. Bd. 54. S. 257–265; *Фонкич Б. Л.* *О рукописи «Стратегикона» Кекавмена* // ВВ. 1971. Т. 31. С. 108–120; *Бартижан Р. М.* *О владелице рукописи «Советов и рассказов» («Стратегикона») Кекавмена* // ВОН. 1973. № 1. С. 75–78; *он же.* *Некоторые замечания о «Советах и рассказах» («Стратегиконе») Кекавмена* // Там же. 1974. № 2. С. 71–88; *Каждан А. П.* *К вопросу о социальных воззрениях Кекавмена* // ВВ. 1974. Т. 36. С. 154–167; *idem (Kazhdan).* *Kekaumenos* // ODB. Vol. 2. P. 1119; *Moravcsik G.* *Byzantinoturcica*. Leiden, 1983³. Bd. 1: *Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker*. S. 350–352; *Savvides A. G. C.* *The Byzantine Family of Kekaumenos (Cecaumenus)*, Late 10th – Early 12th Cent. // *Διπτυχά Ἐταιρείας βυζαντινῶν καὶ μεταβυζαντινῶν μελετῶν*. Αθήναι, 1986/1987. Τ. 4. Σ. 12–27; *Magdalino P.* *Honour among Romaioi: The Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos* // BMGS. 1989. Vol. 13. P. 183–218; *Чичуров И. С.* *Политическая идеология средневековья: Византия и Русь*. М., 1990; *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* *Греческие рукописи Моск. Синодальной б-ки*. М., 1993. С. 142–143; *Roueché Ch.* *The Literary Background of Kekaumenos* // *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* / Ed. C. Holmes, J. Waring. Leiden; Boston; Köln, 2002. P. 111–138. (The Medieval Mediterranean; 42); *eadem.* *The Rhetoric of Kekaumenos* // *Rhetoric in Byzantium: Papers from the 35th Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, Univ. of Oxford, March 2001* / Ed. E. M. Jeffreys. Aldershot, 2003. P. 23–38; *eadem.* *The Place of Kekaumenos in the Admonitory Tradition* // *L'éducation au gouvernement et à la vie: La tradition des règles de vie de l'Antiquité au Moyen Âge: Colloque intern.*, Pise, 18–19 mars 2005 / Ed. P. Odorico. P., 2009. P. 129–144; *Spadaro M.* *Note filologica al Logos basilikos di Cecaumeno* // RSNB. N. S. 2006. Vol. 43. P. 137–141.

Р. Б. Буганов, Л. В. Луговичский



КЕКЕЛИДЗЕ [груз. კეკელიძე] Корнелий Самсонович (18.04.1879, сел. Микелепони Кутаисского у. Кутаисской губ. (ныне Ванского муниципалитета, Имерети) — 7.06.1962, Тбилиси), проф., д-р филологических наук, акад. АН Грузинской ССР, один из основателей Тбилисского гос. ун-та; литературовед, историк, археолог. Род. в многодетной семье крестьян Самсона Кекелидзе и Февронии (урожд. Урушадзе), происшедших из сел. Зоти (ныне Чохатаурского муниципалитета, Гурия). Отец К. был псаломщиком в церкви в близлежащем сел. Тобаниери. Начальное образование К. получил в Кутаисском ДУ (1886–1893). По протекции инспектора уч-ща Иване Гаприндашвили (отца груз. поэта Валериана Гаприндашвили) К. был зачислен на полный академический пансион. После окончания уч-ща поступил в Тифлисскую ДС (1893–1900), в которой в это же время (с 1894) обучался И. Джугашвили (И. В. Сталин). По мнению внука К., историка М. Кавтарики, знакомство со Сталиным, возможно, спасло К. от репрессий в 30-х гг. XX в. В 1894 г. умер отец К., в 1896 г. — мать.

Муж сестры, Амфилохий Цинцадзе, старшим братом которого был буд. католикос-патриарх *Каллистрат (Цинцадзе)*, оказывал юноше материальную помощь. Окончив ДС с отличием, К. продолжил образование в КДА (1900–1904), куда был зачислен на казенный счет. Изучал богословские и историко-филологические дисциплины, а также груз. лит-ру. Большое впечатление на К. произвела работа акад. Н. Я. Марра «Предварительный отчет о работах на Синае и в Иерусалиме» (1903), определившая научную судьбу юноши. Проф. А. А. Дмитриевский поддержал намерение К. специализироваться в области древнегруз. литургической письменности и предложил ему эту тему для дипломной работы. В 1904 г. К. окончил КДА и защитил соч. «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах» (1908), которое было высоко оценено профессорами Дмитриевским и А. А. Глаголевым. Ему была присвоена степень кандидата богословия, выплачена денежная премия. Советом академии К. был оставлен при КДА для подготовки к профессорской деятельности, но Святейший Синод не утвердил это решение. В том же году



Прот. Корнелий Кекелидзе.
Фотография. Нач. XX в.

в Киеве К. женился на польке по имени Людмила, в браке родилось трое сыновей: Александр, Константин и Илия.

По возвращении на родину К. 12 окт. 1904 г. был рукоположен во диакона еп. Имеретинским *Леонидом (Окропиридзе)* (впосл. католикос-патриарх Грузии), через неделю — во иерея. Назначен настоятелем ц. во имя арх. Михаила в Кутаисе, занимал должность председателя педагогического совета Кутаисского женского епархиального училища. В 1905 г. возведен в сан протоиерея и награжден набедренником. В конце года переведен в Тифлис и назначен инспектором Тифлисского женского епархиального училища и настоятелем ц. во имя св. Нины при училище. Вошел в состав комитета Церковного музея при *Обществе распространения грамотности среди грузин*. В 1908 г., расширив и существенно переработав свое кандидатское сочинение, защитил в КДА диссертацию и получил степень магистра. Отказался от предложения занять должность Дмитриевского (зав. кафедрой литургики и церковной археологии), в нояб. 1907 г. оставившего преподавание в КДА и перешедшего в С.-Петербург (ИППО, СПб ДАиС и др.). Избран членом правления груз. Историко-этнографического общества (1909), читал курс лекций на тифлиссских Высших женских курсах (с 1913). 29 марта 1909 г., на Пасху, награжден скуфьей, 6 мая 1912 г. — камилавкой, 12 мая 1915 г. — золотым крестом. 23 сент. 1916 г. назначен ректором Тифлиской ДС; также был избран членом *Грузино-Имеретинской синодальной конторы*.

Участвовал в движении за восстановление автокефалии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). На I поместном Соборе ГПЦ (8–17 сент. 1917) выступил с докладом «О богослужении и священстве в Грузинской Православной Церкви» и выдвинул несколько предложений: заменить в богослужебных книгах церковное письмо нуцхури более понятным гражданским письмом мхедрули; сократить время совершения литургии; дать священнослужителям право вне церкви носить гражданскую одежду, брить бороду и стричь волосы и др. В сент. 1917 г. возглавил группу преподавателей Тифлиской ДС, которые должны были осуществить национализацию ДС (т. е. уволить со службы всех преподавателей русского происхождения) (*Егоров В., свящ.* К истории провозглашения грузинами автокефалии своей Церкви в 1917 г. М., 1917. С. 31–32). Был избран членом учрежденного на Соборе Католикосского Совета (занимал должность до кон. 1922). 14 сент. 1917 г., в день интронизации католикоса-патриарха всей Грузии *Кириона III (Садзаглишвили)*, К. был награжден правом ношения митры.

К. стал близким другом и сподвижником грузинского историка *И. Джавахишвили*, участвовал в основании 1-го в Закавказье вуза — Тифлисского (с 1936 Тбилисского) гос. ун-та (ТГУ). В 1918 г. Джавахишвили предложил К. основать кафедру истории древнегруз. лит-ры в ТГУ и занять должность декана. К. счел нецелесообразным возглавлять кафедру светского университета, находясь в священном сане. Католикос-патриарх Леонид (Окропиридзе) снял с К. сан; ученый занял кафедру и руководил ею всю жизнь. После подавления антисоветского восстания в авг. 1924 г. был арестован и расстрелян старший сын К., 18-летний Александр, создавший антибольшевистскую организацию «Свободная Грузия». В 1937 г. был расстрелян брат К.

В ТГУ К. занимал должности декана философского фак-та (1919–1925), зав. хранилищем древностей (Музея рукописей) (1921–1930), проректора по учебно-научной части (1925–1930). Член коллегии Наркомпроса Грузинской ССР и председатель терминологического комитета (с 1926), член ЦИК Грузии и Закавказья (1927–1929), депутат





тифлисского Совета рабочих, крестьян и солдат (1927–1931). В 1930 г. избран на должность зав. кафедрой истории груз. лит-ры Тифлисского педагогического ин-та, открытого при ТГУ; декан исторического факультета ин-та (1932–1936). По совместительству читал курсы лекций в ТГУ и Кутаисском (1933–1937), а также в Сухумском (1939–1940) педагогических ин-тах.

Наркомпросом Грузинской ССР К. удостоен звания профессора (1932)



К. С. Кекелидзе с коллегами
(1-й ряд, в центре).
Фотография. Сер. XX в.

и по совокупности трудов без защиты диссертации — ученой степени д-ра филологических наук (1935). Профессор ТГУ, член Гос. ученого совета (с 1933). Участвовал в мероприятиях, приуроченных к юбилею поэмы «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели, первый председатель комиссии по установлению текста для публикации (1935–1936). Директор НИИ им. Шота Руставели при ТГУ (с 14 дек. 1937).

В 1941 г. был избран в 1-й состав действительных членов АН Грузинской ССР, в 1942 г. стал членом Союза писателей Грузии (за заслуги в деле изучения груз. лит-ры). По инициативе К. в 1942 г. в Тбилиси был основан Ин-т грузинской лит-ры им. Шота Руставели АН Грузинской ССР, К. стал его 1-м директором (1942–1949) и зав. отделом древнегруз. лит-ры (с 1949). Заслуженный деятель науки Грузинской ССР (1943), зам. председателя Отд-ния общественных наук АН Грузинской ССР (1944), член ученого совета Театрального ин-та Грузии им. Шота Руставели (1945).

В 1949 г. Архивным управлением Грузинской ССР К. был назначен редактором научных описаний груз. рукописей Центрального архива Грузии. Член редакционных коллегий

научных изданий ТГУ: «Мацне» (Вестник; 1919–1930) и «Шромеби» (Труды; 1935–1944); ежемесячного научно-популярного сб. «Чвени мецниереба» (Наша наука; 1923–1925); лит. альманаха «Литератури дзиебани» (Лит. разыскания; 1943–1953) и др.

В 1954 г. в честь 75-летия К. и 50-летия его научной деятельности кабинету истории грузинской литературы ТГУ было присвоено имя ученого. В 1962 г. имя К. присвоено *Институту рукописей* АН Грузинской ССР (позже АН Грузии; ныне Национальный центр рукописей Грузии), в котором с 2006 г. проходят регу-

лярные научные семинары им. К. по кодикологии, дипломатике и архивоведению, а также учреждена стипендия его имени для магистрантов

и докторантов, специализирующихся в гуманитарных дисциплинах. Его именем названа одна из улиц Тбилиси. Похоронен К. в саду ТГУ.

К. был награжден премией РАН им. М. Н. Ахматова (1912, за соч. «Иерусалимский канонарь VII в.»); почетной грамотой ЦИК Грузинской ССР (1938); 2 орденами Трудового Красного Знамени (1944 и 1945, в честь 40-летия научно-педагогической и общественной деятельности); 1-й премией ТГУ (1947, за соч. «Византийская метафрастика и грузинская агиография»); орденом Ленина (1954, в честь 75-летия ученого и 50-летия его научной деятельности); знаком «Отличник народного образования» Мин-ва просвещения Грузинской ССР (1959, в честь 80-летия).

Труды. Первые научные публикации К. были посвящены *литургическим вопросам*. К. считают продолжателем школы Н. Ф. Красносельцева и Дмитриевского. Известность в научных кругах ему принесла магист. дис. «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение» (1908). Работа состоит из 2 частей (Евхологии и богослужебные уставы) и содержит множество выписок из груз. литургических ру-

копий, включая древнейшие. Тексты приводятся в русском переводе, оригинальные цитаты на грузинском языке минимальны. К. впервые были введены в оборот ранее неизвестные источники. К тому же лишь немногие из изученных им рукописей в посл. были изданы научно. По этой причине его труд сохраняет актуальность и в наст. время. Большое значение имеют также сделанные К. обобщения. По сути его работа — один из немногих полных обзоров истории богослужения ГПЦ.

Одна из обнаруженных К. рукописей привлекла наибольшее внимание ученых. Это грузинский Евхологий (НЦРГ. А 86), относящийся к древнейшему периоду истории грузинского богослужения, когда ГПЦ следовала не к-польской, а иерусалимской литургической традиции (см. статьи *Грузинская Православная Церковь* (разд. «Богослужение»), *Иерусалимское богослужение*). Рукопись содержит литургию ап. Иакова и чины хиротоний. В 1908 г. К. издал ее в русском переводе (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 6–32), позднее — груз. текст (*Он же*. Древнегруз. Архиератикон. 1912).

В 1912 г. он опубликовал соч. «Иерусалимский канонарь VII в.», которое содержит выписки (как на груз. языке, так и в рус. пер.) из 2 рукописей древнегруз. перевода Иерусалимского Лекционария VI–VIII вв., представляющий собой указатель чтений из Свящ. Писания и уставных предписаний на каждый день года согласно иерусалимской традиции доиконоборческой эпохи. Т. о., К. первым ввел в научный оборот один из ключевых памятников по истории богослужения не только ГПЦ, но и визант. Церкви. Позже критическое издание древнегруз. перевода с учетом большинства рукописей было подготовлено М. Тархнишвили (*Tarchnischvili*. Grand lectionnaire), издание арм. версии — Ш. Рену (*Renoux*. Lectionnaire armenien).

В 1917 г. К. опубликовал «Акафист Животворящему Кресту и хитону Господню» и «Чин древнегрузинской епископской хиротонии». Отдельные исследования ученого были посвящены празднованию в Грузии Рождества Христова (1954), литургическим доказательствам правомочности автокефалии ГПЦ (1906), литургической деятельности като-



ликоса-патриарха Вост. Грузии *Антония I (Багратиони)* (1914).

К. принадлежит 2 исследования по истории груз. церковного календаря. В соч. «Грузинская эра и эртологический год» (1940) ученый рассмотрел т. н. древний (до X в.) груз. календарь, основанный на делении года на 9 семинедельных циклов, что, по мнению ученого, доказывает связи ГПЦ и в целом книжно-культурной жизни Грузии с Сирией, Палестиной, Арменией и Ираном. К. подробно исследовал источники и принципы деления года. Так, он выявил, что 6-й период (от Пятидесятницы до дня памяти сщмч. Афиногена) содержит следы почитания сщмч. Афиногена не только в Др. Грузии, но и в Армении, где память этого святого трансформировалась в праздник роз (Вардавар) (подробнее см. в ст. *Атенагеноба*). «Календарь Иоанна Грузина (X в.)» (1950) является 2-м, исправленным изданием важного литургического памятника — компиляции груз. календарей X в. (Sinait. iber. 34), составленного мон. *Иоанном-Зосимом* (1-е изд.: *Джавахишвили И.* Описание грузинских рукописей горы Синай. Тифлис, 1947. С. 200–225 (на груз. языке); лучшим критическим изданием является: *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien).

К. заложил основу научного изучения древнегрузинской *переводной и оригинальной агиографии*. Он понимал острую необходимость ввести в научный оборот древнегруз. агиографические тексты, подавляющее большинство к-рых не было известно мировой науке. Ученый отмечал, что исследование древнегруз. письменности, особенно агиографической лит-ры, находилось в то время «в отсталом виде» и требовало систематического подхода.

Несколько сочинений К. посвятил проблеме наследия прп. *Симеона Метафраста* и его продолжателей. Исследование древнегруз. переводов визант. источников, не сохранившихся на греч. и др. языках, позволило К. восполнить мн. лакуны, связанные с деятельностью и творчеством Метафраста. В 1912 г. К. посетил монастырь *Гелати* и изучил хранившиеся там древнегруз. рукописи. Он обнаружил агиографический сборник, переписанный в 60-х гг. XVI в. при Западнорезинском католикосе-патриархе *Евдемонe I (Чхетидзе)* и включающий

переводы на древнегруз. язык житий святых, к-рые принадлежали перу прп. Симеона Метафраста и его продолжателя мон. *Иоанна Ксифилина (Младшего)*. Находка стала важным открытием в византистике. Также ученый обнаружил 2 историко-библиографических колофона-завещания: «Краткое воспоминание о Симеоне Логофете и сказание о виновниках перевода настоящих чтений» прп. *Ефрема Мцире* (Кут. 5. Л. 576 об. — 579, XIII в.; Кут. 8. Л. 896 об. — 907 об.; изд. и пер.: Симеон Метафраст по грузинским источникам. 1910. Т. 1. № 2. С. 187–191) и «О мудром философе Ксифилине — распространителе учений на семь месяцев» (Кут. 1. Л. 578–581 об., XII в.; изд. и пер.: Иоанн Ксифилин. 1912. С. 340–347). К. установил, что в древнегруз. источниках сохранилось имя продолжателя Симеона Метафраста — визант. писателя и философа мон. *Иоанна Ксифилина*, к-рый составил свою редакцию житий святых с февр. по авг. Труд Ксифилина дошел в древнегруз. переводе практически полностью: сохранились жития за апр. (Кут. 7, XIII в.), февр., март и июнь—авг. (рукописи XVI в.). К. исследовал, какие из житий святых, имеющих в груз. агиологических сборниках, представляют собой переводы метафраз прп. Симеона, какие — Ксифилина (Иоанн Ксифилин. 1912. С. 325–347). Открытие К. вызвало широкий резонанс в мировой византистике. Проблемы происхождения, состава и времени написания метафрастовского Минология были в нач. XX в. еще не решены. Исследователь греч. минологиев В. В. *Латышев* предложил К. сличить текст груз. Минология с греч. текстом редакции *А Императорского минология* (т. н. Царской Минеи) (Hieros. Patr. S. Sepulchr. gr. 17, XII в.), предположительно составленной неким младшим современником Метафраста (*Латышев В. В.* Византийская «Царская» Минея. Пг., 1915). К. выслал в С.-Петербург справки агиографического и гомилетического характера о грузинской агиографической коллекции Иоанна Ксифилина и начальные слова февральских житий; Латышев выявил буквальное совпадение греч. и груз. текстов в начальных словах ряда житий, что давало возможность предположить, что «Царская» Минея является произведением Ксифилина. Среди грузинских рукопи-

сей коллекции католикоса-патриарха Евдемона I было обнаружено также Житие св. епископов Херсонских, греческий текст которого был известен только в издании Латышева (Страдание святых священномучеников и епископов Херсонских / Пер. с греч.: В. В. Латышев // ИИАК. 1907. Вып. 23. С. 108–112). Латышев обратился к К. с просьбой выслать интересующий его перевод грузинского текста Жития и опубликовал его со своей вступительной статьей (Житие святых епископов Херсонских. 1913. С. 75–88). Выяснилось, что этот груз. текст представлял собой особую редакцию, имеющую много общего с греч. оригиналом. В июле 1914 г. по просьбе Латышева К. вновь побывал в Гелати и сличил изданную «Царскую» Минею с груз. сборником Ксифилина. Он установил, что, несмотря на частые совпадения, сборники во мн. местах значительно расходятся между собой, на основании чего К. сделал вывод, что Ксифилин не был автором греч. Минология. Латышев доказал, что Ксифилин (он называл его «редактором Ксифилина»), приписавший себе составление всех житий своего сборника, использовал не принадлежавшие ему тексты (*Тункина И. В.* В. В. Латышев: Жизнь и ученые труды (по мат-лам рукописного наследия) // Рукописное наследие русских византистов в архивах Санкт-Петербурга / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1999. С. 247–251).

В 1915 г. К. обратился в Петроградскую АН с просьбой издать 2 текста, содержащие древнегруз. переводы Житий Иоанна Дамаскина и сщмч. Петра Капетоллийского. При непосредственном участии Марра в АН было решено учредить серию для издания древнегруз. агиографических текстов «*Monumenta hagiographica Georgica*» (Грузинские агиографические памятники), главным редактором к-рой был назначен К. В 1918 г. он выпустил в 1-м томе этой серии сб. «*Кимени*», посвященный древнегруз. кименным (от τὰ κείμενα — тексты), т. е. дометафрастовским (оригинальным), редакциям более 20 агиографических памятников (житий и гомилий). Издание предварено исследованием К., в к-ром впервые был дан исторический обзор груз. агиографии, приведены сведения о груз. переводчиках, охарактеризованы сохранившиеся

в древнегрузинском переводе синаксарные и апофтегматические сборники («Поучения отцов», «Лавсаик», «Двоесловие» (Диалоги), Лимонарь (Луг духовный)), представлен краткий историко-лит. агиологический анализ публикуемых текстов. Во 2-й том (1946) вошли метафрастические версии житий святых. В обоих томах было издано 33 переводных агиографических произведения. Среди них особого внимания заслуживают жития и мученичества, сохранившиеся только в древнегруз. переводе, напр.: Мученичество св. Пансофия Александрийского (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 48–59) было посвящено святому, о к-ром до этого было известно только из краткого сообщения Синаксаря К-польской церкви (SynCP. P. 394–395); Житие прп. Максима Исповедника (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 60–103) содержало топографические сведения о кончине и погребении прп. Максима в Грузии (в крепости Мури, близ Цагери), которые А. И. Бриллиантов подверг критике (Бриллиантов А. И. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника // ХВ. 1918. Т. 6. Ч. 1. С. 1–62); Мученичество святых Кира и Иоанна (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 106–114), отличное от греч. версий; Мученичество св. Иулиана Эмесского (Ibid. С. 118–124), расходящееся и с араб. редакцией Жития (ВНО, N 552), и с греч. текстом в Синаксаре К-польской церкви; Житие папы Римского свт. Григория I Великого (Двоеслова) (Monumenta. 1918. Т. 1. С. 125–132), отличное от известных греч. текстов (ВНГ, N 720–721); Мученичество св. Филоктимона (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 133–160), приписываемое некоему Александру, секретарю рим. имп. Гордиана, и неизвестное в греч. традиции; Мученичество ап. Марка (Ibid. С. 193–197), отличное от известных греч. текстов; Житие св. Онисимы (Нисиме) (Ibid. С. 202–214; рус. пер.: Кекелидзе. Эпизод из начальной истории егип. монашества. 1911. С. 93–101) — груз. версия истории о св. юродивой Исидоре, известной в греч., коптской (под именем Варанкис), сир. и слав. традициях; Житие прп. Симеона Столпника Младшего (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 215–340), представляющее собой полную версию утраченной греч. редакции X в., и др.

Также К. составил и издал сб. «Византийская метафрастика и грузин-

ская агиография» (1947), в к-ром привел сведения о кименных и метафрастических агиографических памятниках V–XI вв., а также составил их полное архивно-библиографическое описание.

В 3-м томе сер. «Monumenta...» К. планировал разместить жития и мученичества грузинских святых, однако замысел не был осуществлен. К. удалось опубликовать жизнеописания лишь некоторых святых. Так, в составе монографии «Грузинская литература раннего феодализма» (1935) он критически издал наиболее ранние древнегрузинские агиографические памятники: Мученичество Або Тбилисского (VIII в.), автором которого был еп. Иоанн Сабанисдзе, и Житие прп. Серапиона Зарзмского (X в.), составленное мон. Василием Зарзмским. К. снабдил тексты комментариями и исследованиями, показав значение памятников для изучения истории и культуры Грузии и соседних гос-в в V–X вв., описал политическую и социально-экономическую обстановку данного периода, уточнил многие исторические даты, рассмотрел вопросы, связанные с личностью авторов, изучил литературные источники произведений, проанализировал художественную форму и филологические особенности каждого памятника. Отдельные исследования К. посвящены Житиям и Мученичествам Романа Нового (1910), Херсонских епископов (1913), католикоса Урхайского Иоанна (1914), митр. Дамасского Агафангела (1916), Тимофея Антиохийского (1940), Орентия (1947), Евфимия Святогорца (1953), Христофора Кинокефала (1959), Михаила Парехели (1967) и др. В 1956 г. в «Памятниках древнегрузинской агиографической литературы» К. издал в переводе на рус. язык Житие прп. Серапиона Зарзмского и Мученичества мч. Або Тбилисского и вмц. царицы Шушаник.

К. заложил основу изучения *экзегетических памятников* грузинской письменности. В 1920 г. он издал «Толкование на Экклесиаст» еп. Смирнского Митрофана (IX в.), переведенное на древнегрузинский язык, по мнению К., философом XII в. прп. *Иоанном (Чимчимели)*. Греч. оригинал памятника считается утраченным, переводы на другие языки не обнаружены. К. рассмотрел произведения экзегетического

жанра, переведенные на грузинский язык в V–XI вв., опубликовал сведения об авторах и о переводчиках, исследовал сочинение еп. Митрофана и сообщил данные о нем. Одну из глав К. посвятил особенностям грузинского перевода издаваемого произведения.

В ряде работ К. систематизировал сведения о переводах на грузинский язык *патристических сочинений*. В статье о груз. версии Жития прп. Иоанна Дамаскина К. не только рассмотрел текст как агиографический памятник, но и составил список произведений прп. Иоанна, сохранившихся в грузинских переводах, выявив те из них, греческие оригиналы которых считаются утраченными (Грузинская версия араб. Жития Иоанна Дамаскина. 1914).

В сер. «Monumenta...» помимо агиографических произведений вошли также некоторые грузинские переводы патристических текстов: в частности, «Слово св. Иеронима, пресвитера города Рима, повествование, написанное им к чадам церковным о добродетелях св. Василия, об утверждении веры Христовой, о посвящении и освящении церкви св. Георгия в Лидде» (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 1–5; франц. пер. груз. текста: *Esbroeck M., van. L'histoire de l'église de Lydda dans deux textes géorgiens // Bedi Kartlisa. 1977. Vol. 35. P. 127–131*), представляющее известное только на древнегруз. языке письмо блж. Иеронима Стридонского переводчику произведений блж. Иеронима на греч. язык Софронию; «Слово Иулиана, еп. Тавийского, о крещении Иоанном Господа нашего Иисуса Христа» (Monumenta. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 10–15); гомилии Иакова Саругского «О жизни Богородицы и Рождестве Христовом» (Ibid. С. 174–188), сир. оригинал к-рой издан П. Беджаном в составе трудов Сахдоны (Мартирия) (Martyrii, qui est Sakhdoni, quae supersunt omnia / Ed. P. Bedjan. P. 1902. P. 720–774 [гомилия № 6]; франц. пер. груз. текста: *Pataridze T. La version géorgienne d'une homélie de Jaques de Saroug sùr la Nativité // Muséon. 2008. Vol. 121. P. 389–402*); «Слово о праздниках, посланное в Иерусалим православным имп. Юстинианом, о Благовещении, Рождестве, Сретении и Крещении» (Monumenta. 1946. Т. 1. Ч. 2. С. 67–71; лат. пер.: *Esbroeck M., van. La lettre de l'empereur Justinien sur*

l'Annonciation et la Noël en 561 // AnBoll. 1968. Vol. 86. P. 356–362); фрагмент «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (Monumenta. 1946. Т. 2. С. 87–114).

В 1927 г. вышла статья «Иностранцы авторы в древнегрузинской литературе», в к-рой К. привел список всех известных на тот момент переводов на груз. язык патристических произведений с указанием рукописей, в к-рых они сохранились. В дополненном виде она вошла в 1-й том «Истории грузинской литературы» 1941 г. (С. 569–676) и последующих изданий.

В 1946 г. К. издал и снабдил комментариями слово «О покаянии и смирении» Мартирия, к-рого ученый отождествил с деятелем VI–VII вв., составителем Жития прп. Шио Мгвимского. Позже А. де Аллэ опроверг его т. зр. и установил, что груз. текст представляет собой извлечение из глав 7–12 части 2 «Книги о совершенстве» сир. несторианского писателя Сахдоны (Мартирия) (VII в.), к-рая до этого была известна по единственной рукописи Argent. 4116 (б-ка Страсбургского ун-та). Издание К. позволило осуществить текстологическую критику сир. оригинала (груз. текст, лат. пер. и анализ: *Garitte G., Halleux A., de. Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque // Muséeon. 1956. Vol. 69. P. 243–312*). Ряд небольших статей К. посвящен исследованию и изданию грузинских переводов отдельных греческих авторов.

Стремление подчеркнуть значение груз. лит-ры и показать ее вклад в мировую культуру порой приводило К. к неверным выводам. Так, в раннем очерке «Иеремия Иберии: антинесторианский деятель V в.» (1929) К. отождествил упоминаемого в актах III Эфесского Собора (431) Иеремию, «еп. Иверии Персидской», с забытым антинесторианским деятелем V в., происходившим из Грузии; позже П. Пеетерс доказал, что речь идет об арм. епископе (*Peeters P. Jérémie, évêque de l'Ibérie perse (431) // AnBoll. 1933. Vol. 51. P. 5–33*). В ст. «Зарубежный грузинский мыслитель и деятель IV в.» (1960) К. высказывал предположение, что Евагрий Понтийский был грузином, ссылаясь на его происхождение из пров. Понт, к-рую К. отождествлял с Иверией Кавказской.

Отдельное место в груз. историографии занимают труды К. по *истории грузинской литературы*. В 1-й четв. XX в. были известны только устаревшие сочинения А. Хаханашвили (Хаханова) «Очерки по истории грузинской словесности» (Тифлис, 1895–1906. 4 т.) и «Краткая история грузинской словесности» (Тифлис, 1904). К. изучил труды А. Цагарели, Ф. Жорданиш, Марра, прав. Евфимия Такашвили, Джавахишвили и др., составил библиографический очерк «Иностранцы авторы в древнегрузинской литературе» (1927), разработал отдельные разделы древнегруз. письменности, исследовал груз. переводы Библии, агиографические, канонические, гимлетические, аскетические, гимнографические памятники и др. Результатом обширной работы стала 2-томная «История грузинской литературы» (1923–1924), выдержавшая много переизданий с изменениями и дополнениями, в которой К. научно систематизировал значительный объем груз. лит. наследия. Во введении к изданию К. высказал важные теоретические положения об истории древнегруз. духовной лит-ры. Наряду с систематическим обзором разных жанров древнегруз. лит-ры он поместил в «Истории...» исследования, посвященные авторам произведений, описал переводы Библии и апокрифов, лит-ру экзегетического, догматического, полемического, канонического, литургического характера, рассмотрел оригинальную груз. духовную поэзию. К. выявил имена забытых духовных писателей, привел данные более чем о 70 авторах. Основой нем. адаптации этого сочинения, сделанной М. Тархнишвили (*Tarchnischvili M. Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Vat., 1955. (ST; 185)*), стал 1-й том, изданный в 1941 г. Сведения о переводах греч. авторов на груз. язык, помещенные в том же томе (С. 569–676), послужили материалом для перевода на нем. язык груз. патристических текстов сщмч. Григория (Перадзе) (*Peradze G. Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung // Oriens Chr. Ser. 3. 1928/1929. Bd. 3/4. S. 109–116, 282–288; 1930. Bd. 5. S. 80–98, 232–236; 1931. Bd. 6. S. 97–107, 240–244; 1933. Bd. 8. S. 86–92, 180–198*).

Мн. вопросы, вставшие перед К. в ходе работы над «Историей грузинской литературы», были разре-

шены им в *монографических исследованиях*, посвященных Житию прп. Илариона Грузина (1920); лит. источникам, которые использовал грузинский историк XI в. еп. Леонтий Мровели при составлении летописи, вошедшей в свод «*Картлис Цховреба*» (1923); сочинению историка XI в. *Джуаншера* Джуаншериани о св. царе *Вахтанге Горгасали* (1923); прибытию в VI в. в Грузию под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского* родоначальников грузинского монашества 12 *сирийских отцов* (1926); Крещению Картли (1926); Мученичеству св. Константина-Кахи (1926); проблематике религ. праздников (1929) и канонического уклада в древней Грузии (1930); личности Никифора Ирбаха (1935); летописи XIII в. «История и восхваление венценосцев» (1938); афонской лит. школе (1938); древнегрузинскому календарю (1941); методу перевода в древнегрузинской лит-ре (1951) и др. К. отверг принятые в научных кругах положения о том, что груз. светская лит-ра возникла и развилась либо под влиянием персид. лит-ры, либо в результате синтеза зап. и вост. культур на почве груз. лит. традиций времен античности. По мнению К., сопоставившего памятники духовной и светской груз. лит-ры, именно груз. духовная лит-ра стала культурной основой светской древнегрузинской лит-ры, для таких произведений, как «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели и эпос «Амиран-Дареджаниани». Как считал К., переводчики не следовали механическому воспроизведению оригинала, а творчески перерабатывали его, приспособивая «к своему вкусу и сознанию». Такая специфика грузинского перевода ставит переведенные произведения на грань «оригинального, индивидуального творчества», в к-ром сохранялась суть оригинала.

С 1945 г. К. начал готовить к печати многотомник своих произведений и изданий «*Этюды по истории древнегрузинской литературы*» (1945–1986. 14 т.), объединивший практически все изданные им ранее работы, заново пересмотренные и дополненные новым фактическим материалом, а также его последние труды. Ученый подготовил к печати 9 томов, при жизни вышли тома 1–7. В работе над изданием принимали участие ученики К., в частности С. И. Кубанешвили, к-рый с 1962 г.



не только публиковал готовые тома, но и составлял последующие, стараясь собрать все печатное наследие К.; мн. работы К. явились толчком для новых востоковедческих изысканий и имеют актуальное научное значение.

Заслуживают внимания посвященные агиографии сочинения К. и изданные им агиографические памятники: «Древнегрузинский заключенческий роман и его предшественники в агиографической литературе» (Этюды. 1945. Т. 2. С. 34–63); сведения в древнегруз. лит-ре о св. воинах (Там же. С. 6–12); об авторе летописного извода Жития св. Нины (Там же. С. 269–280); о «мотиве животных» в грузинской агиографии (на примере Мученичества Зосима – Там же. 1955. Т. 3. С. 166–177); древнейшая редакция Мученичества Христины (Там же. С. 178–196); Мученичество св. Голиндухи Персидской (Там же. С. 197–250); «Вновь открытое агиографическое сочинение Иосифа Скевофилакса» (издание текста Жития мон. Иоанна, игум. мон-ря св. Диомиды – Там же. С. 251–270); Мученичества Филофея (Там же. 1960. Т. 6. С. 81–102), Евсевия Самосатского (Там же. С. 131–147), Евстохия (Там же. С. 148–159), Евпсихия Каппадокийского (Там же. С. 251–256); Жития Диона К-польского (Там же. С. 160–186), Астиона и 7 всадников (Там же. С. 187–211), Дидима и Феодора, всадников (Там же. С. 212–225); Житие Феофила Эконома, описанное Евтихианом (Там же. С. 256–275); Мученичества Афанасия Кузлимского (Там же. 1962. Т. 8. С. 56–70), Сергия и Вакха (Там же. С. 71–93), Гурия, Самона и Авива (Там же. С. 94–131) и др.

Неск. сочинений посвящено христианизации Грузии (Там же. 1955. Т. 3. С. 16–22; 1957. Т. 4. С. 252–292) и истории взаимодействия различных религий: зороастризма и христианства (об истории митраизма в Грузии – Там же. 1945. Т. 2. С. 342–353; об антимаздаимской полемике в древнегруз. лит-ре, в частности в Житии Евстафия Мцхетского и Авива Некресского – Там же. 1955. Т. 3. С. 42–60); ислама и христианства (об отражении вост. суфизма в древнегруз. поэзии – Там же. 1945. Т. 2. С. 281–286) и др. Представлены также история Афона, груз. афонской лит. школы, груз. насельников Св. Горы (Там же. 1945. Т. 2. С. 218–



К. С. Кекелидзе.
Фотография. 50-е гг. XX в.

236, 237–268; 1955. Т. 3. С. 65–86; 1956. Т. 1. С. 155–167; 1957. Т. 4. С. 90–114; 1974. Т. 13. С. 11–17, 18–25); груз. книгопечатания и деятельности Никифора Ирбаха в Риме (Там же. 1945. Т. 2. С. 292–313; 1955. Т. 3. С. 108–115; 1962. Т. 8. С. 352–356).

В серии «Этюды...» К. издал мн. литургические, гимнографические, богословские и другие оригинальные и переводные памятники, такие как: «Малый канон» Иоанна-Зосима (Там же. 1955. Т. 3. С. 127–133), древнейшая грузинская Псалтирь (Там же. С. 120–126), сочинение Феодосия Гангрского «Памятная записка» (Там же. С. 271–310), «Хронограф» Георгия Амартола (Там же. 1956. Т. 1. С. 250–265), богословский труд католикоса-патриарха Вост. Грузии Антония I «Спекали» (Там же. С. 270–282), гомилия Петра Иерусалимского на Рождество (Там же. 1960. Т. 6. С. 226–231), гимны в честь Дионисия Ареопагита и Петра Ивера (Там же. С. 232–250), неизвестная редакция груз. гимнографической Минеи (Там же. 1962. Т. 8. С. 5–55), Лимонарь Иоанна Мосха (Там же. С. 238–243), гимнографическое наследие груз. царевны *Макрины* (*Багратиони*) (Там же. 1974. С. 26–54) и др. Неск. сочинений посвящено истории груз. культуры и лит-ры: «Алишер Навои в грузинской литературе: К 500-летию со дня рождения поэта» (Там же. 1945. Т. 2. С. 287–291), «К истории грузинской культуры во время монгольского владычества» (Там же. С. 314–324) и др.

В 5-й том «Этюдов...» (1957) вошли сочинения переводной груз. агиографии и литургики. К. предвараил публикации обширным исследованием, рассмотрел кименные и метафрастические версии агиографических произведений. В 11-й (1972) и 12-й (1973) тома включены кименные версии груз. оригинальных агиографических памятников. В 10-м (1968) и 14-м (1986) томах содержатся рецензии К. на труды современников, касающиеся в основном груз. народных, а также персид. и груз. светских лит. памятников, в 13-м (1974) помещены речи и доклады К., а также проекты планов новых монографий, из к-рых видно, что ученый намеревался написать «Историю грузинской общественной мысли» (Там же. 1974. С. 244–253), «Историю грузинской философии» (Там же. С. 254–259) и др. Намеченный к печати 15-й том «Этюдов...» выпущен не был.

Другие издания и труды. Начиная с 1924 г. К. работал над руствелологической проблематикой. Им были исследованы вопросы личности автора «Витязя в тигровой шкуре», датировка, происхождение сюжета, история текста, религиозные и философские взгляды и художественно-выразительные средства Руставели и др. В одной из статей К. пришел к оригинальным выводам: автором поэмы он назвал не Шота Руставели, а Саргиса Тмогвели, а время написания памятника определил периодом монгольского владычества, а не эпохой царицы св. Тамары (Автор «Витязя в тигровой шкуре». 1931). Первое заключение К. в посл. пересмотрел.

К. принимал участие в издании древнегруз. оригинальных и переводных духовных и светских художественных произведений: романа «Хосрой и Ширин» (Чвени мецниереба (Наша наука). 1926. № 17–18. С. 21–23), сочинений «Семь светил: Барам-Гури» Нодара Цицишвили (1930), «Шах-наме» Фирдуси (1934), «Калмасобы» царевича Иоанна Багратиони (1936. Т. 1; 1948. Т. 2, в сотрудничестве с А. И. Барамидзе), поэмы «Витязь в тигровой шкуре» Руставели (1937, 1951, 1957); романа «Висрамиани» (1938, 1949); хроники «История и восхваление венценосцев» (1941; в переводе К. на рус. яз.: 1954); поэмы «Давитиани» Давида Гурамишвили (1955); юбилейного собрания сочинений



груз. поэта Н. Бараташвили (1945); поэмы «Самардиани» (Этюды. 1945. Т. 2. С. 171–194); «Путешествия» еп. Тимофея (Габашвили) (1956); романа «Абукура» (Этюды. 1960. Т. 6. С. 18–40); собрания сочинений мон. Сулхана-Сабы (Орбелиани) (1963) и др. При участии К. были изданы труды ученых — современников К.: «Грузинский эпос в литературе переходного периода» (1939), «Древнегрузинский театр и драматургия» (1949) и «Из истории древнегрузинской лирики» (1954) Т. Рухадзе; «Исследования по истории грузинской литературы» Барамидзе (1940. Т. 2; 1945. Т. 1; 1952. Т. 3); «Руствелология: Историко-критический обзор» Г. Имедашвили (1941); «Царица Тамар в народном творчестве» К. Сихарулидзе (1943); «Хрестоматия по древнегрузинской литературе» Кубанеишвили (1946. Т. 1); «Очерки по истории грузинской агиографии (V–XI вв.)» Барамидзе (1957. Т. 1); «Очаги древнегрузинской литературы» Л. Менабде (1961. Т. 1. 2 вып.) и др.

К. был одним из основоположников 20-томной лит. сер. «Наше сокровище» (Чвени саундже), куда вошли духовные и светские груз. лит. произведения; под его рук. в 1960 г. вышел 1-й том. Также К. принимал участие в изданиях каталогов груз. рукописей Национального центра рукописей Грузии (см. в ст. *Институт рукописей Корнелия Кекелидзе*), коллекций Центрального гос. исторического архива Грузинской ССР (сост.: С. Какабадзе, Г. Гагошидзе. 1948. Т. 1; 1950. Т. 2), *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* (сост.: Е. Николадзе. 1953. Т. 1) и др.

Малоизученным остается *эпистолярное наследие* К., включающее письма, адресованные грузинским и русским ученым. Нек-рые хранятся в личном архиве К. в Грузии (НЦРГ) и в архивах адресатов (Письмо к В. В. Латышеву // ПФА РАН. Оп. 2. Д. 21, 3 марта 1913 — 7 сент. 1914 гг.; Письмо к А. А. Дмитриевскому 1929 г. // РНБ ОР. Ф. 253. Оп. 797а. Д. 479 и др.).

Соч.: К вопросу о времени празднования Рождества Христова в Древней Церкви // ТКДА. 1905. Т. 1. № 1. С. 1–10; Литургическая справка по вопросу об автокефалии Груз. Церкви // ДВГЭ. 1906. № 9/10. С. 3–9; Когда переписано Адишское Евангелие // Моамбе (Вестник) / Тбилисский гос. ун-т. Тифлис, 1922. Вып. 2. С. 392–397 (на груз. яз.); Два Евфимия в груз. лит-ре (Мтацминдский или Иеру-

салимский?) // Чвени мецниереба (Наша наука). Тифлис, 1923. № 2/3. С. 102–121 (на груз. яз.); История груз. лит-ры. Тифлис, 1923. Т. 1: Древняя письменность; 1924. Т. 2: Светская письменность XI–XVIII вв. (на груз. яз.); К вопросу о прибытии в Грузию сир. деятелей: Культурно-ист. проблема. Тифлис, 1925 (на груз. яз.); Главные историко-хронологические вопросы обращения грузин. Тифлис, 1926 (на груз. яз.); Die Bekehrung Georgiens zum Christentum. Lpz., 1928; Два праздника груз. культуры: 300-летие книгопечатания и 1500-летие груз. алфавита // Мнатоби (Светоч). Тифлис, 1929. № 5/6. С. 151–167; № 7. С. 135–150 (на груз. яз.); Автор «Витязя в тигровой шкуре» и время его создания // Там же. 1931. № 7/8. С. 152–171; № 9/10. С. 213–226 (на груз. яз.); Периодизация груз. феод. лит-ры: Социология древнегруз. письменности и диалектика ее развития. Тифлис, 1933 (на груз. яз.); Никифор Ирбах — инициатор груз. типографии в Риме // Литератури меквидреоба (Лит. размышления). 1935. Вып. 1. С. 135–155 (на груз. яз.); Из истории Афонской лит. школы // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1938. Вып. 6. С. 139–160 (на груз. яз.); Вопросы классификации народов и их геогр. размещения в древнегруз. лит-ре: Груз. версия Liber Generationis // Там же. 1939. Вып. 7. С. 1–15 (на груз. яз.); Конспективный курс истории древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1939; Социально-экономическое и культурное состояние Грузии в эпоху Руставели // Шота Руставели и его время. М., 1939. С. 103–141; Грузинская эра и эртологический год // Моамбе (Вестник) / Ин-т языка, истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра. Тбилиси, 1940. Вып. 5/6. С. 83–101 (на груз. яз.); Год в груз. лит-ре // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1941. Вып. 18. С. 1–28 (на груз. яз.); История груз. лит-ры: Древнегруз. письменность / Ред.: А. Барамидзе. Тбилиси, 1941. 2 т. (на груз. яз.); Письма по истории древнегруз. лит-ры: А. Роман о «Тавре и Менни» в древнегруз. лит-ре. В. Композиция, источники и национальные тенденции «Обращения Грузии». С. Кто такие «бессы?» // Литератури дзиебани (Лит. разыскания). Тбилиси, 1943. Вып. 1. С. 3–57 (на груз. яз.); Гимнософисты в древнегрузинской лит-ре // Этюды. 1945. Т. 2. С. 108–129 (на груз. яз.); Летоисчисление в древней Грузии // Там же. С. 325–341 (на груз. яз.); История древнегруз. письменности / Ред.: А. Барамидзе. 1951. Т. 1; 1952. Т. 2; Метод перевода в древнегрузинской литературе и его характер // Литератури дзиебани (Лит. разыскания). 1951. Вып. 7. С. 169–183 (на груз. яз.); Нек-рые вопросы о жизни и деятельности Евфимия Грузина // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1953. Вып. 51. С. 195–208 (на груз. яз.); Об истории грузинской лит-ры в XVIII в. // Литератури дзиебани (Лит. разыскания). 1953. Вып. 8. С. 153–177 (на груз. яз.); История грузинской лит-ры. Тбилиси, 1954. Т. 1: Древняя грузинская лит-ра V–XVIII вв. [В соавторстве с А. Барамидзе]; 1958. Т. 2: Древняя лит-ра (на груз. яз.); Наука о Рождестве Христовом. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); Грузинский вклад в визант. лит-ру // Этюды. 1955. Т. 3. С. 1–11 (на груз. яз.); Идея братства закавказских народов по генеалогической схеме груз. историка XI в. Лентония Мровели // Там же. С. 96–107; Некоторые вопросы об истории жизни и деятельности Давида Гурамишвили // Литератури дзиебани (Лит. разыскания). 1956. Вып. 10.

С. 159–171 (на груз. яз.); Повесть о Варлааме и Иоасафе в христ. лит-ре // Там же. 1958. Вып. 11. С. 145–172 (на груз. яз.); Тбилиси в древней грузинской лит-ре // Тбилиси 1500: Юбил. сб. Тбилиси, 1958. С. 161–171 (на груз. яз.); Древнейший грузинский мон-рь близ Иерусалима и его мозаичная надпись // Этюды. 1960. Т. 6. С. 72–80 (на груз. яз.); Зарубежный груз. мыслитель и деятель IV в. // Там же. С. 5–17; Тбилиси в древнегрузинской художественной лит-ре // Там же. С. 120–130 (на груз. яз.); История груз. лит-ры. Тбилиси, 1960. Т. 1: Древняя письменность / Ред.: А. Барамидзе, С. Кубанеишвили, М. Чиковани; 1966. Т. 2: Письменность XII–XVIII вв. / Ред.: А. Барамидзе, В. Имедашвили, Г. Микадзе (на груз. яз.); Очерки по руствелологии: Сб. / Сост.: С. Кубанеишвили. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.); Шота Руставели и его «Витязя в тигровой шкуре». Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); История древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1980. Т. 1; 1981. Т. 2 (на груз. яз.); История древнегруз. лит-ры V–XVIII вв. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); Неопубликованная работа акад. Корнелия Кекелидзе // Мацне (Вестник) / Сер. языка и лит-ры / АН Груз. ССР. Тбилиси, 1993. Вып. 3/4. С. 195–205 (на груз. яз.); Священство и духовенство: Докл., прочит. в 1917 г. на Церк. Соборе // Мгзари (Край). Тбилиси, 2005. № 1. С. 9–12 (на груз. яз.); Георгий Мтацминдели: 1000-летие // Сакартвелос мацне (Вестник Грузии). Тбилиси, 2009. № 230. С. 11 (на груз. яз.); Изд.: Новые гимны в честь св. Або Тбилели // Мцкемси (Пастыр). Тифлис, 1905. № 13/14. С. 3–6 (на груз. яз.); Архидиаконский служебник: По древнему тексту / Сост.: К. Кекелидзе, К. Цинцадзе. Тифлис, 1908 (на груз. яз.); Литургические груз. памятники в отечественных книгохранилищах и их науч. значение. Тифлис, 1908; Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой ерси: Житие св. Романа Нового // ТКДА. 1910. Т. 2. № 6. С. 201–238; Симеон Метафраст по груз. источникам // Там же. Т. 1. № 2. С. 172–191; Эпизод из начальной истории егип. монашества // Там же. 1911. Т. 1. № 2. С. 177–195; № 3. С. 335–364; Древнегрузинский архидиакон: Груз. текст, изд. Комитетом Церк. музея. Тифлис, 1912; Иерусалимский канонарь VII в.: Груз. версия. Тифлис, 1912; Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста // ХВ. 1912. Т. 1. Вып. 3. С. 325–347; Сведения груз. источников о прп. Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. Т. 3. № 1. С. 1–41; № 11. С. 451–486; Житие святых епископов Херсонских в груз. Минее // Вступ. ст.: В. Латышев; пер. груз. текста: прот. К. Кекелидзе // ИИАК. 1913. Вып. 49. С. 75–88; Историко-агиографические отрывки // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 2. С. 187–198; Грузинская версия араб. Жития Иоанна Дамаскина // Там же. 1914. Т. 3. Вып. 2. С. 119–174; Житие и подвиги св. Иоанна, католика Урхайского // Там же. Т. 2. Вып. 3. С. 301–349; Из литургических трудов католика Антония I. Тифлис, 1914 (на груз. яз.); То же // Богословский сб. Тбилиси, 1991. № 1. С. 126–129 (на груз. яз.); К вопросу об иерусалимском происхождении Груз. Церкви // СИППО. 1914. Т. 25. № 3/4. С. 384–391; Житие Петра Нового, мч. Капетолойского // ХВ. 1915. Т. 4. Вып. 1. С. 1–71; Житие Агафангела, католика Дамасского // Там же. 1916. Т. 4. Вып. 3. С. 246–283; Акафист Животворящему Кресту и хитону Господню. Тифлис, 1917 (на груз. яз.); Чин древнегруз. епископской хиротонии. Тифлис, 1917 (на груз. яз.); Груз. агиографические



памятники: Кимени (Monumenta Hagiographica Georgica: Keimena). Тифлис, 1918. Т. 1. Ч. 1: Тексты января, февраля, марта, апреля и мая / Предисл., исслед.: К. Кекелидзе; Тбилиси, 1946. Т. 2 (на груз. яз.); Отрывок из истории груз. агиографии: Житие Илариона Грузина // Моамбе (Вестник) / Тифлисский гос. ун-т. [1919]. Вып. 1. С. 39–67 (на груз. яз.); Толкование еп. Митрофана Смирнского на «Экклесиаст». Тифлис, 1920 (на груз. яз.); Историк Вахтанг Горгасали и его история: Ист.-лит. экскурс // Чвени мечниереба (Наша наука). Тифлис, 1923. № 4/5. С. 17–57 (на груз. яз.); Лит. источники Леонтия Мровели // Моамбе (Вестник) / Тифлисский гос. ун-т. 1923. Вып. 3. С. 27–56 (на груз. яз.); Личность и Мученичество Константи Кахи. Тифлис, 1926 (на груз. яз.); «Ханметные» и «хаеметные» тексты: Лит. обозрение. Тифлис, 1926 (на груз. яз.); Иностранцы авторы в древнегруз. лит.-ре. Тифлис, 1927 (на груз. яз.); Иеремия Иберии: Антинесторинский деятель V в. // Моамбе (Вестник) / Тифлисский гос. ун-т. 1929. Вып. 9. С. 185–198 (на груз. яз.); Канонический строй в Древней Грузии // Там же. 1930. Вып. 10. С. 313–345 (на груз. яз.); Грузинская лит.-ра раннего феодализма: Иоане Сабанисдзе. Мученичество Або Тбилели. Бабили Зарзмели. Житие Серапиона Зарзмели. Тифлис, 1935 (на груз. яз.); Этюды из истории древнегруз. лит.-ры // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1936. Вып. 1. С. 107–140 (на груз. яз.); «История и восхваление венценосцев» как лит. источник // Руставелевский сб. Тбилиси, 1938. С. 121–158 (на груз. яз.); Новые лит. источники по истории Лаша-Георгия // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1940. Вып. 16. С. 91–109 (на груз. яз.); Тимофей Антиохийский, неизвестный сир. деятель VIII в. // Моамбе (Вестник) / Ин-т языка, истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра. 1940. Вып. 7. С. 9–150 (на груз. яз.); История и восхваление венценосцев: Опыт восстановления текста. Тбилиси, 1941 (на груз. яз.); То же / Рус. пер., предисл., примеч.: К. Кекелидзе. Тбилиси, 1954; Цитата Ипполита Римского в сочинении Георгия Мерчуле // Моамбе (Вестник) / АН Груз. ССР Тбилиси, 1943. Т. 4. № 3. С. 269–272 (на груз. яз.); Данные о Сивилле и ее книгах в древнегруз. лит.-ре // Этюды. 1945. Т. 2. С. 130–150 (на груз. яз.); Этюды по истории древнегруз. лит.-ры. Тбилиси, 1945. Т. 2; 1955. Т. 3; 1956. Т. 1; 1957. Т. 4; 1957. Т. 5; 1960. Т. 6; 1961. Т. 7; 1962. Т. 8; 1963. Т. 9; 1968. Т. 10; 1972. Т. 11; 1973–1974. Т. 12; 1974. Т. 13; 1986. Т. 14 (на груз. яз.); Мартирий Грузин (VI–VII вв.) и его соч. «О покаянии и смирении» // Литератури дзебани (Лит. разыскания). 1946. Вып. 3. С. 261–313 (на груз. яз.); Византийская метафрастика и груз. агиография // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1947. Вып. 30/31. С. 19–95 (на груз. яз.); Мученичество Ореантия и его братьев // Литератури дзебани (Лит. разыскания). 1947. Вып. 4. С. 93–128 (на груз. яз.); Жанр «плача» и «чин плача» в древнегруз. лит.-ре // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1948. Вып. 33. С. 73–106 (на груз. яз.); Календарь Иоанна Грузина (X в.) // Там же. 1950. Вып. 39. С. 23–76 (на груз. яз.); Чин поставления «князей» и «эриставов» в древней грузинской лит.-ре // Этюды. 1955. Т. 3. С. 157–165 (на груз. яз.); Памятники древнегруз. агиогр. лит.-ры / Пер. с древнегруз., исслед., примеч.: К. Кекелидзе. Тбилиси, 1956; Из истории груз. апокрифической литературы: Мученичество Христофора

Кинокефала // Моамбе (Вестник) / Ин-т рукописей АН Груз. ССР Тбилиси, 1959. Вып. 1. С. 21–49 (на груз. яз.); Груз. версия Лимонаря Иоанна Мосха и ее значение для слав. истории // 40 лет Советской Грузии: Сб. Тбилиси, 1961. С. 333–339; Неизвестная редакция грузинской гимнографической Четви-Миней // Этюды. 1962. Т. 8. С. 5–55 (на груз. яз.); Житие прп. Михаила Парехели: Монтаж данных Житий Григория Хандзтели и Серапиона Зарзмели // Шромеби (Труды) / Тбилисский гос. ун-т. 1967. Вып. 121. С. 29–33 (на груз. яз.); Иаков Цуртавели. Мученичество Шушаник / Сост., пер. с древнегруз.: К. Кекелидзе. Тбилиси, 1978, 1986².

Лит.: Барамидзе А. Жизнь и научная деятельность К. Кекелидзе: К 75-летию со дня рождения. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); он же. Корнелий Кекелидзе. Тбилиси, 1961 (на груз. яз.); Академику АН Груз. ССР, заслуженному деятелю науки, проф. Корнелию Самсоновичу Кекелидзе: К 80-летию со дня рождения: Юбил. сб. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.); Великий груз. ученый акад. К. С. Кекелидзе: Сб. Тбилиси, 1965 (на груз. яз.); Garitte G. Bibliographie de K. Kekelidze // Le Muséon. 1963. Vol. 76. P. 443–480; Вопросы текстологии: Сб. Тбилиси, 1970. Т. 1: Посвящ. 90-летию со дня рождения Корнелия Самсоновича Кекелидзе (на груз. яз.); Каатарадзе И. И. Вопросы истории грузинского языка в трудах К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1979; Корнелий Кекелидзе (1879–1962): Биобиблиография / Сост.: С. Кубанеишвили, Э. Долидзе. Тбилиси, 1979; Менабде Л. В. К. С. Кекелидзе и зарубежная картвелология. Тбилиси, 1979; Описание личного архива Корнелия Кекелидзе / Сост.: Р. Кавиладзе. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); Сирадзе П. Корнелий Кекелидзе: 100 лет со дня рождения. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); Хинтибидзе Э. Г. Вопросы византийско-грузинских литературных взаимоотношений в исследованиях К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1979; [Григорий (Перадзе), архим. Три письма проф. Корнелия Кекелидзе] // Weadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Warsz., 1988. N 18(4). S. 86–88 (на польск. яз.); Корнелий Кекелидзе: Сб., посвящ. 120-летию со дня рождения акад. Корнелия Кекелидзе. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.); Корнелий Кекелидзе, 125 / Сост.: Э. Хинтибидзе. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.); Каатария М. Корнелий Кекелидзе никогда не говорил о расстреле сына // Сарке (Зеркало). Тбилиси, 2009. № 27(592). С. 28–29 (на груз. яз.); он же. Кого и почему Корнелий Кекелидзе ударил книгой во время обучения в духовном учебном заведении // Тбилиселеби (Тбилисцы). Тбилиси, 2010. № 51(521). С. 20–26 (на груз. яз.); Кекелидзе М. Встречи с Корнелием Кекелидзе // Журнал Гелатской академии наук. Кутаиси, 2011. № 9/10. С. 52–71 (на груз. яз.); Свящ. Корнелий Кекелидзе, 1879–1962: Фотоочерк // Салатриаркос уцкебани (Вестник Патриархии). Тбилиси, 2011. № 23. С. 18–20; № 24. С. 15–17 (на груз. яз.).

Н. Т.-М., Е. Ткачёв

КЕКРАГА́РИИ [греч. *κεκραγάριαι*], в греч. церковнопевч. практике название 2 первых стихов из группы псалмов «Господи, воззвах» (Пс 140. 1–2 с повторением 1-го полустишия и припевом «Услыши мя, Господи»). К. составляют особый вид *псалмо-*

дии, для которого в визант. и пост-визант. периоды создавали распевы многие мелурги, в результате чего формировались различные певческие традиции.

Записи К. появляются в *Анфологиях* с XIV в., обычно отдельной группой, содержащей 8 распевов (по числу гласов). Среди сохранившихся распевов выделяют К., приписываемые прп. Иоанну Дамаскину, но более вероятно принадлежащие протопсалту *Иоанну Глике* († ок. 1320). Эти К. называют «старые» (*παλαιά*), или «древние» (*ἀρχαία*), или «великие» (*μεγάλα*). В XVII в. они были «украшены» протопсалтом Великой ц. Панайотисмом *Хрисафом Новым*, в XVIII в. «истолкованы» (т. е. переписаны с использованием более аналитического варианта нотации) лампадарием Великой ц. *Петром Пелопоннесским*. После еще более подробного «истолкования» в XIX в. в соответствии с т. н. *Новым методом* аналитической нотации эти К. были впервые изданы в К-поле в сб. «Сокровищница Анфологии» (*Ταμείον Ἀνθολογίας*, 1824. Т. 1. Σ. 71–105). Др. известные распевы К. принадлежат свящ. Великой ц. *Баласицу* (2-я пол. XVII в.; этот распев, во многом являющийся сокращенной версией указанного выше, напечатан в аналитической нотации Нового метода в изд.: Πανδέκτη. 1850. Т. 1. Σ. 149–183) и протопсалту Великой ц. *Иакову* (2-я пол. XVIII в.; впервые напечатан в изд.: Ταμείον Ἀνθολογίας, 1824. Т. 1. Σ. 105–124).

В XVIII в. К. записывались либо отдельной группой, либо среди др. песнопений в составе *Анастасиматария* (К. являлись неотъемлемой частью этой книги). Среди К. 1-го типа выделяются К., называемые «нафплионские», или «краткие», или «изысканные» (*Ναυπλιώτικα, συνοπτικά, κομψά*; см., напр.: Chrysos. 6. Fol. 107, нач. XIX в.: «Другие кекрагарии, называемые анаплетскими (Ἀναπλεώτικα)», в наст. время считается, что они происходят не из г. Нафплиона, а из Анаплуса близ К-поля; К. иером. *Феодосия Хиосского* (см., напр.: Zakinfos. P. Gritsanis. 24. Fol. 5, XVII–XVIII вв.: «Начало с Богом Святым гимнов воскресных и кекрагариев, кекрагарии — творения кир Феодосия Хиосского, воскресны же — музыкальнейшего (μουσικολογιωτάτου) господина Хрисафа Нового. В субботу вечера, кекрагарий»); К. протопсалта *Фесса-*





лоникийского *Мануила Гуты* (см., напр.: Ath. Xeropot. 380. Fol. 107v, 1759 г.: «Иные, церковные, кир Мануила Гуты»); сокращенные (σύντομα) К. Феодоракиса из Тирнавоса (см., напр.: Ath. Doch. 328. Fol. 186, сер. XVIII в.); К. протопсалта Великой ц. *Иоанна Трапезундского* (см., напр.: Zakinfos. P. Gritsanis. 21. Fol. 47, XIX в.: «Кекрагарии краткие (συντομικά), сочиненные Иоанном»); К. протопсалта Великой ц. *Даниила* из Тирнавоса (см., напр.: Meteor. S. Stephan. 66. Fol. 6, 1744 г.: «Кекрагарии и славники церковные, творения кир Даниила, лампадария Великой Христовой церкви»).

Особого упоминания заслуживают К. Петра Пелопоннесского (см., напр.: Ath. Simon. Petr. 8. Fol. 95: «Начало кекрагариев Петра»; Athen. K. Psachou. 183. Fol. 6: «Другие кекрагарии, более краткие (συντομότερα), из общего Анастасиматария Петра») — распевы из широко распространенного Анастасиматария того же мелурга. Петр Пелопоннесский составил 2 редакции Анастасиматария с соответствующими версиями К., медленную (пространную — ἀργή; см., напр.: Kozani. 28, 1809 г.: «Начало с Богом Святым: Анастасиматарий, составленный согласно стилю (κατὰ τὸ ὕφος) Великой церкви Христовой музыкальнейшим лампадарием кир Петром Пелопоннесским по указу всесвятнейшего митрополита святой Прусы господин Мелетия ради поминовения души его всесвятнейшества») и быструю (краткую — σύντομη; см., напр.: Ath. Xeropot. 403, Fol. 1, кон. XVIII в.: «Анастасиматарий с Богом Святым, распетый (ἄπερ ἐτονίσθη) кир Петром, лампадарием Великой церкви Христовой, в ирмологическом стиле (ὕφος) по повелению всесвятнейшего и мудрейшего патриарха Константинопольского господина Самуила Византийского из Дерк [т. е. Самуила Хандзериса, в период его Патриаршества в 1773–1774] на пользу христианам»). Однако позднее К., содержащиеся в этих 2 редакциях Анастасиматария Петра Пелопоннесского, были вытеснены соответствующими сочинениями его ученика *Петра Византийского* (см., напр.: Lesb. Leim. 341. Fol. 227, 1790–1793 гг.: «Кекрагарии по гласам Петра лампадария Византийского»; Athen. K. Psachou. 79. Fol. 81–85, кон. XVIII в.: «Другие кекрагарии наши по гласам, как поются ныне во святой Ве-

ликой церкви Христовой»), в результате в 1-м изд. Анастасиматария Петра Пелопоннесского (Бухарест, 1820) содержались только К. Петра Византийского, а произведения Петра Пелопоннесского были опубликованы в 1869 г. во 2-м томе к-польского изд. «Музыкальная библиотека».

Из других распространенных авторских сборников, содержащих К., следует упомянуть следующие: Анастасиматарий Кириака Кулидаса Нафплионского (см.: Ath. Pantel. 942. Fol. 942. Fol. 1, нач. XVIII в.: «Анастасиматарий с кекрагариями с Богом Святым весьма полезный певчому, который любит петь красивым напевом (εὐμορφον χῆμα) как воскресные песнопения, так и Стихиарь, поется же напев, новое сочинение мое, смиренного Кириака Кулидаса Нафплионского»), Анастасиматарий *Дионисия Фотиноса* (имел хождение в рукописях с 1809; особенно популярен в Румынии), Анастасиматарий хартофилакса Хурмузия (изд. в 1832), Анастасиматарий *Феодора Папапарасху Фокейского* (изд. в 1839), «Сокровищница Анфологии» протопсалта *Константина* (здесь содержится 2 группы К.: медленно-быстрая (ἀργοσύντομη; Ταμεῖον Ἀνθολογίας, 1845. Т. 1. Σ. 24–35), являющаяся по существу сокращением произведения Иакова, и более быстрая (συντομότερη; Ibid. Σ. 35–42), подобная сочинениям Петра Пелопоннесского), Анастасиматарий протопсалта *Иоанна Неохоритиса* (1-е изд.: 1846; широко распространен до наст. времени), Анастасиматарий Зафирия Зафиропулоса (изд. в 1853), Анастасиматарий *Панайотиаса Килдзанидаса* (изд. в 1866), Анастасиматарий *Георгиоса Халиориса* из Идры (напечатан в качестве 1-го тома изд. «Новая сокровищница музыкальной Анфологии» (1890)).

Изд.: Νέον Ἀναστασιματάριον μεταφρασθὲν κατὰ τὴν νεοφανῆ μέθοδον τῆς μουσικῆς / Ἐκδοθὲν σπουδῆ... τοῦ... Πέτρου Πελοποννησίου. Βουκοῦρέστι, 1820; Ταμεῖον Ἀνθολογίας / Ἐξηγησθεῖσαν παρὰ τοῦ Χουρμουζίου Χαρτοφύλακος. Κωνσταντινούπολις, 1824; Ἀναστασιματάριον νέον / Μεταφρασθέντα... παρὰ τοῦ διδασκάλου Χουρμουζίου Χαρτοφύλακος. Ἦδη δ' ἐκδοθέντα... παρ' αὐτοῦ, καὶ τοῦ κυρίου Θεοδώρου Φακέως. Κωνσταντινούπολις, 1832; Ἀναστασιματάριον σύντομον / Μελοποιηθὲν παρὰ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου. Ἐξηγηθὲν παρὰ Γρηγορίου Πρωτοψάλτου. Νῦν πρῶτον ἐκδοθὲν... παρὰ Θεοδώρου Παπαπαράσχου Φακέως. Κωνσταντινούπολις, 1839; Ἀναστασιματάριον ἀργόν / Μελοποιηθὲν παρὰ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου καὶ ἦδη ἐπιδιορθωθὲν μετὰ προσθήκης παρὰ Κωνσταντίνου πρωτοψάλτου. Νῦν τρίτον

ἐκδοθὲν... παρὰ Θεοδώρου Παπᾶ Παράσχου Φακέως. Κωνσταντινούπολις, 1839; Ταμεῖον Ἀνθολογίας / Τὰ μετὰ ἐπιδιορθωθέντα, τὰ δὲ μελοποιηθέντα καὶ τονισθέντα παρὰ Κωνσταντίνου πρωτοψάλτου... ἐξηγηθέντα... παρὰ τοῦ Α' δομestίку Стефану. Κωνσταντινούπολις, 1845. Т. 1. Σ. 24–42; Ἀναστασιματάριον ἀργόν καὶ σύντομον / Μελοποιηθὲν παρὰ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου... καὶ ἦδη ἐπιδιορθωθὲν μετὰ προσθήκης παρὰ Ἰωάννου Λαμπαδαρίου. Νῦν τὸ τέταρτον... ἐκδοθὲν παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου Λαμπαδαρίου. Κωνσταντινούπολις, 1846; Πανδέκτη τῆς ἱερᾶς ἐκκλησιαστικῆς ἑμναδίας τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ / Ἐκδοθεῖσα ὑπὸ Ἰωάννου Λαμπαδαρίου καὶ Стефану Α' δομestίку. Κωνσταντινούπολις, 1850. Т. 1. Σ. 149–183; Ἀναστασιματάριον νέον / Τонισθὲν τὸ πρῶτον ὑπὸ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου; Ἐπεξεργασθὲν δὲ ἦδη καὶ ἐπιδιορθωθὲν... ὑπὸ Ζ. Α. Ζαφειροπούλου. Ἀθήναι, 1853; Νέον Ἀναστασιματάριον / Μελοποιηθὲν παρὰ τοῦ... Λαμπαδαρίου Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου. Συνταχθὲν δὲ κατὰ τὸ ὕφος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας παρὰ τοῦ... Λαμπαδαρίου Ἀντωνίου τοῦ ἐξ Ἀδριανουπόλεως] κατὰ τὴν τρίτην ἐξήγησιν. Νῦν δὲ ἀκριβῶς ἐξηγηθὲν... παρὰ τοῦ Χ. Παναγ. Γ. Κηλτζανίδου Προυσαέως. Κωνσταντινούπολις, 1866; Μουσικὴ Βιβλιοθήκη / Εκδίδεται παρὰ τὸν μουσικοδιδασκάλων τῆς Πατριαρχικῆς Σχολῆς τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς. Κωνσταντινούπολις, 1869. Т. 2; Νέον Ταμεῖον Μουσικῆς Ἀνθολογίας / Ὑπὸ Γεωργίου Μ. Χαλιωρῆ. Ἀθήναι, 1890. Т. 1.

Лит.: *Trebic Marin H. Preliminary Report on the Study of Kekragaria (Psalm 140: 1) // MAAS. 1985. Vol. 7. P. 419–433; Sirih A. Anastasimatarul = The Anastasimatarion. Bucur., 1986; Kujumdzieva S. Versions and Redactions of Psalm 140 // Musica Antiqua Europae Orientalis: 10th Intern. Musicological Congr., Bydgoszcz, Sept. 7th–11th, 1994. Bydgoszcz, 1997. Vol. 1: Acta Musicologica. P. 151–165; Makris E. Die Musikalische Tradition des Anastasimatarion im 16. und 17. Jh.: Diss. W., 1996 [неизд.]; Анастасίου Γ. Η παράδοση καὶ ἐξέλιξη τοῦ Анастасиматарίου // Πρακτικὰ Συνεδρίου «Η Βυζαντινὴ Μουσικὴ καὶ οἱ Αναστάσιμοι Ὕμνοι», Λευκωσία, 6 Μαΐου 2005. Λευκωσία, 2006. Σ. 93–118; Βασιλείου Β. Το νέο ἀργὸ στιχηρарικό εἶδος μελοποιίας τοῦ 18ου αἰώνα. Θεσσαλονίκη, 2008. Σ. 116–119 [неизд.]; *Gheorghiză N. [Επιμέλεια, πρόλογος, σχόλια] // Διουσιῶν Φωτεινοῦ Анастасиматарίου Νέον. Ἅγιον Ὄρος, 2009.**

А. Халдеакис

КЕКСОЛЬМСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Финляндская и Выборгская епархия*.

КЕКСОЛЬМСКОЕ И ЛАДОЖСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии существовало в 1708–1712 гг. как Ладожское викариатство, в 1714–1742 гг. как Корельское и Ладожское викариатство, в 1758–1763 гг. как К. и Л. в. Названо по городам, ныне находящимся в Ленинградской обл.: Кексгольм (до 1617 Корела, в 1918–1948 Кякисальми, с 1948 Приозёрск) и Нов. Ладога. На рубеже XVI и XVII вв. г. Корела являлся резиденцией епископов: *Корельская и Орешковская*



епархия была учреждена при патриархе св. *Иове*. После передачи Корелы Швеции по Столбовскому миру в 1617 г. епархия прекратила существование, город был переименован в Кексгольм. В 1710 г. рус. войска освободили Кексгольм, но исконное название ему не было возвращено, оно сохранялось в титуле архиерея. В 1716–1723 гг. Корельское викариатство имело статус полусамостоятельной епархии. В 1714–1723 и 1728–1759 гг. епископы, занимавшие кафедру, являлись настоятелями *Юрьева новгородского мон-ря*, в 1759–1763 гг. — *Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня мон-ря*.

В 1707 г. Новгородский и Великолукский митр. *Иов* († 1716) получил от царя Петра I Алексеевича разрешение иметь в Новгороде викария «ставленников ради». 18 янв. 1708 г. во епископа Ладожского был хиротонисан Иоиль (Вязьмитянин; † 17 июня 1712), архим. новгородского *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря*. Встречающееся в литературе именование его «епископом Корельским и Ладожским» не соответствует действительности (см.: *Фиников В.* Новгородская епархия в 1-й пол. XVIII в. // Новгородские ЕВ. 1896. № 6. С. 397). После смерти еп. Иоила митр. *Иов* неоднократно просил царя отпустить его на покой «или бы ми возблаговолити в помощь посвятити епископа». Разрешение на поставление последовало в кон. 1713 г., из 3 кандидатов было утверждено настоятель *Юрьева мон-ря* архим. *Аарон (Еропкин)* с сохранением за ним управления монастырем. Архим. *Аарон* «наречен бысть Корельский и Ладожский», 24 янв. 1714 г. хиротонисан в Москве.

Еп. *Аарон* участвовал в погребении митр. *Иова* в февр. 1716 г., затем в течение 5 лет осуществлял управление Новгородской епархией. При этом права Корельского и Ладожского епископа были ограничены: он мог давать ставленные грамоты только клирикам, поставляемым в непосредственно подведомые ему города: Кексгольм, Нов. Ладога и их уезды, а остальным духовным лицам — указы об их определении и посвящении; то же происходило и при построении новых церквей. «Благословением преосвященного *Аарона*, епископа Корельского и Ладожского» в 1719 г. были освящены первые

деревянные храмы в возобновленном *Спасо-Преображенском Валаамском и Коневском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*. 2 февр. 1719 г. еп. *Аарон* возвел в сан архимандрита иером. *Варлаама (Вонатовича)*, назначенного настоятелем *тихвинского Большого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. В Новгороде заботами еп. *Аарона* продолжали развиваться школы и благотворительные заведения, основанные митр. *Иовом*. Еп. *Аарон* неоднократно бывал в С.-Петербурге. 28 июля 1716 г. он отпел скончавшегося там Иринарха, игум. *Ниловой Столобенской в честь Богоявления пуст.*, в 1718 г. участвовал в суде над царевичем *Алексеем Петровичем*, в 1720 г. присутствовал при утверждении «*Духовного регламента*». Много внимания епископ уделял строительству в столице Новгородского подворья (каменные палаты «о дву аппаратах» были заложены на 19-й линии Васильевского о-ва в 1719). Подворье получило название «Семибратское» — его сооружали при участии Новгородского архиерейского дома вместе с 7 главными мон-рями Новгорода и его окрестностей. 25 авг. — 1 сент. 1719 г. еп. *Аарон* находился в Нов. Ладоге, оттуда направился в *Зеленецкий во имя Св. Троицы муж. мон-рь*, затем в Тихвинский мон-рь, вернулся в Новгород 2 окт.

В янв. 1721 г. на Новгородскую кафедру был поставлен *Феодосий (Яновский)*, к-рый стал управлять епархией из С.-Петербурга. В 1723 г. архиеп. *Феодосий* прислал еп. *Аарону* руководящую «инструкцию», но тот подал прошение о почислении на покой. При увольнении еп. *Аарона* 28 июня 1723 г. викарием Новгородской епархии (в имеющихся документах титул викария не назван) был назначен еп. *Иоаким*, бывш. Астраханский и Терский, 11 окт. 1725 г. еп. *Иоаким* возглавил Суздальскую епархию. В 1725 г. архиеп. *Феодосий* был лишен сана, на Новгородскую кафедру вступил архиеп. *Феофан (Прокопович)*, положение которого осложнилось после смерти имп. *Екатерины I Алексеевны* († 6 мая 1727). Чтобы представить себя в лучшем свете в глазах пришедшей к власти старой боярской аристократии, архиеп. *Феофан* решил воспользоваться авторитетом еп. *Аарона*. 9 янв. 1728 г. Верховный тайный совет утвердил представле-

ние архиеп. *Феофана* о вызове владыки из Ниловой пуст. и о назначении его вновь епископом Корельским и Ладожским, настоятелем *Юрьева мон-ря*. Еп. *Аарон* принял назначение. Восшествие на престол имп. *Анны Иоанновны* открыло *Феофану* неограниченные возможности, и в сложившихся условиях еп. *Аарон* подал прошение об увольнении на покой «за всеконечную... болезнею». 1 июля 1730 г. прошение было удовлетворено.

С 1734 г. архиеп. *Феофан* имел в Новгороде «наместным епархией нашей спешником» выкупленного Россией из лезгинского плена груз. архиеп. *Иосифа (Квабулидзе (Кобулашвили, Хвабулова))*: архиеп. *Иосиф* не владел рус. языком, так что *Феофан* мог не опасаться его влияния в Новгороде. Высочайший указ «о бытии архиепископу *Иосифу* адьютором в Новгороде и архимандритом в *Юрьеве монастыре*» был объявлен Святейшему Синоду 15 мая 1734 г. Никакого титула викарий не получил. По «Определению дела и пребывания», составленному для него архиеп. *Феофаном* и утвержденному Синодом 10 авг. 1734 г., помянуть его за богослужением следовало по формуле: «о преосвященном архиепископе *Иосифе*», письма ему адресовать следующим образом: «Преосвященному архиепископу, новгородского *Юриевского монастыря* архимандриту *Иосифу*» (*Здравомыслов*. 1897. С. 68). В обязанности архиеп. *Иосифа* входило посвящение ставленников и совершение богослужений в кафедральном Софийском соборе. 20 сент. 1736 г. он совершил погребение в соборе архиеп. *Феофана*, после его смерти настойчиво просился в Москву для печатания собственных сочинений на груз. языке, но был оставлен на прежнем положении до назначения на Новгородскую кафедру архиеп. *Амвросия (Юшкевича)*. В окт. 1740 г. архиеп. *Иосифу* разрешили уехать в Москву.

Архиеп. *Амвросий* восстановил в должности настоятеля *Юрьева мон-ря* архим. *Маркелла (Радышевского)*, много претерпевшего за обличение архиеп. *Феофана (Прокоповича)*. Архим. *Маркелл* стал первым ректором Новгородской ДС и был назначен викарием Новгородского архиерея. 10 янв. 1742 г. в С.-Петербурге состоялась его хиротония во епископа Корельского и Ладожско-





го, 29 нояб. того же года еп. Маркелл скончался и был похоронен в Юрьевом мон-ре. Победа в русско-швед. войне 1741–1743 гг. расширила владения России в Вост. Финляндии. Указом имп. *Елизаветы Петровны* от 14 янв. 1744 г. была образована Выборгская губ., в состав к-рой вошел Кексгольмский у.

До 1758 г. Корельское вик-ство не замещалось. При его возобновлении викарный епископ получил титул «Кексгольмский и Ладожский». Все 4 архиерея с этим титулом были викариями Новгородского архиеп. *Димитрия (Сеченова)*; с 1762 митрополит). 17 апр. 1758 г. викарием Новгородской епархии был назначен *Иоасаф (Хотунцевский)*, архим. московского *Высокопетровского во имя свт. Петра, митр. Московского, мон-ря*, его хиротония состоялась в С.-Петербурге 24 мая 1758 г. Еп. Иоасаф скончался 29 апр. 1759 г., погребен в Юрьевом мон-ре, т. к. являлся его настоятелем. С 6 нояб. 1759 по 7 марта 1761 г. епископом Кексгольмским и Ладожским являлся *Парфений (Сопковский)*, за которым было сохранено настоятельство в Варлаамиевом Хутынском мон-ре, и этот мон-рь стал местопребыванием викариев. После перевода еп. Парфения на Смоленскую кафедру епископом Кексгольмским и Ладожским 17 апр. 1761 г. настоятелем Хутынского мон-ря был утвержден ректор Тверской ДС св. *Тихон Задонский*, хиротонисанный 13 мая 1761 г. в С.-Петербурге. В связи с отъездом членов Синода из С.-Петербурга в Москву для участия в коронации имп. *Екатерины II Алексеевны* еп. Тихон был вызван к 1 авг. 1762 г. из Новгорода в С.-Петербург для богослужения. 3 февр. 1763 г. императрица повелела быть ему епископом Воронежским и Елецким. 23 февр. 1763 г. епископом Кексгольмским и Ладожским был определен наместник *Троице-Сергиевой лавры* архим. *Иннокентий (Нечаев)*, хиротонисанный 6 апр. в Москве. 28 мая того же года его назначили епископом Тверским и Кашинским. После этого К. и Л. в. не замещалось. В 1764 г. по указу «О разделении духовных имений» было создано Олонецкое и Каргопольское вик-ство Новгородской епархии (см. *Каргопольское викариатство*) с резиденцией епископа в *Александровом Свирском в честь Св. Троицы муж. мон-ре* близ г. Олонца.

Ист.: ОДДС. Т. 3. Стб. 514; Т. 14. Стб. 263–273. Лит.: ИРИ. Ч. 1. С. 85–87, 181. Погрешности. С. 1; Ч. 6. С. 643–644, 809–812; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 385, 386; *Успенский В. П., свящ.* Краткий очерк жизни преемств. Аарона (Еропкина), еп. Корельского и Ладожского. Тверь, 1890; *Здравомыслов К. Я.* Иерархия Новгородской епархии с древнейших времен до наст. времени: Кр. биограф. очерки. Новгород, 1897. С. 48–49, 57–58, 65–66, 79–80, 92–98; *Рункевич С. Г.* Кексгольмские архиереи // ПБЭ. Т. 9. Стб. 372–373; *Дмитриев А. П.* История Корельской (Кексгольмской) епархии. Гл. 2 // Вуокса: Приозерский краевед. альм. СПб., 2001. Вып. 2. Т. 1. С. 160–209; *Галкин А. К.* Епископы Ладожские и Кексгольмские и Ладожские. XVIII в. // С.-Петербургские Ев. 2008. Вып. 35/36. С. 4–9.

А. К. Галкин

КЕЛАИДИС [греч. Κελαϊδής] Парфений (11.02.1830, дер. Мури, о-в Крит — 1905, о-в Сирос), греческий клирик, участник национально-освободительного движения на Крите. В миру носил имя Панайотис. В 1853 г. принял постриг в мон-ре *Гонья* в честь Успения Пресв. Богородицы в окрестностях г. Ханья. В 1866 г. К. и несколько др. насельников мон-ря поддержали антиосманское вооруженное восстание, он также (совместно с игум. Парфением (Пиеридисом), возглавившим Генеральное собрание критян), осуществлял перепишку восставших с европ. дипломами и выступил на Генеральном собрании в качестве офиц. представителя дима Сфакья. После поражения восстания К. вынужден был бежать от османских властей в Триест и оттуда поддерживал революционное движение на Крите, участвуя в переговорах с др. покинувшими Крит революционерами, представителями балканских народов и европ. держав. В 1878 г. К. переехал в г. Ливорно, где окомлял греч. общину. Благодаря знакомству с греч. интеллектуалами (филологом С. Забелисом) и европ. политиками (итал. гос. деятелем Ф. Криспи) К. имел возможность изложить представителям европ. общества позицию участников освободительного движения на Крите.

В 1882 г. К. был избран епископом Кисамским и Селинским, однако отказался принять сан, объяснив, что сможет быть более полезным делу освобождения родины, находясь за границей и продолжая дипломатическую деятельность. Между 1889 г., когда османские силы в нарушение Халепского соглашения 1878 г. вторглись на остров, и 1898 г., когда Крит получил адм. автономию, К. не мог

свободно бывать на родине, т. к. османские власти объявили его в розыск. В 1892 г. он приехал на похороны брата и едва избежал ареста. В первые годы XX в. разгорелся конфликт между оппозиционным политиком Э. Венизелосом, стремившимся к большей интеграции Крита и Греции, и Верховным комиссаром Крита, принцем Георгом, защищавшим интересы великих держав, не желавших чрезмерного усиления Греции. В этом противостоянии К. занял сторону Венизелоса, направив в 1904 г. принцу Георгу меморандум с призывом пойти на уступки сторонникам интеграции, поскольку в противном случае остро-ву угрожала гражданская война. Эта позиция привела к осуждению К. Епархиальным Собором, и он вынужден был покинуть Крит и переехать сначала в Пирей, а затем на о-ва Милос и Сирос.

Соч.: 'Ο Π. Κελαϊδής και η πολιτική αὐτοῦ ἀλληλογραφία (1854–1904) / Εκδ. Σ. Κελαϊδής. Χανιά, 1930.

Лит.: Φορόπουλος Ν. Α. Κελαϊδής Παρθένιος // ΟΝΕ. 1965. Т. 7. Ст. 476; *Ανδρέας (Νανάκης), μητρ. Αρκαλοχωρίου, Καστελλίου και Βιάννου.* Το επισκοπικό ζήτημα (1880–1882) και η εκκλησία της Κρήτης. Κατέρμη, 1992. Σ. 109–127; *idem.* Ο Π. Κελαϊδής και τα της παραίτησής του (1882) ως εψηφισμένου επισκόπου Κισάμου και Σελίνου // Επιστημονική επιτηρίδα Θεολογικής σχολής Θεσσαλονίκης. Νέα σειρά. Θεσσαλονίκη, 1999. Τ. 9. Σ. 211–220; *idem.* (Nanakis A.) Venizelos and Church-state Relations // Eleftherios Venizelos: The Trials of Statesmanship / Ed. P. M. Kitromilides. Edinb., 2006. P. 346–373.

Л. В. Луговицкий

КЕЛАНДИОН [Каладион; греч. Καλανδίων; лат. Calandio], еп. Александрийский (153–167), 8-й епископ после ап. *Марка*. В «Церковной истории» *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, упоминает К. как преемника *Марка II* без уточнения времени и срока его епископского правления (Hist. eccl. IV 11). В «Хронике» *Евсевий* сообщает, что К. занимал кафедру 14 лет. Относительно времени начала епископского правления имеются расхождения в арм. редакции «Хроники» и ее лат. переводе блж. *Иеронима Стридонского*. Согласно первой, К. занял кафедру в 18-й год правления имп. Антонина Пия, т. е. в 156/7 г., согласно переводу *Иеронима* — в 16-й год, т. е. в 154/5 г. Относительно даты кончины К. на армянскую редакцию полагаться нельзя, поскольку в ней содержатся ошибки в хронологии правления преемников К. В переводе *Иеронима* начало правления



наследовавшего К. еп. Агриппина на Александрийской кафедре датируется 6-м годом правления имп. Марка Аврелия, т. е. 167 г. Исходя из этой даты можно сделать заключение, что 14-летнее пребывание К. на епископской кафедре началось в 153 г. Эта хронология согласуется с данными визант. хрониста Георгия Синкелла († после 811) и «Историей Александрийских патриархов», в которой К. назван 9-м патриархом, включая ап. Марка. О нем говорится как о человеке, любящем Бога, также упоминается, что его избрание произошло при всеобщем согласии клира, народа и находившихся в Александрии епископов, и сообщается, что К. скончался при императорах Марке Аврелии (161–180) и Луции Вере (161–169), т. е. до 169 г. 9 абиба (3 июля). Он был погребен вместе со своими предшественниками в ц. Вукола. Эта заметка без изменений вошла в арабоязычный «Александрийский синаксарь» Коптской Церкви, а также в его эфиоп. версию, где память К. помещена под 9 хамле (16 июля). Тем не менее почитания К. как святого в Коптской Церкви нет, т. к. его имя отсутствует в литургических синаксарях и минологиях, а также в календаре *Абу-ль-Бараката*.

Ист.: Euseb. Chron. Vol. 2. P. 170–171; Georg. Syncl. Chron. P. 432; Eutych. Annales // PG. 111. Col. 990 [лат. пер.]; SynAlex (Forget). Vol. 2. P. 213 (vs); SynAlex. P. 641. (PO; T. 11); History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed., transl. B. Evetts. P., 1904. Vol. 1. P. 152–153. (PO; T. 1. Fasc. 2); Le Synaxaire éthiopien. P., 1907, T. 1: Mois de hamle / Ed. I. Guidi. P. 298. (PO; T. 7, Fasc. 3).

Д. В. Зайцев

КЕЛАРЬ [греч. κελλάριος, κελλάριος, κελλάριτης; лат. cellarius, cellerarius], хозяйственно-административная должность в мон-ре. Первые упоминания о должности К. в церковной письменности относятся к сер. IV в., времени зарождения и стремительного распространения общежительного монашества в Римской империи. В обязанности К. изначально входило хранение и распределение среди братии монастырских запасов продовольствия (*Pallad. Hist. Laus.* 13). К. заведовал келарней (κελλάριον), т. е. амбаром со съестными припасами (Aporhthegmata Patrum. // PG. 65. Col. 148–149; *Basil. Magn. Epitimia.* 52 // PG. 31. Col. 1313; *Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 17. S. 27). В истории монашеской

традиции обязанности К. не были постоянными и либо расширялись вплоть до управления всей хозяйственной деятельностью монастыря, либо сужались до простой выдачи продуктов повару. В монашеский лексикон слово «келарь» перешло из светского обихода. В богатых рим. домах так называли рабов, отвечавших за ведение счетных книг и хранение продуктов (*Mau.* 1899; *Fehrenbach.* 1910. Col. 2905). В христ. осмыслении прототипом служения К. были диаконы первохрист. общины, поставленные апостолами, чтобы «пещись о столах», т. е. руководить ежедневным раздаянием потребного каждому члену общины (Деян 6. 1–6; *Theod. Stud. Iambi de var. arg.* 12; *Idem. Catech. magn.* I 2).

В визант. монашестве К. числился среди «первых монахов» после игумена. Привилегированное положение, нек-рая власть, а также свободный доступ к еде и деньгам делали для монаха послушание К. весьма трудным и сопряженным с целым рядом искушений. В прохождении келарской службы существовала опасность развития тайноядения, своеволия, пристрастия к материальным благам, пренебрежения молитвой и богослужбной жизнью монастыря под предлогом хозяйственных забот. По этой причине в монашеской лит-ре возникли рекомендации как игуменам о выборе кандидатуры на должность К., так и самим К. о богоугодном прохождении данного послушания. Игумен должен следить, чтобы на должность К. был поставлен человек опытный в монашеской жизни, способный «хранить совесть пред Богом и собранием, чтобы он не впал в осуждение и сеть диавольскую», не подверженный тайноядению или утаиванию чего-либо, «чтобы ему не погубить душу свою» (*Ioan. Chrysost. Epistula ad abbatem* [sp.] // *Νικολόπουλος Π. Γ. "Αι εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμενα ἐπιστολά. Ἀθήνα, 1973. Σ. 455–478*). Большое значение К. в жизни мон-ря придавал свт. *Василий Великий*, один из основоположников вост. общежительного монашества. По его мнению, в задачи К. входит не просто обеспечение пищей братии, но в целом хозяйственное процветание монастырской общины (*Morison.* 1912. P. 115). От служения К. зависит благочиние в мон-ре, поэтому игумен заботится не толь-

ко о поставлении достойного монаха в К., но и о преемстве в этой должности, своевременно подыскивает ученика для К. (*Basil. Magn. Asc. br.* 156). Сам К., чтобы избежать искушений, должен беспрекословно подчиняться игумену и вдохновлять себя словами Христа: «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин 5. 30). В отношениях же к братии «должен иметь в виду потребность каждого, потому что написано: «Каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян 4. 35)» (*Basil. Magn. Asc. br.* 148). В Уставе прп. Венедикта Нурсийского сообщается, что К. занимается не только снабжением братии, но также раздает милостыню: «О больных, о детях, о странниках и бедных пусть печется со всем усердием; несомненно ведая, что в день суда даст строгий отчет, если неправо и немилостиво поступит в отношении к ним» (*Reg. Ben.* 31). К. должен «о всех иметь попечение, но ничего не делать без позволения аввы». На все монастырское имущество К. обязан смотреть как на священные церковные принадлежности — это уберезет его и от скупости, и от небрежности (*Ibidem*). Прп. *Дорофей Газский*, наставляя К., заповедует ему: «Если не хочешь впадать в раздражительность и злопамятность, то отнюдь не имей пристрастия к вещам и не заботься о них чересчур; но и не пренебрегай ими как маловажными и ничтожными: но когда кто просит их у тебя, давай... Достигнуть же сего ты можешь только тогда, когда будешь распоряжаться монастырскими вещами не как своими собственными, но как вещами, принесенными Богу и только вверенными твоему попечению» (*Doroth. Doctrinae.* 18).

В средние века, когда крупные монастыри представляли собой хорошо организованные и богатые хозяйства как на Востоке, так и на Западе, должность К. занимала важное место в развитии управленческого аппарата монашеских общин. Одним из наиболее известных визант. мон-рей начиная с IX в. был к-польский Студийский мон-рь, достигший процветания при игуменстве прп. Феодора Студита. В трудах этого святого сохранилось много упоминаний о различных монастырских послушаниях, в т. ч. о К. В Студийском мон-ре К. подчинялся игумену, а также эконому и его помощнику. К. также имел в подчине-





нии помощников (*παράκελλαρέου-ντες*) и повара. К. отвечал за кладовую и сохранность продуктов («Келарь должен наблюдать за каждым зерном» — *Theod. Stud. Catech. magn.* III 6), отпускал припасы на кухню, действуя в согласии с помощником эконома. «Помощник эконома ни в чем не успеет, если не будет иметь келаря, следующего за ним. И у келаря дело не будет идти, как бы хотелось, если не будет иметь помощника в лице повара» (*Idem. Catech. magn.* 48). В соответствии с установлением игумена «келарь должен отдавать отчет эконому в том, что он израсходовал, а повар — келарю. Затем мерою должны выдаваться хлебы, помощник повара отдает отчет в материале тому же келарю» (*Catech. magn.* III 26). В обязанности К. входило также распределение пищи за трапезой в соответствии с нуждами каждого члена братии, в этом его служение совпадало с должностью трапезария: «Бодрствуй, келарь, ибо очи мои постоянно смотрят на трапезу моих чад... Смотри за пищей их и расставляй ее, как на трапезе Божией» (*Ibid.* I 47). В монастырской больнице Студийского монастыря назначался особый К., заведовавший питанием больных (*Ibid.* II 7).

В произведениях прп. Феодора Студита неоднократно встречаются увещания к К. и его помощникам наряду с увещаниями к др. должностным лицам монастырского служения: «Ты, келарь, уповай на Бога и возмогай в державе крепости Его (ср.: Еф 6. 10), проливай свою кровь, отдавай свою плоть, расточай себя в своих заботах, чтобы, стяжая себе братьев, ты стяжал также Самого Бога: ты ведь питаешь не людей, но, если угодно, апостолов Божиих» (*Theod. Stud. Catech. magn.* I 13). Прп. Феодор подчеркивает, что любое монастырское послушание, даже если оно связано с выполнением рутинных хозяйственных дел, спасительно для монаха, если он воспринимает свое послушание как служение ближним и выполняет работу с полной самоотдачей. «Бодрствуй, келарь, потому что велика твоя награда, если ты хорошо и без всякой несправедливости служишь, все оцениваешь, даешь и получаешь от каждого приношение, отвечаешь и выслушиваешь, заботишься и хлопочешь, расходуешь и приобретаешь необходимое» (*Ibid.* III 4). Усерд-

ный монах видит свое послушание как проявление любви; «пребывайте и вы, чада мои, келари, в силе своей, идя навстречу и до смерти отдавая себя всей братии в ее будничных нуждах, питая братьев, как себя самих...» (*Ibid.* I 57). Любое дело в мон-ре, к-рое выполняется во славу Бога, «является не человеческим и не плотским делом, а святым и спасительным» (*Ibid.* II 123), «и за это наградой его будет жизнь вечная» (*Ibid.* III 17). Вместе с тем К. нельзя забывать о необходимых для всякого монаха добродетелях, поэтому он вместе с братьями посещает богослужения (*Ibid.* I 33).

Значительное число указаний относительно келарского служения содержится в визант. уставной монашеской лит-ре XI–XIV вв. В типиконе Льва, еп. Нафплиона, для монастыря Матери Божией в Арии (1143) сообщается, что К. вместе с казнохранителем и еkkлесиархом назначался игуменом с утверждения всей братии (*Typikon of Leo.* 2000. P. 966). В соответствии с Правилем Нила, еп. Тамаса Кипрского, для мон-ря Махерас (1210) К. обязан не делать и самой малой вещи без сведения игумена мон-ря, а также не должен тратить ничего на своих родственников или друзей. Если он будет в этом замечен, то должен быть смещен и лишен св. причащения (*Rules of Neilos.* 2000. P. 1151). Типикон Феодоры Палеологини (1294–1301) для жен. мон-ря в К-поле предписывает: «Келарь... должна отвечать за то, что сестры едят каждый день и что готовится на трапезу, как это готовится и распределяется по порциям, за количество и качество потребляемого вина, подробно наставляя служителей относительно этих вопросов» (*Typikon of Theodora Palaiologina.* 2000. P. 1272). В типиконе Иоакима, митр. Зихны, для мон-ря св. Иоанна Предтечи на горе Меникио (1332) сделан акцент на том, что К. должен нести свое служение со страхом Божиим и сознательностью, помня, что Господь в День Суда спросит о его служении (*Typikon of Joachim.* 2000. P. 1597). В соответствии с Правилем Христодула для мон-ря Иоанна Богослова на о-ве Патмос (1091) обязанности К. и распорядителя вина были разделены. К. назначался из числа наиболее благочестивых и испытанных братьев, должен был быть разумен, понятлив и обходителен;

имел в своем подчинении 2 помощников и повара (*Rule, Testament and Codicil of Christodulos.* P. 590). Иерусалимский Типикон относит к обязанностям К. положение хлебов для благословения на литии, преломление их и раздаяние братии по чаше вина (*Петровский.* 1908. С. 374).

По примеру греческих мон-рей должность К. была введена и в русских мон-рях. Послушание К. появилось уже в XI в. в Киево-Печерском мон-ре при прп. *Феодосии Печерском*, к-рый ввел в обители устав, составленный на основе студийского общежительного устава (Там же). В Печерском мон-ре К. заведовал братской трапезой, просфорней и всеми съестными припасами. У К. был помощник-ключник, который хранил ключи от погребов и складов (*Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 156–157). Прп. Феодосий призывал братию: «Посему будем довольны, братие, установленною... пищею, предлагаемою от келаря на трапезе, а в келье не станем держать ничего такого. Тогда только мы можем с полным усердием и всею мыслию возносить чистую молитву к Богу» (Там же. С. 185). В сер. XII в. свт. *Кирилл Туровский* в «Сказании о черноризце чине», объясняя суть монашеского подвига, упоминает о К. Служение К. заключается в том, что он берет на себя попечение о хлебе насущном для всей братии и тем самым помогает им не заботиться о каждомдневном пропитании, а полностью посвятить себя молитве. Монах, по словам свт. Кирилла, должен забыть обо всех житейских делах и попечениях. Подобно древним евреям, прошедшим по дну моря, монах должен миновать житейское море забот, чтобы, вступив в землю подвига, принимать «даровой хлеб» от К., как некогда израильский народ принимал манну из рук Божиих (*Кирилл Туровский, свт.* Сказание о черноризце чине // Творения. К., 1880. С. 92–93).

Прп. *Сергий Радонежский*, вводя общежитие в основанном им Троицком мон-ре, ввел и соответствующие монастырские должности. Как сообщает агиограф, «от того времени убо съставляется въ обители святого общежитие. И устрает блаженный и премудрый пастырь братию по службам: ового келаря, и прочих в поварни и въ еже хлѣбѣ пеци, ового еже немощнымъ служити съ всякимъ прилежаниемъ; въ церкви же:





пръвѣ еклисиарха; еже потом па раеклисиарси, пономонархи же и прочаа» (*Епифаний Премудрый*. Жизнь Сергия Радонежского // БЛДР. Т. 6. С. 354–356). В 1-й четв. XV в. К. Троицкого мон-ря занимался покупкой земель для мон-ря (см. монастырские купчие: Акты Троице-Сергиевой Лавры. Кн. 518. Л. 454 об. – 455 об., 543 об., 576 об. // АСЭИ. 1952. Т. 1). К кон. XV в. в руках К. находились все дела, связанные с внутренним монастырским хозяйством, а также надзор за приписанными к мон-рю владениями. К. имел судебную власть над монастырскими крестьянами. На документах XVI в., касающихся хозяйственных дел мон-ря, ставилась особая келарская печать (*Смолич И. К.* Русское монашество (988–1917): Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 166). В XVI–XVII вв. К. Троицкого мон-ря имел влияние за пределами обители. Среди троицких К. этого периода было немало известных в рус. истории лиц, таких как *Адриан (Ангелов)*, *Евстафий (Головкин)*, *Авраамий (Палицын)*, *Александр (Булатников)*, *Симон (Азарьин)*, *Арсений (Суханов)* (*Макарий (Веретенников)*), архим. Келарь Троице-Сергиевой обители – старец *Адриан Ангелов* // АиО. 1995. № 2(5). С. 117). Во 2-й пол. XVII в. К. Троице-Сергиева мон-ря по должности был дьяком Монастырского приказа (*Смолич И. К.* Русское монашество. С. 166).

Не только троицкие К. обладали большими полномочиями. Согласно Уставу прп. Иосифа Волоцкого, «дела неважные решает сам игумен по совещании только с келарем и казначеем. Дела более важные решаются советом игумена, келаря, казначея и соборных старцев. Наконец, дела особенно важные объявляются всем инокам и решаются их общим голосом» (*Макарий*. История РЦ. Кн. 4(1). С. 205). Согласно царскому указу 1640 г. суздальскому Спасо-Евфимиеву мон-рю, К. был обязан контролировать ведение всего монастырского хозяйства, в т. ч. сбор оброка с монастырских крестьян, над к-рыми имел судебную власть, был ответственен за хранение монастырской казны, вел учетные книги и т. д. Упоминаются в древнерусских монашеских текстах и помощники К. Митр. Макарий (Булгаков) приводит рассказ о подкеларнике Кириллова Белозерского

мон-ря, к-рый, не имея особого указания от К. и не желая нарушить порядок, отказал в особом ужине царю Иоанну Грозному со словами: «Государя боюся, а Бога надо бояться еще больше» (Там же. С. 264–265). В XVII в. К. крупных мон-рей имели адм. и судебную власть над приписанными мон-рями – малыми обителями, к-рые для облегчения хозяйственного положения прикреплялись к большим и богатым мон-рям (*Смолич И. К.* Русское монашество. С. 166–167). Были среди К. и святые подвижники, напр. прп. *Иринарх* Затворник, который служил ранее К. в *Авраамиевом ростовском в честь Богоявления муж. мон-ре*. Однажды, когда прп. Иринарх печалился о неумеренности нек-рых монахов, расточавших монастырские запасы, он сподобился явления во сне прп. *Авраамия Ростовского*, к-рый повелел ему выдавать невоздержным монахам все, что те требуют, ибо после смерти они «взлзнут векови» (Житие прп. Иринарха Борисоглебского // РИБ. 1909. Т. 13. Ч. 1. Стб. 1358–1359).

Свое значение К. крупных рус. мон-рей утратили вместе с изменениями в ведении монастырских хозяйств после церковных реформ имп. *Петра I Алексеевича* и в особенности после секуляризации церковных земель 1764 г. при имп. *Екатерине II Алексеевне*, когда мон-ри лишились финансовой независимости и влияния. В совр. практике рус. мон-рей К. отвечает за монастырские погребки и склады с продовольствием, кухню и приготовление пищи соответственно монастырскому уставу.

Ист.: Memorandum and Typikon of *Leo, Bishop of Nauplia*, for the Monastery of the Mother of God in Areia / Transl. A.-M. Talbot // BMFD. 2000. P. 954–872; Rules of *Neilos, Bishop of Tamasia*, for the Monastery of the Mother of God in Machairas / Transl. A. Bandy // Ibid. P. 1107–1175; Typikon of *Theodora Palaiologina* for the Convent of Lips in Constantinople / Transl. A.-M. Talbot // Ibid. P. 1254–1286; Typikon of *Joachim, Metropolitan of Zichna*, for the Monastery of St. John the Forerunner on Mount Menoikeion near Serres / Transl. T. Miller // Ibid. P. 1579–1612; Rule, Testament and Codicil of *Christodoulos* for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos / Transl. P. Karlin–Hayter // Ibid. P. 564–606.

Лит.: Cellarius // A Dictionary of Christian Antiquities. L., 1876. Vol. 1. P. 329; *Mau*. Cellarius // *Pauly, Wissowa*. 1899. Bd. 3. Hbd. 6. Col. 1880; *Петровский А. В., свящ.* Келарь // ПБЭ. 1908. Т. 9. С. 373–374; *Fehrenbach E.* Cellier // DACL. P., 1910. Т. 2. Col. 2905–2906; *Morison E. F.* St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism. Oxf., 1912.

П. К. Доброцветов

КЕЛДЫШ Георгий (Юрий) Всеволодович (16.08.1907, С.-Петербург – 21.12.1995, Москва), рус. музыковед, педагог. Род. в правосл. семье. Детство К. прошло в Риге, Москве (с 1915),



Г. В. Келдыш.
Фотография. Ок. 1995 г.

Иваново-Вознесенске (с 1918), где его отец, ген.-майор инженерно-технической службы проф. В. М. Келдыш, преподавал в политехнических ин-тах. В 1923 г. семья К. окончательно поселилась в Москве. В детские и ранние юношеские годы К. отличался религиозностью.

По окончании в 1927 г. Музыкального техникума им. А. Н. Скрябина в Москве К. поступил на Музыкальное научно-исследовательское отделение Московской консерватории. Увлечшись идеей «пролетарского искусства», в 1929 г. он вступил в Российскую ассоциацию пролетарских музыкантов, был членом Совета этой орг-ции. Работал редактором в Гос. муз. изд-ве (Музгиз), БСЭ (с 1948 член главной редакции) и других изданиях, написал ряд статей общественно-политической направленности, а также статьи о творчестве М. П. Мусоргского (эта тема стала для К. основной на протяжении мн. лет).

По окончании в 1930 г. Московской консерватории преподавал там же, в 1933 г. был избран доцентом, в 1948 г. – профессором, в 1946–1949 гг. был зав. кафедрой истории рус. музыки. В 1946–1950 гг. старший научный сотрудник Ин-та истории искусств АН СССР. В 1940 г. К. защитил канд. дис. «Очерки по истории русской музыки середины XIX века», в 1946 г. – докт. дис. «Художественное мировоззрение В. В. Стасова». В Музгизе вышли 3 части написанной К. «Истории русской музыки» (1947. Ч. 2: Вторая половина





XIX в.; 1948. Ч. 1: От древнейших истоков до сер. XIX в.; 1954. Ч. 3: 80-е и 90-е гг. XIX в. — нач. XX в.).

В 1950–1957 гг. К. жил в Ленинграде; до 1955 г. профессор кафедры истории музыки Ленинградской консерватории и зам. директора по научной работе Гос. научно-исследовательского ин-та театра и музыки, в 1955–1957 гг. директор этого ин-та. В ленинградский период обратил к изучению истории рус. музыки XVIII — нач. XIX в.

В 1957 г. К. вновь переведен в Москву; до 1960 г. был главным редактором ж. «Советская музыка» и профессором Московской консерва-

1971²), к которой К. написал предисловие. В вышедшей под общей редакцией К. сер. «Памятники русского музыкального искусства» были изданы евангельские стихиры *Феодора Христианина* (Крестьянина) (публ. М. В. Бражникова; М., 1974) и «Ключ знаменной» инока Христофора (публ. Бражникова и Г. А. Никишова; М., 1983).

С нач. 70-х гг. К. занимался проблемами древнерус. музыки. Под рук. К. и при его участии было издано 10 томов «Истории русской музыки» (М., 1983–1997; последний — т. 10а): в частности, им были написаны 1-й том («Древняя Русь. XI–XVII века»), разделы о музыке петровской и послепетровской эпохи, о творчестве Д. С. Бортнян-

М. Велимирович
в гостях у Г. В. Келдыша
в Москве.
Фотография. 1989 г.



ского (1984. Т. 2). В последние годы жизни К. принял участие в обсуждении проекта «Русская духовная музыка в документах и материалах» и написал вводную статью к работе А. В. Преображенского «Культурная музыка в России», к-рая должна была выйти в 1-м томе этой серии (не изд.).

Научная позиция К. отличалась историческим подходом к проблемам русской музыки, энциклопедичностью знаний и строгим анализом первоисточников. Работы ученого по истории русского певческого искусства, выполненные в последние десятилетия жизни, сохраняют ценность до настоящего времени. Среди учеников К. — Т. Ф. Владышевская, С. Г. Зверева, А. И. Кандинский, Е. М. Левашёв.

Соч.: Русская музыка XVIII в. М., 1965; Об исторических корнях канта // МААС. 1969. Vol. 2. P. 437–466; Проблема стиля в рус. музыке XVII–XVIII вв. // Ibid. 1972. Vol. 3. P. 795–820; К проблеме происхождения знаменного распева // Ibid. 1975. Vol. 4. P. 505–519; Древнерусская музыкальная культура // Левашева О. Е., Келдыш Ю. В., Кандинский А. И. История русской музыки. М., 1972. Т. 1. С. 9–98; Рахманинов и его время. М., 1973. С. 384–389, 399–400, 412–420; Очерки и исследования по истории рус. музыки. М., 1978; Ренессансные тенденции в рус. музыке XVI в. // Теоретические наблюдения над историей музыки: Сб. ст. М., 1978. С. 174–199; Музыкальная культура Древней Руси (XI–XVII вв.) // История русской музыки. М., 1990⁴. Вып. 1: С древнейших времен до сер. XIX в. С. 15–

125; О времени возникновения партесного пения в России // Музыкальная культура Средневековья: Тезисы и доклады конф. / Сост. и отв. ред.: Т. Ф. Владышевская. М., 1992. Вып. 2. С. 156–157.

Лит.: Келдышевский сб.: Муз.-ист. чтения памяти Ю. В. Келдыша. 1997 / Сост.: С. Г. Зверева. М., 1999; Г. (Ю.) В. Келдыш: Мат-лы и док-ты: К 100-летию со дня рождения. 1907–2007 / Ред.-сост.: Н. И. Тетерина. М., 2007.

С. Г. Зверева, Н. И. Тетерина

КЕЛЕЙНИК, в монашеской традиции монах или послушник, по благословению игумена или архиерея прислуживающий одному из насельников монастыря. Обычно К. назначается в помощники игумену, архиерею, проживающему в мон-ре, или приставляется к пожилым или недееспособным монахам.

В греч. традиции не существует отдельного термина для обозначения К. Новоначальный послушник, фактически выполняющий функции К., именуется в текстах обычно просто учеником (греч. μαθητής). Образ жизни отшельников и келлиотов предполагал проживание старца и ученика если не в одном помещении, то, во всяком случае, в непосредственной близости друг от друга, а также совместное ведение хозяйства и общую трапезу (Aporht. Patr. (Guy). 14. 2 // SC. N 474. P. 252). Среди анахоретов егип. пустыни традиция принимать к себе 1–3 учеников была явлением обычным. Ученики выполняли различные бытовые поручения: приготовление пищи, возделывание огорода (Изречения египетских отцов. 2001. С. 37, 55) и т. п. Прп. Макарий Великий подвизался в глубине Скитской пустыни и имел 2 учеников: один принимал проходящих, другой жил около него в особой келье (Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова. [Серг. П.], 1904. М., 1998^р. С. VIII). За аввой Аммою, к-рый был болен и неск. лет лежал в постели, ухаживал ученик. Когда он входил в комнату, в к-рой хранились приношения, старец закрывал глаза, чтобы не видеть, что тот делает, зная, что ученик его — верный монах (Достопамятные сказания. С. 38). Изначальной целью совместного проживания ученика и старца являлось не оказание старцу бытовых услуг, а духовное воспитание новоначального послушника. Отношения между старцем и К. носили характер отношений между отцом и сыном или учителем и учеником, что предполагало доверие и верность с обеих сторон. Так,

тории, в 1957–1959 гг. заведовал кафедрой истории русской музыки. С 1960 г. и до последних дней жизни К. — старший научный сотрудник Ин-та истории искусств АН СССР, в 1961–1974 гг. возглавлял сектор музыки народов СССР. Инициатор издания и главный редактор «Музыкальной энциклопедии» в 6 томах (М., 1973–1982). Со времени основания *Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры* (1968) и до конца жизни К. был членом его Центрального совета, участвовал в организации конференций этого об-ва. В 1974–1984 гг. секретарь правления Союза композиторов СССР по музыковедению. С сер. 50-х гг. участвовал в различных форумах за рубежом, в т. ч. в Международном фестивале старинной музыки стран Вост. Европы (Musica Antiqua Europae orientalis; Быдгощ, Польша, с 1966 каждые 3 года). В 1976 г. К. был избран ассоциированным членом Британской академии.

Благодаря поддержке К. стала возможной публикация в СССР ряда трудов по церковной музыке русского средневековья, в частности книги Н. Д. Успенского «Древнерусское певческое искусство» (М., 1965,





авва Сисой, когда его ученик, авва Авраам, уходил куда-либо, исполняя послушание, в это время не хотел принять услуг ни от кого другого и не разрешал никому помогать себе, а сам трудился, пока не возвращался его ученик (Там же. С. 178–179). В то же время, воспитывая новоначальных монахов в строгом послушании, старцы старались не допускать возникновение пристрастия к своим ученикам. Известен случай, когда некий старец 2 года жил вместе с учеником, даже не зная его имени (Там же. С. 87).

Устав прп. Саввы Освященного предписывал «без разрешения и воли игумена никому не иметь права оставлять собственную келлию своему ученику» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. Ч. 1. С. 223). Из этого следует, что палестинские келлиоты могли иметь учеников, которые жили с ними в одной келье. Житие прп. Стефана Савваита († 794) упоминает о Евстратии, к-рый был у этого старца «в чине ученика» (*Vita Stephani Sabaitae*. II 12 // *ActaSS. Iul.* Т. 3. Р. 535; рус. пер.: Палестинский Патерик. СПб., 1900. Вып. 11. С. 22). Прп. *Иоанн Дамаскин*, поступивший в лавру прп. Саввы, был принят в К. одним из старцев (*Кекелидзе К., прот.* Грузинская версия арабского жития св. Иоанна Дамаскина // *XV*. 1912. Т. 1. Вып. 1. С. 158. Ср.: *ActaSS. Mai.* Т. 2. Р. XXV). Практика лаврского особножительного старчества, по-видимому, отразилась на старчестве палестинских общежительных монастырей и была унаследована монастырями студийской традиции. В палестинских киновиях, напр. в обители аввы Серида, старцу назначали до 3 новоначальных послушников, к-рые служили ему и пользовались его руководством. Если старец брал на себя подвиг полного безмолвия, он затворялся в своей келье, отказываясь от совместного проживания с учениками и от руководства новоначальными, хотя и мог давать советы и наставления др. старцам, как, напр., это делал прп. *Варсонофий Великий* (*Сладкопевцев П. М.* Древние палестинские обители и их св. подвижники. СПб., 1896. Вып. 4: Обители VI и VII вв. С. 6–65, 89).

В редких случаях нек-рые монахи, особенно происходившие из знатного рода и бывшие в миру богатыми людьми, имели при себе слугу не из числа послушников. Напр., в *Скиту* некий авва, римлянин по происхож-

дению, бывший некогда знаменитым при царском дворе, держал при себе раба, к-рый прислуживал ему (*Aporph. Patr. (Guy)*. 10. 110 // *SC*. N 474. Р. 86). В общежительных монастырях подобная практика, как правило, не приветствовалась. Некоторые монашеские уставы запрещают насельникам, имеющим знатное происхождение и привыкшим к роскоши, держать слуг и тем более требовать для себя послушников. В частности, Типикон груз. мон-ря в Болгарии (с. Бачково), основанного *Григорием Пакурианом* (составлен в 1083 на греч. и груз. языках), предписывает: «Если кто из мтаваров (князей.— *П. Д.*) или живущих в роскоши прибудет сюда для монашествования и таковые будут требовать предоставить им специально слугу или ученика, то [этого] не допускаем, ибо если кто допустит и уступит им, то через это не только возникнут неравенство и разделение среди братьев и изменение правил общежития, но и последуют даже большой вред и новшество» (*Шанидзе А.* Грузинский монастырь в Болгарии и его Типик: Груз. ред. типика. Тбилиси, 1971. С. 291 (на груз. яз.)).

В традиции старчества К. нередко становился преемником старца. Такая практика существовала, напр., в киновии прп. Серида, в афонских мон-рях, а также в *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни*. Так, прп. *Анатолий (Потанов)* († 1922) был К. и учеником прп. *Амвросия (Гренкова)* († 1891), который в свою очередь был К. прп. *Льва (Леонида) (Наголкина)* († 1841); прп. *Иларион (Пономарев)* († 1873) был К. прп. *Макария (Иванова)* († 1860). В русской монашеской традиции немало подобных примеров: прп. *Михей*, К. прп. *Сергия Радонежского*, стал игуменом после смерти наставника; прп. *Мартиниан*, К. прп. *Кирилла Белозерского*, также впосл. возглавил Кириллов Белозерский монастырь; прп. *Варлаам Серпуховской* был К. у свт. *Алексия*, митр. всея Руси.

Лит.: *Смирнов С. И.* Духовный отец в Древней Восточной Церкви. Серг. П., 1906. М., 2003; *Filoramo G., ed.* Maestro e discepolo: Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a. C. e VII secolo d. C. Brescia, 2002; *idem, ed.* Storia della direzione spirituale. Brescia, 2006. Vol. 1: Letà antica; *Optina Pustyn' e la paternità spirituale: Atti del 10. Conv. ecumenico intern. di spiritualità ortodossa: Bose, 2002 / Qiqajon-Comunità di Bose. Magnano (Biella), 2003.*

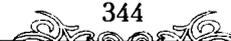
П. К. Доброцветов

КЕЛЁЙНОЕ ПРАВИЛО — см. *Правило* (в молитвенной практике).

КЕЛЕР [нем. Kähler] Карл Август Мартин (6.01.1835, Нойхаузен, ныне Гурьевск Калининградской обл., Россия — 7.09.1912, Фройденштадт, совр. земля Баден-Вюртемберг, Германия), нем. протестант. богослов. В Кёнигсберге (совр. Калининград, Россия) изучал юриспруденцию, затем теологию. Слушал лекции в Гейдельберге, в Галле учился у Августа *Толука* (др. профессора, оказавшие на него влияние, — И. Т. Бек, Х. Кремер, Ю. Мюллер, Р. Роте), закончил образование в Тюбингене. В 1860 г. К. защитил диссертацию и стал доцентом, в 1864 г. — экстраординарным профессором в Бонне, с 1867 по 1912 г. ординарный профессор систематического богословия и НЗ в Галле.

Вопрос о правильном толковании Библии относится к основным темам работ К. Он отвергал распространенный среди библеистов подход, когда слово Свящ. Писания используется в аргументации высший авторитет априорно. Историко-критический метод толкования освободил экзегетов от предрассудка, согласно к-рому библейское Откровение раскрывается именно в букве Писания. По убеждению К., свой авторитет Библия обретает в живом Слове Божию, к-рое она содержит и к-рым устанавливается Церковь.

В кон. XIX в. важную роль в библеистике и в спорах о реконструкциях жизни исторического Иисуса сыграла работа К. «Так называемый исторический Иисус и исторический, библейский Христос» (1892). К. не считал возможным «доверяться авторитету ученых, когда речь идет об источнике», к-рый изменяет жизнь человека, при этом все «надежные» реконструкции основаны на допущениях и всегда содержат «изменчивую массу ненадежных деталей» (*Kähler*. 1892. S. 109). Разграничивая *Historie*, или *Historizität* (история как последовательность установленных фактов), и *Geschichte* (история как свидетельство о Христе, к-рое, возникнув в прошлом, способно вызвать веру и в наст. время), К. подчеркивал, что «сделать... образ Иисуса объектом исторического анализа, подобно другим персонажам прошлого, невозможно». «Слишком сильным было Его воздействие на широкие круги во все





времена, слишком определенна Его претензия на авторитет, которую нельзя свести к чему-то человеческому». Хотя К. не принимал тезиса о безошибочности Библии, он все же утверждал, что свидетельства Евангелий об Иисусе, как правило, достаточно надежны. Он рассматривал даже евангельские «легенды» как достоверные «настолько, насколько человек может это понять» (Ibid. S. 79–90, 141–142). К. писал, что «в конечном счете мы верим во Христа не по причине какого-то авторитета, а потому, что Он Сам вызывает в нас эту веру» (Ibid. S. 87).

Ученый не отвергал возможности исторического исследования роли Иисуса или исторического исследования Библии. Он стремился понять библейского Иисуса как Того, Кто имеет власть над умами людей в любое время, и даже в наст. время, как «создателя и посредника непрерывного процесса рецепции» (Ibid. S. 37). Согласно К., «реальный» Иисус — это единственный Иисус, как Он предстает в НЗ, где описано то единственное событие, к-рое лежит в основе всех известных свидетельств — Иисус Христос как Слово Божие во плоти. Образ этого Христа не складывается из результатов реконструкций Его аутентичных допасхальных слов и исторически ненадежных фрагментов воспоминаний о Его делах как сумма определенного минимума.

В кн. «Иисус и Ветхий Завет» (1896) К. подчеркивал необходимость христологического прочтения ВЗ, т. е. Иисус Христос должен быть его центром. Евангелия, которые о Нем возвещают, не могут рассматриваться как документы, на основании которых можно написать «научную биографию Иисуса». Цель Евангелий — пробудить веру в Иисуса Христа проповедью о Его спасительном служении, и обращаться к этим текстам надо как к библейскому свидетельству о Христе, а не для поиска исторического Иисуса.

Главные темы догматических работ К. — учение об искуплении и оправдании. В кн. «Крест как основа и критерий христологии» (1911) он писал, что в «слове о кресте», в котором о Распятом говорится, что Он — Тот, Кто дает жизнь, «происходит самооткровение живого Бога». В крестной смерти «Бог был Христом и примирил мир с Со-

бой». В 1-й (апологетической) части кн. «Наука христианского учения» (1883) основная тема реформационной теологии — учение об оправдании — рассматривается как принцип любой догматической аргументации. Протестантская вера в оправдание становится критерием критики религии, противопоставленной Откровению, и в то же время она подтверждает истинность библейской «религии завета». Верой христиан в божественное избрание как спасительное служение Богу К. объяснял наличие у них телеологического мировоззрения, и тогда легитимной является только телеологическая теодицея.

Соч.: Das Gewissen. Halle, 1878; Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus. Erlangen, 1883. 3 Bde. Lpz., 1905³; Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. Erlangen, 1885. Lpz., 1907²; Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Lpz., 1892, 1896². Münch., 1969⁴; Jesus und das Alte Testament. Lpz., 1896; Idem / Hrsg. E. Kähler. Neukirchen-Vluyn, 1965; Dogmatische Zeitfragen: Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. Lpz., 1898–1913. 3 Bde; Das Kreuz: Grund und Mass für die Christologie. Gütersloh, 1911; Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jh. / Hrsg. E. Kähler. Münch., 1962; Aufsätze and Bibelfrage / Hrsg. E. Kähler. Münch., 1967; Schriften zur Christologie und Mission / Hrsg. H. Frohnes. Münch., 1971.

Лит.: *Leipold H.* Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens: Eine Untersuchung zur Theologie M. Kählers. Gütersloh, 1962; *Vielhaber E.* Das Problem der Offenbarung in der Theologie M. Kählers. Gött., 1964; *Link H.-G.* Geschichte Jesu und Bild Christi: Die Entwicklung der Christologie M. Kählers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule. Neukirchen-Vluyn, 1975; *Schmid J. H.* Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei M. Kähler und bei A. Schlatter. Basel, 1978; *Wimmer U.* Geistestheologie: Eine Untersuchung zur Grundlegung der Theologie und zur Pneumatologie M. Kählers. Neuss, 1978; *Müller N.* Das Denken M. Kählers als Beitrag zur Diskussion um eine «biblische Theologie» // *EvTh.* 1988. Bd. 48. S. 346–359; *Führer W.* Das Kreuz Christi in der Theologie M. Kählers // *BThZ.* 1993. Bd. 10. N 1. S. 36–52; *Mühlen K.-H., zur M. Kähler (1835–1912)* // *Theologie als Vermittlung: Bonner Evangelische Theologen des 19. Jh. im Porträt.* Rheinbach, 2003. S. 166–171.

К. В. Неклюдов

КЕЛЕРИН [Целерин; лат. *Celerinus*] (III в.), исп. (пам. зап. 3 февр.), воин, вполсл. чтец в г. Карфаген. С К. связаны события во внутрицерковных конфликтах во время гонения на христиан в Римской империи при имп. Деции (249–251). Сведения об этом содержатся в письмах

разных лиц, сохранившихся среди посланий сщмч. Киприана, еп. Карфагенского († 258) (о датировке писем см.: *Sancti Cypriani episcopi Opera.* Turnhout, 1999. Pars 3: Epistularium. Vol. 3. P. 694–697).

Вероятно, К. был уроженцем Карфагена. Он происходил из христ. семейства; его бабка Келерина (Целерина) и дяди Лаврентин и Эгнаций приняли мученическую смерть (*Cypr. Carth.* Ep. 39. 3). Когда и при каких обстоятельствах это произошло, св. Киприан не сообщает, но исследователи, начиная с Л. С. Ленена де Тиймона, обычно относили их мученичество ко времени правления имп. *Сентимия Севера* (193–211) (см.: *Duval.* 2001. P. 47). По др. версиям, мученики могли быть казнены между 211 и 213 гг., при проконсуле Скапуле (*Dunn.* 2006. P. 211), или в 20–30-х гг. III в. (*Barnes.* 1971). Т. о., казни христиан происходили и до восшествия на престол Деция, хотя сам Киприан Карфагенский писал, что в это время царил «длительный мир» (*paх longa* — *Cypr. Carth.* De lapsis. 5 // *Sancti Cypriani episcopi Opera.* Turnhout, 1972. Pars 1. P. 223. (CCSL; 3); см.: *Barnes.* 1971; *Idem.* 1985. P. 157–158; *Duval.* 2001. P. 46–52).

К началу гонения имп. Деция К. находился в Риме, вероятно по делам военной службы. Он был арестован в числе первых исповедников (*Hic ad temporis nostri proelium primum, hic inter Christi milites antesignans* — *Cypr. Carth.* Ep. 39. 2) скорее всего в дек. 249 г. (*Duval.* 2000). Есть основания полагать, что К. предстал перед судом императора. Согласно св. Киприану, К. одержал верх над «самим зачинщиком и вдохновителем этой вражды» (*cum ipso infestationis principe et auctore congressus, dum... aduersarium uincit* — *Cypr. Carth.* Ep. 39. 2), а исп. Луциан писал, что подвиг К. устранил «великого змея, готовящего путь антихристу» (*ipsum anguem maiorem, metatorem antichristi* — *Ibid.* 22. 1). Мн. исследователи полагают, что эти эпитеты относились к имп. Децию (см.: *Clarke.* 1969. P. 64–66; *Cyprian of Carthage.* 1984. Vol. 1. P. 331–333; Vol. 2. P. 188–189; *Duval.* 2001. P. 42–43), но высказывались и сомнения в правомерности такой идентификации (напр.: *Millar F.* The Emperor in the Roman World (31 BC — AD 337). L., 1977. P. 567–568). Луциан, к-рый «со страхом исповедал имя



Бога перед мелкими (чиновниками)» (*apud pusilliores... confessus sum*), противопоставлял их тому, кто судил К.

К. в окопах был брошен в тюрьму и провел там 19 дней, страдая от голода и пыток, следы от к-рых остались на его теле (*Cypr. Carth.* Ep. 39. 2). Христиан, отказавшихся принести жертву языческим богам, подвергали мучениям, чтобы заставить исполнить требования властей. Их содержали в тесных и темных помещениях, морили голодом, иногда подвергали пыткам. Многие из них умирали от невыносимых условий содержания (*Ibid.* 22. 2; 28; 37). Тем не менее судьи редко выносили смертный приговор, обычно наказывая упорствующих ссылкой, нередко с конфискацией имущества (*Cypr. Carth.* De lapsis. 2–3). В некоторых случаях христиане получали свободу. Так произошло с К., к-рый по неизвестной причине был выпущен из тюрьмы, хотя и не выполнил требования властей.

Большинство христиан (*maximus fratrum numerus* — *Ibid.* 7) без принуждения совершали языческий обряд и получали справку (*libellus*) от специально назначенных комиссаров, обычно местных чиновников (*Brent.* 2010. P. 225–229; *Rebillard.* 2012. P. 50–51). Некоторые христиане уклонялись от жертвоприношения, подкупая комиссаров или присылая вместо себя подставных лиц. Они получали справку, но не участвовали в языческом обряде (см., напр.: *Cypr. Carth.* Ep. 55. 14). Отступничество христиан, которые принесли жертву (*sacrificati, turificati*) или приобрели справку незаконным способом (*libellatici*), не было искренним, и они стремились вернуться в Церковь, получив «примирение» (*pacis*) от епископа или пресвитера. Среди христ. клира не было единства в вопросе о том, как следовало поступать с «павшими» (*lapsi*). Некоторые пресвитеры даровали прощение «павшим» по первой просьбе, другие требовали пройти процедуру покаяния (*paenitentia*), иногда пожизненную, третьи отвергали возможность «примирения». Среди «павших» были 2 рим. христианки, Нумерия и Кандида, хорошо известные К. Одна из них совершила предписанный обряд на Капитолии, но другая, достигнув Трех Судеб (древние статуи, находившиеся на Форуме, недалеко от сенатской курии),

решила получить справку путем подкупа (*Ibid.* 21. 4). Из письма трудно понять, к-рая из женщин принесла жертву, а к-рая купила справку (К. называет последнюю из них Этекузой; см.: *Cyprian of Carthage.* 1984. Vol. 1. P. 325–327; *Duval.* 2001. P. 56–58; *Dunn.* 2006. P. 219–220). Узнав об этом, К. исполнился глубокой печалью и провел Пасху (7 апр. 250) в скорби о падении своих «сестер» и об их отлучении от Церкви. Рим. церковные власти (*praepositi*) отказались совершать «примирение» Нумерии и Кандиды в отсутствие епископа (Римский еп. (папа) *Фабриан* был казнен 20 янв. 250, а избрание *Корнелия* состоялось лишь в марте 251). Поэтому К. обратился за помощью к исп. Луциану, который находился с другими христианами в карфагенской тюрьме и был среди них «Божьим предстоятелем, то есть служителем» (*super ipsos factus antistes es dei... id est minister* — *Cypr. Carth.* Ep. 21). В эпоху гонения имп. Деция за христианами, которые исповедали веру перед гонителями и ожидали наказания, признавалось право «примирять» с Церковью «павших» и выдавать им особые справки (*libelli pacis*). По мнению некоторых исследователей, исповедники претендовали на особую сакраментальную власть, «истинное священство» в «Церкви мучеников» (*Brent.* 2010), др. историки считают, что речь шла о праве указывать епископу и др. клирикам на тех, кого следовало «примирить» с Церковью (напр.: *Dunn.* 2006). Напоминая о прежней дружбе и восхваляя подвиг Луциана, К. просил его и др. карфагенских исповедников «совершенно простить» (*omnia indulgeatis*) Нумерию и Кандиду, чтобы тот из заключенных христиан, кто первым примет смерть, «отпустил им столь тяжкий грех» (*talem peccatum remittant*). По словам К., его просьбу поддерживали другие христиане, бежавшие из Карфагена в Рим, в т. ч. некие Стаций и Севериан, поскольку Нумерия и Кандида не только встретили их в Римском Порте (ныне Порто, Италия) и проводили в столицу, но и проявили заботу о нуждах 65 беженцев из Африки.

В ответном письме исп. Луциан сообщил К., что заключенные в Карфагене христиане согласились исполнить его просьбу (*Cypr. Carth.* Ep. 22). Луциан указывал, что не-

кий Павел, принявший мученическую смерть, завещал ему даровать «примирение» всякому, кто попросит об этом. Он перечислил и др. африканских христиан, умерших в ссылке, в тюрьме или под пыткой, от имени которых он и его товарищи даровали прощение Нумерии и Кандиде. Однако это прощение могло вступить в силу лишь по окончании гонения, когда дело будет рассматриваться епископом и когда «павшие» исповедуют свой грех (*exposita causa apud episcopum et facta exhomologesi habeant pacem*). В связи с этим исп. Луциан от лица всех исповедников послал еп. Киприану Карфагенскому краткое уведомление о том, что всем «павшим», чье поведение будет признано удовлетворительным, даруется «примирение» (*Ibid.* 23).

О реакции епископа, в то время скрывавшегося от гонителей, известно из его письма рим. пресвитерам и диаконам (предположительно июль — авг. 250 — *Ibid.* 27). Усматривая в деятельности исповедников нарушение «евангельской дисциплины» и посягательство на права законной иерархии, св. Киприан предупреждал, что будет считать выданные ими «справки о примирении» (*libelli pacis*) лишь рекомендациями, и требовал указывать в справках только имена знакомых им людей (*Ibid.* 15). Ответом епископу стала записка Луциана, в к-рой исповедники заявляли, что даруют «примирение» всем «павшим». В то же время Киприан подвергся упрекам за то, что, скрывшись от гонителей, он отвергал авторитет исповедников, мужественно отстаивавших веру во Христа. В Карфагене часть духовенства во главе с диак. Фелициссимом требовала «примирять» с Церковью всех «павших», не налагая никакого наказания. В послании 27 Киприан искал поддержки римского клира, в жестких выражениях описывая деятельность Луциана и других исповедников и прилагая копии документов, в т. ч. письмо К. и ответ Луциана. Соглашаясь, что Луциан мужественно исповедал Христа и претерпевал муки за веру, епископ называл его невежественным и самонадеянным человеком. Злоупотребляя знакомством с погибшим Павлом, Луциан в массовом порядке раздавал написанные от его имени «справки о примирении», опираясь на авторитет мученика. Так же



Луциан поступил с юным исп. Аврелием, выдавая от его имени справки, написанные собственной рукой, т. к. Аврелий был якобы неграмотным (хотя вскоре Киприан назначил Аврелия чтецом в Карфагенской Церкви — *Cypr. Carth.* Ep. 38). Епископ утверждал, что поведение исповедников было причиной конфликтов «павших» с теми клириками, которые отказывались принимать «справки о примирении». В некоторых городах Африки церковные власти подвергались запугиванию и насилью со стороны тех, кто требовали безусловного прощения «павших». Поскольку такие конфликты подрывали авторитет церковных иерархов и угрожали схизмой, еп. Киприан приближал к себе тех исповедников, которые были готовы признать его власть. Он противопоставлял скромность и умеренность К., «верного и мужественного исповедника» (*boni et robusti confessoris*), наглости и невежеству Луциана и его сторонников.

Последующие события показали, что К. принял сторону Киприана Карфагенского. В письме пресвитерам Моисею и Максиму и др. христианам, заключенным в Риме (зима 250/1), епископ сообщал, что К. посетил его в убежище, рассказал о новостях и передал слова поддержки от рим. исповедников (*Ibid.* 37). Киприан не знал, что ко времени составления письма пресв. Моисей уже умер; К., вероятно, покинул Рим не позднее нояб. 250 г. Вскоре епископ назначил К. чтецом, но исповедник согласился принять посвящение лишь тогда, когда в ночном видении ему явилась сама Церковь (*ecclesiae ipsius admonitu et hortatu in uisione per noctem compulsus est*). Об этом говорится в послании сщмч. Киприана клиру и народу Карфагенской Церкви (февр. 251 (?) — *Ibid.* 39). По мнению исследователей, посвящение К. и др. исповедника, Аврелия, имело целью ослабить позиции противников Киприана, в т. ч. группировки Фелициссима (*Brent.* 2010. P. 284–286). Восхваляя подвиги К. и его родственников, принявших смерть за Христа, епископ утверждал, что те, кто исповедали веру перед гонителями и мужественно претерпели страдания, должны служить Богу в качестве клириков. Киприан не скрывал намерения рукоположить К. и Аврелия во пресвитеров по достижении ими поло-

женного возраста и велел выдавать им содержание, равное пресвитерскому.

О последующих событиях в жизни К. точных сведений нет. Некий Келерин упоминается в числе рим. исповедников, временно примкнувших к Новациану, но затем возвратившихся в католическую Церковь (*Euseb. Hist. eccl.* VI 43). Среди исследователей нет единого мнения, можно ли отождествить этого Келерина с исповедником, вернувшимся в Карфаген (на этот вопрос положительно отвечал Г. Барди (*Eusebe de Césarée. Histoire ecclésiastique / Éd. G. Bardy. Vol. 2: Livres V–VII. P. 1955. P. 154–155. (SC; 41)*), отрицательно — Г. Кларк (*Clarke.* 1973. S. 654; *Cyprian of Carthage.* 1984. Vol. 1. P. 317)). Более вероятно, что К. остался в Карфагене и в посл. доставил Римскому еп. (папе) Корнелию, сосланному в г. Центумцеллы (ныне Чивитавеккья, Италия), письмо св. Киприана Карфагенского (*LP. T. 1. P. 66–67, 150*).

Сведения о почитании К. ранее IX в. отсутствуют (о существовавшей в Карфагене т. н. базилике Келерины (Келерины) и о возможном поименовании Лаврентина и Келерины в Иеронимовом Мартирологе см.: *Cyprian of Carthage.* 1984. Vol. 2. P. 190–191; *Duval.* 2001. P. 49–52). Опираясь на послания св. Киприана Карфагенского, Флор Лионский внес в составленный им мартиролог память К. (названного здесь диаконом), Келерины, Лаврентина и Эгнация под 3 февр. (под этой датой в Иеронимовом Мартирологе предположительно значилось поименование Келерины и Лаврентина; см.: *Quentin.* 1908. P. 288–289, 378). Поименование К. как диакона и исповедника, а также его родственников включено и в более поздние «исторические» мартирологи IX в. На основании записи в Мартирологе Узурда поименование диак. К. и мучеников Лаврентина, Игнатия (т. е. Эгнация) и Келерины было внесено в Римский Мартиролог.

Ист.: *BHL, N 1719; ActaSS. Febr. T. 1. P. 321–328; Cypr. Carth. Ep. 21–23, 27, 37, 39 // Sancti Cypriani episcopi Opera. Turnhout, 1994. Pars 3: Epistolarium / Ed. G. F. Dierks. Vol. 1. P. 111–120, 127–132, 177–182, 186–192. (CCSL; 3B); Cyprian of Carthage. The Letters / Transl. G. W. Clarke. N. Y., 1984. Vol. 1. P. 103–108, 112–114, 312–344, 354–363; Vol. 2. P. 48–52, 54–57, 170–177, 185–194; Euseb. Hist. eccl. VI 43. 6; MartHieron. Comment. P. 76; Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 206; MartUsuard // Ibid. Col. 725–726; MartRom. Comment. P. 47–48.*

Лит.: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 288–289, 378, 417, 481; *Daniele I.* Celerino // *BibISS. T. 3. Col. 1093–1094; Amore A.* Lorenzino, Ignazio e Celerina // *Ibid.* T. 8. Col. 108; *Clarke G. W.* Some Observations on the Persecution of Decius // *Antichthon. Sydney, 1969. Vol. 3. P. 63–76; idem.* Double-Trials in the Persecution of Decius // *Historia: Zschr. f. Alte Geschichte. Wiesbaden, 1973. Bd. 22. S. 650–663; Barnes T. D.* Three Neglected Martyrs // *JThSt. N. S. 1971. Vol. 22. P. 159–161; idem.* Tertullian: A Historical and Literary Study. Oxf., 1985²; *Duval Y.* Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyprien, Ep. 37) // *REAug. 2000. Vol. 46. P. 157–172; eadem.* Celerinus et les siens d'après la correspondance de Cyprien (Ep. 21–23, 37, 39) // *Ibid.* 2001. Vol. 47. P. 33–62; *Dunn G. D.* Cyprian and Women in a Time of Persecution // *JEclH. 2006. Vol. 57. P. 205–225; Brent A.* Cyprian and Roman Carthage. Camb., 2010. P. 10, 47, 139–141, 264–246, 280–286; *Rebillard É.* Christians and Their Many Identities in Late Antiquity: North Africa, 200–450 CE. Ithaca (N. Y.), 2012. P. 47–55.

А. А. Королёв

КЕЛЕРИНА [греч. Κελερίνη], мч. (нет дня памяти). Сведений о времени жизни и об обстоятельствах мученической кончины не сохранилось. Известно, что храм во имя этой святой существовал в V в. в К-поле. Он упоминается в Деяниях IV Вселенского Собора в 451 г. (*ACO. T. 2. Vol. 1. Pt. 2. P. 114*). В др. источниках об этом храме ничего не говорится.

М. Гедеон предположил, что фигурирующий в «Хронике» Георгия Сфрандзи под 1361 и 1363 гг. к-польский мон-рь Клерены (Κλέραινας) (*Georgios Sphrantzes. Memoria. XVIII 4 / Ed. V. Grecu. Bucur., 1966*) можно отождествить с храмом мч. Келерины (*Γεδεών. Ἐορτολόγιον. Σ. 218*). Однако Р. Жанен критически отнесся к этой гипотезе, высказав мнение, что название монастыря Клерены произошло от фамильного имени одной из женщин из рода Склиров — Склирины (Склерены) (*Janin. Églises et monastères. P. 281*).

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 537, 640; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 249–250.

КЕЛЕСТИН [греч. Κελεστίνος], мч. (пам. греч. 25 мая). Время и место жизни неизвестны. Память К. и посвященное этому святому двустишие содержатся в византийских стихных Синаксарях, где говорится, что он скончался после того, как язычники пронзили его ступни железом (напр.: *Paris. Coislin. 223, 1301 г.*). При составлении прп. *Никодимом Святогорцем* сборника житий



«Синаксарист» сведения о К. были включены в этот агиографический свод.

Еп. Фанарийский Агафангел безосновательно отождествил К. с одноименным рим. мучеником (*Mathon G. Celestino // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 1096; Cignitti B. Saturnino, Neopolo, Germano e Celestino // Ibid. 1968. Vol. 11. Col. 687*).

В XIV в. при переводе юж. славянами стишного Синаксаря память К. и двустиише, посвященное ему, были внесены в слав. стишные Прологи (*Петков Г. Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 406*), а оттуда попали в ВМЧ (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. С. 184*), однако в совр. календарь РПЦ имя К. внесено не было.

Ист.: *ActaSS. 1741. Mai. T. 5. P. 493; SynCP. Col. 709; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. T. 5. Σ. 136.*

Лит.: *Сергий (Спаский). Месяцеслов. T. 2. С. 155–156; Proja G. B. Celestino // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 1095; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 250; Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2006. T. 5. Σ. 388; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2007. T. 9: Μάιος. Σ. 285.*

О. В. Л.

КЕЛЕСТИ́Н (Летантий), мч. Сциллийский (пам. зап. и визант. 17 июля) — см. в ст. *Сциллийские мученики*.

КЕЛЕСТИ́Н — см. также *Целестин*.

КЕЛЕСТИ́Н I [Целестин; лат. Caelestinus, Celestinus] († 27.07.432, Рим), св. (пам. зап. 27 июля), еп. (папа) Римский (с 10 сент. 422). Согласно *Liber Pontificalis* (1-я редакция составлена в 30-х гг. VI в.), сын некоего Приска, происходил из обл. Кампания. Сведения о К. до избрания на Папский престол немногочисленны. Его можно отождествить с диак. Келестином, которого называл «своим сыном» еп. (папа) Римский *Иннокентий I* (401–417) в послании к Децентию, еп. г. Эвгубий (ныне Губбио, Италия) (416 — *Innocent. I, papa. Ep. 25. 11 // PL. 20. Col. 559–560*). В речи перед участниками Римского Собора 430 г. К. вспоминал о том, как он присутствовал на богослужении в праздник Рождества Христова в Медиолане (ныне Милан), где по призыву свт. *Амвросия* Медиоланского (374–397) народ пел гимн «Приди, Искупитель наро-



Келестин I, папа Римский.
Гравюра. 1600 г.
(*Sacchi. Vitis pontificum. 1626*) (РГБ)

дов» (*Veni, redemptor gentium — Arnobii catholici et Serapionis conflictus. II 13. 9–16 // PL. 53. Col. 289*). К. состоял в переписке с блж. *Августин*ом; вероятно, ему было адресовано послание, написанное в кон. 418 г. (*Aug. Ep. 192 // PL. 33. Col. 868–869*).

После смерти еп. (папы) Римского *Бонифация I* (4 сент. 422) К. был возведен на Римскую кафедру. Блж. Августин отмечал, что избрание К. в отличие от выборов Бонифация I прошло мирно и не вызвало беспорядков в Риме (*Aug. Ep. 207 // PL. 33. Col. 953–957*). Из деяний К. известно о закрытии в Риме церквей, принадлежавших *новацианам*, после чего новацианский еп. Рустикула был вынужден служить в частных домах. Церковный историк *Сократ Схоластик* усматривал в этом распоряжении Римского понтифика свидетельство самоуправства, присвоения им имп. полномочий (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 11 // PG. 67. Col. 757–758; см.: Wessel. 2004. P. 17–19*). По указанию К. была восстановлена базилика Юлия (Санта-Мария-ин-Трастевере), поврежденная готами в 410 г. (*post ignem Geticum*). Папа щедро одарил отстроенный храм, в *Liber Pontificalis* упоминается также о подсвечниках и лампадах, которые он поместил в базилике св. Петра на Ватиканском холме и в базилике св. Павла на Остийской дороге. В понтификат К. на Авентинском холме началось строительство базилики титула Сабины (Санта-Сабина) на средства пресв. Петра. В посвятельной надписи Папский престол назван «апостольской вершиной» (*culmen apostolicum*), К. — «первым

во всем мире епископом» (*primus et in toto fulgeret episcopus orbe*).

Продолжая политику предшественников, К. ревностно отстаивал привилегии Римской кафедры и право Римского епископа принимать апелляции на решения всех церковных судов. Вероятно, к понтификату К. относится составление 3 самых ранних сборников папских декреталий (1 из них был создан скорее всего в Риме, 2 — в Юж. Галлии). Составление сборников должно было подчеркнуть значимость правовых норм, исходящих от понтифика, и способствовать интеграции декреталий в каноническое право наряду с постановлениями Соборов (*Moreau D. «Non impar concilio- rum extat auctoritas»: L'origine de l'introduction des lettres pontificales dans le droit canonique // L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: Permanences et mutations / Éd. J. Desmulliez e. a. Lille, 2010. P. 499–501*). Нек-рые исследователи считают, что сборники декреталий начали составлять после кончины К. (*Jasper, Fuhrmann. 2001. P. 22–26, 38–41*).

Не вполне успешно складывались отношения К. с епископами Африки. Недовольство блж. Августина вызвало вмешательство Римского епископа в дело еп. Антонина. После того как жители укрепления Фуссала отвергли *донатизм* и присоединились к правосл. Церкви, блж. Августин направил к ним для епископского служения своего воспитанника Антонина. Через некоторое время по инициативе папства, которая жаловалась на алчность Антонина, епископ был смещен (без лишения сана) по решению провинциального Собора. Заручившись поддержкой примаса Нумидии, Антонин отправился в Рим и добился от Бонифация I пересмотра дела. Опираясь на оправдательный приговор, вынесенный Римским епископом без консультации с блж. Августином и другими африканскими епископами, еп. Антонин пытался привести его в исполнение с помощью светской власти (*publicas potestates et militares*). В кон. 422 г. блж. Августин отправил К. послание, в котором взял на себя ответственность за недостойное поведение еп. Антонина и просил папу сохранить в силе решение Собора. О дальнейших событиях сведений нет (*Aug. Ep. 209 //*

PL. 33. Col. 953; *Idem*. Ep. 20* // *Augustini Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae* / Ed. J. Divjak. W., 1981. P. 94–112. (CSEL; 88)).

К понтификату К. относится завершение дела пресв. Апиария, отлученного за канонические преступления, но оправданного после апелляции к Папскому престолу (подробнее см. ст. *Карфагенские Соборы*). Вскоре Апиарий повторно подвергся отлучению и апеллировал к суду К., к-рый направил в Африку легата Фаустина, еп. Потенции (ныне Порто-Реканати, Италия). На Соборе в Карфагене (424 или 425) после дискуссии между Фаустином и епископами Африки о том, вправе ли Римский епископ отменять приговор африкан. церковного суда, Апиарий неожиданно сознался в канонических преступлениях и выразил готовность принять обвинительный приговор. Африканские иерархи во главе с Карфагенским еп. Аврелием воспользовались этим случаем, чтобы нанести удар по авторитету епископа Рима и высказать негодование по поводу отправки легатов (см. соборное послание к К.: *Concilia Africae*. 1974. P. 169–172). На Соборе было принято постановление, согласно к-рому африканским клирикам запрещалось апеллировать к Римскому епископу (*Ibid.* P. 266). В то же время значение Римской кафедры в жизни африканской Церкви увеличивалось: к Римскому понтифику обращались для решения наиболее сложных дел. Так, в связи со спорным избранием епископа г. Цезарея Мавританская блж. Августин просил поддержки у К. и у Аврелия Карфагенского (*Aug. Ep. 22* // Augustini Epistolae...* 1984. P. 115; см.: *Merdinger*. 1997; *Mombili Thumaini*. 2001).

Непросто складывались отношения К. с церковными иерархами Галлии, среди которых главенствующее положение занял епископ г. Арелат (ныне Арль, Франция). Решением еп. (папы) Римского *Зосимы* (417–418) Арелатский еп. Патрокл получил широкие полномочия и фактически стал первенствующим иерархом (примасом) Галлии. Папа Бонифаций I хотел ослабить позиции Патрокла и потому сохранил за ним только права митрополита Вьеннской пров. В 426 г. еп. Патрокл, оказывавший значительное влияние не только на церковную, но и на политическую жизнь Галлии, был убит по указанию военачальника Флавия

Констанция Феликса. Однако его преемники св. *Гонорат* и св. *Иларий* также делали все для возвышения Арелатской кафедры: вмешивались в дела др. церковных провинций, самостоятельно назначали епископов, оказывали покровительство монахам, в основном выходцам из Леринского монастыря (см. *Лерен*). В Галлию бежал некий Даниил, приехавший с Востока, которого обвиняли в осквернении посвященных Богу дев. Узнав об этом, К. направил в Арелат субдиака. Фортуната с требованием представить Даниила в Рим для суда. Однако Арелатский епископ (им скорее всего был св. *Гонорат*) не только не выдал Даниила, но и возвел его на епископскую кафедру. Тогда К. обратился к епископам Вьеннской и Нарбонской провинций с посланием, призвав галльских иерархов устранить вошедшие в обычай злоупотребления (28 июля 428 — *Jaffé*. RPR. N 369; PL. 50. Col. 429–436). К. указывал, что на епископские кафедры можно возводить только клириков, в течение долгого времени служивших в определенном диоцезе, имеющих пастырский и адм. опыт (в соответствии с 13-м канонном Сардикийского Собора (343) и распоряжениями предшественников, Римских епископов Сириция, Иннокентия I и Зосимы). Поэтому К. возражал против существовавшей в Галлии практики возводить на кафедры монахов как чужестранцев и мирян (*laici*; не имевшие священного сана монахи считались мирянами) и не одобрял ношение епископами монашеского одеяния. К. осудил введенный в Галлии запрет на предсмертное покаяние (запрет обосновывали тем, что умирающий не сможет исполнить епитимию), хотя практику причащения на смертном одре одобрил еще папа Иннокентий I в послании к Экзуперию, еп. г. Толоза (ныне Тулуза) (*Innocent. I, papa*. Ep. 6 // PL. 20. Col. 498–499). К. не удалось преодолеть сопротивление галльских епископов в этом вопросе; в посл. св. *Лев I Великий* поднял тему предсмертного покаяния в письме Теодору, еп. г. Форум Юлия (ныне Фрежюс) (*Leo Magn.* Ep. 108 // PL. 54. Col. 1011–1014). К. запретил митрополитам вторгаться в чужие провинции (эта мера имела цель ограничить влияние Арелатского епископа) и призвал галльских иерархов привлечь к церковному суду Массилийского (Мар-

сельского) епископа, который выразил неумеренную радость при известии об убийстве Патрокла Арелатского (см.: *Mathisen*. 1989. P. 97–100).

Вопросы, связанные с каноническим порядком избрания епископов, рассматриваются в послании К. к церковным иерархам пров. Апулия и Калабрия (21 июля 429 — *Jaffé*. RPR. N 371; PL. 50. Col. 436–437). Указывая на необходимость соблюдения канонов (*canonum gubernacula custodimus*), папа запрещал возводить на епископские кафедры мирян, сформулировав принцип «наставлять народ, а не идти у него на поводу» (*docendus est populus, non sequendus*). Укреплению церковной дисциплины посвящено послание к епископам Иллирика во главе с Перигеном Коринфским (*Jaffé*. RPR. N 366; PL. 50. Col. 427–429). Взяв под защиту еп. Феликса, К. напоминал иллирийским иерархам, что такие дела подлежат ведению папского викария Руфа, еп. Фессалоники.

В последние годы понтификата К. в Юж. Галлии обострились споры по поводу учения о *грехе первородном, благодати и предопределении*. В защиту учения блж. Августина выступили *Проспер Аквитанский* и *Иларий* из Массилии, духовенство в основном не разделяло идей блж. Августина. *Проспер* и *Иларий* обратились за поддержкой к К., убедив его защитить память недавно умершего (28 авг. 430) блж. Августина. Папа в послании к епископам Галлии во главе с *Венерием Массилийским* (431 — *Jaffé*. RPR. N 381; PL. 50. Col. 528–537) сообщал, что из доносений *Проспера* и *Илария* в Риме стало известно о выступлениях неких пресвитеров, которые проповедовали ложное учение и сеяли раздоры в Церкви. Папа увещевал галльских епископов сохранять церковный мир и не нарушать дисциплину, указывал, что блж. Августин был великим учителем и богословом, неизменно поддерживавшим добрые отношения с Римской кафедрой. Пространно изложил учение блж. Августина о божественной благодати, К. все же воздержался от прямого осуждения тех, кто не разделяли это учение. Никто из противников *Проспера* и *Илария* не назван в послании по имени. В соч. «Против Собеседователя», направленном в основном против *Иоанна Кассиана Римлянина*, *Проспер Аквитанский*

тенденциозно толковал послание К. как осуждение т. н. полупелагиан, не во всем разделявших учение блж. Августина (*Prosper. Contr. Collat. XXI 2 // PL. 51. Col. 271–272; см.: Mathisen. 1989. P. 131–138*).

По свидетельству Проспера Аквитанского, К. боролся с ересью *пелагианства*, изгнал из Италии *Целестия*, ученика и последователя Пелагия (Целестий добивался пересмотра решения об осуждении Пелагия — *Prosper. Contr. Collat. XXI 2*). В связи с этими событиями Проспер описывал миссию св. *Германа*, еп. Автиссиодурского (Осерского), в Британию. Проспер Аквитанский писал, что усилиями некоего Агриколы, сына еп. Севериана, пелагианство получило широкое распространение в Британии (*ecclesias Britanniae dogmatis sui insinuatione corrumpit*). В 429 г. К. направил в Британию еп. Германа Автиссиодурского, наделенного полномочиями папского легата (*vice sua*), к-рый вернул британцев к истинной вере (*deturbatis hereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit* — *Prosper. Chron. 1301 // MGH. AA. T. 9. P. 472; Idem. Contr. Collat. XXI 2 // PL. 51. Col. 271*). Однако в Житии св. Германа, составленном Константином Лугдунским (Лионским), ничего не сказано об участии К. в организации миссии Германа. Согласно Житию, прибывшие из Британии делегаты известили галльских епископов о распространении пелагианства. Был созван Собор, участники к-рого отправились в Британию св. Германа и св. Лупа, еп. г. Трикасси (ныне Труа), к-рым удалось искоренить ересь (*Const. Lugd. Vit. Germ. 12–18*). Проблемы, связанные с противоречивыми свидетельствами источников и обстоятельствами миссии св. Германа и св. Лупа, в наст. время остаются предметом внимания исследователей (см.: *Markus R. A. Pelagianism: Britain and the Continent // JEcclH. 1986. Vol. 37. N 2. P. 191–204; Bonner G. The Pelagian Controversy in Britain and Ireland // Peritia. 2002. Vol. 16. P. 144–155; Barrett A. A. Saint Germanus and the British Missions // Britannia. L., 2009. Vol. 40. P. 197–217; Charles-Edwards T. M. Wales and the Britons, 350–1064. Oxf., 2013. P. 181–185*).

Под 431 г. в «Хронике» Проспера Аквитанского сообщается о том, что К. направил в Ирландию 1-го еп. Палладия (*Ad Scottos in Chris-*

tum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur — *Prosper. Chron. 1307 // MGH. AA. T. 9. P. 473*). Согласно хронисту, в 429 г. диак. Палладий (вероятно, то же лицо) выступил инициатором миссии св. Германа в Британии для борьбы с пелагианами. В соч. «Против Собеседователя» Проспер Аквитанский утверждал, что трудами К. Британия была очищена от ереси, а жители «варварского острова» (Ирландии) приняли христианство (*ordinato Scotis episcopo, dum Romanam insulam studet seruare catholicam, fecit etiam barbaram Christianam* — *Idem. Contr. Collat. XXI 2 // PL. 51. Col. 271*). Мн. вопросы, связанные с ирл. миссией еп. Палладия, остаются дискуссионными и в наст. время (см.: *Bieler L. The Mission of Palladius: A Comparative Study of Sources // Traditio. N. Y., 1948. Vol. 6. P. 1–32; Charles-Edwards T. M. Palladius, Prosper, and Leo the Great: Mission and Primatial Authority // Dumville D. N. e. a. Saint Patrick, AD 493–1993. Woodbridge, 1993. P. 1–12; Idem. Early Christian Ireland. Camb.; N. Y., 2000. P. 182–214; Ó Cróinín D. Who Was Palladius, «First Bishop of the Irish»? // Peritia. 2000. Vol. 14. P. 205–237*).

К. активно боролся с учением К-польского патриарха *Нестория* (428–431), к-рый попытался предотвратить возможный союз своих противников во главе со свт. *Кириллом* Александрийским и К., отправив в нач. 429 г. послание папе (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 12–14). Он писал о 4 зап. епископах (в их числе назван *Юлиан* Экланский), отлученных и лишенных кафедр по обвинению в ереси пелагианства. Епископы поехали в К-поль, чтобы апеллировать к суду имп. *Феодосия II* (408–450), и были приняты Несторием. Патриарх запросил у папы Римского сведения об этих епископах. Запрос вызвал в Риме крайнее негодование, и приведенные Несторием сведения о доктринальных спорах в К-поле (патриарх обвинял своих противников в христологических заблуждениях) и предложение сотрудничать в деле борьбы с ересью не встретили сочувствия. Послание Нестория осталось без ответа. Осенью 429 г. в Риме было получено 2-е послание Нестория (*Ibid. P. 14–15*), в котором патриарх вновь просил сообщить сведения о пелагианах, а также обвинял своих противников в том, что они раз-

деляют заблуждения *Ария* и *Аполлинария* (младшего). На это письмо патриарху также не ответили. Для того чтобы выяснить подробности вост. доктринальных разногласий, К. обратился к свт. Кириллу Александрийскому, главному противнику Нестория. Кирилл сообщил папе, что Несторий — упорный еретик и богохульник, погрязший в гордыне и чванстве, отрицавший Божественную природу Христа. В присутствии Нестория и с его одобрения некий еп. Дороеф во время богослужения произнес анафему тем, кто называют Деву Марию Богородицей. Кирилл уверял, что готов отлучить Нестория от Церкви и ждет только одобрения Римского епископа (*Ibid. Vol. 1. Pars 5. P. 10–12*). Диак. Посидоний, доставивший послание свт. Кирилла, должен был установить доверительные отношения не только с К., но и с влиятельными лицами в Римской курии, чтобы склонить их на свою сторону. В дополнение к письму свт. Кирилл передал К. сборник цитат из проповедей Нестория, в к-ром еретическим утверждениям противопоставлялись выдержки из сочинений отцов Церкви в лат. переводе. Диак. Лев (впсл. папа Лев I Великий) передал материалы прп. Иоанну Кассиану Римлянину, который вынес заключение о несомненном еретическом характере учения Нестория. Этот сборник, ставший основным источником сведений об учении Нестория на Западе, был использован прп. Иоанном Кассианом при написании полемиического соч. «О воплощении Господа против Нестория» (*De incarnatione Domini contra Nestorium* — CPL, N 514).

Сведения, полученные от свт. Кирилла Александрийского, донесения из К-поля и заключение прп. Кассиана убедили К., что Несторий — еретик, изрыгающий хулу на правосл. веру. В авг. 430 г. Собор в Риме осудил заблуждения Нестория и постановил отлучить его от Церкви и низложить, если через 10 дней после извещения о решении Собора он не представит письменного отречения от ереси. В речи на Соборе К. противопоставил Несторию отцов Церкви свт. Амвросия Медиоланского, свт. Илария Пиктавийского и еп. (папу) Римского Дамаса I (*Arnobii catholici et Serapionis conflictus. II 13 // PL. 53. Col. 289–290*). О постановлениях Собора К. из-



вестил свт. Кирилл Александрийского, поручив ему действовать против Нестория. Возвращавшемуся в Александрию диак. Посидонию папа вручил письмо свт. Кириллу с приговором Несторию (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 5–6), а также послания, адресованные Несторию (Ibid. P. 7–12), клиру и народу К-поля (Ibid. P. 15–20) и первенствующим на Востоке епископам — Иоанну Антиохийскому, Иувеналию Иерусалимскому, Руфу Фессалоникийскому и Флавиану, еп. г. Филиппы (Ibid. P. 21–22). В послании Несторию, извинившись за задержку с ответом, К. указывал, что сначала патриарх произвел хорошее впечатление, испорченное затем надменными письмами, а также донесениями из Александрии. Римский Собор осудил учение Нестория, патриарху надлежало принести покаяние перед свт. Кириллом Александрийским, которому поручено привести в исполнение вынесенный в Риме приговор. К. упрекал Нестория в том, что он, зная об осуждении пелагианской ереси Папским престолом, тем не менее предоставил убежище еретикам. Недовольство К. касалось в основном неподобающего поведения патриарха, попиравшего церковную дисциплину, о его учении в папском послании говорится не столь подробно. Возможно, К. избегал точных вероучительных формулировок, принимая во внимание сложности, к-рые возникли при переводе догматических понятий. В то же время папа отмечал, что не желает вести богословскую полемику с Несторием, т. к. его обязанность, как преемника ап. Петра и хранителя истинного учения апостолов, состоит лишь в том, чтобы указать еретика на его заблуждения (Ibid. P. 9; см.: *Wessel*. 2004. P. 109–111). Определенный интерес К. проявил только к сотериологическим импликациям доктрины Нестория, отвергавшего положение Символа веры, по которому Христос родился от Св. Духа и Девы Марии: если бы Христос, сын Марии, не был идентичен Сыну Божию, каким образом Он смог бы спасти мир?

Т. о., свт. Кирилл Александрийский получил от К. поддержку и одобрение действий против Нестория. Однако имп. Феодосий II не призвал отлучение Нестория, провозглашенное Римским Собором, и принял решение созвать Вселенский Собор, открытие к-рого долж-

но было состояться на Пятидесятницу 431 г. в Эфесе. В нояб. 430 г. Несторий попытался достичь примирения с К. В 3-м послании (АСО. Т. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 182) патриарх обвинил свт. Кирилл Александрийского в попытке посеять разногласия среди церковных иерархов. Признавая термин «Богородица» (Theotocos) допустимым, Несторий тем не менее заявлял, что предпочитает термин «Христородица» (Christotocos), к-рый, по его мнению, служил надежной защитой от влияния лжеучений Ария и Аполлинария Самосатского. Патриарх пытался объяснить К., что термин «Христородица» не является хулой на Деву Марию и призван равно подчеркнуть божественную и человеческую природы Христа. В то же время к К. обратился и свт. Кирилл Александрийский, чтобы выяснить, готов ли папа поддерживать осуждение Нестория после вмешательства императора. В ответном послании К. сообщал, что намерен следить за развитием событий, а на предстоящем Соборе будет присутствовать «духовно» (spiritualiter agimus), т. е. через легатов (Ibid. Vol. 2. P. 26–27).

Папские легаты, епископы Проект и Аркадий и пресв. Филипп, отправились из Рима 8 мая 431 г. В инструкции легатам предписывалось оказывать всемерную поддержку свт. Кириллу, но твердо отстаивать права Папского престола (auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus), не допускать обсуждения и тем более пересмотра решений Римского Собора (Ibid. P. 25). В посланиях к участникам Собора (Ibid. P. 22–24) и к имп. Феодосию II (Ibid. P. 25–26) К. писал о необходимости неуклонно придерживаться истинной веры, завещанной апостолами, избегать человеческого мудрования и пустых рассуждений о догматах веры. Папа указывал, что император должен защищать истинную веру, т. к. благополучие империи зависит в т. ч. от мира в Церкви (см.: *Wessel*. 2004. P. 103–105). Участников Собора К. призвал к терпению и умеренности, чтобы еретики получили возможность принести покаяние и в Церкви установился мир.

По инициативе свт. Кирилла Александрийского заседания Собора открылись 22 июня, в отсутствие значительного числа участников, в т. ч. папских легатов и делегации из Ан-

тиохии. Ко времени прибытия легатов Собор подтвердил осуждение Нестория, которое провозгласил К. в послании к свт. Кириллу Александрийскому. Обращаясь к епископам, свт. Кирилл отметил, что действует в качестве представителя папы (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 3). На 2-й сессии Собора (10 июля) было зачитано послание К.; пресв. Филипп подчеркнул, что участникам Собора следует согласиться с суждением понтифика. Епископы провозгласили аккламации К. как «новому Павлу», после чего было зачитано папское послание к императору. На 3-й сессии (11 июля) по требованию легатов зачитали постановление, осуждавшее ересь Нестория, после чего легаты подписали акты первых 3 сессий. В соборные постановления было включено осуждение Целестия и его последователей, сторонников пелагианской ереси. Перед закрытием заседаний Собора (31 июля) был составлен отчет для К., в к-ром подчеркивалось осуждение пелагиан (Ibid. P. 85–88). В марте 432 г. К. отправил письма имп. Феодосию II, участникам Собора и возведенному на К-польскую кафедру патриарху Максимиану (431–434), а также клиру и народу К-поля (*Jaffé*. RPR. N 385–388; АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 88–101). Папа поздравил всех с победой над ересью и восстановлением церковного мира, одобрил поставление Максимиана, призвал искоренить остатки лжеучений Нестория и Целестия.

В Liber Pontificalis сообщается, что К. ввел *псалмодию* в евхаристическое богослужение. Свидетельство источника, согласно которому папа велел исполнять 150 псалмов перед мессой (или перед канонем мессы — ante sacrificium) в дополнение к чтениям из Евангелия и Посланий ап. Павла, оставляет простор для трактовок. Во 2-й редакции Liber Pontificalis, составленной при папе Римском *Вигилии* (537–555), уточняется, что псалмы исполнялись «антифонно» и «всеми» (antephanatim ex omnibus). По мнению некоторых исследователей, речь идет скорее всего о введении *градуала*, а в тексте дополнения ко 2-й редакции подразумевается, что исполнялись лишь избранные стихи (antephanatim) из всех псалмов (ex omnibus) (*Jeffery*. 1984). Однако высказывались и сомнения в правомочности такой трактовки (*McKinnon*. 2000).





Согласно Liber Pontificalis, К. занимал кафедру 8 лет 10 месяцев и 17 дней. Похоронен в базилике св. Сильвестра, построенной в IV в. над катакомбами Присциллы на Соляной дороге, рядом с гробницами Римских епископов Марцелла I, Сильвестра I и Сириция (Picard. 1969. P. 738–740, 743). О гробнице К. упоминается в римских итинерариях VII в. (Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 306, 320, 326. (CCSL; 175)). В стихотворной эпитафии говорится, что К. занимал «апостольский престол» 10 лет, пользуясь всеобщим уважением; его тело было предано земле, а душа вознеслась ко Христу (Inscriptiones Christianae Urbis Romae. N. S. R., 1985. T. 9. N 24833). В послании папы Римского Адриана I (772–795) к имп. Карлу Великому о священных изображениях упоминаются росписи на тему Эфесского Собора, выполненные по указанию К. в его усыпальнице (MGH. Epp. T. 5. P. 50). В IX в. базилика св. Сильвестра пришла в упадок и вполн. разрушилась, ее остатки были обнаружены в 1890 г. Дж. Б. Де Росси; в 1907 г. храм был реконструирован (Cipriò C. Il territorio tra la via Salaria, l'Aniene, il Tevere e la via «Salaria vetus»: Municipio II. R., 2007. P. 51–52). По указанию папы Римского Пасхалия I (817–824) останки К. вместе с мощами мн. др. святых были перенесены в ц. Санта-Прасседе (LP. T. 2. P. 63–64).

Память К. указана в средневек. дополнениях к Мартирологам Адона Вьеннского и Узуарда (Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908². P. 472; PL. 123. Col. 909–917) под 6, 7 или 8 апр. День памяти заимствован из Liber Pontificalis, где погребение К. ошибочно датировано 6 апр. В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес память К. (6 апр.) в Римский Мартиролог. В наст. время поминовение К. в Римском Мартирологе указано под 27 июля, в календаре РПЦ — под 8 апр.

Соч.: PL. 50. Col. 417–558; CPL, N 1650–1654; Jaffé. RPR. T. 1. P. 55–57.

Ист.: LP. T. 1. P. 88, 230–231; Concilia Africae A. 345 – A. 525 / Ed. C. Munier. Turnhout, 1974. P. 164–172, 266. (CCSL; 259); Gesta de nomine Apriarii // EOMIA. T. 1. Fasc. 2. Pt. 3. P. 560–624; ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 3. P. 5–9; Pars 5. P. 10–12; Vol. 2. P. 5–27, 88–101; Vol. 5. P. 182; ActaSS. Apr. T. 1. P. 543–547; MartRom. Comment. P. 127; SynCP. Col. 592–593.

Лит.: Portalé E. Célestin I^{er} // DTC. T. 2. P. 2052–2061; Cabrol F. Célestin I^{er} // DACL. T. 2. Col. 2794–2802; Болотов. Лекции. Т. 4. С. 175–236;

Cappuyns M. J. L'origine des Capitulaires pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme // RBen. 1929. T. 41. P. 156–170; Caspar E. Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 368–373, 381–416; Grumel V. Le Concile d'Éphèse: Le Pape et le concile // EO. 1931. Vol. 30. P. 293–313; Amann E. L'affaire de Nestorius vue de Rome // RSR. 1949. Vol. 23. N 1/2. P. 5–37; N 3/4. P. 207–244; 1950. Vol. 24. N 1/2. P. 28–52; N 3/4. 235–265; Bardy G. Célestin I^{er} // DHGE. T. 12. Col. 56–58; Daniele I. Celestino I // BiblSS. Vol. 3. Col. 1096–1100; Doignon J. Une compilation des textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin I à un concile romain de 430 // Oikouménè: Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II. Catania, 1964. P. 477–497; Griffe É. La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1966. Vol. 2. P. 137–230; Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1967. T. 3. P. 65–71; 1970. T. 4. P. 69–94; Picard J.-Ch. Étude sur l'emplacement des tombes des papes du III^e au X^e siècle // Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. P., 1969. Vol. 81. N 2. P. 736, 739, 743; Speigl J. Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus // ANS. 1969. T. 1. P. 1–14; Vogt H. J. Papst Cölestin und Nestorius // Konzil und Papst: Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Münch. etc., 1975. S. 85–101; Wermelinger O. Rom und Pelagius: Die theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit. Stuttg., 1975; Pietri Ch. Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. T. 2. P. 1026–1043, 1347–1397; Jeffery P. The Introduction of Psalmody into the Roman Mass by Pope Celestine I (422–432): Reinterpreting a Passage in the Liber Pontificalis // AFLW. 1984. Bd. 26. S. 147–165; Mathisen R. W. Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in 5th-Century Gaul. Wash., 1989; Merdinger J. E. Rome and the African Church in the Time of Augustine. New Haven, 1997; Gori F. Celestino I, santo // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. T. 1. P. 406–415; McKinnon J. W. The Advent Project: The Later 7th-Century Creation of the Roman Mass Proper. Berkeley, 2000. P. 79–81; Jasper D., Fuhrmann H. Papal Letters in the Early Middle Ages. Wash., 2001; Mombili Thumaini M.-E. L'aspect d'autonomie et de communion dans la praxis africaine des recours à Rome (III^e–V^e siècles): Essai d'interprétation du comportement ambivalent de l'épiscopat africain. R., 2001; Wessel S. Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: Making of a Saint and a Heretic. Oxf.; N. Y., 2004.

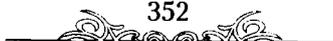
А. А. Королёв

КЕЛИ ДЕ [древнеирл. Céili Dé, Céili Dé], общее название ирл. церковных деятелей VIII–IX вв., стремившихся к укреплению церковной дисциплины и общежительного монашества. Среди исследователей не сложилось единого мнения о том, следует ли определять К. Д. как особую категорию духовенства, как общество аскетов, как движение за церковную реформу и возрождение монашества или как монашеский орден.

Изучение К. Д. Утвердившиеся в совр. историографии представления о К. Д. во многом восходят к ра-

боте Дж. Джеймисона, который считал тех, кто входили в эту группу, духовенством «кельтской Церкви», своего рода предшественниками шотландских пресвитериан. К. Д., по его мнению, возводили происхождение своего «ордена» к ап. Иоанну и противостояли сторонникам папского Рима, к-рые стремились подчинить «кельтскую Церковь». Центром К. Д. Джеймисон считал монастырь Иона (Jamieson J. A Historical Account of the Ancient Culdees of Iona and of Their Settlements in Scotland, England and Ireland. Glasgow, 1811. Edinb., 1890; см.: Haggart. 2003. P. 10–12). Исследование У. Ривза, ставшее 1-й научной работой о К. Д., было проведено в рамках полемики с Джеймисоном (Reeves W. The Culdees of the British Islands As They Appear in History. Dublin, 1864; см.: Haggart. 2003. P. 12–16; Follett. 2006. P. 10–12). Ривз определил круг основных источников сведений о К. Д. и собрал материал об общинах клириков, к-рые существовали в Ирландии и Шотландии до XVI в. и также назывались «Кели Де» (кудеи, келедеи, колидеи и др.). Предположив, что К. Д. могли быть монашеским орденом, сообществом «клириков строгой обсервации» или группой авторитетных подвижников, исследователь не пришел к однозначному выводу. Ривзу также принадлежит наблюдение, что под К. Д. могли подразумевать разные категории клириков или монахов (Reeves. 1873. P. 120–121; ср.: Haggart. 2003. P. 268; Idem. 2006/2007. P. 61–62).

Колебания Ривза разделял Дж. Кенни (Kenney. 1929. P. 470). В соответствии с гипотезой об обмирщении и о моральном разложении ирландского монашества в VIII–IX вв. исследователь предположил, что негативные явления в жизни Церкви могли вызвать «аскетическую реакцию»: при крупных церковных общинах стали возникать пустыни (dísert), где насельники строго соблюдали монашеский устав; получили распространение строгие религиозные идеалы; появились духовные лидеры, стремившиеся возглавить движение за возрождение церковной жизни (Ibid. P. 468). Согласно Кенни, в VIII–IX вв. в узком смысле К. Д. называли монахов, к-рые придерживались принципов строгой аскезы, следовали наставлениям авторитетных подвижников: Маэл Руана, Элара, Маэл Дитруба и др.



К. Д. — «монашеские общины, собиравшиеся вокруг предводителей реформы... их целью было возродить прежнее усердие и дисциплину монастырских церквей... они совмещали строгую жизнь затворников или анахоретов... с общинной организацией и внимательным и строгим руководством духовного наставника» (Ibid. P. 470; см.: *Haggart*. 2003. P. 18–19; *Follett*. 2006. P. 13–14). Р. Флауэр считал К. Д. образованными отшельниками, стремившимися укрепить основы монашеской жизни (ср.: *O'Dwyer*. 1981. P. 10–16). Отвергая мнение Кенни о том, что движение К. Д. было реакцией на негативные явления в Церкви, Флауэр называл его основной причиной личного благощия ирландских монахов, пытавшихся не столько искоренить пороки общества, сколько подать положительный пример верующим (*Flower*. 1932).

Другие исследователи вернулись к гипотезе Кенни, полагая, что деятельность К. Д. была направлена на реформу Церкви и обновление монашества (напр.: *Binchy*. 1962. P. 53–54; *Idem*. *Penitential Texts in Old Irish // The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler*. Dublin, 1975. P. 47–49). К. Хьюз также рассматривала К. Д. в рамках гипотезы о секуляризации и моральном разложении Ирландской Церкви в VIII–IX вв. Эти явления якобы сопровождались упадком монашеской жизни и аскезы в целом, что привело к появлению движения в защиту монашества, сторонники которого объединились в «орден аскетов». Согласно Хьюз, К. Д. выступали не столько за реформу Церкви, сколько за ее духовное возрождение (*Hughes*. 1966. P. 173–174). По мнению П. О'Дуайера, движение К. Д. было реакцией на обмирщение Церкви: обогащение церковных общин, участие церковников в политике, появление института настоятелей-мирян, наследование церковных должностей и т. д. (*O'Dwyer*. 1981. P. 5–10). Описав устройство общежительных мон-рей К. Д., О'Дуайер тем не менее согласился с мнением Флауэра, по к-рому К. Д. могли быть отшельниками (Ibid. P. XI). Во мн. случаях отшельники К. Д. проживали вблизи церковных поселений, к-рые содержали анахоретов (Ibid. P. 194–195). При этом О'Дуайер отмечал, что источники не дают точного представления о природе, целях и задачах К. Д. (Ibid. P. 1). Отказавшись от

представления о К. Д. как о «реформаторах» или об участниках движения, Б. Ламбкин причислил их к особой категории монахов, возникшей в условиях «обмирщения» Церкви в Ирландии. По мнению исследователя, К. Д. считали себя «истинными клириками» (*fir-cleirech*) в противовес насельникам старых церковных общин, к-рые вели «распущенный» образ жизни (*lax áes* — *Lambkin*. 1999. P. 150–152). Рассматривая К. Д. как основных представителей ирл. монашества в VIII–IX вв., К. Этчингем выразил скептическое отношение к терминам, принятым в историографии. Исследователь указал, что термин «Кели Де» очень редко использовался в современных событиях источниках (*Etchingham*. 1999. P. 348–349). Он отверг предположение Флауэра и О'Дуайера об отшельническом характере движения К. Д., отметив, что нередко они составляли отдельные общины в крупных церковных поселениях (Ibid. P. 354–362). С гипотезой Ламбкина в целом согласился У. Фоллетт. Он отметил характерные черты К. Д.: соблюдение общежительного устава, строгий аскетизм и специфическое молитвенное правило, а также особое внимание к пастырскому окормлению мирян. Общины К. Д., жившие под руководством разных наставников, сохраняли свои дисциплинарные и богослужebные обычаи, но их объединяло убеждение в необходимости установить личную связь с Богом, которая выражалась в преданном служении Ему (*Follett*. 2006. P. 212–215).

Основываясь на выводах совр. исследователей (Р. Шарп, Этчингем, Ж.-М. Пикар и др.), отвергающих гипотезу об обмирщении существовавшей в Ирландии «монашеской Церкви», К. Хаггарт отметил, что К. Д. не были ни монашеским орденом, ни движением аскетов-реформаторов. В VIII–IX вв. термином «Кели Де» могли называть влиятельных церковных деятелей, которые стремились укрепить позиции Церкви в ирл. обществе. Они занимались пастырским окормлением мирян, но уделяли внимание и другим аспектам церковной жизни, напр. положению общежительных монастырей. По мнению Хаггарта, впечатление, что К. Д. являлись прежде всего наставниками монашества, объясняется спецификой сохранившихся источников, в основном связанных

с мон-рем Тамлахта (ныне Таллахт, в черте г. Дублин). С влиянием К. Д. исследователь связывает ряд церковных законов (*céna*), принятых в Ирландии в VIII–IX вв. (*Haggart*. 2003. P. 264–266; *Idem*. 2006/2007). (Об историографии К. Д. подробнее см.: *Haggart*. 2003. P. 10–37; *Follett*. 2006. P. 9–23.)

Разногласия исследователей во многом были связаны со смыслом, к-рый они придавали термину «Кели Де». Так, Ривз рассматривал его как ирл. перевод лат. «*servus Dei*» — «раб (служитель) Божий» (*Reeves*. 1873. P. 119–123). По мнению Кенни и Хьюз, это было заимствование из светского юридического лексикона, которое закрепилось за сторонниками аскетического возрождения. К. Д. — «спутник (клиент, вассал, дружинник) Бога», к-рый принимал Бога как господина (*fláith*) и становился Его служителем (*Hughes*. 1966. P. 173). Соглашаясь с тем, что с VIII в. термин «Кели Де» применялся к «особой группе монахов», О'Дуайер указывал, что древнеирландское слово *céile* (*céle*, мн. ч. *céili*, *céli*) обычно означало «спутник» или «супруг(а)», в правовых текстах — «клиент» или «вассал» и подразумевало, по мнению исследователя, наличие отношений зависимости и служения. В религиозных сочинениях К. Д. соответствует лат. «*servus Dei*» и может служить аналогом понятию «монах». О'Дуайер полагал, что термин «Кели Де» следует понимать как «спутник (сосед, супруг, вассал) Бога», синоним «*mug (mog) Dé*» — «раб Божий» (*O'Dwyer*. 1981. P. 16–20, 24; ср.: *O Riain P. Conservation in the Vocabulary of the Early Irish Church // Sages, Saints and Storytellers*. 1989. P. 359, 363). Ламбкин, видевший в К. Д. сообщество «духовных аристократов», избранных служителей Бога, подчеркивал, что понятие «*céile*» подразумевало не просто служение, но взаимные обязательства 2 сторон (*Lambkin*. 1999. P. 140–143; ср.: *Follett*. 2006. P. 1–2, 214–215). Согласно Хаггарту, «Кели Де» — одно из ирландских понятий, соответствующих лат. «*miles Christi*» (воин Христов) или «*servus Dei*», оно не имеет непосредственной связи с понятиями «клиент» или «вассал». Оно не применялось к особой группе духовенства, а могло служить почетным титулом авторитетного подвижника или духовного наставника и нередко использовалось



по отношению к монахам, соблюдавшим общежительный устав. В источниках этот термин редко употреблялся в связи с именами Маэл Руана, *Дублитура*, Элара и др. деятелей т. н. реформы или движения К. Д., чаще использовался синоним «сын жизни» (*mac bethad*) (*Haggart*. 2003. P. 44–75, 263–264; *Idem*. 2006/2007. P. 22–45).

Источники, связанные с К. Д., окончательно не определены. Особое значение имеют 3 текста, к-рые восходят к сочинению некоего ученика Маэл Дитруба, писавшего, по мнению Э. Гуинна, в 30-х гг. IX в. (см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 60–62, 122–123; *Haggart*. 2003. P. 77–90; *Follett*. 2006. P. 101–117). Важнейший из них — пространный сборник поучительных историй и изречений авторитетных наставников, известный как «Монастырь Таллахт». Сборник не имеет четкой структуры, особое внимание уделено наставлениям Маэл Руана, Маэл Дитруба и Дублитура (*Kenney*. 1929. P. 471–472). К тому же первоисточнику восходят «Устав Кели Де» (*Riagail na Celed nDé* — *Ibid*. P. 472–473) и «Учение Маэл Руана» (*Teagasg Maoil Ruain*), известное в обработке XVII в. Описания обычаев разных церковных общин и поучения авторитетных отцов, к-рые содержатся в этих произведениях, преимущественно относятся к богослужениям суточного круга, к порядку совершения молитв, исповеди и покаянию, к приему пищи, воздержанию и посту, к отношениям церковной общины и мирян. Термин «Кели Де» в них встречается редко, в качестве синонимов использованы «сын жизни» (*mac bethad*), иногда «брат» (*bráthair*), «член общины» (*fer muintire*) и т. д. (*Etchingham*. 1999. P. 348–349).

По мнению большинства исследователей, в кругу К. Д. был составлен стихотворный «Устав Мохуту», или «Устав Фотада» (в рукописях приписывается либо св. Картаху, или Мохуту († 637), либо Фотаду (*Fothud na Canóine*) († 819)). В 9 разделах устава определены основные обязанности христианина, епископа, пресвитера, аббата, духовника (*anam-chaga*), монаха, К. Д., правителя, даны предписания о чине трапезы, о молитвах и об аскетических практиках, о соблюдении постов и праздничных дней. В разделе о К. Д. подчеркивается, что их основная обязанность — совершать богослужения

суточного круга. Выделяются неск. категорий членов церковной общины: клирики (*áes gráid*), к-рые отвечают за богослужение, «ученые» (*áes léinn*), призванные заниматься образованием, и «неученые» (*áes anepaid*), которые выполняют физическую работу (*Kenney*. 1929. P. 473–474; *O'Dwyer*. 1981. P. 123–131; *Etchingham*. 1999. P. 343–345; *Haggart*. 2003. P. 97–102; *Follett*. 2006. P. 121–124).

С К. Д. связывают творчество Оэнгуса, сына Оэнгобы, по преданию члена церковной общины Клуан-Эднех (ныне Клонена, графство Лишь). Стремясь вести строгую монашескую жизнь, Оэнгус стал учеником св. Маэл Руана и по его указанию составил стихотворный мартиролог (*Reeves*. 1873. P. 126–127; *O'Dwyer*. 1981. P. 45–46; *Follett*. 2006. P. 117–121). Со св. Маэл Руаном и его последователями связывают составление т. н. мартиролога из Тамлахты, сокращенной версии Иеронимова Мартиролога, дополненного именами ирландских святых (*O'Dwyer*. 1981. P. 139–151; *Follett*. 2006. P. 128–132), а также создание Миссала Стоу (*O'Dwyer*. 1981. P. 151–159; *Follett*. 2006. P. 132–136; см. ст. *Кельтский обряд*). Среди др. текстов, возникших в кругу К. Д., обычно называют ирл. пенитенциал, составленный для нужд общежительного монастыря (*óentu na mbráithre; e-lais óentath*, букв. — «церковь единства, союза, товарищества»), где могли существовать и муж., и жен. общины (*cléirech nó caillech*) (*Etchingham*. 1999. P. 325–326, 340–341; см.: *Flower*. 1932. P. 71–72; *Haggart*. 2003. P. 90–94; *Follett*. 2006. P. 124–126), а также пособие для т. н. коммутации (*arre*), или «пересчета», епитимии (*Haggart*. 2003. P. 94–97; *Follett*. 2006. P. 126–128). Для установления церковных деятелей, причислявшихся к К. Д., имеют значение 2 перечня — «Братство (товарищество) Маэл Руана» (*Óentu Mail Ruain*), в котором указаны 13 его учеников (*O'Dwyer*. 1981. P. 35–49; *Haggart*. 2003. P. 102–105; *Follett*. 2006. P. 136–138), и «Братство Федлимида» (*Óentu Feidelmí; см.: Haggart*. 2003. P. 105–108; *Follett*. 2006. P. 138–139).

С К. Д. часто связывают ряд ирл. уставов VIII–X вв. В них кроме общих рассуждений о христ. морали и нравственности содержатся предписания о молитве и богослужении, о покаянии, об аскетических практиках, в т. ч. о послушании, нестя-

жании, воздержании в пище (*Kenney*. 1929. P. 474–475; *Hughes*. 1966. P. 187–188; *O'Dwyer*. 1981. P. 132–139; *Etchingham*. 1999. P. 342–343; *Follett*. 2006. P. 142–152). Мн. исследователи полагают, что на К. Д. мог повлиять трактат «Закон о воскресном дне» (*Cáin Domnaig*), в состав к-рого входят «Послание Иисуса» и предписания о соблюдении воскресного дня (изд.: *Hull V. Cáin Domnaig // Ériu*. Dublin, 1966. Vol. 20. P. 151–177; см.: *Kenney*. 1929. P. 476–477; *Follett*. 2006. P. 152–155). Спорным остается вопрос о связи с К. Д. трактата «Азбука благочестия» (*Airgitir Chrábaid; VII–VIII вв.*) (*Kenney*. 1929. P. 472; *Etchingham*. 1999. P. 66, 327; *Follett*. 2006. P. 140–142). К. Д. приписывают нек-рые жития ирл. святых, литании, гимны и др. сочинения (*O'Dwyer*. 1981. P. 160–184; *Follett*. 2006. P. 156–168).

Мн. исследователи полагали, что К. Д. поощряли образование и лит. занятия, их деятельность способствовала появлению религ. сочинений на ирл. языке (*O'Dwyer*. 1981. P. 15–16; ср.: *Binchy D. A. Penitential Texts in Old Irish // The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 47–49*). По мнению Флауэра, представители движения К. Д. были авторами религ. поэтических произведений, в к-рых выражали восхищение Божиим творением и мистические переживания. Героем стихотворений нередко выступает отшельник, живущий в уединенной келье на лоне природы: он читает, пишет, предаётся молитвенному созерцанию и размышлениям о Боге (*Flower*. 1932; *Hughes*. 1966. P. 185–186; *O'Dwyer*. 1981. P. 184–191). Поскольку это плохо согласуется с реалиями, известными из сб. «Монастырь Таллахт» и других сочинений К. Д., Хьюз допускала, что изложение учения и практик К. Д. в этих произведениях принадлежит автору с «пуританским складом ума», к-рый подчеркнул «некоторые весьма непривлекательные аспекты учения своих наставников» (*Hughes*. 1966. P. 174). В лит-ре высказывалось мнение об ошибочности подобных взглядов, т. к. ирл. религ. лирика скорее всего не имеет отношения ни к К. Д., ни к «настоящим» отшельникам (*Ó Corráin*. 1989). Ламбкин вслед за Дж. Карни связывал с К. Д. поэмы на религ. темы Блатмака (2-я пол. VIII в.; изд.: *The Poems of Blathmac. Son of Cú Brettan, together with the*





Irish Gospel of Thomas and a Poem on the Virgin Mary / Ed. J. Carney. Dublin, 1964, 1989⁹; см.: *Lambkin*. 1999). Гипотеза о влиянии К. Д. на распространение лит-ры на ирл. языке подверглась критике историков, указавших на недостаток данных (*Follett*. 2006. P. 209–212). (Подробнее об источниках сведений по истории К. Д. см.: *Haggart*. 2003. P. 76–108; *Follett*. 2006. P. 100–170.)

История К. Д. Важнейшими представителями К. Д. традиционно считаются св. Дублитир († 796), еп. Финнгласа (ныне Финглас, в черте г. Дублин; см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 53–55); св. Маэл Руан († 792), основатель и епископ Тамлахты; его ученик Маэл Дитруб († 840), возглавлявший в посл. общину К. Д. в Тир-Да-Гласе (ныне Терриглас, графство Типперэри; см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 39–40); Элар († 807), глава анахоретов пустыни Лох-Кре (ныне Монаинша, близ г. Роскрей, графство Типперэри; см.: *Ibid*. P. 55). Среди К. Д. в источниках упоминаются предшественник Дублитира еп. Каинкомрак († 791), Фер Да Крих († 747), аббат Дар-Иниса (близ совр. г. Йол, графство Корк), и Оэнгус, сын Оэнгобы, нередко именуемый Оэнгус Келе Де.

Даже те исследователи, которые считали К. Д. монашеским орденом или движением за реформу Церкви, признавали, что единой организации у них не было; общины К. Д. могли существовать при крупных церковных поселениях или представлять собой особые монастыри. В основном они были сосредоточены в юж. и вост. областях Ирландии (*Hughes*. 1966. P. 181–183; *O'Dwyer*. 1981. P. 46, 59; ср. мнение о К. Д. как о «локальном явлении»: *Follett*. 2006. P. 218). Самый известный центр К. Д. — церковное поселение Тамлахта, основанное в 774 г. (запись в «Анналах Четырех наставников» под 769 г.); в IX в. там находилась одна из крупных церковных общин Ирландии. В источниках Тамлахта представлена как общежительный монастырь, ее основатель св. Маэл Руан был епископом. При жизни Маэл Руана в Тамлахту приходили подвижники, искавшие его духовного руководства, в т. ч. Маэл Дитруб и Оэнгус. В ирландских анналах община Тамлахты упоминается до XII в.; в 1179 г. церковь и ее владения были переданы Дублинской кафедре (см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 28–34; *Follett*. 2006. P. 173–175). О церковном поселении

Финнглас, настоятели к-рого также имели епископский сан, впервые упоминается под 763 г., но после IX в. сведения о нем отсутствуют (*O'Dwyer*. 1981. P. 34). По-видимому, в Финнгласе и Тамлахте имелись жен. монашеские общины (*les caillech* — *The Monastery of Tallaght*. 7, 62), там жили также выполнявшие епитимию кающиеся (пенитенты) и миряне, находившиеся под духовным руководством насельников (*Follett*. 2006. P. 175–181). Под рук. Элара возникла пустынь Лох-Кре, к-рая зависела от церковной общины Рос-Кре и получала от нее содержание, «хлеб Рос-Кре» (*arán Ruis Cree* — *The Monastery of Tallaght*. 4). Кроме того, К. Д. жили в ряде крупных церковных общин, напр. в Тир-Да-Гласе, где их возглавлял Маэл Дитруб, и в Ард-Море (ныне Ардмор, графство Уотерфорд).

Поскольку в источниках, которые обычно связывают с К. Д., неоднократно упоминается о мон-ре Иона, высказывалось предположение, что одним из К. Д. мог быть его настоятель Диармад (между 814 и 831 — 849), выступавший за укрепление церковных устоев и обновление принципов монашеского общежития. Благодаря Диармаду влияние К. Д. могло распространиться в Шотландии (*Clancy T. O. Iona, Scotland and the Céili Dé // Scotland in Dark Age Britain / Ed. B. E. Crawford. St. Andrews, 1996. P. 111–130; Idem. Diarmait «sapientissimus»: The Career of Diarmait, dalta Daigre, Abbot of Iona // Peritia. Turnhout, 2003/2004. Vol. 17/18. P. 215–232*).

Дискуссионным остается вопрос о связи с К. Д. правителя обл. Муман (Мунстер) Федлимида, сына Кримтанна (820–847), который представлен в источниках как воинственный тиран, притеснявший крупные церковные общины. В ряде документов говорится, что Федлимид принадлежал к К. Д. и состоял в тесных отношениях с Маэл Руаном (см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 40–43). Исследователи обычно полагали, что Федлимид мог оказывать покровительство аскетам и отшельникам, к-рые славились особым благочестием (*Hughes*. 1966. P. 192–193). Согласно Хаггарту, Федлимид скорее всего был клириком и поддерживал связи со св. Маэл Руаном и К. Д.; его жесткая политика по отношению к др. ирл. правителям и крупным церковным общинам объяснялась тем, что он

считал себя праведным государем, исполняющим волю Бога ради исправления впавших в грех ирландцев, в т. ч. церковных иерархов (*Haggart*. 2004/2005).

Проблема, связанная с появлением К. Д., остается нерешенной. По мнению тех исследователей, к-рые отрицают существование К. Д. как особой категории духовенства или сторонников аскетического движения, такой проблемы не существует. Др. авторы рассматривали влияние франк. церковных преобразований на возникновение К. Д. Так, Ривз указывал на роль св. *Хродеганга* Мецского, основателя института *каноников* (*Reeves*. 1873. P. 127–128). Кенни отверг т. зр. последнего, предположив, что в Ирландии и в гос-ве Каролингов существовали схожие идейные течения, направленные на укрепление церковной дисциплины и общежительного монашества (*Kenney*. 1929. P. 470; ср.: *Hughes*. 1966. P. 180). О'Дуайер, указывая на параллель с деятельностью Хродеганга и св. *Бенедикта Анианского*, отстаивал оригинальность движения К. Д., которое, по его мнению, опиралось прежде всего на традиции Церкви в Ирландии (*O'Dwyer*. 1981. P. 1–5). Непосредственными предшественниками К. Д. исследователь считал Фер Да Криха († 747), аббата Дар-Иниса, Мак Огеда († 753), аббата Лес-Мора (ныне Лисмор, графство Уотерфорд), и св. Самтанн († 739), основательницу общины Клуан-Брониг (ныне Клонбронни, графство Лонгфорд) (*Ibid*. P. 55–58). На преемственность К. Д. и ирл. подвижников VI–VII вв. указывают и ссылки, напр. на слова св. Комгалла о посте (*The Monastery of Tallaght*. 80) и св. Маэдока о епитимии за усопших (*Ibid*. 18). Т. о., К. Д. продолжали традиции ирл. монашества (*Follett*. 2006. P. 191, 213).

Важным событием в истории К. Д., по мнению Хаггарта, было проведение в 780 г. в Темре (ныне Тара, графство Мит) собрания церковных деятелей из областей, подконтрольных правителям из династии И Нейл, и из Лагена (Лейнстера). Под рук. св. Дублитира в нем участвовало «множество анахоретов и книжников» (*ancoritae & scribe multi, quibus dux erat Dublitter* — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 234). Хаггарт высказал предположение, что в решениях собрания говорилось о разделении должностей духовного и светского



руководителей церковной общины. Целью этих преобразований, по мнению исследователя, было повысить эффективность управления материальными ресурсами общин для подготовки духовенства и содержания скрипториев. С деятельностью К. Д. Хаггарт связывал принятие церковных законов (*сапа*), многие из которых были направлены на укрепление позиций Церкви в ирландском обществе (*Haggart*. 2003. P. 142–170). Высказывалось также мнение, что использованное в анналах выражение «*congressio senadorum*» следует понимать как «собрание знати» для примирения И Нейлов и правителей Лагена (*Ó Corráin D. Congressio senadorum // Peritia*. Turnhout, 1996. Vol. 10. P. 252). Др. исследователи считают, что собрание имело характер церковного Собора (*The Chronicle of Ireland / Transl. T. M. Charles-Edwards*. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 245). В поздней традиции Фотаду, возможному автору «Устава Мохуту», приписывалась инициатива освобождения ирл. духовенства от воинской повинности (*ar fecht & ar sluaiged*), к-рую в 804 г. якобы отменил верховный правитель Аэд Ордниде (*The Annals of Ulster*. 1983. P. 258; см.: *The Chronicle of Ireland*. 2006. Vol. 1. P. 278–279). В основном тексте анналов под этим годом говорится о собрании духовенства или знати (*congressio senadogum*) из областей под управлением И Нейлов, проходившем под рук. Коннмаха, аббата Ард-Махи (ныне Арма, Сев. Ирландия). В 811 г. община (*tuinn-ter*) Тамлахты во главе с еп. Эохайдом прервала собрание (*бепач*) в Тальтиу, т. к. правители из династии И Нейл нарушили неприкосновенность церковного поселения (*iag sarugad Tamlachtai Maele Ruain*). Конфликт был улажен после того, как община получила компенсацию (*multa munera reddita sunt* — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 266; см.: *Haggart*. 2003. P. 239–240). Предание об отмене воинской повинности и данные о конфликте общины Тамлахты с И Нейлами согласуются с представлениями о К. Д. как об иерархах, стремившихся укрепить позиции Церкви в ирл. обществе.

Упоминания о К. Д. в ирландских анналах в основном носят легендарный характер и связаны с чудесами. В «Хронике ирландцев» и «Анналах Четырех наставников» под

811(806) г. сообщается о некоем К. Д., к-рый пришел в Ирландию с Юга пешком с неба свиток, по к-рому проповедовал ирландцам. По окончании проповеди он возвращал свиток на небо и покидал остров. В это время из листьев на деревьях текла кровь, а птицы разговаривали человеческим голосом. Под 920(919) г. в этих же летописных сводах говорится о некоем Маэнахе (*Maonach céle Dé*), который пришел с Запада, «чтобы установить законы Ирландии» (*do dénam reachda hÉrenn*). Схожее свидетельство внесено в анналы под 946 г., когда с неба упал лист (*an duillenn*) и с Юга пришел проповедник из числа К. Д. В «Инисфалленских анналах» под 947 г. есть запись о том, что с неба на алтарь храма в Имлехе (ныне Имли, графство Типперэри) спустился лист, и «птица говорила с людьми, и еще много чудесного [произошло] в этом году». Установить историческую основу этих сообщений трудно (*O'Dwyer*. 1981. P. 21–23).

По мнению Кенни, упадок К. Д. в IX в. связан с расселением скандинавов на восточном побережье Ирландии; в непосредственной близости от Тамлахты и Финнгласа было сооружено скандинавское укрепление Дублин (*Kenney*. 1929. P. 470). О'Дуайер, в целом соглашаясь с этим выводом, тем не менее указывал на отсутствие данных о нападениях викингов на Тамлахту (*O'Dwyer*. 1981. P. 29, 32, 200).

Устав. Внутренняя жизнь общин К. Д. описывается гл. обр. в сб. «Монастырь Таллахт» и в др. текстах, восходящих к сочинению анонимного ученика Маэл Дитруба, а также в «Уставе Мохуту». В этих источниках речь идет преимущественно о монашеских общинах, соблюдавших принципы общежития, хотя в разных общинах К. Д. обычаи могли существенно различаться (*Hughes*. 1966. P. 183; *Follett*. 2006. P. 188). Согласно «Уставу Мохуту», важнейшими обязанностями К. Д. были участие в богослужениях, проповедь, молитва (*celebram is cuimrigem... figlem, légem, airnagthem*). Кроме клириков (*fo mám chléirchechta*) и их учеников среди К. Д. могли быть необразованные люди, занимавшиеся физическим трудом (*lubar dond áes ane-spaid*). В источниках подчеркивается важность таких добродетелей, как целомудрие, нестяжание и послуша-

ние (*O'Dwyer*. 1981. P. 107–108; *Follett*. 2006. P. 181–184). Поощрялось постоянное пребывание в мон-ре, насельникам нельзя было интересоваться мирскими делами, спрашивать посетителей о новостях (*The Monastery of Tallaght*. 2; *Teagasg Maoil Ruain*. 12), строго запрещалось путешествовать за пределы Ирландии (*The Monastery of Tallaght*. 17). В то же время монахи постоянно общались с мирянами в качестве духовников, собирали десятину, принимали пожертвования (напр.: *The Monastery of Tallaght*. 35, 50; *Riagail na Celed nDé*. 54; *Teagasg Maoil Ruain*. 30, 63). По-видимому, мн. общины К. Д. существовали на средства крупных церквей. Элар, чья обитель зависела от ц. Рос-Кре, отстаивал перед Маэл Дитрубом право К. Д. принимать содержание от «обитателей старых церквей» (*iond aosa i senchellaib*), к-рые небрежно выполняли свои обязанности (*The Monastery of Tallaght*. 4; ср.: *Ibid*. 26).

Когда Маэл Дитруб прибыл в Тамлахту, Маэл Руан определил ему год для исправления или совершенствования (*bliadain aithglantae* — *Ibid*. 24). Вероятно, год «новициата» был обычной практикой в Тамлахте. Для монахов, недавно поступивших в обитель, действовали ограничения на принятие причастия. Так, в 1-й год монах мог участвовать в Евхаристии только на праздник Рождества, при этом он причащался только Тела Христова; со временем причастие становилось более частым и преподавалось под 2 видами, полностью ограничения снимались лишь через 7 лет (см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 88–89). О строгом соблюдении ритуальной чистоты свидетельствует запрет на служение для священника, нарушившего целибат, даже если он совершил положенную епитимию (*Teagasg Maoil Ruain*. 56, 69; см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 106–107), а также рассказ о сне анахорета Ласрена, смысл которого заключается в том, что вещи мирян нечисты и пропитаны скверной (*The Monastery of Tallaght*. 67).

В Тамлахте насельники жили в особых кельях (*inda chubacuil* — *Ibid*. 15), раз в день была общая трапеза, которая сопровождалась чтением Евангелия, монашеских уставов и житий святых (о чине трапезы см.: *O'Dwyer*. 1981. P. 78–80, 130–131). Много внимания в источниках уделяется пище монахов, подчеркивается важность воздержания.



Обычная пища К. Д. — хлеб с кусочком масла, сыворотка или иное питье, а также овощи, рыба, сыр, яблоки. Мясо было запрещено в Тамлахте, но разрешалось в др. общинах, особенно в праздничные дни. Насельники пили воду, молоко (обычно разбавленное), травяные взвары, употребляли мед; в Тамлахте запрещалось пиво, но в Финнгласе оно было разрешено в праздничные дни. Во время поста (3 раза в год — Великий пост, Адвент и летний пост (*samchoragus*) после Пятидесятницы (см.: *O'Neill P. Irish Observance of the Three Lents and the Date of the St. Gall Priscian (MS 904) // Ériu. Dublin, 2000. Vol. 51. P. 159–180; Follett. 2006. P. 200–202*), а также по понедельникам, средам и пятницам и в 1-ю субботу месяца) трапеза здоровых насельников в Тамлахте состояла из хлеба и молочной сыворотки (*Ibid. P. 68–81*). Эти правила не были обязательными для всех К. Д. В сб. «Монастырь Таллахт» подчеркивается, что каждый насельник мог определять для себя ежедневную норму пищи, слишком строгое воздержание осуждалось (*The Monastery of Tallaght. 63, 77; см.: Follett. 2006. P. 184–188*).

Важнейшим занятием К. Д. была молитва, общественная (прежде всего богослужения суточного круга) и частная. Ежедневное богослужение состояло из 8 канонических часов: 1-го (прима, *anteirt*), 3-го (терция, *teirt*), 6-го (секста, *medón láí*) и 9-го (нона, *nóin*) часов, а также вечерни (*fescor, espartain*), комплетория (*fadg, deired láí*), бдения (*iarméirge*) и утрени (*maiten*). В богослужениях должен был участвовать каждый клирик, не занятый обучением или духовным руководством. В дни памяти святых псалмы читались в рефектории после трапезы, затем насельники следовали в церковь, где совершался официальный. Согласно «Уставу Мохуту», при звуке колокола К. Д. склоняли голову, читали «Отче наш» и «Слава», совершали крестное знамение и направлялись в храм, перед входом 3 раза преклоняли колени. Помимо участия в богослужении каждый К. Д. был обязан ежедневно прочесть всю Псалтирь. На вопрос Маэл Дитруба, можно ли ограничиться 50 псалмами, св. Маэл Руан дал отрицательный ответ (*The Monastery of Tallaght. 16; Teagasg Maoil Ruain. 65*). Вероятно, после службы 3-го часа

читали псалмы с 1-го по 100-й, после 6-го часа — со 101-го по 137-й, после 9-го часа — со 138-го по 150-й; каждое чтение предварялось 118-м псалмом и гимном (в источниках говорится и о др. делении псалмов, к-рое приписывалось Маэл Руану, см.: *The Monastery of Tallaght. 31–32; Teagasg Maoil Ruain. 90–91*). Каждую ночь в храме оставались 2 насельника, к-рые также прочитывали Псалтирь целиком. По-видимому, основой частной молитвы были 118-й псалом (*Beati*) и «песнь Марии» (*Magnificat*). Основным духовным чтением насельников были Евангелие от Иоанна и Деяния св. апостолов (*O'Dwyer. 1981. P. 95–104; Follett. 2006. P. 203–207; см. также: Jeffery. 2000. P. 102–108; McNamara. 2000. P. 357–359*).

По воскресеньям, четвергам и в праздничные дни совершалась месса; К. Д. принимали причастие каждую неделю (*O'Dwyer. 1981. P. 86–90; Follett. 2006. P. 202–203*). В соч. «Учение Маэл Руана» и в ирландском пенитенциале говорится о 8 важнейших праздниках (в сб. «Монастырь Таллахт» — о 3): по-видимому, это были Рождество, Обрезание Господне, Богоявление, Великий четверг, Пасха, Октава Пасхи, Вознесение и Пятидесятница. В Тамлахте особым почитанием пользовались праздник арх. *Михаила* (29 сент.) и дни памяти великих ирл. святых — *Патрикия* (17 марта), *Бригиты* (1 февр.), *Каннеха* (11 окт.) (вероятно, поминовение Каннеха всегда совершалось в субботу — *The Monastery of Tallaght. 22; Teagasg Maoil Ruain. 72*). В дни больших праздников богослужение и распорядок дня насельников соответствовали воскресному чину; если праздник приходился на понедельник, среду или пятницу (вне больших постов), его переносили на вторник, четверг или субботу (*O'Dwyer. 1981. P. 113–115, 119, 130*). Для принятия тонзуры были отведены последние четверг, пятница и суббота месяца (*The Monastery of Tallaght. 27*).

К. Д. подчеркивали важность соблюдения воскресного дня, что исследователи связывали с влиянием «Закона о воскресном дне» (*Hughes. 1966. P. 179; Follett. 2006. P. 152–155*). С вечера субботы по утра понедельника запрещался любой физический труд, в т. ч. приготовление и доставка пищи, удаление от мона-ря более чем на тысячу шагов. Пост по вос-

кресеньям был запрещен (*The Monastery of Tallaght. 13, 49, 71; Teagasg Maoil Ruain. 62, 82; см.: O'Dwyer. 1981. P. 116–121; Follett. 2006. P. 207–209*).

Из аскетических практик широкое распространение имели поклоны, коленопреклонения (*sleuchtain*): не более 200 в день по чину и не более 100 дополнительно, чтение псалмов с воздетыми руками (*croshfigell*). Св. Маэл Руан совершал такие молитвы 4 раза в день; в период от Рождества до Богоявления и в неделю после Пасхи они запрещались. Регулярно практиковалось бичевание, но совершать его самостоятельно было запрещено. Как и в случае с воздержанием и постом, тексты К. Д. свидетельствуют об отсутствии общей для всех нормы, требовалось только соблюдать умеренность в аскетических подвигах (*O'Dwyer. 1981. P. 108–111; Follett. 2006. P. 189–191*).

Особое значение придавалось исповеди и покаянию, которые почти всегда сопровождался наложением епитимии (пенитенции). Кроме обычной исповеди практиковалась «малая исповедь» (*min-coibsiu*) перед любым духовным наставником, даже если он не имел священного сана, и перед Богом. «Малую исповедь» следовало совершать сразу после самого незначительного прегрешения. Длительные епитимии можно было «пересчитать» в более короткие. Так, длительный пост можно было заменить коротким, но более строгим, а также определенным количеством молитв, поклонов, бичеваний и коленопреклонений. Епитимия могла совершаться и за усопших (*Follett. 2006. P. 195–199*). После исполнения епитимии грех считался прощенным, однако 4 греха рассматривались как особо тяжкие, их было невозможно искупить в Ирландии (*na penñither hi tir n-Erenn*): некрофилия, кровосмешение, нарушение celibата епископом или пресвитером, разглашение тайны исповеди (*Ríagail na Celed nDé. 38*).

X–XVI вв. С X в. в анналах упоминаются общины К. Д., существовавшие в крупных церковных поселениях. Скандинавы из Дублина во главе с Годфридом, сыном Ивара, захватив в нояб. 921 г. Ард-Маху, не разрушили постройки церковного поселения, в т. ч. «дома молитвы», где обитали К. Д. и большие (*na taigi aernaighi... cona lucht de chéilibh Dé & di lobraibh — The Annals of Ulster. 1983. P. 372*). Высказывалось



мнение, что К. Д. в Ард-Махе были особой монашеской общиной, соблюдавшей строгий устав: они отвечали за совершение богослужений и ухаживали за больными и нищими (Kenney. 1929. P. 470–471). Некоторые исследователи полагали, что уход за бедняками и больными вменялся в обязанности К. Д. уже в VIII–IX вв. (Etchingham. 1999. P. 359–360). Согласно другой гипотезе, К. Д. X в., занимавшиеся попечением о больных и нищих, никак не были связаны с Маэл Руаном, Дублитиром и др. духовными наставниками более раннего времени (Haggart. 2003. P. 267–268; ср. иную т. зр.: Follett. 2006. P. 173).

Под 1031 г. в анналах сообщается о приюте для бедняков из общины Клуан-Мокку-Нос (ныне Клонмакнойз) в Исел-Киаране. Приют был основан Конном Бедняков (ирл. Cond na m-Bocht) († 1060), главой К. Д. (cend Celedh n-Dé) и анахоретом из Клуан-Мокку-Носа. В 1072 г. правитель Мурхад, сын Конхобара, вторгся в Исел-Киаран, при этом был убит заведующий приютом (rechtaire na m-bocht). В летописи уточняется, что приют содержали К. Д. В 1089 г. Кормак, сын Конна Бедняков, выкупил права на Исел-Киаран у местных правителей. Должность главы К. Д. в Клуан-Мокку-Носе (cend chéledh n-De Cluana Mic Nois) вновь упоминается под 1132 и 1200 гг. (Reeves. 1873. P. 137–138; O'Dwyer. 1981. P. 25–27; Kehnel A. Clonmacnois — The Church and Lands of St. Ciarán: Change and Continuity in an Irish Monastic Foundation (6th to 16th Cent.). Münster, 1997. P. 43–44, 68–71; Etchingham. 1999. P. 360). Под 1076 г. в анналах говорится о конфликте в связи с наследованием должности аббата общины Клуан-Долкан (ныне Клондалкин, в черте г. Дублин), после к-рого церковь была передана К. Д. О существовании в 1185–1186 гг. обители Лох-Кре упоминал Гиральд Камбрийский. По его свидетельству, там находилась капелла, при к-рой жили неск. целибатных клириков — «колидеев» (celibes, quos celicolas uel colideos uocant — *Giraldi Cambrensis Topographia Hiberniae*. II 4 // *O'Meara J. J. Giraldus Cambrensis in Topographia Hiberniae: Text of the First Recension* // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1948/1950. Vol. 52. P. 136).

Вероятно, после *григорианской реформы* в Ирландии (XII в.) К. Д. ста-

ли секулярными клириками, в некоторых церквях их место заняли *регулярные каноники* (Reeves. 1873. P. 140). С XIV в. известно об общине К. Д. в Арма. В регистре примаса Мило Суитмана (1361–1380) под 1367 г. впервые упоминается о «колидеях», которые вместе с канониками совершали богослужения в кафедральном соборе (Lawlor H. J. A Calendar of the Register of Archbishop Sweteman // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1911. Vol. 29. N 94, 96, 139, 168, 179, 195, 202, 213–215, 232). Из документов XIV–XV вв. следует, что в Арма К. Д. составляли особую общину (как правило, 5 чел. во главе с приором), к-рая существовала наряду с кафедральным капитулом. Они отвечали за богослужения суточного круга в соборе, а также следили за состоянием здания. От приора требовалось умение петь и проповедовать, он занимал должность прецентора и, т. о., являлся членом капитула. Проч. К. Д. не имели права голоса на капитуле и редко получали бенефиции. На основании дела 1448 г. из регистра примаса Джона Мея (1443–1456) о спорном бенефиции приора Доналда О'Келлахана Ривз заключил, что К. Д. были секулярными клириками-пресвитерами, к-рые пели за богослужением и произносили проповеди. В связи с секуляризацией ирл. монастырей (1541) были совмещены должности приора К. Д. и декана соборного капитула, что позволило избежать немедленного роспуска общины К. Д. и конфискации ее имущества. На полях антифонария из Арма (XVI в.) указаны даты кончины неск. К. Д., последний из них — пресв. Николас Мак Гилламура († 4 окт. 1574), соборный певчий и ответственный за здание храма (см.: *Gwynn A. The Antiphony of Armagh* // J. of the County Louth Archaeological Society. Dundalk, 1945. Vol. 11. N 1. P. 1–12). Вероятно, община К. Д. слилась с соборным капитулом и к XVII в. перестала существовать (Reeves. 1873. P. 129–137, 216–223; *Idem. The Ancient Churches of Armagh* // Ulster J. of Archaeology. Ser. 2. Belfast, 1898. Vol. 4. P. 213–217). До Реформации община секулярных пресвитеров К. Д. наряду с приором регулярных каноников находилась на о-ве Девениш (графство Фермана, Сев. Ирландия). Под 1479 г. в анналах упоминается о кон-

чине Пирса О'Фланагана, хорального каноника Клохерского капитула, приора К. Д. и сакристана обители на Девенише (ina prior Cheilé n-De & ina shacrisda i n-Daimh Inis; см.: *Idem. 1873. P. 140–142; Raleigh Radford C. A. Devenish* // Ulster J. of Archaeology. Ser. 3. 1970. Vol. 33. N 4. P. 59–61).

К XII в. относятся данные об общинах К. Д. в Шотландии, где они существовали при мн. крупных церквях. Под 1164 г. в «Ольстерских анналах» среди руководителей монарха Иона назван глава К. Д. (сепп па Ceile n-De). В Житии св. Кентигерна (3-я четв. XII в.) Джоселин из Фёрнесса писал об учениках и о последователях святого как о клириках, именуемых «калледеи» (singulares clerici a vulgo Calledei nuncupabantur — Vita Kentegerni. 20 // Lives of S. Ninian and S. Kentigern / Ed. A. P. Forbes. Edinb., 1874. P. 193; см.: Reeves. 1873. P. 145–146). Согласно позднему перечню шотландских правителей, кор. Константин, сын Аэда (900–943), после отречения от престола удалился в ц. св. Андрея (Кеннригмонад, ныне Сент-Андрус, Шотландия) и стал К. Д. (abbatus factus est in Keldeorum Sancte Andree — Chronicles of the Picts, Chronicles of the Scots / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1867. P. 151). На основании этого упоминания высказывалось мнение, что община К. Д. при храме св. Андрея была основана незадолго до сер. X в. (*Anderson M. O. The Celtic Church at Kinrinvie* // Innes Review. Glasgow, 1974. Vol. 25. P. 69–71). Из сказания о храме св. Андрея (XII в.) известно, что община К. Д. состояла из 13 чел., которые могли иметь жену и передавать должность по наследству. Они «жили не столько по установлениям святых отцов, сколько по собственному разумению и людскому преданию», совершали богослужения суточного круга «по своему обычаю». При кор. *Давиде I* (1124–1153) в Сент-Андрусе был основан капитул регулярных каноников, после чего К. Д., как предполагалось, должны были со временем влиться в их число. Тем не менее община продолжала существовать наряду с капитулом; к 1250 г. на ее основе сформировался секулярный капитул ц. Пресв. Девы Марии, в состав которого входили провост, не менее 6 каноников и неск. викариев. Последнее упоминание о К. Д. в Сент-Андрусе относится к 1332 г.



но к этому времени община утратила специфические ирландские черты (Reeves. 1873. P. 151–159, 223–235; Barrow. 1952).

В регистре соборного приората св. Андрея сохранились документы, которые свидетельствуют о существовании в X–XII вв. общины К. Д. в обители Лох-Левен. В грамотах упоминаются «отшельники-келедеи» (keledeis heremetis) во главе с аббатом Ронаном, который в 1-й пол. X в. вверил обитель покровительству Фотада, еп. Кеннригмонада. В судебном решении, вынесенном ок. 1128 г., говорится о «монахах, т. е. келедеях», однако в другом месте они именуется клириками; в грамоте упомянуты пресв. и аббат Дубтах, Саран, мон. Эоган, Домналл, выходец из Ирландии Мурхад и Катан (Early Scottish Charters Prior to A. D. 1153 / Ed. A. C. Lawrie. Glasgow, 1905. P. 4–7, 9–12, 19, 66–67). Впосл. Сент-Андрусский еп. Роберт (1123/24–1159) передал аббатство Лох-Левен приорату св. Андрея (Ibid. P. 210–211; см.: Reeves. 1873. P. 169–171, 242–250). Обычаи К. Д., община к-рых некогда существовала при ц. Куросс (с 1217 — цистерцианский мон-рь), описаны в позднем «Монашеском чине Кил-Роса» (Ordo monasticus de Kil-Ros // PL. 59. Col. 563–568). Среди других крупных шотландских церквей, при которых к XII в. действовали общины К. Д., — Бреккин (Reeves. 1873. P. 161–162), Абернети (до 1272 — Ibid. P. 171–172) и, возможно, Данкелд (Ibid. P. 159–161). По-видимому, к XIV в. эти общины распались или были преобразованы в капитулы регулярных каноников.

Единственное упоминание о К. Д. в Уэльсе принадлежит *Гиральду Камбрийскому*. В соч. «Путешествие по Уэльсу» (1191) он сообщал, что на о-ве Бардси жили «очень благочестивые монахи, которых называют целибами или коллидеями» (quos coelibes vel colideos vocant — *Giraldus Cambrensis*. Itinerarium Cambriae. II 6 // *Giraldi Cambrensis Opera* / Ed. J. F. Dimock. L., 1868. Vol. 6. P. 124; см.: Reeves. 1873. P. 179–181).

Ист.: The Monastery of Tallaght / Ed. E. J. Gwynn, W. J. Purton // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1911/1912. Vol. 29. P. 115–179; *Riagail na Celed nDé* (Rule of the Céli Dé) // The Rule of Tallaght / Ed. E. J. Gwynn. Dublin, 1927. P. 64–87; *Teagas Maoil Ruain* (The Teaching of Máel Ruain) // Ibid. P. 2–63; *Grosjean P.* Extraits de la Règle de Tallaght // *Études Celtiques*. P.

1937. Vol. 2. P. 301–303; *Lucht Óentad Máele Ruain* // *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae* / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. P. 162–163; *Regula Mucuta Raithni* // *Archiv für celtische Lexikographie* / Hrsg. K. Meyer. Halle, 1907. Bd. 3. S. 312–320 [см. также: *Idem* // *Zschr. für celtische Philologie*. Halle, 1921. Bd. 13. S. 27–30]; *The Rule of St. Carthage* / Ed. Mac Eclair [T. de Róiste] // *The Irish Ecclesiastical Record*. Ser. 4. Dublin, 1910. Vol. 27. P. 495–517; *Gwynn E. J.* An Irish Penitential // *Ériu*. Dublin, 1914. Vol. 7. P. 121–195 [см. также: *Idem*. Notes on the Irish Penitential // Ibid. 1938. Vol. 12. P. 245–249]; *Binchy D. A.* The Old-Irish Table of Penitential Commutations // Ibid. 1962. Vol. 19. P. 47–72; *The Martyrology of Tallaght* / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931; *Féilire Oengusso Céli Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905; *The Annals of Ulster (to AD 1131)* / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983.

Лит.: *Reeves W.* On the Céli-dé, Commonly Called Culdees // *Transactions of the Royal Irish Academy*. Dublin, 1873. Vol. 24. P. 119–263; *Kenney J. F.* The Sources for the Early History of Ireland: An Introd. and Guide. N. Y., 1929. P. 468–477; *Flower R.* The Two Eyes of Ireland: Religion and Literature in Ireland in the 8th and 9th Cent. // *The Church of Ireland*, A. D. 432–1932 / Ed. W. Bell, N. D. Emerson. Dublin, 1932. P. 66–75; *idem*. The Irish Tradition. Oxf., 1947; *Barrow G. W. S.* The Cathedral Chapter of St. Andrews and the Culdees in the 12th and 13th Cent. // *JEcclH*. 1952. Vol. 3. N 1. P. 23–39; *Hughes K.* The Church in Early Irish Society. Ithaca (N. Y.), 1966. P. 173–193; *O'Dwyer P.* Céli Dé: Spiritual Reform in Ireland, 750–900. Dublin, 1981; *Ó Corráin D.* Early Irish Hermit Poetry? // *Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Prof. J. Carney* / Ed. D. Ó Corráin et al. Maynooth, 1989. P. 251–267; *Etchingham C.* Church Organisation in Ireland, AD 650 to 1000. Maynooth, 1999. P. 340–362; *Lambkin B.* Blathmac and the Céli Dé: A Reappraisal // *Celtica*. Dublin, 1999. Vol. 23. P. 132–154; *Jeffery P.* Eastern and Western Elements in the Irish Monastic Prayer of the Hours // *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography* / Ed. M. E. Fassler, R. A. Baltzer. Oxf., 2000. P. 99–143; *McNamara M.* The Psalms in the Early Irish Church. Sheffield, 2000. P. 357–359; *Haggart C.* The «Céli Dé» and Ecclesiastical Government in Ireland in the 8th and 9th Cent.: Diss. Glasgow, 2003; *idem*. Feidlimid mac Crimthainn and the «Óentu Máile Ruain» // *Studia Hibernica*. Dublin, 2004/2005. N 33. P. 29–59; *idem*. The Céli Dé and the Early Medieval Irish Church: A Reassessment // Ibid. 2006/2007. N 34. P. 17–62; *Follett W.* Céli Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages. Woodbridge, 2006.

А. А. Королёв

КЕЛЛАХ [Цельс; ирл. Cellach, Ceallach; лат. Celsus, Celestinus] (1080 — 1.04.1129), св. католич. Церкви (пам. 1 апр.), архиеп. Ард-Махи (ныне Арма, Сев. Ирландия). Сведения о К. содержатся в ирландских летописных сводах, прежде всего в «Ольстерских анналах», а также в более поздних «Анналах Лох-Ке»

и «Анналах Четырех наставников». В «Ольстерских анналах», к-рые в XI–XII вв., вероятно, велись в Ард-Махе (Арма), наиболее полно повествуется о деятельности К.; сведения «Инисфалленских анналов» (велись в Юж. Ирландии), «Анналов Тигернаха» (велись в Клуан-Мокку-Носе (ныне Клонмакнойз)) и др. летописных сводов не столь подробны. Важным источником является Житие св. Малахии, ученика и преемника К., составленное ок. 1150 г. католич. св. *Бернардом Клервоским*, к-рый не посещал Ирландию, но мог получить сведения от очевидцев событий.

К. происходил из рода Кланн Си-нах, ветви мелкой правящей династии И Эхдах из обл. Аргиалла (Юж. Ольстер). Со 2-й пол. X в. в этом роду по наследству передавалась должность настоятеля (airchinnech) ц. Ард-Маха, имевшего титул «наследник Патрикия» (comarba Pátraic). Этот процесс фактически регулировался теми же правилами, что и наследование светской власти (*Ó Fiaich*. 1969). Настоятелем Ард-Махи в 1064–1091 гг. был дед К., Маэл Ису, в 1091–1105 гг. — его брат Домналл. Затем наследование должности настоятеля утвердилось не только в Ард-Махе, но и в др. крупных церковных общинах Ирландии, настоятельство не обязательно сопровождалось принятием священного сана. Этот обычай критиковали сторонники *григорианской реформы*. В XI в. упрочились связи с Англией и континентом, участились паломничества ирландцев в Рим, встречи с церковными деятелями др. стран, началось формирование конгрегации ирл. бенедиктинских мон-рей в Германии. Ирл. правители и церковные иерархи были адресатами посланий Кентерберийских архиепископов *Ланфранка* (1070–1089) и *Ансельма* (1093–1109), к-рые, как и папа Римский *Григорий VII* в письме Тарьделбаху О Бриану († 1086), правителю Юж. Ирландии, призывали провести церковную реформу и устранить злоупотребления. В сканд. городах на побережье Ирландии (Дублин, Уотерфорд, Лимерик) возникли епископские кафедры, их предстоятели нередко принимали рукоположение в Англии и присягали на верность архиепископу Кентерберийскому. Сторонниками церковной реформы были епископы Юж. Ирландии, действовавшие при



поддержке правителей из династии О Бриан. Заметную роль играли Маэл Ису О Аньмире (Малх), еп. Уотерфорда и Лес-Мора (ныне Лисмор, графство Уотерфорд) (1096–1135), и Гилберт, еп. Лимерика († 1145). В 1101 г. в Кассиле (ныне Кашел, графство Типперэри) состоялся Собор ирл. иерархов, к-рый, по мнению большинства исследователей, положил начало григорианской реформы в Ирландии (*Gwynn*. 1992. P. 155–179); его решения во многом ориентировались на постановления *Клермонского Собора* 1095 г. (*Flanagan*. 2010. P. 47–49). Высказывалось также мнение, что участники Собора, напротив, стремились укрепить традиц. систему церковного устройства (*Holland*. 2006).

Вскоре после кончины аббата Домналла (авг. 1105) К. «по выбору (по воле) мужей Ирландии» был назначен настоятелем Ард-Махи — «наследником Патрикия» (do oirdnedh ina inadh i comarbus Patraic a togha fer n-Ereinn — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 544; *The Annals of Loch Cé*. 1871. P. 94; *Annála Ríoghachta Éireann*. 1856. P. 980). Возможно, назначение 25-летнего неженатого К. было уступкой требованиям сторонников церковной реформы, выступавших против женатых настоятелей, и постановлениям Собора в Кассиле (*Ó Fiaich*. 1969. P. 94). В некрологе К. подчеркивается, что он соблюдал celibat (mac óghe — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 576; *The Annals of Tigernach*. 1897. P. 52). Вскоре после избрания К. стал пресвитером (*Gwynn*. 1992. P. 112). Возведение в сан состоялось 23 сент., в праздник св. Адомнана (do-chuaidh fo gradhaibh i l-lou fheili Adomnain), к-рый в 1105 г. отмечали в субботу сентябрьских «Quatuor temporum» — дней, в литургической традиции рим. обряда отведенных для рукоположения. Вероятно, выбор даты должен был подчеркнуть каноничность избрания К. (*Holland*. 2005).

Став настоятелем, К. принял меры для укрепления влияния общины Ард-Махи, к-рая претендовала на церковное главенство в Ирландии. В 1106 г. настоятель совершил визитацию (suairt) части Сев. Ирландии, к-рая подчинялась правителям из династии Кенел н-Эоган. На правах «наследника Патрикия» К. собрал церковную дань (1 корова с 6 чел., телка с 3 чел. или 3,5 унции (серебра?) с 4 чел.), а также добро-

вольные приношения. В том же году К. посетил обл. Муман (Мунстер, Юж. Ирландия), где также собрал дань (7 коров, 7 овец и 1/2 унции серебра с 1 кантреда (trícha cétt)). Скорее всего там К. встретился с приверженцами церковной реформы. В 1107 г. в Мумане «по велению мужей Ирландии» он был рукоположен во епископа (ar-roet immogro Cealach gradha uasal-espoic a forcongrá fer n-Ereinn — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 546; *The Annals of Loch Cé*. 1871. P. 94–96; *Annála Ríoghachta Éireann*. 1856. P. 984). Возможно, епископское рукоположение К. совершил папский легат Маэл Муре О Дунан († 1117), к-рому т. о. удалось привлечь настоятеля крупнейшей церковной общины в Сев. Ирландии к движению за реформу Церкви (*Gwynn*. 1992. P. 112, 120).

Исследователи считают, что К. был рукоположен в связи с тем, что кафедра Ард-Махи была вакантна после кончины еп. Каинкомрака О Багилла († 1106). Однако в анналах епископом Ард-Махи назывался Маэл Колум О Бролхан († 1122), тогда как К. обычно именовался «наследником Патрикия». Пытаясь объяснить наличие в Ард-Махе 2 епископов, К. и Маэл Колума, исследователи предполагали, что Маэл Колум был «суффраганом», или викарием, К. (*Ware*. 1739. P. 53). Согласно др. гипотезе, община Ард-Махи воспротивилась намерению К. объединить духовное (епископская кафедра) и светское (должность настоятеля) руководство, т. к. движение за церковную реформу связывалось с именем правителя Мурьхертах О Бриана, чья власть не признавалась в Сев. Ирландии, и наличие 2 епископов в Ард-Махе объяснялось внутрицерковным конфликтом (*Candon*. 1991. P. 20–21; ср.: *Ó Fiaich*. 1969. P. 102). Др. исследователи указывали, что упоминания о «параллельных» епископах Ард-Махи встречаются в анналах также под 1139 и 1185 гг., и предполагали ошибку (в действительности речь шла о епископах Ард-Сраты (ныне Ардстро, графство Тирон)) (*Gwynn*. 1992. P. 187; см. также: *Flanagan*. 2010. P. 43).

В 1111 г. К. принял участие в Соборе в Рат-Бресале, по решению которого в Ирландии было основано 2 архиеп-ства (в Ард-Махе и Кассиле) и сформирована система диоцезов по континентальному образцу.

Краткие сведения о Соборе включены в ирл. анналы, о принятых постановлениях известно из пересказа Дж. Китинга, к-рый опирался на утраченные анналы ц. Клуан-Эднех (ныне Клонена, графство Лишь). Согласно Китингу, председателем Собора был папский легат Гилберт, еп. Лимерика (в летописях о нем не упом.). В перечне участников Собора в «Ольстерских анналах» имя К. стоит на 1-м месте, затем названы «благородный старец Ирландии» (usal-shenoir Ereinn) Маэл Муре О Дунан, ок. 50 епископов, 300 священников (sacart) и 3 тыс. «сынов Церкви» (mc. n-ecalsa), а также правитель Мурьхертах О Бриан и знать Юж. Ирландии. Более точно число участников указано в «Анналах Тигернаха»: 57 епископов, 318 священников, 27 диаконов и множество клириков (*The Annals of Tigernach*. 1897. P. 30–31; *Chronicum Scotorum*. 1871. P. 312–315). В другом порядке участники Собора перечислены в «Инисфалленских анналах»: 1-м указан Мурьхертах О Бриан, названный верховным правителем Ирландии, затем — Маэл Муре О Дунан, «верховный епископ Ирландии» (árd n-ebscop n-Érend), К., «наследник Патрикия», и представители знати (*The Annals of Inisfallen*. 1944. P. 268). Т. о., в анналах, создававшихся в Сев. Ирландии, отмечалось главенствующее положение К., тогда как летописец из Юж. Ирландии стремился показать общеирл. характер Собора и подчеркнуть право Мурьхертаха на титул верховного правителя. Порядок старшинства участников Собора зафиксирован в перечне их подписей, часть к-рого приведена Китингом. На 1-м месте стоит подпись еп. Гилберта как представителя папы Римского («наследник Петра и его легат, Гилла Эспаг, епископ Лумнеха»), затем подписались «Гилла Келлах, наследник Патрикия и примас Ирландии» (Ghiolla Ceallaigh comhorba Pádraig is príomháidh Éireann) и Маэл Ису О Аньмире, архиеп. Кассила.

Участники Собора призвали «как мирян, так и клириков к соблюдению правил и доброму поведению» (im erail riaghla & sobesa for cach eter tuaithe & eclais — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 552). В «Инисфалленских анналах» говорится о «правилах и постановлениях» (smacht & recht), лучших из всех, к-рые когда-либо принимались в Ирландии. По ре-



шению Собора, приведенному Китингом, все ирл. церкви были переданы в юрисдикцию епископов и на веки освобождены от платежей и повинностей в пользу светских правителей (Is ann sa tseanadh-so tugadh cealla Éireann go comhlán do na heaspogaibh gan cur na cíos do bheith ag flaithibh tuaithe orra go bráth — *Keating*. 1908. P. 298).

Наиболее подробно Китинг сообщает об учреждении 2 церковных провинций — Ард-Махи в сев. части Ирландии, в к-рую вошли 6 диоцезов в обл. Улад (Ольстер), 5 в Коннахте и 2 в Миде (Мите), и Кассила в юж. части острова с 12 суффраганами. Основание 2 провинций отражало баланс сил между 2 сильнейшими ирл. правителями — Мурьхертахом О Брианом, властелином Дал Кас, который контролировал юж. часть Ирландии, и Домналлом О Лохланном († 1121) из династии Кенел н-Эоган на севере острова. Китинг утверждал, что учреждение 2 митрополий, каждая из которых имела 12 суффраганов, было проведено по образцу Англии, но в решениях Собора об этом скорее всего не говорилось (*Flanagan*. 2010. P. 58).

По свидетельству Китинга, утвержденная на Соборе в Рат-Бресале система церковного устройства была выгодна руководству Ард-Махи (*Keating*. 1908. P. 314–315), т. к. председатель кафедры получил сан архиепископа и был провозглашен «примасом над епископами всей Ирландии» (príomháid ós easpogaibh Éireann uile). На протяжении нескольких столетий настоятели Ард-Махи претендовали на церковное главенство, т. к. основателем этой общины считался св. Патрикий, «апостол Ирландии» (см.: *Hughes*. 1966. P. 111–120, 217–218, 244–246). По свидетельству Бернарда Клервоского, ирландцы с таким уважением относились к св. Патрикию, что не только духовенство, но и правители оказывали полное повиновение его «наследнику», настоятелю Ард-Махи (*Bernardus Claraevallensis*. Vita sancti Malachiae episcopi. 19). Основанием 2-го архиепископства К. стремился подчеркнуть свою власть как примаса Ирландии (*Ibid.* 33). В окружении К. особое значение придавалось обоснованию привилегий Ард-Махи; в анналах упоминается о некоем Маэл Ису О Конне († 1126), знатоке ирл. истории, права и «чина Патрикия» (sui Goeidhil...

i n-uird Patraic — The Annals of Ulster. 1983. P. 570). В ирл. источниках 1-е упоминание о должности примаса, восходящее к *Лжеисидоровым декреталиям*, принадлежит Гилберту Лимерикскому, к-рый приравнивал статус примасов на Западе к статусу патриархов на Востоке (*Gilberti Lunicensis De statu ecclesiae* // PL. 159. Col. 998–999, 1003–1004; см.: *Flanagan*. 2010. P. 55–58). В некрологе К. назван «верховным епископом Запада Европы и единственным господином, которому повиновались ирландцы и иноземцы, миряне и клирики» (aird-espos Iarthair Eorpa & oein-chenn ro riarraighsetur Goidhil & Gaill, laich & cleirich).

Согласно летописным сообщениям, К. во многом действовал подобно своим предшественникам, настоятелям Ард-Махи, которые пытались поддерживать мир среди ирл. правителей и совершали поездки для сбора церковной дани (*Ó Fiaich*. 1969. P. 96–97; *Flanagan*. 2010. P. 171–172). Главной проблемой было соперничество Мурьхертаха О Бриана и Домналла О Лохланна. В 1107 и 1109 гг. К. предотвратил их военные столкновения благодаря заключенному на год перемирию. В 1113 г. после нападения Домналла О Лохланна на обл. Улад на помощь ее правителю выступил с большим войском Мурьхертах. Благодаря К. сражения удалось избежать, но противники оставались на боевых позициях почти месяц, пока архиепископ не добился перемирия. В 1109 г. Аэд О Руарьк, правитель обл. Брефне, напал на укрепление правителя обл. Миде и убил много людей, чем навлек на себя «проклятие общины Патрикия» (escaine samtha Patraic), т. е. духовенства Ард-Махи. Под 1126 г. в «Ольстерских анналах» сообщается о возвращении К. в Ард-Маху после более чем годового отсутствия, вызванного необходимостью мирить враждующих правителей. В 1128 г. К. способствовал перемирию между правителями областей Муман и Коннахт. Однако не все ирл. правители подчинялись К. Под 1128 г. в анналах сообщается о набеге на обл. Коналле-Мурьтемне Тигернана О Руарька из обл. Брефне, разграбившего ц. Лугмад (ныне Лаут, графство Лаут). Воины напали на свиту К., ограбили архиепископа и убили клирика. Летописец осудил действия Тигернана, поскольку оскорбить «наследника Пат-

рикия» означало оскорбить Бога (The Annals of Ulster. 1983. P. 574). Это событие получило отражение и в «Инисфалленских анналах» (The Annals of Inisfallen. 1944. P. 290). В следующем году правитель обл. Фернмаг (Фермана) нанес Тигернану поражение и разграбил его земли, отомстив за оскорбление, нанесенное св. Патрикию (i tosúch einigh Patraic — The Annals of Ulster. 1983. P. 574). По-видимому, противником К. был и правитель Коннахта Тарьделбах О Конхобар (1106–1156), интересы которого не были учтены в решениях Собора в Рат-Бресале. В 1120 г. коннахтское войско напало на обл. Миде, жителям которой К. обещал защиту (fáesam) (The Annals of Tigernach. 1897. P. 41). Исследователи отмечали, что после 1116 г. К. не посещал Коннахт, вероятно в связи с укреплением власти Тарьделбаха (*Etchingham*. 2000. P. 25–26).

В анналах неоднократно сообщается о путешествиях К., обычно сопровождавшихся сбором дани в пользу ц. Ард-Маха. В 1108 и 1116 гг. К. посетил Коннахт, в 1110 г. — обл. Миде, в 1120 г. совершил 2-ю поездку в Муман. Во время этого путешествия К. «оставил благословение» (co fargaib bennachtain) церквям Юж. Ирландии (The Annals of Ulster. 1983. P. 564; The Annals of Inisfallen. 1944. P. 280). По-видимому, К. использовал поездки по стране для проведения церковных преобразований в соответствии с решениями Собора в Рат-Бресале. Во время путешествия с миротворческими целями в 1125–1126 гг. К. «насаждал порядок и благочестие» (os tabairt riaghla & sobhesa for cach eter tuaithe & ecluis — The Annals of Ulster. 1983. P. 570; см.: *Flanagan*. 2010. P. 42–43, 170). Согласно некрологу в «Ольстерских анналах», К. рукополагал епископов, пресвитеров и клириков, освящал храмы и кладбища, наставлял всех людей и способствовал укреплению нравственности (iar n-oirdnedh dano espos & shacart & ais gacha graidh archena & iar coisecradh tempall & reilgedh n-imdha... & iar n-arail riaghla & sobhesa for cach eter tuaithe & eclais — The Annals of Ulster. 1983. P. 576). Выражение «правила и доброе поведение» (нравственность) как для мирян, так и для Церкви (riaghla & sobhesa for cach eter tuaithe & eclais), которое неоднократно использовалось





в «Ольстерских анналах» в связи с К. и с решениями Собора в Рат-Бресале, может указывать на реформаторскую деятельность архиепископа.

В 1121 г. К. установил контроль над еп-ством Дублин, воспользовавшись кончиной еп. Самуила. В решениях Собора в Рат-Бресале о Дублине не упоминалось, а территория еп-ства была включена в соседний диоцез Гленн-Да-Лоха (Глендалох). Некоторые исследователи видят в этом проявление независимого поведения еп. Самуила, не признававшего авторитет высших иерархов Ирландии или архиепископа Кентерберийского (*Gwynn*. 1992. P. 114, 185). После смерти еп. Самуила горожане и духовенство Дублина обратились к архиеп. Ральфу д'Эскюру (1114–1122) с просьбой рукоположить во епископа избранного ими субдиака. Григория (Грене). Они сообщали, что ирл. иерархи стремились подчинить Дублинскую кафедру, «и особенно епископ, который пребывает в Ард-Махе, потому что мы не желаем повиноваться их постановлениям» (et maxime ille episcopus qui habitat Archmachae, quia nos volumus oboedire eorum ordinationi). Григорий был рукоположен и принес клятву верности архиепископу Кентерберийскому (окт. 1121), но по возвращении в Дублин обнаружил, что кафедру при поддержке горожан занял «понтифик Ард-Махи по имени Целестин» (pontificem Armachiae, Caelestinum nomine). В анналах сказано, что К. принял Дублинскую кафедру «по выбору скандинавов и ирландцев» (do ghabail epscoroiti Atha Cliath a togha Gall & Gaoidhel — *The Annals of Ulster*. 1983. P. 566). *Эадмер* уточняет, что К. пользовался уважением благодаря знатности, богатству и щедрости (*Eadmeri Historia Novorum in Anglia* / Ed. M. Rule. L., 1884. P. 297–298). Сведения о его богатстве и щедрости подтверждаются ирл. источниками. Под 1118 г. в анналах сообщается, что архиепископ едва не утонул в р. Блекуотер, при этом были утрачены его облачения стоимостью 100 унций серебра. В некрологе К. говорится, что он щедро раздавал дорогие подарки (iar tidhnacal seot & moeine). Среди ценностей, украденных в 1129 г. из храма в Кланн-Мокку-Носе, упомянута чаша, подаренная К. (*The Annals of Tigernach*. 1897. P. 52).

В годы настоятельства К. в Ард-Махе неоднократно происходили опустошительные пожары. В марте 1112 г. сгорела «крепость» (ráith) Ард-Махи с соборным храмом и часть церковного поселения, в 1116 г. — «большой дом аббата» (tech n-abbadh mor) и неск. домов. В 1121 г., после очередного пожара, ураганным ветром снесло наверхие колокольни (bennsoror do chloicthiuch Aird Macha). Под 1125 г. в «Ольстерских анналах» говорится о новой гонтовой кровле, которая была положена на крышу соборной церкви по указанию К. В Ард-Махе был основан мон-рь (reiclé) св. апостолов Петра и Павла, его настоятелем стал строгий аскет *Имар* О Аэдакан († 1134). Под 21 окт. 1126 г. в анналах сообщается, что К. освятил построенный Имаром каменный храм во имя святых Петра и Павла. По свидетельству *Бернарда Клервоского*, Имар был одним из ближайших сподвижников К. и сочувствовал церковным преобразованиям К. и Имар покровительствовали св. *Малахии*, который, вероятно, был сыном *Мугрона* О *Моргара* († 1102), начальника школы (ardfer léighind) в Ард-Махе (*Gwynn*. 1992. P. 193; *Africa D. C. St. Malachy the Irishman: Kinship, Clan, and Reform* // *Proc. of the Harvard Celtic Colloquium. Camb. (Mass.)*, 1985. Vol. 5. P. 110–111). В юности Малахия стал монахом и учеником *Имара*. К. рукоположил его во диакона, а ок. 1119 г. — во пресвитера, после чего поручил ему проповедовать и наставлять народ. Возможно, Малахия был назначен на должность священника (sacart) — один из важнейших постов в руководстве ирл. церковной общины (см.: *Ó Fiaich*. 1969. P. 103).

Поскольку К. часто и подолгу отсутствовал в Ард-Махе, он сделал Малахию своим наместником (episcopus etiam vices suas commisit ei, seminare semen sanctum... et dare rudi populo... legem vitae et disciplinae — *Bernardus Claraevallensis. Vita sancti Malachiae episcopi*. 6). Неизвестно, был ли Малахия назначен заместителем настоятеля (fos-airchinnech; этот пост в Ард-Махе обычно занимали члены рода *Кланн Синах*, см.: *Ó Fiaich*. 1969. P. 101), или К. учредил должность викария (*Flanagan*. 2010. P. 41–42). Как наместник, Малахия искоренял «суеверия» и «варварские обычаи», утверждая примат канонического права Римской Цер-

кви над ирл. традиц. правом, особенно в том, что касалось заключения и расторжения брака. Будучи искусным певцом, он провел реформу богослужений суточного круга и псалмодии (quod... ad horas canonicas cantatur et psallitur), настаивал на правильном совершении исповеди и конфирмации. Впосл. К. отправил его к еп. *Маэл Ису* О *Аньмире* в ц. *Лес-Мор*, чтобы изучить богослужение Вселенской Церкви, т. е. рим. обряд (cultum divinatorum et venerationem sacramentorum... quam ritus habet universalis Ecclesiae). В 1123 г. в связи с кончиной в *Лес-Море* настоятеля ц. *Беннхор* (ныне *Бангор*) св. *Малахия* вернулся в Сев. Ирландию, чтобы принять руководство общиной *Беннхора*. Вскоре он был назначен на епископскую кафедру *Коннере* (*Коннор*), входившую в церковную провинцию *Ард-Махи* (1124), и приступил к церковной реформе (*Bernardus Claraevallensis. Vita sancti Malachiae episcopi*. 17). В 1127 г. основанный Малахией мон-рь в *Беннхоре* был разорен во время военных действий, и епископ вместе с монахами удалился в Юж. Ирландию, где их принял *Кормак Мак Картаг* († 1138), правитель *Мумана*.

К. скончался в понедельник, во время 3-й поездки в обл. *Муман* в ц. *Ард-Патрик* (ныне *Ардпатрик*, графство *Лимерик*), которая была центром владений общины *Ард-Махи* в Юж. Ирландии. В среду, 3 апр., в соответствии с завещанием (a timna fadhein) тело привезли в *Лес-Мор*, а на следующий день состоялись торжественные похороны в усыпальнице епископов (i n-ailaidh na n-espos). По свидетельству *Бернарда Клервоского*, перед смертью К. сделал распоряжение (fecit quasi testamentum) о назначении Малахии на должность настоятеля и архиепископа *Ард-Махи*. От имени св. *Патрикия* (sancti Patricii auctoritate) он послал соответствующие указания правителям *Мумана* *Кормаку Мак Картагу* и *Конхобару* О *Бриану* († 1142) (*Bernardus Claraevallensis. Vita sancti Malachiae episcopi*. 19). В ирл. церковном праве допускалось назначение настоятелем преемника (Collectio canonum Hibernensis. 37. 18, 20 // *Die irische Kanonensammlung* / Hrsg. H. Wasserschleben. Lpz., 1885². S. 135–136; см.: *Ó Fiaich*. 1969. P. 95–96; *Flanagan*. 2010. P. 44). Однако, согласно *Бернарду*, на протяжении 15 по-





колений должность настоятеля Ард-Махи наследовалась представителем рода Кланн Синах. Чтобы положить конец этому «ужасному обычаю» и власти «рода тиранов», К. назначил своим преемником человека, с которым не состоял в родственных отношениях, ревностного сторонника церковных преобразований (*Bernardus Claraevallensis. Vita sancti Malachiae episcopi. 19; Idem. Sermo in transitu sancti Malachiae episcopi. 6 // Bernard de Clairvaux. 1990. P. 392–394*). Возможно, такой замысел возник у К. после смерти его дяди Фланнакана, сына Маэл Ису (1113), предполагаемого наследника должности (*adbur abbad Aird Macha – The Annals of Ulster. 1983. P. 554*), но его реализации сопротивлялись члены рода Кланн Синах. Св. Бернанд Клервоский сообщает, что в то время, когда умирал архиепископ, не знавшему об этом Малахии явилась женщина высокого роста, к-рая назвалась женой К. Вручив ему пастырский посох, она исчезла. Когда святой получил посланный ему посох К., он узнал пастырский посох из видения (*Bernardus Claraevallensis. Vita sancti Malachiae episcopi. 21*). Согласно Бернанду Клервоскому, память о видении укрепляла св. Малахию в борьбе с родом Кланн Синах и правителями из династии Кенел н-Эоган. Вопреки завещанию К. на следующий день после его погребения на должность настоятеля был избран его троюродный брат Мурьхертах († 1134). Только через 3 года епископы Маэл Ису О Аньмире и Гилберт Лимерикский убедили св. Малахию заявить о правах на титул «наследника Патрикия» на созванном для этого совещании прелатов и знати (*Ibid. 20; Annála Ríoghachta Éireann. 1856. P. 1040*).

В сказании «Видение Тнугдала», составленном в 1149 г. мон. Марком, насельником ирл. мон-ря св. Иакова в Регенсбурге, К. представлен среди епископов Ирландии, к-рые пребывают в Царствии Небесном вместе со св. Патрикием. Память К. 1 апр. указана в глоссах XII в. к Мартирологу Оэнгуса, а также в метрическом Мартирологе Маэл Муре О Гормана (ок. 1170), где святой назван «благородным господином, таким, какого я ищу» (*in soerchenn soa saighim*). Под 6 апр. в Мартирологе имеется глосса: «Цельс, епископ Ард-Махи». В «Мартирологе из Донегола», со-

ставитель к-рого Михал О Клери († 1643) использовал в т. ч. Мартиролог Маэл Муре О Гормана, указав 2 дня памяти святого — «Келлаха, наследника Патрикия» (Михал О Клери сомневался, что этот святой и К.— одно и то же лицо) (1 апр.) и «Цельса, епископа Ард-Махи» (6 апр.). Под 6 апр. память К. отмечена Иоанном Моланом в издании Мартиролога Узуарда (1568) и кард. Цезарем Баронием в Римском Мартирологе (*MartRom. Comment. P. 127–128*). В действующей редакции Римского Мартиролога (2001) память святого значится 1 апр., под этим же днем она внесена в календарь Римско-католической Церкви для Ирландии (изд. в 2011).

Ист.: *ActaSS. Apr. T. 1. P. 616–617; Bernardus Claraevallensis. Vita sancti Malachiae episcopi // Bernard de Clairvaux. Éloge de la nouvelle chevalerie; Vie de saint Malachie; Épitaphe, hymne, lettres / Éd. P. Y. Emery. P., 1990. (SC; 367); St. Bernard of Clairvaux's Life of St. Malachy of Armagh / Transl. H. J. Lawlor. L.; N. Y., 1920; Corpus Genealogiarum Hiberniae / Ed. M. A. O'Brien. Dublin, 2001. Vol. 1. P. 181, 420; The Annals of Ulster (to AD 1131) / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. P. 515–576; The Annals of Tigernach / Ed. W. Stokes // Revue Celtique. P., 1897. T. 18. P. 30–52; The Annals of Inisfallen (MS. Rawlinson B. 503) / Ed. S. Mac Airt. Dublin, 1944. P. 262–292; Chronicum Scotorum / Ed. W. M. Hennessey. L., 1866. P. 310–329; The Annals of Loch Cé / Ed. W. M. Hennessey. L., 1871. Vol. 1. P. 94–127; Annála Ríoghachta Éireann = Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1856. Vol. 2. P. 980–1035; Keating G. The History of Ireland. L., 1908. Vol. 3 / Ed. P. S. Dinneen. P. 296–307; Die «Vision des Tnugdalu» Albers von Windberg / Hrsg. B. Pfeil. Fr./M., 1999. S. 55–56; Féilire Óengusa Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 110–111; Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gormáin / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 68–71; [O'Clery M.] The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 92–93, 96–97.*

Лит.: *Ware J. History of the Bishops of the Kingdom of Ireland / Ed. W. Harris. Dublin, 1739. P. 51–54; O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, [1875.] Vol. 4. P. 43–47; MacElean J. Synod of Raith Breasail: Boundaries of the Dioceses of Ireland (AD 1110 or 1118) // Archivium Hibernicum. Dublin, 1914. Vol. 3. P. 1–33; Lawlor H. J., Best R. I. The Ancient List of the Coarbs of Patrick // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1919. Vol. 35. N 9. P. 316–362; Gleeson D. F., Gwynn A. A History of the Diocese of Killaloe. Dublin, 1962. P. 113–127; Hughes K. The Church in Early Irish Society. Ithaca (N. Y.), 1966. P. 246, 266–269; Ó Fiaich T. The Church of Armagh under Lay Control // Seanchas Ardmhacha. 1969. Vol. 5. N 1. P. 75–127; Candon A. Barefaced Effrontery: Secular and Ecclesiastical Politics in Early Twelfth-Century Ireland // Ibid. 1991. Vol. 14. N 2. P. 1–25; Gwynn A. The Irish Church in the 11th and 12th Cent. / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1992; Eichingham C. Episcopal Hierarchy in*

Connacht and Tairdelbach Ua Conchobair // J. of the Galway Archaeological and Historical Society. 2000. Vol. 52. P. 13–29; Holland M. Dublin and the Reform of the Irish Church in the 11th and 12th Cent. // Peritia. Turnhout, 2000. Vol. 14. P. 111–160; *idem*. The Ordination of Cellach, «Comarbae» of Patrick, in 1105 // Seanchas Ardmhacha. 2005. Vol. 20. N 2. P. 22; *idem*. Were Early Irish Church Establishments under Lay Control? // Ireland and Europe in the 12th Cent.: Reform and Renewal / Ed. D. Bracken, D. Ó Riain-Raedel. Dublin, 2006. P. 128–142; O'Loughlin T. Cellach, St. // Celtic Culture: A Historical Encycl. / Ed. J. T. Koch. Santa Barbara, 2006. Vol. 1. P. 362; Flanagan M. T. The Transformation of the Irish Church in the 12th Cent. Camb., 2010.

А. А. Королёв

КЕЛЛИИ [греч. τὰ Κελλία; копт. ⲙⲓⲣⲓ; лат. Cellia, Cellae; Эль-Муна — араб. المنى, المنى], один из крупнейших монашеских центров в Н. Египте наряду с *Нитрией* и со *Скифом* (Вади-эн-Натрун), известный по источникам с IV по XI в. Руины К. расположены примерно в 60 км к юго-востоку от Александрии и занимают более 100 кв. км. Топоним К. возник вследствие перехода в имя собственное греч. имени нарицательного τὰ κελλία (кельи) и соответствующего ему копт. ⲙⲓⲣⲓ. Возможно, в копт. языке к К. прилагалось и другое, синонимичное название — *нимонн* (от греч. ἡ μονή), к которому можно возвести арабское наименование К. — Эль-Муна (*Evelyn-White. 1932. P. 26*). Древние письменные источники помещают К. между Нитрией к северу и Скифом к югу, причем по-разному оценивают расстояние между Нитрией и К. После верной идентификации Нитрии Х. Дж. Эвелин-Уайтом стала возможной и правильная локализация К., предложенная в качестве гипотезы Э. Ф. Ч. де Коссоном в 1937 г. и подтвержденная в ходе раскопок под рук. А. Гийомона в 1964 г. Сведения о жизни в К. в IV–V вв. основаны гл. обр. на письменных источниках, в VI–VIII вв. — на археологических данных.

История. К. были основаны прп. Аммоном Нитрийским поблизости от учрежденного им же сообщества монахов в Нитрийской пустыне и предназначались для иноков, к-рые желали более строгого уединения. Согласно одной из апофтем алфавитной коллекции сб. *Apophthegmata Patrum*, прп. Антоний Великий однажды посетил авву Аммона в Нитрийской пустыне и тот, сославшись на увеличение числа братии, сообщил прп. Антонию о желании некоторых



из них «построить келлии вдалеке, чтобы безмолвствовать» (οἰκοδομησαὶ κελλίαι μακρὰν ἵνα ἡσυχάσωσι). Авва Аммон попросил прп. Антония выбрать место для новых монастырских поселений. Пройдя за день большое расстояние, на закате они достигли места, где прп. Антоний предложил поставить крест в знак того, что именно здесь будут выстроены новые жилища для нит-



Раскопанные комы в Келлиях.
Вид сверху.
Фотография. 2-я пол. XX в.

рийских монахов. Важным обстоятельством, принятым во внимание прп. Антонием, была возможность для иноков Нитрии и нового поселения общаться друг с другом без серьезных затруднений (Aprophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 85–88). Основание К. исследователи обычно относят к 338 г., связывая его с путешествием прп. Антония в Александрию (Читти. 2007. С. 60–61).

В качестве одной из особенностей иноческой жизни в К. источники упоминают значительное удаление жилищ монахов друг от друга, чтобы не нарушалось уединение. В конце каждой недели, в субботу вечером, монахи собирались в храме для воскресного богослужения (σὺναξις), к-рое завершалось утром следующего дня Божественной литургией. За причащением следовала совместная трапеза монахов — *агапа*. Письменные источники указывают на храмы как на место проведения агап, однако археологические находки свидетельствуют о том, что при храмах существовали особые помещения для братских трапез.

Наиболее известным из пресвитеров К. в начальную эпоху был прп. *Макарий Александрийский* (Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). 18). Последние 14 лет жизни в К. провел *Евагрий Понтийский*; 9 лет в К. прожил *Палладий*, еп. Еленопольский, составивший в посл. «Лавсаик» — одно из наиболее информативных описаний

иноческой жизни в обителях Египта. Во 2-й пол. IV в. насельниками К. были также т. н. Долгие (Длинные) братья: прп. *Аммоний Долгий*, *Диоскор* (в посл. епископ Гермопольский), *Евсевий* и *Евфимий*. В 400 г. они подверглись гонению со стороны Александрийского архиеп. *Феофила I* по обвинению в оригенизме и были вынуждены покинуть К. вместе с поддержавшей их братией (Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7). В посл. некоторым удалось вернуться, в т. ч. мон. *Исааку*, который был избран

пресвитером К. и устроил здесь по образцу Нитрии странноприимный дом для паломников и больших монахов (почи-

тается как святой в *Коптской Церкви*). Возможно, в числе изгнанных архиеп. *Феофилом* монахов был также прп. *Иоанн Кассиан Римлянин*, который впервые посетил К., путешествуя по Египту в 80-х гг. IV в.

В IV — 1-й пол. V в. в К. был только 1 храм; после IV Вселенского Собора (451) была построена церковь для монахов, не принявших халкидонское вероопределение (ср.: Aroprophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 432). В течение последующего столетия в К., как и во всем Египте, активно распространялось *монофизитство*, и во 2-й пол. VI в. уже известен монофизитский епископ К. — *Иоанн Келлиот*. О присутствии здесь православных во 2-й пол. VI — нач. VII в. свидетельствует упоминание К. в «Луге духовном» блж. *Иоанна Мосха* (Ioan. Mosch. Prat. spirit. 55, 144, 177; согласно рус. пер. (Иоанн Мосх. Луг духовный. С. 171, 180–181, 210), о К. идет речь также в главах 151, 152 и 178, где в греч. тексте стоит τὰ Μονίδια, однако совр. исследователи считают этот топоним указанием на др. мон-рь — см.: *Лурье В. М.* Из истории чинопоследований псалмопения: Полная псалтирь в ежедневном правиле (в связи с историей египетского монашества IV–VII вв.) // ВВ. 1999. Т. 58(83). С. 76–83).

Некую информацию о положении К. в VII в. содержит копто-араб. «Книга об освящении храма Вениамином», повествующая о путешест-

вии копт. Александрийского патриарха *Вениамина I* (622–661) в Нитрийскую пустыню для освящения нового храма скитского мон-ря св. Макария (Дейр-Анба-Макар) зимой 645/6 или 646/7 г. Во время этого путешествия патриарх сделал 2-дневную остановку в К., и неск. местных иноков затем сопровождали его до конца поездки. Согласно «Истории Александрийских патриархов», в состав к-рой в сокращенном виде вошла «Книга об освящении...», патриарх Вениамин посещал К. по крайней мере еще однажды — в 631 г., скрываясь от правосл. Александрийского патриарха *Кира*, и возобновил пришедшие в запустение обители. Этот же текст содержит подробности о жизни К. в следующем столетии: при копт. патриархе *Александр II* (705–730) еп. *Иоанн Саисский*, будучи назначен мусульманскими властями сборщиком налогов с христиан населения, в числе проч. местностей посетил Эль-Муну, где воссоединил с Коптской Церковью нек-рых *гайанитов* и *варсануфиан*. Данный фрагмент свидетельствует о том, что вероучительные разногласия, возникшие в среде егип. христиан еще в VI в., и спустя 2 столетия продолжали оказывать влияние на монахов К.

В отличие от Скита, в к-ром сохранились действующие мон-ри, в К., как и в Нитрии, монастырская жизнь почти угасла в течение первых 2 веков после араб. завоевания Египта (639–642). У мусульм. авторов аль-Якуби (IX в.; *Al-Jakûbî*. 1892. P. 342) и аль-Бакри (XI в., вероятно, с опорой на более ранний источник; *El-Bekri*. 1859. P. 4–5) содержатся сведения о К. как о заброшенных развалинах, в которых тем не менее, по утверждению аль-Бакри, еще жили отдельные монахи.

Археология. В 1965 г., вскоре после обнаружения руин К. экспедицией Гийомона, Французский ин-т восточной археологии совместно с Женевским ун-том начал здесь археологические раскопки (проект ЕК 8184, публикации отчетов: 1981–2004 гг.). Из-за большой площади подлежащей исследованию территории, на к-рой расположены более 1500 *комов* (كوم — араб. название холмиков, образовавшихся в результате разрушения сводов и стен строений и заноса развалин песками), необходимо было разделить работу между этими учреждениями. Франц.



ника (или кельи 2 учеников), состоявшая чаще всего из молельни и жилой комнаты. Рядом с кельей ученика распо-

Раскопанные монашеские кельи в Ферме, близ Келлий. Фотография. 2005 г.

лагалась кухня с печью для приготовления хлеба, а также ряд др. помещений, назначение которых остается неясным.

мошью узкого прохода соединялась с подземным убежищем. Над этой церковью в нач. VII в. (по всей видимости, после того как старое здание пришло в негодность) была надстроена еще одна, условно именуемая новой сев. церковью. Трехнефная юж. церковь была выстроена в кон. V в.; рядом с алтарем в ней был расположен баптистерий. В др. комплексах имелись свои храмы, остатки большинства из которых обнаружены археологами.

В раскопанных жилых комплексах К. богато представлена эпиграфика. Большая часть надписей выполнена красной охрой на штукатурке, иногда на мраморе, хотя встречаются и нанесенные чернилами или углем. Надписи преимущественно сделаны на бохайрском диалекте копт. языка и являются одними из древнейших памятников этого диалекта; эпиграфика на греческом (с вкраплением коптизмов) менее распространена, на арабском — датируется в основном тем периодом, когда К. были уже оставлены монахами. В надписях чаще всего сообщается о кончине того или иного монаха по стандартному формуляру, реже содержатся пояснения к элементам декора, цитаты из Свящ. Писания или из апокрифических текстов, списки посетивших данный комплекс паломников, молитвы. Надписи на керамике, как правило плохо поддающиеся прочтению, недостаточно изучены. Сохранные в эпиграфике имена монахов К. в основном библейского или народно-копт. происхождения; иногда в надписях встречаются имена правящего визант. императора и Александрийского патриарха, а также завоевателей, нашествию которых Египет подвергся в данную эпоху.

Большинство помещений в К. были в той или иной степени декорированы. Тематика изобразительного искусства разнообразна — от максимально простых геометрических узоров до детально прорисованных животных, птиц, судов. Наиболее частым предметом изображения был крест, в качестве орнаментального мотива постоянно повторяемый на стенах построек, а в качестве объекта поклонения обычно украшавший нишу во внутренней восточной стене молельных комнат. В К. засвидетельствованы изображения греч., лат., лапчатого и других разновидностей креста. Известны отдельные

сектор включал в основном территории зап. части комплекса (Кусур-эр-Рубайят и Каср-эль-Вахайда), швейцарский (руководитель раскопок — Р. Кассер) — вост. части (Кусур-эль-Узайла, Кусур-эль-Абид, Кусур-Иса, позднее также Кусур-эль-Урайма и Кусур-эль-Хигайла). Египетские ученые (Egyptian Antiquities Organization) проводили археологические работы в основном вдоль строящейся железнодорожной ветки Танга—Александрия. В 1990 г. раскопки были свернуты в связи с тем, что ирригация земель для сельскохозяйственных нужд приводила к постоянному повышению уровня подземных вод и местность становилась непригодной для археологических исследований. Накануне полного прекращения работ на территории собственно К. археологи начали раскопки в Ферме, в 11 км к юго-востоку, на большей высоте над уровнем моря. В 1987–1989 гг. Женевским ун-том здесь было обнаружено свыше 100 жилых комплексов, ок. 10 из них раскопано и исследовано; в 2006 г. работы были продолжены в рамках проекта, осуществляемого Йельским ин-том египтологии.

Раскопанные на территории К. комплексы можно разделить на несколько типов. Келья для 1 монаха (такие комплексы относительно редки), как правило, состояла из 4 смежных помещений: молельной, кладовой, помещения для рукоделия и жилой комнаты. В наиболее ранних из них не было предусмотрено ни кухни, ни уборной, ни колодца. По большей части, однако, жилище предназначалось для 2 или даже 3 монахов — вероятно, старца и его учеников. Как правило, келья старца включала молельню и 2 жилые комнаты, в одной был вход в маленькую кладовую; к ней примыкала келья уче-

Территория такого комплекса, включавшего также колодец и резервуар(ы) для воды, была огорожена стеной. В К. обнаружены и комплексы весьма крупных размеров, предназначавшиеся для нескольких (до 10) живших вместе иноков (самый большой — ком 219 в Кусур-эр-Рубайят, 45×60 м — см.: Kellia I. 1969).

Развитие жилых комплексов К. может быть восстановлено по данным раскопок следующим образом. Жилища наиболее примитивной структуры, наполовину врытые в землю, известны лишь по раскопкам в Кусур-Иса; они датируются IV–V вв. В течение VI в. появилось множество строений различной планировки для 1 насельника и для старца с учеником или учениками (известны преимущественно на низменных территориях в Кусур-эль-Узайла). В VII–VIII вв. наблюдается с одной стороны, усложнение внутренней структуры жилых комплексов, с другой — основание новых поселений, более тесно расположенных на единице площади, возникновение настоящих агломераций прилегающих друг к другу и различным образом ориентированных в пространстве строений. Для VII в. характерно появление в таких комплексах башен и мест отправления культа.

На территории К. обнаружены руины небольшого числа храмов, сильно различавшихся по величине и архитектурным особенностям. Древнейшей считается старая северная церковь в комплексе Кусур-Иса, возведенная вскоре после 400 г. Этот однефный храм, вероятнее всего, имел крышу из деревянных балок, а его алтарь первоначально состоял из единственного прямоугольного в плане помещения. Впосл. к этому помещению были пристроены 2 боковые комнаты, южная с по-



рисунки светского характера (напр., полулежащей у реки женщины, напоминающей *Исиду*), однако доминирует христианская тематика: изображения Христа Спасителя, близкие к типу Пантократора, монахов, вмч. *Мины* с верблюдами и др. святых.

Ист.: Древний Патерик, изложенный по главам. М., 1997. С. 101, 267–268; Изречения египетских отцов. 2001. С. 38, 41, 45, 56; *Aprophthegmata Patrum*; Hist. mon. Aeg. 20; *Rufin*. Hist. mon. 22; *Pallad*. Hist. Laus. (Bartelink). 7, 18, 38; *Ioan. Cassian*. Collat. 6. 1; *Sozom*. Hist. eccl. VI 31; *Ioan. Mosch*. Prat. spirit. 55, 144, 177; Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin / *Introd.*, éd., trad., annot. R.-G. Coquin. Le Caire, 1975; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed., transl., annot. B. T. A. Evetts. P., 1907. Pt. 2. P. 490, 500, 506. (PO; T. 1. Fasc. 4); 1910. Pt. 3. P. 62–63. (PO; T. 5. Fasc. 1); *Al-Jakûbî*. Kitâb al-Boldân // *Ibn Rosteh*, *Abû Alî Ahmed ibn Omar*. Kitâb al-A'lâk an-nafisa VII. *Al-Jakûbî*, *Ahmed ibn abî Jakûb ibn Wâdhîh al-Kâtîb*. Kitâb al-Boldân / Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Batav., 1892. P. 231–373. (BGA; 7); *El-Bekri*. Description de l'Afrique septentrionale / Trad. par Mac Guckin de Slane. P., 1859.

Лит.: *Amélineau* E. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. P., 1894; *Evelyn-White* H. G. The Monasteries of Wâdi 'n Natrûn. N. Y., 1932. Pt. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis; *Cosson A. F. C.*, de. The Desert City of El Muna // Bull. de la Société royale d'archéologie d'Alexandrie. 1937. T. 31. P. 247–253; *Meinardus* O. Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts. Cairo, 1961; *Guillaumont* A. Le Site des Cellia (Basse-Égypte) // RA. 1964. Vol. 2. P. 43–50; *idem*. Premières fouilles au site des Kellia (Basse-Égypte) // CRAI. 1965. T. 109. N 1. P. 218–225; *idem*. Histoire des moines aux Kellia // OLP. 1977. Vol. 8. P. 187–203; Kellia I: Kôm 219: Fouilles exécutées en 1964 et 1965 / Éd. Fr. Dumas, A. Guillaumont. Le Caire, 1969. 2 t.; *Kasser* R. Kellia: Topographie. Gen., 1972; *idem*. Sortir du monde: Réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques des Kellia // RTPPhil. Ser. 3. 1976. T. 26. P. 111–124; *idem*. L'épigraphie copte aux Kellia et l'information qu'elle donne sur l'importance de la langue Bohairique B5 // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1998. T. 37. P. 15–48; *Egloff* M. Kellia, la poterie copte: Quatre siècles d'artisanat et d'échanges en Basse-Égypte. Gen., 1977. 2 t.; Survey archéologique des Kellia, Basse-Égypte / Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève; sous la dir. de R. Kasser. Louvain, 1983–2003. 4 t.; Le site monastique copte des Kellia: Sources historiques et explorations archéologiques: Actes du Colloque de Genève, 13 au 15 août 1984 / Éd. Ph. Bridel. Gen., 1986; Dossiers Histoire et Archéologie. Dijon, 1988. N 133: Chrétiens d'Égypte au IV^e s.; Les Kellia: Ermitages coptes en Basse-Égypte: Musée d'art et d'histoire, Genève, 12 oct. 1989 – 7 jan. 1990. Gen., 1989; *Guillaumont* A. et al. Kellia // CoptE. Vol. 5. P. 1396–1410; *Miquel* P. et al. Déserts chrétiens d'Égypte: Les Kellia. Nice, 1993; *Haeny* G., *Leibundgut* A. Kellia: Kôm Qouçour 'Isâ 366 und seine Kirchenanlagen. Louvain, 1999; *Rassart-Debergh* M. Bilan des fouilles aux Kellia: Peintures // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996 / Hrsg. S. Emmel et al. Wiesbaden, 1999.

Bd. 1. S. 319–335 [Bibliogr.]; Kellia II: L'ermilage QR 195. Le Caire, 2000. Pt. 1: Archéologie et architecture / Éd. N. H. Henein, M. Wuttmann. 2 t.; 2003. Pt. 2: La céramique, les inscriptions, les décors / Éd. P. Ballet, N. Bosson, M. Rassart-Debergh; *Читти* Д. Град Пустыня: Введ. в изуч. егип. и палестинского монашества в христ. империи. СПб., 2007. С. 61–67, 98–99, 105–108, 239–241.

И. А. Фридман

КЕЛСИЙ, мч. (пам. 14 окт.) — см. в ст. *Назарий, Гervasий, Протасий и Келсий*, мученики Медиоланские.

КЕЛСИЙ, мч. (пам. 8 янв.) — см. в ст. *Иулиан, Келсий, Антоний, Анастасий, Василисса, Марионилла* и др. мученики Египетские.

КЕЛЬСИЕВ Василий Иванович (16.06.1835, С.-Петербург — 2.10.1872, там же), общественный деятель, сподвижник А. И. Герцена, писатель. Род. в дворянской семье, его дед



В. И. Кельсиев.

Гравюра Пуча по рисунку Волковского. 3-я четв. XIX в.

был священником, отец — таможенным чиновником. К. рано осиротел; в 1845–1855 гг. на средства Российско-Американской компании учился в имп. Коммерческом уч-ще, до 1857 г. продолжал образование в качестве вольнослушателя на восточном факте С.-Петербургского ун-та. Во время учебы сблизился с буд. революционером А. И. Ничипоренко, а также с Н. А. Добролюбовым и братьями Курочкиными. В 1858 г. К. отправился в качестве бухгалтера Российско-Американской компании в г. Новоархангельск (ныне Ситка, Аляска), но в мае 1859 г. из-за болезни жены остановился в Плимуте (Англия) по договоренности с Герценом, который обещал ему найти работу. В нояб. К. уволился из Российско-Американской ком-

пании и объявил себя политическим эмигрантом.

Находясь в Лондоне с нояб. 1859 по март 1862 г., К. сблизился с рус. эмигрантами и польско-англ. революционером А. И. Бенни, принимал участие в работе Вольной рус. типографии, печатался в газ. «Колокол». Герцен отмечал своеобразный характер революционности К. и называл его «нигилистом с религиозными приемами, нигилистом в дьяконовском стихаре». В 1860 г. Герцен передал К. собрание материалов о старообрядцах и отметил, что «за издание их и приведение в порядок Кельсиев принялся со страстью» (*Герцен* А. И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1975. Т. 3. С. 304–305). К. наряду с А. П. Щаповым считал, что старообрядчество несет в себе большой протестный потенциал, к-рым можно воспользоваться для революционных преобразований в России. К. поддерживал призывы Щапова «уйти в странство», в «спасенный путь от зверя-антихриста, от его властей, от всего его царства». По предложению Герцена К. издал в Лондоне «Сборник правительственных сведений о раскольниках» (1860–1862. 4 вып.), где были впервые опубликованы широко распространенные среди старообрядцев в XIX в. «Собрание от Святого Писания о антихристе и о последнем времени» (Вып. 2. С. 247–252), фрагменты сочинений *Евфимия*, создателя согласия *странников* (Вып. 4. С. 248–256). Там же издана история Московского Преображенского кладбища (Вып. 1. С. 1–74), не вполне достоверно отражающая судьбу *Федосеевцев*, но на долгие годы ставшая основным источником по этой теме. В 1863 г. в Лондоне увидело свет подготовленное К. «Собрание постановлений по части раскола» в 2 книгах, не утратившее свое значение и в наст. время.

По предложению Герцена, представившего К. корректуру перевода Свящ. Писания на рус. язык, к-рый издавался Лондонским Библейским об-вом, К. занимался собственным переводом Библии на рус. язык. К. опубликовал (под псевдонимом *Вадим*) в апр. 1860 г. перевод Пятикнижия (Библия: Священное Писание Ветхого и Нового Завета, переведенное с еврейского независимо от вставок в подлиннике и от его изменений, находящихся в греч. и слав. переводах: Ветхий Завет. Отд. 1-й, за-





ключающий в себе Закон, или Пятикнижие / Пер.: Вадим. Лондон, 1860. 4 вып.). Во вводной статье к 1-му выпуску изложены принципы перевода, главный из них — стремление к «ближайшей, почти фотографической копии текста». К. использовал метод английского гебраиста А. Бениша, в 1851 г. опубликовавшего перевод Пятикнижия на английский язык, к-рый был подстрочником масоретского текста. Перевод К. также имеет характер подстрочника, часто мало понятно. К. стремился максимально исключить влияние греч. и церковнославянских текстов: транскрибировал еврейские имена собственные (Иицехак (Исаак), Моше (Моисей)), использовал диалектные и разговорные русские лексемы («ящик», «сундук» вместо «скиния», «кивот»), создавал неологизмы («человечица» вместо «жена» (Быт 2. 23)). Перевод К. получил отрицательные оценки (М. Н. Катков, Герцен, прав. *Иоанн Кронштадтский*). Хотя научная и лит. ценность труда К. была невелика, он ускорил появление синодального перевода Свящ. Писания. К. предпринял попытку (также неудачную) перевести на рус. язык «Стоглав» (Стоглав: Собор, бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иоанне Васильевиче. Лондон, 1861).

В нач. марта 1862 г. К. по тур. паспорту прибыл в Россию для изучения настроений старообрядцев, организации перевозки нелегальной литературы и координации деятельности антиправительственных организаций. В марте — нач. апр. К. встречался с единомышленниками Герцена, участвовал в революционном кружке Бенни и Ничипоренко, выпускавшем в собственной типографии прокламации «Русская правда». К. пытался распространять прокламации среди старообрядцев, искал среди них союзников, но быстро убедился в несбыточности надежд на их революционность. В нач. апр. К. вернулся в Лондон. В июле 1862 г. в С.-Петербурге начался процесс по «делу о лицах, обвиняемых в сношениях с лондонскими пропагандистами» («дело 32-х»), в ходе которого стало известно о недавнем пребывании К. в России, и в дек. 1862 г. его затребовали на следствие. Он отказался явиться и 10 дек. 1864 г. был приговорен сенатом к изгна-

нию из России и лишению всех прав состояния (приговор утвержден императором 30 марта 1865).

Несмотря на неудачу агитации среди старообрядцев, К. решил издавать для них газ. «Общее вече» (приложение к газ. «Колокол»), начинание поддержал Н. П. Огарёв. Газета выходила с 15 июля 1862 по 15 июля 1864 г., в ней обсуждались вопросы свободы вероисповедания, идеи общинного социализма, права инаковерующих. Вопреки всем усилиям К. «борьба за старообрядца» не была успешной. *Пафнутий (Овчинников)*, еп. *Белокриницкой иерархии*, после встречи в 1861 г. в Лондоне с Герценом, Огарёвым, К. и др. революционерами наложил запрет на контакты «с этими безбожниками».

В окт. 1862 г. К. вновь отправился в путь с целью революционной деятельности среди последователей «старой веры». Потерпев неудачу в Австрийской империи, где его приняли за шпиона, К. проследовал в Стамбул и оставался там до дек. 1863 г. Ему удалось сблизиться с И. С. *Гончаровым*, атаманом живших в Османской империи казаков-*некрасовцев*. По совету К. Гончаров побывал в Лондоне, 14–19 авг. 1863 г. встретился с Герценом и Огарёвым, разочаровался в них как в людях неверующих и направил имп. *Александр II Николаевичу* адрес старообрядцев с просьбой о веротерпимости, вызвавший критику Герцена и Огарёва.

В июле 1863 г. к К. присоединился младший брат Иван, бежавший из московской тюрьмы, где отбывал наказание за участие в студенческих волнениях, и в дек. 1863 г. они создали колонию-коммуну в Тулче (Румыния). Члены коммуны должны были заниматься революционной пропагандой среди живших здесь казаков-старообрядцев, организовать школу для детей, на практике осуществлять принципы общинной жизни. К. был избран старшиной казаков. Братья распространяли среди колонистов издания Герцена, прокламации «Земли и воли», пытались наладить связи с донскими, уральскими и терскими казаками. Соратникам К. удалось организовать типографию в Добрудже, но Белокриницкий митр. *Кирил (Тимофеев)* запретил старообрядцам взаимодействовать с тулчинскими колонистами.

В июне 1864 г. умер от тифа И. Кельсиев, у К. начались разногласия с атаманом Гончаровым. В нач. 1865 г. К. вместе с семьей оставил общину и отправился в Стамбул, затем в Румынию, в Галаце получил место дорожного чиновника. Здесь во время эпидемии холеры умерли его малолетние дети, вскоре скончалась жена. После их смерти К. жил в Вене (1866), путешествовал по Венгрии и Галиции, откуда он под псевдонимом Иванов-Желудков отправлял путевые очерки, материалы по этнографии и мифологии славян в рус. газеты и журналы «Голос», «Отечественные записки», «Русский вестник». К. все более склонялся к славянофильству (см. в ст. *Славянофильство и западничество*), своими сомнениями он делился с Герценом, к-рый не разделял пессимизма бывш. соратника, их переписка прекратилась в нояб. 1866 г.

20 мая 1867 г. К. прибыл на российский таможенный пункт в Бессарабии, сдался властям и был доставлен в кишинёвскую тюрьму, оттуда отправлен в С.-Петербург. Находясь под арестом в столице, К. написал свое основное произведение «Исповедь» (13 июня — 11 июля 1867), в котором отрекся от революционной деятельности, подробно объяснив причины своего решения. Имп. Александр II прочитал «Исповедь» и даровал автору прощение, К. было возвращено право поступать на гос. службу и возможность жить в обеих столицах. 11 сент. 1867 г. публицист вышел из тюрьмы и обосновался в С.-Петербурге. Поступок К. вызвал возмущение оппозиции.

После освобождения К. занимался лит. деятельностью, сотрудничал в Русском географическом об-ве, писал для журналов славянофильского и консервативного направления «Заря», «Всемирный труд», «Русский вестник», «Нива», издал мемуары «Пережитое и передуманное» — сокращенный вариант «Исповеди». В мемуарах, а также в очерках «Из рассказов об эмигрантах», «Эмигрант Абихт» К. создал образ политического эмигранта, потерявшего связь с рус. жизнью. В 1868 г. К. издал кн. «Галичина и Молдавия», включившую путевые очерки 1866–1867 гг. из газ. «Голос» и размышления К. о единстве слав. народов; по мнению автора, создание общеслав. союза было первоочередной





политической целью. В 1870 г. в журналах «Нива» и «Семейные вечера» К. опубликовал исторические очерки компилятивного характера: «Александр Невский и Дмитрий Донской», «Первый русский царь Иван III Васильевич», «Просветители славян святые Кирилл и Мефодий», в 1872 г. издал повести «Москва и Тверь», «При Петре». К. отчасти послужил прототипом Шатова в романе Ф. М. Достоевского «Бесы».

Соч.: Гонение на крымских татар // Колокол. 1861. № 117. 22 дек. С. 973–977; Донос иже по делам веры фискальствующего купца Сопелкина // Общее вече. 1862. № 1. 15 июля. С. 6–8; Пережитое и передуманное. СПб., 1868; Галичина и Молдавия: Путевые письма. СПб., 1868; Эмигрант Абихт: (Из рассказов о «Беглой братии») // РВ. 1869. Т. 79. Янв. С. 228–251; Из рассказов об эмигрантах // Заря. 1869. № 3; Святорусские двоеверы // Там же. № 10–11; Рецензия на кн. Н. С. Лескова «Загадочный человек» // Там же. 1871. № 6. С. 4 (2-я паг.); Москва и Тверь: Ист. повесть. СПб., 1872; При Петре: Ист. повесть времен преобразования России. СПб., 1872 (соавт.: В. П. Ключников); Исповедь / Подгот. к печ.: Е. Кингисепп; вступ. ст. и коммент.: М. Клевенский // Лит. наследство. М., 1941. Т. 41/42. С. 253–470; Письма к Герцену и Огарёву / Публ.: П. Г. Рындоунский // Там же. 1955. Т. 62. С. 159–218.

Лит.: *Русский, псевд. [Боголюбский М. С.]*. Об изданиях Библии в рус. пер. в Лондоне [В. Кельсиевым] // ПО. 1860. № 11. С. 381–39; Д. П. Новые подвиги наших лондонских агитаторов // РВ. 1862. Т. 9. С. 425–438; *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. СПб., 1872. Т. 3. С. 554–560; *Лесков Н. С.* Загадочный человек // Собр. соч.: В 11 т. М., 1957. Т. 3. С. 276–381; *Герцен А. И.* Кельсиев // Собр. соч.: В 8 т. М., 1975. Т. 7. С. 312–323; *Соколов Н. П.* Кельсиев // Русские писатели: 1800–1917 гг.: Биогр. слов. М., 1992. Т. 2. С. 526–527; *Эджерстон В.* Лесков, Артур Бенни и подпольное движение нач. 1860-х гг.: О реальной основе «Некуда» и «Загадочного человека» // Лит. наследство. М., 1997. Т. 101. Кн. 1. С. 615–637; *Балакишина Ю. В.* Св. прав. о. Иоанн Кронштадтский и история одного малоизвестного перевода Библии на русский язык // История Отечества: Святые и святыни Рус. Севера: Сб. статей. Архангельск, 2006. С. 15–21; *Снигирёв Р., прот.* Русские переводы Ветхого Завета сер. XIX в. // www.bogoslov.ru/text/385577.html.

Е. А. Агеева

КЕЛЬТОВ РЕЛИГИЯ, ветвь индоевроп. религ. традиции; религия кельт. племен: галлов, кельтов Испании, племенных союзов Сев. Италии, Центр. Европы и Балкан, бриттов и ирландцев, а также галатов в М. Азии. О древнейшем этапе развития К. р. судят по археологическим памятникам гальштатской (VIII–VI вв. до Р. Х.) и латенской культур (V–I вв. до Р. Х.). По всей кон-

тинентальной кельт. Европе известны 4-угольные огороженные святилища (Viereckschanzen), однако трудно судить о ритуалах, совершавшихся в них. Упомянутые в письменных источниках священные рощи, озера и острова могли быть местом приношений богам, но археологических данных, подтверждающих это, крайне мало. К нач. I в. до Р. Х. относится сооружение монументальных культовых памятников в Ирландии (40-метровый «храм» в Эмайн-Махе, валы в Дорси, дорога в Корли). У кельтов практиковались как ингумация (богаты захоронения представителей высших сословий эпохи гальштата с колесницами и оружием), так и кремация (у белгов, частично в Ирландии). Находки в торфяных болотах Ирландии подтверждают обычай человеческих жертвоприношений у кельт. населения острова.

Первые письменные свидетельства существования К. р. содержатся у греч. и рим. авторов с IV в. до Р. Х. Греч. географ *Страбон* (64/63 г. до Р. Х. — 23/24 г. по Р. Х.) передает сведения Птолемея I о том, что кельты с Адриатики встречались с *Александром Великим*. О К. р. и кельт. жрецах — друидах известно из сообщений греческого философа и путешественника нач. I в. до Р. Х. Посидония. «Друид» (галльск. druis; лат. мн. ч. druides; древнеирл. druí) восходит к пракельт. слову druwids, состоящему из корня wid — «видеть, знать» и 1-й части dgu, которая предположительно означает «дерево, дуб». Друиды упоминаются лишь в источниках, описывающих Галлию, Британию и Ирландию, сведений о друидах в Испании, Сев. Италии, на Балканах, в М. Азии нет. Все данные о друидах Галлии и Британии сохранились в изложении греч. или рим. авторов, смотревших на них сквозь призму собственной культуры и философии (т. н. interpretatio graeca/romana). Сведения Посидония сохранились у античных авторов. Так, Диодор Сицилийский (ок. 60 — ок. 30 г. до Р. Х.) в «Исторической библиотеке» писал о 3 основных классах ученых мужей среди галлов: друидах, прорицателях и бардах (певцах и поэтах). Друиды названы мудрецами и теологами. В отсутствие друидов не приносились жертвы, поскольку «через тех, кто сведущи в божественной природе и как бы владеют божествен-

ной речью, и следует выражать благодарность богам и через них же, как полагают, и следует просить о благах» (*Diodor. Sic. Bibliotheca. V 31*). Диодор сообщил о человеческих жертвоприношениях: прорицатели убивали жертву ударом в грудь выше диафрагмы и предсказывали будущее по конвульсиям и кровоистечению. Страбон подтверждает эти сведения, сообщая о бардах, ватах (руководящих жертвоприношениями) и друидах (философах и судьях) (*Strabo. Geogr. IV 4. 4*). Друиды считались самыми справедливыми людьми, поэтому им доверялось разрешение судебных споров. Когда власти у друидов было больше, они решали военные конфликты и сдерживали противников, готовых вступить в бой. В случае большого числа убитых друиды полагали, что поля должны принести богатый урожай. Сообщая о друидической космологии и эсхатологии, Страбон писал, что, согласно их представлениям, человеческие души и Вселенная неразрушимы, хотя стихия огня или стихия воды могут нанести временный ущерб (*Ibidem*).

Вера в вечность души, упомянутая в Посидониевой традиции без сведений о вере в переселение душ, с т. зр. исследователей, подразумевает невозможность прямого переноса древнеинд. представлений о *метемпсихозе* на кельтов. Неясно, где у античных авторов сказано о подлинных представлениях кельт. жрецов, а где — о пифагорейских идеях. Так, Аммиан Марцеллин, опирающийся на сведения Тимагена (ок. I в. до Р. Х.), утверждал, что друиды разделяли доктрину *Пифагора*, считали души бессмертными; он сравнивал объединения друидов с содружествами философов-пифагорейцев (*Amm. Marc. Res gest. XV 9. 8*). Греку было проще воспринимать варварскую доктрину через призму своей традиции, однако восприятие это часто было ложным. Друидам была чужда идея творения мира или его конца, т. е. стройной космогонией и эсхатологией они не обладали. Вероятно, поэтому позднее в древнеирл. и средневаллийских преданиях в отличие от сканд. *Эдд* мы не находим мифов, излагающих начало и конец мира.

Гай Юлий *Цезарь* сообщает о К. р. и о роли друидов в «Записках о Галльской войне» (ок. 50 г. до Р. Х.). Цезарь использовал сведения Поси-





дония, но обладал и непосредственным знанием галльской культуры. Он писал о большой роли друидов и всадников в галльском обществе (*Caes. De Bello Gallic. VI 13*): они участвовали в делах божественных, надзирали за правильностью общественных и частных жертвоприношений, толковали религ. вопросы. Согласно Цезарю, друиды отлучали виновных от жертвоприношений. Для галлов это было тяжелейшим наказанием, а отлученный считался безбожником и изгоем. Друиды не были замкнутой кастой, и поступить к ним в обучение мог каждый свободный человек. По мнению Цезаря, многие шли учиться к друидам из-за особых льгот и освобождения жреческого сословия от военной службы и повинностей. Поступившие в друидическую школу учили наизусть множество стихов, некоторые обучались в течение 20 лет. Друиды, как писал Цезарь, считали, что боги не позволили (*nefas*) записать эти стихи. Цезарь полагал, что устная передача традиции друидов связана со стремлением скрыть учение от непосвященных и укрепить память учеников; они знали греч. алфавит и пользовались им в общественных и частных целях. Об отсутствии письменных памятников друидической мысли сообщал в III в. по Р. Х. *Ориген (Orig. Contr. Cels. I 16)*. Полемизируя с Цельсом, к-рый писал о сходстве друидического учения с еврейским, он указывал на то, что от друидов не осталось записей.

Единственное краткое изречение, к-рое античная традиция приписывает друидам, сохранено *Диогеном Лаэртским* в прологе к «Жизнеописанию философов». Эту триаду Диоген приписывал как инд. гимнософистам (брахманам), так и кельтским друидам: «Чтить богов, не творить зла, быть храбрым» (*Diog. Laert. I. Prolog. 6*). Жанр подобных триадических максим был распространен в средние века в Ирландии и Уэльсе. Диоген писал, что свою философию друиды и брахманы выражали в загадках.

Цезарь упоминал об учении друидов о бессмертии души, к-рая переходит «из одного в другое». Будучи эпикурейцем (см. ст. *Эпикурейство*), Цезарь не верил в бессмертие души и давал друидической доктрине рациональное обоснование, полагая, что эти представления устра-

няли страх смерти и порождали храбрость в душах галльских воинов. Впосл. мн. античные авторы также объясняли друидическое учение о бессмертии души. Помимо этого друиды обсуждали и передавали ученикам сведения о светилах и об их движении, о величине мира и земли, о природе, о силе и могуществе бессмертных богов (*Caes. De Bello Gallic. VI 14*). Друиды считали, что все галлы — потомки хтонического бога, которого Цезарь отождествлял с рим. Отцом Дитом (*Dis Pater*). Поэтому они исчисляли время не по дням, а по ночам (месяц и год начинали исчислять с ночи, а затем шел день). В древнеирл. религии этому божееству соответствует Донн (темный), бог смерти и подземного мира, с его обителью на юго-западе Ирландии.

Учение друидов, согласно Цезарю, было «открыто» в Британии (*disciplina in Britannia reperta*) и лишь оттуда перенесено в Галлию. Во времена Цезаря галльские юноши, желающие постичь это учение, отправлялись в Британию. От Тацита известно о существовании последнего друидического центра в Британии на о-ве Мона (ныне о-в Англси). На о-ве Англси после осушения оз. Ллин-Керриг-Бах археологи нашли множество приношений (детали колесницы, оружие, цепи и оковы рабов (150 г. до Р. Х.— 60 г. по Р. Х.)).

Цезарь сообщал об иерархии друидов, во главе которых стоял жрец, пользовавшийся «величайшим авторитетом»: «По его смерти ему наследует самый достойный, а если таковых несколько, то друиды решают дело голосованием, а иногда спор о первенстве разрешается даже оружием». В определенное время года друиды собирались в области племен карнутов в условном центре Галлии (в исторической области Орлеане на территории совр. Франции): они решали спорные дела и вершили суд. Институт верховного друида и понятие сакрального центра страны свидетельствуют об определенном идеологическом, религ. и политическом единстве Галлии перед рим. завоеванием. В Ирландии, согласно средневек. источникам («старинам мест»), друиды также собирались в центре страны, в Уснехе, где присутствовал и верховный друид.

Рим. власть преследовала друидов и друидизм как в Галлии, так и в Британии. Одной из основных

причин этих преследований было сопротивление друидов романизации: часто именно кельт. жрецы были организаторами антирим. восстаний. Др. причиной было стремление положить конец жестокой практике человеческих жертвоприношений и гаданий, связанных с ними. Друиды Галлии и Британии довольно долго сопротивлялись рим. давлению. Невозможно точно сказать, когда жреческое сословие кельтов рим. Британии и Галлии перестало существовать. К V в., эпохе Великого переселения народов, нет сведений об их существовании в Галлии, что касается Британии, ранне-средневековый Уэльс и независимые бриттские области на западе и севере острова не сохранили в своей ранней и архаичной лит-ре ни одного упоминания о друидах.

Цезарь писал о галльском пантеоне, называя богов рим. именами: «...они больше всего почитают Меркурия. Он имеет больше, чем все другие боги, изображений; его считают изобретателем всех искусств; он же признается указывателем дорог и проводником в путешествиях; думают также, что он очень содействует наживе денег и торговым делам» (*Ibid. VI 17*). Судя по позднейшим многочисленным скульптурным изображениям *Меркурия* из рим. Галлии и Британии, этот бог весьма почитался в кельт. странах. Попытки связать Меркурия с общекельт. богом Лугом не всегда обоснованы.

Представления о кельтских богах сформировались на основе сведений античных авторов, эпиграфических источников римского времени и средневек. ирл. и валлийских преданий. Один из самых почитаемых кельтских богов — Луг известен в Галлии как Лугус (*Lugus*), в средневековой Ирландии как Луг (*Lug*), в Уэльсе как Ллеу (*Lleu*). В континентальной Европе его имя встречается в топонимах (*Lugdunum*, ныне Лион), в именах собственных (напр., *Lugoualos* — «могучий, как Луг»). В Испании и Швейцарии сохранились посвященные надписи нескольким богам по имени Луг: возможно, это определенный род божеств или триада богов. В средневек. Ирландии Луг, сын Киана, — один из главных героев повести «Битва при Маг-Туиред» (IX в.). Луг оказывается внуком короля фоморов Балора. Несмотря на





родственную связь с хтоническими демонами-фоморами, Луг становится предводителем племен богини Дану. Он появляется в Таре, сакральном центре Ирландии, как «мастер многих искусств» (*samildánach*). Войско племен богини под водительством Луга побеждает фоморов, а Луг камнем из пращи убивает своего деда, одноглазого монстра Балора. В архаической ирл. поэзии с Лугом сравнивается лейнстерский кор. Лабрайд Моэн Лонгсех. Согласно преданию «Зачатие Кухулина», отцом ольстерского героя был сам Луг.

Условный верховный бог-громовержец кельт. пантеона известен в галло-рим. надписях как Таранис (Танарус), в лат. эпиграфике из кельтоязычных регионов Римской империи он именуется Юпитером. Этот бог упоминается Луканом в «Фарсалиях» (I в. по Р. Х.) как один из 3 главных галльских богов, которому приносили человеческие жертвы: «Тевтат, и ужасный дикими алтарями Эзус, и Таранис, чей алтарь не ласковой, чем у скифской Дианы» (I 444–6). Исследователи не уверены, писал ли Лукан о триаде верховных богов Галлии. В Бернских схолиях к сочинению Лукана, составленных в X в., подробно описаны способы жертвоприношения этим богам, основанные на иных источниках: жертвы Тевтату топили вниз головой в полном чане, жертвы Эзусу (Езусу) подвешивали на деревьях, пока после пролития крови у них не разрывались части тела, а жертвы Таранису сжигали в деревянных клетках. В схолиях Таранис отождествлялся с рим. Отцом Дитом, а также с Юпитером. Как Юпитеру, ему в древности жертвовали человеческие головы, а позднее только животных. Возможно, данные комментатора «Фарсалий» Лукана о 3 богах основывались на представлениях о «тройственной смерти», которые позже обнаруживаются в ирл. преданиях. Согласно одному из них, кор. Диармад мак Кербалл (ум. в 565) был ранен, его дом сожжен, и он захлебнулся в чане с вином.

Бог Эзус изображен в виде дровосека на 2 барельефах начала галло-рим. эпохи (I в. по Р. Х., Париж, Трир): он рубит дерево, а рядом стоит бык с 3 журавлями, Тарвос Тригаранус. Сцена взята из мифа, содержание к-рого утеряно. Эзус изображен как дровосек, его жертвы вешают на деревьях. Известны имена

собственные, посвященные Эзусу (*Esunertos* – «сильный, как Эзус», *Esugenos* – «рожденный Эзусом»). В схолиях Эзус отождествляется с Марсом и Меркурием, но для этого мало оснований. Тевтат (*Teutatis*, *Toutatis*) – бог-защитник племени, чье имя восходит к галльскому *teuta* (племя).

В Британии кельт. богов тоже пытались интегрировать в рим. пантеон. Бог Нодонс (*Nôdon(t)s*) отождествлялся с Марсом. Ему были посвящены храм и термы в устье р. Северн (Лидни-Парк) (сер. IV в. по Р. Х.). Храм был действующим вплоть до вывода рим. легионов из Британии. Нодонс, возможно, был богом-целителем и был связан с водой. Посвящения Нодонсу в Лидни-Парке были найдены рядом с изображением рыбака, убивающего огромного лосося, на ближайшем фризе представлены морские чудовища, рыбы и тритоны. В Ирландии Нодонсу соответствует Нуаду Арьгетлам (среброрукий), король племен богини Дану, лишившийся руки в 1-й битве при Маг-Туиред и получивший в дар от целителя Диана Кехта серебряную руку. Известен также Нуаду Нехт, персонаж с акватическими коннотациями. В валлийских мифах упоминается Ллудд (Нудд) Среброрукий (*Lludd, Nudd*). Культ Нодонса/Нуаду/Нудда на Британских о-вах свидетельствует об общих особенностях К. р., с к-рой пришлось иметь дело христ. миссионерам в V–VI вв.

Положение общества и религии в Ирландии в первые века по Р. Х. и в раннем средневековье существенно отличалось от ситуации в Британии и др. кельт. странах. В нач. V в., когда на острове появились христ. миссии, кельт. общество оставалось вне греко-лат. ойкумены и сохраняло традиц. черты: им управляли местные короли, друиды и судьи-брегоны. Более поздние Жития св. Патрикия (VII в.) сообщают о его столкновениях с друидами – главными противниками святого и его миссии. Ист.: *Fontes Historiae Religionis Celticae* / Coll. I. Zwicker. Berolini, 1934. Pars 1; Bonnae, 1935–1936. Pars 2–3; *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales* / Ed. J. T. Koch, J. Carey. Aberystwyth, 2003⁴.

Лит.: *Vries J., de La religion des Celtes*. P., 1963; *Ross A. Pagan Celtic Britain*. L.; N. Y., 1967; *Mac Cana P. Celtic Mythology*. L., 1970; *idem. The Cult of the Sacred Centre: Essays on Celtic Ideology*. Dublin, 2011; *Duval P. M. Les Dieux de la Gaule*. P., 1976²; *Carey J. Nodons in Britain and Ireland* // *Zschr. für celtische Philologie*.

1984. Bd. 40. N 1. S. 1–22; *McCone K. Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth, 1991; *The Celtic World* / Ed. M. J. Green. L., 1995; *Birkhan H. Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. W., 1997; *Guyonvarc'h Ch.-J. Magie, médecine et divination chez les Celtes*. P., 1997; *Maier B. Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Woodbridge, 1997; *idem. Die Religion der Kelten: Götter, Mythen, Weltbild*. Münch., 2001; *Raftery B. Pagan Celtic Ireland*. L., 1997; *Vendryes J. La religion des Celtes* / Préf., not. et comp. bibliographiques de P.-Y. Lambert. Spézet, 1997; *MacKillop J. Dictionary of Celtic Mythology*. Oxf.; N. Y., 1998; *Kruta V. Les Celtes: Histoire et dictionnaire*. P., 2000; *Гойонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация*. СПб.; М., 2001; Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред.: Т. А. Михайлова. М., 2002; *Леру Ф. Друиды*. СПб., 2003; *Delamarre X. Dictionnaire de la langue gauloise*. P., 2003²; *Mac Cana P., Nagy J. F. Celtic Religion: An Overview: History of Study* // *Encyclopedia of Religion* / Ed. L. Jones. Detroit; N. Y., 2005². Vol. 3. P. 1487–1501; *Калыгин В. П. Этимологический словарь кельтских теонимов*. М., 2006; *Hofeneder A. Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*. W., 2008–2011. 3 Bde; *Mallory J. The Origins of the Irish*. L., 2013.

Г. В. Бондаренко

КЕЛЬТСКИЙ ОБРЯД, древняя литургическая традиция ирл. Церкви. Нек-рые исследователи (начиная с Ф. Э. Уоррена, к-рый по сути ввел само понятие «кельтский обряд» – *Warren*. 1881) под К. о. понимали не только локальную традицию Ирландии, но и особенности в богослужении всех кельт. народов, населявших Шотландию, Уэльс, Корнуолл, Бретань и Галисию. Однако совр. ученые признают, что для гипотезы о существовании единого для всех кельтских регионов обряда нет достаточных оснований (*Kennedy*. 2005). В последние десятилетия ставится под сомнение само существование К. о. как традиции, принципиально отличной от др. зап. обрядов по основным показателям (наличию особой евхаристической молитвы, лекционария, чинов таинств, гимнографии): в ирл. литургических книгах почти нет элементов (текстов молитв, песнопений, обрядовых действий), которые не имели бы аналогов или параллелей в галликанских, североитал. или рим. источниках, а уникальные особенности могут быть отнесены к местным вариациям в рамках галликанского или рим. обрядов, тем более что данные традиции в тот период активно развивались и смешивались.

Ирландия не была рим. провинцией и не имела раннехрист. наследия. Поэтому ее литургическая традиция





была принесена извне не ранее V в. и вплоть до XII в. развивалась под внешними влияниями. Возникновению полноценного К. о., вероятно, помешало отсутствие в Ирландии единого центра, традиция которого



Мон-рь Клонмакнойс.
Основан в 545 г. Ирландия

стала бы доминирующей и авторитетной для остальных ирл. церквей и мон-рей.

Главным препятствием в изучении древней богослужебной традиции Ирландии является состояние источников. Лишь небольшое количество рукописей происходит из самой Ирландии, остальные были обнаружены в б-ках др. европ. стран. Большинство из них — фрагменты и палимпсесты. Во мн. случаях невозможно точно установить ни место написания рукописи, ни даже принадлежность ее к ирл., галликанской или англосакс. традициям (ни палеографически, ни по содержанию). Ряд источников, долгое время считавшихся основными для изучения К. о., к кон. XX в. были отнесены к иным традициям (напр., Миссал из Боббио, использовавшийся при реконструкции кельт. мессы, окончательно признан памятником галликанского обряда). Т. о., имеющиеся источники не дают оснований для обобщающих выводов о К. о.

Происхождение и развитие К. о. Сами ирландцы замечали, что в их богослужении произошло наложение и смешение неск. традиций. В «Каталоге святых Ирландии» (IX или X в.) отмечается, что 2-й чин святых (времена святых Давида, Гильды и Докка) совершал богослужение иначе, чем 1-й чин (годы жизни св. Патрикия), а в эпоху 3-го чина святых (VII в.) в разных местах Ирландии были свои правила и чинопоследования мессы (*diversas regulas et missas habebant*) (*Grosjean P., ed. Catalogus Sanctorum Hiberniae: Éd.*

et comment. // AnBoll. 1955. Vol. 73. P. 197–213, 289–322).

В наст. время существует несколько теорий, какая именно континентальная литургическая традиция была изначально принесена в Ирландию и оказала влияние на формирование К. о. Одни ученые полагают, что древнейшей и долгое время доминировавшей в Ирландии традицией бы-

ла галликанская. Основные аргументы — географическая близость, тесные связи с Галлией и галликанский характер подавляющего большин-

ства литургических рукописей К. о. При этом некоторые ученые полагают, что в Ирландию был принесен архаичный галликанский обряд в том виде, как он совершался на континенте в домеровингскую эпоху (*Ryan. 1961*).

Наиболее радикальной т. зр. придерживается И. Хен, к-рый считает, что К. о. всегда был лишь вариантом галликанской традиции, никаких попыток его романизации никто не предпринимал, все нововведения в нем имели галликанские истоки и, наоборот, сам К. о. в VII — нач. VIII в. влиял на континентальное богослужение (*Hen. 2010*). В качестве примера тесных связей Ирландии с континентом, благодаря к-рым могли быть получены новые литургические книги (*libelli missarum*), Хен указывает пребывание в ссылке в Ирландии кор. Дагоберта II († 679), к-рого сопровождала свита во главе с еп. Пиктавийским Дидоном (*Liber Historiae Francorum. 43 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 316; Vita Wilfridi. 28 // The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus / Ed. V. Colgrave. Camb. (GB), 1927. P. 54*). Данное предположение, конечно, исключительно гипотетическое: установить, какими путями литургические книги попадали в Ирландию, не представляется возможным. Главная слабость данной теории заключается в том, что она не учитывает возможную региональную вариативность (напр., богослужение в церквах и мон-рях Мунстера могло сильно отличаться от североирл. традиций). Более того, сам галли-

канский обряд не успел обрести законченных форм, постоянно развивался и смешивался с рим. и североирл. обрядами.

Э. Бишоп выдвинул теорию о влиянии на К. о. древней испан. традиции (*Bishop. 1906/1907*). Хотя контакты ирландцев с христианами Пиренейского п-ва, видимо, могли иметь место, особенно в VII в. (в частности, труды Исидора Гиспальского (Севильского) стали известны в Ирландии раньше, чем в др. регионах Европы, см.: *Hillgarth J. N. Ireland and Spain in the 7th Cent. // Peritia. 1984. Vol. 3. P. 1–16*), заимствования в области богослужения были скорее спорадическими и не носили определяющего характера. Их также можно объяснить близостью ранней испанской и галликанской традиций (*Schneiders. 1996*).

Вероятно, такими же следует считать влияния вост. традиций на К. о. Но заимствованы ли нек-рые элементы в ирл. богослужении непосредственно из Византии (напр., литании, очень похоже на визант. ектении), или из Испании, или из Рима, пока определить невозможно. Очевидно лишь, что К. о. нельзя рассматривать в качестве остатка древней правосл. традиции неразделенной Церкви, как это делают последователи движения «православия западного обряда».

Наконец, мн. исследователи говорят об исключительной значимости контактов ирландцев с Римом и о раннем проникновении рим. обряда в Ирландию (*Buckley. 2005*). К. Гамбер связывал появление рим. обряда с миссией Палладия (*Gamber. 1967*), о к-рой сообщается в Хронике Проспера Аквитанского под 431 г. (*Prosper. Chron. 1307 // MGH. AA. T. 9. P. 473; Idem. Contr. Collat. XXI 2 // PL. 51. Col. 271; ср.: Beda. Hist. eccl. 1. 13; косвенно о первоначальной рим. миссии — Columban. Ep. 5. 3 // Sancti Columban Opera / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. 38*). Однако об этой миссии, кроме самого факта, больше ничего не известно. Неясно, оставила ли она какой-то след в истории К. о. Свидетельства, связанные с именем св. Патрикия, в частности его предписание о пении *Kyrie eleison* на каждом часе, также указывают на то, что он или его последователи могли распространять рим. обряд (*Dicta Patricii // The Patrician Texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 124–125*).





Большая часть свидетельств об отношении ирландцев к рим. обряду так или иначе касается споров о дате празднования Пасхи и рим. миссии в Англии. Нек-рые исследователи (Г. Дикс, Бишоп) полагали, что св. Августин Кентерберийский привез на Британские о-ва Сакраментарий Григория, и с этого времени рим. обряд мог активно распространяться не только среди англосаксов, но и среди кельт. народов. Однако, как показали исследования Г. Ашуэрта, Дж. Уиллиса и др., если св. Августин и принес на острова рим. мессу, то в более архаичном варианте, чем она известна по рукописям Сакраментария Григория. Более того, по свидетельству Беда Достопочтенного, св. Августин при встрече с бриттскими епископами ок. 602 г. требовал от них только принятия рим. пасхалии и рим. чина Крещения, а все проч. различия в обычаях могли сохраняться (*Beda. Hist. eccl.* 2. 2; в ответе свт. Григория Великому на вопрос св. Августина о различиях между рим. и галликанской мессами предписывается идти на компромисс и сохранять местные обычаи — *Ibid.* 1. 27). Беда также сообщает, что преемник св. Августина Лаврентий пытался повлиять на ирл. епископов, но те не хотели даже простую трапезу разделять с ним (*Ibid.* 2. 4). После Синода в Уитби (664), на к-ром победили сторонники рим. пасхалии, влияние ирландцев на англ. Церковь стало сокращаться. Беда пишет, что ирландцы, находившиеся среди англов, или перешли на новые обычаи, или вернулись на родину (*Ibid.* 3. 28). В Житии св. Вильфрида сообщается, что помимо рим. пасхалии и введения тонзуры он распространял в Нортумбрии, где было сильное влияние ирландцев, рим. или бенедиктинский оффиций — пение респонсориюв и антифонов (*Vita Wilfridi.* 47 // *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* / Ed. В. Colgrave. Camb., 1927. P. 98). 13-й канон Собора в Кловешо (747) подтвердил принятие англ. Церковью рим. календаря, чинов Крещения, мессы, суточного круга и пения (*Haddan, Stubbs. Councils.* Vol. 3. P. 367). Однако еще в кон. VIII в. литургические книги прежней традиции продолжали использоваться в отдельных регионах (*Alcuin.* Ep. 226 // *MGH. Epp.* T. 4/2. P. 370).

Если Церковь в Ирландии изначально следовала галликанскому

или какому-то своему обряду, замена его рим. обрядом могла проходить параллельно с принятием рим. пасхалии. Большинство церковных общин на юге Ирландии приняли рим. пасхалию в 30-х гг. VII в.; на севере это произошло скорее всего в кон. VII в., а в монастыре Иона — в 716 г. В Уэльсе же рим. миссия не имела успеха при жизни Беда (*Beda. Hist. eccl.* 2. 4). Согласно бриттским источникам, принятие рим. обычаев в Уэльсе произошло в 768 или 770 г. Так же долго прежние традиции сохранялись в Корнуолле. Бретань стала переходить на рим. обряд при имп. Людовике Благочестивом (мон-рь Ландевенек принял Устав прп. Венедикта в 818 — *Haddan, Stubbs. Councils.* Vol. 2. Pt. 1. P. 79; *Vita S. Winwaloei.* 2. 13 // *Cartulaire de l'abbaye de Landevenec.* Rennes, 1888. P. 75–76).

На франк. землях и в Англии были приняты меры канонического характера, воспрепятствовавшие дальнейшему распространению К. о. В частности, 43-й канон Собора в Шалон-сюр-Сон (813) обвинял ирландских епископов в грехе симонии и многочисленных заблуждениях и не признавал их ординации (*MGH. Conc. Kar. Bd.* 1. S. 282). Также и 5-й канон Собора в Челси (816), проводившегося под председательством Вульфреда, архиеп. Кентерберийского, предписывал не допускать ирл. клириков (*de genere Scottorum*) к совершению таинств в связи с сомнениями в том, что они правильно рукоположены (*Haddan, Stubbs. Councils.* Vol. 3. P. 581).

В Шотландии остатки прежней кельт. литургической традиции (*ritus barbarus*) были уничтожены при кор. Малькольме III (1057/58–1093) по настоянию его жены кор. Маргариты (ок. 1045 — ок. 1093) (*Theodor. Vita S. Margaritae.* 3 // *Haddan, Stubbs. Councils.* Vol. 2. Pt. 1. P. 158). Виндрих в Житии св. Герхарда, еп. Туля († 994), упоминает о множестве ирл. клириков в Лотарингии, к-рые служили отдельно по своему обычаю (*more patrio*) (*Widric. Vita S. Gardi.* 19 // *MGH. SS.* T. 4. P. 501).

В ирл. источниках процесс перехода на рим. обряд представлен как инициатива самих ирландцев: сообщается, что св. Альбе специально послал 2 своих учеников в Рим, чтобы они принесли оттуда новый чин мессы (*ut novum ordinem celebrandi a Roma deducerent* — *Vita S. Albei.* 45

// *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. W. W. Heist. Brux., 1965. P. 128; похожее сообщение: *Vita III S. Brigidae.* 91 // *Triadis Thaumaturgae...* Acta / Ed. J. Colgan. Louvain, 1647. P. 527a).

О том, что происходило с богослужением в Ирландии в X–XI вв., точно неизвестно. Решение вопроса во многом зависит от датировок неск. рукописей. Возможно, что уже в этот период рим. обряд занимал господствующее положение в Ирландии, хотя и отличался мн. архаичными чертами от того обряда, к-рый был распространен на континенте. Анализ литургических рукописей показал, что в эпоху до англо-нормандского завоевания (1169–1171) богослужение в Ирландии совершалось по рим. обряду в его англосакс. варианте (*Lawrence.* 2007/2008). Ряд крупных центров (в частности, на юге Ирландии) стремились поддерживать отношения с Кентербери. Известно, что еп. Мунстера Домналл О Хенна переписывался с архиеп. Ланфранком Кентерберийским по поводу практики причащения младенцев и о богословии Евхаристии в целом (*Lanfranc.* Ep. 49 // *The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury* / Ed. and transl. Н. Clover, М. Gibson. Oxf., 1979. P. 154–161).

В 1-й пол. XII в. в Ирландии были проведены серьезные реформы по григорианскому образцу с целью упорядочить клир и исправить богослужение, приведя его в согласие с континентальным или принятым в Англии. На юге искоренением местных обычаев и продвижением более совр. римского обряда занимался Гилберт (Гилла), еп. Лимерика (1106–1140) (см.: *Gilbertus Lunicensis. De usu ecclesiastico* // *PL.* 159. Col. 995–996; *Idem. De statu ecclesiae* // *Ibid.* Col. 997–1004). В 20-х гг. XII в. св. Малахия († 1148) также попытался провести реформы в архиеп-стве Арма, исправив порядок совершения служб суточного круга, исповеди, Конфирмации и Брака (*Bernard. Vita Malach.* 3. 7 // *Bernard de Clairvaux. Éloge de la nouvelle chevalerie: Vie de Saint Malachie* / Ed. P.-Y. Emery. P., 1990. P. 174–377. (SC; 367)). Подробнее об этих реформах см. в ст. *Kellach.* Большую роль в распространении рим. обряда в Ирландии сыграли также монашеские ордены цистерцианцев, бенедиктинцев и каноников-августинцев.

Принято считать, что переход на рим. обряд завершился после 2-го





Синода в Кашеле (1171/72), каноны к-рого предписывали совершать богослужение по обряду, принятому в Англии (quod Anglicana observat Ecclesia — *Mansi*. Т. 22. Col. 135). Однако постановления этого Синода сохранились только в сочинении Гиральда Камбрийского и могут содержать интерполяции, привнесенные им самим, поскольку он выступал с апологией англо-нормандского вторжения в Ирландию (*Girald. Exrupn. Hibern. I* 35. 283; ср.: II 5. 315; *De princ. instruct. II* 19. 195).

Литургические книги. Скудость и фрагментарность сохранившихся источников не позволяют восстановить полный набор литургических книг К. о. Небольшое число относительно полных книг ввиду их компилятивного характера трудно соотнести с принятыми в рим. и галликанском обрядах, а также четко разграничить книги для совершения мессы, таинств и оффиция.

Лекционарий. Несмотря на то что существует неск. полных евангельских кодексов ирл. происхождения, лекционная система К. о. практически неизвестна. Единственный фрагмент сохранился в составе *Liber Commonei* (рпк. *Oxf. Vodl. Auct. F.4.32 (S.C. 2176)*) — сборника 2-й пол. X в., составленного, видимо, при непосредственном участии св. Дунстана (некоторые интерполяции могли быть сделаны рукой самого святого, отсюда иное название этой рукописи — «Учебник св. Дунстана»). Листы 19–36 прежде составляли отдельный кодекс. Он написан т. н. валлийским минускулом нач. IX в. и содержит тексты на греч. и лат. языках. Хотя кодекс переписан в валлийском скриптории, его протограф явно был составлен в Ирландии (*Breen A. The Liturgical Materials in MS. Oxford, Bodleian Library, Auct. F.4.32 // AfLW. 1992. Bd. 34. S. 121–153*). Встречающаяся в нем цитата из Книги прор. Софонии очень близка к библейской цитате у Гильды (*Gildas. De excid. Brit. 55 // MGH. AA. Bd. 13. S. 57–58*). Листы 28v–36r и 19r–v содержат набор из 7 чтений для пасхального бдения: Быт 1. 31–2. 3; 22. 1–19; Исх 14. 24–15. 3; Втор 31. 22–32. 4; Пс 42. 1–3; Ис 4. 1–5. 7; 54. 17–55. 5 (*Haddan, Stabbs. Councils. Vol. 1. P. 192–197*). По мнению Б. Фишера, этот Лекционарий отражает практику рим. Церкви кон. VI в., до реформ свт. Григория Великого (*Fischer B. Die*

Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor der Grosse // Colligere fragmenta: FS A. Dold zum 70. Geburtstag / Hrsg. B. Fischer, V. Fiala. Beuron, 1952. S. 144–159), поскольку наряду с 4 чтениями Пасхального бдения, присутствующими в рукописях Сакраментария Григория (Быт 1; Исх 14; Ис 4; Ис 54), в этом памятнике указаны чтение из Быт 22 (о жертвоприношении Авраама, к-рое в ранней Церкви считалось одним из наиболее важных прообразов Страстей Господних) и чтение из Втор 31 (вступление к Песни прор. Моисея, которое вместе с цитатой из Пс 42 созвучно *improperia* Великой пятницы). Хотя порядок следования этих чтений друг за другом и длина каждого отрывка уникальны и не встречаются в др. источниках, в целом валлийская рукопись воспроизводит архаичную рим. систему из 6 чтений, известную по т. н. Лекционарию (*Comes*) Алкуина (*Paris. lat. 9452, нач. IX в.; Cambrai. Bibl. Capit. 553, 1-я пол. IX в.*). Поскольку такой вариант лекционария не получил широкого распространения и на континенте очень быстро был вытеснен др. системами чтений (Геласианской и Григорианской), данная рукопись подтверждает гипотезу о раннем распространении рим. обряда в Ирландии.

Литургические указания в Псалтири. Одна из древнейших ирл. рукописей — Катах св. Колумбы (*Dublin. RIA. S. n., нач. VII в.*). Это галликанская Псалтирь, во многом зависящая от греческих источников. Сохранилось лишь 58 листов примерно из 110 (Пс 30. 10–105. 13). Псалтирь не имеет литургического деления, но надписания некоторых псалмов (напр., с формулой *legendus ad*) содержат 18 титулов (Пс 2, 26–27, 40, 43–47, 49–50, 52, 68, 83, 90, 105–106, 129), к-рые часто интерпретируются как литургические указания (*Salmon P. Les «Tituli psalmoreum» des manuscrits latins. R., 1959. P. 48–74*). Однако др. исследователи полагают, что это элементы экзегезы, заимствованные из толкований отцов Церкви (*Dyer. 1989*). Тем не менее титул Пс 64 — *vox ecclesiae ante baptismatum paschalis matum* («глас Церкви перед пасхальным крещением») — может указывать на литургическую практику.

Псалтири, несомненно принадлежащие к К. о., разделены на 3 части по 50 псалмов каждая (выражение

«три по пятьдесят» в ряде источников служит синонимом полной Псалтири, напр.: *The Rule of Tallaght. 58 / Ed. E. J. Gwynn // Hermathena. 1927. Vol. 44 (2nd suppl.). P. 80–81*). Примерами таких Псалтирей являются рукописи *Lond. Brit. Lib. Vingtellius. FXI* (нач. X в.), Саутгемптонская Псалтирь (*Cantabr. St. John's*



Псалом 90.
Лист из Катаха (Псалтирь)
св. Колумбы.
Нач. VII в. (*Dublin. RIA. S. n.*)

С.9, нач. XI в.), Псалтирь из Клонмакнойза (*Edinburgh. Univ. Lib. 56, 1025 г.*), Псалтирь Ригиварха (*Dublin. Trinity College. 50, после 1055 г.; изд.: Lawlor H. J., ed. Psalter and Martyrology of Ricemarch. L., 1914. 2 vol.*). Ряд Псалтирей содержат также библейские песни и коллекты (напр., *Lond. Brit. Lib. Cotton. Galba. A. V., XII в.*). В основном библейские песни соответствуют рим. традиции: после Пс 50 указаны Песнь вавилонских отроков (*Benedicite*), Песнь из Ис 12 (*Confitebor*), Песнь Езекии из Ис 38 (*Ego dixi*); после Пс 100 — Песнь прор. Анны из 1 Цар 2 (*Exultavit*), Песнь прор. Моисея из Ис 15 (*Cantemus*), Песнь из Авв 3 (*Domine audivi*); после Пс 150 — Песнь прор. Моисея из Втор 32 (*Audite caeli*) (см.: *Meams J. The Canticles of the Christian Church, Eastern and Western, in Early and Medieval Times. Camb. (GB), 1914. P. 68–70*). При этом само деление Псалтири на 3 части хотя и встречается в др. зап. обрядах (см., напр.: *Magistretti M., ed. Beroldus, sive ecclesiae ambrosianae mediolanensis kalendarium et ordines saec. XII. Mil., 1894. P. 57–58*), но более характерно для вост. традиции





(Il testo integrale della «Narrazione degli abbatì Giovanni e Sofronio» attraverso le «Επιτηδεῖαι» di Nicone / Ed. A. Longo // RSBN. 1965/1966. Vol. 2/3(12/13). P. 251–252), с к-рой ирл. традицию объединяет чередование стояния и сидения во время чтения групп псалмов и чтение «Отче наш» и библейских песней между 3 группами псалмов.

Псалтири, связанные с распространением рим. обряда, делятся обычно на 8 частей (напр., Paris. lat. 13159, ок. 800, Сев. Франция). Они также могут содержать библейские песни и коллекты (напр., Псалтирь из цистерцианского аббатства Купар-Ангус (Vat. Palat. lat. 65, ок. 1170), переписанная в Сев. Ирландии или в мон-ре Соулсит (Viride Stagnum) в Шотландии; цистерцианская Псалтирь Кормака (Lond. Brit. Lib. Add. 36929, 2-я пол. XII в.) и др.).

Подробнее см.: *McNamara*. 2000.

Книги, содержащие молитвы суточного круга и песнопения (в т. ч. для мессы). Наиболее важной и одной из немногих полных рукописей является Бангорский Антифонарий (Ambros. C.5.inf., кон. VII в.; датируется по гимну, в к-ром аббат Кроуан упом. как здравствующий, иногда более точно — 680–691, но рукопись могла быть создана и позже этой даты). До нач. XVII в. она находилась в б-ке мон-ря Боббио, откуда была привезена в Милан кард. Ф. Борромео в 1609 г. Впервые издали Л. А. Муратори (Anecdota quae ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus. Patavii, 1713. Vol. 4. P. 119–159 (перезд.: PL. 72. Col. 579–606). Стандартные изд.: *Warren F. E., ed.* The Antiphony of Bangor. L., 1893. Vol. 1; 1895. Vol. 2; *Franceschini E., ed.* L'antifonario di Bangor. Padova, 1941).

Муратори первым предположил, что рукопись привезена в Боббио из Ирландии, а именно из Беннхора (Бангорского мон-ря), дав ей название «Бангорский Антифонарий». Однако исследования 2-й пол. XX в. показали, что она могла быть написана и в самом Боббио. Кроме того, ее содержание свидетельствует о близости к южногалльской и амвросианской традициям, что также может указывать на происхождение рукописи из Сев. Италии, а не из Ирландии (*Jeffery*. 2000).

Хотя рукопись названа Антифонарием, ее состав очень сложный. Вероятно, в основе лежат отдель-

ные libelli, литургические книжицы, ранее использовавшиеся независимо друг от друга. Видимо, по этой причине в сборник попали тексты, предназначенные как для официция, так и для мессы. Выделяется 4 больших блока. 1-й блок — Гимнарий с библейскими песнями (Fol. 1–6: Песнь Моисея из Втор 32 (Audite caeli), гимн Илария (Hymnum dicat), гимн апостолов (Precatur patrem); Fol. 6v и 10r: Песнь Захарии (Benedictus); Fol. 7–9v: вставные листы с Песнью прор. Моисея из Исх 15 (Cantemus) и Песнью вавилонских отроков (Benedicite); Fol. 10–13: гимн на воскресный день (Te Deum), гимн на причащение священников (Sancti venite), гимн на благословение свечи (Ignis creator igneus), гимн в середине ночи (Mediae noctis tempus est), гимн на память мучеников (или в субботу на утрени) (Sacratissimi martyres), гимн на воскресной утрени (Spiritus divinae lucis gloriae), гимн св. Патрикия (Audite omnes amantes), гимн св. Комгаллу (Recordemur iustitiae), гимн св. Камулаку (Audite bonum exemplum)). 2-й блок — Коллектарий (Fol. 17v — 22v: коллекты дневных часов; Fol. 22v — 29r: коллекты к библейским песням на воскресной утрени; Fol. 30–31r: приложение (Бангорский гимн (Versiculi Familiae Benchuir)), экзорцизм (super hominem qui habet diabolum), коллекта утрени о мучениках). 3-й блок — Антифонарий (Fol. 31r — 33r: антифон для 2-го часа на Рождество Христово (на Пс 89), группы антифонов к библейским песням Cantemus и Benedicite, на Пс 148–150, 4 антифона на память мучеников, 3 воскресных антифона и 1 будничных для 2-го часа (на Пс 89), 7 причастных антифонов). 4-й блок — приложение (Fol. 33r — 36v: Gloria in excelsis (с пасхальным эмболизмом), коллекты для служб суточного круга, дополнения к Te Deum, коллекта на благословение свечи, гимн на память аббатов Бангорского мон-ря). Структура данной компиляции такова, что ее затруднительно использовать в богослужении без привлечения иных книг. Т. о., широко распространенное мнение о том, что Бангорский Антифонарий является типичным образцом книги К. о. и отражает базовый вариант ирл. официция, является ошибочным. Данный памятник скорее представляет собой начальный этап формирования книги для одного из вариантов

монашеского официция. Поэтому при реконструкции К. о. его следует использовать с оговорками.

В нач. XX в. были изданы т. н. Туринские фрагменты рукописи, максимально близкой к Бангорскому Антифонарию (Taurin. 882. N 8 (FIV.1. Fasc. 9), нач. VIII в.). Шесть сохранившихся листов написаны несомненно в Ирландии и содержат следующий набор текстов: Песнь прор. Моисея из Исх 15, 2 коллекты, Песнь вавилонских отроков, 2 коллекты, начало Пс 148, 3 коллекты, гимн Hymnum dicat, 2 коллекты post Evangelium, гимн Spiritus divinae gloriae, 2 коллекты de martyribus, Laudate pueri... Te Deum, 2 коллекты post laudate и коллекту ad horam sextam, фрагмент воскресной коллекты (изд.: *Meyer W.* Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie // Nachrichten der Königl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1903. H. 2. S. 163–214; *Warren F. E.* An Early Irish Liturgical Fragment // JThSt. 1903. Vol. 4. N 16. P. 610–613). Хотя фрагменты невелики, по сравнению с Бангорским Антифонарием заметна большая структурированность материала и организация его по порядку служб.

Еще один похожий фрагмент сохранился в Paris. lat. 9488 (Fol. 75–76) (2-я пол. VIII в., из Ирландии). Его содержание аналогично Туринским фрагментам, но без коллект (гимны Hymnum dicat, Spiritus divinae lucis gloriae, Laudate pueri... Te Deum) (см.: *Bannister H. M.* Liturgical Fragments // JThSt. 1908. O. S. Vol. 9. N 35. P. 422–427; *Frost M.* Two Texts of the «Te Deum laudamus» // Ibid. 1938. Vol. 39. N 156. P. 388–391).

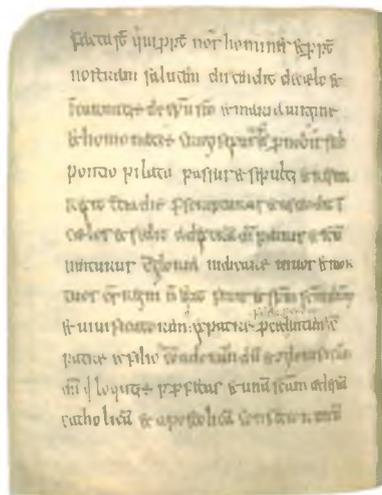
А. Дольд обнаружил неск. фрагментов ирл. литургических книг среди палимпсестов из мон-ря Райхенау (изд.: *Dold A., Siffrin P.* Liturgie-Fragmente aus den beiden Palimpsesten Cod. Aug. CXCIV und Clm 14429 // RBen. 1926. Vol. 38. P. 273–287; *Idem.* Eine Parallele zum Liturgie-Fragmente aus Cod. Aug. CXCIV in der mozarabischen Liturgie // Ibid. 1927. Vol. 39. P. 135–136; 1928. Vol. 40. P. 137–138). Четыре из них могут быть фрагментами Антифонария или Коллектария. Рукопись Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg. CXCIV (Fol. 33, 41) (VIII в.) содержит молитвы из служб на память мучеников (ср. п. 61 и 52 в издании Бангорского Антифонария). На Л. 35





(VIII в.) расшифровано лишь неск. кратких молитвенных формул. На Л. 19 (VIII/IX в.) читаются слова *lumen* (свет) и *segetum* (свеча), к-рые, вероятно, относятся к каким-то молитвам или песнопениям служб Великой пятницы или Великой субботы. Листы 32, 34, 39, 40, 42 (VIII/IX в.) пока не расшифрованы.

Книги для совершения мессы. Основным памятником К. о., без к-рого его реконструкция была бы невозможна, является Миссал Стоу (назван так, поскольку в XIX в. находился в б-ке маркиза Бакингемского в Стоу-Хаусе (Англия), с 1883 рукопись хранится в б-ке Королев-



Credo. Лист из Миссала Стоу (Dublin. RIA. Stowe. D II 3. Fol. 20v)

ской Ирландской академии — Dublin. RIA. Stowe. D II 3 (1238); стандартное изд.: *Warner G. F. The Stowe Missal: MS. D. II. 3 in the Library of the Royal Irish Academy, Dublin. L., 1906. Vol. 1: Facs.; 1915. Vol. 2: Printed text;* в работе Уоррена (*Warren. 1881*), который первым издал и детально описал этот памятник, нумерация листов отличается из-за 2 непромуерованных листов, вставленных между листами 13 и 15 и 18 и 20). Долгое время было неизвестно, как эта рукопись оказалась в Стоу-Хаусе. Считалось, что рукопись была вывезена из Ирландии в XII в. и подарена королем Мунстера Тарьделбахом О Брианом ирл. мон-рю св. Иакова в Регенсбурге, а уже в Новое время кодекс был обнаружен неким ирл. офицером Дж. Грейсом где-то в Германии и подарен маркизу Бакингемскому (*Warren. 1881. P. 199*). Однако благодаря обнаруженным документам стало ясно, что Миссал находился в Ирландии до того, как оказался

в б-ке в Стоу-Хаусе. В 1735 г. его нашел замурованным в стену (где он был спрятан, вероятно, в период Реформации от протестантов) Джон О'Кеннеди Финн при перестройке своего замка Лакин (Лекин). Затем рукопись принадлежала господину Д'Алтону из Гренанстауна (графство Типперэри), который продал ее крупному коллекционеру Р. Грейсу, от него кодекс перешел в б-ку в Стоу-Хаусе (*O'Rahilly. 1926/1928*).

Сохранилась не только рукопись, но и средневек. реликварий (*sumdach*), изготовленный специально для нее. Из надписи на реликварии известно, что он был сделан между 1026 и 1033 гг., а ок. 1381 г. все еще находился в ц. св. Руадана в Лорре (графство Типперэри) (*O'Riain. 1991*).

Вопрос о том, где и когда была написана сама рукопись, пока не имеет окончательного ответа. Кодекс (всего 67 листов) состоит из 2 рукописей разного происхождения, соединенных вместе, видимо, только по причине одинакового размера (небольшой формат — 14,5×11 см — был, вероятно, выбран из-за удобства использования во время путешествий — *Meeder. 2005*). Первые 11 листов содержат чтения из Евангелия от Иоанна. Сам Миссал (56 листов) включает: Ординарий и канон мессы, чины Крещения, Посещения больных, Последнего помазания и Причащения (поэтому с т. зр. содержания это не вполне Миссал). Над рукописью трудились неск. писцов. Спустя какое-то время после того, как работа была завершена, исправления внес писец-корректор, к-рый в колофоне называет себя Моэл Каих (*Moél cáich scripsit — Fol. 37*). Он добавил 9 новых листов, что-то затер, что-то вычеркнул, что-то дописал.

Состав рукописи говорит о том, что она не предназначалась для использования в соборной церкви. Поскольку в *Te igitur* канона мессы встречается выражение «*abbate postro*», обычно делают вывод о том, что рукопись была написана в монастыре. Среди поминаемых святых последним по дате жизни является аббат мон-ря Тамлахта (Таллахт) св. Маэл Руан († 792). На этом основании полагают, что рукопись была создана в этом мон-ре спустя некое время после кончины этого аббата, возможно между 792 и 803 гг. Исправления же, сделанные Моэл Каихом, были связаны с перемещением рукописи из одного мон-ря

в другой (скорее всего в Лорру, где был создан реликварий), в к-ром была принята иная литургическая традиция.

Ф. Э. Уоррен считал, что исправления были сделаны в X в. (*Warren. 1881*), а Дж. Уорнер датировал их нач. IX в., спустя неск. лет после написания кодекса (*Warner. 1906; Idem. 1915*). Но были предложены и иные гипотезы, в частности о том, что рукопись происходит не из Тамлахты, а из мон-ря Тир-Да-Глас (ныне Терригласс на севере графства Типперэри), в к-ром подвизался аббат Маэл Дитруб, ученик Маэл Руана, чем и объясняется поминовение последнего (*MacNiocaill G. Fragments d'un coutumier monastique irlandais du VIII^e–IX^e siècle // Scriptorium. 1961. Vol. 15. N 2. P. 228–233*; почерк одного из писцов Миссала Стоу близок к почерку переписчика рукописи *Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Fragm. 20*, к-рая раньше считалась фрагментом Пенитенциала X–XI вв., но, возможно, является остатком монашеского устава VIII–IX вв., отражающего традиции *Кели Де*). Поскольку Тир-Да-Глас находился недалеко от Лорры, объяснить перемещение рукописи гораздо проще, чем из Тамлахты в Лорру. Есть мнение, что рукопись была написана в самой Лорре между 828 и 833 гг. (*O'Riain P. The Tallaght Martyrologies Redated // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1990. Vol. 20. P. 21–38*).

Мн. исследователи связывают эту рукопись с аскетическим движением Кели Де, поскольку мон-рь Тамлахта был одним из его основных центров. Если это так, то Миссал Стоу может отражать не традиц. богослужебную практику К. о., а те нововведения, к-рые были сделаны Кели Де (*O'Dwyer. 1981*).

Анализ ядра рукописи и характер исправлений указывает на то, что базой Миссала являлся архаичный Сакраментарий рим. обряда (возможно, с некоторыми галликанскими элементами), а все исправления и вставки сделаны с целью большей «галликанизации», «кельтизации» (были внесены характерные для ирландской традиции продолжительные моления, имена ирл. святых и проч.) и осовременивания (напр., добавление *Filioque* в Символ веры). В тексте имеется ряд помет на ирл. языке, к-рые призваны указать на разного рода местные обряды при совершении мессы.





После основного чинопоследования мессы выписаны 3 кратких чина мессы — на память святых, о кающихся и за усопших (Fol. 38–46: *Missa apostolorum et martyrum et sanctorum et sanctorum virginum, Missa pro penitentibus vivis, Missa pro mortuis pluribus*), структура к-рых явно галликанская. Как именно они использовались и как соединялись с основным чинопоследованием, неясно. Одна из заупокойных молитв совпадает с той, что цитируется в послании Элипанда Толедского Алкуину (*Elipand. Ep. 4. 11 // PL. 96. Col. 875*). Совершение заупокойной мессы упоминается в Житии св. Колумбы, причем одним из элементов в составе чинопоследования является *Deprecatio S. Martini (Adomn. Vita Columb. 3. 12)*.

Чин Крещения (Fol. 47–59v), наоборот, в своей основе римский, но с добавлением ряда галликанских элементов (освящение источника, умовение ног). Чин посещения больных (Fol. 59v — 65) в целом соответствует аналогичным чинопоследованиям в др. ирл. источниках. В конце рукописи (Fol. 65v — 67v) др. рукой написан трактат о мессе на ирл. языке (инципит: *Ind altoir fiugor ind ingrimme immaberr*), в котором дается аллегорическое толкование алтаря, чаши, гостии, вина, чтения Свящ. Писания, обрядов снятия покровцов с гостии и чаши, возношения чаши, слов освящения, преломления гостии на 65 частей и обряда *intinctio*. Завершается рукопись 3 врачевательными молитвами.

Похожая на Миссал Стоу рукопись, известная как ирл. Сакраментарий из Фульды, была обнаружена в сер. XVI в. в 6-ке Фульдского мон-ря Г. Витцелем, который издал лишь литанию и часть Ординария мессы (*Witzel G. Exercitamenta syncerae pietatis multo saluberrima. Coloniensis; Moguntiae, 1555 [Без паг.]*). В наст. время оригинал рукописи утерян (переизд. труда Витцеля: *Pralle L. Ein keltisches Missale in der Fuldaer Klosterbibliothek // Fuldaer Geschichtsvereins. 1955. Bd. 31. S. 8–21*).

Г. М. Баннистер опубликовал фрагмент ирл. Сакраментария континентального происхождения (*Piacenza. Archivio della Basilica di S. Antonino. С. 48*), который он датировал VII в. (*Bannister H. M. Some Recently Discovered Fragments of Irish Sacramentaries // JThSt. 1903/1904. Vol. 5. N 49.*

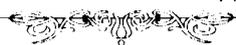
P. 66–70), а Э. Э. Лоу — IX в. (*Lowe. CLA. 1947. Vol. 4. N 409*). В наст. время фрагмент считается утерянным. Он содержал 2 повседневные мессы и начало мессы Пресв. Девы. Префация (*contestatio*), к-рая имеет параллели в Миссале из Боббио (N 489 и 461), предваряется обращением *Fratres carissimi*. Сохранились пометы на ирл. языке.

Также Баннистер издал фрагменты Сакраментария из б-ки мон-ря Райхенау (*Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Fragm. Aug. 17 и 18 (приплетены к ркп. Aug. Perg. 167)*), к-рые датируются VIII в. (*Bannister. Some Recently Discovered Fragments. P. 55–66*). Поскольку в тексте упоминается св. Кронан, сын Лугайда, Баннистер предположил, что рукопись происходит из ц. Клуан-Долкан (ныне Клондалкин, в черте Дублина). Фрагменты содержат молитвы 3 месс. Во фрагменте 18 представлены коллекта на память святых, префация (*contestatio*) *Dignum et iustum, Sanctus, Post-Sanctus*, перетекающий в *Qui pridie*, далее — молитва о живых (параллели — в Миссале Стоу и в утерянном ирл. Сакраментарии из Фульды). Во фрагменте 17 имеются рубрики, добавленные др. рукой. 1-я молитва (*Deus qui confitentum tibi corda*) встречается в качестве коллекты после причащения в Миссале Стоу и в чинах для кающихся в Сакраментарии Геласия. Далее идет коллекта *Deus qui iustificas impium*, которая находится в составе вотивных месс в приложении к Сакраментарии Григория, а также в Сакраментарии из Бергамо и др. Потом следуют молитвы *Super oblata, Super populum, Vere dignum, Qui pridie* (только инципит, далее лист оставлен пустым, др. рукой дописаны краткие молитвенные воззвания), на обороте после лакуны выписана молитва *Suscipe Domine preces*, затем — *Suscipe Domine hoc sacrificium, Vere dignum et iustum, Sanctus* (неполный текст), *Post-Sanctus, Qui pridie* (только инципит). На 2-м листе начало молитвы утеряно, но может быть восстановлено по аналогичной молитве из Миссала Стоу (*Omnibus diebus vitae nostrae*), затем идет *Vere benedictus*, чтение 2 Кор 1. 1–11 (с лакуной). На обороте — апостольское чтение (1 Кор 1. 10), Пс 101. 20–22, евангельское чтение (Мф 16. 13–19). Далее — рубрика *Ordo missae pro captivis* (молитва с прошением об избавлении пленника из рук нор-

маннов, молитвы *Post nomina, Vere dignum*).

Еще один важный памятник был обнаружен Дольдом в палимпсесте *Monac. Clm. 14429* (изд.: *Dold A., Eizenhöfer L. Das irische Palimpsest-sakramentar im Clm 14429 der Staatsbibliothek München. Beuron, 1964. (Texte und Arbeiten; 53–54)*). Верхний слой — *Explicatio latina nominum hebraicorum (Glossarium latinum Salomonis)* — был написан во 2-й пол. IX в. в Райхенау (или Регенсбурге), а нижний слой — ирл. Сакраментарий — в VII в. в Ирландии или Нортумбрии (датировка и локализация даны на основании близости этой рукописи к фрагментам Даремского Евангелия (*Durham. Cathedral Lib. A II 10. Fol. 2–5, 238–238a; C III 13. Fol. 192–195; C III 20. Fol. 1–2, ser. VII в., из Линдисфарна, хотя это оспаривается*); есть сходство и с Катахом св. Колумбы; тем не менее Б. Бишофф датировал нижний слой 1-й пол. VIII в.). Однако с т. зр. содержания почти ничего ирландского в нем нет. Это классический галликанский Сакраментарий, причем наименее романизованный из всех. По мнению Хена, этот Сакраментарий вообще не имеет отношения к Ирландии и К. о.: он был написан в Бургундии, а затем попал к англосаксам (*Hen Y. Rome, Anglo-Saxon England and the Formation of the Frankish Liturgy // RBen. 2002. Vol. 112. P. 301–322*). Сакраментарий содержит 31 формуляр мессы. Несмотря на лакуны, восстанавливается большая часть годового цикла. Он начинается с вигилии и мессы Рождества Христова, к-рая, вероятно, была образцом для остальных месс года (в ее составе помимо проч. есть *institutio, intercessio*, «Отче наш», 2 молитвы после причащения, т. е. те элементы, к-рые обычно не выписываются). Следующие далее праздники (памяти Евгении, Иакова и Иоанна, Младенцев, Обрезание, Епифания, Обращение ап. Павла и, возможно, Кафедра ап. Петра, хотя в этом месте лакуна) соответствуют галликанскому календарю. После лакуны выписаны служба Великого четверга, вигилия Пасхи, службы Светлой седмицы и Октавы Пасхи (обозначена в соответствии с ирл. традицией термином «*clausula paschae*»). Далее следуют службы Вознесения и Пятидесятницы, после к-рых снова начинаются праздники неподвижного цикла (памяти Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Пав-





ла, мучеников Маккавеев, сщмч. Киприана Карфагенского, ап. Матфея, Усекновения главы Иоанна Предтечи, ап. Луки, свт. Мартина Турского, неизвестного мученика, ап. Андрея). В конце выписана месса за усопших. Особенностью месс данной рукописи является отсутствие молитвы Ad rasem (на лобзание мира). Две молитвы Post secreta (синоним Post mysterium) свидетельствуют о присутствии в составе евхаристической молитвы intercessio. В одной из молитв Post secreta (на праздник Обрезания) содержится эпиклесис, текст к-рого совпадает с молитвой из лат. Деяний ап. Фомы (Acta Thomae. 49–50) (для ирл. традиции цитаты из апокрифов весьма характерны). Две молитвы Contestatio содержат триитарное славословие, совпадающее с краткой (египетской) анафорой свт. Василия Великого. Раздел Qui pridie, к-рый редко выписывается полностью, согласуется с текстом институции в De Sacramentis свт. Амвросия и Сакраментарии из Бергамо (*Gros i Pujol*. 1988). В рукописи есть следы рим. влияния: месса на память апостолов Петра и Павла имеет совпадения с молитвами мессы на тот же праздник в Веронском Сакраментарии. По мнению Дж. Хеннига, эта рукопись является свидетельством неудачной попытки введения рим. обряда в Ирландии во время пасхалистских споров (*Henig*. 1965).

Неск. фрагментов ирл. Сакраментариев сохранилось в б-ке Санкт-Галлена. В рукописи St. Gallen. Stiftsbibl. 1394 (Fol. 95–98) (VIII/IX в.) представлена часть Ординария мессы от секреты до Post communitio. В эмблизме «Отче наш» содержится имя св. Патрикия, что позволяет связывать этот памятник с традицией К. о. (изд.: *Warren*. 1881. P. 174–179). В 2 фрагментах рукописи St. Gallen. Stiftsbibl. 1395 (Fol. 422–423, 426–427) (2-я пол. VIII в., Ирландия) находятся 3 молитвы благословения воды и соли для окропления дома и литания, похожая на литанию Миссала Стоу (до имени первомч. Стефана) (изд.: *Warren*. 1881. P. 179–181). В том же конволюте на листах 430–433 (VIII в., Ирландия) имеется фрагмент мессы pro defunctis (указаны интроит (Пс 65. 2–3) и чтение о Лазаре (Ин 11. 14–44) в старолат. версии, к-рая похожа на текст Евангелия Codex Usserianus I (VII в.); изд.: *Warren*. 1881. P. 180–182). Лис-

ты 444–447 (VIII в., Ирландия; изд.: *Warren*. 1881. P. 182–183), по мнению Уоррена и Гамбера, содержали чин посещения больных. На самом деле это 2 молитвы (Suscipe) заупокойной мессы, к-рые есть и в Сакраментарии Геласия (Vat. Reg. lat. 316. n. 1610–1611).

В Книге из Арма (Dublin. Trinity College. 52, IX в.) выписаны текст Hanc igitur с григорианским добавлением «diesque nostros» (Fol. 19r — *Gwynn J., ed. Liber Ardmachanus: The Book of Armagh. Dublin, 1913. P. 37*) и коллекта на память ап. Матфея (Fol. 53v — *Ibid.* P. 100).

Возможно, молитвы ирл. заупокойной мессы сохранились во фрагменте Монас. Clm. 29300/2 (VIII в.), к-рый был использован для переплета Clm. 14747 (из 6-ки монастыря Санкт-Эммерам, Регенсбург) (изд.: *Gamber K. Altkampanische Sakramentar: Neue Fragmente in angelsächsischer Überlieferung // RBen. 1969. Vol. 79. P. 329–342*). Однако фрагмент может иметь и англосакс. происхождение.

Книги для совершения прочих таинств и сакраменталий. Фрагмент ирл. Понтификала сохранился в рукописи Zürich. Staatsarchiv. W 3 AG 19. N 36 (Fol. 57) (VIII в., Ирландия). В нем содержится молитва посвящения девы (de virgine investienda) и заупокойная молитва Deus noster (возможно, это молитва из чина покаяния) (изд.: *Keller F. Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuskripten der schweizerischen Bibliotheken // Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich. 1851. Bd. 7. N 3. S. 88; Warren. 1881. P. 23–24*).

Еще один фрагмент — Colmar. Bibl. municip. 444 (в нек-рых работах ошибочно — 144, 2-я пол. VIII в., Ирландия) был использован в переплете Миссала из аббатства Мурбах. В нем также сохранились чин посвящения девы, молитва благословения вдовы и антифон «Дух Святой найдет на Тебя и сила Вышнего осенит Тебя» (Лк 1. 35) (изд.: *Brou L. Le fragment liturgique «Colmar» 144, reste d'un pontifical Irlandais du VIII^e siècle // BLE. 1955. Vol. 56. P. 65–71; см. также: *Lodi. Enchiridion. P. 1118. N 2619*).*

Вставки литургического характера содержат 3 ирл. Евангелиярия. В Книге Диммы (по имени писца Диммы, сына Нати) (Dublin. Trinity College. 59 (A IV 23), 2-я пол. VIII в., Рос-Кре (Роскрей, графство Типпе-

рэри)), Четвероевангелии небольшого формата, к-рое, как и Миссал Стоу, было помещено в реликварий, между Евангелиями от Луки и от Иоанна добавлен чин Последнего помазания и Причащения больных (Fol. 52–54). Хотя вставка датируется X–XI вв., само чинопоследование близко к Миссалу Стоу. В Книге Молинга, Евангелиярии IX в. (Dublin. Trinity College. 60 (A I 15)), помимо такого же чина Посещения больных (выписан после Евангелия от Матфея — Fol. 49v — 50) содержатся краткие богослужебные указания о некоей службе, вероятно суточного круга, но без псалмов (после Евангелия от Иоанна — Fol. 94v). Издание и исследование: *Lawlor H. J. Chapters on the Book of Mulling. Edinb., 1897. P. 145–166*. В Книге из Дира, Евангелиярии X в. из Шотландии (Саптабр. 1911 (LI VI 32)), присутствует чин Причащения больных с рубриками на шотл. гэльском (Fol. 28v — 29r) (изд.: *Stuart J. The Book of Deer. Edinb., 1869*).

Чин Посещения умирающих сохранился также на ирландском языке в составе Liber Flavus Fergusiorum (Dublin. RIA. 23 O 48 a — b. Vol. 1. Fol. 22v, ок. 1437–1440, из Коннахта) (*Gwynn E. J. The Manuscript (R.I.A. 476) Known as the Liber Flavus Fergusiorum // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature. 1906. Vol. 26. P. 15–41*).

Нелитургические сборники и приватные молитвословы. Наиболее важным для истории К. о., но не использовавшимся за богослужением сборником является ирл. Liber Hymnorum (Книга гимнов). Она сохранилась в 2 рукописях: Dublin. Trinity College. 1441 (E.4.2), кон. XI в.; Killiney. Franciscan House of Studies. A.2, нач. XII в. (изд.: *Bernard J. H., Atkinson A., ed. The Irish Liber Hymnorum. L., 1897–1898. Vol. 1–2; см. также: Bieler L. The Irish Book of Hymns: A palaeogr. study // Scriptorium. 1948. Vol. 2. P. 117–194*). В ее состав входят 40 гимнов на лат. и ирл. языках (Audite omnes amantes; Christus in nostra insula; Celebra Juda; Parce Domine; Sén Dé; Cantemus in omni die; Hymnum dicat; In Trinitate spes mea; Martine te deprecor; Gloria in excelsis; Magnificat; Benedictus; Te Deum; Altus prosator; In te Christe; Noli Pater; Deus meus et Pater; и др.), коллекты и молитвы, множество глосс и схоллий. В Дублинской рукописи



сохранились сокращенная Псалтирь (Fol. 22–31) и апокрифическое Послание Авгаря.

Большинство молитвословов, которые обычно рассматриваются в связи с К. о., происходят из Англии, однако содержат материал, перекликающийся с Liber Нунногум и др. ирл. источниками.

Молитвослов из монастыря Серн (графство Дорсет, Англия), приписываемый Этельвольду, еп. Личфилда (Santabr. LI 1. 10, IX в.), состоит из 3 прежде независимых друг от друга кодексов. В его состав входят изложение Страстей Христовых по 4 Евангелиям, 69 молитв покаянного характера, гимн Te Deum, молитва Ante oculos tuos (есть в Миссале Стоу), Песнь вавилонских отроков, Gloria in excelsis, гимны (в т. ч. Нунногум dicat), сокращенная Псалтирь (Fol. 87v–98), похожая на Collectio Psalterii Bedae (PL. 101. Col. 569–579; текст псалмов соответствует не галликанской, а рим. Псалтири), отрывки сочинений Алкуина и Псевдо-Беды (издание и исследование: *Kuypers A. B., ed. The Prayer Book of Aedeluald the Bishop, Commonly Called the Book of Cerne. Camb., 1902).*

Еще один молитвослов, Libellus precum (Lond. Brit. Lib. Royal. 2.A.XX, VII в., возможно, Линдисфарн), содержит евангельские чтения на разные праздники, «Отче наш», Апостольский Символ веры, апокрифическое Послание Авгаря, Magnificat, Benedictus, Песнь вавилонских отроков, разные молитвы, литанию, Gloria in excelsis, Никейский Символ веры, алфавитные молитвы, молитву с парафразами Пс 83, стихотворный вариант Символа веры, формулу исповеди, литанию Пресв. Деве, апостолам и ангелам, серию покаянных молитв и экзорцизмов, алфавитный гимн Седулия Скотта на Рождество Христово, алфавитный гимн о Новом Иерусалиме «Alma fulget in caelesti» (изд.: *Kuypers, ed. 1902. P. 201–225).*

Молитвослов из мон-ря Пресв. Девы (Нуннаминстер) в Уинчестере (или Book of Nunnaminster, Harl. 2965, IX в.) включает Страсти Христовы по Евангелиям от Марка, от Луки и от Иоанна, молитвы под именем папы Григория Великого и блж. Августина, 44 короткие молитвы, связанные с событиями евангельской истории, гимн на причастие «Domine Deus Iesu», утреннюю молитву Te deprecamur Domine, а так-

же разные, в т. ч. врачевательные, молитвы (изд.: *Gray de Birch W., ed. An Ancient Manuscript of the 8th or 9th Cent.: Formerly Belonging to St. Mary's Abbey, or Nunnaminster, Winchester. L., 1889).*

Семь листов книги для приватной молитвы, предназначенной для монахини (Lond. Brit. Lib. Harl. 7653, VIII/IX в.), были написаны или использовались в Англии, на что указывают глоссы на древнеангл. языке. Сохранились литания, гимн «Te Deum» с коллектой, гимн «In pace Christi dormiam», 5 молитв. Из ирл. святых в ней упоминается только св. Патрикий.

О др. молитвословах см.: *Frost M. A Prayer Book from St Emmeran, Ratisbon [Monac. Clm. 14248] // JThSt. 1928. Vol. 30. P. 32–45; Crowley J. P. Latin Prayers Added into the Margins of the Prayerbook British Library, Royal 2.A.XX at the Beginnings of the Monastic Reform in Worcester // Sacris Erudiri. 2006. Vol. 45. P. 223–303.*

Большую роль в духовной жизни ирландцев играли продолжительные литании. Некоторые из них использовались в церковном богослужении, другие — только в личной молитве (изд. литаний на ирл. языке см.: *Plummer Ch., ed. The Irish Litanies: Text and translation. L., 1925).*

Рукописи римского обряда из Ирландии. Большая часть этих рукописей отличается от других современных им рукописей рим. обряда лишь почерком или наличием некого количества имен ирл. и бретонских святых. Эти рукописи свидетельствуют о том типе богослужения, к-рый пришел на смену К. о.

Из аббатства св. Петра на горе Бланден (Синт-Питерс-абдей, в черте совр. г. Гента) происходят фрагменты ирл. Миссала (Vat. lat. 3325, XI в.), в к-рых содержатся 3 мессы — на память Вифлеемских младенцев, на праздник Обрезания и вигилию Епифании. По типу эта рукопись относится к Gelasiana Mixta. Евангельское чтение на праздник Обрезания является отрывком апокрифического Евангелия Иакова Алфеева (изд.: *Bannister H. M. Liturgical Fragments. B // JThSt. 1908. Vol. 9. N 35. P. 412–421).*

Миссал из Сен-Вуге (Бретань) не имеет шифра, поскольку хранится в приходской церкви (*Duine F. Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France: antérieurs au XVII^e siècle. Rennes, 1905. P. 157–*

159). Датируется XI в. В литании Великой субботы содержится множество имен ирл. и бретонских святых (о ней: *Loth J. Les anciennes litanies des saints de Bretagne // Revue Celtique. 1890. Vol. 11. P. 135–151).* Интерес также представляют невмы. Такие же есть в Миссале из ц. св. Мелания в Рене (Paris. lat. 9439, XII в.).

Еще одна ирл. рукопись с невмами — Драммондский Миссал (хранится в замке Драммонд в Пертшире; в наст. время — N. Y. Morgan. M. 627; изд.: *Forbes G. H., ed. Missale Drummondense: The Ancient Irish Missal, in the Possession of the Baroness Willoughby de Eresby, Drummond Castle, Perthshire. Burntisland, 1882).* Имена ирландских святых присутствуют в календаре, но не в молитвах мессы. Только в канон мессы добавлены имена святых Патрикия и Бригиты. В литературе наиболее распространена гипотеза о происхождении этой рукописи из Гленн-Да-Лоха. П. О'Риан настаивает на ее происхождении из Ард-Махи (*Ó Riain. 2006. P. 208–211).* Чаще всего Миссал датируется кон. XI в., хотя сделана попытка передатировать его кон. XII в. (*Casey. 2000).*

Миссал Корпус-Кристи (Охон. Corp. Chr. 282; изд.: *Warren F. E., ed.*



Моление о царе Ирландии.
Лист из Миссала Корпус-Кристи
(Oxon. Corp. Chr. 282. Fol. 111v)

The Manuscript Irish Missal: Belonging to the President and Fellows of Corpus Christi College. L., 1879, 2013) в последние десятилетия стал предметом острых дискуссий. Одни ученые датируют его нач. XI в., другие — сер. или 2-й пол. XII в. Он содержит канон мессы, ряд вотивных месс, чин





Брака и брачной мессы, неск. месс темпорала — от 1-го воскресенья Адвента до Пятидесятницы, мессы святых (среди них — только 2 ирландских — Патрикий и Бригита), чин Крещения, благословение воды, дома, чин Посещения больных и Чин над умирающим. В молитвах Великой субботы есть прошение о короле Ирландии и его армии (Fol. 111v), что указывает на период до англо-нормандского завоевания. В литургии встречаются утверждения о том, что Миссал происходит из Клонса или Ард-Махи, но твердых оснований для этого нет. Дж. Клаффи датирует его примерно 1140 г. и считает, что он принадлежал каноникам-августинцам (приорат св. Иоанна Крестителя в Туаме, Коннахт) (Claffey. 2003; против этой теории высказалась М. Фланган: Flanagan. 2010. P. 18). На основании анализа миниатюр рукопись датируется XII в. (Henry, Marsh-Micheli. 1962; см. также: Gwynn. 1992). М. Холланд отметил множество архаичных элементов, к-рые указывают на то, что Миссал был написан в нач. XI в. (в чине поклонения Кресту в Великую пятницу только 3 стиха impropria, а не 12; нет практики причащения младенцев после крещения, что с кон. XI в. всегда отмечалось в рубрике; составителю неизвестны предписания Ланфранка (Holland. 2001)). Тем не менее палеографический анализ указывает на XII в. как на наиболее вероятное время написания этого Миссала.

К этой же группе памятников, видимо, принадлежит Росслинский Миссал (хранился в замке Росслин в Шотландии; в наст. время — Edinb. Adv. 18.5.19; изд.: Lawlor H. J., ed. The Rosslyn Missal: An Irish manuscript in the Advocates' Library, Edinburgh. L., 1899). В 1-й пол. XX в. он датировался обычно XIII–XIV вв., но потом был передатирован 1-й пол. XII в. Возможно, он происходит из церкви Даунпатрика. К. Холер полагает, что эти 3 Миссала отражают англосаксонскую донормандскую традицию X в., которая получила распространение и в Ирландии (Hohler. 1975).

К этой же традиции, вероятно, принадлежат фрагмент ирл. Миссала XII в. из Исландии (Reykjavik. Landebok. Fragm. 22. Fol. 2v), фрагмент Антифонария XII в. (St. Gallen. Stiftsbibl. 1397), Градуал из Даунпатрика сер. XII в. (Охон. Bodl. Rawl. C 892),

к-рый может происходить из бенедиктинского монашества на юге Ирландии и имеет явные следы нормандско-франц. влияния (Lawrence. 2007/2008). Ситуацию после отмены К. о. в Шотландии, возможно, отражает шотл. Миссал кон. XV в. (Forbes A. P., ed. Liber Ecclesiae Beati Terrenani de Arbutnott: Missale secundum usum Ecclesiae Sancti Andreae in Scotia. Burntisland, 1864).

Евхаристия. Восстановить полное чинопоследование мессы К. о. не представляется возможным. Имеющиеся свидетельства неполны и часто относятся к разным традициям.

Так, во мн. фрагментах Сакраментариев ирл. происхождения встречаются молитвы, соответствующие галликанскому обряду. Наиболее полно евхаристическая молитва этого типа представлена в Сакраментарии Clm. 14429. Он состоит из Praefatio missae и Collectio (2 ходатайственных молитв), Post nomina (молитвы после прочтения диптихов), Collectio ad rasem (молитвы перед лобзанием мира), Immolatio missae (аналога рим. префации, называемого также Contestatio), Post-Sanctus (изменяемой молитвы Vere sanctus), Post secreta (молитвы после прочтения установительных слов), Ante orationem dominicam (молитвы перед «Отче наш»), Praefatio post eucharistiam и Collectio post eucharistiam (2 молитв после причащения). На листах 10–10v имеется institutio в составе молитв на праздник Рождества Христова (вероятно, этот текст служил образцом или использовался неизменно на всех мессах).

Единственный полный чин мессы сохранился в составе Миссала Стоу. Однако структура евхаристической молитвы в нем отличается от молитвы в Сакраментарии Clm. 14429 и др. памятниках галликанского типа. В ее основе лежит скорее рим. месса, адаптированная к местным обычаям.

Чинопоследование начинается с «литании апостолов и мучеников, святых исповедников и дев» (ср.: St. Gallen. Stiftsbibl. 1395. Fol. 426–427). Затем следует ряд стандартных кратких молитв покаянного и ходатайственного характера: Deus in adiutorium, Peccavimus Domine, Libera nos, Omnes sancti, orate pro nobis и т. д., далее «молитва Августина» (Profeta omnes iustitiae), представляющая собой священническую апологию, и покаянная молитва Ro-

go te, Deus Sabaoth altissime (хорошо известна по континентальным источникам). Далее указаны 2 вариативные молитвы — Ascendat oratio nostra (повседневная) и молитва на праздник апостолов Петра и Павла Deus qui beato Petro (как в Миссале из Боббио). Затем поется Gloria in excelsis. Вероятно, здесь совершался вход в храм и приближение к престолу. Следующие далее 2 коллекты (Deus Pater omnipotens Domine и Deus qui diligentibus) выписаны как повседневные альтернативы или дополнения к 1-й молитве после рубрики Orationes et preces missae ecclesiae romanae (Fol. 15), к-рая называется «молитвой ап. Петра» (инципит Deus qui culpa offenderis; она есть и в Миссале из Боббио). Рукой Моэл Каиха после этой молитвы написано: «Nec augmentum» (букв. — «Здесь добавление»), что, видимо, указывает место вставки дополнительной молитвы.

Приводится фиксированное чтение из Апостола — 1 Кор 11. 26–32, к-рое интерпретируется исследователями или как образец для подражания, или как часть вотивной мессы. Между чтениями из Апостола и Евангелия вставлено огромное количество молитв, что нехарактерно для др. традиций. Корректор добавил еще молитву Deus qui nos regendo перед покаянной молитвой Omnipotens sempiternus Deus. Приведенные далее стихи Пс 104, возможно, представляют собой градуал. Затем выписаны молитва Grata sint tibi, пение стиха Пс 117 с «Аллилуия» и молитва о принятии даров Sacrificiis praesentibus. На листах 16v — 17 — литания «Deprecatio S. Martini pro populo». Архаичным элементом в ней является моление «за благочестивых императоров и все римское войско» (pro piissimis imperatoribus et toto romanorum exercitu) (в Миссале Корпус-Кристи вместо «императоров» написано «царь» (rex), а вместо римского указано — «ирландское войско» (exercitu Hibernensium)). Литания несомненно имеет греч. прототип. На лат. Западе она известна как «Deprecatio Gelasii» или по инципиту «Dicamus omnes» (подобно церковнослав. «Рцем вси») (см.: De Clerck P. La «prière universelle» dans les liturgies latines. Münster, 1977. P. 145–154). Эта литания была и в утерянном ныне ирл. Фульдском Сакраментарии.





После молитвы из Сакраментария Геласия *Sacrificium tibi Domine celebrandum* рукой Моэл Каиха добавлена еще одна покаянная молитва — *Ante oculos tuos* (встречается в Веронском Сакраментарии, Сакраментарии Геласия, Миссале из Боббио и др. рукописях), причем предшествующий текст выскоблен так, что восстановлению не поддается. Перед Евангелием добавлена рубрика на ирландском языке о снятии с Чаши покрова наполовину. Об этом же говорит и лат. рубрика (*Hic elevatur linteamen de calice*). Далее трижды поется стих Пс 140. 2 (*Dirigatur Domine*) и трижды читается формула с эпиклезой *Veni Domine sanctificator* (эта формула считается ирландским сочинением). Евангельское чтение также фиксированное — о Хлебе Жизни (Ин 6. 51–57). После него поется «Аллилуия» (видимо, аналог амвросианского антифона *post evangelium* или испано-молсарабских *laudes*). Согласно Житию Колумбы, вход епископа обычно совершался после чтения Евангелия (*Adamn. Vita Columb. 3. 17*).

Следующий лист представляет собой обрывок оригинального листа с пришитой к нему узкой полосой. На нем Моэл Каихом записана молитва «во время чтения Евангелия» — *Oratio Gregorii super evangelium* (*Quessumus Domine Omnipotens*), заимствованная из Сакраментария Григория. Эта молитва разрывает евангельское чтение, к-рое продолжается на следующем листе. За ним идет Никейский Символ веры, переведенный с греч. языка (*Breen. 1990*). При этом в Символ веры добавлено *Filioque* (как в решениях Собора во Фриули (796/7) — *MGH. Conc. Kar. Bd. 1. S. 187*). Чтение Символа веры до анафоры в галликанских памятниках не зафиксировано, данная традиция является римской.

На следующем листе (*Fol. 21–21v*) находится офферторий, состоящий из неск. молитв. Рубрика отмечает, что в этот момент с чаши полностью снимается покров. Оригинальный текст затерт и написана 1-я молитва «*Ostende nobis Domine*», к-рую нужно петь трижды. 2-я молитва «*Oblata Domine munera*» заимствована из Сакраментария Григория, а 3-я — *Hostias quaesumus* — имеет параллель в Веронском Сакраментарии.

За ней следует молитва с поминовением имен усопших (*Has oblationes et sincera libamina*) (ср.: *Paeni-*

tentiale Cumiani. 11 // The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 130). Рубрика после нее сообщает, что в этом месте делается еще одно добавление (*Secunda pars augmenti hic super oblata*), а именно вариант оффертория для праздничных дней (*Grata sit tibi haec oblatio*).

Переход к *Sursum corda* никак не выделен. Слова *Domine vobiscum* не выписаны. Происхождение следующей далее префации *Vere dignum et justum*, посвященной учению о Троице, неясно. Й. А. Юнгманн считал ее испанской, А. Шавасс — римской (см.: *Smyth. 2003*). Она встречается в Миссале из Абруццо (*Vat. lat. 4770. Fol. 245, кон. X в.*, из бенедиктинского монашества св. Варфоломея) и в одной из рукописей Сакраментария Григория (*Охон. Vodl. Auct. D. I 20. Fol. 205v, 2-я пол. IX в.*; из Санкт-Галлена); несомненно была и в утерянном ирл. Фульдском Сакраментарии.

Следующая рубрика на ирл. языке с лат. вставкой: «Здесь место для *Dignum* дополнения, если далее идет *Sanctus*» (*Fol. 23v*), видимо, подразумевает изменяемость префации. Возможно, по этой причине в конце Ординария мессы приводится 3 варианта префаций (*Fol. 41–41v, 43–43v, 45–45v*).

Sanctus соединяется с *Benedictus* и имеет эмбололизм, в к-ром можно видеть *Post-Sanctus*. Такой вариант *Post-Sanctus* был в утерянном ирл. Фульдском Сакраментарии. Есть параллель в *Missale Gothicum* на Рождество Христово (*Missale Gothicum. LXXVIII 537 // Missale Gothicum / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. P. 543*).

Далее начинается канон мессы (*Fol. 23v – 34*). Перед *Te igitur* есть титул — «*Canon dominicus papae Gelasii*» (об этом выражении см.: *Crehan J. H. Canon dominicus papae Gelasii // VChr. 1958. Vol. 12. N 1. P. 45–48*). Текст *Te igitur* отличается от континентальных параллелей только добавлением слов о «нашем аббате» (кроме того, несколько изменен порядок слов о Церкви, что встречается в нек-рых рукописях).

Поминовение живых (*Memento etiam*) вводится рубрикой *Hic recitantur nomine vivorum* (*Fol. 25v*), что говорит об изменении традиц. места чтения диптихов. К поминовению добавлены интерцессии (*Fol. 24v – 25v*), к-рые являются адаптацией литании, известной как «*De-*

precatio Gelasii» (см.: *De Clerck P. La «prière universelle». P. 222–229*). Наряду со стандартными молениями о всех верных, страждущих, находящихся в плену, путешествующих и т. д. присутствуют прошения за Римского папу (*pro domino papa episcopo*) и за Римскую империю и христ. царей (*pro imperio romano et omnibus regibus christianis*).

В разд. *Communicantes* приводятся варианты для праздников Рождества Христова (*In Natale Domini*), Обрезания (1 янв., поэтому называется «*Kalendis*»), Епифании (молитва озаглавлена «*Stellae*» (букв. — Звезды), что, возможно, указывает на воспоминание поклонения волхвов, однако в тексте явно говорится о Великом четверге (*Natalis calicis*); видимо, писец пытался адаптировать литургический год протографа к своим реалиям, соединив 2 молитвы в одну), Пасхи, Октавы Пасхи (*In clausula pasca*), Вознесения и Пятидесятницы. Среди перечисляемых имен святых — только апостолы и святые, почитаемые в Риме.

Разд. *Hanc igitur* ближе к текстам галликанских книг (ср., напр.: *The Bobbio Missal / Ed. E. A. Lowe. L., 1920. Vol. 2. P. 11. N 12*). В финале содержит прошение об обращении народа от идолопоклонства. В рим. обряде этот раздел был изменяемым в зависимости от праздника, но в Миссале Стоу никаких указаний на это нет.

Разд. *Quam oblationem* плавно переходит в *Qui pridie*, содержащий установительные слова. Заглавными буквами выделены глаголы, описывающие действия Иисуса Христа — *Accipit panem* (в ркп. *Accipit*), *Elevatis oculis*, *Benedixit*, *Dedit*, *Accipit... calicem*, *Accipite et bibite*. Такой же прием встречается в Миссале из Боббио, где эти слова отделены от основного текста и написаны др. цветом.

В ирл. традиции установительные слова называются «*oratio periculosa*» (*Praefatio Gildae de Paenitentia. 20 // Irish Penitentials. P. 62; Paenitentiale Cummeani. XI 29 // Ibid. P. 132*). В этот момент народ должен был преклонять колени, а священник после их прочтения отступить на 3 шага назад в знак покаяния в своих грехах, совершённых словом, помышлением или делом, а потом вернуться обратно. Тот священник, к-рый ошибался при чтении этих слов, наказывался двойным постом





на 3 дня и 50 ударами (а если повторно, то 100) (*Kottje*. 1967). В конце *institutio* рукой Моэл Каиха добавлено завершение к «*Haec quotienscumque feceritis*» (Fol. 28–28v) (похожий текст — в амвросианском Сакраментарии из Биаски: *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca* / Ed. O. Heimig. Münster, 1969. S. 66. N 449; S. 106–107. N 768; в ирл. Фульдском Сакраментарии приводится иной вариант добавления (с изложением догмата о Пресв. Троице) — *Quid benignius est Deo patre*).

Разд. *Unde et memores*, если не считать множества грамматических ошибок, в целом соответствует рим. традиции. После этого раздела идет поминовение усопших (*Memento etiam* — Fol. 29–29v), подобное тексту в Миссале из Боббио. Поминаются «во всем мире приносящие Жертву духовную Богу Отцу и Сыну и Святому Духу».

Следующие далее вставные листы 30 и 31, текст к-рых написан рукой Моэл Каиха, должны были находиться между листами 12 и 13. Они содержат продолжение 1-й литании, к-рая обрывается на имени Иакова. После имен святых Стефана, Мартина, Иеронима, Августина, Григория и Илария следуют 26 имен ирл. святых, начиная с Патрикия (при этом нек-рые имена написаны дважды): Альбе, Финниан, Киран, Брендан, Колумба, Комгалл, Каннех, Финдбарр, Нессан, Фахтна, Лугайд, Лахтене, Руадан, Карта, Коэмген, Мохонна, Бригита, Ита, Скиат, Синех, Самтанн.

Затем идет «молитва Амвросия» (*Ante conspectum divinae maiestatis tuae*), к-рая относится к жанру священнической апологии, а после нее с нового листа — еще одна литания (Fol. 32–33), содержащая имена протцов, праведников и пророков ВЗ до мучеников Маккавеев, имена святых НЗ (Вифлеемских младенцев, Иоанна Крестителя, Девы Марии и апостолов), рим. святых (Корнилия и Киприана и «других мучеников»), егип. подвижников (Павла, Антония и «других отцов пустыни Скита»), св. епископов (Мартина, Григория, неких святых Максима и Феликса), множества ирл. святых — от Патрикия до Маэл Руана (последнего по времени жизни). При этом среди ирл. святых упоминаются 3 архиепископа Кентерберийских после Августина (Лаврентий, Меллит, Иуст).

В разд. *Nobis quoque* имя св. Патрикия добавлено после имен апостолов Петра и Павла. В глоссе Моэл Каиха после разд. *Per quem* отметил, что он должен повторяться трижды (*Ter sanitur*), а дальше на ирл. языке описывается обряд *intinctio* (основная гостия возносится над чашей, половина ее погружается в чашу). Напротив стиха «*Fiat Domine misericordia tua*» вставлено еще одно примечание на ирл. языке: «Здесь Хлеб преломляется». В рим. традиции до свт. Григория Великого обряд преломления, видимо, также совершался до «Отче наш» (ср.: *Greg. Magn.* Ep. IX 26 // *S. Gregorii Magni Registrum epistularum* / Ed. D. Norberg. Turnhout, 1982. P. 568–587. (CCSL; 140A)).

Согласно трактату о мессе, записанному в конце Миссала Стоу, обряд преломления зависит от праздника: на рядовых мессах гостия преломляется на 5 частей (обозначают 5 чувств), в праздники св. подвижников и дев — на 7 частей (по числу даров Св. Духа), на праздники мучеников — на 8 частей (обозначают 8-частный НЗ — 4 Евангелия, Деяния, Соборные Послания, Павловы Послания, Откровение), на воскресных мессах — на 9 частей (обозначают 9 небес и 9 церковных степеней), на память апостолов — на 11 частей (обозначают число апостолов после отпадения Иуды), на праздник Обрезания Господня и в Великий четверг — на 12 частей (полное число апостолов), на Октаву Пасхи и Вознесение — на 13 частей (Христос с апостолами). На Пасху, Рождество Христово и Пятидесятницу гостия преломляется на 65 частей (что является суммой всех предшествующих вариантов преломления). После преломления частицы сложным образом выкладываются в форме креста на дискосе (*Stokes*. 1882; этот обычай известен и в галликанской, и в испано-мосарабской традициях; в основе, вероятно, лежит постановление Турского Собора 567 г.: *Concilium Turonensis*. 3 // *Concilia Galliae* (A. 511 — A. 695) / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 178). Во время преломления поется антифон «*Cognoverunt Dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia*» (есть аналоги в амвросианской и испано-мосарабской традициях). Само преломление гостии совершается с исповеданием веры (*Stedimus Domine*) в то, что через преломление Тела и пролитие

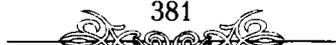
Крови происходит искупление (написано рукой Моэл Каиха поверх плохо затертого текста).

К молитве «Отче наш», текст которой не выписан полностью, имеется введение «*Divino magisterio edocti*» (оно есть также в Книге Диммы и в ркп. *St. Gallen. Stiftsbibl.* 1394) и эмболоизм «*Libera nos, Domine*» (с добавлением имени св. Патрикия после имен апостолов Петра и Павла).

Обряд целования мира (*Pax*) по рим. традиции совершается после «Отче наш» на возгласе «Мир и любовь Господа нашего Иисуса Христа и причастие всех святых да будут с нами всегда». Также читается краткая молитва *Pacem mandasti*. После этого совершается обряд соединения Тела и Крови при прочтении формулы «*Commixtio corporis et sanguinis*». В рукописи *St. Gallen. Stiftsbibl.* 1394 данная часть мессы описывается так: «И влагает священник Святые Дары в чашу, и дает народ мир [т. е. целование] себе, и причащается, и во время причащения поется «Мир Мой даю вам» и т. д.»

После *commixtio* в Миссале Стоу присутствует указание на пение «*Agnus Dei*», которое, видимо, сопровождало причащение (в рим. обряде введено при папе Сергии I (687–701)). Затем приводится серия причастных антифонов и «Аллилуия», которая похожа на серии в Книге Диммы, Книге Молинга и Бангорском Антифонарию (в последнем памятнике есть и особый гимн на причащение священника).

Возможно, в Ирландии дольше, чем в других местах на Западе, сохранялась практика причащения под двумя видами (выражение «*accedere ad calicem*» (подходить к чаше) довольно часто употребляется в отношении мирян). Среди археологических находок церковной утвари встречаются ложечки, которые некоторые исследователи считали литургическими лжицами (*Roch*. 1871). В определенных случаях причащать народ мог диакон (*Collectio Canonum Hibernensis*. 3. 8 // *Die irische Kanonensammlung* / Hrsg. F. W. H. Wasserschleben. Lpz., 1885. S. 22). О частоте причащения сказать трудно. Обязательным было причащение на Пасху (*Canones Synodi Hibernensis* S. *Patricio perpetram attributi*. 22 // *The Irish Penitentials*. P. 192).





После причащения, согласно Миссалу Стоу, также пелись антифоны и возносились благодарственные молитвы (1-я имеется в Сакраментарии Геласия и Григория, 2-я — в Веронском Сакраментарии). Отпуском служила формула «*Missa acta est, In Pace*».

В целом чинопоследование Миссала Стоу соответствует архаичному рим. обряду, однако множество добавленных молитв, как кратких коллект, так и продолжительных литаний, делают его более похожим на галликанскую мессу. Так, на Соборе в Матисконе (ныне Макон) было выдвинуто обвинение против Колумбана и его последователей, что они умножают молитвы и коллекты мессы (*missarum sollempnia multiplicatione orationum vel collectarum celebrare — Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis / Rec. B. Krusch. Hannoverae; Lipsiae, 1905. P. 250*).

Ирл. богословие таинства Евхаристии не отличалось от континентальной традиции, но имело неко-



Евхаристическая чаша из Арда.
VIII в. (Национальный музей
Ирландии, Дублин)

торые особенности. В ряде источников (в частности, в гомилии «На Великий четверг» в составе «Пестрой книги» (пер. и изд.: *Atkinson R., ed. The Passions and Homilies from Leabhar Breac. Dublin, 1887. P. 181–190, 430–436*) и в трактате «Наставление о таинствах» (*Hogan E., ed. The Irish Nennius from L. na hUidre and Homilies and Legends from L. Breac. Dublin, 1895. P. 17–29*)) встречается формула «*Conversio corporis et sanguinis in panem et vinum*», т. е. прямо противоположная традиц. общехрист. формуле о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. По мнению М. Макнамары, эта формула является развитием более ранних лат. формул с использованием терминов «*transformatio*» и «*transfiguratio*», которые встречаются на Западе, начиная с трудов свт. Амвросия Медиоланского, и отражает

попытку ирл. богословов объяснить происходящее в таинстве Евхаристии: не хлеб и вино, чудесным образом меняя свою сущность, становятся Телом и Кровью Христа, а Сам Христос снисходит и превращается в хлеб и вино во время мессы (*McNamara. 1987*). На возросшее влияние рим. традиции и рим. богословия таинств косвенно указывает сложение в XII в. метрической поэмы, посвященной учению о Реальном присутствии. Автором считается Этгус (Исаак) О Куанан († 1161), еп. Эле и Рос Кре (*Van Hammel A. G. Poems from Brussels Ms 5100–4 // Revue Celtique. 1919. Vol. 37. P. 345–349; Murphy. 1961*).

Крещение и Конфирмация. Полный ирл. чин Крещения, как и чин мессы, сохранился только в составе Миссала Стоу. Его основа — римская, но с добавлением галликанских элементов. В ранней ирл. традиции Крещение совершалось на Пасху, Пятидесятницу и Епифанию (*Canones Synodi Hibernensis S. Patricio perperam attributi. 19 // The Irish Penitentals. P. 192*). Вероятно, как и в др. обрядах, основная подготовка ко Крещению происходила в период Великого поста. Однако в Миссале Стоу весь чин совершается за одну службу, а не распределен по особым дням Великого поста и Пасхи либо потому, что книга предназначалась для использования пресвитером (правда, в самом чине упом. еще и диакону), либо в связи с тем, что к моменту ее написания крестили уже преимущественно младенцев. Чинопоследование в Миссале Стоу демонстрирует смешение чина для взрослого крещаемого, к-рый, в частности, должен сам отвечать на вопросы о вере, с чином Крещения младенцев. По ирл. канонам крестить младенцев можно было начиная с 8-го дня после рождения (*Ibidem*), но отдельные замечания в рубриках можно понять так, что речь идет о детях более старшего возраста.

Заглавие чина указано в Миссале дважды: перед 1-й (*Incipit ordo bap-tismi — Fol. 46v*) и перед 2-й (*Ordo bap-tismi — Fol. 47*) молитвами (последнее было изначально). Первая молитва (*Deus qui Adam de limo*) — о наложении знамения креста на крещаемого — соответствует молитвам на вступление в разряд катехуменов в др. традициях. Вторая молитва (*Domine Sanctae Pater*) является общим экзорцизмом (перечис-

ляются отдельные части тела и органы чувств крещаемого). Третья молитва (*Deus qui ad salutem*) — экзорцизм воды. Далее совершается освящение соли (2 молитвы). Крещаемый отрекается от сатаны и исповедует веру. Рубрика говорит о том, что в этот момент ему помазывают елеем и хризмой грудь и спину с произнесением формулы «*Ungo te de oleo sanctificato*». После этого снова читается отречение от сатаны. Затем следуют 3 молитвы к Богу о крещаемом и экзорцизм. В рубрике на ирл. языке говорится о вложении соли в уста младенца, к-рое совершается с чтением тринитарной формулы (*Effeta*). Далее помещены еще 3 молитвы о крещаемом, имеющие параллели в Сакраментарии Геласия. В рубрике отмечается, что до этого места крещаемый считается катехуменом (*Nus usque catabominus*). Совершается обряд помазания елеем и хризмой груди и плеч. Перед источником, в котором будет совершено крещение, читается литания (ее текст не приводится) и Пс 42 и 29. Затем идет длинная молитва заклинания и освящения воды, включающая элементы, в структурном отношении похожие на евхаристическую молитву (инципиты «*Tibi igitur*», «*Unde benedico*» и «*Haec nobis*» напоминают части канона мессы). После молитвы хризма выливается в источник крестообразно. В рубрике отмечается, что желающие могут взять эту воду для окропления своих домов.

После вопросов диакона о вере крещаемый спускается в источник и трижды окунается или окропляется. При этом крещальная формула опущена (как и в Старогеласианском Сакраментарии *Vat. Reg. Christian. lat. 316*). В. Де Вааль предположил, что формулы в ирл. чине вообще не было, она стала обязательной частью чина Крещения только тогда, когда начали крестить исключительно младенцев, а вопрошания о вере, использовавшиеся в чине еще в НЗ, потеряли смысл (*Waal. 1999*).

После выхода из источника новокрещеному помазывают лоб хризмой. При этом пресвитер произносит молитву: «Всемогущий Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, Который возродил тебя от воды и духа и дал тебе отпущение всех грехов, да помажет тебя Сам хризмой спасения во Христе Иисусе». Помазание совершается со словами: «Я помазываю тебя елеем и хризмой спасения





и освящения, ныне и во веки веков». Затем читается еще одна молитва, а диакон возлагает на новокрещеного белые одежды (судя по описанию, только повязку на лоб, чтобы он не стер сразу хризму). Пресвитер же читает молитву: «Прими сию одежду...» Новокрещеный должен ответить: «Принимаю и буду носить». Потом новокрещеный раскрывает правую ладонь, а пресвитер наносит на нее знак креста. Новокрещеный говорит: «Аминь». В конце чина совершается умовение ног с пением «Аллилуия» и стихов Пс 118. 105, 117; 106. 4; 119. 4; 138. 8. Затем читается стих Ин 13. 14 и совершается причащение с чтением формулы «Corpus et sanguinis Domini nostri Jesu Christi sit tibi in vitam aeternam. Amen». После этого следуют благодарственные молитвы. Пресвитер обращается к присутствовавшим при совершении таинства с призывом помолиться о новокрещеном. Читается заключительная молитва.

Хотя в Миссале Стоу явно сделан акцент на помазании хризмой как на ключевом моменте всего чина Крещения, исследователи задаются вопросом, знала ли ирл. Церковь отдельный от Крещения чин Конфирмации и воспринимала ли его как таинство, совершаемое исключительно епископом. Скорее всего ирландцы следовали традиции ранней Церкви совершать Крещение и Миропомазание как единый чин, при этом считая помазание, совершённое пресвитером, достаточным (*Pepperdene*. 1955). Правда, в Житии св. Самсона, к-рое скорее всего было составлено в VIII–IX вв. в Бретани, помазание хризмой совершается епископом (*Vita I S. Samsonis*. 1. 50; 2. 7 // *La Vie de S. Samson* / Ed. R. Fawtier. P., 1912. P. 145, 163; или: *ActaSS. Iul.* T. 6. P. 584, 589).

Не совсем ясно, почему в 1080 или 1081 г. Домналл О Хенна, придворный епископ кор. Мунстера Тарьделбаха, спрашивал архиеп. Ланфранка Кентерберийского, верит ли Церковь Англии, что крещеные дети, не получившие причастия, попадут на небеса (*Lanfranc*. Ep. 49). В Миссале Стоу причащение в конце чина Крещения имеется. Вероятно, речь идет о ситуации, когда крещение совершено мирянином. В Ирландии, по свидетельству ряда источников XII в., широкое распространение получила практика крещения младенцев в домах (*Mansi*. T. 22. Col. 133).

В Хронике Роджера из Хаудена (приписывалась Бенедикту из Питерборо) говорится, что во мн. местах Ирландии крещение младенца (по крайней мере трехкратное погружение в воду, но было ли оно таинством, неясно) совершал отец. Если семейство было богатое, то погружали в молоко. При этом хронист осуждает не столько совершение обряда на дому, сколько то, что по окончании обряда воду (или молоко) выливали в нечистое место, что недопустимо (*Gesta regis Henrici Secundi* / Ed. W. Stubbs // *The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, A.D. 1169–1192*. L., 1867. Vol. 1. P. 28). В пересмотренной версии Хроники это сообщение изменено: указано только, что нужно крестить младенца в чистой воде, погружая трижды — во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, и это должно совершаться священником или в исключительных обстоятельствах любым человеком, независимо от пола (*Chronica magistri Rogeri de Houedone* / Ed. W. Stubbs. L., 1868. Vol. 2. P. 31). В ряде источников говорится об обычае крещения детей в утробе матери через испитие крещальной воды, если она тяжело больна (*Gougaud*. 1925. Col. 3020).

Ординация. Ирл. чинов ординации не сохранилось. Лишь отдельные элементы могут быть реконструированы на основании внешних свидетельств.

Перечень чинов, составляющих церковную иерархию, в ирл. источниках излагается по-разному. Тирехан изображает св. Патрикия окруженным епископами, пресвитерами, диаконами, экзорцистами, остиариями и чтецами (*Bieler L.*, ed. *The Patrician Texts in the Book of Armagh*. Dublin, 1979. P. 126–127). В «*Collectio Canonum Hibernensis*» вслед за св. Исидором Испальским говорится о 7-ступенчатой иерархии: остиарий, экзорцист, чтец, субдиакон, священник, епископ (*Collectio Canonum Hibernensis*. 8. 1. 2 // *Die irische Kanonensammlung* / Hrsg. F. W. H. Wasserschleben. Lpz., 1885. S. 226). Однако в ряде источников упоминается о том, что в церковную иерархию, видимо под влиянием галликанской традиции («*Statuta ecclesiae antiqua*» и др.), могли включать аколита (аколуфа), псалмиста и клирика, имеющего тонзуру. Гилберт, еп. Лимерика, опиравшийся на сочинения Амалария Мецского и рукописи Понтификала, причислял к церковной

иерархии остиария, чтеца, экзорциста, аколита, субдиакона, диакона и пресвитера (см. пролог и сочинение: *Gilbertus Lunicensis. De usu ecclesiastico* // PL. 159. Col. 995–996; *Idem. De statu ecclesiae* // *Ibid.* Col. 997–1004). Епископское служение он рассматривал, с одной стороны, как особое и выделяющееся из иерархии, с другой — как идентичное пресвитерскому. Псалмиста и кантора (певца) епископ не включал на том основании, что их функции может исполнять любой мирянин.

В Англии и на франк. землях отношение к ирл. клирикам было настороженным, поскольку многие считали, что они не имеют правильной хиротонии, но в чем заключалось отличие, неясно. Скорее всего речь идет о рукоположении нового епископа только одним епископом, что противоречило древним церковным правилам (во 2-м Житии св. Самсона (*Vita II S. Samsonis*. 14) говорится об участии 3 епископов, но это уже IX–X вв.).

Гильда приводит те чтения из Свящ. Писания, к-рые звучали во время ординации (1 Петр 1–2; Деян 1. 15–21; 1 Тим 3; Мф 21. 13–19), и отмечает, что руки поставляемого неким образом освящались (*Gildas. De excid. Brit.* 106 // *MGH. AA. Bd.* 13. S. 82–83). При этом он не говорит о возложении рук. В Житии св. Бригиты авторства Когитоза (VII в.) упомянуто помазание елеем головы епископа (*Cogitosus. Vita Brigidae. Prolog.* 2 // *ActaSS. Febr.* T. 1. P. 135–141). Этот обряд в ранней рим. традиции не встречается. Однако в галликанских и романо-галликанских памятниках он есть: напр., в *Missale Francorum* — помазание рук при хиротонии, в *Желлонском Сакраментарии* — головы и руки. Вероятно, ирландцы составили обряды ординации, ориентируясь на образы, заимствованные из ВЗ (Лев 16. 32; 21. 10) (*Kottje*. 1970).

Посещение больных и умирающих. Обязанность клириков посещать больных отмечена в Пенитенциалах (*Penitentialis Vinniani*. 33 // *The Irish Penitentials*. P. 86). Для больных и умирающих совершались чинопоследование Помазания елеем и причащение запасными Дарами (виатик).

Сохранилось 4 развернутых чина — в Книге Диммы, Книге Молинга, Книге из Дира и Миссале Стоу. Поскольку все эти рукописи представляют



собой или имеют в своем составе Евангелие, можно предположить, что одним из важных элементов чина было чтение или возложение Евангелия на болящего.

В Книге Молинга и Книге из Дира чин начинается с «Oremus» и общей молитвы о больном с прошением к Богу послать Своего ангела (параллели есть в *Missale Gothicum*). Далее совершается благословение воды (возможно, это остаток чина Крещения больного или умирающего). Помазание совершается при чтении формулы «Unguo te». Больной читает Символ веры (в рубрике отмечается, что он должен простить всех). Затем читается «Отче наш» и совершается причащение под 2 видами (похожие формулы на причащение встречаются в Геласианских Сакраментариях в чинах Крещения в опасности смерти (*ad succurrendum*)). В конце читаются благодарственные молитвы и псалмы. В Книге Диммы и Миссале Стоу в начальных прошениях больше выражена забота о спасении души больного, а не об исцелении тела. Возможно, такая эволюция чина связана с движением Кели Де (*Paxton F. S. Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe. Ithaca; L., 1990. P. 78–88*). В этом чине имеются чтения из Свящ. Писания (в Книге Диммы — 1 Кор 15. 19–22 и Мф 22. 29–33; в Миссале Стоу — Мф 24. 29–31 и 22. 29–33). Последнее помазание в Книге Диммы совершается с формулой: «Помазываю тебя елеем освящения во имя Бога Отца, и Сына, и Духа Святого, дабы исцелился во имя Пресвятой Троицы». После этого больной читает Символ веры. Формула при причащении: «Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, Сына Бога живого, да сохранит душу твою в жизнь вечную».

Вероятно, под влиянием ВЗ (в частности, Лев 21. 1–12) в Ирландии появился запрет священникам присутствовать при последних минутах жизни больного, поскольку после этого требовалось их новое посвящение епископом (см. в трактате «Монастырь Тамлахта», гл. 65: *Gwynn E. J., Purton W. J. The Monastery of Tallaght // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature. 1911/1912. Vol. 29. P. 153*). По этой причине забота об умирающих была возложена на членов общины Кели Де, не имевших сана.

Другие таинства и сакраменталии. Церковного чина Благословения брака в ирл. источниках не сохранилось. Неизвестно, совершался ли он до того, как рим. обряд занял господствующее положение в Ирландии.

Сохранились фрагменты чинцов Посвящения дев и Благословения вдов. По словам Гилберта, еп. Лимерика, эти чины в отсутствие епископа мог совершать пресвитер (*Gilbertus Lunicensis. De statu ecclesiae // PL. 159. Col. 1000*).

Наряду с предкрещальными экзорцизмами известны отдельные молитвы на изгнание нечистых духов (напр., в Бангорском Антифонари — *Collectio super hominem qui habet diabolium*). Видимо, в этих же целях использовались св. вода и освященная соль (молитвы в Миссале Стоу и во фрагменте Сакраментария *St. Gallen. Stiftsbibl. 1395*).

Лучше всего сохранился чин Освящения церкви. Он представлен в трактате из рукописи *Dublin. RIA. 23 P. 16 (Fol. 277–278) (XI в.)* (изд.: *Olden Th. On an Early Irish Tract in the Leabhar Breac Describing the Mode of the Consecrating a Church // Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society. 1900. Vol. 4. P. 98–104; Stokes W. The Lebar Breac Tractate on the Consecration of a Church // Miscellanea linguistica in onore di Graziadio Ascoli. Torino, 1901. P. 363–387*). Чин состоит из 4 основных частей. Сначала освящается пол церкви. Поется интроит и совершается вход в храм, шествие от входа до алтарной перегородки (ирл. *crand mbith*) проводится с пением Пс 65. 13, потом «Laudabo te» и «Отче наш»; освящение внутри алтарного пространства проводится с пением Пс 75. 3 и антифона на основе Мф 21. 13. Освящаются вода и соль, читаются 2 молитвы на изгнание демонов и молитва освящения пола. Кульминацией служит написание алфавита на полу храма дважды — с юго-востока на северо-запад и с северо-востока на юго-запад (обе линии пересекаются в буквах O).

Во 2-й части чина освящаются алтарь и его принадлежности. Сначала благословляются гостия, вино и вода. Потом освящается престол, на котором епископ ножом вырезает 4 креста на 4 углах и 3 креста по середине. Престол омывается водой, смешанной с гостией и вином. Далее совершается каждение с пе-

нием стиха Пс 140. 2 (в др. чинопоследованиях каждение не встречается). Св. елеем на престоле изображаются 7 крестов. Освящаются покровцы, патены, корпорал, чаши, и, наконец, совершается общее освящение алтаря. В 3-й части происходит освящение внешней стороны храма. Епископ в сопровождении 2 пресвитеров обходит храм. Он вырезает крест на колонне возле входа в храм с востока. Шествие сопровождается пением 12 степенных псалмов (Пс 119–130), «Gloria» и «Sicut erat in principio». В конце читается Пс 23 и совершается вход с интроитом. Последняя часть чина в кодексе повреждена. Известно лишь, что внутреннюю часть храма епископ и диакон кропили св. водой с пением Пс 50, 5, «Gloria» и «Sicut erat in principio». Схематичное изображение этого чина сохранилось в рукописи *Angers. Bibl. municipale. 477 (461). (Fol. 9)* (кон. IX в., из аббатства Ландевеннек; см. об этих чинах: *Barbet-Massin. 2011*).

Службы суточного круга. В ирл. источниках описывается неск. вариантов служб суточного круга. При этом неясно, какой из них являлся наиболее типичным и использовавшимся в кафедральном и приходском богослужении.

В трактате об истоках официция «Ratio de cursus» (до 767) (*Lond. Brit. Lib. Cotton. Nero A II. Fol. 37–42, IX в.; изд.: Initia consuetudinis Benedictinae. Siegburg, 1963. S. 79–91*) излагается происхождение 6 вариантов служб суточного круга: *Cursus Romanus, Cursus Gallorum, Cursus Scottorum, Cursus alius orientalis, Cursus Sancti Ambrosii, Cursus Sancti Benedicti*. Собственно ирл. официций (*Cursus Scottorum*), по мнению автора трактата, берет начало от ап. Марка и через святых Василия, Григория Назианзина и егип. отцов переходит к прп. Иоанну Кассиану, а от него — к прп. Гонорату Леринскому, свт. Кесарию Арелатскому и др. галльским святым. От них этот официций заимствовал св. Патрикий, а тот передал святым Комгаллу и Вандилоху (есть гипотеза о том, что речь идет о бретонском св. Винвалозе, а значит, трактат следует датировать более поздним временем: *Merdrignac B. Saint Guénolé et les monachismes insulaire et continental au haut Moyen Âge // Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest. 1988. T. 95. N 1. P. 15–40*).





Из сочинений св. Колумбана известен устав богослужения, принятый в основанных им монахах (*Colomban. Regula monachorum. 7 // Sancti Columban Opera / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. 128–133*). Суточный круг состоял из 8 служб: 2-го часа (*ad secundam*, аналог 1-го часа в др. литургических традициях; такое же название встречается в «Правиле для дев» свт. Кесария Арелатского и в 19-м каноне Гильды: *Praefatio Gildae de Poenitentia // The Irish Penitentials. P. 62*), 3-го (*ad tertiam*), 6-го (*ad sextam*), 9-го (*ad nonam*), вечерни (*ad vespertinam*), службы в начале ночи (*ad initium noctis*), службы в середине ночи (*ad medium noctis*), утрени (*ad matutinam*). Все псалмы сгруппированы в блоки по 3 псалма (*chori*). Внутри каждого блока первые 2 псалма читаются подряд, а 3-й поется антифонно. Самой длинной и важной является утренняя. Количество псалмов на ней меняется в зависимости от времени года. С 1 нояб. по 25 марта полагается 75 псалмов и 25 антифонов. С 25 марта по 24 июня каждую неделю сокращается количество псалмов и антифонов, пока не останется 36 псалмов и 12 антифонов. С 24 июня по 1 нояб. каждую неделю прибавляется по 3 псалма и одному антифону, пока общее число не достигнет 75 псалмов и 25 антифонов за службу. В будние дни на утрени полагается 36 псалмов зимой и 24 псалма летом без возрастания или убывания. Дневные часы состоят из 3 псалмов с прошениями (о своих грехах, за всех христиан, за священство, за творящих милостыню, о мире, за врагов). Ночные часы (*ad vespertinam, ad initium noctis, ad medium noctis*) состоят из 12 псалмов (*canonicus duodenarius psalterium numerus*). В этом обычно видят влияние восточной традиции, хотя эта практика могла появиться под влиянием сочинений прп. Иоанна Кассиана. В 9-й гл. «*Regula Sulpiciani*» упоминается пение гимнов в воскресные дни и на Пасху (*Ibid. P. 158–159*).

Похожий, но более простой чин сохранился в «Правиле некоего отца» (*Regula cuiusdam patris. 20 // PL. 66. Col. 994*). Суточный круг состоит из бдения до пения петухов, мессы на заре, 3 дневных часов (по 3 псалма на каждом часе), 3 ночных часов (на каждом по 12 псалмов, молитвы, чтение из ВЗ и НЗ) (см. также: *Villegas F. La «Regula cuiusdam Patris ad Mona-*

chos» // Revue de l'Histoire de la Spiritualité. 1973. Vol. 49. P. 3–39).

С традицией св. Колумбана связаны Бангорский Антифонарий и т. н. Туринские и Парижский фрагменты. Состав каждой службы по этим источникам реконструируется лишь приблизительно (на основании анализа содержания коллект и поиска параллелей в др. источниках). 1-я служба суточного круга — 2-й час (*Secunda*) — включала Пс 89. На 3, 6 и 9-м часах, видимо, совершалась *oratio communis*, которая состояла из псалмических стихов, чередовавшихся с коллектами и завершавшихся молитвой «Отче наш», и кратких ходатайственных молитв. Вечерняя служба (*Vespertina*) включала чтение Пс 140. Возможно, в отличие от др. литургических традиций на вечерне пелся гимн «*Gloria in excelsis*». В состав следующей службы *Ad initium noctis* входил чин благословения свечи (коллекта «*Ad segeum benedicendum*» и гимн «*Ignis creator igneus*») (в «*Regula Sulpiciani*», приписываемом св. Колумбану, указана пенитенция, если священник не благословил свечу: *Sancti Columban Opera / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. 146–147*). Прошения о прощении грехов (*Ad raset celebrandam*) в сочетании с прошениями об избавлении от «страха ночного» сближают эту службу с повечерием. В целом структура службы аналогична «*Oratio communis*» дневных часов: стихи с коллектами, Апостольский Символ веры и «Отче наш». Вероятно, после этой службы следовало сохранять молчание (есть пенитенция за соответствующее прегрешение: *Ibid. P. 162–163*). В составе следующей службы *Ad nocturnam* есть амвросианский элемент — гимн в середине ночи. Три группы коллект соответствуют делению ночного бдения на 3 части. Последняя совершалась при пении петуха. К службе *Ad matutinam* примыкает «*Oratio communis fratrum*» (стихи и коллекты с прошениями о различных категориях христиан). Основная часть материала в Бангорском Антифонарии относится к воскресной утрени (специального названия для этой службы нет): приводятся 7 блоков текстов, каждый начинается с 3 коллект, а каждая коллекта связана Песнью прор. Моисея (*Cantemus*), Песнью вавилонских отроков (*Benedicite*) и хвалитными псалмами Пс 148–

150 (*Tres psalmos* или «*Laudate dominum*»). Похожая структура отражена в т. н. Туринских и Парижском фрагментах. Последовательность коллект повторяет порядок элементов службы: *post canticum* (после Песни прор. Моисея), *post benedictionem trium puerorum* (после Песни вавилонских отроков), *post tres psalmos* (после хвалитных псалмов), *post evangelium* (после Песни Захарии (*Benedictus*) или, более вероятно, после чтения утреннего Евангелия), *super hymnum* (вероятно, связана с воскресным гимном «*Te Deum*»), *de martyribus* (либо молитвы святым в конце утрени, либо варианты коллект для праздничных дней и памятей святых наряду с гимнами святым из др. части Антифонария, к-рые могли заменять «*Te Deum*»). Возможно, на утрени также пелся гимн «*Gloria in excelsis*» (он примыкал к хвалитным псалмам или был вариантом гимна «*Te Deum*»).

Сравнение суточного круга Бангорского Антифонария и связанных с ним памятников с чином св. Колумбана показывает, что официий претерпел определенную эволюцию. В Бангорском Антифонарии гораздо больше разных элементов в составе служб (библейских песней, коллект, гимнов, молитв и проч.). Имеется также служба, похожая на повечерие, что, вероятно, связано с галликанским или североитал. влиянием на традицию мон-рей св. Колумбана в течение VII в.

В мон-ре Иона официий был более простым. Упоминаются вечерняя служба — «*Vespertinales Dei laudes*» (*Adomn. Vita Columb. 1. 37*), ее же воскресный вариант — «*Vespertinale dominicae noctis*» (*Ibid. 3. 23*), служба в середине ночи — *media nocte* — после удара колокола (*Ibidem*). При этом наряду с псалмами пелись и гимны. Сообщается о некоей «Книге недельных гимнов» св. Колумбы (*ymnorum liber septimaniorum*) (*Ibid. 2. 9*).

В «Правиле св. Альбе» (*Rule of Ailbe of Emly / Ed. J. O'Neill // Ériu. 1907. Vol. 3. P. 92–115*) названы только 4 службы: в середине ночи, утрени, 3-й и 9-й часы. Утром совершаются 100 коленопреклонений во время чтения Пс 118 (*Beati*) и всей Псалтири («три по пятьдесят»). В некоторых рукописях добавлены молитва, литания, чтение Евангелия и Устава, процессия ко кресту. Потом





читаются 30 псалмов с «Deus in adiutorium» (Пс 69. 1) после каждого псалма. До 3-го часа монахи должны хранить молчание и совершать молитву келейно. При ударе колокола поется гимн «Hymnum dicat». До 9-го часа монахи трудятся. 9-й час состоит из псалмов, простирания ниц и пения Beati. На вечерне вновь совершаются 100 коленопреклонений. На полуночной службе читаются 12 псалмов.

Из ирл. мон-ря в Шотландии происходит чин, известный как «Монашеский чин Кил-Рос» (Ordo monasticus de Kil-Ros // PL. 59. Col. 563–568). Его суточный круг включал 3 ночные вигилии по 20 псалмов, с земным поклоном после каждого псалма. Бдение продолжалось с полуночи до 3-го часа. Утром совершались matutinae laudes. Малые часы были простыми и вычитывались в поле во время работ или в часовне. Вечером было 2 собрания — вечерня и благословение аббата перед сном.

Детальное описание монашеского суточного круга содержится в «Плавании Брендана», к-рое датируется VIII или X/XI в. Чин описывается дважды — как служба птиц (в контексте празднования Пасхи и ее октавы) и как служба 3 хоров (мальчиков, юношей и мужей) (см.: Navigatio S. Brendani. 11, 17 // Navigatio Sancti Brendani Abbatis / Ed. C. Selmer. Notre Dame (Ind.), 1959. Dublin, 1989. P. 22–28, 49–53). Первое описание более кратко и может быть восполнено деталями из 2-го описания. В основе каждого из дневных часов лежит структура, состоящая из 3 псалмов, а вечерня и утреня имеют более сложную структуру. 6-й час (Sexta) в службе птиц включает Пс 66, а в службе 3 хоров — Пс 66, 69, 115 и молитву (oratio); 9-й час (ad horam ponam) в службе птиц — Пс 132, в службе 3 хоров — Пс 129, 132, 147. На вечерне (vespertina hora или ad vespas) в службе птиц поется Пс 64, в службе 3 хоров — Пс 64, 103, 112, потом 15 степенных псалмов (Пс 119–133), к-рые исполняют сидя. Далее 3 хора поют непрерывно ad vigiliis matutinas или usque ad tertiam vigiliam noctis (до начала утрени). Утреня и служба на заре в 2 описаниях перечисляются в разном порядке, но сравнение с похожими чинами в др. традициях показывает, что служба на заре должна быть раньше, чем утреня с хва-

литными псалмами (т. е. как в службе 3 хоров). В службе птиц утреня начинается в 3-ю стражу ночи (называется in matutinis laudibus или Matutinae) и включает Пс 148. В службе 3 хоров указаны Пс 148–150 и 12 псалмов по порядку Псалтири. Служба на заре (cum auroga refulsisset или cum dies illucessisset) состоит из Пс 89 (в службе птиц) или Пс 50, 62, 89 (в службе 3 хоров). Затем следует 3-й час (ad tertiam), включающий Пс 46 (служба птиц) или Пс 46, 53, 114 с «Аллилуия» (служба 3 хоров). Потом совершается месса.

Параллели с этими чинопоследованиями находят как в сочинениях прп. Иоанна Кассиана (Ioan. Cassian. De inst. coenob. 2. 4; 3. 1–6), так и в ирл. источниках (напр., в позднем Житии св. Колумбы, Dublin. RIA. 23.P.2 (535). Fol. 183, XV в.). Отличительной чертой официия в «Плавании Брендана» является отсутствие гимнов. Повечерия (комплетория) в главах 11 и 17 также нет, но оно упоминается в гл. 12 (аббат возглашает «Deus in adiutorium», затем хор поет некое прославление Пресв. Троицы, стих Пс 4. 9–10, и совершается служба часа). См. также: McNamara. 2006.

Сведения о богослужении в монастыре Тамлахта и связанном с ним движении Кели Де довольно запутанны. В трактате «Монастырь Тамлахта» (1-я пол. IX в.) приводится несколько вариантов официия (см.: Gwynn E. J., Purton W. J. The Monastery of Tallaght. P. 115–179, особенно P. 140–141, 155–156). Литургические указания в трактате не всегда понятны из-за лаконичности и частичного повреждения текста. Одной из особенностей практики Кели Де было совершение молений в особой позе — crosfigell — простершись ниц или преклонив колени и раскинув руки в стороны, как бы изображая крест (подробнее см.: Gougaud L. Some Liturgical and Ascetic Traditions of the Celtic Church // JThSt. 1908. Vol. 9. P. 556–561).

В гл. 5 описывается служба Элара из Лох-Кре, в к-рой Beati поются не в составе бдения, а в середине дня как дополнение к суточному кругу. Псалтирь читается целиком, после 50 псалмов совершается коленопреклонение и читаются Beati и Magnificat. В гл. 8 сказано, что Маэл Дитруб после каждого 2-го псалма вставлял краткую литанию, об-

ращенную к арх. Михаилу, Пресв. Деве и святому дня (oga pro nobis). После нокturny он совершал особое чинопоследование: гимны «Celebra Juda», «Cantemus in omni die», Пс 50 или только стих Пс 50. 11 (Averte faciem), гимн «Hymnum dicat», Beati и Magnificat. Сообщается также, что, когда Beati поются в рефектории, к ним присоединяются Magnificat, гимн «Hymnum dicat» и антифон «Unitas in Trinitate», Пс 68 или только стих Пс 68. 14 («Ego vero orationem»). На воскресном бдении Beati удваиваются. Во время воскресной трапезы читаются Пс 50, молитва «Columba sancte» и литания. В гл. 28 Маэл Руан предписывает петь гимн арх. Михаилу перед сном и гимн Пресв. Деве Марии утром, в середине дня в воскресенье — гимн арх. Михаилу, Beati, «Hymnum dicat», вечером в воскресенье — гимн Пресв. Деве и Beati, 100 коленопреклонений, гимн «Hymnum dicat» и антифон «Unitas in Trinitate» или гимн «Cantemus in omni die». В гл. 29 говорится о чтении 4 Евангелий за трапезой в течение года (целиком, начиная с Евангелия от Матфея). В гл. 30 описывается официий, в к-ром на 1-м часу поются Beati и «Hymnum dicat», первые 50 псалмов с Beati и «Cantemus in omni die», вторые 50 псалмов с Beati и гимном арх. Михаилу, потом третьи 50 псалмов с Beati и гимном Пресв. Деве, в конце «Отче наш» 30 раз. В гл. 31 указано деление каждой из 3 групп псалмов на 4 части, между ними следует читать «Отче наш» и совершать коленопреклонения. При псалмопении чередуется сидение и стояние. В гл. 33 приводится несколько вариантов распределения библейских песней во время пения псалмов. В др. сочинении, известном как «Учение Маэл Руана» (сер. IX в.), говорится, что Пс 118 читается 12 раз вместо всей Псалтири. Службы в церкви совершаются 2 группами монахов (по 2 монаха в каждой), которые прочитывают всю Псалтирь за ночь дважды, при этом каждый монах прочитывает всю Псалтирь в течение дня во время работы (Gwynn E. J., ed. The Rule of Tallaght // Hermathena. 1927. Vol. 44 (2nd suppl.). P. 46–47).

Известны также неск. вариантов служб, к-рые могут быть как остатками официия, так и дополнительными службами покаянного характера. В Базельской Псалтири (рпк.





Basil. A VII 3, Fol. 1v – 3v, IX в.; факсимильное изд.: *Psalterium Graecolatium*. Amsterdam, 1960) встречается чинопоследование, включающее: гимн «*Cantemus in omni die*», коллекту, гимн «*Alta audite*», гимн «*Christus in nostra insula*», молитву «*Deus meus et pater*», молитву с заглавием «*De conscientiae reatu ante altare*», которая представляет собой священническую апологию или покаянную молитву (в ркп. Angers. Bibl. municip. 18 (14). Fol. 180v, IX/X в., она называется «*Confessio S. Patricii episcopi*», а в *Book of Cerne* (Fol. 48–50) — «*Alma confessio*»; отрывок из нее есть и в *Book of Nunnaminster* (Fol. 34)). На л. 98 этой рукописи находятся 2 амвросианских гимна и Пс 151.

В Книге Молинга имеется такое последование (ряд текстов обозначен по последнему стиху): *Magnificat*, неизвестный текст (вероятно, *Benedictus*), гимн св. Колумбы (*Noli Pater*), чтение Мф 5 («Блаженны?»), гимн под именем св. Секундина «*Audite omnes amantes*», 2 стиха, дополняющие этот гимн («*Memoria aeterna*» и «*Patricius episcopus*»), гимн «*Celebra Juda*», связанный с ним антифон «*Exaudi donec dicis peccata plurima*», гимн «*Hymnum dicat*», антифон «*Unitas in Trinitate*», Апостольский Символ веры, «Отче наш», молитва «*Ascendat oratio*».

Похожая по структуре служба встречается в составе «Второго видения Адамнана», к-рое обычно датируют 2-й пол. XI в. Оно сохранилось на ирл. языке в составе «Пестрой книги», описание чина находится в гл. 31 (*Adamnan's Second Vision / Ed. and transl. W. Stokes // Revue Celtique*. 1891. Vol. 12. P. 420–443). Этот чин носит покаянный характер и совершается во время 3-дневных постов. Он состоит из 100 коленопреклонений, *Beati*, *Magnificat*, *Benedictus* (возможно, имеется в виду гимн св. Колумбы «*Noli Pater*»), Пс 50 с простираниями ниц в форме креста, гимнов св. Патрикия, апостолов, «*Hymnum dicat*», арх. Михаила (после каждого гимна — 3 коленопреклонения и 3 удара в грудь со словами «Да придет милость на нас, Боже, и да обретем Царство Небесное, и да избавит нас Бог от всякого бедствия и смерти»; см. также: *Lawlor*. 1899).

В «Пестрой книге» сохранился ирл. трактат о канонических часах (XI или XII в.), в к-ром раскрыва-

ется аллегорический и духовный смысл каждой из 8 служб официция (3-й час, полдень, 9-й час, вечерня, повечерие, полночь, утренняя, 1-й час) (изд.: *Best R. I., ed. The Lebar Brecc Tractate on Canonical Hours // Miscellany Presented to K. Meyer*. Halle, 1912. P. 142–166).

Гимнография. Основной корпус ирл. гимнографии был собран и издан К. Блуме (*Blume C. Hymnodia Hiberno-celtica // Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus* H. A. Daniels. Lpz., 1908. Bd. 1. Tl. 2. (АНМА; 51)). Однако в это собрание вошло много текстов, к-рые имеют англо-сакс. и галликанское происхождение. Многие ирл. гимны основаны на сочинениях Пруденция, свт. Амвросия Медиоланского, Венанция Фортуната.

Наиболее древние гимны в богослужении К. о. сохранились в составе Бангорского Антифонария. Гимн «*Sancti, venite*» (на причащение священников) является для всего Запада самым ранним примером гимнов в составе мессы, а не только официция. Гимн «*Ignis creator igneus*» (на благословение свечи), вероятно, имеет континентальное происхождение, равно как и гимны «*Mediae noctis tempus est*» (в середине ночи), «*Sacratissimi martyres*» (на память мученика), «*Spiritus divinae lucis*» (на воскресной утрене), «*Hymnum dicat*» (метрический гимн, во мн. источниках приписываемый свт. Иларию Пиктавийскому). Два последних сохранились также в т. н. Туринских и Парижском фрагментах, что подтверждает их литургическое использование.

Одним из ранних ирландских гимнов является метрический гимн на память св. Патрикия «*Audite omnes amantes*», приписываемый его ученику св. Секундину (см.: *Bieler*. 1952/1953; *Orchard*. 1993). Гимн на Великую субботу «*Præsamur ratigum*», возможно, составлен Колумбаном (*Lapidige*. 1997). К числу оригинальных ирландских сочинений относится также гимн «*Archangelum magnum magnum*», приписываемый Маэл Руану (*Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. Perg.* 221. Fol. 192, нач. IX в., из Райхенау). Он имеет алфавитную структуру и рифму, в нем часто используется прием аллитерации. Завершается гимн ирландско-латинской коллектой: «Да благословит тебя Бог и Михаил, — говорит Маэл Руан. Аминь».

Литургический год. Сведения о церковном годе К. о. приходится собирать по крупицам, поскольку в сохранившихся литургических книгах приводятся лишь самые общие его параметры. Общее число праздничных дней и памятей святых, видимо, было не очень большим (как и в галликанском обряде). В Сакраментарии Clm. 14429 представлен практически чистый галликанский литургический год: Рождество Христово, памяти св. Евгения, апостолов Иакова и Иоанна, Вифлеемских младенцев, Обрезание, Епифания, Обращение ап. Павла и, вероятно, Кафедра ап. Петра, Великий четверг, Пасха, Светлая седмица и Октава Пасхи, Вознесение, Пятидесятница, памяти Иоанна Крестителя, апостолов Петра и Павла, мучеников Маккавеев, сщмч. Киприана Карфагенского, ап. Матфея, Усекновение главы Иоанна Предтечи, памяти ап. Луки, свт. Мартина Турского, неизвестного мученика, ап. Андрея.

В Миссале Стоу набор основных праздников римский: Рождество Христово, Обрезание, Епифания (возможно, изначально Посещение волхвов и Великий четверг), Пасха, Октава Пасхи, Вознесение и Пятидесятница.

В ирл. календаре 1-й пол. IX в. из Райхенау (*Karlsruhe. Bad. Landesbibl. Aug. CLXVII. Fol. 16v – 17v*, между 835 и 842; изд.: *Schneiders M. The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede // AfLW*. 1989. Bd. 31. S. 33–78) основными праздниками являются Рождество Христово, Обрезание, Епифания, Возвращение из Египта (11 янв.), Сретение, Победа над диаволом (15 февр.), Воскресение Христово (неподвижная дата 27 марта), Вознесение, Пятидесятница.

Похожий набор праздников, выделяемых как главные, содержится в трактате «Монастырь Тамлахта»: 2 Рождества (т. е. Рождество Христово и Епифания), 2 Пасхи (Пасха с Октавой), Пятидесятница, Возвращение Христа из Египта, Принесение в храм, Победа над диаволом (и, возможно, праздник в честь арх. Михаила) (*Gwynn E. J., ed. The Rule of Tallaght*. 30, 55. P. 139, 148).

В прилагающемся к Миссалу Стоу трактате о мессе представлена иерархия праздников: главными являются Пасха, Рождество Христово и Пятидесятница, ниже статус у Октавы Пасхи и Вознесения, еще ниже





у Обрезания Господня и Великого четверга, памяти апостолов считаются более значимыми праздниками, чем рядовые воскресенья, низший статус у памятей мучеников, св. подвижников и дев. Упоминается также существование рядовых месс будних дней.

О том, как распределялись службы на Пасху, были ли особые последования для Великой пятницы и утра Великой субботы, неясно. Источники говорят в основном лишь об особой службе пасхальной ночи. У ирландцев также существовал обычай благословения нового огня на Пасху (вероятно, с ним связано благословение свечи в Бангорском Антифонарию; см.: *McLoughlin*. 1969).

В «Плавании Брендана» упоминаются особые периоды года — от Рождества Христова до Елифании (в одном месте называется Теофанией, как в нек-рых Сакраментариях *Gelasiana Mixta*) или ее Октавы и от Пасхи до Пятидесятницы. Выделение этих периодов было, видимо, связано с изменениями в дисциплине поста. Пост среды и пятницы соблюдался строго (*Columban. Regula monachorum*. 13 // *Sancti Columbani Opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. 160; см. также: *D'Arbois de Jubainville*. 1888). Сторонние наблюдатели считали даже, что ирл. монахи и аскеты постятся постоянно, кроме воскресных и праздничных дней, летом до 9-го часа, а зимой до вечерни (*Ratramn. Contr. Graec.* 4. 3 // *PL*. 121. Col. 315–316). Но в указанные периоды пост мог отменяться (см.: *Beda. Hist. eccl.* 3. 5; др. основанием для отмены поста в мон-ре могло быть принятие важных гостей — *Adamn. Vita Columb.* 1. 26).

Помимо поста среды и пятницы в К. о. существовало 3 продолжительных поста, называемых часто «зимний» (Адвент, или пост Илии), «весенний» (Великий пост, или пост Иисуса Христа) и «летний» (пост Моисея, к-рый начинался перед памятью Иоанна Крестителя (24 июня); по мнению Беды Достопочтенного, его отсчет начинается у ирландцев с Пятидесятницы (*Beda. Hist. eccl.* 3. 27; ср.: «Второе видение Адомнана», главы 22–24). Каждый из них продолжался 40 дней (*tres quadragesimae* — одно из часто встречающихся выражений в ирл. Пенитенциалах) или 6 недель (об этих постах см.: *Bieler L., ed. The Patrician Texts in the Book of Armagh*. P. 152; *Martyrology*

of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 42–43; *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. Ch. Plummer. Oxf., 1910. Vol. 1. P. CXX. N 1). Ирландцы начинали поститься с вечера воскресного дня и поэтому сталкивались с проблемой расчета постных дней (в Риме, а потом повсеместно на континенте Великий пост начинался со среды, чтобы исключить из счета постных дней воскресенье, в которые пост запрещен; о проблемах расчета см.: *Ó Néill*. 2000).

Т. Толли выдвинул теорию, согласно к-рой в ирл. традиции сохранилась раннехрист. практика начинать Великий пост сразу после Елифании (*Talley*. 1986). Основанием для этого послужили указания в ирл. календарях и Мартирологах на «начало поста Иисуса» (*initium jejunii Christi*) 7 янв. (в Мартирологе Ригиварха, Календаре Драммондского Миссала, Мартирологе Гормана). Однако, как показал М. Шнайдерс, эта дата является поздней и основана на обратных вычислениях от более древней памяти — победы Сына Божия над врагом (15 февр.), которая есть в Календаре Виллиборда, в календаре Сакраментария из Райхенау (*Zurich. Rh.* 30), в ирл. календаре 1-й пол. IX в. из Райхенау, в Мартирологе Оэнгуса. Она появилась в результате отсчета 40 дней от стабильной даты Пасхи 27 марта и, вероятно, служила когда-то началом Великого поста. Соответственно дата 7 янв. получена вычитанием еще 40 дней, чтобы отметить уход Христа в пустыню после Крещения (*Schneiders*. 1988).

В ирл. традиции известны также 3-дневные посты в случае бедствий или перед важными событиями (ср.: *Beda. Hist. eccl.* 2. 2; 4. 14, 25). В более поздних источниках они превратились в Посты 4 времен года (*Quatuor tempora*) (напр., во «Втором видении Адомнана», главы 18, 22–25).

Из Богородичных праздников чаще всего в источниках упоминаются Пурификация Девы Марии (Сретение) и Успение Девы (во фрагменте Сакраментария из Пьяченцы, в «Плавании Брендана»). В ирл. календаре из Райхенау отмечены Успение Девы (15 авг.), Рождество Марии (8 сент.), Посещение Елизаветы (18 дек.). В Мартирологах из Тамлахты (Таллахта) и Оэнгуса Успение отмечается дважды (как в галликанской и нек-рых вост. традициях): 18 янв. — праздник в честь

Пресв. Девы (который также называется *Dormitio*) и 15 (или 14) авг. — Успение Девы (*Assumptio*). При этом 16 авг. праздновалось Ее Рождество, а Зачатие — в нач. мая.

С ирландским Санкторалом ситуация сложнее. В Мартирологах отмечено множество памятей святых, однако какие из них праздновались литургически, неясно. Дж. Хенниг полагал, что в раннем К. о. не было Санкторала, но на каждой мессе поминались все святые сразу, в последующей же традиции, представленной Мартирологами, каждый день, когда совершалась месса, поминались группы (соборы) святых (*Henning*. 1964).

Тем не менее ряд памятей несомненно был включен в литургический год. Напр., в мон-ре на о-ве Иона 9 июня отмечалась память святых Колумбы и Баитене (*Adamn. Vita Columb.* 2. 45). Выделению литургических памятей из Мартирологов может помочь сравнение их с ирл. календарем из Райхенау. Рукопись имеет сложную историю: ее перевозили с места на место и неск. раз дополняли. В ней наряду с рим. и галликанскими святыми, ставшими к моменту написания этого календаря общезападными (прп. Венедикт (11 июля), Маккавеи (1 авг.), Лаврентий (10 авг.), Тибуртий (11 авг.), свт. Мартин Турский (11 нояб.) и др.), присутствуют несколько ирл. святых (Бригита (1 февр.), Давид Уэльский (1 марта), Патрикий (17 марта), Коэнген (3 июня), Колумба и Баитене (9 июня), Килиан (8 июля — день памяти добавлен на континенте), Киаран (9 сент.), Адомнан (23 сент.), Колман (3 окт.), Каннех (11 окт.), Брендан (29 нояб.), Финниан (12 дек.)). Видимо, под влиянием галликанской традиции памяти некоторых святых группируются в этом календаре по две: Филлиппа и Иакова (1 мая), Криспина и Криспиниана (25 окт.), Фомы и Иоанна (21 дек.), Перпетуи и Агнессы (28 янв.). Есть и неск. редких дат, литургический характер которых под вопросом: сотворение ада (13 февр.), Потоп (12 апр.), Ной в ковчеге (27 апр.), имп. Константин (1 сент.). 16 нояб. отмечена память св. Августина Кентерберийского, которая одновременно служит датой начала Адвента. Также в календаре из Райхенау присутствует праздник Всех святых (1 нояб.), однако в Мартирологе из Тамлахты (Таллахта) он





отмечается в др. день – 20 апр. (см.: *Hennig*. 1946). О том, что могло происходить в праздник, сообщается в глоссе в Мартирологе Оэнгуса: в день св. Михаила (29 сент.) совершалась служба по «чину воскресного дня», алтарь покрывали белым покровом, у работников был выходной, полагалось принимать Тело и Кровь Христовы и раздавать милостыню; народу читали проповедь об арх. Михаиле (Martirology of Oengus the Culdee. P. 212).

Лит.: *Roch D.* Celtic Spoons // *Archaeologia Cambrensis*. Ser. 4. 1871. Vol. 5. P. 1–20; *Warren F. E.* The Liturgy and Ritual of the Celtic Church. Oxf., 1881 (2nd ed.: Ed. J. Stevenson. Woodbridge, 1987); *Stokes W.* The Irish Passages in the Stowe Missal // *Zschr. f. vergleichende Sprachforschung*. B., 1882. Bd. 26. S. 497–519; *McCarthy B.* On the Stowe Missal // *Transactions of the Royal Irish Academy*. 1885. Vol. 27C. P. 135–267; *D'Arbois de Jubainville H.* Le jeûne du mercredi et du vendredi chez les Irlandais du Moyen-Âge // *Revue Celtique*. 1888. Vol. 9. P. 269–271; *Probst F.* Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jh. Münster i. W., 1896. S. 28–99; *Lawlor H. J.* Note on an Irish Monastic Office // *Hermathena*. 1899. Vol. 10. P. 212–225; *Bishop E.* Spanish Symptoms // *JThSt*. 1906/1907. Vol. 8. P. 278–294 (repr.: *Liturgica historica*. Oxf., 1918. P. 163–202); *Дженнер X.* Кельтский обряд // ПБЭ. 1908. Т. 9. Стб. 443–485; *Gougaud L.* Celtiques (liturgies) // *DACL*. 1925. T. 2. Col. 2969–3022; *O'Rahilly Th. F.* The History of the Stowe Missal // *Ériu*. 1926/1928. Vol. 10. P. 95–109; *Kenney J. F.* The Sources for the Early History of Ireland. N. Y., 1929. Vol. 1; *Hennig J.* A Feast of All Saints of Europe // *Speculum*. 1946. Vol. 21. N 1. P. 49–66; *idem.* Studies in the Liturgy of the Early Irish Church // *The Irish Ecclesiastical Record: A monthly j.* Ser. 5. 1951. Vol. 75. P. 318–333; *idem.* Sacramentaries of the Old Irish Church // *Ibid.* 1961. Vol. 96. N 1. P. 23–28; *idem.* The Function of the Martyrology of Tallaght // *Mediaeval Studies*. 1964. Vol. 26. P. 315–328; *idem.* Old Ireland and Her Liturgy // *Old Ireland* / Ed. R. E. McNally. Dublin, 1965. P. 60–89; *Bieler L.* The Hymn of St. Secundinus // *Proc. of the Royal Irish Academy*. Sect. C. 1952/1953. Vol. 55C. P. 117–127; *Pepperdene M. W.* Baptism in the Early British and Irish Churches // *Irish Theological Quarterly*. 1955. Vol. 22. P. 110–123; *King A. A.* Liturgies of the Past. L., 1959. P. 186–275; *Murphy G.* Eleventh or Twelfth Century Irish Doctrine Concerning the Real Presence // *Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn, S. J.* / Ed. J. A. Watt, e. a. Dublin, 1961. P. 19–28; *Ryan J.* The Mass in the Early Irish Church // *Irish Quarterly Review*. 1961. Vol. 50. P. 371–384; *Henry F., Marsh-Micheli G. L.* A Century of Irish Illumination (1070–1170) // *Proc. of the Royal Irish Academy*. Sect. C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature. 1962. Vol. 62C. P. 101–165; *Gamber K.* Die irischen Meßlibelli als Zeugnis für die frühe römische Liturgie // *RQS*. 1967. Bd. 62. S. 214–221 (repr.: *idem.* *Missa Romensis: Beitr. z. frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum*. Regensburg, 1970. S. 22–30); *Kottje R.* Oratio periculosa – eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons? // *AfLW*. 1967. Bd. 10. S. 165–168; *idem.* Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des

früheren Mittelalters (6.–8. Jh.). Bonn, 1970; *McLoughlin E.* OE Exodus and the Antiphonary of Bangor // *Neuphilologische Mitteilungen*. 1969. Bd. 70. S. 658–667; *Griffin J. L.* Studies in Medieval Irish Religious Imagination: Navi Sancti Brendani and the Irish Liturgy: Diss. / Harvard Univ. [Camb. (Mass.)], 1975; *Hohler C. E.* Some Service-Books of the Later Saxon Church // *Tenth-Century Studies: Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia* / Ed. D. Parsons. L., 1975. P. 60–83, 217–227; *O'Dwyer P. Céili Dé: Spiritual Reform in Ireland, 750–900*. Dublin, 1981²; *Talley Th. J.* The Origins of the Liturgical Year. N. Y., 1986, 1991²; *McNamara M.* The Inverted Eucharistic Formula «Conversio corporis Christi in panem et sanguinis in vinum»: The Exegetical and Liturgical Background in Irish Usage // *Proc. of the Royal Irish Academy*. Sect. C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature. 1987. Vol. 87C. P. 573–593; *idem.* The Psalms in the Early Irish Church. Sheffield, 2000; *idem.* «Navigatio Sancti Brendani»: Some Possible Connections with Liturgical, Apocryphal and Irish Tradition // *The Brendan Legend: Texts and Versions* / Ed. G. S. Burgess, C. Strijbosch. Leiden; Boston, 2006. P. 159–191; *Gros i Pujol M.* El «Qui pridie» del sacramentari gallicà München Clm 14429 // *Revista Catalana de Teologia*. 1988. Vol. 13. N 2. P. 371–385; *Schneiders M.* «Diabolus a Domino recessit»: Did Lent originally begin the day after Epiphany?: Some remarks on Irish evidence adduced by Thomas Talley // *AfLW*. 1988. Bd. 30. S. 294–298; *idem.* The Origins of the Early Irish Liturgy // *Irland und Europa im früheren Mittelalter: Bildung und Literatur – Ireland and Europe in the Early Middle Ages: Learning and Literature* / Hrsg. von P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1996. S. 76–98; *Dyer J.* Monastic Psalmody of the Middle Ages // *RBen*. 1989. Vol. 99. P. 41–74; *Breen A.* The Text of the Constantinopolitan Creed in the Stowe Missal // *Proc. of the Royal Irish Academy*. 1990. Vol. 90C. P. 107–121; *O'Riain P.* The Shrine of the Stowe Missal, Redated // *Ibid.* 1991. Vol. 91C. P. 285–295; *idem.* Feastdays of the Saints: A History of Irish Martyrologies. Brux., 2006; *Gwynn A.* An Irish Missal of the Eleventh or Twelfth Century // *Idem.* The Irish Church in the Eleventh and Twelfth Centuries. Dublin, 1992. P. 17–33; *Orchard A.* «Audite Omnes Amantes»: A Hymn in Patrick's Praise // *Saint Patrick, AD 493–1993* / Ed. D. N. Dumville, L. Abrams. Woodbridge, 1993. P. 153–173; *Lapidge M.* «Precamur patrem»: An Easter hymn by Columbanus? // *Columbanus: Studies on his Latin writings* / Ed. M. Lapidge. Woodbridge, 1997. P. 255–263; *Waal V., de.* The So-called Omission of the Baptismal Formula in the Order of Baptism in the Stowe Missal // *Peritia*. 1999. Vol. 13. P. 255–258; *Casey S. G.* «Through a Glass, Darkly»: Steps towards reconstructing Irish chant from the neumes of the Drummond Missal // *Early Music*. 2000. Vol. 28. N 2. P. 205–216; *Jeffery P.* Eastern and Western Elements in the Irish Monastic Prayer of Hours // *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies: In honor of prof. R. Steiner* / Ed. M. E. Fassler, R. A. Baltzer. Oxf., 2000. P. 99–143; *O'Neill P.* Irish Observance of the Three Lents and the Date of the St. Gall Priscian (MS 904) // *Ériu*. 2000. Vol. 51. P. 159–180; *Holland M.* On the Dating of the Corpus Irish Missal // *Peritia*. 2001. Vol. 15. P. 280–301; *Claffey J. A.* A Very Puzzling Irish Missal // *J. of the Galway Archaeol. and Hist. Society*.

2003. Vol. 55. P. 1–12; *Smyth M.* La Liturgie oubliée: La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain. P., 2003; *Buckley A.* Music in Ireland to c. 1500 // *A New History of Music in Ireland*. Ed. Ó. Cróinín. Oxf., 2005. Vol. 1. P. 744–813; *Kennedy H. P.* The Eucharistic Prayer in Early Irish Liturgical Practice // *Prex eucharistica: Studia*. Fribourg, 2005. Pars 1: *Ecclesia antiqua et occidentalis* / Ed. A. Gerhards, H. Brakmann, M. Klöckener. P. 224–236. (*Spicilegium Friburgense*; 42); *Meeder S.* The Early Irish Stowe Missal's Destination and Function // *Early Medieval Europe*. 2005. Vol. 13. P. 179–194; *Lawrence F.* What did they Sing at Cashel in 1172? Winchester, Sarum and Romano-Frankish Chant in Ireland // *J. of the Society for Musicology in Ireland*. 2007/2008. Vol. 3. P. 111–125; *Flanagan M. Th.* The Transformation of the Irish Church in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Woodbridge, 2010; *Hen Y.* The Nature and Character of the Early Irish Liturgy // *L'Irlanda e gli irlandesi nell'alto Medioevo*. Spoleto, 2010. P. 353–380. (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo; 57); *Barbet-Massin D.* Le rituel irlandais de consécration des églises au Moyen Âge: Le témoignage des sources irlandaises et bretonnes // *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*. 2011. Vol. 118. N 2. P. 7–39; *O'Donoghue N. X.* The Eucharist in pre-Norman Ireland: Liturgy, Practice and Society. Notre Dame (Ind.), 2011.

А. А. Ткаченко

КЕЛЬЯ [лат. *cella*, *cellula*; греч. *κέλλα*, *κέλλη*, *κελλάιον*], жилище монаха. Древнелат. *cella*, производное от глагола *celo* (скрывать, утаивать), изначально обозначало каморку, чулан, тюремную камеру. В христианстве так могла называться небольшая часовня (*cella memoriae*, *cella aeterna*), построенная на кладбище в честь усопшего, святого (*Leclercq H.* *Manuel d'archéologie chrétienne*. P., 1907. Vol. 1. P. 89; *Rossi G.-B., de.* *La Roma sotterranea christiana*. R., 1864. Vol. 1. P. 96, 106; 1877. Vol. 3. P. 455), или небольшая церковь. Отсюда, в частности, происходит название группы донатистов «циркумцеллионы» (*circumcelliones* – «бродящие вокруг келий») (*Deichmann*. 1954. Sp. 943). Со времени распространения в Египте монашества (IV в.) этим словом стали обозначать места пребывания и аскетических подвигов пустынников (*Coquin*. 1991. P. 477; *Bianco*. 1992). Для монашеских жилищ наряду с грецизированным *κέλλα* употреблялось также слово *μοναστήριον* в первоначальном значении – «место уединения» (*Eger. Itiner*. 3. 1; 3. 4; 3. 6). В то же время мон-рем и К. могло называться и небольшое поселение монахов (*Читми*. 2007. С. 26, 32; Греческое «Житие Пахомия»: Версия G₁ // *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий: (Из ранней истории общежит. монашества в Египте).





СПб.; Кишинев; П., 2004. С. 195). Окончательное смысловое разделение слов «келья» и «монастырь» произошло после IV в.

В восточной монашеской традиции. Ранние христ. егип. подвижники в кон. III — нач. IV в., уходя от мира в поисках уединения и молитвенного делания, селились в естественных и рукотворных пещерах, в старых гробницах, в заброшенных поселениях, в руинах языческих храмов и т. д. (см.: *Badawy*. 1953; *Brakke*. 2008). Основоположник егип. монашества прп. *Антоний Великий* в начале своего подвига поселился в шалаше на окраине родного селения, по мере же продвижения в пустыню, жил в гробнице, в заброшенном укреплении, в пещере (*Athanas. Alex. Vita Antonii*. 3, 8, 12; *Hist. mon. Aeg.* 24. 2). Некоторые монахи не оставались на месте и, перемещаясь по пустыне, ограничивались временным приютом (Достопамятные сказания. С. 47, 101–102; *Palladius. Lausiac.* 37. 1); подвижники могли жить и под открытым небом (свт. *Иаков Нисибинский*, прп. *Марон*, прп. *Мария Египетская*); однако большинство из них все же старались обустроить в пустыне жилище. В конструкции первых К. не было единообразия. Уже к сер. IV в. егип. монахи начали строить для себя не только примитивные шалаша, но и полноценные дома из глины, кирпича или камня. К. могли иметь вид обычной хижины с окнами и с деревянной дверью или чаще с плетеной циновкой, закрывающей вход (*Реньё*. 2008. С. 62). Вместе с тем К., особенно у отшельников, могли отличаться от привычного жилья. В случае строгого *затворничества* дверные проемы заделывались, подвижник не выходил из К. и общение с ним осуществлялось через небольшое окно. Так в своей К. безвыходно прожил более 30 лет прп. *Иоанн Ликопольский* (*Palladius. Lausiac.* 35). Нередко жилище отшельника не имело ни окон, ни дверей, т. е. подвижник был замурован в своей К. Для сообщения с внешним миром оставалось лишь маленькое отверстие в стене. В такой К. сир. подвижник *Акепсим* провел 60 лет. Любой человек мог подойти к его К., однако он ни с кем не разговаривал. Пищу он принимал через отверстие в стене, к-рое было «просверлено не совершенно прямо, но сделано несколько извилистым, дабы любопытствующи-

щие не могли заглянуть внутрь» (*Theodoret. Hist. rel.* 15. 1). Нек-рые подвижники сооружали для себя весьма причудливые жилища, предназначенные больше для самоистязания, нежели для отдыха. В таких К. часто нельзя было выпрямиться или лечь (*Ibid.* 3; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 21). Так, К. *Фалалея Сирийского* († ок. 460) представляла собой 2 старых колеса, скрепленных между собой неск. досками. Держалась эта конструкция в подвешенном состоянии на 3 вбитых в землю кольях, соединенных между собой. В этой К., напоявившей клетку, подвижник провел 10 лет (*Theodoret. Hist. rel.* 28).

Даже когда монахи селились группами, как, напр., в *Нумрии*, *Келлиях*, *Скуте* и др. егип. мон-рях, их жилища первоначально находились на значительном расстоянии одно от другого. По свидетельству *Руфина*, егип. монахи «обитают в пустыне, рассеянные и разделенные по кельям, но соединенные любовью. Разделяются жилищами для того, чтобы никакой звук, никакая встреча, никакой праздный разговор не возмущали наслаждающихся покоем безмолвия и священной сосредоточенности ума» (*Rufin. Hist. mon. Praef.*). В IV в. К., как правило, были небольшого размера и чаще однокомнатные (*μονοκελλιον*), однако с течением времени в связи с усложнением быта подвижников и с увеличением численности братии в известных монашеских центрах Египта конструкция К. стала усложняться. В монашеской лит-ре IV — нач. V в. упоминается «внутренняя», или «задняя», К. (*Apoph. Patr. (Guy)*. II 18; *Достопамятные сказания*. С. 38 и др.), где монах спал и молился, тогда как в «передней» работал и принимал посетителей (*Реньё*. 2008. С. 61). К., в к-рой затворился прп. *Иоанн Ликопольский*, состояла из 3 комнат: «В одной комнате молился, в другой работал и принимал пищу, третья была назначена для телесных потребностей» (*Palladius. Lausiac.* 35. 1). «История египетских монахов» сообщает о нитрийском авве *Аммонии*, к-рый имел «особые кельи с двором и колодцем и всем, что нужно для хозяйства» (*Hist. mon. Aeg.* 20. 9). Раскопки, произведенные в предполагаемом районе *Келлий*, показали, что в VI–VII вв. такой тип К. был обычным: на огороженном стеной участке располагалось жилище монаха, состоявшее из неск. комнат

и кухни, колодец, возможно, небольшой огород. Строились эти К., вероятно, квалифицированными мастерами и имели различные удобства, вплоть до гидравлических приспособлений и санитарных узлов (*Le site monastique des Kellia, Basse-Egypte: Recherches des Années 1981–1983*. Lovain, 1984. P. 21–27; *Реньё*. 2008. С. 64).

В связи с угрозой нападения кочевников или грабителей в монашеских поселениях возводили укрепления. В рассказе о мученичестве 49 монахов *Скита* упоминается башня, в к-рой спаслась часть иноков. Подобные набеги совершались в V и VI вв. Скорее всего в сер. VII в., после очередного разграбления, монастыри *Скита* были обнесены стенами, в пределах к-рых существуют поныне (*Реньё*. 2008. С. 64).

Внутреннее обустройство первоначальных К. было крайне скудным: тростниковая циновка, на к-рой аскет мог сидеть, лежать или ею же укрываться, элементарные предметы посуды (чаша, глиняный кувшин для воды) (*Joan. Cassian. De inst. coenob.* 4. 13). Прп. *Антоний Великий* имел лишь рогожу, а спал часто на голой земле (*Athanas. Alex. Vita Antonii*. 7). В К. у монаха обычно были масляный светильник (см., напр.: *Достопамятные сказания*. С. 130), нож (Там же. С. 32) и др. необходимые для работы вещи. Чаще всего отшельники занимались плетением веревок, изготовлением корзин или циновки из тростника и пальмовых ветвей. Не все монахи имели одинаковый быт. В нек-рых К. мог быть очаг для приготовления пищи (Там же. С. 114); иные монахи, имея не одну К., весьма богато их обставляли, что, впрочем, воспринималось братией негативно (*Joan. Cassian. Collat.* 1. 6; 4. 21; 9. 5).

Киновиная жизнь монахов, основателем к-рой является прп. *Пахомий Великий*, восходит к отшельничеству и усвоила присущие ему термины, благодаря чему, несмотря на исходное значение слов, монахом стали называть не только отшельника, но и киновита, а мон-рем — не только уединенную К., но и общежительную обитель (*Чумтл*. 2007. С. 33). В начальный период существования мон-ря *Тавенниса* (основан ок. 320–325) монахи жили в отдельных К. *Иероним Стридонский* в «Послании к *Евстохии*» писал, что «живут они раздельно, но в кельях, связан-





ных друг с другом» (*Hieron.* Ep. 22. 35; Греческое «Житие Пахомия»: Версия G₁ // *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. 2004. С. 228, 261, 283). 20 и более таких К. объединялись в т. н. дом (*Chummi.* 2007. С. 51). Пахомиевы мон-ри в зависимости от количества подвизавшихся там монахов состояли из различного числа таких домов (*Rousseau Ph.* Pachomius: The Making of Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley; L., 1985. P. 78–79). Новая форма организации жизни монахов, связанная с постоянным пребыванием в коллективе, требовала введения особой внутриобщинной дисциплины. Так, без благословения брата не могли посещать К. друг друга: «И никто вообще, если на то нет приказа старшего, не смеет входить в келью другого» (*Pachom.* Pгаесерта. 112). Монах не имел права запирается в своей К.: «Никто не должен спать в закрытой келье, и никто не должен иметь комнаты, которую можно было бы закрыть...» (*Ibid.* 107). Из К. нельзя было выходить после вечерней молитвы и до общей утренней молитвы (*Ibid.* 126). К. могла состоять более чем из одной комнаты. Кроватей у монахов пахомиевских мон-рей не было; существует предположение, что спали они полулежа на специальном стуле с наклонной спинкой, подстелив циновку (*Ibid.* 87, 88; *Coquin.* 1991. P. 477), укрывались также циновкой. В общежительном мон-ре монах мог иметь в К. только самые необходимые предметы, предусмотренные уставом и выданные назначенным монахом (*Ibid.* 81), такие как глиняный масляный светильник (Греческое «Житие Пахомия»: Версия G₁ // *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. 2004. С. 268) или кувшин для воды (*Pachom.* Pгаесерта. 88, 125). Ко времени, когда мон-рь Тавеннисис посетил Палладий (90-е гг. IV в.), из-за большого числа насельников в каждой К. жили уже по 3 монаха (*Palladius.* Lausiac. 32). По данным археологических раскопок, в VII–VIII вв. монахи жили по неск. человек не в отдельно стоящих К., а в комнатах одного большого здания. Двери всех К. выходили в общий коридор или во двор. По такому принципу были организованы и др. общежительные егип. мон-ри (*Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. 2004. С. 111–112; *Grossmann P., von.* Christliche Architektur in Ägypten. Leiden; Boston; Köln, 2002. S. 274–275).

Своеобразный компромисс между отшельническим и киновийным типами устройства монашеской жизни представляли *лавры*, где отдельно стоящие К. были объединены в единое поселение, имеющее в центре церковь, а также трапезную, кухню и др. хозяйственные и адм. постройки. Живя по сути отшельнически и подвизаясь независимо друг от дру-



Лавра
прп. Саввы Освященного.
Палестина

га в будни и во время постов, монахи собирались в конце недели и в праздничные дни для совместного богослужения, общей трапезы и решения текущих бытовых вопросов, напр. продажи изделий, изготовленных ими. Монашеские поселения такого типа существовали и в Египте (напр., Келлии), однако название «лавра» возникло в Палестине. Первые лавры здесь были заложены основателем палестинского монашества прп. *Харитоном Исповедником* († ок. 350), в посл. известные лавры были основаны св. *Евфимием Великим* († 473) и прп. *Саввой Освященным* († 532). Раскопки Новой лавры (ок. 507) прп. Саввы проводились в 1981–1982 гг. Был обнаружен ее центр и хорошо сохранившиеся остатки более чем 40 К. в радиусе 500 м. Каждая из них имела, как правило, небольшое жилое помещение, цистерну для воды и садовый участок. Нек-рые цистерны были устроены под полом. К. в Новой лавре были небольшими и простыми по планировке. Площадь самой большой К. составляла 56,2 кв. м, а самой маленькой — 8,4 кв. м. К. в лавре Иеремии, основанной учеником прп. Саввы ок. 531/2 г., были столь же просты, как в Новой лавре, их площадь составляла ок. 15 кв. м. В *Саввы Освященного лавре* К. были бóльших размеров, вплоть до 100 кв. м, и состояли из пещерной части и постройки. Такие К. могли быть не только одноэтажными, поскольку

помещения надстраивались одно над другим на склоне горы (*Hirschfield.* 2001. P. 325, 330, 333, 340–342). Лавра прп. Харитона была построена на высокой скале, занимала площадь ок. 54 тыс. кв. м и имела в центре огороженную стеной с 3 башнями треугольную киновию с церковью, кухней, трапезной, гостиницей и др. общественными постройками, а также К. для монахов, несших послушание в киновии. Остальные К. располагались вне стен киновии на значительном

расстоянии друг от друга (ок. 35 м) для сохранения уединения, они были соединены между собой и с центром мон-ря узкими

тропами, подчас прорубленными в скалах. Каждая из этих К. имела рядом участок земли и цистерну для воды; нек-рые из них были разделены на 2 комнаты. Средняя жилая площадь К. составляла 20 кв. м (*Tzaferis.* 2001. P. 319).

Со временем лавры стали трансформироваться в общежительные мон-ри, и к VIII в. разница между ними практически исчезла, а название «лавра» стало закрепляться за крупными мон-рями (*Talbot A. M., Kazhdan A.* Lavra // ODB. Vol. 2. P. 1190–1191).

В столичном Студийском мон-ре, вероятно, не было индивидуальных К., кроме К. игумена или старших монахов, остальные насельники спали в общих помещениях (κοιτητήριον) (см.: *Theod. Stud.* Iambi de var. arg. 20). Поведение в К. регламентировалось: «Если кто... переменит свое место в спальне или останется вне [ее] без разрешения игумена, тот должен быть отлучен на одну неделю» (*Idem.* Poen. monast. II 24 // PG. 99. Col. 1752). После повечерия монахам не дозволялось общаться и выходить из К. без крайней нужды. Это время предназначалось для келейной молитвы и сна (*Добротклонский А. П.* Прп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Од., 1913. Ч. 1. С. 520).

Студийский устав, а также монашеские традиции Св. Горы *Афон* оказали значительное влияние на становление раннего рус. монашества.



Вместе с распространением христианства в Киевской Руси появились и основные формы монашества: общинная, отшельническая, кельиотская. В течение неск. веков визант. аскетическая традиция была



Пещерная келья.
Киево-Печерская лавра

приспособлена к новым географическим, климатическим и социокультурным условиям. Первые монастыри не были стихийными образованиями, они создавались ктиторами, обычно князьями, к-рые на свои средства строили и содержали обители и сохраняли над ними власть. Креститель Руси св. вел. кн. Владимир Святославич (978–1015) и его ближайшие преемники основали целый ряд монастырей (Синицына Н. В. Русское монашество и монастыри. X–XVII вв. // ПЭ. 2000. Т.: РПЦ. С. 305–306). Подобные мон-ри скорее всего не имели строгого внутреннего устава, являясь своего рода святынями семьи ктитора, часто были княжескими или боярскими родовыми усыпальницами, местом пребывания представителей рода в старости. Зачисление в мон-рь в X–XI вв. и образ жизни в нем зависели, вероятно, от вклада, к-рый был готов внести новый насельник. Об этом упоминается в Житии прп. Феодосия Печерского в рассказе о том, как он, желая стать монахом, обходил киевские обители, но не мог найти себе места по причине бедности и незнатного происхождения (Успенский сборник XII–XIII вв. / Ред.: С. И. Котков. М., 1971. С. 79–80). Немного было мон-рей, основанных самими монахами. Летописец замечает: «Мнози бо манастыри от цесарь, и от бояр, и от богатства поставлени, но не суть тацы, кацы суть поставлена слезами, пощеньем, молитвою, бдньем» (ПВЛ. Ч. 1. С. 69). В первом крупном рус. мон-ре — Киево-Печерском изначально, когда

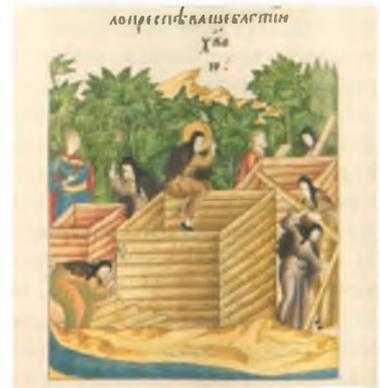
лишь 12 монахов, их К., так же как и монастырская церковь, находилась под землей — в пещере (Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 86; см. ст. *Киево-Печерская лавра в честь Успения Пресвятой Богородицы*). Пещерные мон-ри в дальнейшем получили широкое распространение в России. Среди известных обителей, имею-

щих пещерную часть, — нижегородский Печерский в честь Вознесения Господня муж. мон-рь (1328 или 1330), Псково-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь (ок. 1470), Саратовская в честь Успения Пресв. Богородицы муж. пустынь (нач. XVIII в.), Гефсиманский в честь Черниговской иконы Божией Матери муж. скит Троице-Сергиевой лавры (1844) и др.

В 1062 г., при преемнике прп. Антония прп. Феодосия Печерском, когда число братии Киево-Печерского мон-ря достигло 100 чел., были возведены надземная ц. Успения Пресв. Богородицы, многочисленные братские К. и ограда. В монастыре был введен студийский общежительный устав. Киево-Печерский мон-рь стал первым известным рус. мон-рем, организованным на основании общежительности. По правилам монашеской жизни прп. Феодосия инокам не позволялось держать в К. пищу, одежду, кроме положенной уставом, и к.-л. личное имущество. Келейные занятия состояли из молитвы, чтения и рукоделия. После повечерия инокам было запрещено посещать друг друга. Прп. Феодосий каждую ночь обходил все К., следя за соблюдением благочиния (Макарий. История РЦ. Кн. 2. С. 185). Идеал личной бедности и строгой дисциплины сохранялся в традиции рус. общежительных мон-рей и зафиксирован в различных уставах или духовных завещаниях известных основателей обителей, таких как прп. Иосиф Волоцкий, свт. Дионисий Суздальский, прп. Кирилл Белозерский (Там же. Кн. 3. С. 137–138). В одном из первых документов этого типа, правила монашеской жизни, составленных, вероятно, прп. Афанасием Высоцким Старшим в 1381 г., говорится: «И ничто же имей в кельи, не

сбирай тайных имений... но делай рукоделье монастырю на потребу... и делай рукоделье не сребролюбно, елико точью тело свое питаеши, а инем не стяжай» (ГИМ. Син. № 193. Л. 220; Клосс. 2002. С. 63–65).

Наряду с общежительным в рус. обителях XII–XV вв. был распространен т. н. особножительный устав (см. в ст. *Особножительный монастырь*), при к-ром каждый монах самостоятельно заботился как о своей К. и материальном положении, так и об аскетическом делании (Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 136). Вместе монахи собирались за богослужением и имели единого духовного руководителя. Напр., к «особо сущим» относился московский в честь Богоявления муж. мон-рь. Троицкая обитель прп. Сергия Радонежского в первый период своего существования (до введения общежительного устава в 50-х гг. XIV в.) была особножительной. Преподоб-



Строительство келий
в Троице-Сергиевом мон-ре.
Миниатюра из Жития
прп. Сергия Радонежского. Кон. XVI в.
(РГБ. Ф. 304/III. 21/М 8663. Л. 90)

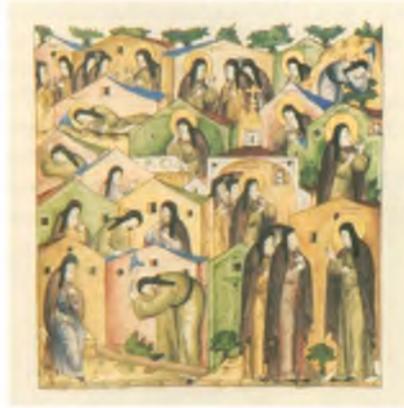
ный не возбранял желающим совместного подвига и наставления селиться рядом с ним. Новоприходящий насельник мог один или при помощи братьев строить для себя К. в мон-ре (Там же. С. 111).

Помимо особножительных мон-рей, имевших ясный статус и внутреннюю организацию, существовали и менее упорядоченные формы «особных» монашеских поселений: скиты, пустыни, погосты, отходные К. и др. (Синицына. 2002. С. 116). В кон. XIV — нач. XV в. на Руси получил распространение Скитский устав, предназначенный «на внешней стране пребывающим иноком», т. е. подвижащимся вне монастыря, в скитах и пустынях, где «каждый



только в своей келье бодрствует и печется о себе и о своем правиле» (Фрагменты Скитского устава (по ркп. РГБ. Погод. 876) // Монашество и мон-ри в России, XI–XX вв.: Ист. очерки / Отв. ред.: Н. В. Синицына. М., 2002. С. 160). В практике скитского жительство была принята попытка воспроизвести в рус. условиях тип келейного устройства древних Скита и Келлий. Так, напр., в Сорском скиту К. были расположены на таком расстоянии одна от другой, чтобы иноки могли видеть не более одной К., но не могли слышать друг друга, дабы не рассеивалось их внимание. Для большей изоляции К. строились не на открытой площадке, а среди леса. В К. жили поодиночке. В соответствии со Скитским уставом братья собирались вместе в церкви дважды в неделю — в воскресенье и в среду. В остальное время каждый инок молился келейно и трудился, чтобы заработать себе на пропитание. Одним из существенных отличий скитского жительство от общежития было то, что в скиту монах должен был обеспечивать себя своим трудом или жить на пожертвования; в особенножительных монастырях, владевших землей с крестьянами, монахи имели долю в общемонастырском доходе. В скиту не совершались пострижения в монашество, принимались лишь те, кто уже имели опыт жизни в киновии. Каждый приходивший монах мог поставить свою или купить существующую К., в случае ухода из обители он не мог продать или передать ее кому-либо, К. оставалась в распоряжении братии (см.: Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции рус. монашества: Нил Сорский скит как уникальное явление монастырской культуры Руси XV–XVII вв. // Ист. вестн. 1999. № 3/4. С. 89–152). Обычная К. в скиту представляла собой небольшую избу. Отапливалась такая К. по-черному. Внутреннее убранство было скудное. Обязательным был иконостас, перед к-рым совершалось протяженное келейное правило с каждением (Она же. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. С. 272–277; Макарий. История РЦ. Кн. 4(1). С. 250).

Распространенной практикой, которая нашла отражение в житийной лит-ре, был уход за ограду общежительного мон-ря для аскетических



Келья в Троице-Сергиевом мон-ре.
Миниатюра из Жития
прп. Сергия Радонежского. Кон. XVI в.
(РГБ. Ф. 304/III. 21/М 8663. Л. 205 об.)

подвигов. Место уединения, «отходная келья», могло располагаться недалеко от обители либо в глухой и безлюдной «пустыне». Многочисленные пустыни нередко становились в посл. мон-рями, некоторые из них сохранили слово «пустынь» в названии (Карбасова, Руди. 2011. С. 225). Цель пребывания подвижника в «отходной келье» — безмолвие и общение с Богом, как об этом говорит Житие Павла Обнорского: «Бе святыи любя зело молчание, темже въ отходной своей келии пребываше въ безмолвии, всех земныхъ вещей и человеческого съвокупле-



Прп. Серафим Саровский
в ближней «пустыньке».
Посл. четв. XIX в. Хромофотография

ния отлучаяся, исхождаше от братии, единъ затворяся, любя и желая конечное безмолвие, и упражняшеся въ молитвахъ и слезахъ выну» (Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказ. / Сост.: И. В. Азарова и др.; под ред. А. С. Гер-

да. СПб., 2005. С. 93; Карбасова, Руди. 2011. С. 230). Характерным примером такого рода К. являются ближняя и дальняя «пустыньки» прп. Серафима Саровского. В дальней «пустыньке», находившейся в неск. километрах от Саровской обители, в к-рой был пострижен святой, он прожил с 1794 по 1810 г. С пребыванием в этой К. связаны известные эпизоды жизни прп. Серафима, такие как 3-летнее стояние на камне, нападение на него разбойников. В ближнюю «пустыньку» преподобный в 1825–1826 гг. ежедневно приходил из Саровской обители для уединения и молитвы (Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 2002. С. 193). После кончины святого обе его К. из «пустынек» как реликвии были перенесены в Серафимов Дивеевский во имя Святой Троицы женский монастырь.

Со 2-й пол. XVII в. в связи с борьбой с расколом пустынножительством не поощрялось. Начиная с правления имп. Петра I, гос-во стремилось контролировать все формы монашеской жизни. Постановлением, содержащимся в «Прибавлении к Духовному регламенту» 1722 г., строго запрещалось строительство «скитов пустынных»; отшельники-одиночки стали подвергаться гонениям как со стороны гос-ва, так и со стороны монастырских властей. Появилась тенденция к укрупнению мон-рей. «Прибавление...» запрещало игуменам держать в обителях «затворников-ханжей». После смерти монаха его К. и др. имущество переходило во владение мон-ря. Новый монастырский порядок исключал любые возможности самовольного отшельничества. Монастырский приказ был обязан разыскивать беглых и бродячих монахов и заковывать в кандалы.

Гос. финансирование монастырей и введение монастырских штатов, ставшие результатом секуляризации церковных имуществ, проведенной имп. Екатериной II, существенно изменили строй монашеской жизни. К нач. XIX в. преобладали особенножительные мон-ри (Смолич И. К. Русское монашество. М., 1997. С. 288). Вновь поступающий насельник либо обеспечивался К. мон-рем бесплатно или за определенный взнос, либо должен был строить К. за свой счет (см., напр.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо к девице Анне Дементьевне // Полное собрание творений.



М., 2007. Т. 8. С. 157). В крупных штатных мон-рях К., как правило, находились в общих корпусах. Кроме общей трапезы, все необходимое для жизни монахи должны были по-



mus (дом), locum monachorum (местопребывание монахов) (*Vogüé A., de. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 1991. Vol. 1. P. 18*). В письмах блж. Иеронима Стридонского употребление cellula в смысле К. носит устойчивый

Келья прп. Ирнарха, затворника. XVII в. Борисоглебский мон-рь в Ростове Великом. Фотография С. М. Прокудина-Горского. Нач. XX в.

характер: так называется и К. самого блж. Иеронима (*Hieron. Ep. 22. 7 // CSEL. 54. P. 152–154*),

и жилища египетских отшельников (*Ibid. 22. 33 // Ibid. P. 195–196*). Свт. *Мартин* Турский († 397), основатель первых мон-рей в Галлии (Лигюже, близ Пуатье; Мармутье, Тур), жил в хижине из досок. Его ученики, селившиеся поблизости, использовали в качестве К. пещеры в скалах (*Sulp. Sev. Vit. Mart. 10 // PL. 20. Col. 166*). Свт. *Евхерий*, еп. г. Лугдун (ныне Лион, Франция)

и жилища египетских отшельников (*Ibid. 22. 33 // Ibid. P. 195–196*).

Свт. *Мартин* Турский († 397), основатель первых мон-рей в Галлии (Лигюже, близ Пуатье; Мармутье, Тур), жил в хижине из досок. Его ученики, селившиеся поблизости, использовали в качестве К. пещеры в скалах (*Sulp. Sev. Vit. Mart. 10 // PL. 20. Col. 166*). Свт. *Евхерий*, еп. г. Лугдун (ныне Лион, Франция)



Келья на о-ве Инишмарри. VII в. Ирландия

П. К. Доброцветов
В западной монашеской традиции. Формирование монашества как института в зап. части Римской империи традиционно относят к кон. IV в. Первые отшельники Запада старались подражать в образе жизни анахоретам египетской пустыни, в первую очередь прп. Антонию Великому. Его Житие, написанное свт. Афанасием Александрийским, было адресовано «к монахам, пребывающим в чужих странах», т. е. к зап. аскетам, с которыми свт. Афанасий познакомился во время изгнания (*Athanas. Alex. Vita Antonii. Prologus // SC. N 400. P. 124*). Латинский перевод Жития был сделан в Египте еще при жизни свт. Афанасия. Переводчик не употреблял слов cella, cellula и monasterium в смысле индивидуальной К. Жилища прп. Антония названы общими или описательными терминами: singularis sua mansio (его уединенное пристанище), in quo habitabat (место, в котором он обитал), loca (места), do-

(† ок. 450), восхваляет св. старцев, первых монахов Леринского монастыря, к-рые, построив отдельные К. (divisis cellulis), ввели в Галлии традиции египетского монашества (*Eucher. Lugd. De laude heremi // PL. 50. Col. 711*). Испан. церковный писатель *Вахиарий* (V в.) в соч. «О падшем», написанном предположительно вскоре после 411 г., говорит о маленькой и тесной монашеской К. (cellula monasterii parua vel modica), в к-рую должен быть заключен в качестве наказания один согрешивший диакон (*Bacharius. De lapsio. 15 // PL. 20. Col. 1054*). Вероятно, речь здесь идет об отшельниче-

ской К., а не о комнате в общежительном мон-ре. К. первых мон-рей в горах Юра (Вост. Франция) также представляли собой отдельно стоявшие сооружения (иногда 2-этажные), возможно сделанные из досок (*Vita Patrum Iurensium. I 3; III 18 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 133, 146*). В Житии свт. Илария Арелатского († 449) упоминается об индивидуальных совмещенных К. (cellae copunctae), расположенных под одной крышей (*S. Hilarii Arelatensis vita. 20 // PL. 50. Col. 1236*). Благодаря прп. *Иоанну Кассиану Римлянину* галльские монахи были знакомы с принятым на Востоке правилом не покидать без необходимости К. и с отрицательными примерами нарушения этого правила (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. 10. 2–6 // SC. N 109. P. 384–392; Idem. Collat. 24. 5 // SC. N 64. P. 174–176*). Тем не менее существовала практика странничества. Сульпиций Север говорит о бродячих анахоретах, к-рые в принципе не считали себя необходимым жить на одном месте (*Sulp. Sev. Dial. I 15–17 // PL. 20. Col. 193–195*).

В Бретани, Ирландии и Шотландии сохранились руины монастырей VII–IX вв. Судя по данным археологии, почти все они представляли собой ряд изолированных К., расположен-

ных вокруг небольшой церкви и обнесенных каменной оградой. По мнению ряда исследователей, некоторые из таких монастырских комплек-

сов изначально были сооружены язычниками и являлись остатками древних крепостей. Монахи лишь приспособили их для своих нужд (*Brown G. B. The Arts in Early England. L., 1903. Vol. 2. P. 20*). С внешней стороны типичная К. ирл. монахов имела круглую, иногда овальную форму. Примером может служить К. VII в. на о-ве Инишмарри (у сев.-зап. побережья о-ва Ирландия), построенная с использованием т. н. циклопической кладки, т. е. сложенная из камней разного размера без связующего раствора. Она имеет круглую форму (внутренний диаметр 3,96 м) и достигает в высо-



ту 4,26 м, небольшое окно служило для вентиляции и в качестве дымоотвода (см.: *Heraughty P. Inishmurray: Ancient Monastic Island. Dublin, 1982*). Сохранились монашеские К. IX в. на о-ве Скеллиг-Майкл (у юго-зап. побережья о-ва Ирландия), расположенные на крутом скалистом утесе. Монастырский комплекс состоит из церкви и 8 К., 7 из к-рых внутри имеют прямоугольную форму и, по-видимому, служили жилищем. Восьмая К., круглая внутри, с крестом над входом, вероятно, была еще одним помещением для молитвы (*Horn W., Marshall J. W., Rourke G. D. The Forgotten Hermitage of Skellig Michael. Berkeley, 1990*). Сооружения подобного типа, именуемые обычно «хижинами-ульями» (англ. *beehive hut*; ирл. *clochán*), широко распространены в Юго-Зап. Ирландии (более 400). Вопрос об их происхождении остается открытым. Нек-рые из них были монашескими К., по поводу предназначения других высказываются различные мнения (погребальные часовни, небольшие церкви, хозяйственные помещения). Первые письменные упоминания о хижинах, сложенных из камней, встречаются в памятниках средневека. ирл. права, в частности в поэме VII–VIII вв. «*Críth Gablach*» (Разветвленное приобретение), посвященной вопросам статуса людей внутри племени (*Binchy D. A. An Archaic Legal Poem // Celtica. Dublin, 1971. Vol. 9. P. 152–168*). Согласно распространенному мнению, к-рое не подтверждается источниками, каменные хижины начали строить еще в V в. ученики св. Патрикия Ирландского. Форма этих хижин повлияла на более поздние сооружения культового предназначения, такие, напр., как ораторий Галларус (X–XII вв.), расположенный на зап. оконечности п-ова Дингл, в ирл. графстве Керри. Ораторий представляет собой простое здание, сложенное из отесанных камней, с острой крышей, со входом в зап. части и с окном в восточной. По поводу назначения этого здания ведутся споры. Схожую по архитектуре форму имели К. монастырей на п-ове Бретань (Франция) и на близлежащих островах. Многие из монахов были ирландцами по происхождению и заимствовали архитектурные особенности распространенных в Ирландии «хижин-ульев». На о-ве Моде сохранилась одна из таких К., построенная

предположительно в VI в. прп. Маудетом, ирландцем по происхождению, основавшим здесь монастырь. В VII в. подобного рода К. существовали в Англии и были также построены по типу «хижин-ульев», как это следует из хроники монастыря Абингдон (близ Оксфорда, Англия)



(*Chronicon monasterii de Abingdon / Ed. J. Stevenson. L., 1858. Vol. 2. P. 272*).

В VI в. отношение к индивидуальной К. на Западе изменилось. Прп. *Венедикт Нурсийский* († 547) ввел новый устав для основанных им общежительных монастырей. Согласно этому уставу, проживание в личной К. не допускалось (*Reg. Ben. 22 // SC. N 182. P. 540–542*). Монахи должны были все время находиться под наблюдением аббата и монаха-надзирателя, поэтому все ночевали в общем спальном зале — дормитории (слово *dormitorium*, ставшее общеупотребительным для обозначения общих спален в мон-рях, было введено в VII в. в Уставе св. *Фруктуоза*, еп. Браги (*S. Fructuosi Bracc-*



rensis episcopi Regula monachorum. 3 // PL. 87. Col. 1100); в др. источниках такие спальни могли называться *schola, conclavi, locus dormientium, xenodochium, mansio, mausurium, at-*

gium lectorum, locus, cella). Прп. Венедикт не был изобретателем такой формы организации монашеского быта: общие спальни появились до него в мон-рях в горах Юра. Так, прп. *Евгенд* († ок. 510), настоятель мон-ря Кондадискон (Кондат; на месте совр. г. Сен-Клод), после происшедшего в обители пожара ужесточил принципы общежительности. При восстановлении монастыря вместо множества

Ораторий Галларус.

X–XII вв.

(п-ов Дингл, графство Керри, Ирландия)

К., «отвергнув пример восточных архимандритов» (*refutato archimandritarum orientalium instari*), т. е. вразрез с обще-

принятой в Галлии традицией, был построен общий дормиторий (*xenodochium*) (*Vita Patrum Iurensium. III 21 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 168*). В Уставе прп. Венедикта словом *cella* могли называться разные части монастырских зданий в соответствии с их назначением: *cella languentium* (спальня), *cella vescentium* (трапезная), *cella hospitum* (помещение для гостей), *cellae novitiorum* (кельи послушников). В современном прп. Венедикту уставе *Regula Magistri* (VI в.) монахам предписывалось ночевать в общей комнате под надзором настоятеля. Каждый монах должен спать, не раздеваясь и даже не снимая пояса, в отдельной кровати (*Reg. Magistr. 11. 108–121 // SC. N 106. P. 30–32*). Устав прп. Венедикта зависел от *Regula Magistri*, в нем повторены в сокращенном виде требования к надзирателю дор-

Дормиторий

в бенедиктинском мон-ре в Ильденбурге (Саксония, Анхальт, Германия)

митория и добавлены некоторые предписания относительно помещения и его освещения. В случае если братия слишком многочисленна, устав позволяет разделить комнату на неск. помещений и поручить надзор за каждым из них отдельному надзирателю. Согласно *Regula Magistri*, в темное





время суток спальня должна быть освещена светом лампы, достаточным для чтения. Дабы оградить монахов от искушений, прп. Венедикт предписывал, чтобы в спальне лампада горела до утра, а монахи даже ночью находились бы на виду друг у друга и у надзирателя. Кровати молодых монахов не могли стоять рядом, но должны были чередоваться с кроватями пожилых. Устав не допускает также, чтобы монах проводил ночь в К. один или вместе с 2–3 монахами.

А. де Воюэ предположил, что отказ от индивидуальных К. начался в кон. V в. в среде галльского монашества (*Vogüé A., de. «Comment les moines dormiront»: Commentaire d'un chapitre de la Règle de Saint Benoît // StMon. 1965. Vol. 7. P. 46–48*). Введение общей спальни явилось средством усиления надзора настоятеля за жизнью монахов и взаимного контроля братии друг за другом. Одной из причин отказа от К. явилась борьба настоятелей галльских монастырей с любостыжательностью монахов. Правило свт. *Кесария* Арелатского запрещает монахам иметь индивидуальную К., шкаф и вообще что-либо, что можно запереть на ключ (*cellam peculiarem aut armarium vel quamlibet clausuram nullus habeat — Caes. Arcl. Reg. ad monach. 3 // PL. 67. Col. 1099*). Дормитории зап. мон-рей принципиально отличались от т. н. домов в киновиях прп. Пахомия, в к-рых монахи, хотя и жили в общем помещении, имели тем не менее отдельные комнаты и уделяли большое внимание уединенной молитве. Дормитории в зап. смысле появились на Востоке лишь в VI в. Новелла имп. св. *Юстиниана I* от 17 марта 535 г. предписывала столичным мон-рям иметь не только общую трапезную, но и общий дормиторий, где каждый монах имел бы собственную кровать (*Novell. Just. 5. 3 // CJC. Vol. 3. P. 31*). Реформа, предпринятая Юстинианом, видимо, сначала не нашла отклика в монашеской среде, поэтому император был вынужден снова обратить внимание на эту норму. Новеллы от 16 марта 539 г. и от 1 мая 546 г. запретили монахам общежительных мон-рей иметь индивидуальные К. Исключение составляли лишь отшельники, старцы и больные. Монахи должны были по очереди дежурить ночью в спальне, наблюдая за порядком (*Ibid. 133.*

Praef. 1; 123. 36 // Ibid. P. 666–667, 619–620). Дж. Чапман высказал предположение, что источником новелл Юстиниана послужил Устав прп. Венедикта (*Chapman J. Saint Benedict and the Sixth Century. N. Y.; L., 1929. P. 57–74*). У Воюэ противоположная т. зр., он считал, что прп. Венедикт заимствовал нормы имп. новелл (*Vogüé A., de. Comment les moines dormiront // StMon. 1965. Vol. 7. P. 57*). В ближайшие десятилетия после смерти прп. Венедикта правила относительно дормитория были приняты лишь в нек-рых мон-рях. Устав св. *Ферреола*, еп. Юзесского († 581), предписывал: «Не подобает кому-либо из монахов, кроме аббата, иметь индивидуальную келью, чтобы там отдыхать или для каких бы то ни было иных целей» (*S. Ferreoli Ucetiensis episcopi Regula ad monachos. 16 // PL. 66. Col. 965*). II Турский Собор (567) также настаивал на том, чтобы в мон-рях были устроены общие спальни с индивидуальными кроватями для монахов (*Concilium Turonicum secundum. 14 // Canones Apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII / Ed. H. Th. Bruns. Berolini, 1839. Vol. 1(2). P. 228*). В это время в Италии и Ирландии монахи жили в индивидуальных К., следуя традиции вост. мон-рей. «Восточное правило» воспроизводит без изменений нормы пахомианских монастырей относительно К. (*Regula Orientalis. 4, 7, 8, 10 // PL. 103. Col. 478*). Лишь в сер. VII в. правила прп. Венедикта получили большее распространение. Уставы прп. Доната Безансонского и Вальдеберта Люксембургского (VII в.), написанные для жен. мон-рей, предполагали наличие в мон-ре общего дормитория (*S. Donati Vesontionensis episcopi Regula ad virgines. 11 // PL. 87. Col. 279; Waldebertus. Regula ad virgines. 14 // PL. 88. Col. 1065*). Примерно в это же время бенедиктинские нормы относительно дормитория были приняты в первых испан. общежительных мон-рях, как это следует из Уставов святых Исидора Севильского († 636) и Фруктуоза, еп. Браги (*Isid. Hisp. Regula monachorum. 5 // PL. 103. Col. 560; S. Fructuosi Bracarenensis episcopi Regula monachorum. 3 // PL. 87. Col. 1100*).

В средние века Устав прп. Венедикта оказал значительное влияние на др. монашеские уставы. Не только ордены, непосредственно происшедшие от бенедиктинского (вал-

ломброзиане, цистерцианцы, траписты и др.), но и др. монашеские конгрегации с общежительным уставом (францисканцы, доминиканцы и др.) использовали дормитории вместо индивидуальных К. Монахи спали в больших залах на полу, покрытом соломой, или на кроватях. В К. жили только аббаты нек-рых мон-рей. Иногда дормитории разграничивали на отдельные спальные места завесами или деревянными стенами. В отдельных К. жили отшельники и затворники. Индивидуальные К. были характерны для орденов с отшельническим и полуотшельническим уставом, в которых большое значение придавалось уединению и личной молитве (*камальдулов* и особенно *картузианцев*). В главном мон-ре картузианцев, Ла-Гранд-Шартрèз (Франция), соблюдается устав, предполагающий почти постоянное уединение и молчание. Каждый монах живет в своей К., состоящей из неск. помещений: небольшой галереи для прогулок, маленького садика, сарая, мастерской и жилой комнаты. Вместе члены общины собираются только для 3 ежедневных богослужений (утреня, месса и вечерня), прочее время они проводят в К., к-рую нельзя покидать без разрешения настоятеля. Правилам поведения в К. посвящен ряд картузианских произведений: 6 глав «Устава картузианцев», написанного Гвиго I, пятым приором Ла-Гранд-Шартрèз (*Guigonis Cartusiae maioris prioris V. Consuetudines. 28–31, 57 // PL. 153. Col. 693–703, 737–739*), «Письмо картузианцам Мон-Дьё» Вильгельма из Сен-Тьерри (*Epistola ad fratres de Monte Dei // PL. 184. Col. 325–326*), трактат Адама Картузианца «О четырехчастном упражнении в келье» (*De quadripartito exercitio cellae // PL. 153. Col. 799–884*). В этих произведениях К. восхваляется как центр жизни картузианского монаха. Вне К. монах должен чувствовать себя как рыба на суше. К. — это место молитвы, работы, чтения, а также, за исключением неск. дней в году, место приема пищи.

Начиная с XIII в. отдельные К. появляются у регулярных каноников (штатных священнослужителей кафедрального собора, состоящих членами капитула и соблюдающих общий устав). Примерно с XVI в. обособленные спальные помещения для монахов были устроены в общежи-



тельных монастырях, в т. ч. бенедиктинских. Дормитории существуют в большинстве монастырей ордена траппистов, строго следующих Уставу прп. Венедикта.

Е. В. Ткачёв

Осмысление К. в монашеской литературе. К. для монаха не является только более или менее удобным жилищем, но составляет неотъемлемый элемент монашеского подвига. Пребывание в К. с самого зарождения монашества осознавалось как часть аскетической практики: «...бегай людей, сиди в келье своей, оплакивай свои грехи, не люби речей людских — и спасешься» (Достопамятные сказания. С. 113). В монашеской лит-ре сложилось своеобразное аскетическое богословие «сидения» в К. (*Реньё*. 2008. С. 95). В одном из характерных эпизодов, запечатленных в апофтегмах, на вопрошание некоего брата авва ответил: «Пойди и сиди в своей келье; келья твоя всему тебя научит» (Достопамятные сказания. С. 114). Монашеская жизнь начинается с дисциплины и самоконтроля, «...пребывание в келье приводит жизнь монаха в должный порядок» (Там же. С. 19). Проводя большую часть времени в уединении за молитвой, чтением книг и ручной работой, подвижник минимизирует внешние впечатления и погружается во внутренний мир своих помыслов, достижение контроля над к-рыми составляет цель «сидения» в К. «Если сидишь в келье своей, приучай сердце свое упорядочивать помыслы, — пишет Стефан Фиваидский. — Сидя в келье своей, не блуждай [в мыслях] вне ее, но блюди трезвение в себе — научись тому, как следует пребывать в келье своей. Не будь подобным скоту, которого гонят, но будь подобен человеку, гонящему скот. Сидя в келье своей, имей хранение [сердца]. Не допускай того, чтобы одно только тело твое сидело в келье, а душа находилась в Египте; не уподобляйся людям, пребывающим в пустыне, но [душой] обитающим в Египте. Наоборот, затвори тело свое и запрети [лукавые] помыслы свои, чтобы стяжать тебе благочестивое помышление» (*Стефан Фиваидский*. Аскетическое слово. 43, 104 // Творения древних отцов-подвижников / Пер., вступит. ст., коммент.: А. И. Сидоров. М., 2012². С. 272, 287). Главное дело в К. — молитва, непрестанная и усердная. Воспевая своего Владыку

день и ночь в продолжение мн. лет, подвижник, по словам свт. Василия Великого, подражает херувимам (*Basil. Magn. Exhort. ad renuntiat* // PG. 31. Col. 648) и в этом смысле может быть причислен к ангельскому лику.

«Сидение» в К. — особое искусство: «...иной человек сто лет живет в келье и не может научиться, как должно жить в келье» (Достопамятные сказания. С. 147), а также великий дар от Бога: «Сидя в келье, призывай [постоянно] Бога, чтобы послал Он тебе дар кельи (τό χάρισμα τῆς κελλίου), ибо велик сей дар» (*Стефан Фиваидский*. Аскетическое слово. 46 // Творения древних отцов-подвижников. 2012. С. 273). К. для монаха — это место встречи с Богом, здесь он собирает свое духовное богатство: сосредоточенность ума, самопознание, сокрушение и плач о грехах, памятование смерти, молитву и богомыслие. Наконец, в К. аскет погружается в духовное безмолвие (исихию): «Безмолвие состоит в том, чтобы пребывать в келье с ведением и страхом Божиим, удаляясь от памятозлобия и высокомерия. Такое безмолвие есть мать всех добродетелей и охраняет монаха от раскаленных стрел врага, не позволяя им ранить его» (Апофт. Patr. (Guy). II 35 // SC. N 387. P. 142–144). Напротив, выход из К. и связанное с ним вынужденное или добровольное рассеяние ума обедняют монаха, лишают его накопленного. «Сын [мой]! Когда выходишь из кельи своей, храни сердце свое, чтобы не было унесено [ветром] наполненное [грузом] судно твое и чтобы ты смог благополучно разгрузить его [в безопасной гавани]» (*Стефан Фиваидский*. Аскетическое слово. 48 // Творения древних отцов-подвижников. 2012. С. 273). Выход из К. воспринимается усердным монахом как испытание, как выход из убежища в мир, где его подстерегают различные опасности. Свт. Василий Великий пишет: «Только вышел ты из кельи, оставляешь уже воздержность, погружаешься в мир, встречаешь жену-блудницу, которая, очаровав твой слух обольстительными словами, твои взоры — красотой лица, твой вкус — лакомствами и яствами, как бы на уде, приведет к себе... А если при Божией помощи и сможешь избежать ее сетей, то хотя возвратишься в келью, однако уже не таким, каким вышел, но расслабленным и болезненным... Поэтому если случится

тебе по какому-нибудь обстоятельству выйти из кельи, то, облекшись в броню страха Божия, утвердив на руке, подобно щиту, любовь Христову и воздержанием во всем преодолев приращения похотей, тотчас по исправлении нужды иди назад, нимало не замедляя, но на быстрых крыльях возвращаясь, подобно невинной голубице спасаясь в ковчег, из которого ты послан, и неся в устах милости Христовы, и таким образом убеждая внутренние свои помыслы, что на всяком другом месте недоступно для тебя спасительное упокоение» (*Basil. Magn. Exhort. ad renuntiat*. // PG. 31. Col. 636–637; ср.: *Ioan. Cassian. Collat.* 6. 15).

В святоотеческих наставлениях относительно выходов из К. содержится и неск. иная мысль. Пребывание в К. и вне ее составляет как бы 2 грани жизни монаха: «сидение» в К. является подготовкой души к выходу к людям, а нахождение вне К., среди искушений, обнаруживает неискоренные страсти и слабые стороны аскета. Об этом пишет авва Дорофей: «Отцы говорят, что в духовной жизни пребывать в келье есть половина и посещать старцев также половина... когда он (монах. — П. Д.) пребывает в келье, он молится, поучается [в Писании], занимается немного рукоделием и, по силе своей, печется о помыслах своих. Когда же идет куда-нибудь, он замечает [за собою] и рассматривает свое устройство: получает ли он пользу от встречи с братьями или нет и может ли без вреда возвратиться в свою келью, и если видит, что он в чем-либо потерпел вред, то познает из сего свою немощь... возвращается в свою келью, каясь, плача и молясь Богу... Потом опять идет к людям и наблюдает за собою... Так должны поступать и мы и для этого посещать [других], а когда возвращаемся в келью наши, должны испытывать себя и узнавать, от чего мы получили пользу или от чего вред» (*Dorothe. Ep.* 1). По словам прп. Иоанна Лествичника, как бы ни был велик подвиг пребывания в К. и терпения телесных и духовных трудностей, еще большим подвигом является способность сохранять среди молвы и шума «неподвижное сердце» и, внешне пребывая в обществе людей, внутренне оставаться наедине с Богом (*Ioan. Climacus. Ad Pastor.* 9).

Испытания подстерегают инока не только вне, но и внутри К. Более



того, по мнению прп. Варсонофия Великого, без искушений и скорбей пребывание в К. не принесет пользы (*Barsan. Quaest.* 65). Нахождению в К. препятствуют как обычные слабости человеческой природы, так и собственные страсти вкупе с нападениями демонов. Выдержать безвыходное пребывание в К. чрезвычайно тяжело, это под силу лишь очень терпеливым людям: «Терпеливый муж прежде смерти умер, келью сделав для себя гробом» (*Ioan. Climacus. Scala.* 27. 70). Дьявол также всячески старается выгнать монаха из К. Он внушает различные помыслы, смысл к-рых в одном — выйти из К. или уйти совсем под любым предлогом (см., напр.: *Barsan. Quaest.* 7). Однако опытный аскет отвергает прилоги именем Божиим: «Один старец рассказал нам следующее об авве Стефане, пресвитере лавры Илиотской. Однажды сидел он в своей келье и дьявол внушил ему мысль: «Уйди отсюда, здесь ты не получишь пользы». «Не послушаю тебя, — отвечал старец, — я знаю, кто ты. Ты не хочешь видеть спасения кого-либо, но Христос, Сын Бога живого, сокрушит тебя»» (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 62). Монаху, к-рый еще не в силах распознавать помыслы на ранней стадии их появления, прп. Варсонофий Великий советует: «Старайся... для ничтожных дел не выходить из кельи, ибо это демонская хитрость» (*Barsan. Quaest.* 18).

В К. дьявол нападает на монаха в снах и видениях, стремясь запугать подвижника, ввести его в грех или свести с ума: «...ночью... они (отшельники. — П. Д.) окружаются плотоядными зверями, вокруг них копошатся змеи, [а порой] их [беспощадно] сбрасывают с высоких гор. Бывает, что и когда они просыпаются, то [видят себя] окруженными теми же самыми зверями, а келью свою — охваченной пламенем и открытой дымом» (*Evagr. De malign. cogit.* 27). Увидев это, подвижник приходит в смятение, следствием к-рого может стать умопомешательство (*Ibid.* 23).

Среди наиболее тягостных помыслов, мешающих «сидеть» в К., св. отцы называют уныние, вместе с которым приходит отвращение к К. и возникает навязчивое желание выйти. Из 8 главных грехов уныние прп. Иоанн Лествичник называет тягчайшим (*Ioan. Climacus. Scala.* 13. 10). В борьбе с ним обнаруживаются на-

стоящие подвижники (*Ibid.* 13. 12). Отшельника уныние преследует непрестанно: «...до кончины его всякий день будет бороться его» (*Ibid.* 13. 4). Это «полуденный бес», упомянутый в псалмах (Пс 90. 6). Евагрий Понтийский очень ярко описывает внутреннее состояние егип. монаха в середине дня, когда жара становится особенно тягостной: «Бес уныния... приступает к монаху около четвертого часа и осаждает его вплоть до восьмого часа. Прежде всего этот бес заставляет монаха замечать, будто солнце движется очень медленно или совсем остается неподвижным, и день делается словно пятидесятичасовым... Еще этот бес внушает монаху ненависть к [избранному] месту, роду жизни и ручному труду, а также [мысль] о том, что иссякла любовь и нет никого, [кто мог бы] утешить его... К этому бес прибавляет, что угождение Господу не зависит от места, говоря, что поклоняться Ему можно повсюду (Ин 4. 21–24). Присовокупляет к этому воспоминание о родных и прежней жизни... И, как говорится, он пускается на все уловки, чтобы монах покинул келью и бежал со [своего] поприща» (*Evagr. De octo vit.* 12).

Выход из К. во время духовной брани означает для монаха поражение, а терпение делает душу более опытной и крепкой: «Не должно во время искушений оставлять келью, изобретая какие-нибудь благословные предлоги, но надо сидеть внутри и терпеть, мужественно встречая всех нападающих, особенно же демона уныния, который тягостнее, правда, всех, но зато более всех делает душу и опытной. Если бегать или обходить борьбу, то ум останется неопытным, робким и легко обращающимся в бегство» (*Idem. Pract.* 19). Признаком уныния является не только желание выйти, но и чувство радости, когда приходят гости: «Если ты радуешься о том, что люди приходят к тебе в келью, то знай, что ты занят унынием, а не службою Богу» (*Ioan. Climacus. Scala.* 27. 63). Для того чтобы преодолеть гнет соблазна, нужно ободрять себя: «Сидя в келье своей, собери ум свой, вспомни о дне смерти, представь себе тогдашнюю мертвость тела, подумай об этом несчастии, прими труд [подвижничества], осознай суету мира сего, возымай попечение о кротости и усердии, дабы мог ты всегда пребывать в том же самом рвении к без-

молвию и не впал бы в немощь» (*Аммон, прп. Фрагмент Б // Творения древних отцов-подвижников.* 2012. С. 86).

«Сидение» в К. не было уделом только монахов-отшельников. Общежительная монастырская традиция предполагает, что все то время, к-рое монах не занят на послушаниях или монастырских службах, он проводит в своей К. за теми же занятиями, что и отшельник: молитвой, рукоделием и чтением духовных книг.

П. К. Доброцветов

Лит.: *Venables E. Cella // A Dictionary of Christian Antiquities. L., 1876. Vol. 1. P. 327–328; Петровский А., свящ. Келлии и келлиоты // ПБЭ. 1908. Т. 9. С. 377–381; Fehrenbach E. Cella // DACL. 1910. T. 2. Pt. 2. Col. 2870–2878; Leclercq H. Cella // Ibid. Col. 2878–2905; Freund W. H. C. The «Cellae» of the African Circumcellions // JThSt. N. S. 1952. Vol. 3. N 1. P. 87–89; Badawy A. Les Premiers établissements chrétiens dans les anciennes tombes d'Égypte // Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie. Alexandria, 1953. P. 67–89; Gougaud L. Cellule // DSAMDH. 1953. T. 2. Pt. 1. Col. 396–400; Deichmann F. W. Cella // RAC. 1954. Bd. 2. Sp. 942–944; Herman E. La «stabilitas loci» nel Monachismo Bizantino // OCP. 1955. Vol. 21. P. 115–142; Luff S. G. A. Transition from Solitary to Cenobitic Life (c. 250 to 400) // Irish Ecclesiastical Record. Ser. 5. Dublin, 1955. Vol. 84. P. 164–184; Chitty D. J. The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxf., 1966 (рус. пер.: Чумму Д. Град пустыня: введение в изучение егип. и палест. монашества в христ. империи. СПб., 2007); Martin M. Laures et ermitages du désert d'Égypte // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Beyrouth, 1966. Vol. 42. P. 181–198; Saueron S. et al. Les Ermitages chrétiens du désert d'Esna. Cairo, 1972; Pena I., Castellana P., Fernandez R. Les Stylites syriens. Mil., [1975]; Lampe. Lexicon. 1978⁵. P. 741; Couilleau G. Le cœur et la cellule // La Vie Spirituelle. P., 1980. Vol. 134. N 638. P. 384–392; Gribomont J. Cella // LexMA. 1983. Bd. 2. Sp. 1605–1606; Bauer N. Monasticism after Dark: From Dormitory to Cell // The American Benedictine Review. Atchison, 1987. Vol. 38. N 1. P. 95–114; Favre S. L'architecture des ermitages // Dossiers Histoire et Archéologie. Dijon, 1988. N 133. P. 20–29; Regnault L. La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle. P., 1990 (рус. пер.: Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV в. М., 2008); Coquin R.-G. Cell // CoptE. 1991. Vol. 2. P. 477–478; Hirschfeld Y. Gerasimus and his Laura in the Jordan Valley // RB. 1991. Vol. 98. P. 419–430; *idem.* The Monastery of Chariton: Survey and Excavations // LA. 2000. Vol. 50. P. 315–362; *idem.* The Physical Structure of The New Laura as an Expression of Controversy over the Monastic Lifestyle // The Sabbaites Heritage in The Orthodox Church from the 5th Century to the Present. Leuven, 2001. P. 323–346; Talbot A.-M. Kellion // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1120; Bianco M. G. Cell // EEC. 1992. Vol. 1. P. 154; Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxf., 1993. P. 150–157; Lentis Th. Zelle // LexMA. 1998. Bd. 9. Sp. 520–521; Tzaferis V. Early Christian Mo-*



nasticism in the Holy Land and Archaeology // The Sabbate Heritage in the Orthodox Church from the 5-th Century to the Present. 2001. P. 317–321; *Клосс Б. М.* Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монахи в России, XI–XX вв.: Ист. очерки / Отв. ред.: Н. В. Синецкая. М., 2002. С. 57–80; *Синецкая Н. В.* Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Там же. С. 116–149; *Chryssavgis J.* In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers. Bloomington, 2003. P. 40–44; *Griesheimer M.* Kellia de Deir El-Ferdîs et d'Elbi: Contribution à l'étude de la vie monastique en Syrie Centrale // Syria: Revue d'art oriental et d'archéologie. 2003. Vol. 80. P. 177–198; *Lauranson-Rosaz C., Dubreucq A.* De l'ermitage au monastère: aux origines de l'espace monastique en Gaule à partir de deux exemples: Bourgondie et l'Auvergne (fin V^e – début VIII^e siècle) // L'edifice culturel entre les périodes paléochrétienne et carolingienne. Zagreb; Motovun, 2003. P. 279–294. (Hortus artium medievalium; 9); *Bell D. N.* Chambers, Cells, and Cubicles: The Cistercian General Chapter and the Development of the Private Room // Perspectives for an Architecture of Solitude / Ed. T. N. Kinder. Turnhout, 2004. P. 187–198; *Brooks Hedstrom D. L.* Divine Architects: Designing the Monastic Dwelling Place // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / Ed. R. S. Bagnall. Camb.; N. Y., 2007. P. 368–389; *idem.* The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature // Church History. Chicago etc., 2009. Vol. 78. N 4. P. 756–791; *Brakke D.* From Temple to Cell, from Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt // From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity / Ed. J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter. Leiden; Boston, 2008. P. 91–112; *Malevez M.* Deux aspects faussement contradictoires de la xéniteia: La garde et l'abandon de la cellule monastique // Etudes coptes, X: Douzième journée d'études, Lyon, 19–21 mai 2005. P., 2008. P. 273–284; *Youssef Y. N.* The Cell of Dorotheus and Gabriel I // Bull. de la Société d'archéologie copte. Caire, 2008. Vol. 47. P. 131–145; *Аганов И. А.* Крупнейшие пещерные монастыри России: Краткий обзор // Спелеология и спелеология: развитие и взаимодействие наук: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Набережные Челны, 16–20 нояб. 2010 г. Набережные Челны, 2010. С. 215–222; Пещерные церкви и монастыри Византии и Руси: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., Саранск, 28–30 сент. 2011 г. Саранск, 2011; *Карбасова Т. Б., Руди Т. П.* Общежителство и пустынножителство в Др. Руси // ЦиВр. 2011. № 1(54). С. 222–246; *Anghel S.* Early Rock-Carved Monasteries in the Northwestern Balkans: An Introd. // Western Monasticism ante litteram / Ed. H. Dey, E. Fentress. Turnhout, 2011. P. 239–272; *Bowes K.* Inventing Ascetic Space: Houses, Monasteries and the «Archaeology of Monasticism» // Ibid. P. 315–351; *Diaz P. C.* Regula communis: Monastic Space and Social Context // Ibid. P. 117–135; *Stewart C.* Monastic Space and Time // Ibid. P. 43–51.

П. К. Доброцветов, Е. В. Ткачёв

КЕМБРИДЖ [англ. Cambridge], город на востоке Англии, адм. центр графства Кембриджшир; один из старейших англ. ун-тов. Расположен на р. Кам, в 80 км к северу от

Лондона. Кельт. поселение на месте совр. К. возникло не позднее I в. до Р. Х. Вплос. на этом месте существовало рим. укрепленное поселение, к-рое после англосакс. завоевания пришло в упадок. Согласно *Беде Достопочтенному*, в VII в. оно было известно под названием Грантакастир (Grantacaestir; по названию р. Гранта (ныне Кам)) и «пребывало в руинах» (*Beda. Hist. eccl. IV 19*). После вторжения датчан во 2-й пол. IX в. поселение входило в т. н. Дэнло (область дат. права). В этот период оно, будучи удачно расположено на пути из Лондона в Йорк, значительно выросло; был построен постоянный мост через р. Гранта, давший поселению новое название – Грантебрикге (Grantebrycgge; древнеангл. – мост через реку Гранта; впервые упом. в Англосаксонской хронике под 875 г.). В 1-й четв. X в. поселение вошло в состав владений короля Уэссекса Эдуарда I (899–924); с нач. XI в. – центр графства (впервые упом. в 1010).

После нормандского завоевания 1066 г. по приказу кор. Вильгельма Завоевателя в К. был построен замок (1068), вокруг к-рого сформировался город; тогда же за ним закрепилось совр. название (первоначально название замка). В церковно-адм. отношении К. находился в юрисдикции епископа Линкольна, с 1109 г. – епископа *Или*. Ок. 1092 г. в К. был основан один из первых в Англии приорат августинцев – *регулярных каноников*; в 1112 г. переведен в Барнуэлл, ныне пригород К. В сер. XII в. был основан жен. бенедиктинский мон-рь св. Радегунды. Между 1120 и 1131 гг. англ. кор. Генрих I даровал К. 1-ю грамоту о торговых, налоговых и судебных привилегиях. В 1201–1207 гг. город получил от кор. Иоанна I Безземельного грамоты об учреждении торговой гильдии, о праве на проведение ярмарок и о др. привилегиях.

В нач. XIII в. в К. был основан ун-т; в дальнейшем именно он определил облик города. Вместе с тем до XVI–XVII вв. К. был ремесленно-торговым центром. Во время Английской революции XVII в. он был одним из главных опорных пунктов сторонников парламента на востоке Англии. В XIX в. развитие ун-та способствовало быстрому росту города. В 1845 г. было открыто железнодорожное сообщение с Лондоном. Во время второй мировой войны К. по-

чти не был затронут герм. бомбардировками. В 1951 г. получил статус города (city).

С 90-х гг. XX в. в К. действует приход прп. Ефрема Сирина *Сурожской епархии* РПЦ, имеются приходы К-польской и Румынской Православных Церквей.

Университет. Сохранились свидетельства, что в XII в. в К. и окрестностях действовали школы грамматики, однако город в это время не был сколько-нибудь значительным центром учености и образования. В XIX – нач. XX в. исследователи пытались связать возникновение ун-та в К. с приоратом августинцев в Барнуэлле или расположенными неподалеку крупным бенедиктинским аббатством Кроулэнд и кафедральным приоратом Или. В наст. время появление ун-та в К. рассматривается историками в связи с событиями нач. XIII в. вокруг Оксфордского ун-та. В 1208–1209 гг. из-за *интердикта*, наложенного на Англию папой Римским *Иннокентием III* (1198–1216), и отлучения от Церкви англ. кор. Иоанна Безземельного мн. преподаватели и студенты стали покидать Оксфорд. Ситуацию усугубил острый конфликт с горожанами (дек. 1209): 2 студента были повешены по обвинению в убийстве. После этого все учебные заведения в Оксфорде были закрыты, большинство преподавателей отправилось в Париж, часть обосновалась в Рединге, а нек-рые (среди них был Джон Грим, магистр школ в Оксфорде в 1201 и, вероятно, уроженец К.) переехали в К. В 1214 г. конфликт в Оксфорде был урегулирован, учебная жизнь там начала восстанавливаться, но часть преподавателей, по-видимому, предпочла остаться в К. Возможно, возникновению ун-та в К. содействовал Эсташ (Юстас), еп. Или (1197–1215).

К 1225 г. относится 1-е упоминание о канцлере ун-та, полномочия к-рому делегировал епископ Или. Это означало признание ун-та как самостоятельной корпорации, вне юрисдикции архидиакона или сельского декана. В 1231 г. англ. кор. Генрих III издал ряд документов о финансовых и судебных правах и привилегиях ун-тов в Оксфорде и К. В июне 1233 г. папа Римский *Григорий IX индальтом* подтвердил статус и правовые привилегии (ius non trahi extra) Кембриджского ун-та. В сер. XIII в. был составлен 1-й сборник



университетских статутов (вероятно, неофициальный). В нем говорится о новых адм. должностях (прокторы, педелы), описаны их обязанности. Отдельные статьи посвящены жилищным условиям преподавателей и студентов, их юридическому статусу, одежде, порядку проведения лекций, диспутов и присвоению магистерской степени; упоминаются факты «свободных искусств» (см. *Artes liberales*), канонического права и теологии (Hackett. 1970). Канцлер ун-та избирался действующими преподавателями (*regent masters*), а не назначался епископом. В 60-х гг. XIII в. у ун-та появилась собственная печать. Первая офиц. версия университетских статутов утверждена 17 марта 1276 г. О К. как об ун-те (*studium generale*) впервые упоминается в 1290 г. в адресованном *гильбертинцам* письме папы Римского *Николая IV*. В 1318 г. этот статус был подтвержден буллой папы Римского *Иоанна XXII*. В 1401 г. папа *Бонифаций IX* отменил обязательное папское утверждение кандидатуры избранного канцлера. Окончательно независимость ун-та от епископской власти признал в 1433 г. папа *Евгений IV*.

В ранний период значительное влияние на развитие ун-та оказали монахи нищенствующих орденов (мон-рь *францисканцев* в К. был основан ок. 1228, *доминиканцев* — не позднее 1238, *кармелитов* — в 1247; во 2-й пол. XIII в. в К. появились общины др. нищенствующих орденов). Влияние доминиканцев и францисканцев, особенно заметное на теологическом факте, вызывало недовольство секулярных клириков и привело к конфликту между ними (так же как неск. ранее в Париже и Оксфорде). В 1303 г. был издан ряд статутов с целью уменьшить привилегии монахов нищенствующих орденов и поставить их под более строгий контроль руководства ун-та. Представители доминиканцев и францисканцев обратились с протестом в Рим. Через 3 года конфликт удалось уладить путем компромисса, однако трения между монашескими и секулярными клириками остались (Moortan. 1952).

В XIII в. в К. продолжались конфликты ун-та с горожанами. Неоднократные вооруженные столкновения (1249, 1259–1261) привели к отъезду части преподавателей и студентов в Оксфорд и Нортгемптон (в 1261–1265 там существовал 3-й англ. ун-т).

В 1270–1271 гг. между ун-том и горожанами было заключено соглашение, однако конфликты возникли и позднее. В 1381 г., во время восстания под рук. Уота Тайлера, горожане разгромили университетские здания, дома должностных лиц, уничтожили значительную часть архивов. После подавления беспорядков король передал ун-ту ряд городских привилегий.

Стремление обеспечить автономию преподавателей и студентов привело к возникновению в К. системы колледжей по образцу Оксфордского ун-та. Колледж Питерхаус был создан в 1284 г. по инициативе Гуго из Болсема, еп. Или. Ок. 1317 г. был основан крупнейший из средневеков. колледжей в К. — Кингс-холл (название с 1337), в к-рый вошли клирики из придворной капеллы кор. Эдуарда II. Главной задачей этого колледжа была подготовка чиновников для королевского казначейства и др. гос. учреждений. В 1-й пол. — сер. XIV в. были основаны еще несколько колледжей: арх. Михаила (Майкхлаус; 1324, расформирован в 1546), св. Клары (Клэр-колледж; 1326), Пембрук-колледж (1347), Гонвилл-холл (1349; ныне Гонвилл-энд-Кис-колледж), Св. Троицы (Тринити-холл; 1350) и Тела Христова (Корпус-Кристи-колледж; 1352). К нач. XVI в. в К. насчитывалось 13 колледжей. Большинство из них в отличие от оксфордских было основано мирянами, часто высокопоставленными королевскими чиновниками.

Долгое время по числу студентов ун-т в К. значительно уступал Оксфорду (в кон. XIV в. в К. училось 400–700 студентов, в Оксфорде — 1500). Однако появление в кон. XIV — нач. XV в. в Оксфорде последователей Джона *Уиклифа* и *лоллардов* создало ун-ту репутацию «еретического» учебного заведения и косвенно помогло поднять престиж К. В сер. XV в. в К. было уже ок. 1300 студентов (в Оксфорде — 1700). О росте значения ун-та свидетельствует открытие новых колледжей: в 1441 г. кор. Генрих VI основал Королевский колледж (Кингс-колледж), в 1448 г. его жена Маргарита Анжуйская учредила колледж Королев (Куинс-колледж), в 1473 г. был создан колледж св. Екатерины (Сент-Катаринс-колледж), в 1496 г. на месте закрытого жен. мон-ря св. Радегунды основан колледж Иисуса (Джизус-колледж).

Большинство преподавателей и студентов К. на протяжении всего сред-

невековья составляли англичане, число выходцев из континентальной Европы, а также из Шотландии и Ирландии, по-видимому, не превышало 1–2%. В середине века основными дисциплинами, к-рые преподавались в К., оставались теология и каноническое право. Между 1297 и 1302 гг. либо в 1303–1304 гг. крупнейший средневеков. философ и богослов *Иоанн Дунс Скот* († 1308) мог читать в К. лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского. Здесь преподавали известные католич. теологи-францисканцы *Фома Йоркский* († до 1269), *Роджер Марстон* († ок. 1303), доминиканец *Роберт Холкот* († 1349).

В нач. XVI в. распространению в Кембриджском ун-те гуманистического образования способствовала деятельность католич. св. Джона *Фишера* († 1535; канонизирован в 1935), духовника Маргариты Бофорт, матери англ. кор. Генриха VII Тюдора (1485–1509). Маргарита добилась от сына разрешения основать в англ. ун-тах постоянные кафедры теологии. В К. такую кафедру возглавил *Фишер* (1502), занимавший также пост вице-канцлера ун-та (с 1501). В 1504 г. Фишер стал канцлером ун-та, одновременно он был назначен епископом Рочестерским. По инициативе Фишера и при поддержке Маргариты Бофорт было основано 2 новых колледжа: Христа (Крайстс-колледж; 1505) и св. Иоанна Предтечи (Сент-Джонс-колледж; 1511). В 1506 г. по приглашению Фишера К. посетил *Эразм Роттердамский*, в 1511–1514 гг. он занимал в К. пост профессора теологии. После отъезда Эразма в К. преподавали нек-рые его ученики, среди них выделялся Р. Кроук († 1558), филолог, знаток античной лит-ры. В К. жил немец И. Лейр (в Англии известен под именем Джон Сиберч; † 1554), организовавший там 1-ю типографию.

Благодаря связям с континентальной Европой, особенно с Германией, в К. рано начали проникать идеи *Реформации*. С 1521 г. в кембриджской таверне «Уайт-Хорс» регулярно собирался кружок университетских преподавателей и студентов (Т. Артур, Р. Барнс, Т. Билли, Дж. Фрит, Дж. Джой, Т. *Кранмер*, Х. *Латимер* и др.), интересовавшихся учением М. *Лютера*. Возможно, в эти же годы в К. нек-рое время жил У. *Тиндал*, теолог и переводчик Библии



на англ. язык. В 1531 г. Англию посетил швейцар. кальвинист богослов *С. Гринейс*; через него кембриджские теологи завязали контакты с последователями Лютера, *У. Цвингли* и др. реформаторов.

Сначала попытки кембриджских теологов, сторонников реформационных идей, заручиться поддержкой короля не имели успеха, более того, со 2-й пол. 20-х гг. XVI в. некоторые из них подвергались преследованиям со стороны властей. Однако конфликт с Римом в связи с бракоразводным процессом с Екатериной Арагонской заставил англ. кор. *Генриха VIII* Тюдора поменять отношение к Реформации. Именно кембриджские теологи, интересовавшиеся новыми религ. учениями (Кранмер, Латимер, *Н. Ридли*, Э. Фокс и др.) и входившие в окружение Анны Болейн, фаворитки короля и в посл. его 2-й жены, стали ключевыми фигурами начального этапа становления независимой Церкви Англии (см. *Англиканская Церковь*). Кранмер был назначен архиепископом Кентерберийским (1533), Латимер — епископом Вустерским (1535), Фокс — епископом Херефордским (1535), Ридли — епископом Рочестерским (1547) и затем епископом Лондонским (1550). Среди кембриджских теологов были и сторонники умеренных церковных реформ (напр., Стефан *Гардинер*, с 1531 епископ Уинчестерский), канцлер ун-та Фишер был одним из главных противников разрыва с Римом. После его ареста и казни в 1535 г. канцлером ун-та в К. стал Томас *Кромвель*, канцлер казначейства и ближайший советник короля.

В 30–40-х гг. XVI в. в Кембриджском ун-те был проведен ряд преобразований для подготовки священников реформированной Англиканской Церкви и чиновников гос. учреждений: упразднено преподавание схоластической теологии, канонического права, больше внимания стали уделять изучению лат. и греч. языков, иврита, Свящ. Писания, сочинений гуманистов и религ. реформаторов Нового времени (Р. Агриколы, Ф. *Меланхтона*, *Георгия Трапезундского* и др.), а также математики. В 1540 г. король учредил в К. 5 новых профессорских кафедр (Regius Professor): греч. языка, иврита, теологии, гражданского права и медицины. С 1534 г. при ун-те официально действует изд-во, старейшее в мире (*McKitterick*. 1992–2004).

На историю ун-та во многом оказала влияние начавшаяся в 1536 г. кампания по закрытию мон-рей и упразднению монашеских орденов (диссолюция). Так, в 1542 г. на основе общежития учившихся в К. монахов-бенедиктинцев (Бекингем-колледж) был создан колледж св. Марии Магдалины (Модлин-колледж). Упраздненные обители нищенствующих орденов также со временем стали принадлежать ун-ту. Мон-рь кармелитов отошел колледжу Королев (Куинс-колледж). На месте доминиканских и францисканских мон-рей возникли Эмманьюэл-колледж (1583) и Сидни-Суссекс-колледж (1596) соответственно. В 1545 г. король провел через парламент закон об упразднении капелланств (chantries), коллегиальных церквей, религ. братств. Опасались, что под действие этого закона подпадут и университетские колледжи, также имевшие статус церковных учреждений. Однако руководство ун-та, в первую очередь вице-канцлер М. Паркер (с 1559 архиепископ Кентерберийский), задействовав связи при дворе, добилось сохранения колледжей. В следующем году кор. Генрих VIII принял решение объединить Кингсхолл, Майклхаус и некоторые более мелкие университетские учреждения в новый Тринити-колледж, ставший крупнейшим и наиболее финансово обеспеченным в К. (*Loewe J. A. Cambridge's Collegiate Crisis: King Henry VIII and the Suppression of Colleges, 1546 // Reformation & Renaissance Review. Camb., 2009. Vol. 11. N 2. P. 139–164.*)

Несмотря на то что после опалы и казни Кромвеля (1540) канцлером университета стал противник радикальных церковных преобразований Гардинер, К. оставался крупнейшим центром англ. Реформации. Двенадцать из 13 составителей 1-го варианта «*Книги общих молитв*» (1549) были связаны с Кембриджским ун-том. Туда приезжали преподавать и многие видные протестантские богословы из континентальной Европы. В 1549–1551 гг. профессором теологии в К. был страсбургский реформатор М. *Буцер*. Вместе с ним в К. переехал и христианский гебраист П. Фагиус († 1549). Преемником Фагиуса на посту профессора иврита стал библиист итальянец Дж. Э. Треллиони († 1580). Несколько раньше в К. преподавал греческий язык Ф. де Эн-

синас († 1552), автор 1-го перевода НЗ на испан. язык.

В правление англ. королевы католички *Марии I* Тюдор (1553–1558) было восстановлено католич. богослужение, отменены все постановления, сделанные после смерти кор. Генриха VIII, смещены большинство глав колледжей. Мн. активные сторонники Реформации бежали на континент или скрывались. Однако масштабных репрессий в ун-те не было. Получили широкую огласку эксгумация и публичное сожжение останков «еретиков» Буцера и Фагиуса, совершенные в К. в янв. 1557 г., во время визитации ун-та кард. Реджиналдом *Подем*.

При кор. *Елизавете I* Тюдор (1558–1603) вновь произошли значительные изменения в руководстве ун-том и колледжами. Были восстановлены меры, введенные кор. *Эдуардом VI* (1547–1553), в т. ч. упразднено католич. богослужение. Канцлером стал У. Сесил (1520–1598), гос. секретарь и ближайший советник королевы, выпускник кембриджского Сент-Джонс-колледжа. Кафедру архиеп-ства Кентерберии последовательно занимали кембриджские теологи Паркер (1559–1575), Э. *Гриндаль* (1576–1583) и Дж. *Уитгифт* (1583–1604). Официально признанной богословской доктриной в ун-те стал т. н. *via media* — срединный путь между католичеством и более радикальными протестант. течениями. Вместе с тем К. был одним из главных центров становления *пуританизма*, среди преподавателей ун-та были богословы, стремившиеся очистить Англиканскую Церковь Англии от остатков католицизма в обрядности и упразднить епископат. Лидером этого движения был Т. *Картрайт* (с 1569 профессор теологии в К.). В лекциях он утверждал, что церковная епископальная структура противоречит Свящ. Писанию. Чтобы предотвратить распространение пуританских идей, в 1570 г. по инициативе вице-канцлера Уитгифта (позднее он стал архиепископом Кентерберийским) были утверждены новые статуты ун-та, согласно к-рым все преподаватели и студенты должны были принадлежать к к.-л. колледжу, одновременно существенно расширились полномочия глав колледжей и университетского руководства. В дек. 1570 г. Картрайт был лишен профессорской кафедры, а 2 года спустя исключен из ун-та. В К. учились

и основатели конгрегационализма Р. Браун и Г. Бэрроу.

Несмотря на принятые меры, в кон. XVI — нач. XVII в. пуритане по-прежнему были довольно многочисленны в К. Особенно сильны были их позиции в Крайстс-колледже и в новых Эмманьюэл-колледже и Сидни-Суссекс-колледже. Много выпускников Эмманьюэл-колледжа было среди англ. эмигрантов в Сев. Америке. При участии одного из них, пастора-конгрегационалиста Дж. Гарварда, был основан колледж в поселении Нью-Таун (ныне Гарвардский ун-т), к-рое в 1638 г. было переименовано в Кеймбридж.

Вместе с тем большое влияние на англикан. богословие в правление кор. Елизаветы I и кор. Якова I Стюарта (1603–1625) оказывал кальвинизм. В К. печатали труды европ. кальвинистов Теодора Безы (в 1581 он послал в дар университетской б-ке Безы кодекс), Захарии Урсина, их англ. последователей (Уильяма Перкинса и др.). Одновременно К. являлся и центром противников учения об определении (т. н. англ. арминиан). Среди их лидеров были франц. иммигрант П. Баро, С. Харнетт, Л. Эндрюс, У. Баррет.

Мн. лидеры Английской революции и идеологи парламентской партии (в т. ч. Оливер Кромвель, Джон Мильтон и др.) были выпускниками К., однако в самом ун-те большинство составляли роялисты. После победы парламента в руководстве ун-та и колледжей прошли масштабные «чистки», однако учебный процесс в К. был затронут мало. В этот период в ун-те сложился кружок философов, богословов и моралистов — кембриджские платоники.

Со 2-й пол. XVII в. на 1-й план в ун-те выходит преподавание математики и естественных наук. Ведущим преподавателем в К. в это время был Исаак Ньютон. Создавались новые кафедры — математики, астрономии, физики, химии, геологии, анатомии, ботаники, музыки и др.; открылись ботанический сад, музей естественной истории, обсерватория. Выпускником К. был Чарлз Дарвин. Кавендишская лаборатория (основана в 1871) сыграла важную роль в развитии физики. Ок. 90 выпускников и сотрудников Кембриджского ун-та стали лауреатами Нобелевских премий (физики П. А. М. Дирак, Э. Резерфорд, Н. Бор, П. Л. Капица, биологи Дж. Д. Уотсон, Ф. Г. К.

Крик и др.). В разное время в К. учились или работали английские поэты Дж. Г. Байрон, У. Вордсворт, С. Т. Колридж, А. Теннисон; философы Ф. Бэкон, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Дж. Э. Мур; экономисты А. Маршалл, Дж. М. Кейнс; этнолог Дж. Фрейзер; мн. брит. и зарубежные политические деятели.

Во 2-й пол. XIX в. развитию ун-та способствовали реформы и отмена мн. традиц. ограничений. Согласно новым университетским статутам (1856; новая редакция в 1877), часть полномочий колледжей передавалась общеуниверситетским адм. органам, существенно смягчались религ. ограничения для преподавателей и студентов (полностью отменены в 1871). В 1869–1871 гг. основаны жен. колледжи (Пертон-колледж и Ньюем-колледж). В 1882 г. был отменен обязательный целибат для членов (fellows) колледжей. В 1896 г. открыт колледж св. Эдмунда Абиндонского для студентов-католиков. Во 2-й пол. XIX — XX в. в К. появились неск. богословских колледжей и семинарий, независимых от ун-та. С 1972 г. они объединены в Кембриджскую теологическую федерацию, которая заключила соглашение о партнерстве с Кембриджским ун-том и ун-том Англия-Раскин (основан в 1858, имеет современный статус с 1992). В федерацию входит Ин-т православных христианских исследований, основанный в 1999 г. по благословению ряда правосл. иерархов (в т. ч. Антония (Блума), митр. Сурожского, Григория (Феохаруса-Хатцитофи), архиеп. Фиатирского, и др.).

С кон. XVII в. изучение теологии в К. отходит на 2-й план, среди известных преподавателей в это время были христ. апологеты Ричард Бентли и Уильям Пейли. В К. читал лекции один из основоположников евангелического движения в Церкви Англии Чарлз Саймон (1759–1836). Члены основанного в 1839 г. Кембриджского Камденского об-ва (с 1845 Экклезиологическое об-во) Дж. М. Нил, Б. Уэбб и др. занимались историей церковной архитектуры, литургии, сыграли важную роль в складывании идей «Высокой Церкви» в англиканстве. С кон. XIX в. К. стал важным центром библеистики, там работали известные богословы и библеисты Б. Ф. Уэсткотт, Дж. Лайтфут, Ф. Дж. Хорт, позднее — Ч. Х. Додд и др. В 1954–

1963 гг. профессором Кембриджского ун-та был писатель, христ. богослов и апологет К. С. Льюис. В 1972–1973 гг. в Кембриджском ун-те читал лекции митр. Антоний (Блум), в 1996 г. он был избран почетным д-ром богословия Кембриджского ун-та.

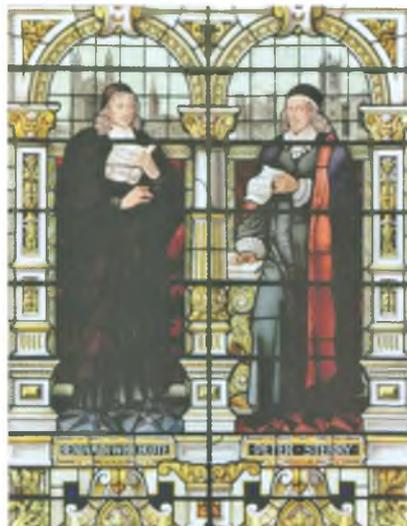
В нач. XXI в. в Кембриджском ун-те насчитывается ок. 6 тыс. преподавателей и ок. 18 тыс. студентов. Ун-т включает 31 колледж (в т. ч. 3 женских), более 100 департаментов, научно-исследовательских подразделений, фак-тов и школ. При ун-те действуют музеи, в частности Музей Фицуильяма (основан в 1816), где представлены художественные шедевры западноевроп. искусства XII–XX вв., античная коллекция и др. Б-ка Кембриджского ун-та — одна из крупнейших в мире (более 7 млн ед. хр.), в ее составе — фонд б-ки Британского и Международного библейских обществ (1804; см. *Библейские общества*), включающий крупнейшую коллекцию изданий ВЗ и НЗ (свыше 39 тыс. томов более чем на 250 языках). В б-ках нек-рых колледжей (Корпус-Кристи-колледжа, Тринити-колледжа и др.) хранятся ценнейшие собрания средневеков. рукописей.

Лит.: *Cooper Ch. H., Cooper Th.* Athenae Cantabrigienses. Camb., 1858–1913. 3 vol.; *Statutes and Ordinances of the University of Cambridge and for the Colleges within it.* Camb., 1883; *Moorman J. R. H.* The Grey Friars in Cambridge. Camb., 1952; *Porter H. C.* Reformation and Reaction in Tudor Cambridge. Camb., 1958; *Curtis M. H.* Oxford and Cambridge in Transition, 1558–1642. Oxf., 1959; *A History of the County of Cambridge and the Isle of Ely.* L., 1959. Vol. 3: The City and University of Cambridge; Erasmus and Cambridge: The Cambridge Letters of Erasmus / Transl. D. F. S. Thomson, introd., comment., not. by H. C. Porter. Toronto, 1963; *Emden A. B.* A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500. Camb., 1963; *Green V. H. H.* Religion at Oxford and Cambridge. L., 1964; *Hackett M. B.* The Original Statutes of Cambridge University: The Text and its History. Camb., 1970; *Hudson W. S.* The Cambridge Connection and the Elizabethan Settlement of 1559. Durham, 1980; *Cobban A. B.* The Medieval English Universities: Oxford and Cambridge to c. 1500. Aldershot, 1988; *A History of the University of Cambridge* / Ed. Ch. Brooke. Camb., 1988–2004. 4 vol.; *McKitterick D.* A History of Cambridge University Press. Camb.; N. Y., 1992–2004. 3 vol.; *Medieval Cambridge: Essays on the Pre-Reformation University* / Ed. P. Zutshi. Woodbridge (Suffolk); Rochester (N. Y.), 1993; *Leedham-Green E. S.* A Concise History of the University of Cambridge. Camb.; N. Y., 1996; *Teaching and Learning in 19th Cent. Cambridge* / Ed. J. Smith, C. Stray. Woodbridge, 2001; *Шестаков В. П.* Интеллектуальная история Кембриджа. М., 2004; *он же.* Оксфорд и Кембридж: Старейшие ун-ты мира. М., [2012].

С. Г. Мереминский

КЕМБРИДЖСКИЕ ПЛАТОНИКИ [англ. The Cambridge Platonists], группа англ. теологов и философов XVII в., связанных с Кембрижским ун-том (см. ст. *Кембридж*); наиболее видные представители — Б. Уичкоут (1609–1683), Г. Мор (1614–1687), Р. Кедворт (1617–1689), Дж. Смит (1618–1652). Формально К. п. не были объединены в единое движение и не выпускали общих манифестов, однако они воспринимали друг друга как единомышленников и исходили из близких мировоззренческих установок в научной, религ. и лит. деятельности. Закрепившееся в лит-ре наименование «платоники» отчасти является условным, т. к. классический *платонизм* был лишь одной из философских систем, повлиявших на формирование взглядов К. п. Вместе с тем платоническая традиция в ее историческом многообразии наложила отпечаток на идеи К. п. и во мн. областях определила философско-богословское своеобразие их учения (Rogers. 1988. S. 249; Hutton. 2002. P. 308–309). В религ. отношении все К. п. были приверженцами англ. *протестантизма* (см. ст. *Англиканская Церковь*), вслед чего важнейшей задачей философии они считали рациональное обоснование истинности христ. веры.

Представители кембриджского платонизма и их сочинения. Начало формирования идей К. п. исследователи связывают с преподавательской деятельностью Уичкоута в Кембрижском ун-те. С 1626 г. он обучался в Эмманьюэл-колледже Кембрижского ун-та, где его научным руководителем был известный приверженец *пуританизма* проповедник и теолог Э. Такни (1599–1670). В 1636 г. Уичкоут принял пресвитерскую хиротонию в Церкви Англии и почти 20 лет исполнял обязанности воскресного проповедника в кембриджской ц. Холи-Тринити. В проповедях он выступал с либеральных христ. позиций, представляя взгляды *латитудинариев*. Уичкоут призывал приверженцев различных течений англ. протестантизма воздерживаться от жестких догматических дискуссий; по его убеждению, наиболее важным содержанием христианства являются моральные и духовные ценности, обуславливающие его преобразующее воздействие на человеческую природу. В 30–40-х гг. XVII в. учениками Уичкоута в Эмманьюэл-колледже были неск.



Б. Уичкоут и П. Стерри.
Витраж в капелле Эмманьюэл-колледжа.
Кембридж, Великобритания.
2-я пол. XIX в.

будущих К. п.: Дж. Смит, Кедворт, Н. Келвервел (1619–1651), Дж. Уэртингтон (1618–1671); его коллегой был пуританин П. Стерри (1613–1672), также вполн. сближившийся с К. п. Т. о., идеи Уичкоута оказали определяющее влияние на формирование общего мировоззрения К. п. По свидетельству современников, Уичкоут предлагал студентам для чтения сочинения *Платона* (кон. V — IV в. до Р. Х.), *Марка Туллия Цицерона* (I в. до Р. Х.) и *Плотина* (III в.), а также комментировал их содержание в лекциях. Вместе с тем он считал себя теологом, а не философом и заявлял, что не принадлежит ни к какой философской школе и по убеждениям является христианином. Темы метафизики и физики Уичкоута почти не интересовали, преимущественное внимание он уделял теологическим и этическим вопросам (Rogers. 1988. S. 250).

Широкий резонанс среди англ. протестантов имела завязавшаяся в нач. 50-х гг. XVII в. письменная полемика между Уичкоутом и его учителем Такни (всего 8 писем; совр. изд.: Jones. 2005. P. 71–156). Отстаивая богословские принципы кальвинист. пуританизма, Такни выступал против либеральных взглядов Уичкоута и его единомышленников, выделяя несколько пунктов учения К. п., неприемлемых для пуритан. По убеждению Такни, высшим вероучительным авторитетом является Свящ. Писание, содержание которого христианин принимает верой, отвечая на обращенный к нему при-

зыв Божий; т. о., разум призван всегда следовать за верой и подчиняться ей. Позиция Уичкоута была иной: он полагал, что вера есть лишь частный случай разумной деятельности человека; будучи проявлением самой человеческой природы, разумная вера не нуждается во внешнем авторитете, в т. ч. и в авторитете Свящ. Писания, но рассматривает его содержание, выносит о нем свое суждение и принимает его как согласное с принципами разума. Из этого общего положения Уичкоут делал важный частный вывод: все противоречия между христианами не могут быть решены путем простого обращения к Свящ. Писанию и выяснения его учения; из Свящ. Писания должен быть заимствован лишь некий минимум спасительных истин, общих для всех христиан, тогда как остальные вопросы должны решаться с помощью разума и в духе доброжелательного поиска компромиссов (Roberts. 1968. P. 50–53). Такни, напротив, полагал, что наиболее важные догматические положения христианства находятся вне области, в к-рой способен оперировать человеческий разум, и потому гарантией их истинности может быть только непосредственная связь между Богом и человеком, к-рая формируется в акте веры. Еще одно принципиальное расхождение во взглядах относилось к вопросу о спасении: не отвергая роли божественной благодати в оправдании и спасении, Уичкоут утверждал, что Иисус Христос прежде всего действует в человеке внутренним образом, делая человека подобным Себе; лишь в силу этого уподобления происходит внешнее избавление от наказания за грех и примирение с Богом. Такни видел в этом учении Уичкоута влияние платонизма с его представлением о том, что природа человека обладает собственным стремлением к добру, является богоподобной и способна до соединения с Богом. Согласно Такни, спасение невозможно без внешнего вменения грешнику праведности Иисуса Христа, благодаря участию в которой он оправдывается и освящается (Ibid. P. 60–64). Последовательно отрицая спасительность отстаиваемых Уичкоутом «философской веры», «правильного употребления разума» и «нравственной добродетельности», Такни утверждал, что спасение может быть только



результатом личной веры не в «бога вообще», а в Иисуса Христа, в силу к-рой происходит «оправдание Его благодатью», «вменение Его праведности» и «освящение Его духом» (Tuckney A. None but Christ, or A Sermon upon Acts 4. 12. L., 1654. P. 50–51). По мнению мн. исследователей, именно дискуссия Уичкоута и Такни засвидетельствовала существование К. п. как группы единомышленников, представители которой защищали собственное понимание ряда принципиальных вероучительных положений протестантизма (подробнее см.: Roberts. 1968. P. 42–65; ср.: Rogers. 1988. S. 253).

Хотя Уичкоут не был сторонником конгрегационализма, в период правления О. Кромвеля (1599–1658) его научная карьера складывалась успешно. В 1649 г. Уичкоут стал доктором теологии; в разные годы он исполнял обязанности проректора Кингс-колледжа и вице-канцлера Кембриджского ун-та. После реставрации англ. монархии в 1660 г. и прихода к власти кор. Карла II (1660–1685) Уичкоут был вынужден оставить преподавательскую деятельность и до конца жизни служил пресвитером и проповедником в разных приходских церквях Лондона. Он поддерживал связь с кембриджскими друзьями и неоднократно посещал их; во время одного из таких визитов Уичкоут скончался в доме Кедворта. При жизни Уичкоут не опубликовал ни одного сочинения; 1-е издание его избранных проповедей было подготовлено англ. философом-моралистом Э. Э. Купером, графом Шефтсбери (1671–1713), и вышло с его предисловием (Whichcote B. Select Sermons. L., 1698). В нач. XVIII в. на основе рукописей Уичкоута было выпущено 4-томное издание его проповедей (Idem. Several Discourses. 1701–1707).

Единственным из К. п., чей интерес к платонической философии сформировался независимо от Уичкоута, был Мор. В 1631 г. он поступил в Крайстс-колледж Кембриджского ун-та; в 1639 г. стал преподавателем колледжа и оставался им до конца жизни (подробнее о биографии Мора см.: Crocker. 2003). По его свидетельству, к изучению платонизма Мор обратился ок. 1635 г. Еще до знакомства с диалогами Платона он внимательно изучил «Эннеады» Плотина, сочинения итал. платоника эпохи Ренессанса Марсилио



Г. Мор. Гравюра.
Кон. XVII в. Мастер У. Фейторн

Фичино (1433–1499) и связанные с платонической традицией герметические сочинения (см. ст. *Герметизм*); во многом это определило свойственное ему восприятие платонизма как мистического учения о способе достижения человеком духовного совершенства и о его соединении с Богом (Rogers. 1988. S. 255–256). Увлечение платонизмом дополнялось у Мора значительным интересом к религ. мистике, магии и каббалистике (см. ст. *Каббала*); он имел репутацию одного из наиболее авторитетных англ. каббалистов (подробнее о теософии Мора см.: Hutin. 1966). Вместе с тем Мор внимательно относился и к научным идеям: в частности, с 1648 г. он состоял в переписке с Р. Декартом (1596–1650); первоначально он выступал в поддержку картезианской философии, однако в посл. подверг ее критике за чрезмерный рационализм и механицизм. Мор первым стал публиковать сочинения, содержащие идеи К. п. В нач. 40-х гг. XVII в. им были созданы 4 философских стихотворения, изданные под общим заглавием «Платоническая песнь души» (More H. *Ψυχῶδία Platónica, or A Platonical Song of the Soul*. Camb., 1642), к-рые в лит. и тематическом отношении продолжали традицию гимнов Э. Спенсера (ок. 1552–1599), а в философском — содержали изложение основных идей платонической натурфилософии, почерпнутых Мором из «Эннеад» Плотина, трактата «Платоновское бого-

словие о бессмертии души» Фичино, сочинений визант. платоника *Михаила Пселла* (XI в.) и естественнонаучных трактатов Галилео Галилея (1564–1642). Тематика стихотворений связана с платоническим учением о соотношении мировой души и человеческой души как макрокосма и микрокосма; Мор излагал собственное представление о внутренней жизни души, предлагал доказательство бессмертия души, опровергал учение о «сне души» после смерти, а также развивавшееся представителем авероизма (см. в ст. *Ибн Рушд*) учение о единстве души (см.: Staudenbaur. 1968; Jacob. 1985; Crocker. 2003. P. 29–44). Еще в одном стихотворении, «Платонизирующий Демокрит» (More H. *Democritus Platonissans*. Camb., 1646), созданном под впечатлением от знакомства с философией Декарта, Мор предпринимал попытку истолковать картезианство в духе платонизма, постулируя существование «духовной субстанции», лежащей в основе пространства, времени, жизни и всякой активности (Rogers. 1988. S. 257).

В 50–60-х гг. XVII в. Мор создал значительное число трактатов философской и теософской тематики. В соч. «Противоядие против атеизма» (More H. *An Antidote against Atheisme*. L., 1653) Мор предлагал доказательства бытия Божия; наряду с внутренними (самоанализ человека) и внешними (анализ гармоничности миропорядка) доказательствами важным дополнительным подтверждением истинности религии он считал засвидетельствованные чудеса, знамения и предсказания, в к-рых видел зримое проявление божественной силы (Rogers. 1988. S. 258–259). Увлечение Мора герметизмом и каббалистикой нашло отражение в соч. «Каббалистическое размышление, а также Защита тройной каббалы» (More H. *Conjectura Cabbalistica... [and] The Defence of the Threefold Cabbala*. L., 1653). Он пытался доказать, что каббала, понимаемая им как «тайное учение Моисея», содержит в скрытой форме более истинное знание о Боге, чем сочинения греч. философов Платона и Пифагора, к-рые, по его утверждению, почерпнули часть своего богословия из каббалы, однако не поняли до конца ее смысла. Мор толковал в терминах каббалистики 3 первые главы кн. Бытие, а также соотносил с каба-





листикой взгляды древних философов: Платона, Пифагора, Плотина и Филона Александрийского (I в.). Трактат Мора «Побежденный энтузиазм» (*Idem. Enthusiasmus triumphatus. L., 1656*), опубликованный под псевдонимом, был посвящен критике теории непосредственного божественного откровения человеку, в к-ром его будто бы вдохновляет Св. Дух, открывающий ему истину. Выступая также против бывших популярными в это время идей квакеров, Мор утверждал, что единственным верным путем поиска истины во всех областях, в т. ч. и в теологии, является соединение «принципов разума» с «чувственной очевидностью», и критиковал иррационализм (*Rogers. 1988. S. 259*). Важное место в творчестве Мора занимает соч. «Бессмертие души» (*More H. The Immortality of the Soul. L., 1659*), в к-ром он не только предлагал доказательство бессмертия души, основываясь на платоническом представлении о ее нематериальности, но и излагал общую теорию взаимодействия духовных и материальных субстанций, полемизируя с материализмом Томаса Гоббса (1588–1679). Размышления Мора о связи между философией и религией нашли отражение в соч. «Объяснение великого таинства благочестия» (*Idem. An Explanation of the Grand Mystery of Godliness. L., 1660*). Мор подчеркивал, что, хотя некие истины христианства известны только из откровения, философия является истинным способом богопознания, хотя и менее совершенным по сравнению с религией. Свои взгляды на природу морали и учение о принципах нравственной деятельности человека Мор изложил в соч. «Этический энхиридион» (*Idem. Enchiridion ethicum. L., 1668*). В небольшом произведении «Божественные диалоги» (*Idem. Divine Dialogues. L., 1668. 2 vol.*) Мор представил платоническое учение о Промысле Божиим и о христ. Церкви. В частности, он утверждал, что даже в физическом мире движение материи определяется божественными принципами, и отвергал на этом основании механицизм Декарта; предлагал объяснение существования зла в мире; критиковал устройство католической Церкви и рассматривал Реформацию как процесс очищения Церкви, которая призвана стать Царством Божиим на земле (*Rogers. 1988. S. 261*). Окончательное раз-

межевание Мора с философскими взглядами Декарта и переход на позиции витализма засвидетельствованы в его последнем крупном философском трактате «Метафизический энхиридион» (*More H. Enchiridion metaphysicum. L., 1671*). Он утверждал, что все природные явления должны объясняться как проявления невидимых «жизненных сил», лежащих в основе мироздания и связывающих его с Творцом, Который есть источник пронизывающего все мироздание духа природы (*Rogers. 1988. S. 262*). Более поздние сочинения Мора по большей части были связаны с темами библейской апокалиптики и содержали толкования Откровения Иоанна Богослова и Книги пророка Даниила; в них можно увидеть лишь косвенные отголоски нек-рых идей К. п. (*Hutton. 2002. P. 312*; список сочинений см.: *Rogers. 1988. S. 242–244*). Хотя Мор разделял основные принципы К. п. и до начала лит. деятельности Кедворта в 70-х гг. XVII в. его трактаты воспринимались как наиболее адекватное выражение общих взглядов всей группы, многообразие его научных интересов и присущая ему исследовательская дерзость нередко подвигали Мора выходить за рамки христ. платонизма и развивать оригинальные концепции, не встречающиеся у др. К. п. В силу этого при выявлении общих взглядов К. п. сочинения Мора должны соотноситься с работами др. представителей группы. Из всех К. п. Мор в наименьшей степени ориентировался на христ. догматику кальвинизма и англиканства, предпочитая воспринимать христианство через призму платонической традиции; у древних платоников Мор заимствовал учение о предсуществовании душ и ряд др. гетеродоксальных с т. зр. христ. вероучения концепций.

Благодаря активной деятельности Мора с 50-х гг. XVII в. Крайстс-колледж стал не менее важным, чем Эмманьюэл-колледж, центром распространения идей К. п. В 1654 г. преподавателем Крайстс-колледжа был назначен Кедворт, поступивший в Эмманьюэл-колледж в 1632 г. и получивший в нем степень доктора теологии в 1651 г. Кедворт явился своего рода связующим звеном между Уичкоутом и Мором как в личных отношениях, так и в обмене идеями. Значительный интерес представляет проповедь Кедворта, произнесен-

ная 31 марта 1647 г. в палате общин англ. парламента (опубл.: *Patrides, ed. 1969. P. 90–127*), в к-рой он выступал против религ. нетерпимости пуритан, противопоставляя теоретическое знание о Боге практической жизни в Боге. Опираясь на отрывок из Первого послания Иоанна (1 Ин 2. 3–4), Кедворт утверждал, что об истинном познании Иисуса



Р. Кедворт.
Гравюра. 1-я пол. XVIII в.
Мастер А. Нунцер

Христа свидетельствует не «искусство в книгах и рассуждениях», но «исполнение Его заповедей», без которого все богословие является лишь «книжностью» и «бумажным ремеслом» (*Patrides, ed. 1969. P. 91*). По мнению Кедворта, подлинные христианские таинства «божественной жизни», «новой природы», «Христа, запечатляющегося в сердце» не могут быть выражены на языке вероисповеданий, но должны быть пережиты каждым человеком лично (*Ibid. P. 92*). Вслед этого многочисленные споры о вероисповедных формулах удаляют людей от подлинной жизни во Христе, для к-рой требуется лишь готовность воли к исполнению заповедей (*Ibid. P. 96*). Истинная реформация, отмечал Кедворт, должна происходить не в области взглядов и обычаев: она должна заключаться в «реформировании сердца и жизни» (*Ibid. P. 127*).

Кедворту, бывшему систематиком по складу ума, в наибольшей мере принадлежит заслуга философского осмысления мировоззренческих принципов К. п. и их приложения к различным областям философского знания. Единственным крупным





философским трактатом Кедворта, опубликованным при его жизни, стало соч. «Истинная интеллектуальная система универсума» (*Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe. L., 1678*); в посл. трактат неоднократно переиздавался и в стандартном книжном формате занимает неск. томов (см., напр.: *Idem. 1845. 3 vol.*). Первоначально задумывая создать произведение, в котором опровергались бы воззрения приверженцев атеизма, материализма и детерминизма, Кедворт в ходе работы расширил тематику трактата и предложил в нем систематическое изложение всей метафизики К. п., строящееся как учение о бестелесной духовной субстанции в многообразии присущих ей форм существования. По мнению Кедворта, атомическая традиция, которую сторонники материализма возводили к *Демокриту*, в действительности является более древней и восходит к тайному учению Моисея, которое Кедворт, как и Мор, понимал в духе каббалистики. Кедворт полагал, что атомистская концепция, в неявном виде содержащаяся в учении *Эмпедокла* о стихиях, может быть совмещена с платонизмом с помощью учения об активной бестелесной субстанции, оживотворяющей инертную материю и наделяющей ее формой (анализ метафизики Кедворта см.: *Passmore. 1951; Gysi. 1962; Bergemann. 2012*). Трактат Кедворта пользовался значительной популярностью в Англии до кон. XVII в., о чем свидетельствует упоминание о нем в сочинении Дж. Локка (1632–1704) «Опыт о человеческом разуме» (*An Essay concerning Human Understanding*), опубликованном в 1690 г.; хотя Локк не соглашался со многими мнениями Кедворта, он считал его произведение образцом историко-философской эрудиции (*Rogers. 1988. S. 251*). Популяризации взглядов Кедворта в континентальной Европе в XVIII в. значительно способствовало появление лат. перевода трактата, к-рый был выполнен и опубликован в 1733 г. лютеран. теологом и историком Церкви И. Л. Мосгеймом (1693–1755), присоединившим к сочинению Кедворта собственные обширные примечания и пояснения историко-богословского характера (см.: *Bergemann. 2012. S. 38–41*). Кедворт рассчитывал, что его сочинение по натурфилософии и метафизике будет пер-

вым в серии трактатов, в которых он намеревался предложить полную систему теоретической и практической философии. Он работал над 2 произведениями, однако они остались незавершенными и были опубликованы уже после его смерти. «Трактат о вечной и неизменной морали» (*A Treatise Concerning Eternal and Immutabile Morality, 1731*) содержит рассуждения Кедворта, посвященные анализу этической и гносеологической тематики. Основанием нравственности Кедворт объявлял вечные и неизменные моральные истины; он отвергал номиналистическую позицию У. Оккама († 1347) и его последователей, полагавших, что добро и зло устанавливаются свободной волей Бога и не могут быть познаны естественным разумом. Развивая учение о том, каким образом разум человека познаёт вечные истины, Кедворт критиковал учение Гоббса о человеческой душе как о «чистой доске» (*tabula rasa*) и поддерживал картезианское представление о врожденных идеях (*Rogers. 1988. S. 269*). В «Трактате о свободной воле» Кедворт отстаивал концепцию свободы человеческой воли и критиковал тотальный детерминизм. По его убеждению, хотя Бог обладает полным предвидением будущего, Он не предопределяет его, оставляя человеческой воле пространство для деятельности, в процессе к-рой человек может менять себя как в худшую сторону, направляя свою волю на грех и заблуждение, так и в лучшую, стремясь разумом и волей к добродетели и истине (*Ibid. S. 269–270*).

Дж. Смит поступил в Эмманьюэл-колледж Кембриджского ун-та в 1636 г.; вскоре у него сложились дружеские отношения с Уичкоутом и Кедвортом. С 1644 г. Смит преподавал математику в Квинс-колледже; здесь же в капелле он читал богословские лекции, в ходе к-рых развивал идеи К. п. После преждевременной кончины Смита в возрасте 35 лет оставшиеся записи лекций были собраны и опубликованы Уэртингтоном под заглавием «Избранные рассуждения» (*Smith J. Select Discourses. L., 1660*). Хотя Смицу принадлежит лишь одно посмертно опубликованное сочинение, мн. современники считали его наиболее талантливым в лит. отношении из К. п., подчеркивая свойственный ему безупречный вкус, изящность и пра-

вильность речи. Всего сохранилось 10 богословских лекций Смита, посвященных различным темам, характерным для К. п.: учению о богопознании, критике атеизма и суеверий, доказательствам бытия Божия и бессмертия души, концепции истинной религии в ее отличии от ложных религий, вопросам нравственной жизни и др. (*Rogers. 1988. S. 272–273*).

Хотя Уичкоут, Мор, Кедворт и Смит определили основное идейное содержание кембриджского платонизма, группа К. п. не ограничивалась ими и включала неск. др. мыслителей, к-рые в 50–70-х гг. XVII в. развивали в своих сочинениях отдельные философские и богословские темы К. п. Так, преподаватель Эмманьюэл-колледжа и ученик Уичкоута Келвервел в опубликованном посмертно соч. «Изящное и ученое рассуждение о свете природы» (*Culverwel N. An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature. L., 1652*) предложил учение о человеческом разуме как об «источнике света», к-рый при его обращении на мир природы способен находить в ней следы божества и с помощью врожденных идей возвышать свой ум к истинному познанию Бога (*Rogers. 1988. S. 274–275*). Мистические тенденции К. п. развивал еще один ученик Уичкоута, Уэртингтон, автор англ. перевода соч. «О подражании Христу» *Фомы Кемпийского*, проявлявший значительный интерес к популярным в католич. мистике этого времени идеям отречения человека от собственной воли и предания себя Богу в акте любви (см.: *Worthington J. Select Discourses. L., 1725*; ср. ст. *Квезизм*). Уэртингтон состоял в переписке со многими К. п.; его письма и дневник являются ценными источниками по истории К. п. (опubl.: *The Diary and Correspondence of Dr. J. Worthington. Manchester, 1847–1886. 2 vol.*). Преподаватель Крайстс-колледжа Дж. Раст (ок. 1628–1670) в соч. «Письмо об Оригене и его главных мнениях» (*Rust G. A Letter of Resolution concerning Origen and the Chief of his Opinions. L., 1661*) выражал положительное отношение К. п. к учениям *Оригена* о предсуществовании душ, об особом эфирном теле, к-рое человек получит после воскресения, о множественности миров и др. (*Rogers. 1988. S. 276*). Преподаватель Эмманьюэл-колледжа Стерри интер-





претировал взгляды К. п. в духе пуританизма; в соч. «Рассуждение о свободе воли» (*Sterry P. A Discourse of the Freedom of the Will. L., 1675*) он излагал учение о том, что гармоничная реализация заложенного в человеческой природе стремления к саморазвитию и совершенству возможна лишь на пути любви к ближнему, предписанной в Евангелии. Придерживаясь «теологического оптимизма» в этике, Стерри считал, что грех и зло есть элементы божественного плана, необходимые стадии свободного отделения воли от Бога, которые человек должен пройти, чтобы затем начать движение к духовному совершенству (*Rogers. 1988. S. 277–278*). В течение некоторого времени взгляды К. п. разделял ученик Смита С. Патрик (1626–1707), создавший соч. «Краткое сообщение о новой секте латитудинариев» (*Patrick S. A Brief Account of the New Sect of Latitude-Men. L., 1662*). Патрик в апологетической форме излагал в нем основные богословские и философские позиции К. п., к-рых именовал «латитудинариями», т. е. сторонниками христ. либерализма. Он подчеркивал, что К. п. во всем следуют учению Церкви Англии и не должны рассматриваться как ее враги или как опасные вольнодумцы (*Rogers. 1988. S. 276*). В идейном отношении к К. п. были близки также некоторые англ. мыслители и писатели, не связанные непосредственно с Кембриджским ун-том. Напр., преподаватель Оксфордского ун-та Теофил Гейл (1628–1679) в трактате «Двор язычников» (*Gale Th. The Court of the Gentiles. Oxf., 1669–1671. Vol. 1–2; L., 1677. Vol. 3–4*) проводил сравнение между содержащейся в Библии «еврейской мудростью» и языческой греч. философией и теологией; он делал вывод, что всякое истинное знание восходит к Библии, и утверждал, что философия для своего «исправления» должна вернуться к учению Платона, более всех греч. философов познавшего «еврейскую мудрость» (*Rogers. 1988. S. 278–279*).

Основные философско-богословские идеи К. п. Источники. К. п. соглашались с тем, что высшим источником истины является божественное откровение, данное людям в Свящ. Писании, однако настаивали на том, что для отделения в учении Свящ. Писания безусловной истины от исторически обусловленных

частных суждений человеческий разум должен иметь сложившуюся систему философских и богословских убеждений, руководствуясь которой он может выносить суждения по конкретным вопросам веры и жизни. По мнению К. п., древние мудрецы, философы и богословы, опираясь на заложенный Богом в человеческой душе свет разума, смогли выделить и сформулировать общие принципы, с помощью к-рых человек может познать законы мироздания и проявляющуюся в них мудрость Божию, а тем самым и приблизиться к «духовному» пониманию откровения. Как в области христ. богословия, так и в области философии для К. п. было характерно стремление вернуться к «началам»; по словам Уичкоута, они опирались на учение «древних и мудрейших философов, а также первых отцов [Церкви], преимущественно греческих» (*Patrides. 1969. P. 4*). При этом выбор как философов, так и отцов определялся уверенностью К. п. в превосходстве платонической философско-богословской традиции над всеми остальными.

С наибольшим вниманием и почтением К. п. относились к «Энеадам» Плотина, нередко называя его «божественным философом». Труды Платона были известны им хуже и в большинстве случаев интерпретировались через призму сочинений греч. неоплатоников (Плотина, Филона Александрийского, *Симпликия*, *Порфирия*, *Прокла*, Михаила Пселла и др.), а также произведений представителей итал. платонического гуманизма — Фичино (подробнее о его влиянии на К. п. см.: *Forme del Neoplatonismo. 2007*), Дж. *Пико della Мирандола* и др. Признавая платонизм наиболее возвышенной и правильной философией, К. п. вместе с тем не рассматривали его как абсолютную истину, отмечали расхождения между древними платониками по мн. принципиальным вопросам, нередко подвергали высказывания и концепции платоников жесткой критике с позиции христ. вероучения. Хотя К. п. неодобрительно относились к философии Аристотеля, в особенности к его прагматическим представлениям о религии, они нередко приводили его высказывания, толкуя их в платоническом смысле. Влияние Аристотеля на К. п. особенно заметно в учении о причинности и о Боге как о Первопричине, а также в во-

просах этики. Не ограничиваясь платонической традицией, К. п. также обращались к взглядам представителей древнего стоицизма и скептицизма (напр., *Эпиктета*, Цицерона, *Секста Эмпирика*). В отношении происхождения греч. философии К. п. высказывали различные мнения. Мор и Кедворт были сторонниками восходящей к раннехрист. лит-ре гипотезы о том, что греч. философы заимствовали свои принципы из Библии. Так, по словам Кедворта, «Пифагор почерпнул свою мудрость из еврейских источников», а Платон заимствовал основные идеи собственной теологии у Пифагора. Уичкоут и Смит занимали более осторожную позицию и утверждали, что греч. философы достигли истины благодаря «естественному свету» разума (*Patrides. 1969. P. 3–8*). Отношение К. п. к «новой философии» было сложным и противоречивым. К. п. хорошо знали и активно обсуждали основные концепции Декарта, Гоббса, Б. *Спинозы* (1632–1677), Ф. *Бэкона* (1561–1626); некоторые К. п. были членами созданного в 1660 г. Лондонского королевского общества по развитию знаний о природе (*Royal Society*) и проявляли интерес к мировоззренческим принципам и эмпирическим достижениям науки Нового времени. Разделяя с представителями «новой философии» критическое отношение к аристотелизму и схоластике, К. п. вместе с тем стремились строить свои размышления не вопреки традиции, но внутри иной традиции; их представление о роли философии в познании всецело определялось их теологическими убеждениями, не допускавшими полной автономизации философии (*Hutton. 2002. P. 309–310*).

Обращение к богословской традиции христ. Церкви было у К. п. крайне избирательным. Протестант. богословы Англии этого времени наиболее часто прибегали в поисках авторитетных суждений к сочинениям лат. церковных писателей, гл. обр. блж. *Августина*, еп. Гиппонского. Напротив, К. п., несмотря на наличие в сочинениях блж. *Августина* ярко выраженных платонических мотивов, оценивали его наследие невысоко, полагая, что он подчинил «истинный» платонизм собственным детерминистским и пессимистическим убеждениям. Высшим авторитетом среди древних церковных писателей К. п. объявляли Оригена,



к-рого Мор называл «чудом христианского мира» (*Patrides*. 1969. P. 5). Мнения Оригена К. п. воспринимали как выражение истинного древнего христианства, нередко игнорируя тот факт, что многие из этих мнений были осуждены Церковью как ошибочные. Хотя К. п. хорошо знали сочинения отцов Церкви, систематически они их не изучали и обращались к ним преимущественно для иллюстрации собственных воззрений. Отрицательно относясь к основным вероучительным принципам кальвинизма, в т. ч. к учению о двойном *предопределении*, К. п. избегали пользоваться сочинениями Ж. Кальвина (1509–1564) и его последователей, предпочитая давать собственную интерпретацию основных концепций протестантизма.

Учение о богопознании. Основанием учения К. п. о человеческом познании вообще и о познании человеком Бога в частности является неоднократно встречающееся в их сочинениях представление, что человеческое мышление есть «светильник Господа» (the candle of the Lord). Многозначное понятие «мышление» (reason), соотносящееся с лат. *ratio* и греч. *νοῦς*, в сочинениях К. п. обозначает одновременно процессуальную и результирующую стороны деятельности разума, т. е. акт мышления и мысль (идею, понятие) как его результат. В широком смысле К. п. использовали термин «мышление» и для указания на способность непосредственного интуитивного созерцания Бога, и для обозначения «места пребывания» высших и неизменных истин в человеческой душе, и для описания способности человека к истинным теоретическим умозаключениям. По словам Уичкоута, мышление включает в себе в качестве структурных моментов «рассмотрение, обсуждение, исследование, самоанализ, одобрение»; мысли разума в процессе мышления соотносятся как с представленными в них вещами, так и с божественными идеями, обеспечивающими истинность познания (*Cragg*. 1968. P. 64; ср.: *Roberts*. 1968. P. 66). Образ «светильника» был заимствован К. п. из библейской Книги Притчей Соломоновых, где говорится: «Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца» (Притч 20. 27). Этот образ использовался и в предшествующей протестантской традиции, однако обыч-

но при его объяснении «тусклый» и «слабый» свет человеческого разума, светящийся в ночи неведения и заблуждений, противопоставлялся «ясному как солнце» свету божественной истины, создающей из ночи день. Нередко при этом утверждалось, что мышление человека должно полностью «погасить» собственный свет и принять в себя сверхъестественный «свет Божий». Напротив, К. п., подобно средневек. нем. мистикам, рассматривали «светильник Господа» как частицу божественного света внутри человека, хотя и слабую, однако способную в силу самой своей природы вернуться к первоисточнику. Тесно связанная с платонизмом идея возвратного движения творения к Творцу определила интерпретацию К. п. света человеческого мышления; по словам Келвервела, «творение не должно довольствоваться светом своего собственного светильника, но должно восходить к источнику света и погружаться в свет присутствия Божия» (*Patrides*. 1969. P. 10–11).

По убеждению К. п., мышление человека при его сотворении Богом было устроено так, что оно может отражать содержание Божественного ума, становясь источником света истины внутри человека. Считая, что все познавательные акты человека имеют сходную структуру и строятся по сходным законам, К. п. предлагали общую схему познания, применимую как к познанию творения, так и к познанию Творца. Кедворт, наиболее подробно из всех К. п. анализировавший человеческое познание, опираясь на гносеологию Плотина, учил, что Божественный ум и человеческий разум соотносятся как архетип (первообраз) и эктип (отображение): если Божественный ум содержит идеи всех вещей в их потенциальности и приводит их к актуальности конкретного существования, то человеческий разум наделен особой «познавательной силой» (*vis cognitrix*), благодаря к-рой при восприятии уже существующих вещей внутри него возникают их интеллектуальные идеи, точно отображающие божественные идеи. В человеческом разуме идеи всех вещей не существуют актуально как некое статическое содержание, но динамически формируются в нем из него самого благодаря его «порождающей способности» (см.: *Cudworth*. 1731. P. 134–135). Чувственные восприя-

тия есть лишь внешний стимул, инициирующий процесс мышления, однако само мышление не зависит от чувств и не нуждается в их истинности, чтобы быть истинным. Следуя платоническому представлению о том, что многообразие чувственных восприятий лишь помрачает истину, К. п. полагали, что чем дальше мышление от чувств, тем большей истинностью оно обладает (*Ibid*. P. 136–137). Отличая «понятия чувств» (*φαινόματα*) от «понятий разума» (*νοήματα*), К. п. не соглашались с аристотелевским учением о наличии между ними неразрывной связи и утверждали, что последние могут существовать без первых. Высшие «понятия разума», в т. ч. понятия истины, блага, души, Бога и т. п., по убеждению К. п., не абстрагируются от неких чувственных восприятий, но есть «неизменные истины», отображающие в уме человека содержание творческого ума Бога. Понятие Бога, будучи высшим «понятием разума», является в силу этого наиболее ясным и естественным для человека; по словам Уичкоута, «из всех вещей в мире Бог есть наиболее доступная для познания (most knowable)» (*Patrides*. 1969. P. 58).

Объясняя богословское значение такой концепции познания, Уичкоут подчеркивал, что истина должна рассматриваться как «излияние» божественного света и его «сияние» в уме человека. По его словам, неизменные истины являются «первым надписанием» (*first inscription*) божественного закона, которое присуще всем без исключения людям и одинаково для всех (*Whichcote*. 1751. Vol. 3. P. 20; ср.: *Roberts*. 1968. P. 66–68). Обращаясь к ним, разум способен получать естественное знание о Боге и Божественной воле. От истины «первого надписания» Уичкоут отличал истину «последующего откровения» (*after-revelation*), т. е. богооткровенное вероучительное содержание, к-рое человек принимает разумной верой и к-рое есть «дополнительное средство» (*superadded instrument*), служащее для спасения (*Whichcote*. 1751. Vol. 3. P. 55; *Patrides*, ed. 1969. P. 60). По убеждению К. п., познание 1-й истины является базовым и необходимым условием для восприятия 2-й; 1-я истина обеспечивает в целом «здоровое и правильное устройство души», тогда как 2-я нужна вслед. грехопадения и по-



вреждения природы человека и осуществляет «исцеление души». Т. о., в мышлении человек имеет все необходимые ему для достижения духовного совершенства средства. Благодаря мышлению человек является «соприродным (connatural) Богу» и способным к соединению с Ним (Gragg, 1968. P. 423). Богопознание не является чем-то чужеродным и внешним для мыслящего разума, но есть высший смысл и предельная цель его существования. Поскольку разум — это единственная часть человека, непосредственно связывающая его с Богом, именно в мышлении находит свое основание истинная религия. К. п. выступали против любых форм иррациональной и сверхъестественной «духовности», противопоставляющей себя разуму. Наиболее кратко и точно эта позиция К. п. была выражена в получившем широкую известность высказывании Уичкоута, сформулированном им в ходе дискуссии с Такни: «Я не противопоставляю рациональное духовному, поскольку духовное как раз и есть наиболее рациональное» (Jones, 2005. P. 138).

Учение о Боге и творении. Учение К. п. о Боге в Себе Самом и в Его отношении к творению целиком определялось фундаментальной установкой на согласование философской теологии платонизма с богооткровенными истинами и христ. вероучительной традицией. Хотя К. п. заявляли, что, исследуя взгляды древних философов, они выявляют внутреннее согласие между разумом и откровением, в действительности в качестве высшего авторитета они ориентировались на христианскую догматику, выраженную в сочинениях ранних отцов Церкви. В области учения о Боге К. п. принимали лишь те мнения платоников, к-рые можно было истолковать в христ. смысле, отбрасывая все прочее содержание платонической теологии как «зablуждения язычества». Наиболее характерным примером использования этого метода является предпринятое Кедвортом подробное сравнение платонического учения о «трех ипостасях» (ср. ст. *Ипостась*) и христианского догмата о трех Лицах Св. Троицы (см.: *Cudworth*. 1845. Vol. 2. P. 305–486). Рассматривая многочисленные цитаты из сочинений платоников и трудов отцов Церкви, Кедворт отмечал, что хотя «подлинное

платоническое учение» тождественно учению Церкви, в сочинениях платоников это учение обнаруживается лишь в искаженном и поврежденном виде. Кедворт считал, что платоники верно определяли 3 высшие ипостаси как Единое, Ум и Мировую Душу, и доказывал, что эти имена могут быть отнесены к Отцу, Сыну и Св. Духу; вместе с тем, по его словам, истинное учение о Св. Троице, заимствованное из «каббалы Моисея», «платоники и пифагорейцы неверно поняли, извратили и превратили в представление о такой троице, в которой стерты все различия между Богом и творением» (Ibid. P. 340). По мнению Кедворта, при описании отношения между ипостасями платоники смогли достичь истинного знания о том, что они, будучи не модусами одной ипостаси, но тремя отдельными ипостасями, вместе с тем обладают общей нематериальной и нетварной природой, т. е. едины по сущности. Однако платоники заблуждались, рассматривая ипостаси в духе субординационализма как иерархически соподчиненные и «проистекающие» из Единого. Полностью неверным К. п. объявляли учение об эманации как о «нисхождении» божества, полагая, что эта концепция сделала возможным ошибочное и богохульное «обожествление творения» (Ibidem). Считая учение об эманации, в результате к-рой Бог смешивается с творением, принципиальным заблуждением платоников, Кедворт отмечал, что третья ипостась (Мировая Душа в платонической терминологии или Св. Дух в христ. терминологии) «христианскими платониками» не может пониматься как сущностно связанная с миром душа, и указывал на известное древним платоникам различие между «душой, заключенной в мире» (ψυχή ἐγκόσμιος) и «душой, пребывающей вне мира» (ψυχή ὑπερκόσμιος). Св. Дух действительно есть Мировая Душа, но исключительно во 2-м смысле, т. е. не потому, что Он «погружен в мир», а потому, что Он оказывает в едином действии Св. Троицы постоянное творческое воздействие на мир, не сливаясь с ним (Ibid. P. 349). Т. о., К. п. отвергали свойственные мн. представителям древнего платонизма мнения о божественности мира и пантеистические тенденции, настаивая на необходимости проводить строгое раз-

личение между нетварным бытием, божественным по природе, и тварным бытием, которое может называться божественным лишь в условном смысле по причастности к Богу (Ibid. P. 318–320).

Рассуждая о природе Бога, К. п. принимали традиц. представление *катафатического богословия* о божественных свойствах как высших совершенствах; мотивы платонического *анофатического богословия* и рассуждения о «божественном ничто» были им чужды. В направленных против сторонников атеизма сочинениях К. п. предлагали многочисленные доказательства бытия Божия, в основном заимствуемые из предшествующей философско-богословской традиции. В частности, они использовали априорное онтологическое доказательство *Ансельма*, архиеп. Кентерберийского, и апостериорные доказательства *Фоми Аквинского*; кроме того, К. п. пытались различным образом модифицировать и согласовать с платонизмом «единственное доказательство» Декарта. Так, Уичкоут заменял тезис Декарта «я мыслю, следовательно я существую» (cogito ergo sum) тезисом «я действую, следовательно я существую» (I act, therefore I am), полагая, что для каждого человека его способность к спонтанному действию служит убедительным доказательством его собственного существования. Этого, по убеждению Уичкоута, достаточно для логического вывода о существовании Бога: человек осознает, что он не сам привел себя в бытие, поскольку не может сам продлить свое бытие, и приходит к выводу, что его творцом должен быть некто, более могущественный, чем он; идея сущего, не зависящего ни от чего в своем бытии и уделяющего бытие всему прочему, — это и есть идея Бога (*Whichcote*. 1751. Vol. 3. P. 241–242). Наиболее подробные размышления о природе Бога и доказательства Его существования содержатся в сочинениях Мора. Так, в трактате «Противоядие против атеизма» Мор предлагал метафизическое «понятие» (notion) Бога, называя Его вслед за Декартом «целиком и абсолютно совершенной Сущностью (Essence), или Сущим (Being)» (*More*. 1655. P. 9). Из представления о высшем совершенстве могут быть выведены основные свойства Божии, т. е. такие атрибуты, к-рые по своей природе



исключают всякую возможность несовершенства: «самосущность (self-subsistency; т. е. бытие, к-рое Бог не получает от кого-то, но имеет Сам от Себя.— Д. С.), нематериальность, бесконечность как в смысле протяженности, так и в смысле сущностной неограниченности, безмерность благодати (immensity of goodness), всеведение, всемогущество, необходимость существования (necessity of existence)» (Ibid. P. 12–13). По мысли Мора, во многом повторявшего рассуждения Декарта, все эти атрибуты человеческий разум содержит в себе как врожденные идеи, и их соединение в одной идее «Бог» есть результат действия естественной способности разума. Традиционно высказывавшийся противниками онтологического доказательства аргумент о том, что от идеи Бога невозможно перейти к факту реального существования Бога, Мор считал несостоятельным, указывая на невозможность «отделения существования от такой сущности, для которой существование является сущностным» (Ibid. P. 29). Т. о., по убеждению К. п., все доказательства существования Бога в действительности являются лишь разъяснениями и истолкованиями той идеи Бога, которую человеческий разум всегда содержит в себе по своей природе; если человек начинает мыслить о Боге, свет его разума с неизбежностью выявляет верное представление о Боге, удостоверяет в Его существовании и открывает Его совершенства (Rogers. 1988. S. 258).

Рассматривая отношение Бога к творению, К. п. стремились занять срединное положение и избежать широко представленных в современной им европ. философии крайностей: они отвергали мнение атеистов и материалистов (напр., Гоббса), отрицавших вообще любое вмешательство Бога в мироздание и пытавшихся объяснить мир путем сведения его к механистическим законам; они считали неверным противоположное представление, что вообще любое событие требует непосредственного вмешательства Бога и его творческого воздействия (позиция окказионализма, выраженная, напр., в сочинениях Н. Мальбранша); они находили неточным и непоследовательным учение о том, что Бог, сотворив мир, далее не вмешивается в его существование и предоставляет миру возможность раз-

виваться по собственным законам (к этому взгляду, вполн. ставшему общепринятым в деизме, К. п. сводили метафизику Декарта); наконец, они не принимали свойственное кальвинистам стремление богословски объяснить все мировые события Божиим предопределением и исключить вообще любую внутреннюю свободу творения. Согласно К. п., Бог после творения иноприродного Ему мира не устраняется из мироздания, но присутствует и действует в нем двояким способом: сверхъестественно и естественно. Сверхъестественное действие Божие связано с властью Бога непосредственно вмешиваться в ход природных процессов и менять созданные им законы; этим обусловлены различные знамения и чудеса, высшим из которых является чудо Боговоплощения. Естественное действие Божие — это постоянный промыслительный переход замысла Божия о мире из потенциальности в актуальность.

Объясняя, каким образом замысел Бога о мире получает свою реализацию, Кедворт разработал учение о «созидательной природе» (plastic nature; прилагательное plastic в этом выражении употребляется в особом значении, восходящем к греч. глаголу *πλασσω* — формировать, образовывать; ср.: Hunter. 1950), которую он понимал как некую универсальную сущность, лежащую в основе движения всего мироздания к назначенной ему Богом цели (изложение учения о созидательной природе см.: Cudworth. 1845. Vol. 1. P. 217–284; анализ см.: Bergemann. 2012. S. 137–206; Kringler. 2013. S. 39–53). Сходную концепцию предлагал и Мор, постулировавший существование «духа природы» (spirit of nature), функции которого в мироздании тождественны функциям «созидательной природы» Кедворта. По определению Мора, «дух природы» — это «бестелесная субстанция, лишенная чувства и мышления, пронизывающая всю материю вселенной и обладающая по отношению к ней созидательной силой (plastic power)... управляя частями материи и их движением, она производит в мире те явления, которые не могут быть объяснены действием простых механических сил (mechanical powers)» (More. 1987. P. 254; ср.: Reid. 2012. P. 329–334). К. п. полагали, что в древней философии аналогом учения о созидательной природе является сто-

ическое представление о «семенных логосах» (*λογοὶ σπέρματικοί*), понимаемых в качестве форм конкретизации единого мирового Логоса, к-рое было воспринято христ. богословами и согласовано с вероучением христианства, а также платоническое учение о Мировой Душе и являющейся принципом жизни и основой существования всех частных душ. Характерное отличие учения К. п. от этих концепций состоит в том, что, по их убеждению, созидательная природа является тварной и не имеет непосредственной связи с сущностью Божией, будучи лишь инструментом Бога. Созидательная природа — это нематериальная субстанция, непосредственно управляющая материей и являющаяся первичным принципом ее организации; в этом она сближается с аристотелевской растительной душой (*anima vegetativa*). Однако в отличие от растительной души ее действие, по утверждению К. п., распространяется равным образом на живую и на неживую природу, т. е. на все мироздание. Именно созидательной природой задается многообразие конкретных форм существования материи и способов их взаимодействия. В иерархии бестелесных сущностей (умы, ангелы, духи, души людей и животных) созидательная природа занимает низшее место; в отличие от умных сущностей она полностью детерминирована, лишена мышления, сознания и свободы, способна стремиться лишь к предначертанной Богом цели. По убеждению К. п., созидательная природа одновременно едина и множественна: как единство она определяет общую гармонию природы, а как множественность соединена с каждой материальной вещью. В человеке созидательная природа присутствует как низшая часть его души, именно она создает в нем бессознательное аффективно-интуитивное стремление к Богу.

Большинство современников К. п. отрицательно восприняли концепцию созидательной природы: материалисты и ученые, ориентированные на научное познание мира, увидели в ней шаг назад, попытку вернуть науку во власть метафизики; христ. философы были недовольны неопределенным статусом созидательной природы, к-рая не есть Бог, но выполняет божественную задачу, и утверждали, что К. п. вводят лишнюю сущность там, где достаточно





просто сослаться на действие Бога. В кон. XVII — нач. XVIII в. с критикой учения К. п. о «созидательной природе» и «духе природы» выступали ученые и философы самых разных убеждений: Мальбранш, П. Бейль (1647–1706), Г. В. Лейбниц (1646–1716), Дж. Беркли (1685–1753), И. Ньютон (1543–1727) и др. (подробнее см.: Reid. 2012. P. 344–348; ср. Kringler. 2013. S. 54–119). Отвечая на упреки в том, что они вводят в природу некую «тайную причинность», не поддающуюся рациональному исследованию, К. п. отмечали, что созидательная природа не подменяет собой механистических законов мирового движения, к-рые исследует наука, но лишь указывает на наличие высшего рационального плана и смысла этого движения, объясняет его упорядоченность и целенаправленность. По словам Кедворта, К. п. не отвергают «механических сил», однако уверены в том, что действие этих сил «служебным образом сообразовывается с разумным образом и основанием», что Бог как «мыслящая и целеполагающая Причина» пользуется в качестве Своего инструмента созидательной природой, «которая есть начальник (archeus) всего мира, которая управляет его колеблющимся механизмом и верно направляет все вещи к цели, предначертанной Создателем мира» (Cudworth. 1845. Vol. 2. P. 594).

Христианская этика и телеология. Уверенность К. п. в полной совместимости христианства и философской рациональности обусловила их представления о природе человека и цели его существования. К. п. принимали библейское учение о творении человека, о его изначальном богоподобии, о грехопадении, о Боговоплощении как средстве уврачевания поврежденной человеческой природы, об искуплении и спасении; в трактовке всех этих тем они верно следовали протестант. богословской традиции и не предлагали сколько-нибудь оригинальных концепций (см.: Roberts. 1968. P. 116–146). Вместе с тем они считали, что догматическое описание объективной стороны «истории спасения» при всей религ. значимости не приносит человеку никакой пользы, если оно не соединено с верным субъективным пониманием того, каким образом каждый конкретный человек достигает совершенства, блаженст-

ва и соединения с Богом. При описании движения человека по пути совершенства К. п. использовали как богословские, так и философские категории, нередко намеренно смешивая их с целью демонстрации «рациональности» религии. При этом если Уичкоут подчинял философскую этику теологии и стремился лишь пересказать традиционное христианское представление о спасении на языке философии через обращение к платоновскому и аристотелевскому учениям о благе, то Кедворт и Мор, не отвергая теологии, вместе с тем ставили ее в служебное положение по отношению к рациональной этике, фактически разделяя объективную и субъективную стороны спасения, что с неизбежностью приводило к некорректным с т. зр. христ. богословия выводам (подробнее см.: Gill. 2006. P. 12–74).

Философски интерпретируя природу человека и отношения между человеком и Богом в метафизическом и этическом аспектах, К. п. обращались к основополагающему для платонизма понятию «блага» (см. ст. *Благо*). Согласно К. п., будучи образом Божиим, человек в своем устроении подобен Богу; в силу этого правильность соотношения воли и разума в человеке определяется тем, насколько оно соответствует их соотношению в Боге. Будучи противниками картезианского абсолютно-волюнтаризма, К. п. отвергали представление о том, что воля Бога является индифферентной по отношению к благу, т. е. благо будто бы не предшествует воле, но полагается лишь как результат ее воления. Согласно рассуждениям Кедворта, природа Бога может быть представлена «как бесконечный круг, внутренним центром которого является простая благодать (simple goodness), лучами и областью их распространения — всеобъемлющая и неизменная мудрость (wisdom), а внешней границей и непрерывной окружностью — всемогущая воля, или деятельность, посредством которой приводится к существованию всякая внеположная Богу вещь» (Cudworth. 1845. Vol. 3. P. 540). Т. о., воля Бога не определяет Его благости и мудрости; напротив, они обладают первичностью и определяют направление воли. Точно такое же отношение между волей и разумом должно существовать в человеке и формировать его нравственную жизнь. По мнению К. п.,

в разуме человека в качестве врожденных идей содержатся высшие моральные принципы, на которые призвана ориентироваться во всей своей деятельности его воля. Основой этих принципов является выраженный в Свящ. Писании как откровение и вместе с тем целиком рационально познаваемый силами разума императив любви к Богу и ближнему, из к-рого берут начало все прочие добродетели и в отрыве от к-рого они лишены внутреннего смысла. В идеальном случае движение человека к совершенству сводится к последовательной практической реализации волей во всем многообразии человеческой деятельности моральных принципов разума, к-рые одновременно универсальны в силу их божественного происхождения и автономны в силу того, что человек для их постижения не нуждается во внешнем источнике и должен лишь обратиться к своему разуму (Rogers. 1988. S. 271).

Разум человека и после грехопадения сохраняет все свои потенциальные способности, в т. ч. способность познавать Бога и различать добро и зло, однако актуализация этих способностей стала для человека сложной задачей. По убеждению К. п., человек всегда остается добрым по своей природе; при рождении он содержит в разуме и в воле семена морального добра. Отвергая как учение Гоббса о том, что в природе человека заложена враждебность к другим людям и эгоизм, так и восходящее к блж. Августину представление о том, что первородный грех сделал всех людей изначально погруженными в грех и зло, К. п. отстаивали противоположный тезис: «Нет ничего более глубоко укорененного в человеческой природе, чем праведность, честность, доброжелательность» (Whichcote. 1751. Vol. 4. P. 43; ср.: Gill. 2006. P. 16). Имея при рождении потенциальные задатки к добру, человек вместе с тем в силу его погруженности в греховный мир и постоянного соприкосновения с грехом с большей легкостью приобретает навык в пороке, чем навык в добродетели. Признавая, что грехопадение повредило и исказило гармонично устроенную Богом природу человека, К. п. полагали, что человек сохранил способность познавать благо и желать его, однако не может собственными силами преодолеть противоположное





этому влечение к греху. Кроме того, из-за зараженности человеческой природы грехом образуется разрыв между знанием о должном и совершением должного. Полная победа над грехом в человеческой природе была осуществлена в искупительном подвиге Иисуса Христа, к-рый К. п. считали распространяющимся на все человечество и актуально вменяемым каждому человеку Богом в ответ на обращение свободной воли человека, желающей блага (см.: *Roberts*. 1968. P. 123–146). Т. о., этико-сотериологическое учение К. п. вполне оптимистично: от человека требуется лишь волевая готовность к реализации благих принципов в своей жизни, причем все средства для этого ему даны заранее; по словам Уичкоута, стремящиеся к благу люди внутри себя имеют истинные моральные принципы разума, а внешне руководимы промыслительной заботой Бога (*Whichcote*. 1751. Vol. 2. P. 20).

Поскольку Бог есть высшее благо, моральное действие для К. п. фактически тождественно религиозному действию, а моральная жизнь является всеобщей и универсальной формой выражения любви к Богу и богопочитания. Настаивая на тождестве стремления к благу и любви к Богу, Уичкоут отмечал: «Делать нечто, поскольку это есть благо (*good*), означает то же самое, что делать нечто по любви к Богу; не делать нечто, поскольку это есть зло, означает то же самое, что не делать этого, поскольку это нанесет оскорбление Богу» (*Ibid*. Vol. 1. P. 248). Истинная религия, согласно К. п., это религия подражания Богу и богоуподобления: «Средоточие всей религии состоит в том, чтобы мы подражали Тому, Кого мы почитаем, и стремились к тем высшим качествам и совершенствам, которые мы считаем принадлежащими Богу. Религиозность заключается в богоподобном (*God-like*) устройении разума и выражает себя в жизни и действиях, соответствующих божественной воле» (*Ibid*. Vol. 4. P. 300). К. п. полагали, что историческое христианство является высшей формой моральной религии, в к-рой человек возвышается до ипостасного соединения с Богом, т. е. «обожения», ставшего возможным благодаря Боговоплощению. Вместе с тем они подчеркивали, что высокое вероучительное содержание христианства не освобождает христиан от всеобщего долга морально-

го богопочитания. Центральная для протестантизма в его лютеран. версии идея спасения «одной только верой» (*sola fide*) была совершенно неприемлема для К. п., настаивавших на том, что христианская вера без христианской жизни ничего не дает человеку. Напротив, моральная жизнь в силу ее богоподражательного характера делает человека христианином, даже если он не знает догматов христианства. По словам Кедворта, «тот, кто действительно занимается умерщвлением своих вожделений и стремится сообразовать свою жизнь с той истиной, в которой убеждена его совесть, пусть даже он никогда не слышал о Христе, в большей степени является христианином, чем тот, кто верует во все известные положения христианского вероисповедания, однако явно отвергает Христа в своем образе жизни» (*Patrides*, ed. 1969. P. 96). Признавая, что истинное моральное стремление к богоуподоблению возможно и вне христианства, К. п. не отвергали вероучительного содержания христианства, но интерпретировали его как высшую форму божественной заботы о человеке, возвышающей его от естественного блага любви к Богу к сверхъестественному благу единства с Богом в полноте приобретенных добродетелей (см.: *Roberts*. 1968. P. 147–170). Вершиной добродетелей, или «высшей вещью в религии», согласно К. п., является «универсальная любовь» (*universal charity*), т. е. любовь как состояние души, постоянно стремящейся во всех своих действиях к Богу как к высшему благу и ко всеобщему благу человеческого общества (*Whichcote*. 1753. P. G2v)

Значение и влияние. Значение философско-богословского творчества К. п. определяется присущим им стремлением к универсализму и в теоретической, и в практической сфере. Философия К. п. занимает промежуточное положение между индивидуалистической и волюнтаристской философией позднего Ренессанса и нацеленной на поиск абсолютной и всеобщей научной истины философией Нового времени. Ориентируясь на платонический идеал единого синтетического знания, включающего в себя теологию и философию, но не исчерпывающегося ими, К. п. стали единственными в англ. философии XVII в. последовательными защитниками

христианского рационализма. Однако отрицательно относясь как к желанию представителей материализма и атеизма полностью механизировать мир и лишить его всякой внутренней духовной свободы и спонтанности, так и к религиозному иррационализму и детерминизму представителей традиционалистских, фундаменталистских и спиритуалистических течений в протестантизме, К. п. направляли все усилия на поиск «среднего пути», который позволил бы, не отвергая достижений науки, сохранить в качестве высшей и безусловной истины христианское представление о наличии у мира и человека полагаемой Богом высшей цели существования, одинаково познаваемой для религиозной веры и философствующего разума. Ориентация К. п. на платонизм как на наиболее близкую к христианству философскую систему обусловила принципиальную для них установку на интерпретацию христианства в духе учения ранних отцов Церкви; важность такого подхода, который являлся мало понятным для современников К. п., была осознана христианскими богословами лишь в XIX–XX вв. в ходе формирования концепции «неопатристического синтеза», во многом предвосхищенной К. п. Хотя конкретные результаты, достигнутые К. п. в ходе синтетического сопоставления вероучительных истин христианства и философских концепций платонизма и картезианства, не всегда были корректными и удачными, во многом именно благодаря их деятельности в английской философии не было утрачено представление о том, что христианская вера может быть осмыслена рационально и важнейшей задачей философии является постоянное возобновление попыток предложить такое осмысление.

Влияние К. п. на европ. философию традиционно оценивалось до нач. XX в. как незначительное и ограниченное, однако исследования XX–XXI вв. продемонстрировали, что в действительности К. п. вовсе не были «периферийными фигурами», не внесшими оригинального вклада в развитие философии Нового времени. Напротив, они были глубоко вовлечены в интеллектуальные дискуссии XVII в.; многие их концепции находили отклик у современников и оказали воздействие на складывавшиеся в XVII в.





философские парадигмы эпохи Просвещения (Hutton. 2002. P. 318; подробнее см.: Kringler. 2013). Формирование представления о вторичности философского и богословского мышления К. п. объясняется тем, что отклики крупных европейских мыслителей XVII–XVIII вв. на их философские идеи по большей части были отрицательными и критическими. Бурное развитие наук в XVII–XVIII вв. делало для многих мыслителей подозрительной любую метафизику; хотя ориентация К. п. на онтологию платонизма воспринималась их современниками как анахронизм и почти никем не была поддержана, это не препятствовало опосредованному влиянию философии К. п. на их оппонентов: критикуя идеи К. п., многие философы и теологи осознанно и неосознанно воспринимали, развивали и переосмысливали их. Среди представителей европейской рационально-научной философии значительное влияние К. п. испытал Ньютон, учившийся в Тринити-колледже Кембриджского ун-та в период расцвета литературной деятельности К. п. и познакомившийся в это время с основными сочинениями Мора и Кедворта (см.: McGuire. 1968; Rogers. 1979). С позиций христианского традиционализма философию К. п. подвергал критике англиканский теолог С. Паркер (1640–1688), упрекавший их в «оригенизме» в онтологии и «анархизме» в этике. С анализом платонической теории познания К. п. выступали Локк, противопоставлявший идеализму К. п. эмпиризм, однако сближавшийся с ними в учении о теологическо-телеологическом характере всей деятельности человека (подробнее о влиянии К. п. на Локка см.: Hertling. 1892; Gibson. 1917; Roberts. 1968. P. 233–238), Беркли, разделявший их убежденность в том, что идеи разума выполняют в познании конститутивную роль, но считавший идеализм К. п. недостаточно радикальным и метафизическим, Лейбниц, противопоставлявший универсализму К. п. монадический индивидуализм. В области учения о морали сильное влияние К. п. испытал Э. Э. Купер, граф Шефтсбери, а через него — мн. европ. философы эпохи Просвещения, занимавшиеся проблемами этики и эстетики, в т. ч. С. Т. Колридж (1772–1834), стремившийся соединить эстетику романтизма с платоническим транс-

цендентализмом (см.: Roberts. 1968. P. 242–243, 248–250). Взгляды К. п. на взаимоотношение философии и религии оказали влияние на развитие английского деизма, представители которого (напр., Дж. Толанд и М. Тундал) почерпнули у К. п. представление о полной рациональности религии, однако отвергли идею неразрывной связи между христианством как богооткровенной религией и рациональной философией, заявив о необходимости создания новой универсальной «религии разума», свободной от «иррациональных» религиозных догм христианства. Дискуссионным остается вопрос о возможном влиянии К. п. на философию И. Канта (1724–1804). Известно, что в личной б-ке Канта был изданный в 1733 г. экземпляр латинского перевода трактата Кедворта «Истинная интеллектуальная система универсума» (Warda A. Immanuel Kants Bücher. B., 1922. S. 47), однако к.-л. ссылок на К. п. в сочинениях Канта отсутствуют. В нач. XX в. американский философ и историк философии А. О. Лавджой (1873–1962) обозначил ряд смысловых совпадений между взглядами К. п. и учением Канта; он утверждал, что все принципиальные концепции, связанные с «коперниканским поворотом» Канта в учении о познании, могут быть обнаружены уже у К. п. (Lovejoy. 1908). Хотя гипотеза о прямом заимствовании Кантом некоторых идей из сочинений К. п. современными исследователями по большей части отвергается, не вызывает сомнений принадлежность К. п. и Канта к единой традиции идеалистического рационализма, близость тематики их рассуждений, созвучность выводов в ряде областей философии, в т. ч. в этике, где Канта и К. п. объединяет моральный априоризм и стремление к интерпретации религии через понятия морали (см.: Darwall. 1995).

Оценивая общую мировоззренческую роль деятельности К. п. в процессе формирования новоевропейской рациональности, исследователи подчеркивают важность для складывавшегося в XVII в. христ. либерализма неоднократно высказывавшихся ими призывов к религ. терпимости (Roberts. 1968. P. 264–265; Patrides. 1969. P. 39–40; Rogers. 1988. S. 281). По общему убеждению К. п., единственный допустимый способ достижения взаимопонимания и согласия

в вопросах религии — это путь рационального уважительного диалога, вступающий в к-рый, христианин одновременно осуществляет и свой религиозный долг подражания Богу, Который является противником насилия и принуждения: «Бог обращается к нашим способностям и воздействует на нас через мышление и рассуждение; нам следует научиться от Бога и относиться друг к другу с мягкостью и кротостью духа» (Whichcote. 1751. Vol. 1. P. 15). Соч.: More H. An Antidote against Atheism. L., 1655; *idem*. The Immortality of the Soul / Ed. A. Jacob. Dordrecht, 1987; Whichcote B. Several Discourses / Ed. J. Jeffery. L., 1701–1707. 4 vol.; *idem*. Works. Aberdeen, 1751. 4 vol.; *idem*. Moral and Religious Aphorisms. L., 1753; Cudworth R. A Treatise Concerning Eternal and Immutabile Morality. L., 1731; *idem*. The True Intellectual System of the Universe. L., 1845. 3 vol.; антологии: Campagnac E. T., ed. The Cambridge Platonists: Being Selections from the Writings of Benjamin Whichcote, John Smith and Nathaniel Culverwel. Oxf., 1901; Cragg G. R., ed. The Cambridge Platonists. N. Y., 1968 [фрагменты из сочинений, упорядоченные по тематическому принципу]; Patrides C. A., ed. The Cambridge Platonists. L., 1969; Taliaferro Ch., Tepley A. J., ed. Cambridge Platonist Spirituality. N. Y., 2004 [фрагменты из сочинений религ. тематики].

Лит.: Tulloch J. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century. Edinb., 1872. Vol. 2: The Cambridge Platonists; Hertling G., von. John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg i. Br., 1892; Lovejoy A. O. Kant and the English Platonists // Essays Philosophical and Psychological: In Honor of W. James. L., 1908. P. 263–302; Stewart J. A. Cambridge Platonists // The Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinb.; N. Y., 1910. Vol. 3. P. 167–173; Gibson J. Locke and Contemporary English Philosophy // *Idem*. Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. Camb., 1917. P. 233–266; Powicke F. J. The Cambridge Platonists: A Study. L., 1926; Pawson G. P. H. The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought. L., 1930; Cassirer E. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Lpz.; B., 1932; Hunter W. B. The 17th Century Doctrine of Plastic Nature // HarvTR. 1950. Vol. 43. N 3. P. 197–213; Passmore J. A. Ralph Cudworth: An Interpretation. Camb., 1951; Gysi L. Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth. Bern, 1962; Hutin S. Henry More: Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge. Hildesheim, 1966; McGuire J. E. Force, Active Principles, and Newton's Invisible Realm // Ambix. Camb., 1968. Vol. 15. N 3. P. 154–208; Roberts J. D. From Puritanism to Platonism in 17th Century England. The Hague, 1968; Staudenbaur C. A. Galileo, Ficino, and Henry More's Psychathanasia // J. of the History of Ideas. N. Y., 1968. Vol. 29. N 4. P. 565–578; Patrides C. A. «The High and Aiery Hills of Platonisme»: An Introd. to the Cambridge Platonists // The Cambridge Platonists / Ed. C. A. Patrides. Camb., 1969. P. 1–41; Rogers G. A. J. Locke, Newton and the Cambridge Platonists on Innate Ideas // J. of the History of Ideas. 1979. Vol. 40. N 2. P. 191–205; *idem*. Die Cambridge Platoniker // GGPh: [Ser. 4]. 1988. Bd. 3. Hbd. 1. S. 240–290; Jacob A. Henry More's Psychodid





Platonica and its Relationship to Marsilio Ficino's *Theologia Platonica* // *J. of the History of Ideas*. 1985. Vol. 46. N 4. P. 503–522; Henry More (1614–1687): *Tercentenary Studies* / Ed. S. Hutton. Dordrecht; Boston, 1990; *Weyer S. Die Cambridge Platonists: Religion und Freiheit in England im 17. Jh.* Fr./M.; N. Y., 1993; *Darwall S. Cudworth: Obligation and Self-Determining Moral Agency* // *Idem. The British Moralists and the Internal «Ought»: 1640–1740*. Camb.; N. Y., 1995. P. 109–148; *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion* / Ed. G. A. J. Rogers e. a. Dordrecht etc., 1997; *Hutton S. The Cambridge Platonists* // *A Companion to Early Modern Philosophy* / Ed. S. Nadler. Oxf., 2002. P. 308–319; *Crocker R. Henry More, 1614–1687: A Biography of the Cambridge Platonist*. Dordrecht; L., 2003; *Jones T. E. The Cambridge Platonists: A Brief Introduction: With Eight Letters of Dr. Anthony Tuckney and Dr. Benjamin Whichcote*. Lanham, 2005; *Gill M. B. The British Moralists on Human Nature*. Camb.; N. Y., 2006; *Forme del Neoplatonismo: Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge: Atti del Convegno*, Firenze, 25–27 ottobre 2001 / Ed. L. Simonutti. Firenze, 2007; *Bergemann L. Ralph Cudworth: System aus Transformation*. B.; Boston, 2012; *Reid J. The Metaphysics of Henry More*. Dordrecht; N. Y., 2012; *Kringler I. Die gettete Welt: Zur Rezeption des Cambridger Platonismus in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts*. B.; Boston, 2013.

Д. В. Смирнов

КЕМЕРОВСКАЯ И ПРОКОПЬЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ Кузбасской митрополии РПЦ, образована решением Свящ. Синода от 26 июля



Знаменский кафедральный собор в Кемерове. 1996 г. Фотография. 2008 г.

2012 г. в границах центральных и зап. районов Кемеровской обл.: Кемеровского, Беловского, Гурьевского, Крапивинского, Ленинск-Кузнецкого, Прокопьевского. Епархия входит в Кузбасскую митрополию, образованную в соответствии с тем же решением Свящ. Синода в гра-

ницах бывш. Кемеровской и Новокузнецкой епархии. Кафедральный город — Кемерово, кафедральный собор — в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Кемерове. Правящий архиерей — глава Кузбасской митрополии митр. Аристарх (Смирнов; с 20 авг. 2006 епископ Кемеровский и Новокузнецкий, с 1 авг. 2012 митрополит Кемеровский и Прокопьевский). Епархия включает 12 благочиннических округов: 2 Кемеровских, Беловский, Гурьевский, Инской, Киселевский, 3 Ленинск-Кузнецких, 2 Прокопьевских и пенитенциарный. К 1 окт. 2012 г. в К. и П. е. действовало 79 приходов, имелось 311 храмов, часовен и др. молитвенных помещений, в клире епархии состояли 148 священнослужителей (128 иереев, 20 диаконов). При епархиальном управлении действуют отделы: религиозного образования и катехизации, по делам молодежи, издательский, культуры, архитектурно-строительный, информационно-просветительский, по взаимоотношениям Церк-

ви и общества, миссионерский, социального служения и благотворительности, по тюремному служению и связям с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями.

Кемеровская и Новокузнецкая епархия учреждена решением Свящ. Синода 11 июня 1993 г. в адм. границах Кемеровской обл., отделена от Красноярской епархии (см. *Красноярская и Ачинская епархия*); 1 нояб. того же года епископом Кемеровским и Новокузнецким был назначен Софроний (Будько; с 25 февр. 1998 архиепископ). Епархия первоначально состояла из 6 благочиннических округов, епархиальное управление разместилось при Никольском соборе в Кемерове. К кон. 1993 г. на территории Кузбасса действовало 56 приходов, 6 приходов были приписными, в клире новообразованной епархии состояли 79 священников и 8 диаконов, в епархии работали 15 воскресных школ, 6 церковных б-к, 6 благотворительных трапезных, началось издание «Кемеров-





ского епархиального вестника». Одним из главных событий первого года существования Кемеровской кафедры стал приезд в Кузбасс 14–15 сент. 1993 г. Святейшего патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*. Предстоятель посетил в Кемерове Никольский храм и строящийся Знаменский собор, освятил закладной камень часовни в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в память о погибших шахтерах.

В первые месяцы служения еп. Софроний посетил более 40 приходов. Кемеровская епархия получила от местных властей 15 разрушенных церквей, на восстановление к-рых не хватало средств, богослужения совершались во временных помещениях. Мн. новооткрывшиеся храмы располагались в бывш. столовых, магазинах, домах культуры. В 1994 г. епархия имела в своем составе 76 приходов, в них служили 89 священников и 13 диаконов, при приходах работало 28 воскресных школ и столько же церковных б-к. В 1994 г. были восстановлены Ильинская ц. в с. Ильинка, Петропавловский храм в г. Салаире, ц. вмч. Пантелеимона в с. Бекове, храм св. кн. Александра Невского в с. Красносёлка; завершались реставрационные работы в Спасо-Преображенском соборе Новокузнецка, Троицкой ц. в с. Красном, началась реставрация храма во имя прп. Андрея Критского в г. Тайга. Одновременно налаживались взаимоотношения Церкви и общества. По инициативе еп. Софрония и руководства Кемеровской обл. 21–23 июня 1994 г. прошла конференция, посвященная проблемам возрождения православных традиций в духовной жизни общества, в к-рой приняло участие более 600 чел.; итогом конференции стало заключение соглашения о сотрудничестве в сфере образования, культуры, здравоохранения между обл. администрацией и Кемеровской епархией. 25 сент. 1994 г. в Новокузнецке открылось первое в истории Кузбасса правосл. ДУ в честь равноапостольных Кирилла и Мефодия, его ректором стал правящий архиерей. 27 марта 2007 г. уч-ще было преобразовано в Новокузнецкую ДС. В 1995 г. в связи с ростом числа приходов епархию разделили на 16 благочиннических округов. В нек-рых приходах сформировались сестричества милосердия, наи-



Церковь во имя прор. Илии в с. Ильинка. 1818 г. Фотография. 2008 г.

более крупные — при Знаменском и Никольском соборах в обл. центре и при Троицкой ц. в Гурьевске. 14 окт. 1995 г. освятили нижний храм Знаменского собора.

С начала существования Кемеровской епархии важным направлением деятельности духовенства стало миссионерство. В 1995 г. был восстановлен Троицкий приход в пос. Усть-Анзас (в Горной Шории), где до нач. XX в. располагался стан *Алтайской духовной миссии*, возобновились миссионерские поездки по Горной Шории. В 2000-х гг. к этой работе подключились выпускники богословско-катехизаторских курсов епархии и сестры милосердия. В 1996 г. миссионерский отдел епархии начал совершать на водоемах об-



Церковь во имя прп. Андрея Критского в г. Тайга. 1898 г. Фотография. 2008 г.

ласти в летние дни массовые крещения, сопровождающиеся бесплатной раздачей нательных крестов, икон, молитвословов, духовной литературы; в 1996–2002 гг. крестились

129 389 кузбассовцев (наибольшее число в 1997 — 32 475 чел.). В 2001 г. в епархии открылись первые противосектантские центры.

В 1996 г. в столицу Кузбасса вновь приезжал патриарх *Алексий II*. 26 мая глава Русской Церкви освятил кафедральный Знаменский собор, в те годы являвшийся самым крупным собором российского Зауралья. Патриарх посетил новый храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», детский дом, окормляемый кемеровским духовенством, отслужил молебен в построенной часовне-памятнике погибшим шахтерам в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». К освящению Знаменского собора была приурочена межрегиональная научно-практическая конференция «Духовная и светская культура как фактор социального развития региона», прошедшая 24–26 мая. 4 июля 1998 г. в Новокузнецке состоялось освящение закладного камня храма в честь Рождества Христова в память о всех погибших шахтерах Кузбасса.

В нояб. 1996 г. вышел в свет первый выпуск правосл. газ. «Золотые купола» (приложение к газ. «Кузбасс»). В 1997 г. в Кузбассе открылась первая правосл. общеобразовательная школа, 31 авг. 2009 г. в Новокузнецке начала работу правосл. общеобразовательная гимназия во имя свт. Луки (Войно-Ясенецкого), 1 сент. — правосл. гимназия во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия в Кемерове. В 2004 г. в епархии появились региональные отделения Всероссийского православного молодежного движения и Братства правосл. следопытов.

В 2000 г. было подписано 12 договоров о сотрудничестве между региональными отделами образования и благочинными Кемеровской епархии. В сент. 2008 г. в высших учебных заведениях Кемерова (в Кемеровском гос. ун-те, Кузбасском гос. техническом ун-те, Кемеровском гос. ун-те культуры и искусств, Кемеровском технологическом ин-те пищевой промышленности, Кемеровском гос. медицинской академии, Кемеровском гос. сельскохозяйственном ун-те и Кемеровском филиале Российского гос. торгово-экономического ун-та) освятили молитвенные комнаты в честь мц. Татианы. Совместно с существующим при Кемеровском гос. ун-те культуры и искусств «Центром исследований

духовной антропологии» Кемеровская епархия провела 5 научно-практических конференций по правосл. тематике, вышли в свет сборники статей. С нач. 2000-х гг. епархия ежегодно проводит Иоанновские образовательные чтения.

В 2002 г. в Кемеровской и Новокузнецкой епархии действовало 233 храма и часовни (3 собора, 3 монастырских церкви, 136 приходских храмов, 36 приписных церквей, 55 часовен, молитвенных комнат и домовых церквей в больницах, детских домах, домах-интернатах, в пенитенциарных учреждениях), клир епархии составляли 181 священник и 14 диаконов. В 2003 г. кафедра отметила свое 10-летие, почетным гостем торжеств стал митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл* (ныне Патриарх Московский и всея Руси).



*Церковь
в честь Иверской иконы Божией Матери
в пос. Кедровка. 2001 г.
Фотография. 2008 г.*

Он освятил храм в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» в г. Киселёвске, посетил строившийся дом попечения в с. Елыкаеве Кемеровского р-на, храм в честь Иверской иконы Божией Матери в шахтерском пос. Кедровка в Кемерове. В сент. 2004 г. в Кузбассе пребывали мощи св. мучениц вел. кнг. *Елисаветы Феодоровны* и инокини *Варвары (Яковлевой)*, ковчег со св. мощами был провезен по всем основным приходам епархии.

В 2005 г. решением Свящ. Синода в помощь архиеп. Софронию был направлен vicарный Прокопьевский еп. Амвросий (Ермаков) (см. в ст. *Прокопьевское vicариятство*). Сразу после прибытия в Кемерово в апр. 2005 г. vicарий активно включился в епархиальную жизнь: исполнял обязанности ректора Новокузнец-

кого ДУ, посещал шахтерские коллективы, социальные учреждения. 21 июля 2005 г. архиепископы Софроний Кемеровский, *Виктор (Олейник)* Тверской, *Евгений (Решетников)* Верейский, *Ростислав (Девятков)* Томский, а также Прокопьевский еп. Амвросий освятили в Прокопьевске



*Церковь во имя вмч. Пантелеимона
в Свято-Пантелеимоновом мон-ре
в с. Безрукове. 2005 г.
Фотография. 2008 г.*

собор в честь Рождества св. Иоанна Крестителя — памятник погибшим шахтерам Кузбасса.

19 июля 2006 г. Свящ. Синод удовлетворил прошение архиеп. Софрония о почислении на покой, Кемеровским и Новокузнецким епископом назначили Аристарха (Смирнова), еп. Амвросия (Ермакова) перевели на *Бронницкое vicариятство* Московской епархии. 20 авг. 2006 г. в храме Христа Спасителя в Москве патриарх Алексей II возглавил архиерейскую хиротонию архим. Аристарха (Смирнова). К июлю 2006 г. в Кемеровской епархии насчитывалось 319 храмов и часовен, служение в ней осуществляли 211 священников и 17 диаконов. 21 авг. 2007 г. принято решение о создании *Пантелеимона вмч. муж. мон-ря* в с. Безрукове Новокузнецкого р-на. В 2008 г. учрежден *Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь* в с. Елыкаеве Кемеровского р-на, в янв. следующего года при обители открылся приют для девочек.

В 2007 г. в Кемерове начало работу «Общество православных врачей Кемеровской области» как региональное отделение «Общества православных врачей России». К 2012 г. во всех больницах Кемерова были

обустроены молитвенные комнаты, в некоторых лечебных учреждениях появились домовые церкви. При областной больнице построили храм во имя вмч. Пантелеимона, при храме действует православный реабилитационный центр для наркозависимых «Лествица» во имя прп. Иоанна Лествичника, приходская воскресная школа «Милосердие» организовала волонтерское движение с целью помощи пациентам больниц и малоимущим гражданам. Большую работу в медицинских и социально-реабилитационных учреждениях области осуществляют православные сестричества, действующие в городах: Кемерово, Берёзовский, Прокопьевск, Анжеро-Судженск, Польшаево, Осинники, Новокузнецк, Юрга, Ленинск-Кузнецкий, Киселёвск, Белово, Междуреченск, Мариинск, поселках Школьный (Прокопьевский р-н) и Итатский (Тяжинский р-н). В сестричествах трудятся более 350 чел. Священнослужители Кемеровской епархии окормляют исправительно-трудовые учреждения в Мариинске, Новокузнецке, Белове, Анжеро-Судженске, Ленинске-Кузнецком, Юрге.

В 2010 г. в Кемеровской епархии создана комиссия по канонизации святых, в том же году получено благословение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла о внесении в церковный календарь дня памяти Собора Кемеровских святых. Память празднуется в последнее воскресенье авг. (совпадает с главным праздником Кузбасса — Днем шахтера). В Собор Кузбасских святых включены имена 39 подвижников веры и благочестия, из них 36 чел. — духовенство и миряне, погибшие в Сиблаге, который располагался на территориях Мариинского, Чебулинского и Таштагольского р-нов Кемеровской обл. Мощи большинства подвижников покоятся в Кузбасской земле. 17 авг. 2010 г. еп. Аристарх освятил храм-часовню в память об узниках ГУЛАГа в пос. Чугунаш Таштагольского р-на.

К 2010 г. число храмов и часовен в Кемеровской епархии увеличилось до 416 (в т. ч. 158 самостоятельных храмов, 222 приписные церкви, 20 крестильных церквей), действовали 3 мон-ря. Число священнослужителей возросло до 259 чел. 18 мая 2010 г. в Новокузнецкой ДС прошла 1-я межрегиональная православная студенческая конференция «Право-



славие в жизни современной молодежи». В кон. сент. 2011 г. в Кузбассе впервые состоялся слет сибирских семинарий, на него приехало более 100 воспитанников духовных школ из Новокузнецка, Новосибирска, Томска, Барнаула и Тобольска. Во всех городах Кузбасса действовали богословско-катехизаторские курсы (2-годовые или 8-месячные), их выпускники ведут катехизаторскую и миссионерскую работу, преподают в воскресных школах. В епархии имелось более 100 воскресных приходских школ для детей и взрослых, самые крупные — при кемеровских соборах Никольском и Знаменском. Информационно-просветительский отдел епархии выпускает правосл. молодежную газ. «Глагол», телепередачу «Кузбасский ковчег». В епархии также начат выпуск газет «Под сенью Православия» (приложение к газ. «Городок», Киселёвск), «Киселёвск православный» (приложение к газ. «Киселёвские вести»), «Воскресенский вестник» (Ленинск-Кузнецкий).

К нач. 2012 г. в Кемеровской и Новокузнецкой епархии имелось 456 храмов и часовен (163 приходских храма, 266 приписных церквей, 20 крестильных храмов и 7 монастырских). 26 июля 2012 г. в пределах Кемеровской обл. была образована Кузбасская митрополия, в к-рую вошли К. и П. е. и 2 новые самостоятельные епархии: *Маршинская* и *Юргинская*, *Новокузнецкая* и *Таштагольская*. Управляющим Кемеровской епархией и главой Кузбасской митрополии стал Аристарх (Смирнов) с титулом «митрополит Кемеровский и Прокопьевский», ему также поручено временное управление Новокузнецкой епархией. Учитывая значение Новокузнецкой ДС для Кузбасской митрополии, Свящ. Синод сохранил управление учебным заведением за Кемеровским и Прокопьевским митрополитом.

Святые, крестные ходы и молебны. В Серафимо-Покровском женском монастыре в Ленинске-Кузнецком хранится местночтимая икона Божией Матери «Троеручица», ее прославление в 2007 г. совершил Кемеровский еп. Аристарх. Во всех храмах Кузбасской митрополии находятся списки образа Божией Матери «Покров над землей Кузнецкой», созданного в 2007 г., и иконы Собора Кемеровских святых, написанной в 2010 г. В храме св. кн.

Димитрия Донского в пос. Барзас (адм. подчинение г. Берёзовский) хранится обновившаяся икона равноап. кн. Владимира. В Знаменском кафедральном соборе в Кемерове почитают частицы мощей прп. *Василиска (Гаврилова)*. В пос. Гавриловка Гурьевского р-на почитается источник в честь Рождества св. Иоанна Предтечи на месте казни священнослужителей и мирян.

С 90-х гг. XX в. в Кемеровской епархии совершаются многочисленные крестные ходы и молебны. Летом 1999 г. по территории Кемеровской обл. прошел общероссийский крестный ход «За веру и верность». 2 июня 2000 г. был устроен крестный ход с обновившейся иконой равноап. кн. Владимира. Маршрут пролегал по тем селам епархии, в к-рых до 1917 г. действовали православные церкви, на местах несохранившихся храмов служились молебны, были установлены поклонные кресты. В апр. 2004, в нояб. 2009, в мае и июне 2010 г. священнослужители Кемеровской епархии на вертолете облетели Кузбасс, молясь о сохранении региона от техногенных и природных катастроф (совершение молебнов связано с крупными авариями на предприятиях Кузбасса, унесшими жизни многих людей). В первое воскресенье месяца в регионе служатся всекузбасские молебны об избавлении от техногенных катастроф. В 2010–2011 гг. шахтерские вдовы Кузбасса совершали паломничество на Св. землю; такие поездки организуются по инициативе губернатора Кемеровской обл. А. Г. Тулеева после аварий на шахтах «Ульяновская», «Юбилейная», «Распадская» и др. В нояб. 2011 г. одна из улиц в Ленинске-Кузнецком была названа в честь московского кн. св. *Даниила Александровича* (бывш. ул. Электронная).

Архиереи: архиеп. Софроний (Будько; 1 нояб. 1993 — 19 июля 2006, с 25 февр. 1998 архиепископ), митр. Аристарх (Смирнов; с 20 авг. 2006 епископ, с 1 авг. 2012 митрополит).

Монастыри. Действующие: *Покрова Пресв. Богородицы и прп. Серафима Саровского* (женский, в Ленинске-Кузнецком, община возникла в 1987, мон-рь учрежден в апр. 1992), *Успенский* (женский, в с. Елыкаеве Кемеровского р-на, основан в 2008). **Упраздненная** община во имя свт. Алексия, митр. Московско-

го (женская, в пос. Кучумовском Мариинского у. (близ с. Елыкаева Кемеровского р-на), учреждена в 1916, закрыта в 20-х гг. XX в.).

Лит.: 10 лет Кемеровской и Новокузнецкой епархии Рус. Правосл. Церкви. Кемерово, 2003; Кемеровская и Новокузнецкая епархия Рус. Правосл. Церкви. Новосибир., 2003; Сибирь на перекрестье мировых религий: Мат-лы 3-й межрегион. конф. / Новосибирский гос. ун-т. Новосибир., 2006; Русская Правосл. Церковь юга Зап. Сибири (XIX–XX вв.): Ист. очерки. Кемерово, 2007; Сквозь времена и годы. Кемерово, 2012.

Н. Г. Губанова, Е. Ю. Кобяков

КЕМЕРОВСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект Российской Федерации в составе Сибирского федерального округа. Территория — 95 732 кв. км. Центр — г. Кемерово (до 1918 с. Щеглово, до 1932 г. Щегловск). Область расположена на юго-востоке Зап. Сибири, занимает отроги Алтая, граничит на севере с *Томской обл.*, на северо-востоке — с *Красноярским краем*, на востоке — с *Хакасией*, на юге — с Республикой *Алтай*, на западе — с *Алтайским краем*, на северо-западе — с *Новосибирской обл.* В недрах обнаружены разнообразные полезные ископаемые: каменные и бурые угли, железные и полиметаллические руды, золото, фосфориты и др. На территории области расположены заповедник Кузнецкий Алатау и Шорский национальный парк. Население — 2 750 829 чел. (2012). Национальный состав: русские — ок. 92%, татары — ок. 1,7%, украинцы — ок. 1,3%, немцы — ок. 1%, представители др. национальностей (шорцы, чуваша, белорусы, армяне, азербайджанцы и др.) — ок. 2%.

История. Освоение природных богатств Кузнецкой земли началось в XVII в., в начале столетия были основаны Томск (1604) и Кузнецкий острог (1617–1618). В 1698 г. царь *Петр I Алексеевич*, узнав о найденных у р. Золотой Китат серебряных рудах, дал предписание томскому воеводе «содействовать... рудоискательскому и рудоплавному делу на притоках реки Кии». Вскоре были открыты серебряные руды Салаира, железные руды в Горной Шории, золото в Кузнецком Алатау. В 1721 г. рудознатец М. Волков обнаружил на берегу р. Томь «горелую гору» и стал первооткрывателем кузнецких углей. Первым интерес к разработке кузнецкого угля проявил уральский промышленник А. Н. Демидов. В 1747 г. Колыванско-Воскресенские заводы Демидова



с прилегающими к ним недрами пещерли в собственности имп. семьи, с этого времени большая часть Кузбасса, вошедшая в Алтайский горный округ, находилась в ведении Кабинета Ее (Его) Имп. Величества. Промышленное освоение Кузнецкой земли началось в кон. XVIII в., появились предприятия: Томский железодельный, Гавриловский и Гурьевский сереброплавильные заводы, Сухаринский и Салаирский горные рудники. В 1891–1916 гг. была построена Транссибирская железнодорожная магистраль, что способствовало дальнейшему развитию в

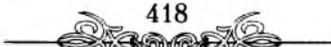
Кузбассе добычи и промышленному использованию железных руд, цветных металлов, каменного угля и древесины.

После Октябрьской революции Кузбасс стал частью Западно-Сибирского края, затем Новосибирской обл. В плане ГОЭЛРО (1920) важное место отводилось созданию урало-кузбасского индустриального комплекса. В 1921–1926 гг. ряд предприятий Кузбасса был передан советским правительством в эксплуатацию Автономной индустриальной колонии Кузбасс (АИК) во главе с голл. инженером С. Ю. Рут-

герсом, для работы на предприятиях региона АИК пригласила выходцев из США, Голландии, Канады, Франции и др. стран. В Кузбассе развивались угольная промышленность, энергетика, были заложены основы металлургической и химической отраслей, вокруг строившихся промышленных объектов образовались рабочие поселки, быстро получавшие статус городов. В 1941 г. в Кузбасс из оккупированных районов СССР было эвакуировано оборудование 71 предприятия, большинство из которых здесь остались, в результате мощности Кузбасса были увеличены вдвое. В годы Великой Отечественной войны регион стал главным поставщиком угля и металла; из стали, выплавленной кузнецкими металлургами, было изготовлено 50 тыс. танков и 45 тыс. самолетов.

26 янв. 1943 г. для увеличения добычи угля, выпуска металлов и военной продукции на предприятиях Кузбасса Президиум Верховного Совета СССР принял решение о выделении региона из Новосибирской обл. и о создании К. о. В новую область вошло 17,5% территории Новосибирской обл., 42% населения, 9 из 12 городов обл. подчинения, 17 из 20 рабочих поселков, 23 из 75 районов. Во 2-й пол. XX в. Кузбасс стал наиболее густонаселенным районом Зап. Сибири, в последние годы входит в число самых динамично развивающихся российских регионов. В наст. время в К. о. 20 городов, 19 сельских районов, 23 поселка городского типа, 167 сельсоветов. Самые крупные города – Новокузнецк (563,5 тыс. чел.) и Кемерово (521,2 тыс. чел.) (на 2012).

Религия. 90% населения К. о. считают себя православными. К окт. 2012 г. на территории К. о. было зарегистрировано 309 религ. групп: 172 орг-ции РПЦ (составляют *Кузбасскую митрополию*, включающую 3 епархии), 2 старообрядческие общины, 9 католических приходов, из них 2 униатских, 1 община *Армянской Апостольской Церкви*, 1 община Евангелическо-лютеранской церкви, 16 групп евангельских христиан-баптистов, 4 – евангельских христиан (см. в ст. *Баптисты*), 17 организаций христиан веры евангельской-пятидесятников, 27 – христиан веры евангельской (см. *Пятидесятники*), 1 – евангельских христиан в духе апостолов (см. *Пятидесятники*), 11 групп *адвентистов*, 14





групп *Иеговы свидетелей*, по 1 общине *мормонов* и *Новоапостольской церкви*, 22 мусульм. организации, 4 иудаистские, 2 буддистские общины, 4 группы *новых религ. движений*. На территории области име-



К кон. XVIII в. к ним добавились храмы: Христорождественский в с. Подгороднем, Московских чудотворцев в с. Иткаринском (Иткара) (до 1734), Ильинский в с. Ильинском (Красноярском) (до 1734), Никольский в с. Кийском (совр. Мариинск), Никольский в с. Усть-Сосново (Усть-Сосновское) (1742), Никольский в с. Бачатском (Бачат) (до

Спасо-Преображенский собор в Кузнецке. 1792–1835 гг. Фотография. 2008 г.

1763), Прокопьевский в с. Монастырском (ныне г. Прокопьевск) (1763), Никольский в с. Мунгатском (Мунгат) (1763), Спасский в с. Ишимском (Ишим) (до 1773), Духо-

сшествственный при Томском заводе (1775). В 1805 г. был освящен Михаило-Архангельский храм в с. Беркульском. В нач. XIX в. приходы Кузбасса относились к 3 духовным правлениям Сибирской епархии: Томскому, Барнаульскому и Кузнецкому. В связи с началом освоения Мариинской тайги (рубеж XVIII и XIX вв.) создавались поселения на востоке Томской губ., к сер. XIX в. было открыто 7 новых приходов.

В 1834 г. была учреждена Томская кафедра (см. *Томская и Асиновская епархия*), приходы на Кузнецкой земле перешли в ее юрисдикцию, церковная жизнь в регионе оживилась. Особенно активно новые храмы освящались на территории Кузбасса в 50-х гг. XIX в. (открыто

28 приходов), к концу столетия к ним добавились еще 48 общин, в 1900–1917 гг. было создано 57 приходов. К 1917 г. на территории Кузбасса действовало ок. 200 храмов. Указом Святейшего Синода от 3 мая 1916 г. в пос. Кучумовском Мариинского у. (близ совр. с. Елыкаева Кемеровского р-на) была учреждена Алексеевская жен. монашеская община.

В 1834 г. была учреждена Томская кафедра (см. *Томская и Асиновская епархия*), приходы на Кузнецкой земле перешли в ее юрисдикцию, церковная жизнь в регионе оживилась. Особенно активно новые храмы освящались на территории Кузбасса в 50-х гг. XIX в. (открыто

Церковь в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» в Кузнецке. 1775–1780 гг., разобрана в 1929 г. Фотография. Нач. XX в.



28 приходов), к концу столетия к ним добавились еще 48 общин, в 1900–1917 гг. было создано 57 приходов. К 1917 г. на территории Кузбасса действовало ок. 200 храмов. Указом Святейшего Синода от 3 мая 1916 г. в пос. Кучумовском Мариинского у. (близ совр. с. Елыкаева Кемеровского р-на) была учреждена Алексеевская жен. монашеская община.

Сосновском остроге (1657), Одигитриевский в Кузнецке (1676), в честь Рождества св. Иоанна Предтечи в с. Пачинском (Пача) (ранее 1682), Вознесенский в с. Верхотомском, Флоролаврский в с. Зелеевее (Заледееве), Никольский в с. Кулакове.

территории Кузбасса действовало ок. 200 храмов. Указом Святейшего Синода от 3 мая 1916 г. в пос. Кучумовском Мариинского у. (близ совр. с. Елыкаева Кемеровского р-на) была учреждена Алексеевская жен. монашеская община.

В годы гражданской войны и установления советской власти положение Русской Православной Церкви в Сибири коренным образом изменилось. Вслед. того что в условиях гражданской войны связь сибир. и уральских епархий с высшим церковным управлением в Москве была прервана, на сибир. соборном церковном совещании 14 нояб.–3 дек. 1918 г. в Томске было сформировано *Высшее временное церковное управление Сибири* (ВВЦУ Сибири), к к-рому перешла власть над церковными структурами на территории, находившейся в ведении правительства адмирала А. В. Колчака (в т. ч. в Кузбассе). ВВЦУ Сибири было ликвидировано в нач. 1920 г., когда после разгрома войск Колчака была восстановлена связь сибир. епархий с патриархом Московским и всея России.

В 1919 г. по Кузбассу прокатилась первая волна террора против духовенства, связанная с деятельностью отрядов под рук. Г. Ф. Лубкова, П. К. Рогова и др. (сожжены храмы в Кузнецке, селах Аило-Кузедеевском, Сары-Чумыш; убиты священнослужители в Кузнецке, селах Аило-Кузедеевском, Атаманове, Белогородском, Берёзовском, Ишимском, Кольчугине, Красный Яр, Морозове, Николаеве, Старопестерева, Междугорном). В нач. апр. 1920 г., т. е. через 3 месяца после восстановления в губернии советской власти, Томский губревком разослал телеграммы в Мариинск, Кузнецк, Кайинск, Щегловск, Тайгу и Колывань с требованием срочно предоставить сведения о наличии в этих городах храмов, их вместимости, фактической посещаемости прихожанами и возможном отношении местного населения к «утилизации церквей на общепользные нужды».

В 20-х гг. XX в. на территории К. о. получили распространение обновленческий (см. *Обновленчество*) и *григорианский* расколы. Начиная с 1922 г. в Кузбассе действовали обновленческие «епископы»: Кузнецкие (Николай Наганов, Василий Лысенко, Михаил Николаев), Щегловские (Василий Виноградов, Иоанн Завадовский, Николай Наганов, Владимир Сычѳ), Мариинский (Иоанн Ильин).

В 1928 г. был выслан в Сибирь правосл. еп. сщмч. *Герман (Коккель)*, он был назначен епископом Кузнецким, викарием Томской епархии,





временно управлял Томской кафедрой; в нояб. 1930 г. еп. Герман переехал в Омск, вступил в управление Омской епархией.

Революционные события не остановили процесс создания новых приходов в Кузбассе. В 1918–1920 гг. были освящены храмы в деревнях Артыште, Большеямной, Ивановской, Казанковой, Камышенской, Ново-Покровской (Новопокровке), Поломошной, а также в Мариинске, на Кемеровском руднике, на ст. Юрга. В 20-х гг. XX в. были зарегистрированы приходы в селах Баим, Бара-



Успенская церковь
Свято-Успенского мон-ря
в с. Елыкаеве. 2008 г.
Фотография. 2008 г.

новка, Березово, Большой Антибес, в деревнях Боровской, Варюхиной, Верх-Чумышской, Вознесенке, Городок, Елыкаевой (Бородиной), Жирновой (Жерново), Заимке Колмогоровой, Знаменке, Иверке, Малый Антибес, Н. Почитанке, Подъельники, Поморцевой, Приметкиной, Прокопьево, Райской, Салтыковой, Салтымаковой, Соломиной, Старочервово, Сыромолотной, Тенгулинской, Тыхте, Усть-Барандат, Усть-Чебуле, Худяшевой (Худяшово), Шарап, Шевели, Шишино, Яя-Борик. В 30-х гг. XX в., скорее всего, появились приходы в деревнях Кайле, Лучшевой, Чусовитиной. Не всегда можно указать, в какой юрисдикции состояли общины, созданные в 20–30-х гг. XX в.

С нач. 30-х гг. XX в. осуществлялось массовое закрытие храмов, священнослужители подвергались преследованиям. По неполным данным, в Кузбассе в 1937 г. по статье 58-й УК

РСФСР было арестовано 2708 чел., из них 2488 осуждены. По отношению к выявленным «врагам народа», к к-рым было отнесено духовенство, массово применялась высшая мера наказания; в Кемерове расстрельная зона располагалась в районе с. Ягунова на окраине города. Последние церкви на территории К. о. в городах Анжеро-Судженске, Ленинске-Кузнецком, с. Морозове были закрыты в 1939 г.

После окончания Великой Отечественной войны на территории К. о. возобновилась церковная жизнь. В 1945–1947 гг. в области было зарегистрировано 15 правосл. приходов, располагавших 5 храмами (Пантелеимоновская ц. в с. Кузедеево, Покровская ц. в Ленинске-Кузнецком, Ильинская ц. в г. Тайга, Вознесенская ц. в с. Верхотомском Кемеровского р-на, Петропавловская ц. в с. Афонине) и 10 молитвенными домами (по 2 молитвенных здания появились в Кемерове и в Сталинске (совр. Новокузнецк), по 1 – в Прокопьевске, Анжеро-Судженске, Гурьевске, Белово, Осинниках, Топках). Открывшиеся приходы составили Кемеровское благочиние Новосибирской епархии (см. *Новосибирская и Бердская епархия*). В 1946 г. после многолетнего перерыва в Кемерове на праздник Богоявления прошел крестный ход, в котором приняло участие более 3 тыс. чел. Крестные ходы были совершены и в других приходах Кузбасса. Из 24 клириков, зарегистрированных в Кузбассе к 1 окт. 1948 г., 13 чел. прежде были репрессированы, трое репатрированы из Австрии и Сев. Италии, только двое священнослужителей официально не подвергались репрессиям. В 1945 г. православные общины в Кузбассе перечислили в Фонд обороны страны 95 тыс. р., в помощь инвалидам Отечественной войны и детям фронтовиков — 10 тыс. р. Далеко не все заявления верующих об открытии храмов были удовлетворены, в 1948 или нач. 1949 г. власти закрыли Троицкий молитвенный дом в Гурьевске.

В кон. 50-х гг. XX в. начался новый этап гонений на Церковь (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*). В дек. 1960 г. была ликвидирована одна из самых крупных правосл. общин в К. о. — приход Знаменской ц. в Кемерове: в авг. 1959 г. облисполком принял решение о сносе молитвенного здания, пока прихожане пытались оспорить

это решение и добиться выделения др. участка под строительство храма, община была снята с регистрации. В 1960 г. была закрыта Вознесенская ц. в с. Верхотомском, годом раньше получившая ссуду от епар-



Церковь во имя прп. Сергия Радонежского
в г. Топки. 2006 г. Фотография. 2008 г.

хиального управления, приход был упразднен как «мало поддерживающийся верующими». Была закрыта Покровская ц. в Ленинске-Кузнецком (1961).

В 1972–1990 гг. Новосибирской и Барнаульской епархией управлял Гедеон (Докукин; с 1977 архиепископ, с 1987 митрополит). В эти годы на территории К. о. ни один храм не был закрыт, мн. церковные здания были реконструированы, построены новые церкви. Владыка Гедеон столкнулся с такими проблемами, как снижение числа верующих, недостаток храмов и кадров, отсутствие у большинства священнослужителей богословского образования. К 1 янв. 1973 г. на территории Кемеровского благочиния действовало 11 храмов (в городах Кемерово, Новокузнецк, Анжеро-Судженск, Белово, Киселёвск, Топки, Осинники, Прокопьевск, Тайга, в пос. Кузедеево). В 70-х гг. XX в. в Кузбассе возобновилось церковное строительство. В 1974–1976 гг. молитвенный дом в г. Белово был перестроен в деревянную церковь, в 1975–1976 гг. взамен молитвенного дома в Новокузнецке была построена ц. во имя арх. Михаила, в 1977 г. освящен новый храм в Топках. В 1979 г., объявленном «годом ребенка», в Кузбассе были сооружены крестильные храмы: в честь св. Иоанна Предтечи при Михайло-Архангельской ц. в Новокузнецке, в честь Крещения Господня в Прокопьевске. К 1981 г.





в Кузбассе насчитывалось 12 церквей и 3 крестильных храма. В 70-х гг. XX в. в Кемеровском благочинии увеличивалось число священно- и церковнослужителей. К 1 янв. 1973 г. здесь служил 31 чел. (из них 20 священников, 5 диаконов), к 1976 г. в 11 православных общинах К. о. служили 34 чел. (из них 23 священника, 6 диаконов). Активизация жизни Кемеровского благочиния в 70-х гг. XX в. во многом была заслугой прот. Алексия Курлюты, который 30 июля 1966 г. был назначен настоятелем Никольского храма в Кемерове и кемеровским благочинным. Прот. Алексею в 1970 г. удалось получить разрешение на реконструкцию Никольского храма, что стало толчком к возобновлению церковного строительства в Кузбассе. В 1971 г., по офиц. сведениям, в К. о. число прихожан, постоянно посещавших храмы, составляло 7,5–8 тыс. чел. (из них 65% женщины, 25% мужчины старшего и преклонного возраста, 10% молодых людей). Несмотря на то что в 1956–1971 гг. число верующих в К. о. сократилось почти в 3 раза, в 70-х гг. XX в. партийные



Церковь
в честь Успения Пресв. Богородицы
в пос. Мундыбаш. 1995 г.
Фотография. 2008 г.

и гос. органы отмечали рост посещений храмов, числа крещений и венчаний, повышение приходских доходов, активизацию ремонта церковных зданий. По офиц. данным, во 2-й пол. 70-х гг. XX в. число крещений в регионе увеличилось на 16%.

1980-й стал годом активного церковного строительства в Кемеровском благочинии. В Мариинске была создана Никольская община, были освящены новостроенная кирпичная Пантелеимоновская ц. в пос. Кузедеево и новый крестильный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы при Никольском соборе прихода в Кемерове. В 1981–1982 гг. после строительства и реконструкции были освящены храмы в городах Прокопьевск, Мариинск, Новокузнецк и Кемерово. В 80-х гг. XX в. верующие в К. о. с разрешения местных органов власти покупали дома для устройства в них молитвенных помещений, в 1981–1982 гг. молитвенные дома были освящены в Яшкино, Ленинске-Кузнецком, Гурьевске, Салаире и Промышленной. В 1986 г. были зарегистрированы 2 правосл. общины: в Ленинске-Кузнецком и Темиртау. К 1989 г. в связи с празднованием 1000-летия Крещения Руси (1988) открылись приходы в городах Ленинск-Кузнецкий, Междуреченск, Юрга, Салаир, Кемерово, в поселках Темиртау, Мундыбаш, Итатский, Промышленная. В 1989 г. в Кемеровском благочинии действовала 21 община. В 1987 г. статус собора получил Никольский храм в Кемерове, поступило разрешение на возведение в городе Знаменского собора, строительство которого было начато в 1989 г. Процесс передачи храмов в Кузбассе был ускорен в ходе подготовки приезда патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* в Новосибирскую епархию в 1991 г. В сложный 1989 год — время шахтерских забастовок — митр. Гедеон предпринял длительную поездку по региону, призывая шахтеров к пониманию трудностей, к-рые переживала страна. В 1987 г. на территории К. о. появилась одна из первых в Сибири в постсоветский период монашеских общин — жен. община *Покрова Пресв. Богородицы и прп. Серафима Саровского* в Ленинске-Кузнецком; в 1989 г. первые сестры приняли монашеский постриг, в 1992 г. был официально учрежден мон-рь. К 1 янв. 1981 г. в 12 церквях Кемеровского благочиния служили 45 чел. (25 священников, 6 диаконов, 3 регента, 11 псаломщиков), в 1989 г. в 21 храме служили 63 церковно- и священнослужителя. Несмотря на небольшой рост числа священнослужителей в 80-х гг., в епархии не хватало кадров.

8 июня 1990 г. Поместный Собор РПЦ вынес постановление о выделении из Новосибирской епархии приходов в Красноярском крае и К. о. и об образовании из них Красноярской епархии, 20 июля епископом Красноярским и Енисейским был назначен *Антоний (Черемисов)*. В том же году территория Кузбасса была поделена на 3 благочиния: Кемеровское, Новокузнецкое, Беловское, к июню 1993 г. в Кузбассе было уже 5 благочиний: Кемеровское, Новокузнецкое, Беловское,



Церковь во имя Св. Троицы в Кемерове.
2005 г. Фотография. 2008 г.

Киселёвское, Кольчугинское. В первые месяцы пребывания на кафедре еп. Антоний объехал епархию, в дек. 1990 г. посетил приходы в Белове, Анжеро-Судженске, Кемерове, Красносельке, Мариинске, Прокопьевске, Тайге, Топках, Верх-Чебуле, где совершил богослужения и встретился с представителями местных органов власти. В 90-х гг. XX в. на территории Кузбасса учреждались новые общины и возводились храмы. Красноярская епархия объединяла на время своего создания 32 прихода, из них 19 — в Кемеровском благочинии. В кон. 1990 г. в Кузбассе было уже 39 общин, в 1991 г. — 47 приходов, окормляемых 59 пастырями, в 1992 г. — более 50 общин и 1 жен. мон-рь (в Ленинске-Кузнецком), в 1993 г. — 62 прихода и 2 монастыря с 80 священниками и 9 диаконами. В 1993 г. в К. о. крестилось ок. 40 тыс. чел.

11 июня 1993 г. из Красноярской епархии была выделена в адм. границах К. о. Кемеровская и Новокузнецкая епархия (см. *Кемеровская и Прокопьевская епархия*). 26 июля 2012 г.





была образована Кузбасская митрополия, в к-рую вошли 3 самостоятельные епархии: Кемеровская и Прокопьевская, *Мариинская и Юргинская, Новокузнецкая и Таштагольская*. Главой митрополии стал бывш. Кемеровский и Новокузнецкий еп. Аристарх (Смирнов; 1 авг. 2012 возведен в сан митрополита).

Н. Г. Губанова, Е. Ю. Кобяков

Старообрядчество. С нач. 80-х гг. XVII в. старообрядцы, преимущественно *беспоповцы* — выходцы из Поморья, активно переселялись в Сибирь, в т. ч. на территорию К. о. Они селились в Верх-Чулымской тайге, на границе с к-рой находились преимущественно старообрядческие деревни Рубино и Прокопьево, в Салаирской тайге, в таежных районах Горной Шории. В 1682 и 1685 гг. в дер. Поломошной (совр. Яшкинский р-н) были совершены 2 самоожжения, погибли 133 и 40 чел., позднее последовала череда самоожжений старообрядцев в различных поселках. Несколько «гарей» на территории Кузбасса произошло в 1756 г. — в деревне Мальцевой сожгли себя ок. 200 чел., в дер. Мамуровой погибли 175 чел. «Гари» 1756 г., ставшие причиной издания имп. *Екатериной II Алексеевной* указа в 1765 г. «о недопущении сибирских жителей до самоожжения», стали последними самоожжениями на территории Кузбасса. В нач. XVIII в. в регионе увеличилось число старообрядцев — выходцев из Европейской России (в первую очередь из Нижегородской губ.), они селились в районах первоначального земледельческого освоения (Томско-Кузнецкий регион). С этим потоком связывается именование сибир. старообрядцев кержаками — по названию старообрядческого центра *Керженец* (совр. Нижегородская обл.). С кон. XVIII в. старообрядцев ссылали в Зап. Сибирь семьями и приписывали к кузнецким заводам.

На территории К. о. по численности лидировали беспоповцы. К сер. XIX в. в регионе были представлены следующие беспоповские согласия: *поморцы*, разделявшиеся на законобрачных поморцев, полубрачных даниловцев и небрачных *федосеевцев* и *филипповцев*; *странники*, состоявшие из статейников и противостатьейников, денежников и безденежников; *Спасово согласие*, основная часть к-рого принадлежала к «нетовшине глухой», меньшая — к «нетовшине

поющей»; близкие к Спасову согласию *самокресты* (самокрещенцы), *рябиновцы* (впервые отмечены в регионе в 60-х гг. XIX в.), восточники (дырники). В кон. XIX в. были зафиксированы единичные *средники*, в Чулымской тайге — т. н. тюменское согласие, в нач. XX в. возникло титовское согласие (см. *Титовцы*).

Большую роль среди беспоповцев в регионе играли странники. Первые бегуны (безденежники) появились в 1836 г. в Верх-Чулымской тайге (здесь сформировался томский центр согласия) под влиянием выходцев из Пермской губ. Андреяна и Силуана. В 1855 г. здесь же были отмечены первые наставники странников-статьейников (иерархистов). В нач. XX в. высылке «на прожитие под смирение в Томскую пустыню» подлежали бегуны, виновные в грехе чаепития. Было многочисленным Спасово согласие: по оценке томского миссионерского братства свт. Димитрия Ростовского, в кон. XIX в. до 1/3 старообрядцев в Кузнецком округе принадлежали к «глухой нетовшине».

Среди поповцев преобладали старообрядцы, приемлющие священство *Белокриницкой иерархии*, в основном это были *окоужники*; *противоокоужники* делились на «иовцев» и «раздорствующих». Число *беглопоповцев* по объективным причинам постоянно сокращалось. Промежуточное положение между поповскими и беспоповскими согласиями занимали сформировавшиеся в Сибири в сер. XIX в. сообщества часовенных и стариковцев (см. в ст. *Часовенное согласие*).

В ходе миссионерской поездки в 1897–1898 гг. было зафиксировано, что в 48 селениях Кузнецкого округа жили 3327 старообрядцев, из них ок. 1/3 являлись переселенцами из разных губерний, по преимуществу Вятской, Тобольской, Уфимской и Пермской. Эти сведения не являются исчерпывающими.

В 1930–1931 гг. в бывш. Томской губ. в результате коллективизации усилилась внутренняя миграция, что стало причиной коренной ломки жизненного уклада старообрядцев. Часть старообрядцев была раскулачена и выслана в Нарымский край, часть переселилась из деревень в города, в т. ч. в Сталинск, где в это время развернулось крупное строительство. Нек-рые старообрядцы ушли в глухую тайгу.

В нач. 2013 г. в К. о. действовали 2 зарегистрированные общины старообрядцев: приход Русской православной старообрядческой церкви (см. *Белокриницкая иерархия*) в честь иконы Божией Матери «Всем скорбящим Радость» в Новокузнецке и приход в честь Собора арх. Михаила Русской древлеправославной церкви (беглопоповцы) в пос. Урск Гурьевского р-на. 7 окт. 2012 г. архиереи Белокриницкой иерархии Московский и всея Руси митр. *Корнилий* и Новосибирский и всея Сибири еп. Силуан осветили в Новокузнецке 1-й на территории Кузбасса старообрядческий храм в честь иконы Божией Матери «Всем скорбящим Радость». В труднодоступных районах области (в основном на юге) существуют незарегистрированные общины беспоповцев.

Е. А. Агеева, Е. А. Кулешова

Римско-католическая Церковь.

В Сибири католики появились в кон. XVII в., много поляков было выслано сюда после восстаний в Польше в 1830, 1863–1864 гг. Переселенцы-католики приезжали в регион в кон. XIX — нач. XX в. в связи со строительством Транссибирской магистрали и аграрной реформой П. А. Столыпина.

В XIX — нач. XX в. в Кузбассе действовало несколько католич. приходов: в Мариинске, в селах Бороковка (совр. Тяжинский р-н), в г. Тайга. К кон. XIX в. в Мариинске в составе многочисленной колонии ссыльных поляков были и католические священники, имевшие разрешение совершать богослужение и требы. 29 сент. 1905 г. в Мариинске был освящен приходской храм во имя Антония Падуанского, в городе имелось католическое кладбище. На рубеже XIX и XX вв. переселенцами-католиками — поляками, латышами и латгальцами, имевшими в этих местах крестьянские хозяйства, было основано с. Бороковка. 18 янв. 1906 г. в селе осветили католич. ц. во имя арх. Михаила и свт. Николая Чудотворца. В 1914 г. число прихожан Бороковского прихода Томского деканата достигало 10 тыс. чел. В течение почти 30 лет село было центром религ. жизни переселенцев-католиков.

В результате политики советской власти католич. Церковь в Кузбассе прекратила деятельность. Постановлением президиума Сибкрайисполкома от 17 нояб. 1931 г. костел в Мариинске был окончательно ликвидирован, в посл. здание было разо-





брано. Перед Великой Отечественной войной было демонтировано здание костела в Бороковке, материал перевезли в районный центр Тяжинский, где из него построили дом культуры. К 1937 г. были арестованы все католич. священники и члены двадцаток на территории Кузбасса.

После присоединения к СССР Зап. Украины и Прибалтики начались массовые ссылки в Сибирь населения этих земель, число католиков в Сибири, в т. ч. в Кузбассе, на рубеже 30-х и 40-х гг. XX в. возросло в десятки раз. В 1958 г. в Сибири появилась первая община *редемптористов*. С Украины в Прокопьевск приехал иеромонах-униат Василий Рутка, начавший подпольное служение среди ссыльных украинцев-шахтеров. Он посещал католиков и в др. городах и поселках Кузбасса — в Ленинске-Кузнецком и Полысаеве, где жили ссыльные немцы. 19 авг. 1995 г. в Прокопьевске была освящена церковь редемптористов. На освящение прибыл генеральный настоятель Конгрегации Святейшего Искупителя Хуан Мануэль Лассо де ла Вега; в результате его визита было принято решение создать в Кузбассе международную общину редемптористов, к-рая взяла бы на себя окормление католиков в К. о. В 1996 г. новая община Конгрегации появилась в Кемерове, со временем были созданы общины в Юрге, Таштаголе, Анжеро-Судженске и в др. городах и поселках области, где проживали потомки ссыльных поляков и немцев. Редемптористы в России и Казахстане объединены в регион св. Герарда, к-рый входит в Варшавскую провинцию Конгрегации, неск. редемптористов в К. о., принадлежащих к визант. обряду, относятся к униат. Львовской провинции Конгрегации.

В 2000-х гг. в К. о. открывались католич. храмы: 3 нояб. 2007 г. в пос. Яшкино освящена часовня в честь Св. Семейства, 14 окт. того же года в Новокузнецке освящен костел. Самый большой католич. храм Кузбасса — в честь Непорочного Сердца Пресв. Девы Марии расположен в Кемерове, освящен 27 сент. 2009 г. Католики составляют 1% населения Кузбасса, католицизм здесь исповедуют белорусы, литовцы, латыши, немцы, поляки и украинцы.

Протестантские церкви, деноминации и секты. В 30-х гг. XX в. и во время Великой Отечественной войны на Алтай и в Кузбасс, как и

в др. регионы Зап. Сибири, было сослано большое число представителей протестант. конфессий.

Лютеране. На Кузнецкой земле лютеранство исповедовали немцы, находившиеся на спецпоселении, в основном в шахтерских городах. В 40-х гг. XX в. в Осинниках имела группа лютеран в составе 25–30 чел., иногда посещавшая богослужение зарегистрированной общины баптистов. В нояб. 1947 г. осинниковские лютеране обратились к уполномоченному Совету по делам религ. культов в К. о. с ходатайством об открытии молитвенного дома и получили отказ. В нач. 2013 г. в К. о. существовали 2 зарегистрированные лютеранские общины: в Анжеро-Судженске и Кемерове (создана в кон. 2012).

Баптисты. Деятельность баптистов в Кузбассе оживилась на рубеже 30-х и 40-х гг. XX в. В 1946–1947 гг. Совет по делам религ. культов удовлетворил ходатайство о регистрации 5 объединений евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) в К. о. (в Кемерове, Осинниках, Ленинске-Кузнецком, Сталинске, пос. Байдаевка). В 50-х гг. в Кузбассе действовало значительное количество незарегистрированных общин ЕХБ, наиболее крупные находились в городах Прокопьевск, Анжеро-Судженск, Киселёвск, Юрга, Топки, Белово и в пос. Мундыбаш Таштагольского р-на; из этих общин позднее были зарегистрированы организации в Анжеро-Судженске, Прокопьевске и Мундыбаше. В 1946–1947 гг. численность наиболее крупных общин ЕХБ в Кузбассе составляла: в Кемерове — 215 чел., в Сталинске — 247 чел., в Ленинске-Кузнецком — 298 чел. В течение последующих лет количество баптистов в К. о. увеличивалось.

Общины *пятидесятников* в К. о. многочисленны, расположены практически во всех крупных населенных пунктах. Пятидесятничество было принесено в Сибирь в послевоенное время переселенцами из Зап. Украины. Второй этап распространения движения пришелся на 90-е гг. XX в.: в эти годы в регионе появились неопятидесятники, «апостольские» общины и др. подобные группы.

В авг. 1947 г. в Анжеро-Судженске прошел нелегальный съезд *адвентистов седьмого дня*, на к-рый собрались представители из разных городов Кузбасса; съезд провели 2 «пророка», приехавшие из Новосибирска

и с Украины. В Кемерове и в Сталинске в общины адвентистов и пятидесятников помимо спецпереселенцев входили резмигранты из Китая. В наст. время общины адвентистов в К. о. подчиняются Центрально-сибирской миссии Церкви христиан-адвентистов седьмого дня.

Свидетели Иеговы. После принятия в марте 1951 г. закрытого постановления Совета Министров СССР «О выселении активных участников антисоветской нелегальной секты иеговистов и членов их семей, проживающих в западных областях Украинской и Белорусской ССР, Молдавской, Латвийской и Эстонской ССР» большинство иеговистов из названных регионов были депортированы в Сибирь, их расселяли в колхозах и в лесных хозяйствах, реже в небольших городах. В 1962 г. управление КГБ по К. о. обнаружило 3 подпольно действовавшие группы свидетелей Иеговы: в пос. Грамотеино Беловского р-на и в городах Осинники и Прокопьевск — общей численностью ок. 60 чел., в основном украинцев.

Мормоны прибыли в К. о. в нач. 2000-х гг. из США. Первая и единственная в регионе орг-ция мормонов была зарегистрирована в Кемерове в 2010 г.

Ислам. Появление ислама на территории К. о. связывают с существованием Сибирского ханства (сер. XIV — нач. XVII в.), вост. окраиной к-рого являлись совр. юж. районы Томской обл. и сев. районы К. о. В сев.-вост. части К. о. издавна проживали сибирские татары, в ходе освоения Россией вост. земель сюда стали переселяться и поволжские татары, примерно в сер. XVII в. основавшие с. Теплая Речка (совр. Ижморский р-н). Поток татар-переселенцев усилился в ходе аграрной реформы нач. XX в., появились крупные поселения: дер. Серебряково была основана татарами из Пензенской губ., аул Сарсаз — переселенцами из Казанской губ., дер. Нижегородка рядом с Теплой Речкой — выходцами с Нижегородчины. Во всех названных татарских поселениях до 20-х гг. XX в. имелись мечети.

В ходе индустриального развития Кузбасса мусульмане стали селиться в поселках и городах, где велось строительство шахт, металлургических и химических предприятий. Много татар и башкир переселились в пос. Ольжерас (совр. Междуреченск) на рубеже 40-х и 50-х гг. XX в. в связи



с разработкой угольного месторождения «Распадское» с севера К. о., из совр. Анжерского, Тисульского и Юргинского р-нов, где с 1907–1910 гг. жили мусульмане из Поволжья. При строительстве шахты «Распадская» в 1970–1980 гг. в Междуреченск приехало много татар. и башкир. молодежи, в т. ч. из Центр. России, в город также съезжались мусульмане из республик Кавказа и Ср. Азии. 6 окт. 1991 г. Духовное управление мусульман Уфы зарегистрировало в Междуреченске общину. Среди мусульман на севере Кузбасса были представители духовенства и знати, сосланные в Сибирь в 20-х гг. XX в., немало мусульман обосновалось в совр. Прокопьевском р-не. Все вышеперечисленные регионы К. о. до сих пор являются территориями компактного проживания татар и башкир. Последняя волна миграции мусульман в К. о. приходится на сер. 90-х гг. минувшего столетия, когда в область приехали мигранты из среднеазиат. республик бывш. СССР.

В 1988 г. в Кемерове появился модельный дом для мусульман, в 2008 г. в столице Кузбасса открылась мечеть «Мунира» — крупнейшая за Уралом, при ней было учреждено Духовное управление мусульман К. о. Одна из первых мечетей в регионе была открыта в дер. Сарсаз Юргинского р-на в 1996 г., позднее мечети появились в промышленных городах — Киселёвске, Прокопьевске, Белово, Анжеро-Судженске.

Иудаизм. Евреи издавна жили в одном из старейших городов региона — Мариинске (основан в 1698 как с. Кийское, с 1857 имеет совр. название) и в торговых селах Мариинского округа. В 1908 г. в Мариинске проживали 6195 иудеев — более 1/3 населения, в городе действовали синагога (до 1930) и евр. учебные заведения. В Кемерове иудеи появились в нач. XX в., значительную часть евр. общин составляли ссыльные. Новый приток евр. населения в Кузбасс пришелся на годы Великой Отечественной войны, когда в регион из центральных районов страны были эвакуированы сотрудники и оборудование десятков предприятий. С 40-х гг. XX в. до сер. 1951 г. в Кемерове имела тайная иудейская община из 25–40 чел., собиравшихся для молитв. В 2001 г. в столице Кузбасса была зарегистрирована иудейская община, к-рой руководил раввин из Голландии. Помимо традиц. религ. групп

имеется община нетрадиц. (прогрессивного) иудаизма в Новокузнецке.

Буддизм. Первой в К. о. буддийской орг-цией стала группа в Кемерове (Дальневосточная махаянская буддийская церковь Дзен корейской ветви Сон, школа Чоге «Бодхи»), в наст. время прекратившая существование. В Кузбассе действуют 2 буддийские общины: «Сукхавати» буддийской традиц. сангхи России в Ленинске-Кузнецком и центр «Алмазного пути» школы *Карма-кагьюна* в Киселёвске. Имеется также ок. десятка незарегистрированных буддийских групп.

Новые религиозные движения в К. о. представлены 2 общинами Церкви Божией Матери «Державная», 2 орг-циями об-ва «Сознания Кришны» и местным движением «Страна Анура» — общиной сектантского типа, не зарегистрированной как религ. орг-ция (создана в 1992 в пригороде г. Мыски пос. Ключевом супругами К. и Н. Серебрянниковыми). В Юрге и Новокузнецке действуют сайентологи (см. ст. *Сайентология*), чьи орг-ции зарегистрированы как просветительские.

Лит.: *Сосковец Л. И.* Антирелигиозная деятельность партийных организаций Зап. Сибири в 1950-е гг.: АКД. Томск, 1991; *она же.* Религиозные конфессии Зап. Сибири в 40–60-е гг. XX в. Томск, 2003; *Иванов К. Ю.* К вопросу о вкладе благотворителей в строительство правосл. храмов на территории Кузбасса: (Древ. период) // Благотворители Зап. Сибири. История и современность: Конкурсные работы студентов и аспирантов кемеровских высш. учеб. заведений. Кемерово, 1997. С. 29–35; *он же.* Старообрядчество юга Зап. Сибири 2-й пол. XIX — нач. XX в.: АКД. Кемерово, 2001; *он же.* К вопросу о соглашениях и толках старообрядцев на территории Кузбасса (2-я пол. XIX — нач. XX в.) // Кузнецкая старина. Новокузнецк, 2003. Вып. 5. С. 167–179; *он же.* К вопросу о возможности и необходимости комплексного исслед. истории и совр. состояния религии в регионе // Наука и образование: Мат-лы Всерос. науч. конф. (20–21 февр. 2003 г.). Белово, 2003. Ч. 2. С. 139–143; *он же.* Самосожжения на территории Кузбасса // Наука и образование: Мат-лы V Междунар. науч. конф. (26–27 февр. 2004 г.). Белово, 2004. Ч. 3. С. 418–424; *Конев Е. В.* Немцы Зап. Сибири в 1940–1990-х гг.: (На мат-лах Кемеровской, Новосибирской и Томской областей): АКД. Томск, 2002; *Горбатов А. В., Чуднов И. А.* Гос. контроль финансово-хозяйственной деятельности РПЦ в Сибири в 1950–1960-е гг. // Вестн. Кузбасского гос. техн. ун-та. Кемерово, 2004. № 4(41). С. 135–141; *Шиллер В. В.* Этноконфессиональное взаимодействие в Кемеровской обл. в кон. XIX — XX вв.: (Источники и методы изучения): Канд. дис. Кемерово, 2004; *Ананина А. В., Иванов К. Ю.* Из опыта изучения церковно-гос. отношений на территории Кемеровской обл. // Сб. тр. студентов и молодых ученых Кемеровского гос. ун-та, посвященный 60-летию Победы в Великой Отечественной войне. Кемерово, 2005. Вып. 6:

Мат-лы XXXII апрельской конф. Т. 1. С. 60–62; Сибирь на перекрестке мировых религий: Мат-лы 3-й межрегион. науч.-практ. конф. Новосибир. 2006; Русская Правосл. Церковь юга Зап. Сибири (XIX–XX вв.): Ист. очерки. Кемерово, 2007; *Горбатов А. В.* Государство и религ. организации Сибири в 1940–1960-е гг. Томск, 2008.

*Н. Г. Губанова, Е. Ю. Кобяков,
Е. А. Кулешова*

КЕМПИНСКИЙ Аарон (1939, Нагария, Израиль — 1994, Тель-Авив, Израиль), израильский археолог, один из ведущих специалистов в области библейской археологии и археологии Ближ. Востока. Окончил Иерусалимский и Марбургский ун-ты, получил степень магистра археологии и *ассириологии* (1967), в 1975 г. защитил докт. диссертацию (Иерусалимский ун-т; тема «Сиро-Палестинский регион в последней фазе среднего бронзового века II-B, 1650–1550 гг. до н. э.»). Профессор археологии и *ассириологии* Тель-Авивского ун-та (1975–1994) и ун-та Беэр-Шевы (1972–1985). Учредитель Израильской ассоциации археологов, основатель израильского научного ж. «Археология».

К.— автор работ по истории и археологии периода средней бронзы, исследований хеттских и аккад. текстов из Хаттуссы и *Алалаха*, статей о егип. присутствии в Ханаане, процессах урбанизации и строительстве фортификационных сооружений.

Участие в археологических раскопках впервые принял ребенком (раскопки храма среднего бронзового века в Нагарии, экспедиция М. Дотана, 1954–1955 гг.). Вместе с коллегами К. участвовал в раскопках в Хацоре (1965) (см. *Асор*) и *Мегицдо* (1965), исследовал Тель-Мор, Мецад-Хешвиягу, Тель-эль-Аджуль, Эйн-Геди, Ахзив, Хаттусас (совр. Богазкала, Турция); был соруководителем и руководителем экспедиций в Тель-Масосе (1972–1975, 1979), Тель-Эрани (1985, 1986–1989) и Тель-Кабри (1975, 1986–1993).

В Тель-Эрани, недалеко от Лахиса, экспедицией К. был раскопан один из крупнейших телей Иудейского предгорья, где были найдены следы 32 страт поселений от халколита до раннего мусульм. периода. Т. о. был обнаружен важнейший археологический материал эпохи ранней бронзы, свидетельствующий о егип. присутствии в Ханаане. При раскопках в Тель-Масосе, в центральной части пустыни *Негев*, было



найденно поселение эпохи железа I, основанное в кон. XIII – нач. XII в. до Р. X. и к XI в. ставшее главным торговым и культурным центром долины Беэр-Шевы.

Самыми значительными стали результаты последней экспедиции К., работавшей в Тель-Кабри. Были открыты фортификации и дворец эпохи средней бронзы II. Среди прочего исследователи раскопали часть дворцового храма с культовой рампой или алтарем во дворе и церемониальный зал с расписанным в технике фресок полом с изображением цветов и растений и росписью, имитирующей мраморную кладку. Декорированные подобным образом полы ранее были найдены в Алалахе, Мари, на островах Крите и Санторине. Вероятно, этот стиль впервые появился на минойском Крите, а отсюда уже распространился по Леванту. На сев. стене церемониального зала сохранились фресковые росписи, выполненные в эгейском стиле. Подобных настенных росписей этого периода в Леванте не было обнаружено, однако отдельные декоративные элементы – флора, корабли, архитектурные детали, человеческие фигуры – напоминают фрески Акротирис (о. Крит) и Алалаха, а также Аварисса (совр. Тель-эд-Даба, Египет), столицы *гиксосов*. Радиоуглеродный анализ указывает на кон. XVII в. до Р. X. как на дату разрушения дворцового комплекса.

Не менее известна общественная деятельность К. Резкий полемист, он неоднократно выступал против использования археологии в политических и националистических целях. Критиковал археологическую элиту за компромисс с ультраортодоксальными кругами в вопросах раскопок древних некрополей; выступал против узаконенной торговли древностями и приобретения музеями незаконно созданных частных археологических коллекций. Наиболее широкий резонанс в научных кругах получили выступления К. по поводу т. н. Алтаря Иисуса Навина, обнаруженного А. Зерталем в горах Самарии (1986), и о гранате из слоновой кости, якобы принадлежавшем Храму Соломона и приобретенном Музеем Израиля в 1988 г.

Изд.: The Architecture of Ancient Israel: from the Prehistoric to the Persian Periods. Jerusalem, 1992. (соавт. ред. Reich R.).
Лит.: The Rise of Urban Culture: the Urbanization of Palestine in the Early Bronze Age, 3000–2150 B. C. Jerusalem, 1978; Ergebnisse

der Ausgrabungen auf der Hirbet el-Mešāš (Tel Masos). 1972–1975. Wiesbaden, 1983. 3 Bde (соавт. Fritz V.); Some Observations on the Hyksos (XVth) Dynasty and its Canaanite Origin // Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity / Ed. S. Israelit-Groll. Jerusalem, 1985. P. 129–137; Joshua's Altar – An Iron Age I Watchtower // BAR. 1986. Vol. 12. N 1. P. 42–49; Megiddo: A City-State and Royal Center in North Israel. München, 1989; Reflections on the Role of Egyptians in the Shfelah of Palestine in the Light of Recent Soundings at Tel Erani // The Nile Delta in Transition: 4th–3rd Millennium BC / Ed. E. C. M. van den Brick. Tel Aviv, 1992. P. 419–425; The Hyksos: A View from Northern Canaan and Syria // The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives / Ed. E. Oren. Phil., 1997. P. 327–334; Tel Kabri: The 1986–1993 Excavations Seasons: Final Report / Ed. N. Scheftelowitz, R. Oren. Tel Aviv, 2002.

Я. Чехановец

КЕ́МСКИЙ В ЧЕ́СТЬ БЛАГОВЕ́ЩЕНИЯ ПРЭСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ И НОВОМУ́ЧЕНИКОВ И ИСПОВЕ́ДНИКОВ РОССИЙСКИХ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Петрозаводской и Карельской епархии), находится в г. Кемь Республики Карелии. Основан решением Свящ. Синода от 19 апр. 2000 г. при кемском соборе в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1875–1903). Собор был возведен на территории бывш. Кемского подворья *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря* – во владении, в сер. XV в. подаренном обители новгородской посадницей *Марфой Борецкой*.

В 1923 г. в Кемь был учрежден пересыльно-распределительный лагерь, но богослужения в соборе совершались до нач. 1935 г., поскольку он находился в центральной части города, имевшей внелагерный статус. Вероятно, здесь служили и ссыльные архиереи священномученики *Иларион (Троицкий)* и *Петр (Зверев)*. В апр. 1933 г. начался процесс закрытия храма. «Женское делегатское собрание» Кемь постановило «считать совершенно необходимым изъятие Кемского собора под культурный очаг»; в нач. 1935 г. за закрытие храма проголосовало 94% населения города (2959 чел.). В актах об изъятии значится здание «постройки 1898 г.», «большое, каменное, размерами: длина 37 м, ширина 21 м, площадь 750 кв. м, внутренняя площадь 700 кв. м». «Группа верующих незначительна и не располагает средствами для отопления... с точки зрения целесообразного использования государственного имущества Кемский Благовещенский собор подлежит безусловному изъятию».

20 дек. 1935 г. ВЦИК утвердил постановление Президиума ЦИК Карельской АССР от 20 февр. того же года о закрытии Благовещенского храма (ГАРФ. Ф. 5236. Оп. 1. Д. 171. Л. 9, 102–104).

После 1935 г. собор был переоборудован под склад. По нек-рым сведениям, в храме производились расстрелы репрессированных. В 30-х гг. XX в. около собора было построено 2 каменных дома для руководства СЛОН. В 3-этажном здании располагались кабинеты лагерного начальства и ресторан, в др. каменном корпусе – гостиница НКВД «Прибой». В 90-х гг. XX в. бывшая гостиница была продана с аукциона для коммерческого предприятия, но вскоре оказалась заброшена. В 1991 г. Благовещенский храм был передан церковной общине Кемь, монахи разместились в 2-этажном здании бывш. гостиницы. 2 авг. 2009 г. архиеп. Петрозаводский и Карельский *Мануил (Павлов)* совершил Божественную литургию и освятил во имя Новомучеников и исповедников Российских престол монастырского храма, расположенного в полуподвальном помещении еще не восстановленного Благовещенского собора. В здании бывшей гостиницы «Прибой» находится кейлейный корпус с гостиницей для паломников, направляющихся в Соловецкий мон-рь. Насельники К. м. ежедневно служат молебны новомученикам и исповедникам Российским. При обители открыта воскресная школа. К нач. 2013 г. в К. м. проживали наместник игум. Александр (Марченко) и неск. насельников.

Арх.: ГАРФ. Ф. 5236. Оп. 1. Д. 171.
Лит.: *Аранов Д. Ю.* Закрытие Кемского Благовещенского собора в 1935 г.: Док-ты из ГАРФ // Соловецкое море. 2007. № 6. С. 136–142.

КЕ́МСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Архангельской и Холмогорской епархии существовало в 1910–1913 гг., названо по г. Кемь (в совр. *Карелии*). К. в. было учреждено для борьбы со *старообрядчеством* и с усилившимися в *Карелии* панфинляндским, лютеран. и сектантским движениями (для противодействия им в Архангельске в 1908 было создано миссионерско-просветительское Беломорско-Карельское братство св. арх. Михаила с филиалом в Кемь). 2 февр. 1910 г. Архангельский еп. *Михей (Алексеев)* направил в Синод ходатайство об учреждении викариата и предложил назначить на кафедру

настоятеля *Артемиева Веркольского мон-ря* архим. *Варсонофия (Вихвелина)*. (Кандидатура викария, по-видимому, была подсказана св. *Иоанном Кронштадтским*. В письме к еп. Михею от 7 дек. 1908 он советовал владыке, несмотря на желание архим. Варсонофия перейти в Томскую епархию, не отпускать клирика: «Он послужит о Господе с честью и будет помощником добрым».— Учреждение в Архангельской епархии викариатства. 1910. № 20. С. 664–665.)

К. в. было создано 3 июля 1910 г., епископу предписано жить при Веркольском мон-ре и им управлять на правах настоятеля. При приходской церкви в с. Ухта (ныне пос. Калева-ла, Карелия), наиболее густонаселенном карельском селе в Архангельской губ., разместилось архиерейское подворье. 26 авг. 1910 г. в Троицком кафедральном соборе Архангельска состоялась хиротония архим. Варсонофия (*Вихвелина*) во епископа Кемского, к-рую возглавил Финляндский и Выборгский архиеп. *Сергий (Страгородский)*. В ведении викария находились приходы и мон-ри в Кемском, Онежском и Пинежском уездах. О служении в К. в. еп. Варсонофий оставил дневниковые заметки, в к-рых писал о запущенности ряда храмов и церковноприходских школ, о труднодоступных приходах.

14 февр. 1913 г. по предложению Финляндского архиеп. *Сергия* 17 карельских приходов в Кемском у., где велась активная пропаганда лютеранства, были временно переданы новоучрежденному *Сердобольскому вик-ству* Финляндской епархии. Это было сделано, чтобы выделить карельские приходы Архангельской и Олонецкой губерний в одну церковно-адм. структуру в юрисдикции Финляндского архиепископа. Из-за изъятия из К. в. почти всех приходов Кемского у. вик-ство было переименовано 14 февр. 1913 г. в *Пинежское* с сохранением резиденции епископа в Артемиевом Веркольском мон-ре.

Ист.: Учреждение в Архангельской епархии викариатства и наречение и хиротония викарного епископа // Архангельские ЕВ. 1910. № 18–20; ЦВед. 1910. № 29. С. 299; 1913. № 48. С. 527; *Е. В. [Варсонофий (Вихвелин), еп.]*. Записки из миссионерских путешествий по Архангельской Карелии: Очерк религ.-нравственного состояния приходов Архангельской Карелии // Правосл. благовестник. М., 1914. № 7/8. С. 144–189; Православная Карелия: Очерк. Пг., 1914. С. 142–143.

В. Г. Пидгайко

КЕНДЕЙ [греч. Κενδέος] (VII в.?), прп. (пам. кипр. 6 окт.), чудотворец. Один из 300 т. н. Аламанских святых, прибывших на Кипр после завоевания Палестины арабами. Си-



Пафоса разломился на 2 части, и отшельники достигли берега, ступая по воде, как по суше. Сначала К. устроил аскитирий на прибрежном крутом утесе недалеко от Пафоса. Враг рода человеческого, желая погубить преподобного, явился ему в образе путника и пал к его ногам, якобы прося благо-

Исцеление бесноватого сына архонта. Клеймо иконы прп. Кендея. 1787 или 1797 г. (мон-рь прп. Кендея близ с. Авгору, Кипр)

накарное Житие К. содержится в составе совместной службы К. и ап. Фоме, изданной в 1779 г. в Венеции архим. Киприаном. В 18 лет К. покинул родину, отправился на Св. землю и принял постриг в одном из мон-рей, а затем удалился в Иорданскую пустыню, где питался дикими плодами. За строгое подвижничество Господь наделил К. даром чудотворений. Когда некий архонт привел больного сына к известному подвижнику по имени Анания, надеясь на его исцеление, тот отправил их к К., и по молитве преподобного отрок выздоровел. Этот случай стал широко известен, вскоре К. рукоположили во иерея в одной из палестинских лавр. Однако К., привыкший к отшельническому житию, через нек-рое время снова удалился в пустыню. Там он изгнал демона из сына одного земледельца.

Из-за араб. нашествия К. и др. палестинские подвижники переселились на Кипр. Их корабль вблизи

с ним поселился разбойник, к-рый стал причиной мн. бед К., но подвижник лишь благодарил Господа за посланное испытание. Вскоре разбойник был схвачен местным правителем и казнен.

Затем К. покинул окрестности Пафоса и поселился на др. конце острова, близ с. Авгору (ныне округ Фамагуста), недалеко от своего духовного друга прп. *Ионы* (пам. кипр. 11 окт.). По пути в Авгору, проходя через города и села, К. совершил множество чудес и исцелений. Однажды во время долгой засухи жители окрестностей Авгору просили его помолиться о ниспослании дождя. Преподобный велел им разойтись по домам, чтобы они не промокли. Только он воздел руки для молитвы, как на небе показались тучи и начался ливень. Каждый раз, когда святой выходил из своей пещеры, его ожидало много людей. Желая избежать славы и похвал, К. дал обет не покидать жилища.



Незадолго перед кончиной он пожелал увидеть прп. Иону, и ангел перенес того в пещеру К. Эта пещера сохранилась до

Пещера прп. Кендея близ с. Авгору, Кипр

настоящего времени. Рядом с ней был основан монастырь прп. Кендея. В соборе сохранились фрагменты фресок XV-



Прп. Кендей.
Икона прп. Кендея с житийными сценами. 1781 или 1797 г.
Мастерская И. Корнароса
(Собор мон-ря прп. Кендея в с. Авгору, Кипр)

XVI вв. (огромное изображение арх. Михаила и вмч. Георгия Победоносца с житийными сценами). После долгого запустения в 1972 г. мон-рь был заселен жен. монашеской общиной. Во время тур. вторжения (1974) К. явился игум. Христофоре и велел не покидать мон-ря, обещая, что тот не будет захвачен. Действительно, демаркационная линия, разделившая остров на тур. и кипрскую части, была проведена в неск. метрах от мон-ря. В Пафосе в 1923–1930 гг. также воздвигнута церковь во имя этого святого. Часть мощей К. хранится в *Киккском мон-ре*.

Сохранилась икона К., на которой он изображен вместе с прп. Ионой (1870, ц. вмч. Феодора в сел. Айос-Теодорос, округ Ларнака). Надпись на свитке в руке у святого гласит: «Монах непослушный – конь необузданный». Др. икона святого (1787 или 1797, мастерская И. Корнароса) с житийными сценами на нижнем поле хранится в соборе мон-ря прп. Кендея. В клеймах изображены следующие сюжеты: уход юного К. в Иерусалим, исцеление бесноватого юноши, прибытие К. и др. подвижников на Кипр, моление К. о ниспослании дождя во время многолетней засухи. В надписи на свитке говорится: «Кто приносит дар в память мою, тот меня имеет к Богу предателем». В монастырском соборе почитается еще одна икона К. (1894) с надписью на свитке: «Монах, беги в пустыню».

Основные эпизоды Жития К. сходны с биографией прп. *Иоанна Хозевита* (пам. 3 и 28 окт.), в связи с чем К. П. Киррис отрицает историчность К.

Ист.: ΒΗΓ, N 2065; Ἀκολουθία τῶν ὁσίων Ἀναστασίου, Χαρίτωνος, Αὐθέντιου καὶ Κενδέα, τοῦ Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Λουκά, τοῦ Ἁγίου Δημητρίου τοῦ Κυπρίου καὶ Κωνσταντίνου Μάρτυρος. Βενετία, 1779. Σ. 41–63; Sathas C. Vies des Saints Allemandes de l'Église de Chypre // Archives de l'Orient Latin. P., 1883. T. 2. N 2. P. 420–423; Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 34; Κληρίδης Ν. Κυπριακή Ἀγιογραφία: Προλεγόμενα καὶ κείμενον τῆς Ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ θαυματουργοῦ, τοῦ ἐν Περγάμῳ τῷ χαρίῳ // Κυπριακαὶ Σπουδαί. Λευκωσία, 1937. T. 1. Σ. 89–132; idem. Κυπριακὴ Ἀγιογραφία: Προλεγόμενα Ἀκολουθίας ὁσίου Κενδέα // Ibid. 1946. T. 10. Σ. 69–84 [текст].

Лит.: Φιλίππου Α. Ὁ ἅγιος Κενδέας καὶ ὁ ἐν Κτήματι (Πάφῳ) ναὸς του // Κυπριακὰ Χρονικά. 1924. T. 2. Σ. 224–227; Τσικνόπουλλος Γ. Π. Ἁγιοτῆς Κύπρου. Ὁ ἅγιος Κενδέας // Ἀπόστολος Βαρνάβας. 1963. T. 24. Σ. 336–339; Κληρίδης Ν. Κυπριακὴ Ἀγιογραφία: Προλεγόμενα Ἀκολουθίας ὁσίου Κενδέα // Κυπριακαὶ Σπουδαί. 1945. T. 9. Σ. 37–55 [исследование]; Ταμιδάκης Ν. Β. Ἡ κυπριακὴ ἀγιολογία καὶ ἡμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // ΕΕΒΣ. 1983/1986. T. 46. Σ. 203; Kyrris C. P. The «Three Hundred Alaman Saints» of Cyprus // The Sweet Land of Cyprus: Papers Given at the 25th Jubilee Spring Symp. of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991 / Ed. A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides. Nicosia, 1993. P. 212–215; Μακρίσιος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 35; Καπατῆς Δ. Χ. Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμπαντες ἅγιοι. Λεμεσός, 1998². Σ. 54–56; Βλάσιος Σταυροβουνιώτης, μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999². Σ. 107–109; Χριστοφορὰ μοναχὴ, καθηγουμένη. Ἁγιος Κενδέας ὁ θαυματουργός, ἀσματικὴ ἀκολουθία, παρακλητικὸς κανὼν, χαιρετισμοί. Ἱερά Μονὴ Ἁγίου Κενδέα, 2000.

О. В. Л.

КЕНИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

[греч. Ἱερά Μητρόπολις Κένυας], самая большая по числу верующих епархия *Александрийской Православной Церкви*. Совр. название с 2005 г. В 1958 г. патриаршим и синодальным томосом была основана Восточноафриканская и Иринупольская митрополия, к-рая охватывала территории совр. Кении, Танзании и Уганды. Первоначально предполагалось, что кафедра митрополии будет находиться в Кампале (Уганда), но церковно-адм. центром стал Дар-эс-Салам (совр. Танзания, дословно – «дом мира», что на греческий переводится как Иринуполь), а с 1968 г. – в Найроби (Кения). До основания митрополии в Вост. Африке проживавших там православных эмигрантов из Греции и Кипра окормляли периодически направляемые для этой цели греч. клирики, которые переезжали с места на

место. Среди них были архимандриты Никодим (Сарикас), Филофей (Иеридис, из Махерасского мон-ря на Кипре), Арсений (Ребабис) и др. Все они, за исключением архим. Никодима, к-рый приехал в Моши (совр. Танзания) в 1910 г. и остался в Вост. Африке до своей смерти в 1942 г., служили в этом регионе временно. Архим. Никодим стал первым крестить коренных африкан-



Церковь св. Бессребренников в Найроби.
1952–1953 гг.

цев (1925), обращая их в правосл. веру, и неоднократно направлял запросы в Александрийский Патриархат с просьбой принять их официально под свое покровительство.

Православие начало распространяться в Кении в 30-х гг. XX в. Первонаходящими-миссионерами в Вост. Африке были 3 коренных африканца: Рувим Спартас (Реубен Мукаса Себанза или Сесбанджа) и Овадия (Кабанка Басаджикитало) в Уганде, бывш. англикан. свящ. Артур Гатуна (в Православии Георгий) в Кении. В 1932 г. епископ т. н. Африканской Православной Церкви в Юж. Африке Даниел Уильям Александер (эта Церковь ведет епископское преемство от одной из древних вост. Церквей – Сирийской яковитской Церкви) посетил Уганду и рукоположил во иереев Рувима Спартаса и Овадию Басаджикитало. Однако один из живших там греков объяснил Рувиму Спартасу, что тот не является каноническим православным епископом, и посоветовал обратиться к архим. Никодиму. По просьбе Рувима Спартаса архим. Никодим прибыл в Уганду, наставил его с учениками в православной вере и посоветовал им обратиться в Александрийский Патриархат,



чтобы т. о. обрести Церковь-Мать. Александрийский Патриарх *Мелетий II (Метаксакис)* (1926–1935), который предвидел распространение Православия по всей Африке, решил принять их в свою юрисдикцию, но не успел осуществить это намерение до своей смерти. В 1934 г. он прислал Рувиму Спартасу правосл. богослужебные книги на англ. языке для перевода их на язык луганда.

В 1935 г. еп. Даниел Уильям Александер открыл в Кении семинарию, в которой получили образование представители ассоциаций преподавателей KISA (Ассоциация независимых школ кикуйю) и ККЕА (Образовательная ассоциация кикуйю-каринга, членом ее комитета был Артур Гатуна), стремившихся создать новую «африканскую церковь», отличающуюся от протестант. «белых церквей». В 1937 г. еп. Даниел рукоположил 4 священников, 2 диаконов и вернулся в Юж. Африку. Из рукоположенных им иереев двое — Георгий Гатуна и Филипп Кианде — решили назвать правосл. движение в Кении Африканской Православной Церковью, а Харрисон Гашукиа Киманга и Дауди Майна Кирагу основали Независимую Церковь пятидесятников Африки. Первая кенийская православная община возникла в Ваитаке недалеко от Найроби, где проживал Георгий Гатуна. Здесь был построен глинобитный, а затем каменный храм во имя ап. Павла. В 1937 г. Георгий Гатуна присоединился к переговорам Рувима Спартаса с Александрийским Патриархатом о духовном окормлении, чтобы тем самым обрести канонический статус для новых общин Кении.

В 1942 г. патриарх *Христофор II* и Свящ. Синод Александрийской Православной Церкви направили патриаршего экзарха, Аксумского митр. Николая, для изучения состояния Православия в Вост. Африке. Свои впечатления, записанные во время путешествия по этому региону, митр. Николай представил патриарху и Свящ. Синоду (изданы в 1947 отдельной книгой под названием «Трилогия воспоминаний») и высказал мнение о необходимости включения правосл. паствы Вост. Африки в лоно Александрийской Церкви. В 1943 г. был утвержден первый устав Африканской Греческой Православной Церкви. В 1945–

1946 гг., после длительных переговоров, правосл. сообщества Уганды и Кении были приняты в полное каноническое общение с Александрийским Патриархатом. Рувим Спартас был назначен Свящ. Синодом на должность генерального патриаршего эпитропа в Уганде, а Георгий Гатуна — в Кении. Правосл. африканцы были направлены для получения богословского образования в Александрию, а в посл. в Афины и Фессалонику.

В 40-х гг. XX в. Православие в основном распространилось среди племени кикуйю. В течение 20 лет Георгием Гатуной были образованы общины на юге совр. округов Вост. и Зап. Киамбу. Начало миссионерской деятельности Георгия Гатуны в Зап. Кении, гл. обр. среди племен луо и лухья (луйя), а также среди нанди, и создание общин относится к 1945 г. Филипп Кианде проповедовал на территории совр. округов Сев. и Юж. Ньери, первым храмом стала ц. Всех святых в Кихути. До 1948 г. он организовал сеть церковных общин (в Биритиа, Гачика, Гичира, Кабаге, Кангуре, Тунгури и др.) и открыл несколько школ. К 1953 г. православных было ок. 30 тыс. чел. (включая верующих городов Танга, Аруша и Моши на территории совр. Танзании, а также православной общины в зап. части Кении). В Кении православные в основном проживали в Киамбу, Лаикипия (в 200 км к северо-западу от Найроби), селениях Рифт-Валли, в т. ч. в местности Оленгуруоне. Большинство храмов Кении представляли собой сооружения из ветвей деревьев и банановых листьев, земляные и деревянные. Кафедральный собор св. Бессребреников в Найроби был построен в 1952–1953 гг. жившими в этом городе греками.

Православные священники Рувим Спартас и Георгий Гатуна как активные участники антиколониального движения подверглись репрессиям. Рувим Спартас был приговорен в 1949 г. к 6 годам лишения свободы. После его ареста Георгий Гатуна поддерживал связь с греч. свящ. Гавриилом из Моши. Во время восстания кикуйю против брит. колонизаторов (1952–1956, восстание Мау-Мау) деятельность Африканской Православной Церкви в Кении была запрещена, правосл. храмы и школы разрушены, а духовные наставники отправлены в тюрьмы и концлагере-

ря, что вызвало перерыв в миссионерской деятельности и сказалось на состоянии церковных дел. Во время заключения Георгия Гатуны (1953–1961) 119 общин Зап. Кении были вынуждены обратиться за окормлением к жившему в Уганде Овадии Басаджикитало. Он пытался также посещать приходы в Центр. Кении для их духовного руководства, но брит. власти пресекли его контакты с этими общинами. После ареста Филиппа Кианде распались основные им общины в Ньери. Символом православной солидарности и поддержки стала Божественная литургия, отслуженная 14 апр. 1957 г. Кипрским архиеп. *Макарием III* в соборе св. Бессребреников в Найроби, когда он возвращался из ссылки с Сейшельских о-вов.

В 50–60-х гг. XX в. в Зап. Кении Православие распространилось среди народов балухья и нанди, в 1958 г. эти общины были признаны британскими колониальными властями как Африканская Греческая Церковь в Ньянзе (которая в 1968 объединилась с Восточноафриканской и Иринупольской митрополией).

После учреждения в 1958 г. Восточноафриканской и Иринупольской митрополии ее главой (с 1959) стал митр. Николай (Варелопулос; в посл. Александрийский патриарх *Николай VI*), который приступил к организации церковной жизни в епархии. В этот момент единственным правосл. священником-африканцем в Кении был Георгий Гатуна. В 1961 г. митр. Николай рукоположил во иереев 2 кенийцев — Матфея Муламула и Иакова Омуакуэ, а в 1964 г. — еще 4. Одной из серьезных проблем было отсутствие многоамных кандидатов в клирики, поэтому он был вынужден рукополагать многоженцев, чтобы окормлять первые правосл. общины.

3 марта 1963 г. собрание правосл. духовенства и мирян Кении и Уганды в Кампале подтвердило свою принадлежность к Александрийской Православной Церкви.

На помощь митр. Николаю приехали греки-миссионеры из Греции и с Кипра, напр. архимандриты Хризостом (Паласарандопулос) и Афанасий (Анфидис), а в последующие годы архимандриты Гавриил (Николаидис), Андрей (Цирос), Амфилохий (Цукос; ныне митрополит Новозеландский), Феоклит (Циркас), священники Мартинос Рици и Да-





ниил Христопулос, а также миряне, в т. ч. Андреас Тилиридис (с 1992 Макарий, еп. Рирутский, с 1998 митрополит Зимбабвийский, с 2001 митрополит Кенийский и Иринупольский, с 2005 митрополит Кенийский). С 1971 по 2000 г. в Кении вела миссионерскую деятельность Ставрица Захариу. Опорой новообразованной митрополии стали африканцы, получившие богословское образование в Александрии, Афинах или Фессалонике (такие как архим. Феодор (Нанкияма), с 1972 епископ Навкратидский, с 1992 епископ Угандийский, с 1994 митрополит Кампальский).

В 1963 г. Кения получила независимость. В 1965 г. общины кикуйу, руководимые Георгием Гатуной, другом первого президента Кении Дж. Кениаты, были официально признаны властями как Африканская Православная Церковь Кении. В этом же году был составлен ее новый устав, в котором отразилось стремление православных кенийцев поддерживать церковные связи с Александрийским Патриархатом при сохранении внутренней независимости. Согласно уставу, «Греческая Православная Церковь Африки управляется африканцами под присмотром и водительством Св. Духа, через духовную, физическую и братскую помощь Святейшего Патриаршего Престола Александрийского в Египте. Это абсолютно независимая во всех своих внутренних делах и вопросах Церковь» (цит. по: *Horner*. 1975. P. 224). В уставе заметно влияние пресвитерианства и незнание африканцами правосл. традиций, организации и иерархии Церкви, в тексте отсутствовали такие понятия, как «Священное Писание», «Священное Предание», «иерей», «епископ», «таинства» и др. (*Αναστάσιος Γιαννουλάτος*). 2010. Σ. 173, 176). Этот устав не был утвержден Александрийским Патриархатом.

Возрожденные в 1965 г. Филиппом Кианде правосл. общины в Ньерри получили название Независимой Африканской Православной Церкви. В 1968 г. они временно присоединились к Независимой Церкви пятидесятников Африки, а после смерти Филиппа Кианде и переговоров с Георгием Гатуной они объединились с Африканской Православной Церковью.

6 авг. 1966 г. было основано православное молодежное движение Кении (Ваитака).



Церковь прп. Макария Египетского при Патриаршей церковной школе им. Макария III, архиеп. Кипрского

Митр. Николай во время болезни патриарха Христофора II был назначен его доверенным лицом и в 1967 г. был вынужден уехать из Вост. Африки. После избрания в 1968 г. митр. Николая на Александрийский Патриарший престол продолжателем его дела в недавно образованной епархии стал митр. Никодим (Галиацатос) (1968–1973). В 1968 г. кафедра была перенесена в Найроби, с этого времени митрополию начали также называть Иринупольской. Митр. Никодим строил православные храмы и рукополагал иереев-африканцев. В 1965 г. их было 2, в 1972 г. — 33 чел., всех правосл. африканцев в Кении насчитывалось от 70 тыс. до 250 тыс. чел. (*Kenya Churches*. 1973. P. 184; *Horner*. 1975. P. 225).

В янв. 1970 г. Кению по приглашению президента Кениаты с офиц. визитом посетил Президент Кипрской Республики архиеп. Макарий III. Он был тепло встречен кенийцами, потому что народы Кении и Кипра объединяла многолетняя борьба с брит. колониальным режимом. Центральная улица г. Момбаса была названа в честь Кипрского архиепископа. В Найроби Макарий III встретился с местным правосл. духовенством и был приглашен посетить семинарию, расположенную недалеко от Найроби. После этого он попросил у президента Кениаты предоставить правосл. митрополии Александрийского Патриархата большой участок земли для постройки богословской школы, ц. прп. Макария Египетского, митрополичьей резиденции, б-ки, трапезной, общежития и др. помещений. В марте 1971 г. Макарий III прибыл в Кению с визитом как председатель Кипрской Православной Церкви и заложил камень в фун-

дамент буд. Патриаршей церковной школы. Во время пребывания в Кении он совершил массовые крещения.

В 1972–1973 гг. по инициативе митр. Никодима Рувим Спартас, Георгий Гатуна и Феодор (Нанкияма) стали викарными епископами. Рувим Спартас при рукоположении во епископа Нилупольского был наречен Христофором, Гатуна с сохранением имени Георгий был поставлен во епископа Нитрийского. В качестве викарных епископов Восточноафриканской и Иринупольской митрополии Христофор Нилупольский окормлял Уганду, Феодор (Нанкияма) Навкратидский — Танзанию, а Георгий Нитрийский — Кению.

В 1973 г. митрополитом Восточноафриканским и Иринупольским был избран Фрументий (Насиос). В янв. 1977 г. приехавший в Кению кипр. богослов Андреас Тилиридис приступил к организации Патриаршей школы, основателем и ктитором к-рой был Кипрский архиеп. Макарий III.

В 1974 г. начался многолетний конфликт митр. Фрументия с еп. Георгием Гатуной, который превысил полномочия викария и руководил православными общинами Кении так, как будто Африканская Православная Церковь обладала полной самостоятельностью, и даже стал именовать себя епископом Кенийским. Группа священников-африканцев во главе с бывш. секретарем Африканской Православной Церкви о. Елевферием Муирури Ндуару поддержала каноническую митрополию. Из-за конфликта относительно церковной собственности между митр. Фрументием и еп. Георгием Гатуной открытие семинарии, построенной на средства Макария III, было отложено на несколько лет. Конфликт не удалось преодолеть, и 30 нояб. 1979 г. за неподчинение каноническому священноначалию еп. Георгий Гатуна был лишен сана и запрещен в священнослужении. Но он не признал решения Свящ. Синода Александрийской Церкви, продолжал крестить кенийцев и рукополагать иереев, а в 1980 г. провозгласил себя архиепископом Кенийским. Извержение Георгия Гатуны из епископского сана вызвало раскол среди правосл. верующих. Возглавившие Африканскую Православную Церковь священники Елевферий Муирури Ндуару, Петр Нганга Мишара, Иоанн Нгете, Герасим





Гашуми Нгуре, Петр Киньюа признали каноническую власть митрополита Александрийского Патриархата.

После смерти митр. Фрументия в марте 1981 г. епархий в качестве местоблюстителя неск. месяцев управлял еп. Иерофей Элевсинский, а с нояб. 1981 г. — местоблюститель еп. Андрусский *Анастасий* (Яннулатос, ныне архиеп. Тиранский и всей Албании). Он предпринял безуспешные попытки преодолеть внутрицерковное разделение и убеждал Георгия Гатуну принести покаяние. Сближению кенийских православных способствовало открытие в 1982 г. Патриаршей школы имени архиеп. Макария III, первым директором к-рой по воле ее основателя был А. Тилиридис. Эта школа стала важнейшим миссионерским центром Африки. В ней проходят 3-годовой курс обучения православные из разных африкан. стран. Еп. Анастасий много времени уделял миссионерской деятельности, при нем были построены 67 храмов (23 каменных и 44 из дерева и глины), резиденция митрополита рядом с собором св. Бессребренников, 7 миссионерских пунктов, 7 лечебниц, 5 начальных школ, 12 детских садов, совершена 61 хиротония. Благодаря начатым в годы его архипастырства переводам на 7 диалектов Кении богослужебные и катехизаторские книги появились в домах правосл. верующих. Митрополия начала выплачивать священнослужителям ежемесячное пособие.

Георгий Гатуну вступил в общение с греч. старостильниками. Постепенно его сторонники из племен балухья и нанди в Зап. Кении перешли в юрисдикцию Александрийского Патриархата, а затем многие кикую из центр. части Кении и все жившие в Ньери признали Восточноафриканскую и Иринупольскую митрополию. Георгий Гатуну скончался в 1987 г. (в 2006 Свящ. Синод Александрийской Православной Церкви посмертно снял с него отлучение ради окончательного восстановления церковного мира в Кении). После смерти Георгия Гатуны его преемником стал Нифонт Кигунду Вамагу, рукоположенный в 1986 г. во епископа Момбасского митрополитом-старостильником Киприаном Оропосским. Когда по инициативе священников-африканцев, поддерживавших митрополию, были проведены выборы церковного руководства Африканской Православной Церкви, победу

одержали сторонники канонической власти (протопресв. Петр Мишара был избран председателем, свящ. Герасим Нгуре — секретарем, свящ. Иоанн Нгете — казначеем). Они были официально признаны гос-вом и Александрийским Патриархатом.

В 1990 г. в Восточноафриканской и Иринупольской митрополии служили 79 иереев и 11 диаконов, из них в Кении — 56 иереев и 7 диаконов (*Αναστάσιος (Γιαννουλάτος)*, 2010. Σ. 395–396). На территории Кении было учреждено 7 округов, каждый из к-рых включал 10–30 приходов, в Уганде насчитывалось 11 приходов и 18 небольших общин, в Танзании — 11 приходов и 19 небольших общин (Ibid. 2010. Σ. 397).

В нояб. 1991 г. еп. Анастасия сменил патриарший экзарх митр. Аккрский Петр (Папапетру; в посл. патриарх Александрийский *Петр VII*). В 1992 г. были учреждены должности викарных епископов Восточноафриканской и Иринупольской митрополии Рирутского и Букобского. А. Тилиридис был рукоположен во епископа Рирутского с именем Макарий, во епископа Букобского — иером. Иона, внук Овадии Басаджикитало. В дек. еп. Навкратидский Феодор (Нанкияма) был избран титулярным епископом Уганды. Экзарх Петр с еп. Макарием посетили все правосл. общины на территории митрополии, в к-рых были открыты школы, больницы, приюты и т. п.

Благодаря усилиям еп. Макария, преподавателей и учащихся Патриаршей церковной школы была проведена важная работа по переводу греч. богослужебных текстов на более чем 30 африкан. языков. За эту деятельность Патриаршая церковная школа получила звание лауреата премии Международного фонда единства правосл. народов за 2007 г. 28 нояб. 1994 г. Восточноафриканская и Иринупольская митрополия была переименована в Кенийскую и Иринупольскую с кафедрами в Дар-эс-Саламе и Найроби, и из ее состава была выделена самостоятельная *Кампальская митрополия* (территория Уганды). В этот же день митрополитом Кенийским и Иринупольским был избран Иринея (Талабекос), занимавший до этого кафедру Карфагенской митрополии. В 1995 г. патриаршим экзархом был назначен Аксумский митр. Петр (Якумелос), а в сент. 1997 г. митрополитом Кенийским и Иринупольским был из-

бран пострижник Киккского монастыря Серафим (Киккотис). Еп. Макарий Рирутский был назначен директором Патриаршей б-ки в Александрии, а в янв. 1998 г. избран митрополитом Зимбабвийским. В сент. 1997 г. для улучшения церковного управления из состава Кенийской и Иринупольской митрополии были выделены Букобская епископия, охватывающая зап. часть Танзании, в которой проживает значительное число правосл. верующих (титуляр-



Макарий, еп. Рирутский, произносит проповедь. Фотография. 90-е гг. XX в.

ные епископы Букобы существовали с 1992, в 2007 преобразована в Мванзскую митрополию), а 23 нояб. 1999 г. — Дар-эс-Саламская и Восточнотанзанийская митрополия (в 2005 переименована в *Иринупольскую митрополию*). Митр. Серафим трудился над основанием новых общин в Кении и над внедрением новых миссионерских программ для работы с местными жителями. В янв. 2001 г. его сменил митр. Макарий (Тилиридис). Особое значение он придает образованию, так, в наст. время осуществляется программа снабжения продовольствием 15 начальных школ, в которых детям выдают бесплатные завтраки и обеды.

В 2005 г. Кенийская и Иринупольская митрополия была переименована в К. м. В 2012 г. старший сын премьер-министра Кении Раилы Амоло Одинги, к-рого зовут Фидель Кастро Одинга, принял Православие с именем Макарий.

В наст. время число правосл. верующих в К. м. превышает 1 млн чел., в епархии действует ок. 300 приходов, из к-рых 150 имеют постоянные церкви, остальные — временные храмы из земли и листового железа, или же





службы совершаются под открытым небом. К. м. делится на 20 округов, в ней действуют 30 начальных школ, 15 гимназий, 30 медицинских центров, 4 детских приюта, Патриаршая церковная школа имени архиеп. Макария III, учительский колледж и др.

Митрополиты Восточноафриканские и Иринупольские: Николай (Варелопулос) (1959–1968, вполн. патриарх Александрийский Николай VI), Никодим (Галиацатос) (1968–1973), Фрументий (Наснос) (1973–1981), Иерофей, еп. Элевсинский (местоблюститель 1981), Анастасий (Яннулатос) (местоблюститель 1981–1991), Петр (Папапетру) (патриарший экзарх 1991–1994; вполн. патриарх Александрийский Петр VII).

Митрополиты Кенийские и Иринупольские: Ириней (Талабекос) (1994–1997), Петр (Якумелос) (патриарший экзарх 1995–1997, вполн. митрополит Аксумский), Серафим (Иаков, Киккотис) (1997–2001), Макарий (Тилиридис) (2001–2005).

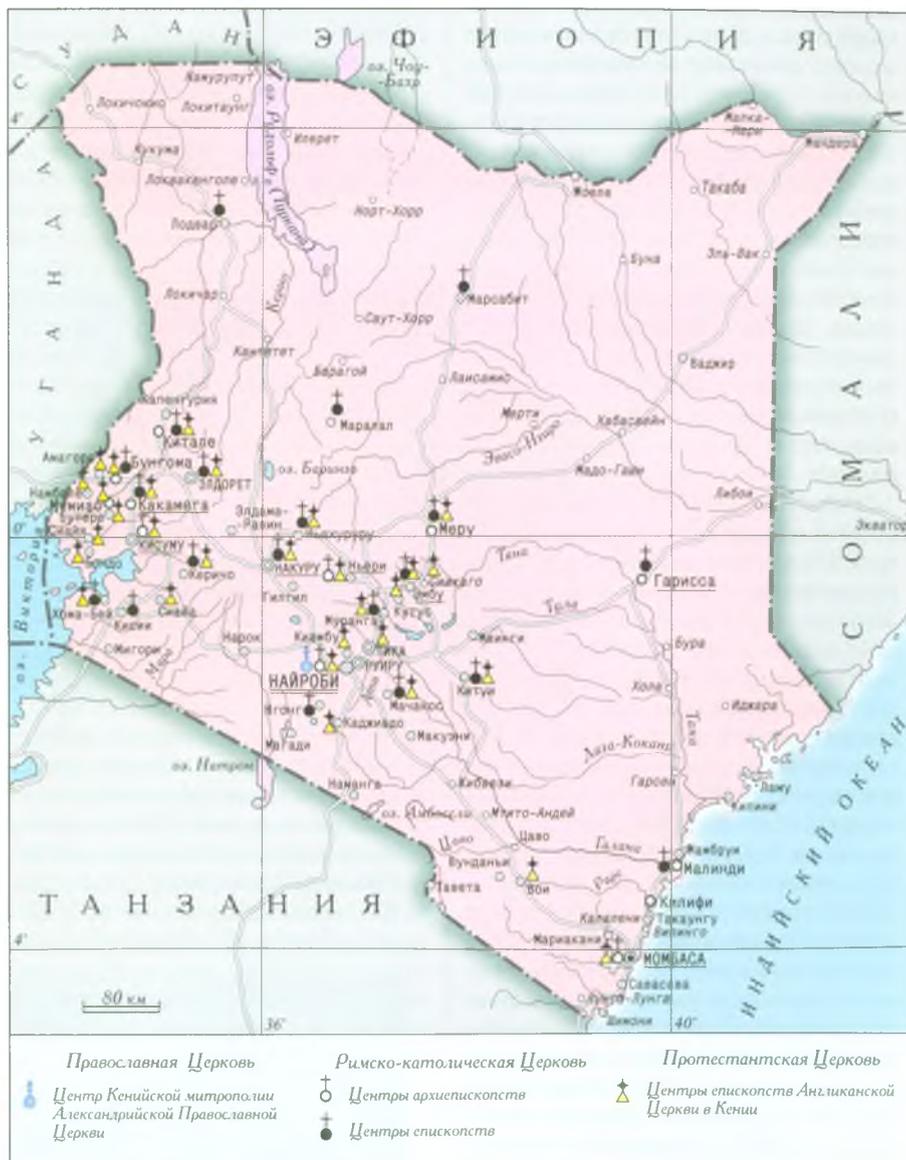
Митрополиты Кенийские: Макарий (Тилиридис) (с 2005).

Лит.: Welbourn F. W. East African Rebels: A Study of some Independent Churches. L., 1961; Κωνιδάρης Γ. Ι. Ἀλεξάνδρεια. Νεωτάτη περίοδος // ΟΗΕ. 1963. Τ. 2. Σ. 75; Wentink D. E. The Orthodox Church in East Africa // The Ecumenical Review. Geneva, 1968. Τ. 20. Ν 1. Ρ. 33–43; Βουλγαράκης Η. Α. Κένια // ΟΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 484–486; Kenya Churches Handbook: The Development of Kenyan Christianity, 1498–1973 / Ed. D. Barrett. Kisumu, 1973; Ἀρχιμανδρῆς Χρυσόστομος Παλασσαραντόπουλος (1903–1972). Θεσσαλονίκη, 1974; Horner N. A. An East African Orthodox Church // J. of Ecumenical Studies. Phil., 1975. Τ. 12. Ν 2. Ρ. 221–233; Κοτταδάκης Ἀ. Ἱεραποστολικό Συναξάρι τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα. Ἀθήνα, 1992. Τ. 1: Ἀφρική: Χρυσόστομος Παλασσαραντόπουλος, Κοσμάς Ἀσλανίδης-Γρηγοριάτης. Σ. 33–56; Hayes S. Orthodox Mission in Tropical Africa // Missionalia. Pretoria, 1996. Τ. 24. Ν 3. Ρ. 383–398; Σταμυλῆς Ι. Православное богословие миссии сегодня. М., 2002. С. 144–153; Говорун С. Н. Православие в Кении // Поместные Православные Церкви. М., 2004. С. 174–179; Makarios Tillyrides, metr. Adventures in the Unseen. Rollinsford, 2004. Τ. 1; 2007. Τ. 2; idem. The Makarios Legacy in Kenya // http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/church_history/makarios_tillyrides_makarios_legacy.htm; idem. The Origin of Orthodoxy in East Africa // http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/church_history/makarios_tillyrides_east_africa.htm; idem. The Orthodox Patriarchal School in Nairobi and Orthodoxy Today // http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/church_history/makarios_patriarchal_school.htm; idem. [Μακάριος (Τηλιυρίδης), μητρ.] Μαρτυρίες ζωής: Τὸ φῶς καὶ ἡ ἐλπίδα τοῦ Χριστοῦ βασιλεύει στὴν Ἀφρική. Ναϊρόμπι, 2006². Τ. 1; Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), αρχιεπ. Ἐπὶν Ἀφρική: Ἄρθρα, Μελέτες, Ἀπολογισμοὶ καὶ Οδοιπορικά. Ἀθήνα, 2010; Njoroge J. N. Χριστιανική μαρτυρία καὶ ὀρθόδοξη πνευματικότητα στὴν Ἀφρική: Ἡ δυναμικὴ τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας ὡς ιεραποστολικὸ παράδειγμα τῆς ὀρθόδοξης μαρτυρίας στὴν Κένια: Δις. Θεσσαλονίκη, 2011.

Митр. Кенийский Макарий (Тилиридис)

КЕНИЯ [Республика Кения; суахили Jamhuri ya Kenya; англ. Republic of Kenya], государство в Вост. Африке. На севере граничит с Эфиопией, на северо-западе — с Юж. Суданом, на востоке — с Сомали, на юго-западе — с Танзанией, на западе — с Угандой; на юго-востоке

канского плоскогорья, высота которого 500 м в вост. его части и 1,5 тыс. м в западной. Для К. характерно разнообразие физико-географической среды: от прибрежных низменностей с мангровыми болотами на востоке до горных массивов и плоскогорий на западе и полупустынь на



омывается Индийским океаном. Территория — 582,6 тыс. кв. км. Столица — Найроби (3138 369 чел. (2009)). Другие крупные города: Момбаса (867 тыс. чел.), Накуру (271 тыс. чел.), Элдорет (239 тыс. чел.), Кисуму (225,5 тыс. чел.), Тика (200 тыс. чел.). К. разделена на 8 провинций, состоящих из 71 округа. К. — член ООН (1963), Содружества наций (1963), Африканского союза (1963), МВФ (1964), ВТО (1995). Официальные языки — суахили и английский. **География.** К. расположена на сев.-вост. окраине Восточно-Афри-

кано севере и северо-востоке. В сев. части страны находится глинисто-солончаковая пустыня Чалби. Зап. часть К. занимает глыбовое плоскогорье с останцовыми горами, расчлененное Великой рифтовой долиной (ширина от 50 до 130 км), к-рую обрамляют высокие хребты Мау и Элгейо — на западе и Абердэр — на востоке. В центральной части страны расположен вулканический горный массив, где находится самая высокая точка страны — гора Кения (5199 м). Горы ступенчато опускаются в вост. направлении чередой выровненных,



местами холмистых плато к приморской низменности. Приморская равнина тянется вдоль побережья Индийского океана, достигая наибольшей ширины (200 км) на севере и суживаясь (до 50 км) на юге. Климат К. субэкваториальный. Речная сеть развита слабо, главные реки — Тана, Галана впадают в Индийский океан. Реки в основном маловодны; на севере и северо-востоке имеют сезонный или эпизодический сток. К. принадлежит вост. берег оз. Виктория. Небольшие озера встречаются местами на дне Великой рифтовой долины, наиболее значительное из к-рых — пресноводное оз. Найваша. На северо-западе расположено соленое оз. Рудольф (Туркана). В зап. и юго-зап. части К. — саванны и саванные леса. Ок. 30% территории страны занимают леса и редколесья, охраняемые природные территории и национальные парки — 6%.

Население. Согласно данным переписи населения 2009 г., проведенной Кенийским национальным бюро статистики, в стране проживало 38,61 млн чел. По оценкам ООН в 2011 г. население К. достигло 41,61 млн чел. Большинство населения К. составляют народы, говорящие на нигеро-конголезских языках (64,6%; народы, проживающие на юге и юго-востоке страны), на нило-сахарских языках (30,4%; народы, проживающие на западе К.), на северо-востоке живут кушитские народы (оромо — 1,5%; сомали — 1,4%). Арабы составляют 0,3% (в т. ч. говорящие на нуби, креольском языке на арабской основе). Количество иностранцев незначительно (0,2%). Средняя ожидаемая продолжительность жизни 58 лет (мужчины — 56,7, женщины — 59,2). Естественный прирост населения — 2,86%. При средней плотности населения 70 чел. на кв. км наименее заселены пустынные территории северо-востока, наиболее — зап. часть страны. Степень урбанизации составляет 22%.

Государственный строй. К. — унитарное гос-во, форма правления — президентская республика. Согласно Конституции, принятой 27 авг. 2010 г., глава гос-ва, президент, избирается всеобщим тайным голосованием на 5 лет. Президент является верховным главнокомандующим вооруженными силами, назначает и смещает членов правительства, судебных и местных органов власти,

имеет право распустить парламент. Премьер-министр назначается президентом, к-рый формирует Кабинет министров из депутатов Национальной ассамблеи. Президент также назначает вице-президента, к-рый является его главным помощником в управлении страной и в случае необходимости выполняет президентские функции. Законодательную власть осуществляет Национальная ассамблея — однопалатный парламент в составе 224 депутатов, из которых 210 избираются в ходе всеобщих выборов, 12 назначаются президентом для представления «специальных интересов», а также генеральный прокурор и спикер парламента по должности. Срок полномочий Национальной ассамблеи — 5 лет. Правовая система К. смешанная, что обусловлено как особенностями процесса формирования национального права во время колониального периода, так и сложностью местных культурных, этнических и религ. традиций страны. Общетерриториальное право К. основано на англ. и обычном праве с учетом ряда особенностей. Судебная система К. построена преимущественно по англ. образцу: существуют гражданские, военные и мусульм. суды кэди. Гражданские суды состоят из судов 4 уровней: окружных магистратских, судов магистратского резидента, Высокого суда и Апелляционного суда (высшая судебная инстанция).

Религия. Большинство верующих в К. — христиане, ок. 77–80% населения. Из них 44–47% принадлежат



Католический кафедральный собор
Св. Семейства в Найроби. XX в.

к различным протестант. деноминациям, ок. 33% являются католиками, ок. 1% — православными. Второй по численности религией является ислам (ок. 10% населения). Приверженцы традиц. африкан. верований с трудом поддаются точному подсче-

ту и в разных источниках они составляют от 4 до 8%, в их число попадают и те, кто исповедуют двоеверие, т. е. придерживаются сочетания традиц. племенных культов и входят в различные христ. орг-ции. Проч. религии (индуизм, буддизм, иудаизм и др.) охватывают ок. 1,7% населения. Новые религ. движения представлены бахаизмом (см. *Бахаи религия*) — ок. 0,3%. Не принадлежат ни к одной из религий или являются атеистами ок. 2% населения.

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

Нехалкидонские восточные Церкви. *Коптская Церковь* начала миссионерскую деятельность в стране в 1976 г. В наст. время насчитывается 29 общин, ок. 3 тыс. верующих.

Римско-католическая Церковь в К. насчитывает 20 еп-ств, объединенных в 4 архиеп-ства: Найроби (еп-ства-суффраганы Керичо, Китуи, Мачакос, Накуру, Нгонг), Кисуму (еп-ства-суффраганы Бунгома, Элдорет, Хома-Бей, Какамега, Кисии, Китале, Лодвар), Ньери (еп-ства-суффраганы Эмбу, Маралал, Марсабит, Меру, Муранга, Ньяхуруру), Момбаса (еп-ства-суффраганы Гарисса, Малинди). В К. учреждены апостольское викариатство Исиоло и военный ординариат. На территории К. неск. католич. монашеских орденов ведут активную благотворительную, социальную и миссионерскую работу. Развита сеть образовательных (начальных, средних и высших) учреждений: открыты 4 католич. семинарии и Католический ун-т Вост. Африки. Верховным органом Церкви в стране является Конференция католических епископов, ее исполнительным органом — Католический секретариат Кении (создан в 1961). Общее число католиков ок. 12,7 млн чел.

В стране действует ряд католич. орг-ций, наиболее значительная из них — апостольское движение мирян Легион Марии в Африке (более 500 тыс. чел. в 1200 общинах). Это движение сочетает католич. молитвенную практику и элементы африкан. религ. культов, имеет ярко выраженный харизматический характер. Возросла популярность Экуменической католической Церкви Христа, созданной в США в 1998 г. и действующей на территории К.



*Католическая ц. блж. Августина
в Найроби. XX в.*

с 2004 г.; на нач. 2011 г. в орг-цию входят 3 епископа, ок. 40 священников, 21 приход.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканская Церковь Кении, возникшая в 1844 г. благодаря усилиям миссионеров из Церковного миссионерского сообщества, — самая значительная протестант. деноминация в К. В 1970 г. ее выделили в самостоятельную церковную провинцию в составе Англиканского содружества. К ней относится 31 еп-ство: диоцез кафедрального собора Всех Святых, Бондо, Бунгома, Бутере, Элдорет, Эмбу, еп-ство вооруженных сил, Каджиадо, Катаква, Керичо, Кириньяга, Китале, Китуи, Мачакос, Норт-Масено, Саут-Масено, Уэст-Масено, Мбеэре, Меру, Момбаса, Маунт-Кения-Сентрал, Маунт-Кения-Саут, Маунт-Кения-Уэст, Мумиас, Найроби, Накуру,



Намбале, Ньяхуруру, Саутерн-Ньянза, Таита-Тавета, Тика. Имеет развитую образовательную сеть (6 теологических колледжей), ведет активную просветительскую, миссионер-

скую, социальную и каритативную деятельность. Общее количество верующих ок. 5 млн чел., окормляемых в более чем 1200 приходах.

Существуют общины схизматических орг-ций англиканского толка, в разные годы отделившихся от Англиканской Церкви Кении. Первыми в 1914 г. были созданы значительная по популярности Церковь луо Номийя (600 общин, 290 тыс. верующих) и малочисленная Африканская независимая церковь Кении (4 общины, 800 чел. верующих). В 1929 г. была образована Национальная независимая церковь Африки (60 общин, 8 тыс. верующих).



*Лютеранский собор
в Найроби. 2-я пол. XX в.*

возникла в нач. XX в. в результате миссионерской деятельности нем. лютеран в Вост. Африке и до 1989 г., когда получила самостоятельный ста-

тус, называлась Кенийский синод Евангелическо-лютеранской церкви Танзании. В 2010 г. объединяла более 44 тыс. верующих в 15 общинах. Обе орг-ции входят в состав Всемирной лютеранской федерации и Лютеранского сообщества в Центр. и Вост. Африке. Имеется также многочисленная Независимая лютеранская церковь Африки (25 общин, 2 тыс. чел.), не поддерживающая связей с международными лютеран. орг-циями.

*Церковь
Воскресения Христова,
принадлежащая
Харизматической
епископальной церкви,
в Макакосе. XX в.*

250 тыс. чел.). В 1960 г. была организована Церковь Св. Троицы в Африке (180 общин, 60 тыс. чел.), в 1968 г.— Церковь Духа луо (23 общины, 4 тыс. чел.), в 1970 г.— Африканская церковь Иисуса Христа в Кении (5 общин, 1,5 тыс. чел.).

Также в стране действует Харизматическая епископальная церковь Кении (10 еп-ств), основанная амер. миссионерами из Международного сообщества харизматических епископальных церквей (центр в США). Церковь имеет лишь внешнее обрядовое сходство с англиканством, но она никогда не входила ни в какие англикан. структуры и на практике придерживается пятидесятнической доктрины.

Лютеранство в К. представлено 3 орг-циями. Евангелическо-лютеранская церковь в Кении была основана в 1948 г. миссионерами Шведской лютеранской миссии. Церковь

включает 5 еп-ств, насчитывает более 300 общин, 100 тыс. верующих. Кенийская евангелическо-лютеранская церковь (совр. название с 1992)

Основными кальвинист. организациями являются Пресвитерианская церковь Вост. Африки (1400 общин, 600 тыс. верующих), восходящая к миссии шотл. проповедников, Реформатская церковь Вост. Африки (115 общин, 120 тыс. чел.), созданная миссионерами-реформатами из ЮАР, и Африканская евангелическая пресвитерианская церковь (50 общин, 2 тыс. чел.), возникшая в результате деятельности миссионеров из США. Имеются также кальвинист. орг-ции, к-рые сложились в стране независимо от европ. и амер. миссий. К ним относятся многочисленная Африканская независимая пятидесятническая церковь

(408 общин, 1,2 млн верующих), имеющая ярко выраженный харизматический характер и являющаяся самой крупной кальвинистской организацией страны, а также менее популярная Независимая пресвитерианская церковь Вост. Африки (12 общин, 5 тыс. верующих).

Менониты и *анабаптисты* представлены в К. Христианской международной церковью, называвшейся до 2004 г. Африканской христианской церковью Вост. Африки (300 общин, 26 тыс. чел.); Кенийской менонитской церковью (105 общин, 6890 чел.); Содружеством верующих христиан-амишей побережья (10 общин, 562 чел.) и менонитской Церковью Бога во Христе (1 община, 109 чел.). Все эти орг-ции входят во Всемирную менонитскую конференцию. Общее количество менонитов составляет 33,5 тыс. чел.

Наиболее значительной орг-цией *баптистов* является образованная в 1971 г. Баптистская конвенция Кении в составе Всемирного баптистского альянса (ВБА) насчитывает 800 тыс. верующих в 3,5 тыс. приходо-в. Проч. баптист. орг-ции, не входящие в ВБА: Африканская христианская церковь и школы (в 1947 — 74 общины и 62 тыс. чел.); Африканская церковь (в 1961 — 25 общин, 40 тыс. чел.); Церковь Благой вести Африки (в 1958 — 130 общин, 40 тыс. чел.); Библейская церковь евангельского обетования (в 1936 — 160 общин, 20 тыс. чел.), Церковь евангельской скинии (в 1943 — 16 общин, 10 тыс. чел.); Независимые баптистские церкви Вост. Африки (в 1964 — 30 общин, 3 тыс. чел.); Церковь библейского содружества (в 1940 — 2 общины, 1 тыс. чел.). Баптистские организации страны объединены в Баптистскую конвенцию Кении, входят в восточноафриканское региональное отделение Всеафриканского баптистского содружества.

В К. действуют протестант. общины *братьев* (660 верующих).

Методисты объединены в Методистскую церковь Кении (3,5 тыс. приходо-в, 180 тыс. чел.).

Движение святости представлено Церковью Бога в Вост. Африке (560 общин, 180 тыс. чел.), Церковью Евангелия Африки (557 общин, 114 тыс. верующих), Африканской внутренней церковью (40 общин, 40 тыс. чел.), Церковью Назарянина (20 общин, 3 тыс. чел.),

Объединенной церковью Евангелия Африки (25 общин, 2 тыс. чел.).

Квакеры входят в Восточно-Африканский ежегодный форум друзей, самую крупную орг-цию квакерско-



Университет методистов в Меру. XX в.

го толка за пределами США; насчитывает 111 тыс. чел. в 1667 приходах.

Армия спасения имеет 2 территориальных подразделения: Кения—Запад и Кения—Восток, в общей сложности объединяет 150 тыс. чел. в 1360 общинах. Также в К. существуют 2 орг-ции сальвационистского толка, отделившиеся в 1966 г. от Армии спасения: Африканская церковь Вокофу (130 общин, ок. 20 тыс. чел.) и Всемирная церковь христианских воителей (10 общин, ок. 3 тыс. чел.).

Адвентисты седьмого дня (АСД), начавшие деятельность в К. в 1906 г., имеют в стране 8 подразделений: Конференцию Озёрной Кении (523 общины, 74 904 чел.), Конференцию Центр. Кении (958 общин, 107 286 чел.), Конференцию Зап. Кении (747 общин, 90 тыс. чел.), Зону Кенийского побережья (148 общин, 14 379 чел.), Зону Центральной Ньянзы (230 общин, 33 413 чел.), Конференцию Ньямиры (481 община, 104 881 чел.), Конференцию Ранена (668 общин, 107 011 чел.), Конференцию Юж. Кении (605 общин, 148 295 чел.). Данные церковно-адм. единицы составляют Восточно-Африканскую объединенную миссию дивизиона Восточно-Центральная Африка Генеральной конференции АСД; на 2010 г. в К. насчитывалось ок. 682 тыс. адвентистов в 4360 общинах. В 1960 г. от АСД откололась группа из племени луо, создавшая харизматическую Церковь пророческого гласа, в нач. 10-х гг. XXI в. в ней состояло 1 тыс. чел. в 8 общинах.

Пятидесятники входят как в организации, возникшие в результате работы иностранных миссий (в основном американских), так и орга-

низации местного происхождения. Наиболее широко представлены *Ассамблеи Бога*, классическими примерами к-рых являются такие орг-ции, как Пятидесятнические Ассамблеи

Бога, основанные в 1910 г. миссионерами из Канады (5 тыс. общин, 500 тыс. чел.), от к-рых в 1960 г. откололись Евангельские

ассамблеи Кении (120 общин, 15 тыс. чел.); Церковь полного Евангелия Кении, созданная миссионерами из финских Ас-

самблей Бога в 1949 г. (5 тыс. общин, 700 тыс. чел.) и Кенийские Ассамблеи Бога, вышедшие из состава международных Ассамблей Бога в 1967 г. (1,5 тыс. общин, 600 тыс. чел.). Созданное в 1944 г. амер. миссионерами Пятидесятническое евангелическое содружество Африки имеет в К. 2200 общин (350 тыс. чел.). Учрежденная в 1949 г. Пятидесятническая церковь «Элим» в Кении, подчиненная Международной церкви «Элим», состоит из 30 общин и объединяет ок. 3,5 тыс. верующих. В сообществе свободных пятидесятников Кении, созданном в 1960 г., 160 общин и 120 тыс. чел. Объединенная пятидесятническая церковь, организованная миссионерами из Объединенной пятидесятнической церкви США в 1971 г., имеет 220 общин и 33 тыс. чел. Также амер. миссионерами учреждены в 1978 г. приходы Церкви Бога пророчества, в 10-х гг. XXI в. было 110 общин, 8 тыс. прихожан. С 1970 г. Международная церковь четырехстороннего Евангелия представлена 77 общинами и 15 тыс. верующих. Международная пятидесятническая церковь святости начала свою деятельность в К. в 1972 г., имеет 200 общин и 17 тыс. верующих. Норвежская пятидесятническая миссия в Кении, прибывшая в страну в 1955 г., насчитывает 90 общин, 30 тыс. верующих. У Стандартных церквей открытой Библии 92 общины, 12 тыс. верующих.

Возникали также независимые местные пятидесятнические организации, самая крупная из к-рых — Африканская израильская церковь Ниневи (500 общин, 200 тыс. чел.); Восточноафриканские пятидесятни-



ческие церкви (100 общин, 50 тыс. чел.); Церковь освобождения Кении (15 общин, 8,7 тыс. чел.); Африканская церковь Св. Духа (70 общин, 7 тыс. чел.); Африканская святая церковь (100 общин, 5 тыс. чел.); Африканская святая сионистская церковь (5 общин, 4 тыс. чел.); Африканская миссия церкви Св. Духа (15 общин, 8 тыс. чел.); Апостольская вера Африки (60 общин, 8 тыс. чел.); Избранная церковь Св. Духа в Кении (20 общин, 2 тыс. чел.); Христианская церковь Св. Духа Вост. Африки (20 общин, 2 тыс. чел.); Братья во Св. Духе (12 общин, 3 тыс. чел.); Церковь Бога вселенной (20 общин, 2 тыс. чел.); Церковь Св. Духа Вост. Африки (33 общины, 12 тыс. чел.); Святая церковь евангельской апостольской веры (35 общин, 14 тыс. чел.); Кенийская церковь пророческого обетования (7 общин, 20 тыс. чел.); Кенийская церковь Христа (35 общин, 5 тыс. чел.); Церковь последнего служения (20 общин, 5 тыс. чел.); Христианская церковь Маранафа (60 общин, 3 тыс. чел.); Пятидесятническая церковь братства чуда Воскресения (50 общин, 5 тыс. чел.); Церковь Св. Духа Вост. Африки в Мусанде (70 общин, 7 тыс. чел.); Новозаветная церковь Бога (23 общины, 4 тыс. чел.); Церковь власти Христовой по всей Земле (220 общин, 23 тыс. чел.); Духовная церковь Бога Израиля (5 общин, 10 тыс. чел.); Церковь гласа спасения и исцеления (950 общин, 80 тыс. чел.) и др.

Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе (Швейцария) насчитывает в К. более 1,2 млн приверженцев в 3 тыс. приходов. К данной традиции относятся также приходы Церкви апостолов объединения в Кении, являющейся частью Апостольской церкви Квинсленда (Австралия), отколовшейся от Новоапостольской церкви в 1956 г. Кенийское отделение этой организации основано австрал. миссионерами в 1970 г., насчитывает ок. 2 тыс. чел. в 13 приходах.

Иеговы свидетели начали проповедь своего учения в К. в 1931 г., имеют в стране 540 общин с общим числом адептов ок. 66,5 тыс. чел.

Распространены независимые африканские церкви (НАЦ), в основном харизматического характера. Они возникли в сер. или кон. XX в., часто испытывают влияние местных культов и имеют синкретический характер. Наиболее значительные из них: Церковь внутренней

части Африки (4300 общин, 1,5 млн чел.), Церковь африканского братства (765 общин, 170 тыс. чел.); Ассоциация апостольского содружества (200 общин, 30 тыс. чел.); Потерянные израилиты Кении (5 общин, 15 тыс. чел.), Новая восточноафриканская церковь (30 общин, 12 тыс. чел.); Христианская теократическая святая церковь Бога (80 общин, 5 тыс. чел.); Евангелическая служба краеугольного камня (50 общин, 5 тыс. чел.); Ассоциированная христианская церковь Кении (20 общин, 4 тыс. чел.); Церковь детей Восставшего Господа (110 общин, 4 тыс. чел.); Церковь Евангелия Бога (60 общин, 4 тыс. чел.); Церковь кенийской семьи (10 общин, 3 тыс. чел.); Церковь апостольской иерархии (6 общин, 1 тыс. чел.) и др. НАЦ насчитывают в общей сложности ок. 2 млн чел. Общее количество протестантов в К. на 2011 г. — ок. 15–17 млн чел.

Организация африкан. церквей Кении, Евангелический альянс Кении и Национальный совет церквей Кении объединяют мн. христ. церкви страны.

Ислам является 2-й по значимости религией в стране. Распространение ислама в Вост. Африке, в т. ч. на территории совр. К., начинается с IX в. в результате деятельности арабов-торговцев. Большинство мусульман живет вдоль побережья, в основном в р-не г. Момбаса и на северо-востоке страны вблизи границы с Сомали. В проч. районах ислам распространен меньше, гл. обр. в городах; на западе К. влияние ислама ослабевает. Основными мусульм. этносами в стране являются арабы, выходцы из Сомали, Пакистана, Бангладеш и Индии. Большое количество приверженцев ислама встречается также среди народностей суахили, ньика, теита, покомо, бони, санье, проживающих в прибрежных районах страны, а также среди племен оромо (борана), туркана и др. Распространен ислам суннитского направления шафиитского мазхаба. Действуют влиятельные суфийские ордены кадирия, идрисия, шадила. Приверженцев шиитского направления (в основном это неафриканцы, как правило, выходцы из Юго-Вост. Азии) насчитывается ок. 70 тыс. В свою очередь шииты представлены как исмаилитами (мусталитами и низаритами), так и имамитами.

Влияние ислама значительно на северо-востоке страны. При поддерж-

ке нек-рых ислам. стран, в первую очередь Египта, ислам. школы и учреждения работают на всей территории страны. Мусульм. суды учреждены в соответствии с Конституцией К. и с Законом о судах кади 1967 г. для решения вопросов личного статуса мусульман. Во главе этой структуры из 8 судов кади суд Главного кади в Момбасе. Решения судов кади могут быть обжалованы в Высоком суде. В отношении мусульман применяются Закон о мусульманских браке, разводе и наследовании и Закон о регистрации мусульманских браков. В стране действуют Верховный совет мусульман Кении, Национальный форум мусульманских лидеров, шиитская организация Шиа Итна-Ашери. Согласно переписи, в К. насчитывается 4,3 млн мусульман, однако мусульм. источники утверждают, что количество исповедующих ислам гораздо больше.

Активную миссионерскую деятельность ведут представители псевдоислам. секты ахмадия, имеющей 2 миссионерских центра на территории К. и центр в Найроби, координирующий деятельность секты на территории всей Вост. Африки.

Иудаизм исповедует немногочисленная община евреев-ашкеназов. Ее история восходит к нач. XX в., когда в рамках реализации программы 6-го сионистского конгресса по переселению евреев в Вост. Африку ряд евр. семей оказались на территории К.; в основном евр. переселенцы прибыли в страну после второй мировой войны. В наст. время евреи проживают только в Найроби, где действует единственная в стране синагога. Община в Найроби (ок. 400 чел.) является культурно-религ. центром еврейства в Вост. Африке.

Индуизм на территории совр. К. начал распространяться с XVI в. в результате развития торговых связей между Индией (в первую очередь между землями совр. шт. Гуджарат и исторической обл. Марвар) и Вост. Африкой. Вторая, наиболее значительная волна переселенцев из Индии стала следствием политики английских колониальных властей, использовавших рабочих индийцев на строительстве железной дороги, связавшей К. с Угандой в кон. XIX–XX в. В настоящее время инд. диаспоры, в к-рых говорят на разных языках (хинди, гуджарати, малаялам), а также исповедующие индуизм диаспоры с о-вов Маврикий





и Шри-Ланка рассредоточены по всей стране, большинство из них сохраняют связи с Индией. Верующие индуисты объединены в Индуистский совет Кении. Индуистское право в сфере брака и развода кодифицировано в К. в Законе об индуистских браке и разводе, составленном по образцу Закона об индуистском браке Индии. По данным переписи населения 2009 г., в К. в общей сложности 53,3 тыс. чел. исповедуют индуизм.

Буддизм. Первые буддисты в К. появились в 90-х гг. XX в., в нач. 10-х гг. XXI в. их было ок. 3 тыс. чел. Значительное число разрозненных буддийских организаций различных школ (тхеравады и махаяны) действуют в крупных городах, в первую очередь в Найроби.

Традиционные африканские верования распространены преимущественно в сельских периферийных районах страны, мало затронутых процессами урбанизации. Африкан. племенным культам более чем на 90% привержены племена самбуру, тукана и покот; более чем на 70% — племена гириама и масаи; более чем на 50% — племена мбере, туген, меру, эльгейу. Каждое племя имеет особенности религ. мировоззрения, но большинство племенных культов сочетают веру в Бога-творца с анимизмом, фетишизмом, тотемизмом или культом предков. В значительной степени распространено знахарство, колдовство, использование заговоров, амулетов и т. д. Во мн. племенах приверженность местным традиц. верованиям сочетается с вероучительными нормами христианства и исполнением нек-рых христ. обрядов. Данные верования оказывают значительное влияние и на христ. орг-ции, в первую очередь на НАЦ. Наличие двоеверия затрудняет статистический подсчет количества приверженцев местных племенных культов, источники могут содержать разные данные — от 1,5 до 4 млн чел.

Новые религиозные движения представлены последователями бахаизма, их численность существенно выросла за последние десятилетия. Верховной орг-цией бахаистов является Национальная духовная ассамблея Бахаи в Кении, основанная в 1964 г. Общее количество адептов бахаизма составляет 125 тыс. чел.

Значительную активность развивают также псевдоиндуистские новые религ. движения — Общество

сознания Кришны, Брахма Кумарис, Общество последователей Сатья Саи Бабы, Общество Вишва Хиндву Парисад, насчитывающие в совокупности от 5 тыс. до 10 тыс. чел.

Исторический очерк. Найденные во время археологических раскопок на территории совр. К. предметы быта и орудия труда относятся к эпохе палеолита и неолита. В сер. I тыс. по Р. Х. на территорию совр. К. проникли народы банту, вступившие в контакт с обосновавшимися здесь ранее нило-сахарскими и кушитскими народностями. Основными занятиями жителей материковой части К. были земледелие, охота, скотоводство. Население побережья Индийского океана занималось преимущественно торговлей; вывозили слоновую кость, продавали рабов; ввозили оружие, ткани и ремесленные изделия. Начиная со II в. по Р. Х. началось быстрое развитие торговых поселений на вост. побережье совр. К. В результате многочисленных торговых контактов народов банту и араб. купцов и мореплавателей под влиянием араб. культуры, в т. ч. и в религ. отношении, сложилась новая этническая общность суахили. Прибывшие в IX–X вв. на побережье арабы способствовали образованию городов-гос-в Манда, Пате, Малинди, Момбаса и др., ставших центрами распространения ислама в Вост. Африке.

С кон. XV в. в борьбу за господство в данном регионе вмешалась Португалия, к-рая рассматривала восточноафрикан. побережье как плацдарм для расширения торговых связей, в первую очередь с Индией, в долгосрочной перспективе с Эфиопским царством, способным оказать поддержку в длительной борьбе против мусульм. экспансии в Вост. Африке. 7 апр. 1498 г. португ. флотилия из 4 кораблей под командованием Васко да Гамы на обратном пути из Индии с грузом пряностей достигли Момбасы. Важным фактором, предопределившим экономическую значимость данного региона для Португалии, стало наличие богатых месторождений золота на вост. побережье Африки, которыми владели арабы. Для обеспечения монополии Португалии на добычу золота Лиссабон направил сюда в 1505 г. военную флотилию под командованием Франсишку ди Алмейды. Португальцы захватили мусульманский город-гос-во Килву, свергли султа-

на, утвердив власть марионеточного правителя. Для защиты своих интересов они построили форт на о-ве Килва. Предпринятый португальцами штурм Момбасы встретил ожесточенное сопротивление, однако после тяжелых боев город был захвачен и сожжен. Фактически получив контроль над торговлей золотом в Вост. Африке, португальцы построили в 1593–1596 гг. мощную крепость в Момбасе — форт Иисуса (Форт-Жезуш). Португальский вице-король Индии Педру ди Машкареньяш, в чьей формальной юрисдикции находился восточноафрикан. берег, приказал начать проповедь христианства среди аборигенов. Однако за неск. лет католич. миссионерам из-за враждебности мусульман, с к-рыми португальцы не хотели лишиться раз конфликтовать, не удалось обратить в христ. веру даже часть населения. Так, напр., в 1591 г. крещение племянника султана Занзибара монахом-доминиканцем Жуаном душ Сантушом, обосновавшимся на о-вах Киримба, привело к крупному конфликту: чтобы спасти жизнь молодому человеку, его отправили в Мозамбик, а затем в Индию. Хотя султан Занзибара не пытался выместить свой гнев на португальцах, отношения с христианами осложнились. С 1585 по 1588 г. обстановка была напряженной в связи с попыткой турок под рук. Мир Али-бея вытеснить португальцев с торговых путей в Индийском океане. Объявив джихад против португальцев, турки смогли опереться на поддержку местного населения и арабов. Португальцы провели ряд карательных операций, в результате чего их авторитет в глазах местных жителей был значительно подорван.

К 1599 г. в Момбасе была почти достроена католич. церковь. Монахи-августинцы, занимавшиеся миссионерской деятельностью, сообщили о крещении 600 чел., среди новообращенных был живший в Момбасе изгнанный правитель Пембы, крестившийся с именем Филипп. Монахи католич. ордена Братьев милосердия заботились о вдовах и сиротах новообращенных христиан. Ордену Братьев милосердия для выполнения этой работы передали часть дани, полученной Португалией в Пембе. К 1600 г. было крещено уже 1,2 тыс. чел., христ. община состояла из 4 тыс. чел. Постепенно число крещаемых выросло до 1 тыс. чел. в год.



хотя очевидно, что большинство принявших христианство продолжали в том или ином виде исповедовать традиц. религию. В 1624 г. в Момбасе, вероятно, было 4 храма: церковь монахов-августинцев, церковь ордена Братьев милосердия, кафедральный собор Пресв. Богородицы в черте городских стен и гарнизонная часовня в форте Иисуса. После укрепления форта Момбасы португальцы поставили управлять ею правителя Малинди, хотя его власть была номинальной, т. к. все решения принимали португальцы. Правитель умер в 1609 г., оставив преемником своего сына Хасана бен Ахмеда. Испортив отношения с интриговавшими против него португальцами, он не смог удержаться у власти и был убит заговорщиками. Власть формально перешла к его несовершеннолетнему сыну Юсуфу бен Хасану, при котором регентом стал его дядя. Наследника отослали на Гоа на учебу к монахам-августинцам. Юсуф был крещен с именем Жерониму Шингуля. Он женился на португ. дворянке и был коронован правителем Момбасы, Малинди и Пембы. Однако, получив от короля Португалии титул рыцаря ордена Христа и возвратившись с большой торжественностью в Момбасу в 1626 г., он продолжал тайно исповедовать ислам. В 1631 г. капитан португ. гарнизона Момбасы Марселди Маседу решил арестовать Юсуфа и отправить его опять на Гоа, но Юсуф, узнав об этом, собрал единомышленников и поднял восстание против португальцев. Расправившись с командиром гарнизона и солдатами — защитниками форта, он убил в Момбасе скрывавшихся в мон-ре августинцев 4 монахов и 152 христиан, к-рые отвергли его предложение принять ислам. Впосл. Юсуф бежал на Аравийский п-ов и оттуда пытался вести борьбу с португальцами за господство на вост. побережье Африки. В 1652 г. произошло крупное восстание арабов вост. побережья. Они приплывали на кораблях из Омана и совершали набеги на Занзибар, уничтожая португ. поселения. Португальцы продолжали посылать карательные экспедиции, однако их власть постепенно ослабевала. В 1696 г. флот из Омана 33 месяца осаждал форт Иисуса. В живых осталось только 6 португальцев. В 1699 г. побережье совр. К. перешло под контроль имама Ома-

на. В 1727 г. из Гоа на Занзибар был отправлен португ. флот, к-рый изгнал с острова арабов. Португальцам удалось на короткое время захватить Момбасу и Пате. 25 апр. 1729 г. арабы после 5-месячной осады окончательно отвоевали Момбасу. Многие из португальцев были убиты, оставшиеся в живых с разрешения арабов уплыли в Мозамбик. Документальных свидетельств о присутствии христиан в Момбасе после восстановления арабами своей власти практически нет. Португ. оккупация вост. побережья Африки не оставила в истории региона значительного следа. Католич. структуры после ухода португальцев быстро распались.

В 1741 г. в Момбасе утвердилась местная арабо-суахилийская династия Мазруи, провозгласившая независимость от Омана и распространившая свою власть на значительную часть побережья совр. К. Однако в нач. XIX в. правитель Омана восстановил контроль над Ламу и Пате.

В 1-й пол. XIX в. на территорию совр. К. стали активно проникать представители европ. торговых компаний. Их интересы в Вост. Африке были сосредоточены на о-ве Занзибар, на к-ром сеид (государь) Саид ибн Султан создал самостоятельный султанат, превратив его в центр, торговавший с Европой и Сев. Америкой: экспортировали слоновую кость, пряности (в первую очередь гвоздику), раковины каури, продавали рабов; Занзибар нуждался в импорте тканей, огнестрельного оружия и изделий из железа. Сосредоточив коммерческую деятельность на вост. побережье, европейцы и американцы не углублялись во внутренние районы континента. В 1837 г. США назначили консула в Занзибар, в 1841 г. туда послала своего консула Великобритания, в 1844 г. — Франция. Именно в эти годы на вост. побережье Африки стали организовано прибывать протестант. миссионеры.

Йоханн Людвиг Крапф был 1-м англикан. миссионером в Вост. Африке. Пройдя миссионерскую подготовку в Базеле, он в 1837 г. отправился в Эфиопию в качестве миссионера англикан. Церковного миссионерского об-ва. В этой стране он провел 5 лет, проповедуя среди народа галла. В 1844 г. Крапф, получив разрешение от занзибарского

султана Саида, высадился в Момбасе. Поселившись в Рабаи-Мпиа, Крапф начал активную проповедь Евангелия. С приездом Йоханнеса Ребмана в 1846 г. Крапф начал изучать местные языки, в т. ч. дурума и гирияма, и составил 1-й словарь языка суахили; за 2 года миссионеры перевели на суахили НЗ. Крапф хотел исследовать внутренние районы страны, однако этому замыслу воспротивился Ребман. В 1853 г. Крапф, выйдя из подчинения Церковного миссионерского об-ва, покинул Африку и вернулся в Европу. Хотя его миссионерская деятельность, за исключением перевода НЗ, была не вполне успешной, написанная им по возвращении книга «Путешествия, исследования и миссионерский труд» вдохновила др. европ. миссионеров обратить внимание на Вост. Африку. Методисты, пожелавшие начать работу на территории совр. К., обратились за советом к Крапфу, к-рый предложил им свою помощь на начальном этапе по продвижению вглубь континента и созданию сети протестант. миссий от востока до запада Африки. В 1861 г. все побережье совр. К. вошло в состав султаната Занзибар. В 1862 г. Крапф прибыл в Момбасу вместе с Томасом Уэйкфилдом, миссионером Объединенных свободных методистских церквей, чтобы помочь тому в создании миссии в Риббе. За неск. лет Крапф и Уэйкфилд основали миссии в Ганджони, Джомву и Чоньи. Создание миссии в Джомву в 1878 г. было наиболее рискованным мероприятием, поскольку она располагалась на территориях, заселенных преимущественно мусульманами. Рабовладельцы из арабов и суахили были постоянной угрозой для христ. миссионеров.

Колониальная экспансия европ. гос-в, прежде всего Великобритании, проходила под лозунгами борьбы с работорговлей. В кон. 60-х гг. XIX в. работорговля в Африке была предметом внимания европ. общественных религ. деятелей. Первыми были католики, миссионерская деятельность к-рых в Вост. Африке началась с 1860 г., когда была учреждена апостольская префектура Занзибара. Ей была передана часть территории от еп-ства Сен-Дени-де-ла-Реюньон. Франц. монашеская конгрегация Св. Духа взяла на себя инициативу по перевозке, расселению и трудоустройству бывш. рабов



с о-ва Реюньон. Вдохновителем данного проекта был еп. Арман Рене Мопуэн, открывший постоянную католич. миссию (2 пресвитера и 2 монаха) на Занзибаре в 1863 г. После запрета работорговли по его инициативе конгрегация Св. Духа основала католич. миссию на материке, в Багамоё (совр. Танзания), к-рая была транзитным пунктом для освобожденных рабов. Миссия в Багамоё представляла собой поместье площадью ок. 80 га, управляемое 4 пресвитерами и 8 монахами; помощь в работе католич. миссии оказывали монахи ордена Девы Марии. Здесь жили 324 освобожденных раба (251 ребенок и 173 взрослых), к-рых обучали чтению, письму, основам разных профессий и ремеслам.

В 1872 г. Министерство иностранных дел Великобритании назначило посланником в Занзибаре сэра Генри Бартла Эдварда Фрира. Он призвал христ. миссии сосредоточиться на обустройстве освобожденных рабов. Крупные их поселения основали представители Церковного миссионерского об-ва в Кисауни, названное Фрир-Таун в честь автора идеи. Помимо тех рабов, к-рых выкупили британцы, существовало большое количество рабов, бежавших от местных рабовладельцев и ставших причиной постоянных конфликтов между миссионерами и арабами. Однако миссионеры, управлявшие такими поселениями, часто обращались с бывшими рабами жестоко, и это было предметом постоянных жалоб местного населения. Фрир критиковал миссионеров за то, что они, по его мнению, давали поселенцам книжный тип образования, плохо применимый на практике. Единственным поселением, к-рое он считал идеальным, было Багамоё, основанное монашеской конгрегацией Св. Духа. В то же время африкан. представители миссий были недовольны той ролью, к-рую им отводили европейцы. Их возмущали расовые стереотипы и покровительственный тон, которые становились все более характерными для миссионеров из Европы. Проблема взаимоотношений между миссионерами и их местными сотрудниками надолго стала помехой в работе. Среди африканцев были выдающиеся проповедники: Дейвид Кои, 1-й мученик в Вост. Африке (1883), англичанин Уильям Генри Джонс, сотрудники Церков-

ного миссионерского об-ва Ишмейел Семлер, Джордж Дейвид, Джон Мгомбу, Томас Мазера и Стивен Кирери. У. Дьюринг приехал в Вост. Африку под эгидой Объединенных свободных методистских церквей уже в сане священника и основал методистскую миссию среди народа галла (оромо) в 1883 г. На р. Тана располагалась нем. евангелическая миссия Нойкирхен, к-рая начала работу среди вапокомо в нач. 90-х гг. XIX в. К 1890 г. миссионеры-англикане из Церковного миссионерского об-ва закрепились в Тавета. Это был важный торговый центр для арабов и суахили, отсюда отправлялись караваны в земли масаи. Др. целью Церковного миссионерского об-ва были земли кикуйю, за к-рые шла борьба между миссиями.

Раздел Африки на Берлинской конференции в 1884–1885 гг. отразился и на развитии миссионерского движения. В 1886 г. между Великобританией и Германией было заключено 1-е соглашение о разделе Вост. Африки, по к-рому значительная часть территории совр. К. вошла в британскую сферу влияния, а право управления этими землями получила Имперская брит. восточноафрикан. компания. В 1888 г. ей была предоставлена королевская хартия, что оказало влияние на расширение миссионерской деятельности протестантских, в первую очередь брит., церквей. У. Маккиннон, директор компании, призвал миссионеров распространять свою деятельность на внутренние области континента, особенно на те, где компания могла обеспечить их безопасность. Этому способствовало и подписание в 1890 г. Гельголандского договора, окончательно определившего границы герм. и брит. сфер влияния в Вост. Африке. Будучи по происхождению шотландцем, Маккиннон способствовал созданию шотл. Восточноафриканской миссии. Он оказал поддержку и в переговорах о сотрудничестве с Дж. Стюартом, преемником Д. Ливингстона в Ньясаленде (совр. Малави). Стюарт, с энтузиазмом принявший предложение поработать в Вост. Африке, отправился вглубь континента в сент. 1891 г. вместе с 7 миссионерами и 273 носильщиками. Первоначально он ставил перед собой цель добраться до земель народа кикуйю, но из-за волнений среди кикуйю решил остановиться в Кибвези. Здесь

ввиду многочисленных трудностей, с которыми пришлось столкнуться миссионерам (голод, набеги местных племен), было принято решение незамедлительно перебраться на земли кикуйю. Шотл. миссию в 1898 г. на пути в страну кикуйю возглавил Томас Уотсон, к 1899 г. строительство миссии в Тогото было завершено.

В 1891 г. по соглашению между Великобританией и Италией были установлены сев. и вост. границы К. Создание Британского восточноафрикан. протектората способствовало продвижению такого проекта, как Угандийская железная дорога, к-рую начали строить в 1895 г. в Момбасе и проложили к 1899 г. до Найроби, а в 1901 г. довели до Кисуму. С началом ее строительства все земли К. были провозглашены собственностью брит. короны. Продвижение колонизаторов вглубь страны вызвало активное сопротивление местного населения, для подавления восстаний англичане проводили карательные экспедиции. В то же время постройка железной дороги превратила К. в основную торгово-экономический центр Вост. Африки, способствовала притоку в страну белых поселенцев.

В кон. XIX — нач. XX в. в значительной степени удалось укрепить свое положение католич. миссиям: в нояб. 1883 г. миссии на территории совр. К. повысили в статусе до уровня апостольского викариата Зангебара (с 1906 — апостольское викариатство Занзибара); викарием был назначен Жан Мари Рауль Ле Ба де Курмон, титулярный епископ Бодоны. Он расширил работу конгрегации Св. Духа, основал миссию в Коси, на р. Тана. Эта миссия просуществовала менее года, и в 1890 г. ее перенесли в Момбасу. В 1891 г. была основана миссия в Бура, неподалеку от Вои. Значительный вклад в продвижение католич. миссий вглубь страны внес апостольский викарий Эмиль Огюст Альжейер, титулярный епископ Тицелии. В 1899 г. миссия монашеской конгрегации Св. Духа переехала в Найроби, сразу после того как туда была проведена железная дорога. Там же была основана католич. миссия св. Августина. Миссия св. Августина стала центром производственного обучения, и у нее появились филиалы Кабаа в Укамбани, Гатанга в Муранга и Риоки в Киамбу. Конгрегация Св. Духа принимала помощь от Миссионерского ин-та Консолаты.



Первые итал. проповедники прибыли в К. в июне 1902 г. и расположились в Киамбу. Там проходили обучение молодые католич. миссионеры, направляемые в дальнейшем в различные районы страны. Из Киамбу их деятельность распространилась на Лимуру (1903), Мангу в районе Тика (1906). В дек. 1906 г. апостольское викариатство Занзибара было разделено между миссиями конгрегации Св. Духа и Миссионерского ин-та Консолата. Последнему передали всю область вокруг г. Кения. До 1931 г. между 2 миссиями возникали разногласия из-за нечетко обозначенных границ. Миссионерский ин-т действовал на территории до Муранга, сделав своей базой Туту. В июле 1909 г. было образовано апостольское викариатство К. (с 1926 — апостольское викариатство Ньери); апостольским викарием стал Филиппо Перло. С 1911 по 1913 г. миссия Консолата создала 4 отд-ния в Меру, в 1922 г. были открыты отд-ния в Баричо и Кьяньяга. Меру стала апостольской префектурой в 1926 г. под рук. Джузеппе Бальбо. Миссионеры Консолата безуспешно пытались проникнуть в Эмбу, брит. колониальные власти дали на это разрешение лишь в 1930 г. В нач. 20-х гг. XX в. Миссионерский ин-т Консолата развернул ряд миссий на юж. высокогорье К., а также в Дар-эс-Салам (Танганьика).

Единственной брит. католич. организацией, работавшей на территории совр. К., была монашеская конгрегация Милл-Хилл, в составе которой находились англичане и голландцы, прибывшие в К. из Уганды. В 1903 г. миссионеры Милл-Хилл направились в Кисуму, через год они добрались до Мумиас. Первая миссия была открыта в Какамега в 1906 г., и в течение неск. лет в Зап. К. уже действовали 4 отделения: в 1908 г. была основана миссия в Накуру, в 1910 г. — в Кисии, а в 1911 г. — в Ньябуруру. В сент. 1913 г. представитель миссии Милл-Хилл англичанин Джон Джералд Невилл получил титул апостольского викария Занзибара.

Миссионерская деятельность Римско-католической Церкви в значительной степени подкреплялась активностью жен. монашеских конгрегаций: францисканский орден сестер Девы Марии находился под патронатом Милл-Хилл и начал работать в Зап. К. в 1902 г., в следующем году

сюда прибыли монахини из ордена Дочерей св. Винсента, а к 1918 г. монахини образовали первую африкан. общину (с 1927 — конгрегация Дочерей Непорочного сердца Девы Марии).

Конкуренция между миссиями осложняла их деятельность. Так, англикан. миссия Церковного миссио-



Церковь баптистов в Парклендс, близ Найроби. XX в.

нерского об-ва находилась в Кабете, в 8 км от миссии шотл. пресвитериан. Во избежание конфликтов было принято решение о разделе сфер влияния. Между холмами Нгонг и горой Кения была проведена условная линия раздела, миссия Церковного миссионерского об-ва получила область к востоку, а пресвитерианская миссия — к западу от этой линии. Отд-ния Церковного миссионерского об-ва продвинулись к 1901 г. до Кихуруко, к 1903 г. — до Вейтаги, к 1906 г. — до Кахухи, и к 1908 г. — до Кахига. Миссионеры-пресвитериане отправились в Ньери и в юж. часть Меру. Также шла борьба за право вести проповедь на территориях племени эмбу между миссиями Церковного миссионерского общества и Объединенных свободных методистских церквей. Так, англикане сопротивлялись распространению влияния католич. Миссионерского ин-та Консолата. Этот конфликт разрешился в пользу Церковного миссионерского об-ва, методисты получили право проповедовать в Меру.

Англ. квакеры основали миссию на о-ве Пемба, но ее работа не была успешной. В 1901 г. амер. квакеры организовали миссию в Зап. К. во главе с У. Р. Хотчкиссом, к-рый стал одним из 1-х деятелей в африкан. континентальной миссии. Через год он основал миссию африкан. квакеров с центром в Каимоси. Спустя полгода он ушел из этой миссии,

чтобы учредить новую среди племени лумбва с центром в Керичо. Квакерская миссия в Каимоси строила школы, открыла педагогическое уч-ще, библейский ин-т и больницу и стала крупнейшей среди квакерских орг-ций.

В 1895 г. в составе Континентальной африкан. миссии в К. под рук.

Питера Камерона Скотта начала деятельность Африканская внутренняя миссия. Миссия была межконфессиональной, численно преобла-

дали баптисты, участвовали в ней также неск. методистов, пресвитериан и англикан. Она создавалась по принципам, схожим с теми правила-

ми, по которым организовывались Китайская и Суданская внутренние миссии. Миссия была основана в Укамбани, но после ряда инцидентов Ч. Э. Хёрлберт перенес ее в 1901 г. в Киджабе. В 1907 г. в Капропита для представителей племени туген была основана еще одна миссия, к-рая обрела независимость от Континентальной африкан. миссии в 1943 г.

Миссионерское об-во Евангелия объединяло пятидесятников и входило в Континентальную африканскую миссию до 1902 г. Число верующих среди местного населения росло, и сначала была создана миссия в Камбуи, позднее — в Нгенда, где также открыли школу для девочек. Миссионеры из США, принадлежавшие к пятидесятнической Церкви Божией, начали работу в Зап. К. в 1905 г. Одним из первых миссионеров был Джохана Мбила, чернокожий священник из Юж. Африки. Он проповедовал в Киме, воспитывал местных проповедников и миссионеров для продолжения работы в отдаленных районах, построил больницу, библейскую школу и педагогическое уч-ще. В 1910 г. начала свою деятельность Ассамблея пятидесятников Канады, ее миссионеры работали в Зап. К. и Найроби: открыли Библейский колледж в Ньянгори, изд-во «Evangelical Publishing House», которое выпускало христ. лит-ру. В том же году к работе в К. приступила Армия спасения,

открывшая ряд миссий в Найроби, Тике, Малакиси и Эмбу. К этому времени основными миссиями в Зап. К., в районе Ньянзы и Кавирондо, были миссии католич. Церкви, англикан. Церковного миссионерского об-ва, АСД, Континентальной африканской миссии, квакеров и ряда пятидесятнических орг-ций.

Взаимоотношение миссий вызывало озабоченность ряда миссионеров. Так, англиканин Дж. Дж. Уиллис, ставший позже епископом Уганды, считал целесообразным принять для всех миссий общие правила членства, общий кодекс дисциплины и единое для всех отношение к африкан. обычаям. Он полагал, что нужен стандарт для обучения членов церкви и для подготовки африкан. духовенства. Эту идею он представил коллегам при посредничестве доктора Г. Э. Скотта, возглавлявшего миссию пресвитериан. Первое заседание миссионеров, работавших в обл. Кавирондо, было проведено в 1908 г. в Масено. В нем приняли участие представители Континентальной африканской миссии, АСД, Миссионерское церковное об-во и амер. квакеры. В 1909 г. была проведена конференция для области, где проживал народ кикуйю в штаб-квартире Континентальной африканской миссии в Киджабе, в к-рой участвовали все вышеперечисленные миссии, а также Объединенная методистская миссия и миссия английских квакеров из Пембы. Уиллис представил документ, озаглавленный «Целесообразность единой церкви коренных народов в Британской Восточной Африке». Представители миссий были назначены членами Постоянного комитета, к-рый разработал документ «Предложение кикуйю». Первая офиц. конференция, посвященная вопросу единства миссий, состоялась в 1913 г. в Кикуйю. Создание единой церковной орг-ции коренных народов было бы возможным при отказе от раздела сфер влияния различных христианских конфессий. Но в таком случае необходимо было снять запрет на духовное окормление верующих разными христ. конфессиями. Для англикан признать такой принцип означало поставить под сомнение основу епископальной системы рукоположения служителей Церкви. Подобные встречи проводились в 1918 и 1924 гг., было сочтено целесообразным сформировать объеди-

нительный орган — Миссионерский совет Кении для связи с Международным миссионерским советом в Великобритании.

В нач. XX в. были законодательно закреплены преимущественные права европ. поселенцев на землю. Их интересы представлял созданный при губернаторе в 1906 г. Законодательный совет, имевший ограниченные консультативные полномочия. Развитие системы плантационного хозяйства сопровождалось захватом земель у местного населения, созданием для него резерваций и использованием принудительно-го труда на общественных работах. Африканцы могли селиться на зем-



Католическая ц. св. Иосифа в Мутитуну. XX в.

лях европейцев в качестве арендаторов, их наделы не превышали 1 га. Предусматривалась обязательная регистрация рабочей силы с выдачей удостоверений (кипанди) мужчинам-африканцам. Подобные меры вызвали протесты среди ряда миссионеров: так, в 1919 г., когда губернатор У. К. Норти начал практиковать систему принудительного труда, Альянс протестант. миссий подверг его критике за жестокое обращение с африканцами. В связи с этим секретарь Конференции брит. миссионерских об-в Дж. Х. Оулдем отправил брит. правительству протест против угнетения африканцев в К. В 1923 г. принята девонширская «Белая книга», в к-рой было заявлено, что интересы африканцев должны считаться первостепенными. Однако подобное мнение разделяли далеко не все миссии: зависимость миссионеров от брит. правительства влияла на их позицию.

В 1920 г. Восточноафриканский протекторат был расформирован. К. стала брит. колонией, ее территория включала внутренние континенталь-

ные районы, протекторату отошла прибрежная часть Уганды. В 20-х гг. XX в. зародилось организованное политическое движение африканцев. Первые политические партии возникали на этнической основе, прежде всего у народов, наиболее пострадавших от земельных экспроприаций и трудовых мобилизаций. В 1924–1925 гг. была создана Центральная ассоциация кикуйю (ЦАК), требовавшая возвращения земель африканцам, отмены принудительных работ и выдачи кипанди.

Эти процессы сказались на религиозно-церковной жизни: в 20-х гг. XX в. у большей части миссионерских церквей в данном регионе было много прихожан из местных жителей и их влияние в общинах являлось определяющим. Вскоре члены миссионерских церквей стали

требовать расширения прав прихожан из коренного населения, это движение могло привести к расколу в миссиях. Первой группой, выступившей за отделение от

миссионерской церкви, были мумбоисты — религиозно-политическое движение, основанное бывш. англиканцем Оньянго Дунде. Несмотря на то что это движение никогда не имело большого влияния, был создан прецедент. Первая Независимая африканская Церковь в К. возникла в 1914 г., когда Джохана Овало, окончивший католическую семинарию, покинул миссию, чтобы учредить новую орг-цию — Церковь луо Номийя. Два года спустя Алфайо Одонго Манго основал движение Рохо, которое позже превратилось в Церковь Рохо Мусанда. Из миссии квакеров вышло движение т. н. Дини-я-Рохо, или Церковь Св. Духа.

Церковь Христа в Африке была крупной орг-цией, к-рая вышла из состава миссионерской церкви в результате т. н. движения возрождения в англикан. церкви. В Вост. Африке «движение возрождения» началось в Руанде в 1927 г., в Ньянзе (территория совр. К.) оно распространилось в 1938 г. Хотя отношение миссионеров к движению было двойственным, они контролировали

его до 50-х гг. XX в. Еще одной церковью коренных народов Зап. Кении, имеющей огромное количество прихожан, стала Африканская израильская церковь Ниневия. Она возникла в результате проповеди харизматического лидера Пола Дейвида Закайо Кивули, который был связан с пятидесятнической миссией в Ньянгори и стал членом пятидесятнической общины. Кивули, начавший проповедовать с 1932 г., после исцеления от тяжелой болезни, быстро стал популярным и приобрел большое число адентов. Выбор названия для своей церкви Кивули объяснял стремлением подчеркнуть ее независимость от европ. миссионеров. Нек-рые миссионерские учебные заведения перестали принимать на учебу тех, кто решили отделиться от миссионерских организаций, людям не оставалось ничего другого, как открыть свои школы. Начиная с 20-х гг. XX в. был создан ряд библейских школ и курсов с целью предоставления образования, альтернативного миссионерскому, которое преобладало в К. Так возникли Ассоциация независимых школ кикуйю и Образовательная ассоциация кикуйю Каринга. Многие из тех, кто вышли из миссионерских общин, тем не менее сохранили христ. веру. Они не только открывали независимые школы, но и создавали независимые церкви, преимущественно пятидесятнического толка. Так возникли Независимые церкви пятидесятников Африки и Национальная независимая церковь Африки. В 1947 г. членами Континентальной африканской миссии в области Муранга из-за разногласий с европейцами, касавшихся политики миссии в отношении образования, коренными жителями была создана автономная Африканская христианская церковь и школы. Еще одной орг-цией, отколовшейся от той же миссии из-за нежелания европейцев предоставить коренным африканцам возможность занимать руководящие должности, была Африканская церковь братства в Укамбани, основанная в 1945 г. Были и другие, более мелкие харизматические орг-ции, вышедшие из пятидесятнических миссий в 30–40-х гг. XX в.: Дини-я-Кагья, или Арата-а-Рохо Мутхерн (Братья во Св. Духе), Апостольская вера Африки, Св. церковь веры евангельских апостолов, Кенийская Церковь Св. Духа, Вос-

точноафриканская христ. Церковь Св. Духа, Кенийский фонд Церкви пророков, Церковь Св. Духа Зайюна, Африканская миссия Церкви Св. Духа и Церковь Слова Божия и Св. Духа и др. Эти орг-ции, возникшие в 20–40-х гг. XX в., как правило, не были основаны богословами и священнослужителями, а возникли по инициативе мирян, к-рые заботились о сохранении национально-культурной аутентичности общин. Считая, что «традиционное западное» христианство исчерпало себя, они отвергали не только европ. образование, но и вообще все, что ассоциировалось в их понимании с Европой. Для мн. подобных орг-ций характерно сближение христианства с местными племенными культурами. Они также отводили важное место роли женщин в церковной жизни, что было не характерно для церквей, основанных миссионерами. В период между 2 мировыми войнами эти орг-ции привлекли мн. членов и укрепили свои позиции, выражая волю и отвечая на запросы своих прихожан.

В 1943 г. параллельно с деятельностью Миссионерского совета Кении был сформирован Христианский совет Кении. Почетным секретарем обоих органов был М. Г. Кейпон, и через год подавляющее большинство членов орг-ций приняло резолюцию об упразднении Миссионерского совета Кении, тем самым упрочив позиции Христианского совета Кении.

В 40–50-х гг. XX в. усилилась антиколониальная политическая борьба. В 1940 г. ЦАК была запрещена, но продолжала действовать в подполье. В 1944 г. образован умеренный Исследовательский союз африканцев Кении, в 1947 г., когда его руководителем стал Дж. Кениата, переименован в Союз африканцев Кении (САК). В кон. 40-х гг. XX в. в К. развернулось стихийное антиколониальное движение народа кикуйю под рук. представителей радикального крыла САК, многие из к-рых сохраняли членство в ЦАК. Волнения переросли в вооруженное восстание мау-мау под лозунгом «Земля и свобода!» (1952–1956). Британские власти запретили деятельность САК, его лидеры были арестованы, а на подавление восстания брошены регулярные воинские подразделения численностью 60–70 тыс. чел. В 1957 г. африканцы были вынужде-

ны прекратить вооруженную борьбу. Представители миссионерских церквей осудили национальное движение мау-мау.

События 50-х гг. XX в. заставили Великобританию пойти на ряд уступок. В 1954–1956 гг. была увеличена минимальная заработная плата рабочих-африканцев, сняты запреты на выращивание в африкан. хозяйствах кофе, чая, др. культур, отменены ограничения на разведение молочного скота. В 1955 г. была разрешена деятельность африкан. политических партий на местном уровне (за исключением районов, населенных кикуйю). В 1957 г. африканцы приняли участие в выборах в Законодательный совет. Африканскую фракцию совета возглавили представители народа луо — Т. Дж. Мбойя и А. О. Одинга. В янв. 1960 г. было отменено чрезвычайное положение. В янв.—марте того же года в Лондоне состоялась конференция с участием представителей брит. правительства и всех этнических групп колонии, принято решение о постепенной передаче власти в К. африкан. большинству. По окончании лондонской конференции в 1960 г. в К. были созданы Национальный союз африканцев Кении (КАНУ), к-рый в 1961 г. возглавил Кениата, и Демократический союз африканцев Кении (КАДУ), который объединил ряд мелких партий, образованных по этническому принципу. Политические программы КАНУ и КАДУ во многом совпадали и включали требования предоставления К. независимости, проведения земельной реформы в интересах африканцев. В 1962 г. по решению 2-й лондонской конференции было сформировано коалиционное правительство. В 1963 г. на выборах в Национальное собрание, пришедшее на смену Законодательному совету, большинство мест получил КАНУ. 12 дек. К. была провозглашена независимым государством; президентом страны стал Кениата, пост вице-президента занял Одинга. В том же году К. была принята в ООН, установлены дипломатические отношения с СССР.

В 60-х гг. XX в. начался процесс легализации старых и создания новых национальных церквей, к-рым миссии вынуждены были подчиняться. Обретение самостоятельности африкан. церковными организациями шло по-разному; отношения

с бывш. миссионерскими обществами были предметом переговоров. В нек-рых случаях миссионерские общества передавали свое имущество новым церковным орг-циям, но возникали и конфликтные ситуации. До обретения страной независимости лишь неск. церквей добились полной автономии от миссий. Первой была Пресвитерианская Церковь Вост. Африки, ставшая самостоятельной в 1956 г., но не имевшая африкан. руководства до 1961 г. Англиканская Церковь провинции Кении обретала независимость постепенно. В 1955 г. архиепископ Кентерберийский посвятил в сан первых африкан. епископов в Уганде; в следующем году были созданы епархии Масено и Маунт-Кения. В Рифт-Валли образована еще одна епархия — Накуру, а епархию Момбасы разделили на 2: Момбасы и Найроби. В 50-х гг. XX в. Англиканская Церковь боролась с «движениями возрождения» в среде своих прихожан из коренного населения: Джоремо (люди крови) и Джохера (люди любви). Высшая иерархия церкви поддерживала гл. обр. Джоремо: представители этого направления, как правило, не настаивали на проведении кардинальных реформ, тогда как члены движения Джохера требовали от церкви реформирования с учетом инкультурации. После неудачной попытки примириться с англикан. церковью движение Джохера образовало под рук. Мэтью Аджуоги, бывш. англикан. священника, новую религ. орг-цию — Церковь Христа в Африке. Деятельность этой орг-ции не отразилась на положении англиканства в К.: в 1960 г. Англиканская Церковь в Вост. Африке получила статус архиеп-ства и, т. о., стала автономным органом; первым архиепископом был поставлен Леонард Джеймс Бичер. Под его юрисдикцией были объединены англикан. еп-ства в К., Танганьике и Занзибаре. В 1970 г. было принято решение о разделе архиеп-ства на К. и Танзанию: первым архиепископом К. стал Фесто Оланг.

В 1955 г. Методистское миссионерское об-во получило статус Методистской церкви Кении в юрисдикции Британской конференции. Церковь стала автономной с подписанием в янв. 1967 г. офиц. акта об учреждении новой конференции для К. Первым председательствующим епископом в ней был назначен Роналд Мингонго.

Благодаря сотрудничеству протестант. церквей в области богословского образования был основан Объединенный теологический колледж св. Павла в Лимуру. В нем готовят кадры в первую очередь для англикан., методистской, пресвитерианской и реформатской церквей, хотя др. церкви (Церковь африканского братства, Африканская церковь Св. Духа, Африканская израильская церковь Ниневия и Африканская христианская церковь и школы) также могли отправить туда учиться своих студентов.

С получением К. независимости Римско-католическая Церковь продолжила деятельность в стране, в значительной степени сохранив свои позиции за счет пополнения иерархии местными воспитанниками. Первый католич. епископ-африканец Морис Мишель Отунга, рукоположенный в 1956 г., стал титулярным епископом Такапы и викарием Кисуму. В 1968 г. в К. было 9 епископов-европейцев и 2 епископа-африканца; к 1973 г., когда количество еп-ств выросло до 13, среди епископов было 7 европейцев и 6 африканцев. В 1971 г. Отунга сменил Джона Джозефа Маккарти на посту архиепископа Найроби, 5 марта 1973 г. он был возведен в достоинство кардинала. Впрочем, католич. Церкви в К., как и др. христ. орг-циям, не удалось избежать раскола: в 1952 г. появилась «пророчица» Мириам Раго, обличавшая Римско-католическую Церковь и белую расу за «отступление от истинных основ христианства». Хотя движение было подавлено, оно успело распространиться среди верующих. В 1963 г. его возглавила уже др. «пророчица» — Гауденсия Аоко из племени луо, к-рая основала движение Легион Марии.

В 60–70-х гг. XX в. во главе кальвинист. и лютеран. церквей, Армии спасения, АСД, квакеров, пятидесятнических и баптист. орг-ций были поставлены представители местного населения. Процесс адаптации как старых, так и новых церквей к историческим условиям 2-й пол. XX в. не встречал препятствий и приобретал схожие черты практически у всех деноминаций: сохранялись связи с церковными орг-циями стран-метрополий, но в то же время в религ. жизни шли процессы инкультурации. Все религ. орг-ции К. пытались преобразовать свою церковную жизнь, исходя из вековых

традиций и устоев коренного населения. Римско-католическая Церковь, Англиканская Церковь Кении, правосл. Кенийская митрополия и орг-ции лютеран. и кальвинист. обществ традиц. типа ограничивались привлечением в клир местного населения, переводом богослужения и Свящ. Писания на местные языки или использованием в литургической жизни внешних форм, характерных для местных культур; НАЦ, пятидесятнические и харизматические группы пошли по пути изменения богословских доктрин с целью сблизить их содержание с учениями и опытом местных традиций. После обретения независимости правительство гарантировало свободу вероисповедания, закрепив это положение в конституции. В 1966 г. Христианский совет Кении был преобразован в Национальный христианский совет Кении.

Независимая К. заявила о своей приверженности политике неприкосновенности во внешних вопросах, концепция «смешанной экономики» была рассчитана на привлечение иностранного капитала при сохранении контролирующих и регулирующих функций правительства страны. Попытка образования т. н. Восточноафриканской федерации, в которую по плану хотели объединиться К., Танзания и Уганда, не увенчалась успехом, однако с 1967 по 1977 г. действовало Восточноафриканское экономическое сообщество, которое способствовало сохранению таможенного союза и др. региональных экономических орг-ций. В 1966 г. в КАНУ произошел раскол: часть членов во главе с бывш. вице-президентом Одингой создала оппозиционный Союз народа Кении (КПУ). Причиной конфликта стала критика Одингой правительства за медленные темпы перераспределения земли и игнорирование проблемы трудоустройства кенийцев. В сфере внешней политики он призывал к сближению с социалистическими странами. Поскольку сторонники КПУ принадлежали в основном к народности луо, то политический конфликт перерос в этнический. Отношения между кикуйю и луо особенно обострились в июне 1969 г., после убийства члена правительства Мбойя, луо по этнической принадлежности. В ответ на беспорядки, вспыхнувшие в районах проживания луо, правительство за-

претило КПУ. В результате политическая система К. стала однопартийной, в общественной жизни страны наметилась тенденция к укреплению личной власти Кениаты, сращиванию партийного и гос. аппаратов, усилению гос. контроля над всеми формами общественно-политической деятельности. В 70-х гг. XX в. из-за быстрых темпов естественно-прироста населения и значительного оттока сельских жителей в города усилилась социальная напряженность: характерным явлением стал рост безработицы и преступности, постоянным источником недовольства африканского населения было привилегированное положение в экономике европейцев и выходцев из Азии. Во время президентства Кениаты отношения между гос-вом и протестант. церквями складывались относительно мирно. Большинство церковных лидеров, как и Кениата, были этническими кикуйю, а первый англикан. епископ-африканец Ф. Оланг, ставший в 1970 г. архиепископом Англиканской Церкви Кении, был его шурином. С кон. 60-х гг. XX в. начался значительный рост числа прихожан в пятидесятнических и харизматических орг-циях. В 1976 г. было основано Евангелическое содружество Кении, объединившее мн. НАЦ, пятидесятнические и харизматические религ. орг-ции. В 70-х гг. XX в. была заложена основа взаимовыгодного сотрудничества церковных орг-ций страны с гос-вом в различных сферах общественной жизни. В стране открыли много профессионально-технических учебных заведений, т. н. деревенских профессиональных уч-щ, создали специализированные школы для слепых, глухих, для детей с ограниченными физическими возможностями. В сельской местности медицинское обслуживание населения (больницы и поликлиники) также развивалось под эгидой религ. орг-ций.

После смерти Кениаты в 1978 г. президентом страны стал Даниэль арап Мои, а пост вице-президента получил М. Кобаки. Мои принадлежал к народу календжин, в результате чего влияние кикуйю в правительстве значительно уменьшилось. Он был активным членом Африканской внутренней церкви Кении, одной из церквей, входивших с 1895 г. в Континентальную африканскую миссию. Политика Мои была на-

правлена на монополизацию власти КАНУ: в 1982 г. ему удалось провести через парламент поправку к конституции, согласно к-рой в К. устанавливался однопартийный режим. Мои, пытавшийся создать в средствах массовой информации образ богобоязненного гос. деятеля, обосновывал свою приверженность однопартийной политической системе христ. богословскими аргументами. В 80-х гг. XX в. религ. круги разделились в оценке правления Мои. Христианский совет Кении, переименованный в 1984 г. в Национальный совет церковью Кении, объединявший множество церковных орг-ций этнических луо и кикуйю, подвергал его резкой критике. Напротив, Евангелическое содружество Кении, в которое входили мн. религ. группы, проводившие активную работу среди календжин, были лояльны к Мои. В 1986 г. правящая партия предложила отменить тайное голосование, в ответ Национальный совет Церквей Кении под председательством англикан. еп. Дейвида Гитари примкнул к протестам оппозиции, лидеры Евангелического содружества Кении хранили молчание. Активная антиправительственная позиция Гитари вынудила нек-рые менее крупные орг-ции Национального совета церковью, в т. ч. Церковь полного Евангелия, Объединенную пятидесятническую церковь, Африканскую внутреннюю церковь Кении и Африканскую независимую церковь пятидесятников в Африке, выйти из Национального совета церковью и вступить в Евангелическое содружество Кении.

Волна недовольства политикой Мои привела к массовым репрессиям среди интеллигенции, студентов и военных. Объявив в 1983 г. досрочные парламентские и президентские выборы, Мои, будучи единственным кандидатом, одержал на них победу, а КАНУ упрочил свою единоличную партийную власть. В 1988 г. Мои был переизбран на новый срок, что в условиях ухудшения экономической ситуации и роста безработицы способствовало усилению антиправительственных настроений. Невыполнение правительством обязательств, взятых на себя перед международными орг-циями, прежде всего МВФ, целью к-рых были проведение ряда экономических реформ, либерализация политической жизни и проч., в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. обост-

рило ситуацию в стране. В этих условиях одним из наиболее последовательных сторонников Мои в религ. среде был Артур Китонга, пятидесятнический лидер, возглавлявший Искувленную евангельскую церковь Кении. Правительство старалось использовать его авторитет для получения поддержки со стороны др. лидеров Евангелического содружества. Когда Мои сталкивался с возрастающим давлением оппозиции и требованиями снять запрет на деятельность оппозиционных партий, он пользовался авторитетом и влиянием проповедника Китонги. Тем не менее общественные протесты заставили Мои пойти на ряд уступок, и в 1991 г. были приняты поправки к Конституции страны о введении многопартийной системы и об ограничении возможности пребывания президента у власти двумя 5-летними сроками. На президентских выборах 1992 и 1997 гг. кандидаты от оппозиционных партий набирали суммарно большинство голосов избирателей, но президентом каждый раз становился Мои.

С 1999 г. КАНУ и межрелиг. Сообщество Уфунгамано, объединяющее лидеров мусульм., индуистских и мн. христ. орг-ций, создали конкурирующие друг с другом комитеты конституционного надзора. Правящая партия обратилась за поддержкой к пятидесятническим церквям, и в янв. 2000 г. Евангелическое содружество Кении организовало проправительственный митинг в Найроби с участием пятидесятнического архиеп. Самсона Мванги Гаито, однако это не изменило соотношение сил в стране. В благодарность за поддержку Мои постановил, что школы, изъятые колониальными властями у независимых африкан. пятидесятников во время восстания мау-мау, должны быть им возвращены.

В 2002 г., во время очередной предвыборной кампании, оппозиционные партии создали Национальную радужную коалицию (НАПК), выдвинувшую в качестве единого кандидата на пост президента Кобаки, к-рый 27 дек. 2002 г. победил на выборах. На состоявшихся тогда же парламентских выборах большинство голосов получила НАПК. Придя к власти, Кобаки начал реализовывать предвыборную программу, основными пунктами которой были реформа экономики, возобновление сотрудничества с МВФ и со-



Всемирным банком, борьба с коррупцией, реформирование правительства, бесплатное начальное образование. Он назначил комиссию по расследованию хищений, связанных с экспортными компенсациями в нач. 90-х гг. XX в.

Однако поправки к конституции страны, предложенные им, вызвали противодействие со стороны многих пятидесятнических организаций из-за расширения полномочий исламских судов кади. В союзе с католиками и протестантами пятидесятники приняли ряд мер с целью противостоять усилению мусульм. судов, настаивая на том, что конституция должна быть светской, а организация Ассамблеи Бога внесла положение о создании христианских судов. В 2003 г. межконфессиональное Сообщество Уфунгамано предложило разработать поправки к конституции. Взгляды христиан и мусульман не совпадали; противостояние привело к напряженности в обществе. В мае 2004 г. 34 протестант. церкви приняли решение обратиться в суд с целью пересмотра положения о судах кади. К тому же противостояние проекту конституции, предложенному Кобаки, росло и в политических кругах. Сформированная в 2003–2005 гг. коалиция оппозиционных партий, Оранжевое демократическое движение (ОДД), возглавляемое Раилой Амолло Одингой, сыном А. О. Одинги, настаивало на ревизии нек-рых положений конституции. Оппозиция требовала создания поста премьер-министра с немедленным назначением кандидата и наделения его самыми широкими властными полномочиями. Кобаки отказался выполнить требования Одинги. В нач. 2004 г. лидеры основных христ. церквей присоединились к требованию оппозиции провести референдум по вопросу о внесении поправок в Конституцию страны. В июне 2005 г. коалиция христ. церквей представила альтернативный проект конституции, в к-ром в т. ч. был затронут и вопрос о недопустимости расширения полномочий мусульм. судов. Референдум состоялся 21 нояб. 2005 г.; большинство проголосовавших поддержали пакет предложений Одинги. Тем не менее ряд вопросов, поставленных оппозицией, не был решен. Мн. лидеры христ. орг-ций, в т. ч. депутат парламента пятидесятник О. К. Мванги, подвергли критике

мусульм. влияние на проект конституции Кобаки и призвали христианских активистов баллотироваться на президентский пост на следующих выборах. В 2007 г. президентом вновь стал Кобаки, создавший накануне выборов Партию национального единства (ПНЕ). Одинга оспорил результаты выборов, потребовав их повторного проведения; оппозиция призвала к массовым акциям протеста. В результате беспорядков более 1 тыс. чел. погибли, более 300 тыс. остались без крова. Все христ. орг-ции решительно высказались за необходимость скорейшего разрешения конфликта. Политический кризис был урегулирован в кон. февр. 2008 г. благодаря посредничеству бывш. Генерального секретаря ООН Кофи Аннана. В апр. 2008 г. было достигнуто соглашение о назначении Одинги премьер-министром и создании коалиционного правительства из представителей ПНЕ и ОДД. Первые в К. всеобщие выборы после принятия в 2010 г. новой Конституции страны прошли 4 марта 2013 г. Выборы проводились новой независимой избирательной комиссией. Победу одержал Ухуру Кениата, сын Дж. Кениаты, получивший более 50% голосов.

Религиозное законодательство. Конституция К., принятая в 2010 г., гарантирует соблюдение основных религ. свобод, что в основном осуществляется на практике. В ст. 8(2), посвященной взаимоотношению правительства и религ. орг-ций, говорится об отсутствии в стране гос. религии. Гл. 4 называется «Билль о правах» и содержит основную информацию о базовых правовых нормах. В ч. 1 данной главы приводятся общие положения «Билля...». Ст. 21(3), регламентирующая соблюдение прав и гражданских свобод, провозглашает обязанность всех гос. органов проявлять заботу о нуждающихся в опеке группах общества, включая некоторые этнические, религ. или культурные сообщества. В ч. 2 главы перечислены основные права и гражданские свободы. В ст. 27(4) утверждается, что ни один человек не должен подвергаться дискриминации со стороны гос-ва на основании его этнического или социального происхождения, пола, культуры, вероисповедания и проч. Ст. 32 посвящена непосредственно религ. вопросам: в п. 1 говорится о праве каждого человека на свободу совес-

ти и вероисповедания; п. 2 гарантирует всем право лично или в сообществе с др. людьми исповедовать любую религию, почитать святыни, соблюдать обряды, обучать детей основам религ. знаний и проч. В п. 3 оговаривается, что никому не должно отказывать в доступе в к.-л. учреждение, в принятии на к.-л. работу или в получении к.-л. услуги, в пользовании к.-л. правом на основании его веры. Пункт 4 гарантирует, что никто не может быть принужден к участию в к.-л. действии, противоречащем его религ. убеждениям. Ст. 45 посвящена вопросам семьи. Пункт 1 провозглашает семью естественной и фундаментальной единицей общества и основой общественного порядка; гос-во должно поддерживать семью. Пункт 4 обязывает парламент принимать семейные законопроекты, которые признают браки: во-первых, заключенные в любой традиции или системе религ., личных или семейных прав; во-вторых, в любой системе личного или семейного права, которой придерживается человек, исповедующий к.-л. религию, в той мере, в какой эти браки или системы права согласуются с Конституцией К.

Общий анализ юриспруденции К. содержится в ч. 3 (гл. 10, в частности, посвящена судебной системе). В ст. 170 приводятся общие положения, к-рым подчинены мусульм. суды кади. Пункт 1 устанавливает, что должен действовать суд Главного кади и не менее 3 др. Судов кади. На должность кади в соответствии с п. 2 может избираться или назначаться только тот, кто исповедует мусульм. религию и обладает знанием шариатского права, применимого к любой школе ислама. Степень квалификации претендента на руководство судом кади устанавливает Комиссия по юридической службе. Пункт 3 предписывает парламенту образовывать суды кади, каждый из которых будет иметь юрисдикцию и полномочия, определяемые законодательством в соответствии с конкретным случаем. Пункт 4 регламентирует объем полномочий Главного кади и др. судей-кади, вступивших в должность согласно акту парламента в пределах судов кади, имеющих юрисдикцию на территории К. Юрисдикция судов кади, согласно п. 5, ограничивается областями шариатского права, которые имеют отношение к личному





статусу человека, браку, разводу или наследованию при условии, что все стороны исповедуют ислам и подчинены юрисдикции судов кади.

Лит.: *Gray J.* Early Portuguese Missionaries in East Africa. L., 1958; *Adamson J.* Peoples of Kenya. L., 1973; *Brown G. G.* Christian Responses to Change in East African Traditional Societies. L., 1973; Kenya Churches Handbook: The Development of Kenyan Christianity, 1498–1973 / Ed. D. Barrett et al. Kisumu (Kenya), 1973; *Kirkman J. S.* Fort Jesus: A Portuguese Fortress on the East African Coast. Oxf., 1974; *Muga E.* African Responses to Western Christian Religion. Kampala, 1975; *Anderson W. B.* The Church in East Africa, 1840–1974. Dodo-ma, 1977; *Were G. S.* Essays on African Religion in Western Kenya. Nairobi, 1977; *Lonsdale J., Booth-Clibborn S., Hake A.* The Emerging Pattern of Church and State Cooperation in Kenya // Christianity in Independent Africa / Ed. E. Fasholé-Luke et al. L., 1978. P. 267–284; *Strayer R. W.* The Making of Mission Communities in East Africa. L., 1978; *Freeman-Grenville G. S. P.* The Mombasa Rising Against the Portuguese 1631: From Sworn Evidence. L., 1980; *Шнажников Г. А.* Религии стран Африки. М., 1981²; *Nthamburi Z. A.* History of the Methodist Church in Kenya. Nairobi, 1982; *Fedders A., Salvadori C.* Peoples and Culture of Kenya. Nairobi, 1984²; *Okullu H.* Church and State in Nation Building. Nairobi, 1984; *Ochieng' W. R.* A History of Kenya. L., 1985; *idem.* A Modern History of Kenya, 1895–1980: In Honour of B. A. Ogot. L., 1989; Кения // Африка: Энцикл. справ. М., 1986. Т. 1. С. 641–656; *Mugambi J. N. K.* Christian Mission and Social Transformation: A Kenyan Perspective. Nairobi, 1989; *Baur J., Burgman H.* The Catholic Church in Kenya: A Centenary History. Nairobi, 1990; *Hastings A.* The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1994; *Isichei E.* A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. Grand Rapids (Mich.); Lawrenceville (N. J.), 1995; *Githiyea F. K.* The Freedom of the Spirit: African Indigenous Churches in Kenya. Atlanta (Ga), 1997; East African Expressions of Christianity / Ed. I. N. Kimambo. Oxf., 1999; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb., 2000. P. 67–72, 552–561, 883–900, 1000–1005; *Droz Y.* The Local Roots of the Kenyan Pentecostal Revival: Conversion, Healing, Social and Political Mobility // Les Cahiers d'Afrique de l'est. Nairobi, 2001. N 20. P. 23–44; *Sabar G.* Church State and Society in Kenya. L., 2002; *Sobania N. W.* Culture and Customs of Kenya. Westport (Conn.), 2003; *Tablino P.* Christianity Among the Nomads: The Catholic Church in Northern Kenya. Nairobi, 2006; *Kindiki K.* Kenya // Encyclopedia of World Constitutions / Ed. G. Robbers. N. Y., 2007. Т. 2. P. 478–484; *Kresse K.* Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast. Edinb., 2007; *Kuhn M.* Prophetic Christianity in Western Kenya: Political, Cultural and Theological Aspects of African Independent Churches. Fr./M., 2008; *Gifford P.* Christianity, Politics, and Public Life in Kenya. N. Y., 2009; *Kodji G. T.* Traditional Beliefs in Modern Society. Tromsø, 2009; *McIntosh J. S.* The Edge of Islam: Power, Personhood, and Ethnoreligious Boundaries on the Kenya Coast. Durham, 2009; Religion and Politics in Kenya: Essays in Honor of a Meddlesome Priest / Ed. B. Knighton. N. Y., 2009; *Daugherty D. B.* The Changing World of Christianity: The Global History of a Borderless Religion. N. Y., 2010;

Mwakikagile G. Life in Kenya: The Land and the People, Modern and Traditional Ways. Dar es Salaam (Tanzania), 2010; *Gumo S., Akuloba A., Gisege Omare S.* Religion and Politics in the Contemporary Kenya // European Scientific Journal. L., 2012. Vol. 8. N 18. P. 29–41 [Электр. ресурс]; *Kowino J. O., Agak J. O., Kochung J. E.* The Role of Teaching Christian Religious Education to the Development of Critical Thinking Amongst Kenyan Secondary School Students in Kisumu East District. Kenya // International J. of Academic Research in Progressive Education and Development. S. l., 2012. Vol. 1. N 2. P. 113–133 [Электр. ресурс].

Э. Небольсин

КЕННЭШРЕ [Кеннешрэ; сир.  – букв. «орлиное гнездо»; араб. , средневек. западносир. (яковитский) мон-рь в Сев. Сирии, образовательный и переводческий центр. Согласно араб. географу Якуту (XIII в.; см.: *Nau.* 1902. P. 108), К. находился на вост. берегу Евфрата напротив г. Джерабис (греч. Европос; ныне Джарабулус, Сирия), в 4 парасангах (ок. 25 км) от Маббуга (Манбиджа) и в 7 (ок. 45 км) от Саруга (ныне Суруч, Турция). Иногда для обозначения К. могла использоваться форма Кеннешрин ( – status absolutus того же слова), в этом случае его следует отличать от г. Кеннешрин (Халкида), располагавшегося в 25 км к юго-западу от Халеба (Алеппо) и имевшего епископскую кафедру (*Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 700–701); смешение этих топонимов встречается и в совр. научной лит-ре. В 90-х гг. XX в. испан. археологи попытались идентифицировать руины К. близ места слияния рек Евфрат и Саджур, однако раскопки 2005–2006 гг. под рук. Ю. ад-Дабте подтвердили локализацию К. напротив Джарабулуса.

К. был основан ок. 530 г. *Иоанном бар Афтоньей*, к-рый, являясь противником решений, принятых на Халкидонском Соборе, и спасаясь от преследований визант. властей, переселился туда с группой монахов из монастыря св. Фомы близ Селевкии Пиерии. Относительно первоначального посвящения К. существуют 2 т. зр.: либо сохранилось наименование бывшей обители в честь св. Фомы (церковь с этим посвящением находилась на скале над мон-рем: *Mich. Syr. Chron.* Т. 3. P. 23), либо мон-рь получил название Бет-Афтонья, под к-рым, возможно, упоминается в источниках. По свидетельству Якута, в период расцвета в К. подвизалось 370 иноков. Со-

гласно анонимной сир. хронике, доведенной до 724 г., в 623 г. при нападении на Крит и ряд др. островов славяне захватили в плен монахов К. (20 были убиты), к-рые могли переселиться туда, спасаясь от персид. нашествия (ср.: *Райт.* Очерк. С. 93).

К. был центром ученых исследований, в частности переводов с греческого языка и изучения греч. наследия. Маргинальная заметка в рукописи Охон. Vodl. Рос. 10 указывает, что знаменитый сир. гимнограф еп. *Павел Эдесский* (нач. VI в.) переводил греч. гимны Севира Антиохийского «в традициях Кеннешре». Вероятно, в К. были выполнены переводы на сир. язык мн. медицинских трактатов галеновского корпуса, а также астрономических сочинений александрийской школы, к-рые легли в основу трудов *Севира Себохта* (VII в.), повлиявших на развитие араб. астрономии. В ряде рукописей Севир назван «епископом Кеннешрина», однако этот титул, по всей видимости, относится не к К., а к Халкиде. Выдающиеся деятели *Сирийской яковитской Церкви*, к-рые получили образование в К. во 2-й пол. VI–IX в.: автор одной из редакций сир. перевода НЗ (616) *Фома Харкальский*, возможно, *Георгий*, епископ арабов (ок. 640–724), еп. *Иаков Эдесский* (ок. 633–708), патриархи Юлиан I (591–594), Афанасий I (595–631), Феодор (649–667), Афанасий II (684–687), Юлиан II (687–708), Георгий (2-я пол. VIII в.) и *Дионисий Телль-Махрский* (818–845).

В 20-х гг. IX в., в ходе антиаббасидского мятежа Насра ибн Шаба са аль-Укайли, К. был разграблен и сожжен бандой арабов-разбойников. Многие ближневост. мон-ри в эту эпоху подвергались нападению бедуинов, к-рые безнаказанно разоряли христ. обители в условиях политической дезинтеграции халифата и гражданской войны сыновей Харуна ар-Рашида (811–813). Впосл. (до 826) патриарх Дионисий Телль-Махрский получил от правителя Сев. Сирии Усмана ибн Сумама разрешение вновь отстроить К. Окончательно К. прекратил существование, вероятно, в XIII в.

Из К. происходят 3 ранних сирояковитских минология, сохранившихся в рукописях Lond. Brit. Lib. 17147 (VII в.?), 14504 (IX в.) и 14519 (XII–XIII вв.): все они начинаются 1 дек. памятью настоятеля К.





Барлахи и включают памяти др. настоятелей обители (наибольшее число (6) — в Lond. Brit. Lib. 14504). Ист.: *Mich. Syr. Chron.* Т. 2. P. 171; Т. 3. P. 23; *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 1. Col. 259–356; *Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 31–53. (РО: Т. 10. Fasc. 1); Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. 2. С. 517–518.

Лит.: *Nau F. Histoire de Jean bar Aphthonia* // *ROC.* 1902. Vol. 7. P. 97–135; *idem.* Fragments sur le monastère de Qenneshre // *Actes du XIV Congrès intern. des Orientalistes.* P., 1907. Vol. 2. P. 76–135; *González Blanco A., Matilla Séiquer G.* Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Qûzâq // *Antigüedad y Cristianismo.* Murcia, 1998. Vol. 15. P. 399–415; *González Blanco A.* Christianity on the Eastern Frontier // *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates: The Tishrin Dam Area: Proc. of the Intern. Symp. Held at Barcelona, Jan. 28th–30th, 1998* / Ed. G. del Olmo Lete, J.-L. Montero Fenollós. Barcelona, 1999. P. 643–662; *The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage* / Ed. S. P. Brock e. a. R., 2001. Vol. 2: *The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage.* P. 161–162; *al-Dabte Y. Iktišaf Dayr Qinnisrin* // *Mahd al-Ḥaḍārāt. Dimašq.* 2007. N 2. P. 83–99 (на араб. яз.); *Tannous J.* Qenneshre // *GEDSH.* P. 345–346.

А. В. Муравьев

КЕ́ННИКОТТ [англ. Kennicott] Бенджамин (4.04.1718, Тотнес, Англия — 18.09.1783, Оксфорд, там же), английский библеист и гебраист. Получил образование в Уодем-колледже в Оксфорде, где изучал древнеевр. язык (1745–1747). В 1750 г. К. получил степень магистра богословия за работы «The Tree of Life» (Древо жизни) и «The Oblations of Cain and Abel» (Жертвоприношения Каина и Авеля). С 1764 г. — член Королевского об-ва, с 1767 г. библиотекарь Радклиффской б-ки в Оксфорде, с 1770 г. каноник церкви Христа в Хультаме.

В 1751 г. К. начал работу по сбору и изучению древнеевр. рукописей ВЗ и установлению разночтений. Результаты его исследований были обобщены в кн. «The State of the Printed Hebrew Text of the Old Testament Considered» (Состояние печатного еврейского текста Ветхого Завета, 1753. Т. 1), к-рая получила широкую известность и способствовала поддержке деятельности К. В 1758 г. он привлек к работе неск. ученых. К. занимался сверкой рукописей в б-ках Великобритании и Франции, проф. Хельмштедтского ун-та П. Я. Брунс — в б-ках Германии, Швейцарии и Италии. Были полностью или частично сверены 16 самаритянских и более 600 евр. рукописей. С 1760 по 1769 г.

были напечатаны 10 ежегодных отчетов о состоянии исследования. В 1776 г. вышел 1-й том изд. «Vetus Testamentum Hebraicum: cum variis lectionibus» (Еврейский текст Ветхого Завета с разночтениями). В 1780 г. был опубликован 2-й том, включавший в качестве приложения обзор всего изученного К. материала и составленного им критического аппарата, — «Dissertatio generalis» (Общая диссертация; это исследование было отдельно издано Брунсом в 1783).

С именем К. связана одна из самых известных средневековых евр. рукописей. Кодекс 1476 г., содержащий полный текст Танаха, а также грамматический трактат Давида Кимхи «Сефер михлоль» (Книга совокупности) в качестве предисловия, был исследован К. и передан в Бодлианскую б-ку. Рукопись получила известность благодаря многочисленным богатым иллюстрациям. За кодексом закрепилось название «Библия Кенникотта».

Соч.: *Two Dissertations: The First on the Tree of Life in Paradise, with Some Observations on the Fall of Man; The Second on the Oblations of Cain and Abel.* Oxf., 1747²; *The State of the Printed Hebrew Text of the Old Testament Considered.* Oxf., 1753–1759. 2 vol.; *Critica Sacra, or A Short Introduction to Hebrew Criticism.* L., 1774; *Epistola ad celeberrimum professorem J. D. Michaellem: De censura primi Tomi Bibliorum Hebraicorum nuper editi, in Bibliotheca ejus Orientali.* Oxonii, 1777; *Vetus Testamentum Hebraicum: cum variis lectionibus.* Oxonii, 1776–1780. 2 vol.; *Editionis Veteris Testamenti Hebraici, Cum variis lectionibus brevis defensio contra Ephemeridum Goettingensium criminationis.* Oxonii, 1782; *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum: cum variis lectionibus, ex codicibus manuscriptorum et impressis.* Brunovici, 1783; *Remarks on Select Passages in the Old Testament: To Which are Added Eight Sermons.* Oxf., 1787.

Лит.: *A Cyclopaedia of Biblical Literature* / Ed. J. Kitto, W. L. Alexander. Phil., 1865³. Vol. 2. P. 717–719; ПБЭ. Т. 9. С. 494.

М. Г. Калинин

КЕ́НОСИС [греч. κένωσις; лат. exinanitio — истощание, умаление, опустошение], обозначает в богословии уничижительное состояние, добровольно воспринятое Сыном Божиим при *воплощении* для спасения мира. Термин «кеносис» имеет новозаветное происхождение (см., напр.: Флп 2. 7). К. характеризует всю земную жизнь Иисуса Христа и свидетельствует о великой любви Бога к человеку. Предельное уничижение Христа явлено в Его крестных страданиях и смерти. Неизменная вер-



Распятие.

Икона 2-й пол. XIV в.

(Музей Греческого ин-та визант. и поствизант. исследований, Венеция, Италия)

ность воле Божией, сохраненная Им во всех искушениях, стала основанием для преображения мира и создания Его Царства: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, и дал Ему имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2. 9–11).

Ветхозаветные пророчества о К. В ВЗ есть много свидетельств о К. грядущего Мессии. В Книге прор. Исаии говорится, что большинство современников Христа соблазнится Его смиренным видом и образом жизни: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его» (Ис 53. 3). Прор. *Исаия* подчеркивает добровольность страданий Христа (см.: Ис 50. 6) и раскрывает сотериологический смысл уничижения Мессии: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис 53. 4–5).

В псалмах тема К. раскрывается через изображение буд. страданий и внутренних переживаний страждущего Христа на пределе человеческих сил, в глубокой личной скорби: «Я изнемог от вопля, засохла гортань моя, истомились глаза мои от ожидания Бога моего. Ненави-



дящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей... Поношение сокрушило сердце мое, и я изнемог, ждал сострадания, но нет его, — утешителей, но не нахожу. И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом... А я беден и страдаю; помощь Твоя, Боже, да восставит меня» (Пс 68. 4–5, 21–22, 30; ср.: Пс 21. 7–9; 41. 11; 87. 2–10). У мн. пророков предсказываются конкретные кенотические события в жизни Мессии: «...тостью будут бить по ланите судью Израилева» (Мих 5. 1); «...отвесят в уплату Мне тридцать сребренников. И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, — высокая цена, в какую они оценили Меня!» (Зах 11. 12–13). Кроме прямых пророчеств ряд исторических событий в ВЗ прообразуют буд. уничтожение, страдания и искупительную смерть Мессии: убийство Авеля (Быт 4. 8), жертвоприношение Исаака (Быт 22. 1–18), продажа в рабство Иосифа (Быт 37. 28), жертвенное заклание чистых и непорочных агнцев, страдания праведника Иова и др.

Новозаветные свидетельства о К. В НЗ формы глагола *κενώω* используются 5 раз (Рим 4. 14; 1 Кор 1. 17; 9. 15; 2 Кор 9. 3; Флп 2. 7), но именно цитата Флп 2. 7 является ключевой для понимания христ. учения о К.

Новозаветные свидетельства о К. Христа согласуются с предсказаниями ветхозаветных пророков. Согласно *Евангелию*, божественное достоинство Иисуса Христа было сокрыто под образом страждущего человека, а вся Его земная жизнь являлась смирением и чередой страданий: Он родился в пещере для скота, потону в море для Его Матери, ожидавшей рождения Богомладенца, не нашлось места в гостинице в Вифлееме (Лк 2. 5–7); вырос в бедной семье плотника в послушании у родителей (Лк 2. 51); принял крещение от св. *Иоанна Предтечи*, желая совершить определенное Богом (Мф 3. 14–15); не имел земного богатства и славы и, совершая служение ради людей, «не имел, где преклонить главу» (Лк 9. 58; ср.: 2 Кор 8. 9); творя чудеса для других, не пользовался божественной силой для Себя (Мф 26. 53); многократно подвергался насмешкам, нападкам людей и *дьявола*, испытаниям и мучениям (Евр 4. 15; 5. 7–8; Мф 4. 3–11); несмотря на все Его чудеса и благодеяния, Его оскорбляли, считали одержимым пад-

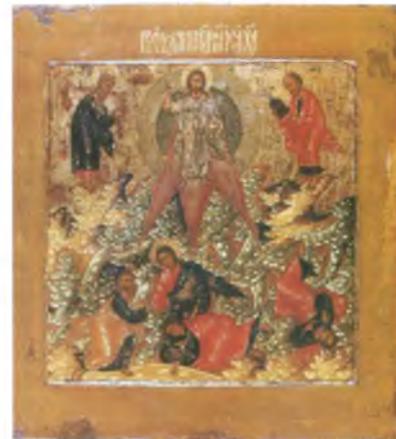
шими духами (Ин 7. 20; 8. 48, 52; 10. 20), предполагая, что Он совершает чудеса с помощью нечистой силы (Мф 12. 24); в конце Его земной жизни ненависть к Нему со стороны иудейской знати, священников и учителей достигла такой степени, что по ложному обвинению Его заключили под стражу, подвергли пыткам и приговорили к публичной смерти на Кресте — самой мучительной и позорной (Мф 26. 3–27. 50 и др.); после смерти и до воскресения душа Его находилась в *аду* (Мф 12. 40).

Иисус Христос знал, что страдания — это Его путь, к-рый Он призван пройти ради спасения людей: «Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену (*ἐξουδενθῆναι*)» (Мк 9. 12). Он прошел по этому пути, полностью осознавая Свое предназначение (ср.: Мф 20. 28). Крестная смерть принята Им сознательно и добровольно: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (Ин 10. 17–18).

В течение Своей земной жизни только однажды перед 3 избранными учениками на горе *Фавор* и в той мере, насколько они могли вместить таинственное для них откровение, Господь явил Свое божественное величие и славу, засвидетельствовав тем самым добровольность Своего уничтожения, чтобы, как сказано в кондаке праздника Преображения, когда узрят Его распинаемым, «страдание убо уразумеют вольное». Осознание божественного достоинства и смысла уничтожения их Учителя пришло к ученикам только после Его воскресения и схождения на них Св. Духа.

Наиболее полно учение о К. Христа выражено в Посланиях ап. Павла. В Послании к Филиппийцам говорится, что уничтожение не было отказом или временным удалением Иисуса Христа от Своей божественности. Он принял «образ раба», не переставая быть Богом: «Он, будучи образом Божиим (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*), не почтал хищением быть равным (*ἴσα*) Богу; но уничижил (*ἐκένωσεν*) Себя Самого, приняв образ раба (*μορφὴν δούλου*), сделавшись подобным (*ἐν ὁμοιώματι*) человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти,

и смерти крестной» (Флп 2. 6–8). Христос принимает на Себя страдания согрешившего человечества. Сотериологический смысл самоуничтожения Богочеловека в том, чтобы принести за грешный человеческий род безмерно великую жертву *искупления*: «...когда пришла полнота



Преображение Господне.
Икона. Кон. XVII в. (ГРМ)

времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал 4. 4–5), и освободить людей от власти греха и смерти (см.: Рим 8. 3). Страдания Господа становятся залогом вечного блаженства для спасенного Им человечества: «Он, будучи богат, обнищал (*ἐπτώχευσεν*) ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8. 9). Наиболее полно духовный смысл уничтожения Христа раскрыт в Послании к Евреям: «...за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен (*ἡλαττωμένον*) пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех. Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил через страдания. ...А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть дьявола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа.

Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен (πειρασθείς), то может и искушаемым помочь» (Евр 2. 9–18; ср. Евр 4. 15).

Православное богословие о К. В правосл. традиции К. Господа нашего Иисуса Христа — это не специальная богословская теория, но божественная тайна, приоткрытая людям лишь в малой степени. В первые века христианства св. отцы чаще всего излагали учение об уничтожении Господа в контексте опровержения различных ересей. Особо остро кенотические темы обсуждались между православными и арианами в IV в. Христологические споры V–VII вв. также часто фокусировались на личности уничтоженного Богочеловека. В связи с этим правосл. богословием рассматривались различные аспекты К.

К. по божеству. Для безграничного и всесовершенного Бога восприятие тварной ограниченной природы было добровольно воспринятым уничтожением, умалением Его величия. Как учит свт. Григорий Богослов, «Сущий начинает бытие; Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотью; Богатящий обнищает — обнищает (πτωχεύει) до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его божеством; Исполненный истощается — истощается (κενοῦται) ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его» (Greg. Nazianz. Or. 38. 13). Сын Божий, не переставая быть Богом, «умалил неизреченную славу Собственного божества и уничтожил Себя до нашей малости» (Greg. Nyss. Adv. Apollin. 20). По изъяснению свт. Кирилла Александрийского, Слово «в целях домостроительства допустило законам человеческой природы владеть Собой» (Cyr. Alex. Quod unus // PG. 75. Col. 1332B).

Однако самоуничтожение Бога никогда не понималось в святоотеческой традиции как к.-л. изменение божества или его временное удаление от человечества Иисуса Христа. В вероопределении Вселенского IV Собора ясно сказано, что при воплощении две природы соединились во Христе «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно». Слова Господа на Кресте: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил (ἐγκατέλιπες)» (Мф 27. 46; Мк 15. 34; ср.: Пс 21. 2) — объясняются

свт. Григорием Богословом как личное переживание одного из последствий грехопадения — богооставленности — без разлучения божества и человечества. «Ибо не Сам Он оставлен или Отцом, или собственным божеством, которое... убоялось будто бы страдания и потому сокрылось от страждущего... но... в лице Своем изображает нас» (Greg. Nazianz. Or. 30. 5). Подробнее эту мысль раскрывает прп. Иоанн Дамаскин: Христос «никогда не был оставлен Своим божеством, но это мы были покинуты и в пренебрежении; так что Он молился об этом, усвоив Себе наше лицо» (Ioan. Damasc. De fide orth. III 24(68)). Др. словами, Христос, став Новым Адамом и воспринимая страдания за грехи мира, в Своем искупительном подвиге был лишен помощи Божией, но не божества.

К. по человечеству. Будучи по человеческой природе совершенным, непорочным, непримесным первородному греху, свободным от владычества греха и смерти, Сын Божий воспринял «образ раба» (Флп 2. 7), жил на земле «в подобии плоти греховной» (Рим 8. 3), т. е., по выражению сщмч. Иринея Лионского, «сделался человеком, могущим страдать» (Iren. Adv. haer. III 18. 1). Сын Божий добровольно воспринял тленность и смертность человеческого естества, нуждался в пище, страдал от жажды, утомлялся, испытывал боль. Он снизошел «к уничтоженности нашего естества» (Greg. Nyss. Adv. Apollin. 9), «имел естество человеческое вполне непорочное, но ограниченное» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Изложение учения православной Церкви о Божией Матери // Соч.: В 7 т. М., 1993^р. Т. 4. С. 403), реально претерпевая человеческие страдания. Уничтожение Христа проявилось и в самоограничении Его человеческого ведения (ср.: Мк 13. 32). Как пишет свт. Кирилл Александрийский, «будучи как Бог всеведущ, Логос как человек не отвергнул явиться незнающим, потому что это приличествует человеческой природе» (Cyr. Alex. Adv. anthrop. // PG. 76. Col. 1101–1104).

Добровольность К. В святоотеческих творениях при описании уничтожительного состояния воплотившегося Сына Божия подчеркивается, что уничтожение было воспринято Им добровольно. Свт. Григорий Богослов, вразумляя тех, кто обра-

щали внимание на К. Христа, но не понимали причины, писал: «Но ты выставляешь на вид уничтожительное, а проходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не присовокупляешь, что страдал добровольно» (Greg. Nazianz. Or. 45. 27).

Сын Божий пришел в мир не по принуждению, но чтобы пострадать за погибающее человечество. Единственным побуждающим мотивом Его действий была любовь к Своему падшему созданию. Божественная воля абсолютно свободна от любых внешних условий и ограничений, не имеет препятствий для реализации. Чтобы достичь цели спасения человека, говорит свт. Григорий Нисский, «чистый и всецелый принимает на Себя скверну естества человеческого, понесши на Себе и всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти. Видите ли меру вольной нищеты?» (Greg. Nyss. De beat. 1).

В то время как человеческий род, унаследовав греховность от праотца Адама, находится в уничтожении по необходимости, Христос, имея плоть от Св. Духа и Девы Марии, свободную от первородного греха, воспринял кенотическое состояние добровольно. Поэтому действие неукоризненных страстей в Его человеческом естестве, хотя и совершалось естественным образом, но имело определенное отличие, на к-рое указывал прп. Иоанн Дамаскин: «Естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем тогда, когда Он попускал плоти претерпевать то, что свойственно ей; а превыше естества потому, что естественное во Христе не предваряло Его воли, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, волею боялся, волею умер» (Ioan. Damasc. De fide orth. III 20(64)).

Добровольность уничтожения Господа не означает, что Он перед каждым страдательным состоянием колебался и производил выбор. Прп. Максим Исповедник настаивал, что колебания между вариантами действий происходят в человеческом сознании от неполноты ведения истины, сопряжены с помрачением ума и утратой духовной свободы (см.: Maximus Conf. Opusc. // PG. 91.

Col. 21–86). В отношении всеовершенного Богочеловека такое помраченное состояние полностью исключается, ибо «Он по природе имел склонность к добру и отвращение к злу» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 14(58) // PG. 94. Col. 1044*).

С момента воплощения Христос изволил испытать всю чашу страданий, но это изволение не стало безоговорочной предопределенностью к страданиям. Он всегда был свободен и мог, как по Своему человечеству, так и по Своему божеству отвергнуть путь страданий. Будучи человеком, Он мог не пойти в пустыню и тем самым не мучиться от голода, мог не изгонять торгующих из храма, чтобы не вызывать их злобы, мог не идти в Гефсиманский сад,



Поругание Христа.

Клеймо иконы «Воскресение Христово — Сошествие во ад, со сценами страстей». 1-я треть XVII в. (УГИАХМ)

чтобы избежать пленения, и т. д., но Он добровольно не уклоняется от этого. Будучи Богом, Он мог сделать камни в пустыне хлебами и избавиться от голода, мог призвать более чем 12 легионов ангелов и освободиться от бравших Его в плен (Мф 26. 53), Он всегда мог преодолеть уничтожительное для Него силою Своего божества, но никогда не шел на это. В Томосе свт. Льва Великого, еп. Рима, сказано: «...то истощание, по которому невидимый соделался видимым и по которому Творец и Владыка всех тварей восхотел быть одним из человеков, было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества» (ДВС. Т. 2. С. 233).

Свт. Лев I Великий подчеркивал, что К. Христа необходим, чтобы не всеильный Бог, но ограниченный человек победил диавола: «Господь вступает в борьбу со свирепейшим

врагом не в Своем величии, а в нашем смиреннии, представ перед диаволом в том же самом облике и в той же самой природе, причастной и нашей смертности, но совершенно безгрешной» (*Leo Magn. Serm. 21. Cap. 1 // PL. 54. Col. 191*). Тем самым в лице Нового Адама все человечество преодолевает последствия падения в раю. Важно и то, что посредством воспринятого «образа раба» Бог стал доступным для общения с немощным человеческим родом: «Следуя нашей немощи, Господь умалил Себя ради не могущих вместить Его и скрыл под покровом тела великолепие Своего величия, ибо не могло оно переноситься зрением людей. Потому еще говорится, что Он Себя уничтожил (Флп 2. 7), то есть как бы ослабил себя Своей Собственной силой» (*Idem. Serm. 25. Cap. 2 // PL. 54. Col. 209*).

В человеческой природе Спасителя, всецело чуждой греха и порока и потому не имеющей предопределенности к страданиям, тленность и смертность были одновременно и естественными и добровольными. Для св. отцов естественность и добровольность К. Господа не подлежали сомнению. Свт. Григорий Богослов говорил: «Он утомлялся и алкал, и жаждал, и был в борении, и плакал — по закону телесной природы» (*Greg. Nazianz. Or. 38. 15*). Тварная природа несамодостаточна, и потому тление и смертность для нее — возможные состояния. Прп. Иоанн Дамаскин, указывая на обоженность плоти Спасителя, учил о присущей ей естественной смертности: «Плоть человеческая по своей природе не есть животворящая, плоть же Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хотя и не утратила свойственной природе смертности, но по причине ипостасного соединения со Словом стала животворящею» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 21(65)*).

Господь по Своей воле в течение земной жизни пребывал в состоянии уничтожения, чтобы, как говорил свт. Афанасий Великий, «смерть всех была приведена в исполнение в Господнем теле» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 20 // PG. 25b. Col. 132*). В то время как в потомках падшего Адама смерть и тление действуют с неумолимой принудительностью, вне зависимости от человеческой воли, Господь в силу Своей совершенной безгрешности «не был под-

властен смерти, потому что смерть вошла в мир через грех (Рим 5. 12). Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит Отцу в жертву за нас... и мы таким образом освободились от осуждения» (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 27(71)*). Для св. отцов смертность и тленность в человечестве Господа — это не признаки греховности, но свидетельства о Его уничтожении. Немощь и смертность как наказание за грех «были приняты Искупителем мира для мучения, чтобы послужить выкупом наших грехов» (*Leo Magn. Serm. 72. Cap. 2 // PL. 54. Col. 391*). Мысль о греховном состоянии Его человеческого естества как причине смерти отвергалась св. отцами категорически.

Взаимосвязь естественности и добровольности уничтожительного состояния Спасителя изложена свт. Софронием I, патриархом Иерусалимским, в послании к К-польскому патриарху *Сергию I*, прочитанном и одобренном на одном из заседаний *Вселенского VI Собора*: «Он переносил боли, потому что Он дал, как и хотел, человеческому естеству время делать и терпеть то, что ему свойственно, чтобы преславное Его воплощение не было сочтено как-нибудь вымыслом и пустым призраком. Потому что не по принуждению и не по необходимости Он принимал это, хотя и терпел это естественным образом и по-человечески, и делал и совершал по человеческим побуждениям... Таким образом Он добровольно и вместе естественным образом обнаруживал уничтоженное и человеческое...» (ДВС. Т. 4. С. 152).

К. как отождествление Христа с грешным человечеством. Воспринимая уничтожение, страдания и смерть, возникшие из-за грехов человечества, Господь Иисус Христос воспринял на Себя ответственность за грехи Своего творения. Как пишет свт. Григорий Богослов, «мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своею непокорностью. Посему доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос единственно из-за меня называется непокорным» (*Greg. Nazianz. Or. 30. 5*). Господь усваивает Себе уничтожительные именованья грешного человечества, но в переносном смысле: Христос «называется рабом только по наименованию, Сам

не будучи им, но ради нас приняв образ раба и вместе с нами назвавшись рабом. Ибо, будучи бесстрастным, Он ради нас подчинился страстям и сделался слугою нашего спасения» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 21(65)). В связи с этим прп. Иоанн Дамаскин сформулировал учение о естественном (существенном) и относительном (личном) принятии свойств человечества божеством: «Естественное и существенное то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства, действительно и истинно став человеком и испытал то, что принадлежит нашему естеству. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому несколько не относящиеся. Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству,— усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами» (*Idem.* III 25 // PG. 94. Col. 1094). Т. о., по относительному, личному усвоению Христос не только стал за нас клятвою (Гал 3. 13), но и сделался за нас жертвой за грех (2 Кор 5. 21), вознес грехи наши в теле Своем «на древо» (1 Петр 2. 24), воспринял весь позор и бесчестие человеческого рода, чтобы Его смерть стала смертью за грехи всего мира. В таком смысле, по принципу личного усвоения, в Церкви являются допустимыми и теопасхитские выражения, напр.: «Дайте мне быть подражателем страданий (τοῦ πάθους) Бога моего» (*Ign. Ep. ad Rom.* 6; ср.: *Ign. Ep. ad Polyc.* 3). Тема *теопасхизма* получила богословское раскрытие при обсуждении вопроса об общении свойств божества и человечества в Иисусе Христе (см. в статьях *Воплощение, Иисус Христос*).

Временность К. Состояние уничтожения, воспринятое Господом, относится к земному периоду Его жизни — от воплощения до воскресения. После воскресения Он вместе со Своим человечеством пребывает в божественной славе. Наличие человеческой природы уже не ограничивает божественные свойства Иису-

са Христа, восседающего одесную Отца. Свт. *Игнатий Богоносец* свидетельствует: «Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию» (*Ign. Ep. ad Eph.* 7). Свт. Кирилл Александрийский: «Сын Божий стал человеком не для того, чтобы навсегда остаться в мерах уничижения, но для того, чтобы, приняв вместе с уничижением все свойственное ему, однако, будучи Богом по природе, открыться в уничижении Богом же, украсить в Себе человеческую природу, показав ее участницей в священных и божественных достоинствах» (*Cyr. Alex. Quod unus* // PG. 75. Col. 1320D). Прп. Иоанн Дамаскин уточнял различие состояний Господа через характеристики тления (*φθώρα*) — естественные страсти: голод, жажду, утомляемость и т. д., и истления (*διαφθώρα*) — совершенное разложение естества на первоэлементы. Согласно его учению, до воскресения человечество Христа было тленным, но неистленным; после воскресения оно пребывает нетленным и неистленным навсегда (см.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 28).

Аскетические следствия К. В течение земной жизни Иисус Христос учил Своих учеников смирению и самоуничижению как Своим личным примером (не мстил за Себя, не осуждал оскорбляющих Его, умывал ноги ученикам, взошел на Крест и т. п.), так и через проповедь: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» (Лк 9. 23–24). Смирение Господа Иисуса Христа стало образом подражания для христиан и духовным средством для преобразования. Наиболее ярко кенотические принципы самоотречения в христианстве проявились в мужественном перенесении страданий за веру. Напр., свт. Игнатий Богоносец, идя на мучения, писал: «Я желаю страдать, но не знаю, достоин ли» (*Ign. Ep. ad Trall.* 4); «если мы через Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас» (*Ign. Ep. ad Magn.* 5). После окончания эпохи гонения на Церковь идеи духовного преобразования души через смирение и самоотречение нашли наиболее полное выражение в аскетических прин-



Омовение ног.
Икона. 2-я пол. XV в. (ГРМ)

ципах монашеской жизни, а также в принципах христианской жизни в миру, к-рая должна являть пример жертвенного служения Богу и ближним по образу Христа Спасителя.

В Русском богословии теме К. уделялось заметное внимание в XIX–XX вв. Помимо изложений в догматических курсах она являлась предметом мн. экзегетических сочинений, в систематическом плане к ней обращались М. М. *Тареев*, свщ. *Павел Флоренский*, В. Н. *Лосский*. Прот. *Сергий Булгаков* связывал К. не только с воплощением и Страстями Христа, но и с творением мира, усматривая во всех этих божественных актах проявление кенотической сути любви как исконного содержания внутритроичной жизни Бога.

Концентрируясь на христологическом измерении К., архиеп. *Василий (Кривошеин)* подчеркивал, что Господь воспринял страдание не пассивно, но активно: Он позволил Своему человеческому естеству испытать реальную смерть: «Добровольность смерти нужно понимать не только в том смысле, что Христос не сопротивлялся распинавшим Его, но и что, будучи неподвластным смерти, Он по собственной воле умер на Кресте по человечеству» (*Василий (Кривошеин)*. 1973. С. 66). Эту же богословскую идею развивал и прот. *Георгий Флоровский*: «Свобода Спасителя по человечеству от первородного греха означает и Его свободу от смерти как от «оброка греха». Спаситель уже от рождения неповинен тлению и смерти, подобно Первозданному,— уже может не



умереть (*potens non mori*), хотя еще и может умереть (*potens autem mori*). И поэтому смерть Спасителя была и могла быть только вольной — не по необходимости павшего естества, но по свободному изволению и приятию... Спаситель подымлет и несет грех мира (скорее, чем приемлет или воспринимает) свободным изволением любви — Своей человеческой любви... Несет его вольно — потому и имеет спасительную силу это «взятие» греха как свободное движение сострадания и любви... Смерть Господа вполне свободна. Никто не отнимает жизни у Него. Он Сам полагает душу Свою, по Своей воле и власти... Умереть «надлежало» по закону Божию, по закону правды и любви. Это не необходимость греховного мира. Это — необходимость Божественной любви» (*Флоровский*. 1998. С. 184–187).

Искажения православного учения о К. В гностицизме идея К. представлена как пленение божественного Света. Слово (*λόγος*) исходит в мир материи и мрака и не может его покинуть, не разделив участи спасаемых им людей (см.: *Clem. Alex. Ex. Theod.* 22. 6). Переход Божества в материальный мир понимается в гностицизме как К. божественной природы. Пребывание Божества в чувственном мире сопровождается Его страданиями, через эти страдания частицы божественного Света стремятся вырваться из материального мира. В гностицизме, особенно в его манихейской разновидности, отрицается идея добровольности страданий Спасителя и выдвигается другая — о «спасенном Спасителе» (*salvator salvatus*) или о «Спасителе, который должен быть спасен» (*salvator salvandus*). Некоторые гностики объясняли К. Христа как кажущееся явление, за которым не стоит реального самоуничтожения (см. в ст. *Докетизм*).

В III в. представление об уничтожении Бога содержала концепция *модализма* (одно из направлений ереси монархианства) в виде тезиса: *Pater natus et Pater passus* (Отец рожденный и Отец страдавший). Модалисты считали, что есть только Отец; с переменой времен Он родился от Девы и пострадал за людей в модусе Сына; Он же страдал на Кресте, был умершим и неумершим, в третий день Сам воскресил Себя. Бог остается всегда одним и тем же, а Отец, Сын — это лишь имена, при-

нимаемые Им с переменой времен, приходящие свойства, они существуют только в субъективном представлении человека (см., напр.: *Спаский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. С. 47). Свт. Епифаний Кипрский приводит слова ересейера-модалиста Ноэта: «...одного Бога славлю, одного Бога знаю, и кроме Него не знаю иного Бога, родившегося, пострадавшего, умершего» (*Eph. Adv. haer.* 57. 1). Эта ересь была осуждена Александрийским Собором 261 г. и Римским Собором 262 г. как противоречащая Евангелию.

Афтартодокетизм, радикальное крыло монофизитства, пытался довести понятие о совершенстве человеческой природы Христа до отрицания в ней естественных человеческих свойств: возможности страдания, тленности, смертности и даже принципиальной возможности изменения. Афтартодокеты полагали, что человеческая природа Христа обожена до такой степени, что стала единой с божественной, поэтому о ее тлении и смерти нельзя говорить как о естественном явлении. Ибо тление и смерть — это исключительно проявления греховного состояния, а Христос чужд всякого греха и несовершенства. В конечном счете афтартодокеты пришли к радикальному монофизитскому выводу: человеческое естество Христа с первого момента воплощения было таким же нетленным, как и после воскресения, а единение природ во Христе столь тесно, что нужно говорить о Его «единой сущности и едином свойстве, и поэтому «и самую слезу Христа должно называть нетленною и божественною, и плуновение Его — божественным»» (*Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 346).

Через представление афтартодокетов о нетленности тела Христова не только последовательно развивалась монофизитская доктрина, но и создавалась новая антропология, согласно которой естественные, неукоризненные страсти имеют отношение лишь к поврежденному грехом человеческому естеству. В. В. Болотов, анализируя заблуждения афтартодокетов, указывал на их непонимание того, что «о первозданном человеке нельзя сказать, что он не нуждается в питании и не подлежал усталости; так что тот момент, который юлианисты вслед за Филоксе-

ном понимают как наказание за грех, имеет значение лишь количественного, а не качественного отличия. Поэтому мы и можем без затруднения признать естественность этих *πάθη ἀδιόβλητα* (неукоризненных страстей. — В. Л.) в человечестве Христовом» (Там же). Своей антропологией афтартодокеты отрицали тождество человеческой природы Господа с естеством всех людей. Краткий итог полемики с афтартодокетами подвел прп. Иоанн Дамаскин: «Если бы оно (тело Господа. — В. Л.) было нетленно, то не было бы одинаково с нашей сущностью, и в таком случае то, о чем говорит Евангелие как о совершившемся, — алкание, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть, — совершилось бы лишь призрачно, а не в действительности. Если же все это совершилось призрачно, то и тайна домостроительства нашего спасения является лишь ложью и представлением на сцене, и Господь призрачно, а не поистине соделался человеком, и мы спасены призрачно, а не в действительности» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 28 // PG. 94. Col. 1100).

Католическое богословие о К. Согласно католической доктрине, Бог Слово, воплотившись, «некоторым образом соединился с каждым человеком. Человеческими Своими руками Он трудился, человеческим разумом Он мыслил, человеческой волей действовал, человеческим сердцем любил. Рожденный от Девы Марии, Он поистине стал одним из нас, уподобившись нам во всем, кроме греха. ...Каждый из нас может сказать вместе с апостолом: Сын Божий возлюбил меня и предал Себя за меня [ср.: Гал 2. 20]. Страдая за нас... Он проложил нам путь: если мы следуем по этому пути, жизнь и смерть освящаются и обретают новый смысл» (CVatII. GS. 1). Вместе с тем «человеческое рождение не причинило ущерба Божественному рождению вне времени, но истинный Сын Божий и истинный Сын Человеческий находятся в едином Лице Иисуса Христа» (Символ Фриульского Собора 796/7 // Христ. вероуч. С. 205). Папа Римский Пий XII в 1951 г. в энциклике «*Sempiternus Rex*» осудил кенотические теории, в которых уничтожение Христа понимается как временное удаление от Него божественной природы, поскольку



такие теории несовместимы с вероопределением IV Вселенского Собора (см.: AAS. 1951. Vol. 43. P. 637–638).

К кенотической теме обращаются нек-рые совр. католич. богословы. К. Ранер связывает К. и сотериологию так, что Христос Своим божеством освящает Свои земные страдания и тем самым совершает ис-



Иисус Христос.
Фрагмент скульптурной композиции
«Распятие» на зап. портале
собора Апостолов в Наумбурге, Германия.
Сер. XIII в.

купление человечества (см.: *Rahner*. 1961. P. 42–44). Х. У. фон *Бальтазар* рассматривает К. как характеристику внутритроичного бытия Бога. Каждая Ипостась отдает Себя в совершенной любви двум другим Божественным Ипостасям. Т. о., божественная любовь и К. оказываются взаимосвязанными понятиями, обретающими яркое выражение в жертвенном служении воплощенного Бога Слова: «Именно в кеносисе Христа (и только в нем одном) является вовне внутренняя тайна любви Бога, Который Сам «есть любовь» (1 Ин 4. 8) и потому является «триединым» Богом. Троичность Бога, хотя она есть свет, недоступный для рассудка, является тем не менее единственной гипотезой, позволяющей без насилия над фактами феноменологически корректно прояснить феномен Христа (как этот феномен постоянно актуализует себя в Библии, в Церкви, в истории)» (*Бальтазар*. 1997. С. 70–71).

Протестантское богословие о К. В протестант. среде споры на кенотические темы начинаются в XVI в.

и фокусируются на изучении свидетельств Евангелия, где говорится о неведении Сыном времени Своего Второго пришествия (Мк 13. 32; Мф 24. 36) и о Его ограниченности в пространстве после воплощения. Спорящие разделились на «криптиков» (от *κρυπτός* — скрытый) и «кеноптиков» (от *κένωσις*). Первые — *Й. Бренц* и др. представители швабской школы — считали, что по человечеству Христос с первого момента воплощения обладал полнотой божественной славы, но имел ее в скрытом от людей виде (*κένωσις κατάκρυπτος*) и сознательно не проявлял ее. Отсюда делался вывод, что по сути нет различия между уничиженным и прославленным состоянием Иисуса Христа, ибо скрытое или открытое состояние славы не относится к существенным особенностям бытия Христа. Спецификой концепции «криптиков» было понимание человеческой природы как бесконечно распространенной сущности и потому способной вместить божество: *natura humana sara est divinae*. Получалось, что не Логос воспринял человеческое естество, а человеческая природа приняла в себя божественный Логос.

«Кенотики» — *М. Хемниц* и др. представители саксон. школы — возражали, что человеческая природа, будучи ограниченной (*natura finita*), не способна воспринять в себя бесконечность (*infinitum*) и полноту божества, поэтому Бог Сам ограничил Свое величие и славу: *κένωσις τῆς χριστεως*. Только после этого человеческая природа, по мнению «кеноптиков», была воспринята божеством, а не восприняла Бога, как учили их оппоненты, и стала инструментом Логоса. Соответственно «кенотики» принципиально различали состояния «уничтожения» и «славы» в жизни Иисуса Христа.

В XVII в. эта проблематика интенсивно разрабатывалась также тюрингенскими богословами (см.: *Wiederoth*. 2011). В XIX в. эти кенотические споры возобновляются и приводят к появлению в *протестантизме* новых кенотических теорий. Сторонники крайнего кенотизма (*Г. Томазиус*, *Г. Франк*, *В. Ф. Гесс*) учили, что Сын Божий ради воплощения изменил способ существования Своего божества, временно отказался от Своих божественных свойств: всемогущества, всеведения, вседепристутствия и т. д., полностью подчи-

нил Себя законам развития человеческой природы вплоть до бессознательного состояния в период младенчества. В их концепции человечество как бы поглотило, изменило божество для себя. Др. направление кенотизма (*И. А. Дорнер*) предлагало идею о постепенном самоограничении Слова и единении с человеком в соответствии с его развитием. Дорнер повторяет ошибки несториан, предлагая концепцию постепенного сближения божества и человечества без реального ипостасного единства, без полноты обожения, а значит, и без полноты спасения. Гесс, Франк и Томазиус входят в явное противоречие с халкидонским вероопределением о неизменяемости Бога по сущности в акте воплощения. Говоря о бессознательном состоянии Иисуса Христа, они идентифицируют понятия возрастания и совершенствования, тогда как, согласно святоотеческой традиции, Христос, возрастая, был совершенным человеком на всех этапах своего развития: совершенным младенцем, совершенным отроком, совершенным мужем.

Под влиянием христологии *К. Барта* кенотизм активно разрабатывался в протестантизме XX в. (см.: *McCormack*. 2006). К. является одной из важных тем экзистенциального богословия *П. Тиллиха*.

Лит.: *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Ист.-догматич. исслед. СПб., 1888; *Тернер Ф. Г.* Опыт изъяснения на Послание св. ап. Павла к Филиппийцам. М., 1889; *Назарьевский И. Т.* Послание св. ап. Павла к Филиппийцам: Опыт исagogич. и экзегет. исслед. Серг. П., 1893. С. 51–87 (2-я паг.); *Тареев М. М.* Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа: Флп 2. 5–11: Экзегет. и ист.-крит. исслед. М., 1901; *Bensow O.* Die Lehre von der Kenose. Lpz., 1903; *Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа: (Излож. и крит. разбор кенотич. учений о Лице Иисуса Христа). К., 1910; *Waldhäuser M.* Die Kenose und die moderne protestantische Christologie. Mainz, 1912; *Глухоковский Н. Н.* Христово уничтожение и наше спасение: (Библ.-экзегет. анализ Флп 2. 5–11) // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 86–101; *он же.* Кеносис // Христианство: ЭС. 1995. Т. 3. С. 378–381; *Gorodetzky N.* The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. L., 1938; *Rahner K.* On the Theology of Death. N. Y., 1961; *Dawe D. G.* The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif. Phil., 1963; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении // ЖМП. 1973. № 2. С. 64–69; *Breidert M.* Die kenotische Christologie des 19. Jh. Gütersloh, 1977; *Patitsas Ch.* «Kenosis» according to Saint Paul // GOTR. 1982. Vol. 27. N 1. P. 67–82; *He-*



riban J. Retto φρονεῖν e κένωσις: Studio esegetico su Fil 2. 1–5, 6–11. R., 1983; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 269–272, 277–287; *Хомяков А. С.* Заметка на текст Послания ап. Павла к Филиппийцам // *Он же.* Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 364–365; *Werbick J.* Gottes Dreieinigkeit denken? : Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie // *ThQ.* 1996. Bd. 176. N 3. S. 225–240; *Флоренский П. А., свящ.* «Не восхищение непшева» (Флп 2. 6–8): К суждению о мистике // *Он же.* Соч. М., 1996. Т. 2. С. 143–188. (Филос. наследство); *Бальтазар Х. У., фон.* Достойна веры лишь любовь. М., 1997; *Феофан Затворник, свт.* Толкование посланий св. ап. Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М., 1998^р; *Флоровский Г. В., прот.* О смерти крестной // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 181–227; *Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий. М., 2000. С. 240–405; *Röhrig H.-J.* Kenosis: Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. Lpz., 2000; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М., 2000. С. 118–135; *Шнакенбург Р.* Новозаветная христология: [Пер. с нем. (*Feiner.* *Mysterium.* 1970. Bd. III/1. Kap. 4)]. М., 2000. С. 59–70, 117–131; *Felmy K. Ch.* Die kenotische Lehre Erzpriester Sergij Bulgakovs // *Blicke gen Osten / Hrsg. M. Tamcke.* Münster, 2004. S. 97–107; *Gavrilyuk P.* The Kenotic Theology of Sergius Bulgakov // *Scottish J. of Theology.* 2005. Vol. 58. N 3. P. 251–269; *Леонов В., свящ. [прот.]* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005; *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God: [A coll. of essays] / Ed. C. S. Evans.* Oxf., 2006; *McCormack B. L.* Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism // *International J. of Systematic Theology.* 2006. Vol. 8. N 3. P. 243–251; *Oord T. J.* The Nature of Love: A Theology. St. Louis, 2010. P. 117–158; *Wiedenroth U.* Kypsis und Kenosis: Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jh. Tüb., 2011.

Прот. Вадим Леонов

КЕНСОРИ́Н, мч. Римский (пам. 30 янв.) — см. в ст. *Ипполит*, сщмч.

КЕНТЕРБЕРИ [англ. *Canterbury*, от древнеангл. *Santwaraburh* — «крепость жителей Кента»; лат. *Durovernum, Santuararia*], город в графстве Кент (Юго-Вост. Англия), столица англосакс. королевства Кент (до IX в.); с кон. VI в. в К. находилась архиепископская кафедра Римско-католической Церкви; с 30-х гг. XVI в. — одна из 2 англикан. архиепископских кафедр Церкви Англии (см. *Англиканская Церковь*); англикан. архиепископ К. является духовным главой Церкви Англии, возглавляет *Англиканское содружество*.

От древности до сер. XI в. Поселение близ брода через р. Стаур возникло предположительно на рубеже бронзового и железного веков (IX–VIII вв. до Р. Х.). К 43 г. по Р. Х., когда



Собор Христа в Кентерберии. 2-я пол. XI — нач. XVI в.; XIX в.

войска римлян высадились в Британии, на этом месте существовало крупное кельт. поселение Дуроверн (на языке бриттов *Durovernon* — «ольховая крепость»), центр племен кантиаков (кантиев). Здесь было построено рим. укрепление (*Durovernum Santiasogum*), имевшее важное стратегическое значение: оно находилось на пересечении дорог в Лондини (ныне Лондон), Дубры (ныне Дувр) и Рутупии (ныне Ричборо). При рим. императорах из династии Флавиев (69–96) поселение выросло и получило статус города (*civitas*), началось строительство общественных зданий. В центре города находились форум, храм, театр и публичные термы, основную часть кварталов до II в. составляли небольшие деревянные и глинобитные дома. Заново отстроенный на рубеже II и III вв. театр вмещал ок. 7 тыс. чел., но население города скорее всего было значительно меньше (вероятно, ок. 3 тыс. чел.). К кон. III в. относится строительство каменных крепостных стен длиной ок. 2,7 км, территория внутри стен составляла 52,6 га. Вокруг города располагались кладбища. Вероятно, в IV в. среди населения Дуроверна появились христиане. Предположительно в сер. IV в. на кладбище в вост. пригороде Дуроверна была построена христианская церковь, впоследствии на ее месте стоял храм св. Панкратия, входивший в ансамбль аббатства св. Августина (*Thomas.* 1981. P. 108, 112, 172–174).

К нач. V в. рим. Британия испытывала экономические трудности: была прекращена выплата жалованья армии и гражданским служащим, металлургия и производ-

ство керамики пришли в упадок. По данным археологии, на протяжении IV в. территория Дуроверна сокращалась, нек-рые кварталы были заброшены (многие вопросы, связанные с упадком рим. городов и заселением Британии герм. племенами англосаксов, саксов и ютов, остаются предметом дискуссии — см.: *A Companion to Roman Britain / Ed. M. Todd.* Malden (Mass.), 2004. P. 428–442). В 1-й пол. V в. поселение в Дуроверне продолжало существовать, но об упадке городской жизни свидетельствует захоронение, обнаруженное внутри городских стен. Между археологическими слоями рим. времени и следами герм. заселения пролегает слой т. н. темной земли (*dark earth*), что указывает на отсутствие хозяйственной деятельности. Высказывалось мнение, что временной промежуток между упадком рим. города и появлением англосакс. поселенцев мог составлять 20–30 лет (*Brooks D. A.* 1988). Тем не менее исследования указывают на отсутствие археологических данных о непосредственных контактах в Дуроверне романо-бриттского населения с германцами (*Esmonde Cleary A. S.* *The Ending of Roman Britain.* L., 1989. P. 124–127, 160; *Russo.* 1998. P. 100–104).

Датировка следов ранней деятельности англосаксов на месте рим. Дуроверна остается спорной; остатки древнейших герм. жилищ-полуземлянок скорее всего относятся ко 2-й пол. V в. Согласно различным версиям легенды, приведенным св. *Гильдой* (VI в.), *Бедой Достопочтенным* (VIII в.) и *Неннием* (IX в.), а также составителем «Англосаксонской хроники» (IX в.), англосаксы подчинили Кент раньше др. областей Британии. В более поздних источниках зафиксировано древнеангл. название Дуроверна — *Santwaraburh* (крепость жителей Кента), но в лат. сочинениях (напр., в «Церковной истории народа англос» *Беды Достопочтенного*) использовалось рим. название — Дуроверн или Доруверн. Во многом благодаря активным торговым связям с континентом, прежде всего с королевством Меровингов в Галлии, правителям Кента удалось укрепить влияние среди англосаксов. В кон. VI в. правивший в Кенте кор. *Этельберт I* (560–616) носил титул *бретвальды* (*bretwalda*), его власть признавалась и в др. англосакс. гос-вах. *Этельберт* был



женат на Берте, дочери Хариберта I (561–567), меровингского правителя г. Паризии (ныне Париж). Берта исповедовала христианство и привезла в Британию духовника, еп. Лиудхарда (*Beda. Hist. eccl. I 25*).

В 597 г. в королевство Кент прибыли направленные папой Римским св. Григорием I Великим (590–604) христ. миссионеры во главе со св. Августинем († 604 или 609). С разрешения кор. Этельберта миссионеры поселились в Дуроверне, главном городе королевства (*quae imperii sui totius erat metropolis* — Ibidem). По свидетельству Беда Достопочтенного, св. Августин и его сподвижники совершали богослужения в старой ц. св. Мартина, построенной еще в римскую эпоху. Церковь находилась в пригороде Дуроверна, основой для храмового здания мог послужить рим. мавзолей или жилое строение (*Thomas. 1981. P. 170–172; Russo. 1998. P. 107; Karkov C. E. The Art of Anglo-Saxon England. Woodbridge, 2011. P. 15–16*). Некоторые исследователи полагают, что это могла быть ц. св. Панкратия, возведенная в IV в., а ц. св. Мартина, вероятно, была перестроена из римского здания по указанию либо кор. Берты, либо св. Августина. Беда Достопочтенный отмечал, что миссионеры получили от кор. Этельберта разрешение «строить или восстанавливать» христ. церкви (*Beda. Hist. eccl. I 26*). После того как кор. Этельберт принял крещение, св. Августин совершил поездку в г. Арель (ныне Арль, Франция), где архиеп. Этерий рукоположил его во епископа. Исследователи указывали, что Беда Достопочтенный по ошибке принял Этерия, еп. Лугдунского (Лионского), за *Виргилия*, еп. Арелатского, в то время как Августин скорее всего стал епископом перед путешествием в Британию (*Markus. 1963*). Св. Августин отправил в Рим пресв. Лаврентия и мон. Петра. Они сообщили о крещении кор. Этельберта папе Григорию Великому, от которого получили подробные инструкции (*Beda. Hist. eccl. I 27*). В июле 598 г. св. Григорий Великий писал Александрийскому патриарху *Евлогию I* о 10 тыс. англов, якобы принявших крещение от св. Августина (*Greg. Magn. Reg. epist. VIII 29 // S. Gregorii Magni Registrum epistularum / Ed. D. Norberg. Turnhout, 1982. T. 2. P. 551. (CCSL; 140A)*). Летом 601 г. папа Римский отправил в Британию 2-ю

группу миссионеров во главе с аббатом Меллитом, вручив им послания св. Августина, кор. Этельберту и кор. Берте, франк. правителям и церковным иерархам Галлии (от 22 июня 601 — Ibid. XI 34–40, 42, 47–48, 50–51 // Ibid. P. 922–940, 945–947, 949–951; *Beda. Hist. eccl. I 28–32*). Миссионеры привезли в Кент церковную утварь, облачения и богослужебные книги, а также реликвии св. апостолов и мучеников. Передав с миссионерами св. Августина архиепископский паллий, св. Григорий Великий велел основать митрополию с центрами в Лондини и Эбораке (ныне Йорк) — крупней-



Церковь св. Мартина в Кентербери. XIII–XV вв.

ших городах в рим. Британии, при каждой должны были состоять 12 епископов-суффраганов. Однако положение дел в англосакс. Британии не благоприятствовало этому намерению, поэтому Августину пришлось утвердить архиепископскую кафедру в г. Дуроверн. Архиеп-ство Йорк было основано значительно позже (в 735 архиеп. Эгберт получил паллий от папы Римского *Григория III*).

В Дуроверне св. Августин построил соборный храм во имя Христа (Крайст-Черч; согласно Беду Достопочтенному, он лишь восстановил церковь, известную с рим. эпохи), при котором находилась резиденция архиепископа. В вост. пригороде



Дуроверна, близ старой рим. ц. св. Панкратия, был основан мон-рь св. апостолов Петра и Павла (впосл. аббатство св. Августина); ставший усыпальницей архиепископов К. и королей Кента. Освящение монастырской церкви совершил преемник св. Августина архиеп. *Лаврентий* (604 или 609–619). Сооружение кафедрального собора во имя Христа в городе и ц. св. апостолов Петра и Павла за городскими стенами должно было напомнить о храмовой топографии Рима с Латеранским собором и пригородными базиликами апостолов и мучеников. Во владениях кор. Этельберта были основаны епископские кафедры в Лондини, которую занял Меллит (архиепископ Дуроверна в 619–624), и в Хрофе (ныне Ро-

честер), где 1-м епископом стал св. *Иуст* (Юст; архиепископ Дуроверна в 624–627 или 631). По свидетельству Беда Достопочтенного, св. Августин пробовал установить контакт с бриттскими епископами, но они не пожелали сотрудничать с рим. миссионерами (*Beda. Hist. eccl. II 2*). Архиеп. Лаврентий, епископы Меллит и Иуст обращались также к церковным иерархам Ирландии и Зап. Британии с призывом принять рим. пасхалию и отказаться от обычаев, противоречивших традициям Римской Церкви (*Ibid. II 4*).

После смерти кор. Этельберта, к-рый поддерживал рим. миссионеров, наступил период т. н. языческой реакции. Кор. Эадбальд (616–640) отказался принять крещение, др. англосакс. правители враждебно относились к миссионерам. Епископам Меллиту и Иусту пришлось бежать в Галлию; архиеп. Лаврентий также готов был покинуть Британию, но, как сообщает

Аббатство св. Августина в Кентербери. XII–XIV вв.

Беда Достопочтенный, архиепископу явился ап. Петр и остановил его. После того как кор. Эадбальд обратился в христианст-

во, миссия возобновила деятельность. Однако еп. Меллит не смог вернуться в Лондинию и остался в Дуроверне, вскоре он занял архиепископскую кафедру.

Власть королей Кента была ослаблена, и миссионеры не могли полагаться на их поддержку в др. частях Британии. Король Нортумбрии *Эдвин* (ок. 616–633) вступил в брак с кентской принцессой *Этельбургой*, дочерью кор. *Этельберта*, и разрешил ей иметь христианского епископа в качестве духовника. Из Дуроверна в Нортумбрию был направлен еп. *Павлин* († 644), усилиями которого в 627 г. кор. *Эдвин* и его дочь *Эанфлед* приняли крещение; в Эбораке была основана епископская кафедра. При помощи кор. *Эдвина* свт. *Павлин* и его сподвижник *Иаков* проповедовали христианство в Нортумбрии. Но после того, как кор. *Эдвин* потерпел поражение и был убит в битве с мерсийцами и бриттами (633), еп. *Павлин* пришлось вернуться в Кент (впосл. он занял Хрофскую кафедру), а в Нортумбрию затем прибыли ирл. миссионеры во главе с еп. *Аэданом* (635–651). Из-за разногласий по вопросу о пасхалии и о ряде церковных обычаях ирландцы не поддерживали постоянных связей с архиепископской кафедрой в Дуроверне. На протяжении неск. десятилетий в Британии существовала независимая от Дуроверна ирл. церковная иерархия; ей оказывали поддержку короли Нортумбрии. Первенствующая кафедра находилась на о-ве Линдисфарн; при еп. *Финане* (651–661) ирл. миссионеры обратили в христианство срединных англов (впосл. для них была основана кафедра в Личфилде) и вост. саксов. Т. о., сфера влияния Дуровернской кафедры существенно сократилась, хотя при архиеп. *Гонории* (627–653) усилиями франк. еп. св. *Феликса* приняли крещение вост. англ. во главе с кор. *Сигебертом* (ок. 631 – ок. 634). Св. *Гонорий* назначил на Хрофскую кафедру св. *Итамара*, ставшего 1-м епископом-англосаксом. Преемник *Гонория*, архиеп. *Дедуседит* (655–664), также был англосаксом.

После синода в Стренескальке (ныне Уитби) (664) и отъезда в Ирландию св. *Колмана*, еп. Линдисфарнского, ирл. церковная организация потеряла свое значение. По свидетельству *Беды Достопочтенного*, ко-



Кор. *Этельберт I*.
Скульптура собора Христа
в Кентербери. 1870 г.

роль Нортумбрии *Освиу* (642–670) и король Кента *Эгберт* (664–673) обратились к папе Римскому *Виталиану* с просьбой рукоположить избранного на Дуровернскую кафедру пресв. *Вигхарда* (*Beda*). Hist. eccl. III 29; IV 1). Поскольку *Вигхард* скончался вскоре после прибытия в Рим, понтифик предложил занять кафедру св. *Адриану Кентерберийскому* († 709/10), аббату Нириданского монастыря близ Неаполя. Св. *Адриан* отказался в пользу ученого греч. мон. *Теодора* (Феодора) из Тарса, жившего в Риме. После рукоположения архиеп. *Теодор* (668–690) прибыл в Британию в сопровождении *Адриана*, к-рый стал аббатом мон-ря св. апостолов *Петра* и *Павла* в Дуроверне. *Теодор* провел реформу церковного устройства Британии. Собор в Хартфорде (672 или 673) принял ряд дисциплинарных постановлений: об увеличении числа еп-ств, о регулярном проведении Соборов, о невмешательстве епископов в дела др. епархий и др. Архиеп. *Теодор* совершал визитации диоцезов, рукополагал епископов, способствовал распространению правовых норм, отраженных в «Дионисиевом собрании» (*Collectio Dionysiana*; см. ст. *Каноническое право*), следил за тем, чтобы богослужение совершалось в соответствии с рим. обрядом. На Соборе в Хатфилде (679) англосакс. епископы одобрили и приня-

ли постановления Латеранского Собора 649 г., осудившего ересь *монофелитства*. Упрочение позиций Дуровернской кафедры привело к конфликту архиеп. *Теодора* со св. *Вильфридом*, еп. Эборакским (Йоркским), возглавлявшим церковную организацию Нортумбрии. В 678 г. *Вильфрид* был смещен; он отправился в Рим подать апелляцию папе, а его диоцез был разделен на 2 еп-ства. Усилиями архиеп. *Теодора* было закреплено положение Дуроверна как главенствующей кафедры в Британии. По словам *Беды Достопочтенного*, при этом архиепископе Церковь в Британии достигла значительного духовного развития (*profectus spiritualis* — *Beda*. Hist. eccl. V 8). Мн. церковные деятели, к-рые жили в этот период, впосл. почитались как святые: Линдисфарнский еп. св. *Кутберт* († 687), св. *Этельтрита* († 679), основавшая мон-рь *Или*, св. *Бенедикт Бископ* († 690), основатель мон-рей *Вермут* и *Ярроу*. К этому времени относится начало деятельности англосакс. миссионеров на континенте — св. *Виллиброрда* († 739) во Фризии, позднее св. *Бонифация* (Винфрида; † 754) в Германии и др. В Дуроверне было основано уч-ще, пользовавшееся известностью и ставшее одним из крупнейших центров образования на лат. Западе (*Lapidge*. 1986). В уч-ще велись занятия по грамматике, экзегетике, метрике, астрономии и греч. языку (*Beda*. Hist. eccl. IV 2). К кон. VII в. население Дуроверна существенно выросло, город стал крупным торговым центром и королевской резиденцией. Здесь чеканилась золотая монета (*thrymsa*), с посл. четв. VII в. — серебряный пенни (*pening*, *secat*; имел хождение до XIV в.).

Связи кафедры К. с Римом оставались прочными, это выражалось в т. ч. в обязательном получении архиепископом паллия, строгом следовании рим. обряду в богослужении и бенедиктинскому уставу в жизни монашества. До сер. IX в. регулярно проводились Соборы. На Соборе в Кловешо (747), созванном архиеп. *Кутбертом* (740–760), был принят ряд постановлений о церковной дисциплине, пастырском окормлении мирян и неукоснительном соблюдении рим. традиций в богослужении. Со времен кор. *Эрконберта* (640–664) в Кенте действовали законы, по которым запрещалось поклонение языческим идолам, под

угрозой суровых наказаний предписывалось соблюдать Великий пост (Ibid. III 7). Архиеп. Берхтвальд (693–731) добился от кор. Вихтреда освобождения духовенства от податей, а также принятия законов о христ. браке, о соблюдении воскресного дня, о запрете языческих обрядов и др. (т. н. Закон Вихтреда, 695 (?)). Были основаны епископские кафедры Шерборн в Уэссексе и Селси (в 1075 кафедра перенесена в Чичестер).

К кон. VIII в. относится конфликт архиепископов К. и Оффы, кор. Мерсии (757–796), который установил контроль над Юж. Британией и намеревался перенести резиденцию архиепископа в Лондон. Потерпев неудачу, король основал архиепископство с центром в Личфилде и добился паллия от папы Римского *Адриана I*. Суффраганами архиепископа Личфилдского стали епископы Вустера, Доммока, Лестера, Линдси, Херефорда и Элмема, но Кентерберийский архиеп. Иенберхт (765–792) объявил действия кор. Оффы неканоническими. Только после смерти Оффы архиеп. Этельхард (793–805) добился от папы *Льва III* пересмотра дела. Личфилд вновь стал суффраганом К., а Собор в Кловешо (803) постановил, что в Юж. Британии может быть лишь 1 архиепископская кафедра. Кентерберийский архиеп. Вульфред (805–832) вступил в спор с Кенвульфом, кор. Мерсии (796–821), предметом которого была юрисдикция над мон-рями (архиепископ оспаривал право мирян-донаторов контролировать монашеские общины). С этим конфликтом могло быть связано путешествие архиеп. Вульфреда в Рим (814); король предпринимал попытки низложить архиепископа или отправить его в изгнание. На Соборе в Кловешо (825) спор был решен в пользу архиепископа.

По инициативе архиеп. Вульфреда при кафедральном соборе был создан капитул, члены которого вместе трапезничали и имели общую собственность, совершали богослужения (Cartularium Saxonum: A Collection of Charters Relating to Anglo-Saxon History / Ed. W. de G. Birch. L., 1885. Vol. 1. N 342). Считается, что клирики должны были соблюдать устав св. *Хродеганга* Мецского, но, по мнению нек-рых исследователей, духовенство собора жило по образцу монашеской общины (*Langefeld B.*

«Regula canonicorum» or «Regula monasterialis uitae»: The Rule of Chrodegang and Archbishop Wulfred's Reforms at Canterbury // Anglo-Saxon England. Camb., 1996. Vol. 25. P. 21–36).

Кентерберийский архиеп. Племунд (890–914) был одним из главных советников кор. Альфреда Великого (871–899), помогал ему в переводе на древнеангл. язык «Пастырского правила» свт. Григория I Великого. Между 909 и 918 гг. архиепископ провел церковно-адм. реформу, выделив из обширного диоцеза Уинчестер 4 новых диоцеза



Св. Дунстан, архиеп. Кентерберии.
Миниатюра из Толкования на Устав
св. Венидикта Нурсийского
аббата Смарагда. 70–80-е гг. XII в.
(Lond. Brit. Lib. Royal. 10A XIII. Fol. 2v)

(с кафедрами в Кредитоне, Рамсбери, Шерборне и Уэлсе). Об истории К. в 1-й пол. X в. известно немного. Согласно позднейшей традиции (зафиксирована с кон. X в.), св. Одон (архиепископ К. в 941–958) до избрания на архиепископскую кафедру принял монашеский постриг в аббатстве *Флёри* (ныне Сен-Бенуасюр-Луар, Франция), содействовал возрождению в Британии монашества, пришедшего в упадок в связи с нападениями викингов. Преобразования св. Одона продолжил и развил архиеп. св. *Дунстан* (960–988). В 40–50-х гг. X в. он был настоятелем мон-ря Гластонбери и одним из главных советников англосакс. королей Эдмунда (939–946) и Эдреда (946–955). При кор. Эдвиге (955–959) св. Дунстан попал в опалу, жил в изгнании в мон-ре св. Петра в Ген-

те, где познакомился с идеями реформаторов западноевроп. монашества. Кор. Эдгар (959–975) вернул св. Дунстана в Британию, добился его избрания на кафедру К. и сделал ближайшим советником. Св. Дунстан вместе со св. Этельвольдом, еп. Уинчестерским (963–984), и св. Освальдом, еп. Вустерским и архиеп. Йоркским (971–992), был важным деятелем монашеской реформы в Британии. При св. Дунстане или, более вероятно, при его ближайших преемниках кафедральный капитул К., состоявший из секулярных клириков, был преобразован в бенедиктинский мон-рь (аналогичные монашеские капитулы, нехарактерные для континентальной Европы, возникли в X–XII вв. и в нек-рых др. англ. городах).

С IX в. расположенный недалеко от морского побережья К. страдал от набегов викингов (850/1, 893). Нападения возобновились с 991 г. В 1011 г. после 20-дневной осады город сдался скандинавам. В плен попали архиеп. Эльфхеах (1006–1012), королевский рив (наместник города) и др. жители. По приказу предводителя викингов Торкеля Длинного большая часть города с кафедральным собором была сожжена. Архиепископ, отказавшийся просить о выкупе, был убит в плену (1012); вполсл. он стал почитаться как святой (почитание подтверждено архиеп. *Ланфранком* в 1078). По указанию кор. *Кнуда I Великого* (правил в Англии в 1016–1035) кафедральный собор был восстановлен. Занявший при поддержке Кнуда Великого кафедру К. архиеп. Этельнот (1020–1038) возглавлял в 1023 г. церемонию перенесения в собор мощей архиеп. Эльфхеаха. Незадолго до этого он рукоположил Гербранда во епископа г. Роскилле (Дания), что привело к конфликту с архиепископом Гамбурга и Бремена, в юрисдикции которого находилась Скандинавия. Преемником Этельнота стал св. Эдсиг (1038–1050). 3 апр. 1043 г. он вместе с Эльфриком, архиеп. Йорка (1023–1051), короновал в Уинчестере св. *Эдуарда Исповедника* (1042–1066). После смерти архиеп. Эдсига члены кафедрального капитула избрали на архиепископскую кафедру К. клирика Этельрика, родственника могущественного магната Годвина, эрла Уэссекса. Король, с кон. 40-х гг. XI в. искавший повод для конфликта с Годвином, факти-

чески узурпировавшим часть королевских прерогатив, воспротивился этому избранию и в марте 1051 г. назначил архиепископом К. одного из своих приближенных, нормандца Роберта из Жюмьежа (бывш. аббат

федру К. был возведен королевский советник Стиганд (с 1047 епископ Уинчестера). Поскольку Папский престол отказался признать законным низложение Роберта из Жюмьежа и назначение Стиганда, новый архиепископ после жалобы прибывшего в Рим Роберта был отлучен от Церкви папой Львом IX (отлучение подтвержда-

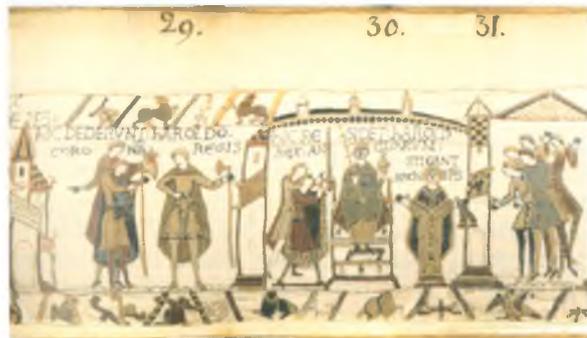


Пленение архиеп. Эльфхеаха. Витраж собора Христа в Кентербери. Ок. 1180 г.

монастыря Жюмьеж в Нормандии, с 1044 епископ Лондона). Несмотря на протест монахов соборного капитула, назначение было утверждено папой Римским Львом IX (1049–1054). Роберт из Жюмьежа отправился в Рим за паллием, а по возвращении в К. был посвящен во архиепископа (29 июня 1051). Сторонник *клюнийской реформы*, новый архиепископ отказался рукопо-

лось папами *Виктором II* (1055–1057) и *Стефаном IX (X)* (1057–1058)). Тем не менее папские легаты, прибывшие в 1062 г.

по поручению папы Римского *Александра II* в Англию, не подвергли сомнению архиепископские полномочия Стиганда (*Brooks N. P.* 1984. P. 307). При нем положение архиепископства К. заметно ухудшилось: архиепископ Йорка подчинил диоцезы Дорчестер и Личфилд, а епископы Уэльса и Херефорда, рукоположение к-рых традиционно совершал предстоятель К., в 1061 г. отправились для этого в Рим. Однако епископы Сивард Рочестерский и Этель-



Архиеп. Стиганд на коронации Гарольда II. Гобелен из Байё. Кон. XI в. (музей Байё, Франция)

ложить во епископа Лондона кандидата, предложенного королем, — Спелархавака, настоятеля монастыря Абингдон и королевского ювелира, объяснив отказ папским запретом и подозрением в *симонии*. Стремление Роберта из Жюмьежа восстановить доходы архиепископской кафедры (часть этих доходов при архиеп. Эдсиге была передана эрлу Годвину в обмен на военную помощь) и связанное с этим обвинение Годвина в подготовке антикоролевского заговора привели к изгнанию эрла. После того как в 1052 г. Годвин вернулся в Англию во главе сильного войска, королю пришлось пойти на примирение с ним; архиеп. Роберт бежал в Нормандию. На ка-

на коронации последнего англосакс. монарха Гарольда II, но его роль в церемонии неясна: на гобелене из Байё (кон. XI в., Музей Байё, Франция) не он коронует Гарольда.

2-я пол. XI — кон. XV в. Жители К. не оказали сопротивления нормандскому завоеванию. После неудачной попытки возвести на англ. престол Эдгара Этелинга, племянника Эдуарда Исповедника, архиеп. Стиганд в нач. дек. 1066 г. сдался Вильгельму I Завоевателю. Из-за папского отлучения он не мог провести церемонию коронации; 25 дек. 1066 г. Вильгельм был коронован в *Вестминстерском аббатстве* Йоркским архиеп. Эалдредом. Король, опасающийся недовольства англосакс.

знати, сначала пытался приблизить архиепископов К. и Йорка ко двору, однако в 1070 г. Стиганд был лишен сана папским легатом Эрменфрудом (Эрманфруа), еп. Сьона (совр. Швейцария), и заключен в тюрьму, где скончался в 1072 г. На кафедру К. король возвел Ланфранка (1070–1089), основателя мон-ря Бек (Нормандия) и аббата мон-ря св. Стефана (Сент-Этьен) в Кане (Нормандия).

Важной проблемой, с к-рой столкнулся Ланфранк, стал спор о главенстве К. над Йорком. Йоркский архиеп. Томас I из Байё отказывался подчиняться архиепископу К. как примасу Англии, настаивая на том, что первенство должно переходить по старшинству (он был избран архиепископом на неск. месяцев раньше Ланфранка); к тому же при архиеп. Стиганде нек-рые права предстоятеля К. были узурпированы Йоркской кафедрой, напр. право помазания короля. Тем не менее Томасу из Байё пришлось просить Ланфранка о рукоположении, поскольку в Йоркском архиеп-стве в то время был только викарный епископ Даремский. Лишь на Рождество 1070 г. Ланфранк рукоположил Томаса из Байё. Вильгельм Завоеватель сначала был склонен поддерживать притязания архиепископа Йоркского, т. к. считал, что все крупные землевладельцы (в т. ч. и церковные иерархи) прежде всего должны быть верны королю. Для решения спора оба архиепископа прибыли в Рим, но папа Александр II заявил, что вопрос о примате должен быть рассмотрен Собором всех англ. епископов и аббатов. В 1072 г. Соборы в Уинчестере и Виндзоре осудили действия Томаса из Байё. Возможно, соборные решения отражали стремление короля сохранить баланс между 2 кафедрами. В том же году архиепископ Йоркский отказался от юрисдикции над еп-ствами Линкольн, Вустер и Личфилд, сохранив власть над Даремом и всей Шотландией. Папа Александр II поддерживал архиепископа К. как примаса Англии. Ланфранку был пожалован титул папского легата, что давало ему право решать спорные вопросы без обращения в Рим. В 1072 г. Ланфранк отправил в папскую курию запрос о подтверждении его положения примаса папской буллой, но получил отказ от архидиак. Гильдебранда (впосл. папа Римский *Григорий VII*).

Во 2-й пол. XI в. К. оставался самым значительным городом Кента. В 1086 г., согласно «Книге Страшного Суда», в К. проживало ок. 6 тыс. чел. По приказу короля в городе был построен деревянный замок (в нач. XII в. заменен каменным). При архиеп. Ланфранке после пожара 1067 г. был перестроен кафедральный собор и здания соборного капитула, возведен новый архиепископский дворец. Тогда же произошло окончательное оформление капитула при кафедральном соборе, для которого архиепископ составил «Монастырские установления (конституции)». Со временем было проведено разделение имущества между архиепископом и капитулом (до этого имущество капитула подлежало конфискации каждый раз, когда кафедра оказывалась вакантной). В К. был основан приорат св. Григория регулярных каноников-августинцев для ухода за неизлечимо больными. В ходе нормандского завоевания и вскоре после него значительная часть церковных владений была передана приближенным короля. В 1072 г. архиеп. Ланфранку и настоятелям некоторых обителей в Кенте, в т. ч. аббату монастыря св. Августина в К., пришлось защищать земельные владения от притязаний Одона из Байё, гр. Кента.

После смерти архиеп. Ланфранка кафедра К. в 1089–1093 гг. оставалась вакантной. Поскольку доход вакантной кафедры поступал в королевскую казну, кор. Вильгельм II (1087–1100) долгое время препятствовал возведению на нее католич. св. Ансельма, аббата нормандского монастыря Бек, который еще при жизни Ланфранка рассматривался в качестве его преемника. Лишь тяжело заболев и находясь при смерти, король дал согласие на избрание Ансельма архиепископом К. (1093–1109). Вскоре между новым архиепископом и королем вспыхнул конфликт не только из-за земель и доходов архиеп-ства, но и по вопросам о признании папой Римским *Урбана II* (1088–1099) (король поддерживал антипапу *Климента III*) и о праве архиепископа созывать Соборы. В 1097 г. Ансельм вопреки воле короля отправился в Рим, что означало его изгнание из Англии. Кор. Генрих I (1100–1135) способствовал возвращению архиепископа из ссылки, но, торопясь провести

коронацию, принял корону от Лондонского еп. Маврикия (Мориса). Вернувшись в Англию, Ансельм отказался принести присягу новому королю и признать назначенных им епископов. Архиепископ потребовал от короля выполнения папских постановлений об *инвеституре* и отказа от инвеституры епископов кольцом и посохом. В 1101 г. ему вновь пришлось отправиться в Рим,



Ансельм, архиеп. Кентерберу.
Миниатюра из рукописи:
Eadmerus. Vita S. Anselmi Cantuariensis
(Copenh. Kong. Bibl. GKS 18 2^o. Fol 1).
Ок. 1200 г.

чтобы по поручению короля просить у папы Римского смягчения требований, касавшихся инвеституры. Потерпев неудачу в переговорах, он решил не возвращаться в Англию; его имущество было конфисковано. Только после длительных переговоров, в ходе которых папа *Пасхалий II* (1099–1118) и Генрих I пришли к компромиссу в вопросе об инвеституре (Вестминстерский конкордат, 1107), Ансельм прибыл в К.

В мае 1108 г. вновь возник спор о первенстве между кафедрами Йорка и К., когда новоизбранный Йоркский архиеп. Томас II (1108–1114) не стал присягать архиеп. Ансельму Кентерберийскому, не признав т. о. его первенство. Тот в свою очередь отказался рукоположить Томаса II. Конфликт удалось урегулировать лишь в 1109 г., после вмешательства короля. Архиеп. Томас II подписал присягу верности не названному по имени архиепископу К. (Ансельм к тому моменту умер, а его преемник еще не был избран) и был рукоположен 6 епископами. В 1109–1114 гг. кафедра К. оставалась вакантной,

а ее имущество находилось под управлением короля. В апр. 1114 г. архиепископом К. был избран Ральф, мон. аббатства Бек и епископ Рочестерский (с 1108). Спустя 4 месяца ему пришлось столкнуться с новым Йоркским архиеп. Турстаном, который отказался присягать архиепископу К. В этом конфликте король поддерживал архиепископа К., а папа Римский *Каллист II* принял сторону Йоркского архиепископа и лично рукоположил Турстана в Реймсе (май 1119).

Осенью 1122 г. при обсуждении кандидатуры нового архиепископа К. возникли серьезные разногласия. Монахи кафедрального капитула утверждали свою исключительную роль в избрании архиепископа и ратовали за кандидатуры представителей ордена *бenedиктинцев*, опасаясь, что в случае избрания светского клирика он начнет ущемлять права кафедрального монастыря или вовсе его упразднит. На участие в выборах претендовала и группа влиятельных англ. епископов (в т. ч. канцлер королевства Роджер Солсберийский). В итоге архиепископом стал Вильгельм из Корбея (1123–1136), регулярный каноник-августинец (*Bethell D. English Black Monks and Episcopal Elections in the 1120s // EHR. 1969. Vol. 84. P. 673–698*). Сразу после избрания Вильгельм предъявил претензии на юрисдикцию над Йоркской провинцией. Поэтому Турстан, архиеп. Йорка, отказался рукополагать нового архиепископа К.; 18 февр. 1123 г. церемонии провел Уинчестерский еп. Вильгельм Жиффар (1110–1129) или, что менее вероятно, Лондонский еп. Ричард из Боме (1108–1127). Папа Римский *Каллист II*, ссылаясь на канонические нарушения, сначала не признал законным возведение Вильгельма на кафедру К. Лишь под давлением англ. кор. Генриха I и герм. имп. *Генриха IV* папа утвердил избрание Вильгельма и даровал прибывшему в Рим архиепископу паллий. Тогда представители кентерберийской партии обратились в Римскую курию, требуя подчинить Йорк юрисдикции К. на основании обширного собрания папских булл в пользу К. Однако, после того как было доказано, что документы поддельные, тяжбу решили в пользу Йорка (*Bethell D. William of Corbeil and the Canterbury York Dispute // JEclH. 1968*).

Vol. 19. P. 145–160; *Southern R. W. The Canterbury Forgeries // EHR. 1958. Vol. 73. P. 193–226*). В 1126 г. архиеп. Вильгельм после очередного визита в Рим получил от папы *Гонория II* пост легата (*legatus natus*) в Англии. Используя эти полномочия, архиепископ К. принял ряд мер по реализации в католич. Церкви в Англии положений *григорианской реформы* (прежде всего celibата для духовенства), а также вновь попытался утвердить свое первенство над Йорком. Однако в 1128 г. архиеп. Йоркский Турстан сумел получить от папы *Гонория II* ряд привилегий, утверждавших независимость Йоркской провинции.

После кончины архиеп. Вильгельма (21 нояб. 1136) кафедра К. более 2 лет оставалась вакантной по причине сложной внутривластной обстановки в стране (начало конфликта между кор. Стефаном, племянником умершего в 1135 кор. Генриха I, и Матильдой, дочерью Генриха I). На архиепископскую кафедру претендовал младший брат кор. Стефана Генрих из Блуа, еп. Уинчестерский (1129–1171). Однако кор. Стефан, опасаясь чрезмерного усиления позиций брата, добился избрания на Кентерберийскую кафедру Теобальда (1138–1161), аббата нормандского монашеского ордена Бек (*Saltman A. Theobald: Archbishop of Canterbury. L., 1956*). Сразу после рукоположения Теобальд вместе с др. англ. епископами отправился в Рим для участия в *Латеранском II Соборе*. Папа *Иннокентий II* утвердил избрание архиеп. Теобальда и вручил ему паллий, но пост папского легата в Англии отдал Генриху из Блуа, что ослабляло позиции архиепископа. Теобальд проявил себя хорошим администратором и осторожным политиком, умело лавировавшим между противоборствующими политическими и церковными группировками в Англии в сер. XII в. Архиепископ К. не допустил создания в Англии отдельной церковной митрополии с центром в Уинчестере (чего добивался Генрих из Блуа), в 1148 г. получил от папы Римского *Евгения III* подтверждение юрисдикции кафедры К. над валлийскими еп-ствами. Ок. 1150 г. Теобальд стал папским легатом в Англии. В отличие от предшественников он не уделял большого внимания борьбе за первенство с Йорком и в 1154 г. рукопо-



Католич. св. Фома Бекет, архиеп. Кентерберии. Витраж в часовне Св. Троицы собора Христа в Кентерберии. Нач. XIII в.

ложил безо всяких условий нового архиепископа Йоркского — Роджера из Пон-л'Эвека (1154–1181), своего бывшего клирика.

Хотя Теобальд был монахом-бенедиктинцем, в управлении архиепископством он опирался не на монахов кафедрального капитула, а на секулярных клириков из архиепископской курии. Вплос. многие из них получили назначения на епископские кафедры (в т. ч. преемник Теобальда на кафедре К. католич. св. Фома (Томас) Бекет). Секретарем и ближайшим советником архиеп. Теобальда был известный богослов и философ *Иоанн Солсберийский*. Архиепископ уделял много внимания изучению канонического и рим. права, привлек к себе на службу итал. юриста из Болоньи Вакария (ок. 1120 — ок. 1200), к-рый стал 1-м преподавателем рим. права в Англии. Он заботился о пополнении соборной б-ки. Политика Теобальда вызывала недовольство среди монахов кафедрального капитула: между ними и архиепископом неоднократно возникали трения, в т. ч. относительно замещения поста приора.

Преемником архиеп. Теобальда под давлением кор. Генриха II был избран Фома Бекет (1162–1170), королевский канцлер. Вопреки воле короля сразу после рукоположе-

ния Бекет отказался от должности канцлера. Действуя наперекор королевской политике, архиепископ защищал интересы своей кафедры и католич. Церкви в целом. Конфликт обострился после издания в 1164 г. кор. Генрихом II «*Кларендонских постановлений*», в которых были кодифицированы правила, касавшиеся взаимоотношений королевской власти и Церкви и ущемлявшие права духовенства. Папа Римский *Александр III*, а вслед за ним и архиепископ К. отказались признать «*Кларендонские постановления*». После того как король обвинил Бекета в растратах в период его канцлерства, архиепископ бежал на континент.

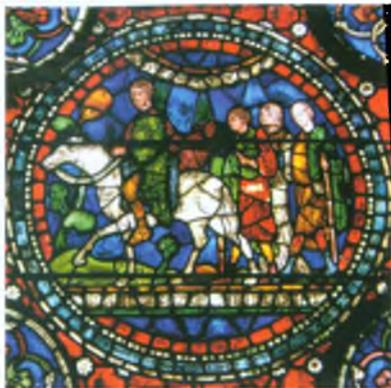
В июне 1170 г. Томас II из Байё, архиеп. Йоркский, Гилберт Фолио, еп. Лондонский, и Джоселин Бохон, еп. Солсберийский, короновали сына Генриха II Генриха-младшего в Йорке, нарушив т. о. прерогативу архиепископа К. на проведение этой церемонии. В результате сложных переговоров при поддержке папы Римского Бекет получил от Генриха II разрешение вернуться в Англию. Но сразу по возвращении он отлучил от Церкви епископов, принимавших участие в коронации, что еще более обострило обстановку. 29 дек. 1170 г. перед началом вечерни в кафедральном соборе в К. архиепископ был убит сторонника-



Реликварий католич. св. Фомы Бекета. Сцена убийства архиепископа. Кон. XII в. (Лувр, Париж)

ми короля — 4 рыцарями, прибывшими из Нормандии. Степень ответственности кор. Генриха II за это убийство достоверно не установлена. Под давлением папы Римского Александра III Генрих II публично покаялся, наказал убийц архиепископа и пошел на ряд уступок

Церкви. Почти сразу после смерти Бекета стали появляться сообщения о чудесах на его могиле. Уже в февр. 1173 г. папа Александр III объявил о канонизации Фомы Бекета как мученика. В следующем году кор. Генрих II совершил покаянное паломничество в К. В 1179 г. гробницу убитого архиепископа посетил франц. кор. Людовик VII. Очень быстро архиеп. Фома Бекет стал одним из наиболее почитаемых святых средневека. Англии и Зап. Ев-



Паломничество в Кентерберии.
Витраж собора Христа в Кентерберии.
Нач. XIII в.

ропы в целом, а его гробница в К. — одним из наиболее популярных мест паломничества (в частности, именно туда направлялись паломники в «Кентерберийских рассказах» Дж. Чосера). Почитание католич. св. Фомы Бекета (Фомы Кентерберийского) было распространено шире, чем культ в К. не только более ранних подвижников (архиепископов Дунстана, Эльфхеаха, еп. Эборакского (Йоркского) Вильфрида и др.), но и, по-видимому, более популярных в предшествующий период святых, чьи мощи покоились в аббатстве св. Августина (св. Августина и др. первых архиепископов К., а также Милдреды, аббатисы монастыря на о-ве Танет в Кенте (VII–VIII вв.)). 7 июля 1220 г. (в 50-летнюю годовщину гибели святого) мощи Фомы Бекета, прежде хранившиеся в крипте собора, были торжественно перенесены в новую, богато декорированную гробницу в часовне Св. Троицы, за к-рой впосл. закрепилось название капеллы св. Фомы Бекета. До конца средневековья каждые 50 лет отмечались юбилейные годы (см. *Annus sanctus*), привлекавшие много паломников в К. (по нек-рым оценкам, до 100 тыс. чел.).

Кон. XII — 1-я пол. XIII в. были отмечены серией конфликтов между архиепископами К. и монахами кафедрального капитула. Архиеп. Балдуин (1185–1190), назначенный на кафедру вопреки желанию монахов, решил основать в пригороде К. ц. во имя св. Фомы Бекета и при ней коллегия секулярных клириков. Архиеп. Балдуин, монах-цистерцианец, известный богослов и проповедник, не одобрял чрезмерно мирской и роскошной образ жизни монахов в К., получавших богатый доход от паломников. Монахи, опасавшиеся, что действия Балдуина в конечном счете приведут к преобразованию капитула из монашеского в секулярный, пытались сорвать планы архиепископа и обратились за поддержкой к папе Римскому, ряду западноевропейских правителей и влиятельных прелатов; сохранилось посвященное этому конфликту собрание более чем из 500 писем (изд.: *Epistulae Cantuarienses*. 1865). Конфликт монахов с архиеп. Балдуином был подробно описан сакристом собора в К. и хронистом Гервасием (ок. 1145 — ок. 1210) (*The Historical Works of Gervase of Canterbury* / Ed. W. Stubbs. L., 1879–1880. 2 vol.). С янв. 1188 по авг. 1189 г. монахи были фактически заблокированы в зданиях капитула в К., богослужения в соборе не совершались. Лишь в нояб. 1189 г. под давлением нового англ. кор. Ричарда I Львиное Сердце (1189–1199) было заключено соглашение. Архиепископ отказался от плана создания коллегиальной церкви в К., предназначавшиеся для нее имения были возвращены монахам. Но одновременно Балдуин приобрел землю в Ламбете, районе Лондона, и намеревался основать там аналогичную коллегиальную церковь. Этот план остался не реализованным из-за смерти Балдуина во время 3-го крестового похода (19 нояб. 1190).

К проекту создания коллегиальной церкви в Ламбете пытался вернуться архиеп. Губерт Вальтер (1193–1205). Он был заинтересован в организации своей лондонской резиденции, как один из ближайших советников англ. королей Ричарда I Львиное Сердце и Иоанна Безземельного (1199–1216). Архиепископ исполнял должности верховного юстициария (1193–1198) и лорда-канцлера (1199–1205) и много времени проводил при королевском дворе.

Из-за противодействия монахов капитула в К. прелат сумел получить разрешение лишь на создание в Ламбете небольшой церкви. В XIII в. именно Ламбет стал основной резиденцией архиепископов К., многие из к-рых одновременно занимали высокие гос. посты.

После смерти архиеп. Губерта Вальтера выборы его преемника проходили в напряженной обстановке, неск. раз после апелляций в Рим их признавали недействительными. Летом 1207 г. делегация монахов из К., отправившихся в Рим, по инициативе папы Иннокентия III избрала там архиепископом видного богослова и ученого-библеиста кард. Стефана Лангтона (1207–1228). Кор. Иоанн Безземельный отказался признать эти выборы и изгнал из страны монахов, поддержавших нового архиепископа. В ответ папа Иннокентий III наложил на Англию *интердикт* (1208), а впосл. отлучил короля от Церкви и объявил его низложенным. Кор. Иоанн Безземельный вынужден был признать Лангтона, который прибыл в Англию в июле 1213 г. В дальнейшем архиепископ К. стал одним из лидеров баронской оппозиции королю и сыграл важную роль в составлении Великой хартии вольностей (1215). При Лангтоне в К. появились общины монахов нищенствующих орденов: доминиканцев (1221; постоянный конвент основан в 1236–1237) и францисканцев (1224). В 1318 г. в К. возникла община *августинцев-еремитов*.

При архиеп. Эдмунде Риче (1234–1240; канонизирован папой Римским Иннокентием IV в 1246), известном богослове, преподавателе Оксфордского ун-та, вновь обострился конфликт между монахами и архиепископом в связи с его планами по организации коллегиальной церкви в Мейдстоне, а также из-за разногласий относительно кандидатуры на пост приора. В нач. 1239 г. архиепископ отлучил от Церкви своих противников и наложил интердикт на кафедральный приорат. Конфликт не был разрешен до смерти архиепископа. Его преемники во 2-й пол. XIII — нач. XIV в. в целом поддерживали хорошие отношения с членами капитула. Особенно успешным для капитула считается период, когда его фактическим главой был энергичный администратор приор Генрих из Истри (1285–1331).

В нач. XIII в. быстро увеличивалось население К. На рубеже XI и XII вв. в К. образовалась купеческая гильдия, в нач. XIII в. появились ремесленные гильдии ткачей, кожевников, ювелиров, строителей. Важную роль играла чеканка монеты. Известно о существовании в К. небольшой евр. общины (1-е упоминание относится к 1160, евреи проживали в К. до их изгнания из Англии в кон. XIII в.). В 1233 г. кор. Генрих III дал горожанам 1-ю муниципальную грамоту, в 1448 г. была пожалована грамота об учреждении должностей мэра и старшего шерифа. В 1461 г. К. получил статус города-графства. К нач. XIV в. население К. достигало 10 тыс. чел., го-



Зап. ворота и часть крепостной стены в Кентербери. 2-я пол. XIV в.

род считался 10-м по величине в Англии. В посл. четв. XIV — нач. XV в. наблюдался упадок экономики К., численность населения сократилась до 3 тыс. чел.

В XIII–XIV вв. кафедру К. занимали многие видные церковные деятели: католич. св. Бонифаций Савойский (1241–1270), известные ученые-богословы доминиканец Роберт Килуордби (1273–1278; отказался от кафедры после назначения кардиналом) и францисканец *Иоанн Пекам* (1279–1292). Они сыграли важную роль в упорядочении церковной жизни в архиепископстве К., способствовали проведению в жизнь постановлений *Латеранского IV* (1215), *Лионского I* (1245) и *Лионского II* (1274) Соборов. Архиеп. Роберт Уинчелси (1293–1313), бывший, как и 2 его предшественника, преподавателем Парижского и Оксфордского ун-тов, стал одним из лидеров оппозиции кор. Эдуарду I, который пытался обложить налогом церковное имущество; в 1306–

1308 гг. архиепископ находился в изгнании на континенте. Вскоре после возвращения в Англию Уинчелси примкнул к оппозиции новому кор. Эдуарду II. В 1311 г. вместе с др. мятежными лордами и прелатами он заверил ордонансы, ограничивающие королевский произвол. После смерти архиепископа стали



Ворота аббатства св. Августина. Нач. XIV в.

распространяться слухи о чудесах, совершавшихся на его могиле, однако по настоянию короля процесс канонизации начат не был.

Среди архиепископов 2-й пол. XIV–XV в. преобладали высокопоставленные королевские чиновники, юристы. В этот период большее, чем прежде, влияние на выборы архиепископа К. оказывала королевская власть. Располагая поддержкой короля, архиепископы К. вступали в конфликты с Папским престолом. Так, в 1330 г. архиеп. Симон Мефем (1327–1333) отказался предстать перед судом папского нунция по поводу конфликта с аббатством св. Августина. За неуважение к папскому суду архиепископ был отлучен от Церкви. Гораздо больше вни-



мания предстоятель К. уделял конфликту с Йоркской кафедрой, обострение которого было спровоцировано тем, что Йоркский архиеп. Уильям Мелтон после назначения

казначеем королевства (1330) стал вмешиваться в дела церковной провинции К. В 1348–1349 гг. К. серьезно пострадал от эпидемии чумы, среди жертв был и архиеп. Томас Брадвардин (июль–авг. 1349), знаменитый богослов, философ и математик (был известен как «глубокомысленный доктор» (*doctor profundus*)). В XIV в. несколько раз вновь возникал спор о первенстве между кафедрами К. и Йорка, окончательно он был

урегулирован в 1356 г. соглашением между Саймоном Айслипом, архиеп. К. (1349–1366), и Джоном из Торсби, архиеп.

Йоркским (1353–1373). В 1381 г. К. был разграблен участниками восстания под предводительством Уота Тайлера, в Лондоне мятежники обезглавили архиеп. Саймона Садбери (1375–1381), которого считали одним из главных «дурных советников» короля. В кон. XIV — нач. XV в. К. стал одним из центров движения лоллардов, с которым активно боролись архиепископы Уильям Кортни (1381–1396), Томас Арундел (1396–1397, 1399–1414), Генри Чичели (1414–1443). Томас Арундел, занимавший сначала кафедру Йорка (1388–1396), затем К., был одним из лидеров оппозиции англ. кор. Ричарду II. Изгнанный из королевства, он был замещен на кафедре К. верным королю Роджером Уолдемом (1396–1399). В 1398 г. по просьбе Ричарда II папа *Бонифаций IX* возвел

Проповедь архиеп. Томаса Арундела. Миниатюра из рукописи: Jean Creton. *La Prinse et mort du roy Richard* (Lond. Brit. Lib. Harley. 1319. Fol. 12). Ок. 1401–1405 г.

Арундела на епископскую кафедру Сент-Андруса (Шотландия; к этому времени кафедра была занята ставленником авиньонского антипапы *Бенедикта XIII*). В Париже к Арунделу присоединился изгнанный из Англии Генрих Болингброк (в посл. англ. кор.



Генрих IV Ланкастер). В июле 1399 г. они высадились с войском в Англии и успешно выступили против кор. Ричарда II. Арунделу удалось вернуть себе кафедру К., он сыграл ключевую роль в низложении Ричарда II и возведении на англ. престол Генриха Болингброка; Уолден по просьбе Арундела был рукоположен во епископа Лондонского. Архиепископ демонстрировал верность монарху даже в случае принципиального несогласия с королевскими решениями. Так, когда в 1405 г. вопреки данному обещанию кор. Генрих IV приказал казнить по обвинению в измене мятежного Йоркского архиеп. Ричарда Скропа, близкого друга Арундела, архиепископ К. поддержал короля перед папой Римским *Иннокентием VII*, к-рый отлучил от Церкви всех виновных в пролитии крови прелата. В 1407–1410 гг. Арундел исполнял обязанности канцлера королевства, играл важную роль в управлении гос-вом (особенно во время болезни короля). В 1413 г. новый кор. Генрих V лишил его гос. должностей.

Преемник Арундела на Кентерберийской кафедре Генри Чичели также был верным слугой англ. короля, активным гос. деятелем. Разделяя амбициозные планы Генриха V по покорению Франции (см. ст. *Столетняя война* (1337–1453)), архиепископ собирал с духовенства денежные субсидии королю, организовывал молебны во всех приходах архиеп-ства. Во многом благодаря его стараниям как покровитель Английского королевства стал почитаться вмч. Георгий Победоносец; архиепископ К. способствовал развитию почитания других святых, с помощью к-рых англичане одержали те или иные военные победы, напр. св. Иоанна из Беверли, еп. Йоркского (в день его памяти, 25 окт. 1415, произошла битва при Азенкуре, когда французская армия, несмотря на численное превосходство, потерпела сокрушительное поражение, понеся значительные потери). Основанный архиеп. Г. Чичели в 1436 г. в *Оксфорде* колледж Олл Соулс (Всех душ) стал памятником англичанам, погибшим во франц. кампаниях.

К. был одним из центров распространения в Англии *гуманизма*. Архиеп. Джон Мортон (1486–1500, с 1493 кардинал), один из ближайших советников кор. Генриха VII Тюдора (1485–1509), покровитель

и наставник юного Т. *Мора*, содействовал развитию книгопечатания. Видным ученым-гуманистом был Уильям Селлинг, приор капитула К. в 1472–1494 гг. Он неоднократно посещал Италию, собирал лат. и греч. рукописи. В XIV–XV вв. К. являлся важным центром историописания в Англии; в аббатстве св. Августина работали хронисты Уильям Торн (кон. XIV в.) и Томас Элмемский (1364 – ок. 1427), в кафедральном приорате – Джон Стоун († 1481).

Ист.: *Thomas of Elmham*. Historia Monasterii S. Augustini Cantuariensis / Ed. C. Hardwick. L., 1858; *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I* / Ed. W. Stubbs. L., 1865. Vol. 2: *Epistulae Cantuarienses: The Letters of the Prior and Convent of Christ Church, Canterbury from A. D. 1187 to A. D. 1199; Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1871. Vol. 3; *Christ Church Letters: A Volume of Mediaeval Letters Relating to the Affairs of the Priory of Christ Church, Canterbury* / Ed. J. B. Sheppard. L., 1877; *Litterae Cantuarienses: The Letter Books of the Monastery of Christ Church, Canterbury* / Ed. J. B. Sheppard. L., 1887–1889. 3 vol.; *The Missal of St. Augustine's Abbey, Canterbury, with Excerpts from the Antiphonary and Lectionary of the Same Monastery* / Ed. M. Rule. Camb., 1896; *Christ Church, Canterbury: 1: The Chronicle of John Stone, Monk of Christ Church 1415–1471. 2: Lists of the Deans, Priors, and Monks of Christ Church Monastery* / Ed. W. G. Searle. Camb., 1902; *Customary of the Benedictine Monasteries of St. Augustine, Canterbury, and St. Peter, Westminster* / Ed. E. M. Thompson. L., 1902–1904. 2 vol.; *Inventories of Christchurch, Canterbury* / Ed. J. W. Legg, W. H. St. J. Hope. Westminster, 1902; *The Ancient Libraries of Canterbury and Dover: The Catalogues of the Libraries of Christ Church Priory and St. Augustine's Abbey at Canterbury and of St. Martin's Priory at Dover* / Ed. M. R. James. Camb., 1903; *The Register of St. Augustine's Abbey, Canterbury, Commonly Called the Black Book* / Ed. G. J. Turner, H. E. Salter. L., 1915–1924. 2 vol.; *William Thorne's Chronicle of St. Augustine's Abbey, Canterbury* / Ed. W. H. Davis. Oxf., 1934; *The Domesday Monachorum of Christ Church, Canterbury* / Ed. D. C. Douglas. L., 1944; *Cartulary of the Priory of St. Gregory, Canterbury* / Ed. A. M. Woodcock. L., 1956; *Charters of St. Augustine's Abbey, Canterbury, and Minster-in-Thanel* / Ed. S. E. Kelly. Oxf.; N. Y., 1995.

Лит.: *Burnby J.* An Historical Description of the Metropolitan Church of Christ, Canterbury. Canterbury, 1783; *Hasted E.* The History of the Antient and Metropolitan City of Canterbury, Civil and Ecclesiastical. Canterbury, 1801². 2 vol.; *Willis R.* The Architectural History of Canterbury Cathedral. L., 1845; *Boggis R. J. E.* A History of St. Augustine's Monastery, Canterbury. Canterbury, 1901; *Withers H.* The Cathedral Church of Canterbury: A Description of Its Fabric and a Brief History of the Archbishopric. L., 1901; *A Victoria History of the County of Kent* / Ed. W. Page. L., 1908–1926. 2 vol.; *Woodruff C. E., Danks W.* Memorials of the Cathedral and Priory of Christ in Canterbury. L., 1912; *Cotton Ch.* The Saxon Cathedral at Canterbury

and the Saxon Saints Buried Therein. Manchester, 1929; *Smith R. A. L.* Canterbury Cathedral Priory: A Study in Monastic Administration. Camb., 1943; *Frere S. S.* Roman Canterbury: The City of Durovernum. Canterbury, 1962; *Markus R. A.* The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence // *JEcclH*. 1963. Vol. 14. P. 16–30; *Urry W.* Canterbury under the Angevin Kings. L., 1967; *Brooks N. P.* The Ecclesiastical Topography of Early Medieval Canterbury // *European Towns: Their Archaeology and Early History* / Ed. M. W. Barley. L., 1977. P. 487–498; *idem.* The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066. Leicester, 1984; *Tatton-Brown T. W. T.* Canterbury's Urban Topography: Some Recent Work // *The Medieval Town in Britain: Papers from the 1st Gregynog Seminar in Local History*, Dec. 1978 / Ed. P. Riden. Cardiff, 1980. P. 85–98; *idem.* The Buildings and Topography of St. Augustine's Abbey, Canterbury // *JBA*. 1991. Vol. 144. P. 61–91; *idem.* Medieval Parishes and Parish Churches in Canterbury // *The Church in the Medieval Town* / Ed. T. R. Slater, G. Rosser. Aldershot, 1998. P. 236–271; *Thomas Ch.* Christianity in Roman Britain to AD 500. Berkeley; Los Ang., 1981; *Woodman F.* The Architectural History of Canterbury Cathedral. L., 1981; *Frere S. S., Stow S., Bennett P.* Excavations on the Roman and Medieval Defences of Canterbury. Maidstone, 1982; *Lapidge M.* The School of Theodore and Hadrian // *Anglo-Saxon England*. Camb., 1986. Vol. 15. P. 45–72; *Brooks D. A.* The Case for Continuity in 5th Cent. Canterbury Re-Examined // *Oxford J. of Archaeology*. Oxf., 1988. Vol. 7. P. 99–114; *Hearn M. F.* Canterbury Cathedral and the Cult of Becket // *The Art Bull.* N. Y., 1994. Vol. 76. P. 19–52; *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on His Life and Influence* / Ed. M. Lapidge. Camb.; N. Y., 1995; *Blockley K., Sparks M., Tatton-Brown T. W. T.* Canterbury Cathedral Nave: Archaeology, History and Architecture. Canterbury, 1997; *Book of St. Augustine's Abbey, Canterbury* / Ed. R. Gem. L., 1997; *Sayers J. E.* Papal Judges Delegate in the Province of Canterbury, 1198–1254. L., 1997; *Russo D. G.* Town Origins and Development in Early England, c. 400–950 A. D. Westport, 1998.

А. А. Анисимова, А. А. Королёв,
С. Г. Мереминский

XVI–XVII вв. Реформация. В начале правления кор. *Генриха VIII* Тюдора (1509–1547) архиепископскую кафедру К. занимал Уильям Уорем (1504–1532), юрист, лорд-канцлер (1504–1515), покровитель гуманистов и друг *Эразма Роттердамского*. В этот период по инициативе приора Т. Гоулдстона была перестроена центральная башня кафедрального собора (1503–1504), построены монументальные ворота в его внутренний двор (ок. 1517). В начале конфликта короля с Римом архиепископ лавировал между 2 партиями. Он убеждал богословов из Оксфордского ун-та и Джона *Фишера*, еп. Рочестерского, поддержать требования короля о разводе, однако позднее стал активно выступать против



разрыва с Римом: в февр.—марте 1532 г. архиепископ публично осудил принятые по инициативе Генриха VIII меры по ограничению юрисдикции папы Римского над Церковью в Англии. Вместе с тем в мае того же года на конвокации (совещании) духовенства церковной провинции К. он поддержал решение об установлении королевского контроля над церковным законодательством, прошлым и настоящим.

После скоропостижной кончины У. Уорема (22 авг. 1532) Генрих VIII назначил архиепископом Кентерберийским кембриджского богослова Томаса *Кранмера* (1532–1556), который активно участвовал в деле о разводе на стороне короля. В это время Кранмер находился с дипломатической миссией в Германии, вел переговоры с нем. лютеранами и летом 1532 г. тайно женился (несмотря на сан пресвитера) на Маргарите, родственнице жены нем. реформатора А. *Озиандера*. Хотя в Римской курии было известно о лютеран. симпатиях Кранмера, папа *Климент VII* утвердил его избрание, не желая дальнейшего ухудшения отношений с англ. королем. Однако сразу после епископской хиротонии (30 марта 1533) Кранмер отказался от ранее принесенной им присяги папе Римскому и в дальнейшем стал одним из главных деятелей Реформации в Англии (*Ayris P., Selwyn D. Thomas Cranmer: Churchman and Scholar. Woodbridge, 1999. P. 117–123*).

С началом кампании по секуляризации церковных земель и имущества (диссолюция) в К. были закрыты жен. бенедиктинский приорат Гроба Господня (1536), приорат св. Григория регулярных каноников-августинцев (1536), конвенты доминиканцев, францисканцев и августинцев-еремитов (1538), монастырь св. Августина (1538) — часть аббатства была снесена, другая часть переделана в королевский дворец. В том же году разграбили и уничтожили святыню кафедрального собора в К. — гробницу католич. св. Фомы Бекета. Считается, что мощи святого были сожжены, а прах развеян по ветру в соответствии с королевским приказом, однако точных сведений об этом нет. Появился офиц. запрет называть Фому Бекета святым, отменены все службы в его честь, предписывалось исключать его имя из богослужебных и иных книг и изъять все его изоб-



Томас Кранмер,
архиеп. Кентерберии. 1545 г.
Худож. Г. Флике (Национальная
портретная галерея, Лондон)

ражения. Началась кампания по уничтожению материальных знаков почитания Фомы Бекета (икон, скульптур, изображений и проч.), церкви, названные в его честь, пересвящались. Однако народное почитание католического святого сохранилось; с XIX в. его память стала отмечать и Церковь Англии. Прекращение массового паломничества привело к снижению значения К. как религ. центра и стало одной из причин экономического упадка города. Весной 1540 г. монашеский приорат кафедрального собора (как и др. аналогичные общины в Англии) был упразднен. Вместо него создавался новый, секулярный капитул в составе декана, 12 старших каноников-пребендариев, 6 проповедников и др. Из 50 монахов более половины стали членами нового капитула.

Недовольство религ. политикой Генриха VIII среди духовенства К. и всего графства Кент привело к возникновению в 1541–1543 гг. заговора против архиеп. Т. Кранмера. В числе заговорщиков, поддерживавших контакты с консервативно настроенным епископом Уинчестерским Стефаном *Гардинером*, были 5 старших каноников-пребендариев, 2 соборных проповедника, а также часть приходского духовенства и мирян. Они представили королю обвинения в ереси Т. Кранмера. Однако Генрих VIII после некоторых колебаний встал на сторону архиепископа и наказал заговорщиков (*Zell M. L. The Prebendaries' Plot of 1543: A Reconsideration // JEcclH. 1976. Vol. 27. P. 241–253*).

В 1540–1542 гг. по указу Генриха VIII в рамках реформы Церкви в составе провинции К. было образовано 6 диоцезов: Вестминстер (упразднен в 1550), Честер, Глостер, Питерборо, Озни (в 1542 кафедра перенесена в Оксфорд) и Бристоль (упразднен в 1836). Их центрами стали упраздненные крупные монастыри. В 1536–1597 гг. существовал пост суффраганного епископа Дувра, фактически выполнявшего роль викария при архиепископе К. Сложившаяся церковно-адм. структура просуществовала без серьезных изменений до XIX в.

В правление кор. *Марии Тюдор* (1553–1558) произошел возврат Церкви Англии к католицизму. Архиеп. Т. Кранмер и ряд др. деятелей англ. Реформации были казнены (1556). Архиепископом К. стал дальний родственник королевы, ревностный католик кард. Реджиналд *Пол* (1556–1558). Он добился возвращения Церкви доходов от утраченных бенефициев, восстановил неск. мон-рей в Англии. За время правления Марии Тюдор в К. был казнен 41 про-



Кард. Реджиналд Пол
(впосл. архиеп. Кентерберии). 1537 г.
Худож. С. дель Пьомбо (ГЭ)

тестант (больше только в Лондоне). Однако значительных реформ кафедрального капитула в К. архиеп. Р. Пол провести не успел.

Восшествие на престол кор. *Елизаветы I Тюдор* (1558–1603) знаменовало окончательную победу Реформации в Англии. В ее правление архиепископами К. были выходцы из круга кембриджских теологов — сторонников церковных реформ: М. *Паркер* (1559–1575), Э. *Гриндал* (1576–1583) и Дж. *Уитлифт* (1583–1604). В этот период наметилась



тенденция к противостоянию сторонников офиц. Церкви Англии, придерживавшихся т. н. срединного пути (*via media*) между католицизмом и протестантизмом, и пуритан (см. *Пуританизм*) — приверженцев радикальных церковных реформ в Англии, прежде всего упразднения епископата. Архиеп. Э. Гриндал, выступавший за дальнейшие церковные реформы в духе *кальвинизма*, вскоре после избрания вступил в конфликт с кор. Елизаветой I по вопросу о новой манере проповеди, т. н. упражнении (*exercises*), когда 2 священника (или мирянина) выбирали стих из Свящ. Писания, а затем произносили проповеди, вступая в дискуссию друг с другом и отвечая на вопросы присутствовавших на собрании. В результате конфликта Гриндал был помещен под домашний арест, хотя королева и не решилась сместить его с кафедры. Его преемником стал Уитгифт, глава кембриджского Тринити-колледжа, прославившийся борьбой с пуританами в ун-те. Он пытался добиться от англиканского духовенства признания *Акта о супрематии*, «*Книги общих молитв*» (в редакции 1552 г.) и «*Тридцати девяти статей*». В результате деятельности *Высокой комиссии* мн. пропуритански настроенные священнослужители лишились должностей. В богословии Уитгифт придерживался кальвинистской идеи о двойном предопределении, нашедшей отражение в его *Ламбетских статьях* (1595). В конце его епископства конвокация духовенства провинции К. приняла новый Кодекс канонов Церкви Англии (действовал до 1964).

В правление кор. Елизаветы I К. стал важным центром торговли шерстяными тканями, производство которых занимало одно из первых мест в региональной экономике. Во 2-й пол. XVII в. в К. появилась большая община *гугенотов*, бежавших от религиозных преследований из Франции и Юж. (Испанских) Нидерландов (о переселенцах упом. с 1567). Среди них было много ремесленников-ткачей — вскоре К. стал крупнейшим английским центром производства изделий из шелка. Королева предоставила им для отправления богослужений крипту под собором. В 1676 г. в соответствии с грамотой кор. *Карла II* Стюарта корпорация ткачей получила офиц.



Ворота во внутренний двор кафедрального собора в Кентерберри. Ок. 1517 г.

статус. Новая волна эмиграции из Франции последовала 100 лет спустя, после отмены Нантского эдикта (1685).

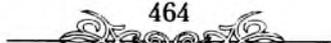
Антипуританскую политику Уитгифта продолжили его преемники на Кентерберийской архиепископской кафедре Р. *Бэнкрофт* (1604–1610), Дж. *Эббот* (1611–1633) и У. *Лод* (1633–1645), видный богослов-арминианин и сторонник восстановления дореформационных церковных обрядов. Политические идеи (представление о «божественном праве короля») и богослужебные реформы архиеп. Лода вызвали оппозицию в Англии и особенно в Шотландии. В 1640 г. т. н. Долгий парламент подверг архиепископа процедуре импичмента; Лод был арестован и после неск. лет заключения казнен (1645). В ходе гражданской войны К. был оккупирован войсками парламента (1642), которые разграбили собор, уничтожили и расхитили витражи, сакральные изображения и др. элементы церковного убранства, восстановленные при Лоде. Однако в городе и в окрестностях мн. жители оставались сторонниками короля и епископальной церкви. В дек. 1647 г. попытка мэра К., рьяного пуританина, запретить празднование Рождества вызвала массовые беспорядки. Весной следующего года в графстве Кент началось восстание роялистов, подавленное после победы парламентской армии в битве при Мейдстоне (1 июня 1648). В результате победы парламентской

партии и реформ в Церкви Англии в пресвитерианском духе был принят ордонанс о ликвидации архиеп-ств и еп-ств (1646), кафедра К. оставалась вакантной.

После реставрации монархии в Англии и восстановления епископального устройства в Церкви Англии кафедру К. в 1660 г. занял бывш. приближенный кор. *Карла I* Стюарта, епископ Лондонский (1633–1649) и лорд-казначей У. *Джаксон* († 1663). При нем началось восстановление находившегося в руинах кафедрального собора (завершено в 1704). Преемником Джаксона стал Г. *Шелдон* (1663–1677), сторонник жестких мер по отношению к *нонконформистам*, один из авторов *Акта о единообразии богослужения и совершения таинств* и новой редакции «*Книги общих молитв*» (1662).

После т. н. Славной революции (1688) и свержения кор. *Якова II* архиеп. Кентерберийский У. *Санкрофт* (1678–1690), 8 англ. епископов, неск. шотл. и ирл. епископов и ок. 400 священников отказались присягнуть новому кор. Вильгельму III и его жене Марии II. Эти события привели к расколу в Церкви Англии и появлению движения «неприсягающих» (*non-jurors*, существовало до нач. XIX в.).

XVIII — нач. XXI в. В XVIII в. К. превратился в небольшой провинциальный город, существовавший в основном за счет торговли. Ремесленное производство было представлено обработкой кожи и изготовлением бумаги. Шелкопрядение пришло в упадок к нач. XIX в. из-за импорта инд. тканей. Город развивался и благоустраивался. С 1717 г. начала выходить 1-я газ. «*Kentish Post*», в 1787 г. создана служба, занимавшаяся мощением, уборкой и освещением улиц. В 80-х гг. XVIII в. была снесена большая часть городских стен, мешавшая движению транспорта. В 1787 г. в К. появилась 1-я система уличного освещения масляными лампами. В 1830 г. открыта 1-я железнодорожная ветка (одна из старейших в Великобритании). Однако, несмотря на раннее развитие железнодорожного транспорта, в эпоху промышленной революции К. не вошел в число индустриальных центров. В рамках реформы местного управления (1888) он получил статус города-графства (в 1974 включен в состав графства Кент). Во время второй мировой войны



город серьезно пострадал от нем. бомбардировок. Со 2-й пол. XX в. развивается как центр туризма.

В городе действуют Кентский ун-т (1965) и ун-т Крайст-Черч (основан в 1962 как колледж, статус ун-та получил в 2005). В 1988 г. кафедральный собор, руины бенедиктинского аббатства св. Августина и ц. св. Мартина были включены в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. За-



ли в 1885 г. при конвокации возникла палата мирян. На основе конвокаций и палат мирян обеих церковных провинций Церкви Англии в 1904 г. учрежден Представительный церковный совет (с 1919 Национальная ассамблея, с 1969 Генеральный синод Церкви Англии).

В XIX — 1-й пол. XX в. началась церковно-адм. реформа англиканской церковной провинции К. Бы-

ли изменены границы многих диоцезов, образовано несколько новых: Труро (1876), Сент-Олбанс (1877), Ливерпуль

Капелла Пресв. Девы Марии и всех ангелов в аббатстве св. Августина в Кентербери

(1880), Саутуэлл (1884; с 1927 включен в состав церковной пров. Йорк), Бристоль (1897), Бирмингем, Саутуарк (1905),

Челмсфорд, Бери-Сент-Эдмундс и Ипсуич (1914), Ковентри (1918), Лестер (1926), Гилфорд, Портсмут, Дерби (1927). В 1920 г. 4 валлийских диоцеза (Лландаф, Сент-Дейвидс, Бангор, Сент-Асаф) отделились от Церкви Англии, образовав самостоятельную Церковь Уэльса. Архиепископу К. подчиняется диоцез Гибралтар (основан в 1842), объединяющий англиканские приходы в странах Европы, Марокко и Турции; в его состав входит и вся территория бывш. СССР. С 1978 г. в церковно-адм. подчинении архиепископа К. находятся англикан. приходы Фолклендских (Мальвинских) о-вов. Для помощи архиепископам К. в управлении диоцезом в 1870 г. был возрожден пост епископа-суффрагана Дувра, в 1944 г. учреждена должность епископа-суффрагана Мейдстона (упразднена в 2010), в 1994–1995 гг. — епископов-суффраганов Ричборо и Эбсфлита; на всей территории церковной провинции К. они окормляют те приходы, которые не признают юрисдикцию диоцезальных епископов, участвовавших в ординации женщин.

В XX в. архиепископами К. были представитель экуменического движения К. Г. Ланг (1928–1942), богословы У. Темпл (1942–1944), А. М. Рамсей (1961–1974). Большую роль в укреплении русско-брит. связей в сер. XX в. сыграл Х. Джонсон,

декан собора в К. (1931–1963), представитель движения христ. социалистов.

С 2013 г. англикан. архиепископом К. является Дж. Уэлби (род. в 1956).

К. входит в архидиоцез Саутуарк Римско-католической Церкви в Великобритании; католич. кафедральным собором является ц. Сент-Томас-Бергейт.

Лит.: *Lathbury Th.* A History of the Nonjurors: Their Controversies and Writing; with Remarks on Some of their Rubrics in the «Book of Common Prayer». L., 1845; *Jenkins R. C.* Canterbury. L., 1880. (Diocesan Histories); *Савин А. Н.* Английская секуляризация. М., 1906; *Churchill I. J.* Canterbury Administration: The Administrative Machinery of the Archbishopric of Canterbury, Illustrated from Original Records. L., 1933. 2 vol.; *Babington M.* Canterbury Cathedral. L., 1948; *Herklots H. G. G.* Frontiers of the Church: The Making of the Anglican Communion. L., 1961; *Carpenter E.* Cantuar: The Archbishops in Their Office. L., 1971; *Gregory J.* Restoration, Reformation, and Reform, 1660–1828: Archbishops of Canterbury and Their Diocese. Oxf., 2000; A History of Canterbury Cathedral / Ed. P. Collinson, N. Ramsay, M. Sparks. Oxf., 2002²; *Lyle M.* Canterbury: 2000 Years of History. Stroud, 2002²; *Таубер В. А.* Архиепископ Мэтью Паркер и церк. политика в Англии в кон. 50–60-х гг. XVI в. // СВ. 2013. Вып. 74 (1/2). С. 87–103.

С. Г. Мереминский

Православие в К. Рус. правосл. приход св. Феодора (Теодора) Кентерберийского в К. принадлежит *Западноевропейскому Экзархату русских приходов Константинопольского Патриархата* (епархия Великобритании и Ирландии). Для богослужений используется Мемориальная часовня Королевской школы в К. Ежедневно совершаются правосл. богослужения священниками из греч. ц. арх. Михаила в Маргите (графство Кент) (Фиатирская архиепископия, К-польский Патриархат), в часовне Элиот-колледжа Кентского ун-та для правосл. студентов.

Церковная архитектура. Собор Христа (Крайст-Черч). Раскопки 1993 г. позволили раскрыть план первоначального здания, заложенного св. Августином Кентерберийским в 597 г. Это был однефный храм с капеллами с севера и юга и, вероятно, нартексом. В IX или X в. он был заменен большим по размеру (49×23 м) зданием, имевшим, возможно, квадратную центральную башню. Согласно *Эадмеру*, это была базилика с вост. апсидой. Здание серьезно пострадало во время набега датчан в 1011 г. Не позже 30-х гг. XI в. к нему была пристроена

метным событием в жизни города стал визит папы Римского *Иоанна Павла II* (1982).

С кон. XVIII в. начался процесс создания самостоятельных англикан. диоцезов в британских колониях (1-м стал диоцез Нов. Шотландия, 1787). Их территории не считались частью церковной провинции К., но епископы первоначально рукополагались архиепископами К., признавали их своими примасами и приносили им присягу. Однако постепенно в колониях оформились собственные церковные провинции (в Индии — в 1835, в Австралии — в 1847, в Юж. Африке — в 1853, в Нов. Зеландии — в 1857, в Канаде — в 1861), которые фактически стали самостоятельными церквами, принадлежащими к англиканской традиции. Архиепископы К. сохранили за собой статус «почетного главы» и «морального лидера» Англиканского содружества. Они председательствуют на регулярно проходящих с 1867 г. *Ламбетских конференциях*, посвященных решению важнейших богословских и канонических вопросов.

В 1852 г. была возрождена практика созыва конвокаций духовенства церковной провинции К. (была отменена решением правительства в 1717). В связи с активизацией приходской жизни, участием мирян в просветительской и благотворительной деятельности Церкви Анг-



полигональная зап. апсида, фланкированная 6-гранными башнями. В ней стоял трон архиепископа и посвященный Пресв. Богородице алтарь. Примерно в те же годы к вост. части храма были пристроены башни. Собор сгорел в пожаре 1067 г.

Постройка нового храма началась после 1070 г., при архиеп. Ланфранке. Были расчищены руины; возведение собора велось по образцу цер-



Собор Христа в Кентербери.
2-я пол. XI — нач. XVI в.; XIX в.
Вид сверху

кви аббатства св. Стефана в Кане (Нормандия), настоятелем которого был до этого архиепископ. В К. был возведен 1-й из монументальных соборов, построенных в Англии после нормандского завоевания, — 3-нефная базилика с однонефным трансептом. Боковые нефы были перекрыты крестовыми сводами, центральный — скорее всего деревянной кровлей. Над боковыми нефами располагались галереи с деревянными перекрытиями, завершал центральный неф ярус клеристория с типичными для Нормандии проходами между внешней стеной и внутренней аркадой. Зап. рукав имел 8 травей (сохр. сев. стена) и был фланкирован с запада 2 башнями (до 1834 сохр. сев.-зап. башня). Над средокрестьем возвышалась невысокая башня, зап. углы трансепта были оформлены тонкими круглыми лестничными башенками (сохр. северная). Вост. часть храма имела 5 т. н. эшелонированных (убывающих по глубине от центра к краям) апсид: 3 продолжали нефы, по одной было пристроено к рукавам трансепта. Под центральной апсидой располагалась крипта. Собор

был освящен в 1077 г. и послужил архитектурным образцом для ряда соборов в Англии.

В дальнейшем основные работы в соборе производили приоры монастыря. Уже в 1-й четв. XII в. (после 1096 и до 1126) оказавшийся недостаточным хор собора был заменен большим (длиной ок. 60 м), что удвоило общую длину собора. Хор получил собственный трансепт и полуциркулярную апсиду с деамбулаторием и 3 капеллами (центральная не сохр.). В углы между зап. стенами трансепта и хором были встроены 2 невысокие башни, сохранившие характерный нормандский арочный декор. Под высоким поднятым хором разместилась обширная, прекрасно освещенная 3-нефная крипта (окончена в 1107). Капители ее колонн были вытесаны *in situ* (многие не окончены) неск. мастерами; работы завершились не позже 20-х гг. XII в. Некоторые колонны считаются выдающимися произведениями англ. романской скульптуры (*Clifton-Taylor*. 1986. P. 64). За алтарем сохранился мраморный пол типа *opus alexandrinum*. По описанию Уильяма из Малмсбери, «ничего сравнимого не было больше в Англии: ни по свету витражей и блеску мраморных полов, ни по многоцветным росписям, с которых взгляд восходил к панелям потолка». Видимо, к этому же времени относится создание т. н. трона св. Августина, впервые упоминаемого в 1205 г. Ок. 1160 г. на холме недалеко от собора была возведена колокольня.

В 2 капеллах нормандского собора сохранилась романская монументальная живопись, образцы которой в Англии редки. В капелле св. Гавриила (в крипте, с юж. стороны) находятся фрески, созданные скорее всего не позже 1130 г. О. Демус отмечает в них итало-визант. влияние, пришедшее напрямую или через посредство Кюни. По его мнению, обнаруженные в происходящих из К. рукописях параллели позволяют «говорить о некоем местном кентерберийском стиле»: «Осознанно и серьезно действующие персонажи с крупными головами, руками и ногами обретают новую солидность, которая создается не только четким контуром и определенным колоритом, но и прежде всего твердым внутренним каркасом из (по большей части двойных) линий, который резко отделяет одни части тела

от других, подчеркивает суставы и пластику... Позы почти статичны, на лицах нет никакого выражения, кроме передающего силу личности» (*Demus*. 1970. P. 165–166). Новая волна визант. влияния отмечается Демусом в остатке росписи капеллы св. Ансельма (юж. капелла деамбулатория апсиды, первоначально посвящена св. апостолам Петру и Павлу) — сцене со св. Павлом и с ехидной (ок. 1160). Ее «динамичный, подвижный стиль линий, чечевицеобразная моделировка, глубокий колорит, даже отдельные обыгранные детали (декорация в форме светлого, нежного, чаще всего S-образного орнамента на «островках» драпировок)» находят близкие параллели в Библии из Бери-Сент-Эдмундса (*Cantabr. Corp. Christ.* 2; 30–40-е гг. XII в., мастер Гуго), авторство фрески можно приписать «какому-то миниатюристу из непосредственных последователей мастера Гуго» (*Demus*. 1970. P. 165–166).

В 1170 г. в соборе К. был убит архиеп. Фома Бекет. В следующем году собор сгорел, и в 1175 г. началась постройка нового грандиозного хора как вместительного реликвий католич. святого. Работы подробно документированы хронистом Гервасием, чей рассказ является одним из наиболее важных источников сведений



Собор Христа в Кентербери.
Интерьер хора, вид на восток

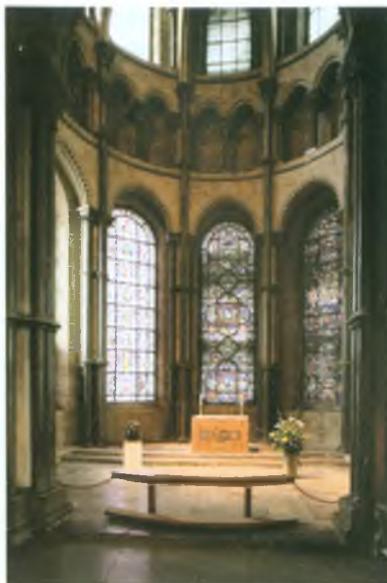
о средневек. строительной практике. Монахи хотели максимально сохранить уцелевшие части здания, но одновременно им не были чужды инновации. Был приглашен франц.



мастер Вильгельм из Санса. В 1178 или 1179 г., когда из-за падения с лесов он был вынужден оставить работу и вернуться во Францию, его дело продолжил Уильям Англичанин, завершивший хор в 1184 г.

Были сохранены высокая крипта и боковые внешние стены хора. В них вписана франц. готическая структура, развитая в вост. направлении созданием обширной капеллы Св. Троицы (вместо центральной апсиды деамбулатория) с завершением в виде круглой апсиды, т. н. Короны. Рака св. Фомы Бекета была помещена в центре капеллы, реликварий с головой святого — в апсиде капеллы Короны. Из-за необходимости сохранить боковые апсиды старого обхода капелла Св. Троицы стала уже хора, хотя обход капеллы был по центру слегка расширен. В то же время благодаря единообразию оформления центрального нефа во всей вост. части собора удалось создать целостное пространство. Его пульсирующее, но неуклонное сужение к востоку оказалось подхваченным возникшим из-за сохранения крипты постоянным повышением пола — от трансепта к хору и от хора к капелле. Остроту образа подчеркивает постепенное уменьшение высоты пространства, связанное с устройством галереи и сводов на той же высоте, что и в основной части храма. В результате в К. была создана 1-я англ. готическая (и при этом уникальная и оригинальная) пространственная композиция, оказавшая огромное влияние на развитие англ. готики, хотя в деталях никогда более не повторенная.

Основным строительным материалом служил канский известняк. Центральный неф перекрыт выразительными 6-частными сводами, характерными для нормандской архитектуры. Своды галереи опираются на чередующиеся круглые, 8-гранные и составленные из 2 колонн столбы, часто снабженные дополнительными тонкими колонками, визуально продолжавшими нервюры сводов центрального нефа. Эти и др. декоративные колонки были впервые сделаны из темного ракушечника, т. н. парбекского мрамора; в последующее столетие он станет обязательным для всех англ. соборов декоративным материалом. В центре, над местом первоначального захоронения в крипте, с 1220 г.



Интерьер
собора Христа в Кентерберии
(т. н. Корона)

возвышалась рака архиеп. Фомы Бекета, к-рая, по словам Вальтера из Ковентри, была «удивительным образом сделана из золота и серебра и украшена драгоценными камнями» (цит. по: *Blick*. 2004. P. 407–408). По



Собор Христа в Кентерберии.
Центральный неф

др. свидетельств, реликварий был сделан из дерева и обложен золотом, а мощи хранились внутри, в ларце с железными стяжками (*Ibid*. P. 408). Обычно реликварий был закрыт деревянными створками, которые эффектно поднимались с помощью веревок.

Отдельное пространство составила Корона, в которую можно было

войти через обход за алтарем капеллы Св. Троицы. Это практически круглое сооружение было перекрыто 8-частным сводом. На его огромных витражах кон. XII — нач. XIII в. были изображены прототипы в верхнем ярусе и сцены из Жития св. Фомы Бекета в нижнем. Уцелела лишь часть из них, нек-рые были перемещены. Сохранившиеся витражи являются, по мнению специалистов, лучшими во всей Англии (*Clifton-Taylor*. 1986. P. 73–74).

В 1377 г. под рук. мастера Генри Йевила начались строительные работы в зап. части храма. Получившаяся постройка стала одним из самых ярких достижений готического перпендикулярного стиля. Если при проведенной тогда же перестройке плохо освещенной и морально устаревшей зап. части собора в Уинчестере (начата в 1360, архит. Уильям Уинфорд) было решено сохранить старую структуру здания, то в К. она была полностью изменена. Оставив общую длину сооружения, колонны заменили более стройными, арки нефа сделали максимально высокими относительно клеристория (верхнего ряда окон). Травеи перекрыли звездчатыми сводами. Основные работы были проведены, когда приором был Томас Чилленден (1391–1411). Тогда же ученик Йевила Стивен Лоут перестроил клуатр, снабдив его звездчатыми сводами. Ок. 1430 г. апсида юж. рукава главного трансепта была заменена капеллой арх. Михаила и Всех ангелов, а в 1448–1455 гг. вместо апсиды сев. рукава была сооружена капелла Пресв. Богородицы. Зап. башни долгое время оставались нетронутыми; юж. башня была возведена к 1458 г., а северную построили по образцу южной после 1834 г. Возведение башни над средокрестием началось в 1433 г., закончено к 1497 г.; башня завершена 4 пинаклями, изнутри оформлена эффектными веерными сводами (ок. 1504; архит. Джон Уостелл).

Лит.: *Willis R.* The Architectural History of Canterbury Cathedral. L., 1845; *Withers H.* The Cathedral Church of Canterbury. L., 1897². (Bell's Cathedral ser.); *Iremonger F. A.* William Temple, Archbishop of Canterbury: His Life and Letters. L., 1948; *Cook G. H.* Portrait of Canterbury Cathedral. L., 1949; *Conant K. J.* Carolingian and Romanesque Architecture: 800 to 1200. Harmondsworth, 1959; *Demus O.* La peinture murale romane. P., 1970. P. 165–166; *Clifton-Taylor A.* The Cathedrals of England. L.; N. Y., 1986²; *Wischermann H.* Romanesque Architecture in Great Britain // *Romanesque*

Architecture, Sculpture, Painting / Ed. R. To-
man. Köln, 1997. P. 216–251; *Engel U. Gothic
Architecture in England // The Art of Gothic:
Architecture, Sculpture, Painting / Ed. R. To-
man. Köln, 1998. P. 118–153; A History of Can-
terbury Cathedral / Ed. P. Collinson, N. Ram-
say, M. Sparks. Oxf., 2002²; *Blick S. Recon-
structing the Shrine of St. Thomas Becket,
Canterbury Cathedral // Art and Architecture
of Late Medieval Pilgrimage in Northern
Europe and the British Isles / Ed. S. Blick,
R. Tekippe. Leiden; Boston, 2004. P. 405–
442; Sparks M., Brayshaw K. A History to the
Library of Canterbury Cathedral. Canterbury,
2011.**

Л. К. Масиель Санчес

КЕНТИГЕРН [Мунго; лат. Kenti-
gernus, Kentegernus; валлийское Cyn-
deyrn; гэльское Ceantaigearn, Mun-
go; англ. Kentigern, Mungo] († 612
или 614?), св. (пам. зап. 13 янв.), еп.,
почитается как основатель еп-ства
Глазго (Шотландия). Диоцез, кото-
рым управлял К., возможно, вклю-
чал бриттское королевство Стратк-
лайд (Истрад-Клуд, позднее Кумб-
рай) в Юго-Зап. Шотландии.

Источники. Вероятно, самым ран-
ним упоминанием о К. является за-
пись в «Анналах Камбрии», состав-
ленных в IX–X вв. в Сент-Дейвид-
се (Уэльс): под 612 г. там указана
«кончина Контигирна и епископа
Дибрика» (Conthigirni obitus et Di-
bric episcopi). Дибриком назван св.
Дубрикий; тождество Контигирна и
К. устанавливается лишь предпо-
ложительно (Davies. 2009. P. 68–71).
К кон. IX в. может относиться ли-
тания из *Данкелда*, в к-рой упоминает-
ся К. (Kentigern), но вопрос о дати-
ровке и подлинности текста оста-
ется спорным (Ibid. P. 71). В средне-
век. валлийских «триадах» К. назван
верховным епископом Сев. Брита-
нии (Trioedd Ynys Prydein: The Welsh
Triads / Ed. R. Bromwich. 1978. P. 319–
321, 479–480), о нем говорится так-
же в валлийских родословиях (Lives
of the Cambro-British Saints / Ed.
W. J. Rees. Llandoverly, 1853. P. 265,
593; *Baring-Gould, Fisher. 1913. Vol. 4.
P. 369, 371; Early Welsh Genealogical
Tracts / Ed. P. C. Bartrum. Cardiff,
1966 (по указ.: Cyndeyrn Garthwys,
Denw)).*

Основные источники сведений
о К. — 2 Жития (XII в.). Гербертово
Житие (BHL, N 4645) было состав-
лено неким «клириком святого Кен-
тигерна» по указанию Герберта, еп.
Глазго (1147–1164). Составитель,
который не являлся уроженцем Шот-
ландии, опирался на более раннее
Житие (не сохр.) и на устные сведе-
ния. В качестве лит. образца в про-

логе указана некая «история свя-
того Кутберта», написанная Симео-
ном Даремским (возможно, имеет-
ся в виду повествование о Кутбер-
те в «Истории Даремской Церкви»,
составленной Симеоном; ср.: BHL,
N 2024–2025, 2030). Гербертово Жи-



Св. Кентигерн.

Рельеф. Кон. XX в. (музей религ. жизни
и искусства св. Мунго, Глазго)

тие сохранилось фрагментарно (про-
лог и 8 глав) (Lond. Brit. Lib. Cotton.
Titus A. XIX. Fol. 76–80v; изд.: Lives
of St. Ninian and St. Kentigern. 1874.
P. 243–252). Ко времени пребыва-
ния еп. Герберта на кафедре Глазго
относится составленная клириком
Вильгельмом «Песнь о смерти Со-
мерледа», в которой повествуется
о вторжении в Шотландию прави-
теля Островов Сомерледа и о его
гибели в сражении с войском Гер-
берта (1164). Победа над Сомерле-
дом приписывается покровитель-
ству К., к которому епископ обра-
тился с просьбой о спасении Глазго
(Carmen de morte Sumerledi //
*Symeonis monachi Opera omnia / Ed.
T. Arnold. L., 1885. Vol. 2: Historia re-
gum. P. 385–388).*

Др. Житие К. (BHL, N 4646) напи-
сано цистерцианцем Джоселином из
Фернесса по указанию Джоселина,
еп. Глазго (1174/75–1199), сохрани-
лось в 2 рукописях XII–XIII вв.
(Dublin. Marsh's Library. MS Z 4.5.5.
Fol. 7–62v; Lond. Brit. Lib. Cotton.
Vitellius C. VIII. Fol. 148–195; изд.:
Lives of St. Ninian and St. Kentigern.
1874. P. 159–242) (о еп. Джоселине
см.: Ibid. P. 305–312; *Shead. 2003;
Broun. 2007; о Джоселине из Фер-
несса см.: McFadden G. The «Life of
Waldef» and Its Author, Jocelin of
Furness // Innes Review. 1955. Vol. 6.
N 1. P. 5–13; Birkett. 2010. P. 3–16).*
Пространное Житие изобилует ри-

торическими отступлениями, па-
раллелями из Свящ. Писания и ис-
торическими экскурсами. Сокра-
щенная версия Жития, составлен-
ная в XIV в. Иоанном из Тайнмута,
включена Дж. Капгрейвом в сб. «Но-
вая легенда Англии» (BHL, N 4648).

Нотированный оффиций К. с 9 чте-
ниями содержится в Спрустонском
бrevиарии (Edinburgh. National Lib-
rary of Scotland. Adv. Ms. 18. 2. 13B,
кон. XIII в.; см.: *Holmes S. M. Cata-
logue of Liturgical Books and Frag-
ments in Scotland before 1560 // In-
nes Review. 2011. Vol. 62. N 2. P. 145),*
без нотации — в breviарии, храня-
щемся в б-ке Эдинбургского ун-та
(Edinburgh. Univ. Library. Special
Coll. Ms. 27; нач. XIV в.). Оффи-
ций составлен предположительно
в XIII в. на основе 2 более ранних
служб святому (BHL, N 4647; изд.:
Lives of S. Ninian and S. Kentigern.
1874. P. XCIV–C; *Vespers, Matins and
Lauds for St. Kentigern. 2011).* В Абер-
динский breviарий, созданный по
указанию Уильяма Элфинстона, еп.
Абердина (1483–1514), включены
оффиции К. (BHL, N 4649; *Breviari-
um Aberdonense. L., 1854. Vol. 2: Pars
hyemalis. Fol. 27v – 30),* его матери
св. Таней (Ibid. Vol. 1: *Pars aestiva.*
Fol. 34v – 36) и ученику св. Конвалу
(Ibid. Fol. 117–117v; см.: *Holmes S. M.
Catalogue of Liturgical Books // In-
nes Review. 2011. Vol. 62. N 2. P. 174–
177).* Сведения о К. сохранились и
в др. шотл. средневек. источниках,
прежде всего в «Хронике шотланд-
ского народа» Иоанна Фордунско-
го (XIV в.) (*Johannis de Fordun Chro-
nica gentis Scotorum / Ed. W. F. Ske-
ne. Edinb., 1871. T. 1. P. 94, 115; см.
также: Lives of St. Ninian and St.
Kentigern. 1874. P. CI–CII).*

Житие. Полное повествование о
К. приводится в Житии, написанном
Джоселином из Фернесса, и в чтени-
ях из Абердинского breviария. От
Гербертова Жития сохранился рас-
сказ о зачатии и рождении К., в чте-
ниях Спрустонского breviария из-
ложение доведено до того момента,
когда К. покинул своего наставника
св. Сервана и отправился странст-
вовать. Рассказ о зачатии и рожде-
нии К., сохранившийся в 4 версиях,
содержит наибольшее число расхож-
дений. Согласно Гербертову Житию,
мать К. была дочерью Леудона, кор.
Леудонии (обл. Лотиан в Юго-Вост.
Шотландии), «наполовину язычни-
ка» (vir semiraganus). Джоселин на-
зывает ее дочерью языческого ко-

роля, правившего в Сев. Британии. В Абердинском бревиарии дедом К. назван Лот, кор. Лаудонии, в Спрустонском бревиарии — Леудоний, кор. Леудонии. Имя матери святого в источниках передается как Танеу, Тенеу или Тенева (см.: *Jackson*. 1958. P. 282–283; *Durkan*. 2000). По Гербертову Житию, Танеу была христианкой (согласно агиографу Джоселину, из страха перед отцом она исповедовала христианство тайно) и глубоко почитала Деву Марию, мечтая, чтобы ей была дарована возможность непорочно зачать ребенка «ради славы и спасения моего народа». Знатный юноша Эвен, сын Эрвегенде (или кор. Улиена; в Абердинском бревиарии — Евгений Эуфурен, правитель Кумбрии; см.: *Jackson*. 1958. P. 283–285), посватался к ней, но получил отказ. Отец, разгневанный упорством Танеу, отправил ее пасти свиней под надзором некоего благочестивого работника, тайного христианина и ученика св. Сервана. Эвен, переодевшись женщиной, часто навещал ее, оставаясь неузнанным. Когда Танеу прониклась к нему доверием, он насильно овладел ею. Но затем Эвен решил, что Танеу сожительствовала со свинопасом, и в гневе удалился. Вскоре девушка поняла, что беременна. Узнав об этом, король велел сбросить дочь со скалы, но Бог сохранил ее невредимой. Тогда Танеу посадили в лодку без весел и отправили в открытое море. Тем временем король решил убить свинопаса, который, как он полагал, был любовником дочери, но во время погони тот пронзил его копьем. Лодку, в которой была Танеу, прибило к берегу близ Куленн-Роса (ныне Куросс, обл. Файф), и там род. К. Мать с ребенком нашли пастухи, к-рые сообщили об этом св. Сервану, настоятелю ц. Куленн-Рос. Серван провидел, что К. суждено стать великим подвижником. Возблагодарив Бога, святой объяснил ученикам, что произошло чудо, т. к. Танеу осталась целомудренной. На этом сохранившийся фрагмент текста обрывается. Чтения официия св. Танеу в Абердинском бревиарии следуют Гербертову Житию (*Lives of S. Ninian and S. Kentigern*, 1874. P. LXIII; *Jackson*. 1958. P. 295; *Macquarrie*. 1986. P. 7–8). Джоселин умалчивает о событиях, приведших к зачатию К. По его словам, Танеу внезапно обнаружил, что беременна, и приписа-

ла это чуду. Невежественные люди распространяли слухи о непорочном зачатии К. и о его рождении от девы. Агиограф проверяет это заблуждение, полагая, что Танеу могла находиться под действием наркотического напитка или волшебных чар, поэтому не поняла, что произошло между ней и Эвеном, и в душе осталась непорочной. Затем в Житии К., составленном Джоселином, рассказывается о попытках короля казнить Танеу, о рождении К. и о встрече со св. Серваном, который принял мать и дитя, крестил их и дал им имена.

По мнению большинства исследователей, основой обоих рассказов послужило сказание о непорочном зачатии К. и о его рождении от девы, к-рое агиографы пытались переработать, чтобы оно соответствовало ортодоксальному учению. По свидетельству Джоселина, в начале одного из старых Житий К., к-рые он использовал в работе, содержался рассказ, противоречивший здравому смыслу и католич. доктрине (*quoddam sane doctrine et catholice fidei adversum evidentem apparet*) (*Jackson*. 1958. P. 275; *Macquarrie*. 1986. P. 4–5; *Idem*. 1997. P. 119). Некоторые исследователи высказывали несогласие с этой гипотезой, полагая, что Джоселин подразумевал рассказ об изнасиловании Танеу, и приводили доводы в пользу достоверности сообщения Гербертова Жития (*Gardner*. 1998; ср. иное мнение: *Birkett*. 2010. P. 89–91).

Видя, что К. стал любимым воспитанником св. Сервана, др. ученики из зависти оскорбляли его и строили ему козни. Однажды ученики играли с ручной малиновкой св. Сервана и случайно убили ее. Боясь наказания, они хотели обвинить в смерти малиновки К., но он молитвой воскресил птичку. В др. раз К. предстояло подготовить храм к утреннему богослужению, а завистливые товарищи ночью потушили все огни в обители. Проснувшись, юноша не смог зажечь лампы. Он понял хитрость товарищей и знаменем креста поджег ветку орешника, которой, однако, пламя не причинило вреда. Когда служивший в обители повар внезапно заболел и умер, насельники просили Сервана, чтобы он повелел К. воскресить умершего. После долгих уговоров Серван согласился и приказал святому вернуть повара к жизни. Ко-

гда К. помолился на могиле повара, покойник восстал из мертвых и приступил к исполнению обязанностей. Через 7 лет он скончался; на гробнице была написана история его чудесного воскрешения.

К., страдая от ненависти одних товарищей и от восхищения других, решил тайно покинуть обитель Куленн-Рос. Воды прол. Ферт-оф-Форт расступились перед ним и сомкнулись за его спиной. Старец Серван, поспешивший вслед за любимым учеником, увидел, что он уже пере-



Св. Кентигерн.
Печать Вальтера, еп. Глазго
(1207–1232)

шел на др. берег. Они попрощались, и Серван вернулся в обитель, а К. отправился в путь. В месте под названием Кернах юноша встретил старца-отшельника Фрегуса (Фергуса), к-рый мечтал увидеть святого перед смертью, как старец Симеон хотел увидеть Младенца Христа. По совету К. Фрегус раздал все имущество бедным, принял причастие и мирно скончался на руках святого. На следующий день К. положил тело Фрегуса на повозку, запряженную быками, и последовал за ней. Быки остановились на месте совр. Глазго, согласно Джоселину, в то время оно называлось Катурес. К. похоронил Фрегуса на кладбище, к-рое некогда освятил св. *Ниниан*, и поселился там с согласия местного жителя Ангуэна. Но Теллейр, брат Ангуэна, возненавидел К., стал его оскорблять и распространять о нем дурные слухи. За это его постигла божественная кара: неся на плечах тяжелое бревно, он споткнулся, упал и был раздавлен.

Молва о подвигах и чудесах К. распространилась по Кумбрии. Несмотря на молодость К. (ему было 25 лет), правитель, духовенство и христиане этой области избрали

его епископом, чтобы он восстановил благочестие и церковную жизнь. Из Ирландии пригласили епископа, который рукоположил К. (здесь Джоселин объяснил, что ирл. и бриттский обычай единоличного рукоположения противоречит канонам, но совершенное т. о. таинство является действительным). Утвердив кафедру в Глазго, К. собрал благочестивых клириков, которые, подобно апостолам, жили вместе в строгости и нестяжании. Его диоцез, охватывавший всю Кумбрию, простирался вдоль рим. Вала Антонина между 2 морей. Жители этих земель некогда приняли христианство, но из-за вторжений язычников и удаленности от цивилизованных стран их вера пошатнулась. В Житии подробно повествуется о строгой подвижнической жизни К., его скромности, воздержании, усердии в молитве. Собственным примером он наставлял паству, неустанно проповедовал и неукоснительно исполнял обязанности епископа, совершил много чудес. Однако тиран Моркен, ставший правителем Кумбрии, не проявил уважения к святому. В ответ на просьбу К. помочь голодным и нуждающимся Моркен с насмешкой предложил ему перенести в Глазго все зерно, хранившееся в царских закромах. По молитве К. воды р. Клайд вышли из берегов и перенесли амбары Моркена к жилищу святого. Разъяренный тиран обвинил святого в чародействе, а когда К. попытался поговорить с ним, жестоко избил епископа. Злобный советник тирана по имени Катен издевался над К., но вскоре упал с коня и сломал шею. Смерть от мучительной болезни скоропостижно поразила и самого Моркена. Его родичи стали преследовать К., пытались его убить. Поэтому К. решил удалиться в Уэльс. По дороге он остановился в Карлеоле (так в Житии назван г. Карлайл), где проповедовал язычникам и тем, кто заблуждался в вере. По прибытии в Уэльс К. провел нек-рое время в Меневи (ныне Сент-Дейвидс) в гостях у св. *Давида* и познакомился с правителем Катваллайном (Кадваллоном), который предложил ему землю для основания монастыря в Нанткарване (Лланкарване; см. ст. *Кадок*). Но К., отказавшись от предложения, в сопровождении учеников отправился в Сев. Уэльс, согласно Житию, следуя за диким кабаном. Кабан привел их к месту, где

они построили церковь и др. здания. Местный правитель Мелконде Галгану (Маэлгун), язычник, велел убираться прочь, но Бог поразило его слепотой. К. крестил правителя и исцелил его, а тот подарил святому



Св. Кентигерн
в окружении святых.
Рельеф зап. фасада
ц. св. Колумбы в Глазго.
Нач. XX в.

земли, где были основаны мон-рь Лланелуи (Сент-Асаф) и епископская кафедра. В обители собралось 965 монахов, к-рых К. разделил на 3 группы. 300 необразованных насельников обрабатывали землю и пасли скот, 300 поддерживали порядок в мон-ре, занимались строительством и приготовлением пищи, а 365 грамотных постоянно находились в обители и совершали богослужения суточного круга. Любимым учеником К. был св. Асаф, к-рый впосл. стал его преемником на епископской кафедре. Считая бриттов нецивилизованным народом, утратившим благочестие и знание об истинной вере, К. решил посетить Рим, центр христ. учения и проповеди, чтобы узнать канонические правила и свящ. обряды (он совершил 7 паломничеств). К. встретился с папой Римским свт. *Григорием I Великим*, к-рый благословил его и утвердил в сане епископа. Получив от папы наставления и ценные дары, К. вернулся в Британию. Далее в Житии говорится о выявлении К. клирика-содомита и о встрече святого с иноземным проповедником, к-рый оказался сторонником пелагианской ереси.

В Кумбрии недругов К. постигла божественная кара, и там воцарился благочестивый Редерех, принявший крещение в Ирландии от учеников св. *Патрикия* (Патрика). Увидев, что церковная жизнь в отсутствие К. почти угасла, Редерех попросил святого вернуться к пастве. К. попросил учеников и, назначив преемником св. Асафа, отправился в путь. С Асафом остались только 300 мо-

нахов, а 665 чел. решили сопровождать К. Услышав, что святой со свитой вступил в пределы Кумбрии, Редерех вместе с народом отправился навстречу. Прибыв в Хольдельм (ныне Ходдом, обл. Дамфрис-энд-Галловей), К. проповедовал местным жителям, обращал язычников ко Христу и укреплял колеблю-

щихся в вере. Редерех, сняв королевское одеяние, преклонил колени перед святым, принес ему

оммаж и вручил верховную власть, подобно тому как имп. *Константин I Великий* почтил Римского еп. (папу) *Сильвестра I*. С того времени, по словам агиографа Джоселина, король Кумбрии всегда повиновался епископу Глазго. Страдавшая бесплодием Лангуорет (Лангуэт), жена Редереха, по молитве К. родила сына, к-рого святой крестил с именем Константин. Когда Константин стал правителем, он с Божией помощью одолел всех врагов Кумбрии, и его стали почитать как святого.

Некоторое время К. пребывал в Хольдельме, построил несколько церквей и рукоположил множество клириков, но затем по божественному внушению вернулся в Глазго. Во время путешествия по Сев. Британии он обратил в христ. веру пиктов обл. Галловей, пребывавших в ереси и неверии, основал много церквей и мон-рей в Альбании (Шотландия к северу от прол. Ферг-оф-Форт), назначал туда епископов и пресвитеров. На Оркнейские о-ва, в Норвегию и Исландию К. отправил учеников для проповеди христианства. Завершив пастырские труды, он вернулся в Глазго и совершил чудеса, описания которых собраны в 35–41-й главах Жития. Однажды кор. Лангуорет изменила Редереху с юным воином и отдала ему кольцо — подарок мужа. Узнав от приближенного об измене жены, правитель тайно забрал кольцо и бросил его в реку, после чего велел Лангуорет показать ему подарок. Несмотря на все усилия, королева не смогла найти кольцо. Редерех

публично обвинил Лангуорет в измене и приговорил к смерти, даровав ей по просьбе приближенных 3-дневную отсрочку. Через верного слугу королева попросила К. помочь ей. Стоя на берегу реки, святой велел слуге закинуть удочку и разрезать пойманную рыбу, в ее желудке нашли кольцо. Получив кольцо, Лангуорет отдала его мужу и тем самым спаслась от бесчестия и смерти (см.: *Jackson*. 1958. P. 322–324). Зимой ко двору кор. Редереха прибыл ирл. бард (*ioculator, hystrio*), требовавший в качестве платы за развлечение блюдо свежей ежевики. Правитель попросил К. о помощи и по указанию святого обнаружил кустик ежевики под царскими одеяниями, к-рые он некогда снял, чтобы почтить епископа. Бард был изумлен и восхищен могуществом Редереха и остался при королевском дворе, а впосл. стал служителем Божиим (см.: *Ibid.* P. 324–326). О подвигах и чудесах К. узнал св. Колумба; он прибыл в Глазго для встречи с ним, они обменялись посохами (согласно Джоселину, посох, к-рый К. получил от св. Колумбы, некогда хранился в Рипоне; см.: *Ibid.* P. 326–327; *Gardner*. 1999; *Birkett*. 2010. P. 101–102). Во мн. местах К. установил каменные кресты; при Джоселине один из них стоял близ кафедрального собора в Глазго.

В возрасте 185 лет К. почувствовал приближение кончины, принял причастие и дал последние наставления ученикам. Окружив святого, ученики умоляли его взять их с собой в Царство Небесное. Согласно Житию, явился ангел, велел приготовить горячую ванну и положить в нее К., сказав, что всякий, кто омоется этой водой, пока она не остыла, умрет и попадет на небеса. В октаву праздника Богоявления К. вошел в освященную им ванну, воздел руки к небу и мирно почил. Ученики вынули его тело из воды и, выкупавшись в той же воде, скончались. От воды, в к-рой умер святой, совершались исцеления. Вскоре после этого скончался и кор. Редерех, его похоронили на кладбище в Глазго, где покоится прах 665 святых.

Изучение агнографических памятников. Источниками для составителя Гербертова Жития послужил некий сборник чудес, совершенных К., и устные предания (*de materia in virtutum eius codicello reperta, et viva voce fidelium michi relata*). Джоселин

упоминал о Житии К., к-рое использовалось клириками кафедрального собора в Глазго. По мнению агнографа, это Житие было написано небрежно, в нем содержались недостоверные и неортодоксальные утверждения. Джоселину удалось обнаружить др. Житие К., написанное «в ирландском стиле» (*codicillum alium, stilo Scottico dictatum*). Исследователи признают, что бо́льшая часть сведений о К. заимствована авторами сохранившихся Житий из ранних, ныне утраченных источников, но вопросы, связанные с происхождением и датировкой этих источников, остаются предметом дискуссии.

В течение долгого времени исследователи рассматривали Житие К. как уникальный источник сведений по истории бриттов и королевства Стратклайд в VI–VII вв. (напр.: *Lives of St. Ninian and St. Kentigern*. 1874. P. LXVI, LXXXV), хотя позднее высказывались опасения, вызванные тем, что представленные в Житии данные не всегда находят соответствие в др. источниках (*Jackson*. 1958. P. 341–342). Пытались выделить эпизоды, к-рые могли восходить к древнейшим памятникам агнографической традиции К. Так, из описания смерти К. делался вывод, что святой мог скончаться, совершая обряд крещения (*McRoberts*. 1973; *Macquarrie*. 1986. P. 17–18). Нек-рые персонажи Жития могли быть реальными историческими деятелями VI в. (напр.: *Lives of St. Ninian and St. Kentigern*. 1874. P. LXXV–LXXVIII). Предполагаемый отец К., Эвен, сын Эрвегенде, отождествляется с бриттским правителем Овайном, сыном Уриена Редга († ок. 590) (*MacQueen*. 1956), Моркен — с Моркантом Булком, который организовал убийство Уриена (*Jackson*. 1958. P. 312–313; *Macquarrie*. 1986. P. 14). Самой обоснованной выглядит идентификация благочестивого кор. Редереха как Риддерха Хаэла (Щедрого), к-рый, согласно валлийским и ирл. источникам, правил в Стратклайде во 2-й пол. VI в. (*Jackson*. 1958. P. 319; *Macquarrie*. 1986. P. 15; *Davies*. 2009. P. 74). Шут Лалокен (Лайлокен), предрекший кончину кор. Редереха, в позднейшей традиции отождествляется с пророком-безумцем Мирдином (см. *Мерлин*) (*Lives of St. Ninian and St. Kentigern*. 1874. P. 371–374; *Jackson*. 1958. P. 328–330).

По мнению большинства исследователей, источники обоих Жи-

тий, а также чтений из Спроустонского и Абердинского бревиариев следует разделить на 2 группы: тексты ирландского (гэльского) и бриттского происхождения. Эта гипотеза основана на выводах К. Джексона о 2 пластах в ономастическом материале, сохранившемся в Гербертовом Житии и у Джоселина (формы имен и географических названий частично являются бриттскими, частично ирландскими). Об источниках ирландского происхождения свидетельствуют восклицание св. Сервана, узнавшего о рождении К. (*A Dia cur fir sin — «О Боже, неужели это правда?»*; см.: *Jackson*. 1958. P. 298), попытки объяснения бриттских имен и названий через ирл. язык у Джоселина (см.: *Lives of St. Ninian and St. Kentigern*. 1874. P. 326–327; *Jackson*. 1958. P. 281–286). Так, имя К. переведено как «верховный повелитель» (*ken-tyern*, среднеирл. *сепп-тигерна*), в действительности оно является бриттским и может означать «повелитель псов» или «владыка, подобный псу» (**Cunotegernos — Jackson*. 1958. P. 298–299; см.: *Davies*. 2009. P. 68–69). Другое имя К., Мунго (в рукописях *Munghu, Mungho*), Джоселин переводил как «дорогой друг» (*karissimus amicus*). По мнению Джексона, его следует считать бриттским деминутивом от имени Кентигерн, а др. форму, *Мочохе*, — ирл. деминутивом (*Мо Чоэ — Jackson*. 1958. P. 300–303). Название Глазго (*Glesgu, Glasgu*) переведено как «любимая община (семья)» (*сара familia*) с валлийского языка (*сласу*). Согласно Джексону, у Джоселина приведена ошибочная, «народная» этимология названия, происхождение к-рого остается неясным (*Ibid.* P. 311). Др. исследователи переводили название Глазго как «зеленая лощина» (*glas-cau — Macquarrie*. 1986. P. 12–13).

Основными источниками агнографической традиции св. К. Джексон считал 2 несохранившихся текста, к-рые он обозначил как А и В. По мнению исследователя, в нач. XI в. в обл. Кумбрия было составлено Житие А, в к-ром содержались сведения о деяниях К. после основания епископской кафедры Глазго. В сказании В, созданном ирл. автором в обл. Файф (X–XI вв.), говорилось о жизни К. до этого события, в частности о его пребывании у св. Сервана. Оба источника вместе с дополнительными материалами ирл.



происхождения (С) были положены в основу Жития К., составленного в сер. XI в. в Кумбрии под ирл. влиянием. Это Житие послужило основным источником Гербертова Жития, в к-ром использовано также сказание о непорочном зачатии К., написанное в XI–XII вв. в обл. Лотиан (D). В распоряжении Джоселина кроме Гербертова Жития (именно оно, по мнению исследователя, хранилось в кафедральном соборе) находилось Житие сер. XI в., написанное «в ирландском стиле», а также англо-нормандское сказание о подвигах К. в Уэльсе, созданное после 1143 г. (E), и др. источники (F). Чтения официия К. в Спрустонском бревиарии восходят к тексту В, гимны — к тексту Джоселина; чтения официия К. в Абердинском бревиарии основаны на «ирландском» Житии сер. XI в. с учетом Жития, составленного Джоселином, чтения официия св. Танеу — на Гербертовом Житии (Jackson. 1958. P. 331–342; ср.: Boyle. 1970. P. 44; Gardner. 1998. P. 123–125). Согласно Джексо-ну, самые ранние письменные источники, следы которых можно обнаружить в сохранившихся текстах, могут восходить к IX в. (Jackson. 1958. P. 342, 347).

Др. версию реконструкции агиографической традиции К. предложил Дж. Маккуин. Исследователь обратил внимание на то, что в Абердинском бревиарии говорится о составлении Жития К. св. Балдредом († 756), англосакс. отшельником и основателем монастыря Тинингем в обл. Лотиан. По мнению Маккуина, древнейшее Житие К., созданное в VII в. в Глазго, было переработано Балдредом, к-рый добавил легендарные сведения о рождении святого, бытовавшие как устные предания в обл. Лотиан. Ок. 800 г. было составлено др. Житие К. («в ирландском стиле»), к-рое наряду с произведением Балдреда послужило источником Гербертова Жития. Джоселин использовал как сочинение Балдреда, так и Житие «в ирландском стиле» (MacQueen. 1956. P. 115–121; см. критику Джексона: Jackson. 1958. P. 343–350).

Согласно А. Маккуорри, древнейшее Житие К. скорее всего было создано в Глазго во 2-й пол. VII в. или в 1-й пол. VIII в., в эпоху расцвета бриттского королевства Стратклайд и развития агиографического творчества в Ирландии. К этому источ-

нику могут восходить сведения о рукоположении К., о его отношениях с правителем Редерехом, а также рассказ о кончине святого. Впосл. были добавлены предания о рождении К. и о его жизни в Уэльсе. Др. Житие было составлено ирландским автором между IX и XI вв., в нем рассказывалось о пребывании К. в Куленн-Росе, о встрече со св. Колумбой, о многочисленных чудесах и т. д. Но лит. особенности и содержание обоих Житий не удовлетворяли нормандских клириков, которые получили от кор. Давида I контроль над еп-ством Глазго. По указанию еп. Герберта было составлено пространное Житие, изобилующее риторическими отступлениями, но оно не получило распространения. Впосл. Джоселин из Фернесса написал др. пространное Житие, ставшее затем основным источником сведений о К. По мнению Маккуорри, Джоселин не был знаком с Гербертовым Житием, но опирался на более ранние агиографические тексты (Macquarrie. 1986; ср.: Birkett. 2010. P. 86–90). Тем не менее Гербертово Житие было известно составителю чтений в Спрустонском бревиарии, который использовал также ирландское Житие, а позднее — Иоанну из Фордуна (Macquarrie. 1986. P. 6–7). Чтения в Абердинском бревиарии основаны преимущественно на ирл. Житии (Ibid. P. 9–10; ср. иное мнение: Birkett. 2010. P. 92–94).

Опираясь на эту гипотезу, Маккуорри попытался реконструировать «подлинную» биографию святого. По мнению исследователя, К. род. ок. 540 г. в обл. Манау-Гододдин, возможно недалеко от Куленн-Роса. Под влиянием ирландского отшельника Фергуса он решил стать монахом, оставил родину и прибыл в королевство Стратклайд. Местный правитель, скорее всего Риддерх Хаэл или его отец Тудвал, подарил ему землю в Глазго, недалеко от королевской усадьбы в Партике (ныне в черте г. Глазго). Впосл. К. был избран епископом и рукоположен скорее всего в Уитхорне, кафедру он утвердил в Глазго. Диоцез К. охватывал все королевство Стратклайд. Святой скончался в 612 г. или, что более вероятно, 1–2 годами позднее (Macquarrie. 1986. P. 20–21). Впосл. Маккуорри частично пересмотрел эту гипотезу в сторону меньшего доверия к данным агиографии. В частности, он признал, что связь К. с цер-

ковной общиной Куленн-Рос, вероятно всего, является легендарной: в древнейших источниках об этом не говорилось (ср.: Boyle. 1970). Тем не менее Маккуорри настаивал, что отдельные эпизоды в Житиях К. могут восходить к несохранившимся сочинениям VII–VIII вв. (Macquarrie. 1997. P. 131).

Х. Беркетт согласилась с мнением, что в Житии К. можно выделить неск. нарративных слоев, но с большей осторожностью подошла к их определению. Данные ономастики показывают, что агиограф Джоселин опирался на источники бриттского и ирл. происхождения (Birkett. 2010. P. 96–98): из одного источника была заимствована основная сюжетная канва, из другого — отдельные эпизоды. По мнению Беркетт, первоначально сюжет Жития выглядел так: зачатие и рождение К., его обучение у св. Сервана, путешествие в Глазго и основание еп-ства, избрание и епископское рукоположение, конфликт с Моркеном, изгнание в Уэльс, возвращение в Глазго и встреча с Редерехом, старость и кончина святого. При вставке эпизодов из др. источника Джоселин нередко объединял их в группы, напр., эпизоды о выявлении и обличении грешников (чудеса с содомитом и пелагианином, гл. 90), об установке крестов (гл. 41), о возвращении кольца королевы и о зимней ежевике (главы 36–37) (Ibid. P. 103–106, 112). Сведения о пребывании К. в Уэльсе Джоселин заимствовал из валлийского источника, к-рый связан с созданием еп-ства Лланелуи (Сент-Асаф) в Сев. Уэльсе (1141). Вскоре после основания еп-ства появилась легенда, по которой история кафедры Лланелуи возводилась к К.: он якобы прибыл в Уэльс с 300 пресвитерами, рыцарями и слугами. Святой принял епископское рукоположение, кор. Майе учредил для него кафедру, а кор. Мальгин (Маэлгун) подарил земли для основания ц. Лланелуи. В сказании подробно описывались владения епископской кафедры, на к-рые не распространялась власть местных правителей. Древняя рукопись этого сказания была якобы обнаружена в 1256 г. в Лондоне Сент-Асафским еп. Анианом I (Lives of S. Ninian and S. Kentigern. 1874. P. LXXIX–LXXXI; Baring-Gould, Fisher. 1913. Vol. 4. P. 384–386). Высказывалось мнение, что предания о деятельно-



сти К. в Уэльсе (встреча со св. Давидом, основание еп-ства Лланелун) могли восходить к сведениям Гальфрида Монмутского, занимавшего кафедру Лланелуи в 1152–1155 гг. (Davies. 2009. P. 83–87). Беркетт попыталась выделить вставки, сделанные Джоселином на основании др. источников, преимущественно «Церковной истории» Беды Достопочтенного и «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского. Агиограф использовал также рассказы жителей Глазго, поэтому часть сведений могла восходить к устной традиции (Birkett. 2010. P. 106–112).

Материал, заимствованный из разных источников, Джоселин обработал в соответствии с церковно-политическим положением еп-ства Глазго в кон. XII в. Агиограф пытался подчеркнуть исконную независимость еп-ства от притязаний архиепископа Йоркского как митрополита Сев. Британии и Шотландии, а также от королей Шотландии, стремившихся создать особую церковную провинцию во главе с кафедрой Сент-Андрус. Джоселин указывал на древность еп-ства Глазго, на близкие отношения К. с Папским престолом (Ibid. P. 175–176), на рукоположение святого 1 епископом-чужестранцем (Ibid. P. 182–184), на особую, «бриттскую», идентичность населения Кумбрии (Ibid. P. 176–180). В то же время агиограф выступал за независимость Церкви от светской власти. Согласно Житию, К. получил от правителя Редереха верховную власть над Кумбрией, подобно тому как папа Римский Сильвестр некогда получил власть над Зап. Римской империей от имп. Константина Великого. Поэтому бриттские короли Кумбрии всегда подчинялись епископу Глазго как верховному повелителю. В описании конфликта К. и нечестивого правителя Моркена заметны аллюзии на столкновение кор. Англии Генриха II и Фомы Бекета, архиеп. Кентерберийского, который отстаивал права католич. Церкви. В 1174 г. Генрих II нанес поражение шотландцам. Он потребовал, чтобы попавший в плен король Шотландии Вильгельм I Лев (1165–1214) подчинил шотландских епископов архиепископу Йоркскому. Поэтому в глазах Джоселина Генрих II был не только противником Церкви, но и тираном, угрожавшим независимости еп-ства Глазго (Ibid. P. 184–189).

Попытки исследователей выделить сведения, заимствованные агиографами XII в. из более ранних источников, подверглись критике. Были высказаны сомнения в правомерности и методологической верности таких реконструкций (напр.: Driscoll. 2006). В раннесредневек. источниках отсутствуют сведения о почитании К. и о церкви Глазго, тогда как агиографы XII в. стремились не к точной передаче преданий о святом, а к обработке легенды в целях укрепления позиций епископской кафедры Глазго (Davies. 2009). О недоверии исследователей к агиографической традиции свидетельствует предположение, что К. и Гонтигерн, еп. г. Сильванекты (ныне Санлис, Франция), принявший участие в Аврелианском (Орлеанском) Соборе (549) и в Соборе в Паризиях (ныне Париж) (между 556 и 573) (Concilia Galliae, A. 511 – A. 695 / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 160, 210. (CCSL; 148A); см.: Duchesne. Fastes. T. 3. P. 117), — одно и то же лицо. Это предположение было высказано Дж. Моррисом (см.: Boyle A. Notes on Scottish Saints // Innes Review. 1981. Vol. 32. N 2. P. 64) и поддержано нек-рыми совр. исследователями (Gough-Cooper. 2003). Однако, несмотря на тождество имен К. и Гонтигерна, сомнительно, что речь может идти об одном человеке (Davies. 2009. P. 71–72). В совр. обобщающих работах по истории раннесредневековых бриттских гос-в и Шотландии данные Житий К., как правило, не привлекаются (напр.: Fraser J. E. From Caledonia to Pictland: Scotland to 795. Edinb., 2009; Woolf A. From Pictland to Alba, 789–1070. Edinb., 2007; Charles-Edwards T. M. Wales and the Britons, 350–1064. Oxf., 2013).

Почитание К. до XII в. не находит подтверждения в источниках и ставится нек-рыми исследователями под сомнение. Самые ранние, хотя и не вполне ясные указания на существование епископской кафедры Глазго относятся к XI в. (Shead. 1969; Durkan. 1999. P. 89–91). При раскопках в кафедральном соборе следы раннесредневек. церковного поселения не были обнаружены, но о существовании храма на этом месте могут свидетельствовать немногочисленные захоронения VII–IX вв. По данным археологии, в раннее средневековье в обл. Стратклайд (Кумбрия) ведущую роль играли

др. церковные поселения, прежде всего Ходдом (Хольдельм) и Гован. Согласно Джоселину, составителю Жития К., именно в Ходдоме правитель Редерех встретил святого, к-рый построил здесь неск. храмов и рукоположил клириков. Церковное поселение в Ходдоме существовало уже в VII в. (Lowe et al. 1991), остатки резных камней и крестов указывают на то, что в VIII–X вв. церковная община была богатой и влиятельной, здесь могла находиться епископская кафедра (Scott. 1991; ср.: Davies. 2009. P. 78). Высказывалось мнение, что легенда о пребывании К. в Ходдоме сложилась именно в этот период, когда значение Ходдома как церковного центра существенно возросло (Jackson. 1958. P. 321). В кон. XII в. церковь в Ходдоме и ее владения были переданы епископу Глазго. Исследователи также указывали на значение церковного поселения Гован, которое располагалось в 3 милях от кафедрального собора, построенного в XII в., и недалеко от усадьбы бриттских правителей Стратклайда в Партике. Археологические находки (резные каменные кресты и надгробия, молилитный саркофаг) свидетельствуют о процветании общины Гована в X–XI вв., в это время здесь мог находиться церковный центр обл. Стратклайд (Shead. 1969. P. 221; Driscoll. 1998; Idem. Govan from Cradle to Grave. Glasgow, 2004). В средние века покровителем Гована считался некий св. Константин, Джоселин называл его сыном правителя Редереха (см.: Baring-Gould, Fisher. 1908. Vol. 2. P. 170–180; Ralegh Radford C. A. Note on St. Constantine // Transactions of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquarian Society. Ser. 3. 1957. Vol. 34. P. 110–113; Boyle A. Notes on Scottish Saints // Innes Review. 1981. Vol. 32. N 2. P. 67–68; Davies J. R. The Cult of St. Constantine. Glasgow, 2010). Т. о., упрочение позиций церковной общины Глазго в XII в. совпало с кризисом более ранних церковных поселений в Ходдоме и особенно в Говане (Davies. 2009. P. 76–77).

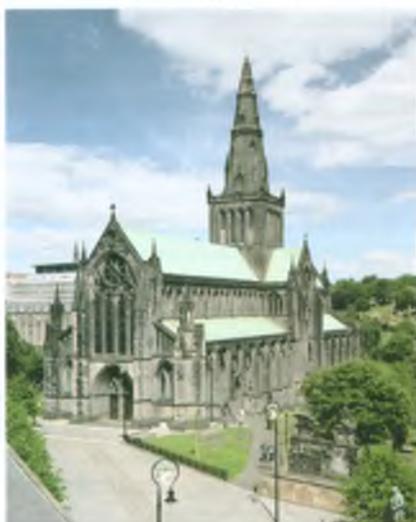
Церковное устройство в обл. Кумбрия существенно изменилось под влиянием реформ, проведенных кор. св. Давидом I (1124–1153), к-рый до восшествия на престол был правителем Кумбрии (с 1113). Ревностный сторонник *григорианской реформы*, он назначил на кафедру Глазго своего



капеллана Иоанна († 1147), монаха тиронской конгрегации, скорее всего уроженца Нормандии (Иоанн был рукоположен в Риме между 1107 и 1118). По указанию Давида I были описаны владения и границы еп-ства, которое охватывало бóльшую часть Кумбрии (The Charters of David I / Ed. G. W. S. Barrow. Woodbridge, 1999. P. 60–61; см.: *Brown J. T. T. The Inquest of David: Text, transl. and not.* Glasgow, 1901; *Shead.* 1969. P. 223; *Idem.* 1970. P. 3–4; *Scott.* 1991. P. 41; *Driscoll.* 1998. P. 95; *Durkan.* 1999. P. 91–93). При поддержке короля еп. Иоанн вступил в конфликт с Йоркской кафедрой, которая претендовала на юрисдикцию над диоцезами Шотландии (о борьбе епископов Глазго за независимость см.: *Durkan.* 1999; *Broun.* 2007. P. 129–130, 136–144). Расцвет кафедры Глазго и распространение почитания К. были непосредственно связаны с покровительством и щедрыми дарами Давида I и Вильгельма I Льва (*Shead.* 1970; *Barrow.* 2003).

Причины, по к-рым Давид I оказывал преимущественное внимание церкви Глазго, а не другим крупным церквям Кумбрии (Ходдом, Гован), нек-рые исследователи видят в почитании К. (*Driscoll.* 1998. P. 105–107; см. также: *Scott.* 1991. P. 37–40; *Idem.* The Partition of a Kingdom: Strathclyde 1092–1153 // Transactions of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquarian Society. Ser. 3. 1997. Vol. 72. P. 11–40; *Davies.* 2009. P. 82–83, 88–90). Однако точные сведения о почитании К. ранее XII в. отсутствуют. К XII–XIII вв. относятся данные о том, что во имя святого были освящены церкви в Шотландии (Lives of St. Ninian and St. Kentigern. 1874. P. LXXXIX–XC) и в Сев.-Зап. Англии (графство Камберленд; *Ibid.* P. LXXXII–LXXXV; см.: *Davies.* 2009. P. 75–76, 79–81; ср.: *Turpie.* 2011. P. 172–173).

Данные археологии свидетельствуют об активном развитии поселения в Глазго начиная с XII в. (*Driscoll.* 1998. P. 107–111). В 1136 г. еп. Иоанн освятил 1-й кафедральный собор, о к-ром сохранились сведения. При еп. Джоселине этот храм был существенно перестроен, его освящение состоялось в 1197 г. (*Ralegh Radford, Stones.* 1964). В 1175 г. по просьбе еп. Джоселина папа Римский *Александр III* принял еп-ство Глазго под особое покровительство, подчинив его непосредственно Пап-



Собор св. Кентигерна в Глазго.
XIII–XV вв.

скому престолу (см.: *Shead.* 2003. P. 7–8). В 70-х гг. XII в. кор. Вильгельм I Лев даровал права бурга поселению Глазго, к-рое образовалось вокруг кафедрального собора. К кон. XII в. епископ Глазго стал одним из крупнейших феодальных сеньоров Шотландии, к XII–XIII вв. относится расцвет почитания К., особенно у шотл. монархов. При еп. Уильяме де Бондингтоне (1233–1258) были продолжены строительные работы в соборе, воздвигнут 3-нефный хор, существенно расширена крипта над гробницей К., сооружение к-рой началось при еп. Джоселине. В 1301 г. кор. Англии Эдуард I, захвативший Шотландию, совершил паломниче-



Св. Кентигерн.
Рельеф здания университета в Глазго.
Сер. XV в.

ство в Глазго. В течение 3 дней он молился и приносил дары перед главным алтарем собора и ракой св. К. (ad feretrum sancti Kentegerni), на 4-й день молился в крипте перед его гробницей (ad tumbam sancti Kentegerni in volta — *Stones L. G.,*

Hay G. Notes on Glasgow Cathedral // Innes Review. 1967. Vol. 18. N 2. P. 89–90). О местонахождении мощей К. точных сведений нет. Согласно одной версии, они хранились в раке, установленной за главным алтарем, согласно другой — в крипте, где находился алтарь во имя святого и монументальная гробница (см.: *Durkan J. Notes on Glasgow Cathedral // Innes Review.* 1970. Vol. 21. N 1. P. 54–55; о почитании К. в кафедральном соборе также см.: *Duncan.* 1998; *Fawcett R. The Architectural Framework for the Cults of Saints: Some Scottish Examples // Images of Medieval Sanctity: Essays in Honour of G. Dickson / Ed. D. H. Strickland.* Leiden, 2007. P. 71–95).

В XIV в. о почитании К. сохранилось меньше сведений, во многом из-за того, что короли из династии Брюсов уделяли этому святому меньше внимания (см.: *Turpie.* 2011. P. 172–178). Возрождение почитания К. относится к сер. XV в.; оно получило широкое распространение в Шотландии. Память святого указана почти во всех шотландских средневек. календарях, в диоцезе Сент-Андрус поминовение К. имело статус «duplex» (двойной праздник), в диоцезе Абердин — «duplex maius» (Lives of St. Ninian and St. Kentigern. 1874. P. XCIII). В описи соборной ризницы Глазго (1432) упоминается о драгоценной раке К. и о реликвариях с частицами мощей и одеяния святого и с елеем от его гробницы (Registrum episcopatus Glasguensis. 1843. T. 2. P. 329–330; *Dowden J. The Inventory of Ornaments, Jewels, Relicks, Vestments, Service-Books., etc., Belonging to the Cathedral Church of Glasgow in 1432 // Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland.* Edinb., 1899. Vol. 33. P. 296, 298–305, 319). На средства еп. Роберта Блакаддера (1483–1508; с 1492 архиепископ) была построена капелла во имя К. в Курросе, где святой, по преданию, воспитывался у св. Сервана (*Durkan J. Archbishop Robert Blackadder's Will // Innes Review.* 1972. Vol. 23. N 2. P. 138–148). В правление еп. Р. Блакаддера удалось повысить статус еп-ства Глазго, которое с 1472 г. входило в состав церковной пров. Сент-Андрус. В 1492 г. по просьбе кор. Якова IV папа Римский *Иннокентий VIII* даровал Глазго статус архиеп-ства, в юрисдикцию архиепископа вошли 4 диоцеза: Данкелд, Данблейн,



Лисмор и Уитхорн (*Macfarlane L. J.* The Elevation of the Diocese of Glasgow into an Archbishopric in 1492 // *Innes Review*. 1992. Vol. 43. N 2. P. 99–118).

В период Реформации почитание К. в Шотландии практически прекратилось. В обстановке политической нестабильности под давлением сторонников Реформации архиеп. Джеймс Битон (1552–1603) бежал из Глазго во Францию (1560). Архиепископ вывез в Париж значительную часть сокровищ соборной ризницы, в т. ч. реликварии с частицами мощей К., и архивы кафедры. Часть ценностей и архивных документов была передана в парижский монастырь *картузианцев*, часть — в Шотландский колледж в Париже (*Mackenzie G.* The Lives and Characters of the Most Eminent Writers of the Scots Nation. Edinb., 1711. P. 463–466). Эти предметы из соборной ризницы и большая часть документов были утрачены в годы Французской революции (1789–1799), когда мон-рь *картузианцев* и Шотландский колледж были разгромлены.

После 1560 г. в Глазго, как и в др. местах, убранство храмов и предметы католич. культа уничтожались (см.: *Lives of St. Ninian and St. Kentigern*. 1874. P. CIII–CIV). Здание кафедрального собора использовалось неск. пресвитерианскими приходскими и на протяжении XVII–XVIII вв. перестраивалось. После того как архиепископская кафедра была упразднена, соборный капитул распущен, а их владения конфискованы, ответственность за содержание храма перешла к прихожанам и здание собора стало ветшать. Крипта, в которой ранее находилась гробница К., с 1597 г. служила приходской церковью, с 1798 г. — усыпальницей. К 1835 г. все приходские общины, кроме одной, были выведены из собора, благодаря этому стала возможной реставрация храма (завершена в 1857).

Память К. (13 янв.) указана в Римском Мартирологе, а также в календаре Римско-католической Церкви в Шотландии. К. почитается как покровитель католич. архиепископства Глазго, ему посвящено неск. католич. храмов в Шотландии.

Ист.: *ActaSS. Ian. T. 1. P. 815–821; Lives of S. Ninian and S. Kentigern / Ed. A. P. Forbes. Edinb., 1874; Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. T. 2. P. 114–127; Philimore E.* The «*Annales Cambriae*» and Old-Welsh Genealogies from Harleian Ms. 3859

// *Y Cymmrodor. L., 1888. Vol. 9. P. 156; Vespers, Matins and Lauds for St. Kentigern, Patron Saint of Glasgow / Ed. G.-M. Hair, B. I. Knott. Glasgow, 2011; Registrum episcopatus Glasguensis: Munimenta ecclesie metropolitanae Glasguensis a sede restaurata seculo ineunte XII ad reformatam religionem / Ed. C. Innes. Edinb., 1843. 2 t.*

Лит.: *Forbes A. P.* Kalendars of Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 362–373; *The Book of Glasgow Cathedral / Ed. G. Eyre-Todd. Glasgow, 1898; Macgregor Chalmers P.* The Shrines of S. Margaret and S. Kentigern. Glasgow, 1903; *Baring-Gould S., Fisher J.* The Lives of the British Saints. L., 1908. Vol. 2. P. 231–240; *MacQueen J.* Yvain, Ewen and Owein ap Urien // *Transactions of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquarian Society. Ser. 3. 1956. Vol. 33. P. 107–131; idem.* A Reply to Professor Jackson // *Ibid.* 1959. Vol. 36. P. 175–183; *idem.* The Dear Green Place: St. Mungo and Glasgow, 600–1966 // *Innes Review. Glasgow, 1992. Vol. 43. N 2. P. 87–98; Jackson K. H.* The Sources for the Life of St. Kentigern // *Studies in the Early British Church / Ed. N. K. Chadwick. Camb., 1958. P. 273–357; Stéphan J.* Chentigerno // *BiblSS. Vol. 3. Col. 1184–1186; Raleigh Radford C. A., Stones E. L. G.* The Remains of the Cathedral of Bishop Jocelin at Glasgow // *The Antiquaries Journal. 1964. Vol. 44. N 2. P. 220–232; Shead N. F.* The Origins of the Medieval Diocese of Glasgow // *Scottish Historical Review. Edinb., 1969. Vol. 48. N 146. P. 220–225; idem.* Benefactions to the Medieval Cathedral and See of Glasgow // *Innes Review. 1970. Vol. 21. N 1. P. 3–16; idem.* Jocelin, Abbot of Melrose (1170–1174), and Bishop of Glasgow // *Ibid.* 2003. Vol. 54. N 1. P. 1–22; *Boyle A.* St. Servanus and the Manuscript Tradition of the Life of St. Kentigern // *Ibid.* 1970. Vol. 21. N 1. P. 37–45; *McRoberts D.* The Death of St. Kentigern of Glasgow // *Ibid.* 1973. Vol. 24. N 1. P. 43–50; *Macquarrie A.* The Career of Saint Kentigern of Glasgow: Vitae, Lectiones and Glimpses of Fact // *Ibid.* 1986. Vol. 37. N 1. P. 3–24; *idem.* The Saints of Scotland: Essays in Scottish Church History, A. D. 450–1093. Edinb., 1997. P. 117–144; *Lowe C. E. et al.* New Light on the Anglian «Minster» at Hoddom // *Transactions of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquarian Society. Ser. 3. 1991. Vol. 66. P. 11–35; Scott J. G.* Bishop John of Glasgow and the Status of Hoddom // *Ibid.* P. 37–45; *Driscoll S. T.* Church Archaeology in Glasgow and the Kingdom of Strathclyde // *Innes Review. 1998. Vol. 49. N 2. P. 95–114; idem.* Kentigern, St. // *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia / Ed. J. T. Koch. Santa Barbara, 2006. Vol. 3. P. 1051–1052; Duncan A. A. M.* St. Kentigern at Glasgow Cathedral in the 12th Cent. // *Medieval Art and Architecture in the Diocese of Glasgow / Ed. R. Fawcett. Leeds, 1998. P. 9–24; Durkan J.* Cadder and Environs, and the Development of the Church in Glasgow in the 12th Century // *Innes Review. 1998. Vol. 49. N 2. P. 127–142; idem.* Glasgow Diocese and the Claims of York // *Ibid.* 1999. Vol. 50. N 2. P. 89–101; *idem.* What's in a Name?: Thaney of Enoch // *Ibid.* 2000. P. 51. N 1. P. 80–83; *idem.* «Lost» Manuscript Life of St. Kentigern // *Ibid.* 2003. Vol. 54. N 2. P. 227–229; *Gardner R.* «Something Contrary to Sound Doctrine and to Catholic Faith»: A New Look at the Herberian Fragment of the Life of St. Kentigern // *Ibid.* 1998. Vol. 49. N 2. P. 115–126; *idem.* Kentigern, Columba and Oswald: The Ripon Connection // *Northern History. Leeds, 1999. Vol.*

35. P. 1–26; *Barrow G. W. S.* King David I and Glasgow // *Idem.* The Kingdom of the Scots. Edinb., 2003². P. 203–213; *Gough-Cooper H.* Kentigern and Gonothigernus: A Scottish Saint and a Gaulish Bishop Identified // *The Heroic Age. 2003. N 6* [Эл. ресурс: <http://www.heroicage.org/issues/6/gough-cooper.html>]; *Broun D.* Scottish Independence and the Idea of Britain: From the Picts to Alexander III. Edinb., 2007. P. 124–157; *Davies J. R.* Bishop Kentigern among the Britons // *Saints' Cults in the Celtic World / Ed. S. Boardman et al. Woodbridge, 2009. P. 66–90; Birkett H.* The Saints' Lives of Jocelin of Furness: Hagiography, Patronage and Ecclesiastical Politics. Woodbridge, 2010. P. 85–113, 171–199; *Turpie T. J. M.* Scottish Saints' Cults and Pilgrimage from the Black Death to the Reformation, c. 1349–1560: Diss. Edinb., 2011. P. 52, 172–178, 190–197.

А. А. Королёв

КЕНТИРИОН (Кион), мч. (пам. 4 сент.) — см. в ст. *Феодор, Миан, Иулиан и Кион*, мученики.

КЕНХРЕИ — см. в ст. *Коринф*.

КЕҢЬОН [англ. Kenyon] Кэтли́н Мэ́ри (5.01.1906, Лондон — 24.08. 1978, Эрбисток, близ Рексема, Уэльс), английский археолог, исследователь Палестины. Старшая дочь



К. Кеньон.
Фотография. 1962 г.

Ф. Дж. Кеньона (1863–1952), папиролога, директора и ведущего библиотекаря Британского музея. Окончила Школу для девочек св. ап. Павла в Лондоне и Сомервилл-колледж в Оксфорде (1929) по специальности «историк». Затем приняла участие в первых раскопках в Юж. Родезии (ныне Зимбабве) под рук. Г. Кейтон-Томпсон, ученицы У. М. Ф. Питри. 1930–1935 годы стали определяющими для дальнейшей деятельности К.: она стала участницей экспедиции, проводившей раскопки в

Верулами, римском поселении на севере от Лондона (руководители — Р. Э. М. Уилер и Т. В. Уилер), а в межсезонье, когда раскопки прерывались, участвовала в экспедиции Дж. У. Кроуфута в Самарии (1931–1935).

В Верулами М. Уилер познакомил К. с принципами и техникой нового стратиграфического (послойно-квадратного) метода раскопок, который начали использовать еще до первой мировой войны. К. стала его лучшей ученицей и последовательницей в применении этого метода, который вполн. получил имена их обоих. Кроуфут, напротив, производил в Самарии раскопки традиционным для большинства палестинских археологов методом, сочетающим разрезы и широкие расчистки площадей с выделением слов путем анализа керамики. Кроуфут позволил К. в Самарии впервые опробовать новый метод (см. в ст. *Археология библейская*).

По возвращении в Великобританию К. стала соосновательницей (вместе с Уилерами) Ин-та археологии при Лондонском ун-те (формально открыт в 1937) и 1-м секретарем ин-та; в годы войны была временно исполняющим обязанности директора. До и после второй мировой войны (во время которой она служила в Красном Кресте) К. проводила раскопки на объектах в Великобритании. С 1948 по 1962 г. читала в Ин-те археологии лекции по палестинской археологии, участвовала в полевых работах в Саттон-Уолс (Великобритания), в Сабрате (Ливия), в Иерихоне и Иерусалиме (тогда на территории Иордании). В 1951–1962 гг. К. была почетным директором *Британской школы археологии* в Иерусалиме, это позволило ей привлечь новые средства для раскопок на Св. земле.

Во время работ в Иерихоне (1952–1958) К. удалось доказать эффективность метода Уилера—Кеньон. В начальном слое, на уровне «материка» (глубина ок. 21 м), было найдено святилище, построенное приблизительно в VIII тыс. до Р. Х. Исследования внесли огромный вклад не только в реконструкцию доисторического прошлого Палестины, но и в понимание развития человеческой цивилизации (см. ст. *Иерихон*).

В 1961 г. К. начала крупные раскопки в Иерусалиме. Одной из причин выбора этого места стало при-

ближавшееся столетие (в 1967) *Палестинского исследовательского фонда*, который финансировал иерусалимскую экспедицию Ч. Уоррена в XIX в. Грандиозные раскопки проводили при финансовой помощи различных фондов, включая Национальное географическое об-во США, и привлекли студентов со всех концов Содружества. Однако их результаты не получили такого общественного резонанса, как раскопки в Иерихоне. Причина этого заключалась в сложности объекта — топографической (местность с резкими спадами и возвышенностями), исторической (археологический материал формировался на протяжении мн. столетий), социальной (зоны раскопок по-прежнему являются зоной проживания людей с совр. постройками и дорогами). В 1962 г. К. стала директором колледжа св. Гуго и не могла уделять много времени раскопкам, а 6-дневная война 1967 г. столь радикально изменила ситуацию в Иерусалиме, что проект пришлось свернуть. После 1967 г. К. не получала права проводить раскопки там, где должны были работать израильские археологи (напр., Б. Мазар — на юге и юго-западе платформы Храмовой горы и Н. Авигад — в евр. квартале Старого города) (*Broshi*. 2009). Несмотря на огромные расходы и привлечение сотен рабочих, результаты были весьма скромными, причем одной из причин признают то, что метод Уилера—Кеньон плохо подходил для Иерусалима (*Ibidem*). В то же время впервые удалось окончательно обосновать мнение о том, что древний Иерусалим — это район Офела, найти стены города периода средней бронзы, собрать самые крупные на тот момент керамические коллекции железного века (см. в ст. *Иерусалим*).

В 1973 г. К. оставила пост директора колледжа и сосредоточилась на подготовке публикации результатов своих исследований. К. — автор или одна из соавторов 20 книг и монографий и ок. 100 статей в научных и научно-популярных журналах (*Callaway*. 1979). Среди них — «Здания в Самарии» (1942) и «Раскопки в Иерихоне» в 2 томах (1960 и 1965), в к-рых содержатся сведения более чем о 500 иерихонских гробницах. Ее популярная кн. «Археология на Святой земле» (1960), основанная на лекциях, прочитанных в Ин-те археологии в Лондоне, выдержала

ряд изданий. Др. книга, «Начала в археологии» (1952, 1961²), в которой К. описывает развитую методику раскопок, также предназначена для студентов. В книгах «Раскапываемая Иерихон» (1957) и «Раскапываемая Иерусалим» (1974) опубликованы предварительные результаты работ, а популярная кн. «Иерусалим — раскапываемая 3000 лет истории» (1967) представляет их итоги. Многие отчеты были опубликованы уже после смерти К.

Метод Уилера—Кеньон и полемика вокруг результатов раскопок. Метод раскопок, который М. Уилер начал использовать в Великобритании и Индии еще до первой мировой войны, К. применила в Палестине после второй мировой войны. На 1-м этапе полагалось прокопать в разных местах телля длинные траншеи на всю глубину, чтобы получить общее представление о стратиграфии (*McRay*. 1991. Р. 27–28). Затем разбивались раскопы с условной сеткой квадратов со стороной в несколько метров. Между квадратами оставляли вертикальные перемычки (бровки) шириной ок. 1 м для стратиграфии. При их описании учитывали разницу цвета и состава слоя, его мощность, конфигурацию. Профили траншей и бровок вычерчивали в масштабе и, сопоставляя, строили 3-мерную стратиграфическую картину (*Tushingham*. 1996. Р. 279). Взаимное расположение слоев и находок (их положение строго замеряли) позволило получить их относительную датировку, абсолютные даты определяли по составу керамики и др. находок, а позже и естественнонаучным анализом на радиоуглерод.

К. широко практиковала эту методику, но не настаивала на ее исключительности (она редко вступала в споры и публичные дискуссии по вопросам теории и методов археологии (*Dever*. 1978. Р. 4)). Ее методика уязвима, т. к. при углублении раскопа все более сжимаются его же края и бровки, изучить цельные комплексы на широкой площади не удастся (*Broshi*. 1975; *Idem*. 2009). Часть находок пропадает, если контрольные бровки сохраняют на месте (*Idem*. 1975). Подробно изученные, но ограниченные и разрозненные участки телля не всегда дают представление об общей картине его развития. Так, при раскопках юго-зап. угла платформы Храмовой го-



ры под рук. аббата Р. Г. де Во при участии К. последняя отнесла руины больших построек к визант. периоду, определив их как гостиницы для паломников (*Kenyon*. 1974. P. 276–277). Позднее раскопки А. Мазара доказали, что это остатки дворца эпохи Омейядов (*Ibidem*). При раскопках в Армянском саду К. нашла стены, но не смогла их датировать. Раскопки Д. Бахата (там же), Р. Амиран и А. Эйтана (у цитадели) показали, что между этими 2 точками имелась огромная каменная платформа (длина ок. 335 м), на которой *Ирод Великий* возвел дворец. Раскопки под рук. А. Реема (нач. 2000-х гг.) уточнили эту последовательность: платформа времени Хасмонеев — дворец Ирода — сооружение эпохи крестовых походов.

В ряде случаев К. игнорировала более ранние (а в публикациях и последующие) результаты работ на объектах. Так, будучи знакомой с исследованиями юго-зап. угла платформы Храмовой горы, проводившимися с 1968 г. Мазаром, и его альтернативной идентификацией каменного здания, она не отметила это в кн. «Раскапывая Иерусалим» (*Broshi*. 1975). При раскопках в Иерихоне К. не учла результаты раскопок Дж. Гарстанга 1930–1936 гг. — найденную им кипрскую бихромную керамику периода поздней бронзы I (1550–1400 гг. до Р. Х.) — и в итоге предложила датировку разрушения Иерихона концом среднего бронзового века (ок. 1550 г. до Р. Х.). Этот вывод противоречил любой попытке связать данное разрушение с библейским повествованием об *Исходе* (Исх 1). Проведенный в 90-х гг. XX в. Б. Вудом комплексный анализ артефактов, найденных при раскопках Иерихона как Гарстангом, так и К., дал основание утверждать, что датировка К. была ошибочной, а разрушение Иерихона можно отнести к 1400 г. до Р. Х. (*Wood*. 1990). Впрочем, способ сортировки керамики К. затрудняет проверку ее выводов. Соч.: *The Buildings at Samaria: Samaria-Sebaste: Rep. of the Work of the Joint Expedition in 1931–1933 and of the Work of the British Expedition in 1935*. N 1. L., 1942 (совм. с: *Crowfoot J. W., Sukenik E. L.*); *Some Notes on the History of Jericho in 2nd Millenium B.C.* // *PEQ*. 1951. Vol. 83. P. 101–138; *British School of Archaeology in Jerusalem Excavations at Jericho, 1952: Interim Rep.* // *Ibid.* 1952. Vol. 84. P. 4–6, 62–82; *Excavation at Jericho, 1953* // *Ibid.* 1954. Vol. 86. P. 45–63; *Idem, 1955* // *Ibid.* 1955. Vol. 87. P. 108–117; *Idem, 1957–58* // *Ibid.* 1960. Vol. 92. P. 88–108; *Beginning in Ar-*

chaeology. L., 1953; *Digging Up Jericho*. L., 1957; *The Objects from Samaria: Samaria-Sebaste: Rep. of the Work of the Joint Expedition in 1931–1933 and of the Work of the British Expedition in 1935*. N 3. L., 1957 (совм. с: *Crowfoot G. M.*); *Archaeology in the Holy Land*. L., 1960; *Excavations at Jericho*. L., 1960. Vol. 1: *The Tombs Excavated in 1952–1954*; 1965. Vol. 2: *The Tombs Excavated in 1955–1958*; Vol. 3: *The Architecture and Stratigraphy of the Tell*. 2 vol. / Ed. T. A. Holland. L., 1981; *Excavations in Jerusalem* // *PEQ*. 1962. Vol. 94. P. 72–89; 1963. Vol. 97. P. 7–21; 1965. Vol. 98. P. 9–20; 1966. Vol. 98. P. 73–88; 1967. Vol. 99. P. 65–71; 1968. Vol. 100. P. 97–109; *Amorites and Canaanites*. L., 1966; *Jerusalem: Excavating: 3000 Years of History*. N. Y., 1967; *Digging Up Jerusalem*. L., 1974; *Excavations at Jericho*. L., 1982. Vol. 4: *The Pottery Type Series and Other Finds* (совм. с: *Holland T. A.*); *idem. Excavations at Jericho*. L., 1983. Vol. 5: *The Pottery Phases of the Tell and Other Finds; The Bible and Recent Archaeology* / Ed. P. R. S. Moorey. L., 1987. Лит.: *Broshi M.* «Digging Up Jerusalem» — *A Critique* // *BAR*. 1975. 01:03. Electronic Edition on CD ROM. Libronix Digital Library System 2.1b. 2004; *idem. Archaeology, Dogs and Gin: Dame Kathleen Kenyon, Digging Up the Holy Land* // *BAR*. 2009. Jan./Febr.; *Dever W.* Kathleen Kenyon (1906–1978): *A Tribute* // *BASOR*. 1978. Vol. 232. P. 3–4; *Callaway J. A.* Dame Kathleen Kenyon: 1906–1978 // *BiblArch*. 1979. Vol. 42. N 2. P. 122–125; *Wood B. G.* Did the Israelites Conquer Jericho?: *A New Look at the Archaeol. Evidence* // *BAR*. 1990. Vol. 16. N 2 (March/April); Electronic Ed. on CD ROM. Libronix Digital Library System 2.1b. 2004. *McRay J.* *Archaeology and the New Testament*. Grand Rapids (Mich.), 1991; *Tushingham A. D.* Kenyon, Kathleen Mary // *OEANE*. 1996. Vol. 3. P. 279–280; *Davis M. C.* Dame Kathleen Kenyon, *Digging Up the Holy Land*. Walnut Creek (Calif.), 2008; *Клейн Л. С.* *История археологической мысли*. СПб., 2011. Т. 1. С. 591–594.

Прот. Димитрий Юревич

КЕОЛФРИД [лат. Ceolfridus; древнеангл. Ceolfrið] (642, Нортумбрия — 25.09.716, Лингоны (ныне Лангр, Франция)), св. (пам. зап. 25 сент.), аббат мон-ря *Ярроу-Вермут* в Сев. Британии. Основным источником сведений является его анонимное *Житие*, известное также как «Анонимная история аббатов Вермута и Ярроу» (*Vita sanctissimi Ceolfridi abbatis* — *BHL*, N 1726; *Historia abbatum auctore anonimo* // *Venerabilis Baedae Opera historica*. Vol. 1. P. 388–404), которое было создано, вероятно, вскоре после кончины К. одним из монахов Ярроу. На основе *Жития* ученик К. *Беда Достопочтенный* составил соч. «Жизнь блаженных настоятелей Бенедикта, Кеолфрида, Эостервине, Зигфрида и Хветберта» (*Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberhti*). Вопрос об авторстве и о датировке анонимного

Жития остается дискуссионным. Высказывались предположения, что оно было написано Бедой Достопочтенным как 1-й вариант «Жизни блаженных настоятелей...» (*McClure*. 1984) или создано гораздо позже (*Wood*. 2010). Большинство исследователей разделяют традиц. т. зр., согласно которой *Житие* К. было написано другим монахом, а впол. использовано Бедой в своих произведениях (напр.: *Coates*. 1999; *Major*. 2012). На сочинениях *Беды Достопочтенного* основаны сообщения о К. в заметке из т. н. Древнеанглийского *Мартиролога* (составлен не позднее IX в. неизв. автором, работавшим в Мерсии; изд.: *Das altenglische Martyrologium*. 1981), в кратком *Житии* (*BHL*, N 8971) из агиографического сборника XIV в. Иоанна из Тайнмута (*Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae*) в обработке Дж. Капгрейва († 1464) «Новая легенда Англии» (*Nova Legenda Angliae*). Важными источниками сведений о К. служат эпиграфическая надпись об освящении в 685 (или, менее вероятно, в 684) г. в мон-ре Ярроу церкви (*basilica*) во имя св. Павла, сделанная вскоре после этого события (*Higgitt*. 1979), записи в англосакс. «Книге жизни» (*Liber vitae*) (IX в.; составлена в мон-ре Линдисфарн, согласно другой, менее достоверной гипотезе, — в Вермуте или в Ярроу; не позднее кон. XI в. книга оказалась в кафедральном приорате Дарема, поэтому известна как Даремская «Книга жизни»; изд.: *The Durham «Liber vitae»*. 2007), а также сохранившиеся рукописи и их фрагменты, созданные при К. в скриптории мон-ря Вермут-Ярроу.

К. происходил из знатной англосакс. семьи. Его отец был приближенным (*nobilissimum comitatus ageret officium*) короля Нортумбрии. В ранних источниках имя отца К. не названо, однако, согласно позднему (2-я пол. X или сер. XI в.) анонимному тексту, известному как «История св. Кутберта» (*Historia de sancto Cuthberto* // *Symeonis Monachi Opera et Collectanea* / Ed. J. Hodgson Hinde. Durham, 1868. P. 141. (*Surtees Society*; 51)), отца старшего брата К., Кюнефрида, звали Кюдинг. В возрасте ок. 18 лет (ок. 660) К. стал монахом мон-ря Ингетлинг (вероятно, на территории совр. сел. Гиллинг-Уэст, графство Норт-Йоркшир), где аббатом был его старший



брат. Однако незадолго до прихода туда К. настоятелем стал их родственник Тунберт (впосл. епископ Хагустальдена (ныне Хексем)), а Кюнефрид отправился в Ирландию, желая посвятить жизнь изучению Свящ. Писания и молитве (умер во время эпидемии ок. 664).

Ок. 664 г. Тунберт, К. и неск. др. монахов из Ингеглинга по приглашению св. *Вильфрида* (впосл. епископ Йорка) перешли в основанный им мон-рь в Инрипе (ныне Рипон, графство Норт-Йоркшир). В сер. VII в. в Нортумбрии имело место острое противостояние сторонников ирл. и рим. церковных обычаев. Основные разногласия касались практики исчисления пасхалии и формы тонзуры, а также дисциплинарных вопросов. Св. Вильфрид возглавлял рим. партию в Нортумбрии; в Инрипе, судя по всему, монахи жили по бенедиктинскому уставу, тогда как в Ингетлинге скорее всего бытовали традиции ирл. монашества. В возрасте 27 лет К. был рукоположен св. Вильфридом во пресвитера. Затем, желая подробнее познакомиться с рим. литургической практикой и принципами монашеской жизни, К. посетил г. Дурверн (ныне *Кентерберн*) (незадолго до этого туда прибыли новый архиеп. св. *Теодор* из Тарса и его сподвижник аббат Адриан), а также основанную св. *Ботульфом* обитель Иканго (Айкенхо, локализация спорна) в Вост. Англии. По возвращении в Инрип занимал в монастыре должность хлебопека (*pistor*), в то же время исполнял обязанности священника и наставлял братию в соблюдении монашеских обычаев и дисциплины.

В 674 г. св. *Бенедикт Бископ* на землях, дарованных Эгфридом, кор. Нортумбрии, основал в честь ап. Петра мон-рь Вермут (Уирмут; ныне Монкуирмут в черте г. Сандерленд, метрополитенское графство Тайн-энд-Уир) и пригласил К. как признанного знатока рим. монашеских традиций стать там настоятелем. Спустя нек-рое время из-за недовольства монахов изменениями К. вернулся в Инрип. Возможно, это произошло, когда св. Бенедикт Бископ в 675–676 гг. в очередной раз ездил на континент. По возвращении в Британию он убедил К. вернуться в Вермут, а в 678 г. взял его с собой в Рим (в их отсутствие мон-рем управлял Эостервине, род-

ственник св. Бенедикта Бископа). Из Италии св. Бенедикт Бископ и К. привезли много реликвий, богослужебных принадлежностей, икон и ценных рукописей. Вместе с ними в Нортумбрию прибыл Иоанн, архикантор рим. базилики св. Петра и аббат рим. мон-ря св. Мартина. Согласно Беде Достопочтенному, он обучал монахов Вермута и клириков др. англ. церквей «правилам пения и чтения вслух (*ordinem... ritumque canendi ac legendi uiva uoce*) и побудил их записать все касающееся праздничных дней», как это было принято в Риме (*Beda. Hist. eccl. IV 18*).

Получив ок. 682 г. в дар от кор. Эгфрида землю на р. Тайн, в нескольких милях от Вермута, Бенедикт Бископ основал на ней монастырь Ярроу, посвященный ап. Павлу. Вероятно, К. играл важную роль в становлении новой общины. Из анонимного Жития известно, что в Ярроу из Вермута с К. перешли 22 чел., 10 из них уже приняли тонзуру (согласно Беде, 17 монахов). Первоначальный статус Ярроу по отношению к Вермуту не вполне ясен. Традиционно обе общины считались частью единого монастыря во главе с общим аббатом, св. Бенедиктом Бископом. Однако в надписи об освящении церкви в честь ап. Павла в Ярроу аббатом назван К., о Бенедикте Бископе не упоминается.

В 685 г. св. Бенедикт Бископ вновь отправился в Рим, оставив наместниками Эостервине в Вермуте и К. в Ярроу. Весной следующего года оба мон-ря поразила сильнейшая эпидемия. Вместо умершего Эостервине настоятелем мон-ря Вермут был избран *Зигфрид* († 688 или 689). В Ярроу в пик эпидемии из монахов, умевших читать или петь во время богослужения, остались лишь К. и некий мальчик (*puerulus*), которого часто, но без достаточных оснований отождествляют с Бедой Достопочтенным (*Higham N.J. (Re-) Reading Bede: The Ecclesiastical History in Context. L., 2006. P. 13*). Вскоре после возвращения в Нортумбрию (686) Бенедикта Бископа разбил паралич, последние 3 года жизни он был прикован к постели. Во время болезни аббата Зигфрида он назначил К. аббатом обоих монастырей (12 мая 688).

К. проявил себя не только поборником строгого следования рим. богослужебной традиции и бенедик-

тинскому уставу, но и умелым администратором. Через посланников он сумел получить от папы Римского *Сергия I* (687–701) грамоту о привилегиях и о подчинении мон-ря непосредственно понтифику (в общих чертах она подтверждала более раннюю грамоту папы *Агафона* (678–681)). Под рук. К. мон-рь Вермут-Ярроу оправился от последствие эпидемии, к 716 г. общее число насельников достигало 600 чел. К. сумел увеличить монастырские земельные владения. В обмен на рукопись «космографий» (*Cosmographiorum codex*), привезенную Бенедиктом Бископом из Рима, он получил от Альдфрида, кор. Нортумбрии, землю на р. Фреска (местоположение неизв.), к-рую при кор. Осреде I (705/6–716) обменял на расположенное ближе к мон-рю поместье Самбук (*Ad uillam Sambuce*). Кроме того, некий Витмер, ставший монахом в Вермуте, передал в дар обители поместье Далтун (вероятно, совр. Долтон-ле-Дейл, графство Дарем).

При К. монастырь Вермут-Ярроу стал крупнейшим центром учености в Сев. Британии. Своим наставником называл К. Беда Достопочтенный: аббат совершил рукоположение Беды во диакона и пресвитера (*Beda. Hist. eccl. V 24*). Буд. преемник К. на посту аббата Хветберт, адресат неск. сочинений Беды Достопочтенного («Толкования на Апокалипсис» и «Об исчислении времен»), носивший прозвище Евсевий (возможно, в честь *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской), был автором сборника, включающего 60 стихотворных загадок на лат. языке, продолжавших традиции св. *Альдхельма* (см.: *Bitterli D. Say What I Am Called: The Old English Riddles of the Exeter Book and the Anglo-Latin Riddle Tradition. Toronto, 2009. P. 23*).

Как и св. Бенедикт Бископ, К. уделял особое внимание монастырской б-ке (при К. ее размер удвоился) и скрипторию, где были изготовлены 3 богато украшенные книги пандектов (кодексы с полным текстом Свящ. Писания). При их составлении использовались пандекты со старым латинским переводом Библии (т. н. *Vetus Latina*), привезенные из Италии (не сохр., отождествляются с упоминаемым в «Институциях» Кассиодора «*Codex grandior*»), которые сличили с текстом Вульгаты. Один из 3 пандектов сохранился полностью — «*Codex Amiatinus*»

(Laurent. Amiat. 1); известно о фрагменте из других пандектов (*Parkes*. 1994). «Codex Amiatinus» считается не только первым, но и наиболее надежным из раннесредневеков. пандектов. Его текст стал результатом кропотливой работы по сравнению списков и вариантов библейских книг, в которой участвовали Беда Достопочтенный и др. члены монастырской общины (*Meyvaert*. 2006). Над рукописью, выполненной унциальным письмом, распространенным в континентальной Европе в VII–VIII вв., работало не менее 7 писцов. Изготовление манускриптов требовало и значительных материальных ресурсов: по подсчетам исследователей, на пергамен для 3 кодексов были необходимы шкуры более 1500 телат.

Из др. книг, созданных в Вермуте-Ярроу при К., сохранились список Евангелия от Иоанна (т. н. Стоунхёрстское Евангелие (*Stonyhurst Gospel*) — Lond. Brit. Lib. Add. 89000), фрагменты «Толкований на Книгу Иова» свт. Григория I Великого и трактата «Об исчислении времен» Беды Достопочтенного. Все они выполнены на очень высоком уровне, написаны унциалом. Рим. и франк. влияния прослеживаются и в архитектуре, напр. в сохранившихся частях церкви в Ярроу, построенной при К.

К. поддерживал контакты не только с англосакс. монархами Нортумбрии, но и с правителями пиктов. Между 705 и 716 гг. король пиктов Нехтан обратился к К. с просьбой прислать мастеров для строительства каменной церкви «по римскому обычаю». В ответ К. отправил подробное послание, призывая пиктское духовенство принять рим. пасхалию и др. рим. церковные обычаи. Письмо, в составлении которого, вероятно, принял участие Беда Достопочтенный, сохранилось в его «Церковной истории» (*Beda*. Hist. eccl. V 21).

В 716 г. при не вполне ясных обстоятельствах К. принял решение сложить с себя обязанности аббата и отправиться в паломничество в Рим. Хотя в источниках этот поступок объясняется благочестивыми намерениями, некоторые исследователи связывают его с происшедшим в том же году переворотом в Нортумбрии, когда трон вместо убитого законного кор. Осреда занял его дальний родственник Кен-

ред (*Thacker A. Bede, the Britons and the Book of Samuel // Early Medieval Studies in Memory of P. Wormald / Ed. S. Baxter et al. Farnham (Surrey), 2009. P. 146–147*). К. готовил свой отъезд втайне от большинства монахов и 4 июня уехал, не попрощавшись с представителями местной знати (*uiris principalibus*). Перед отъездом он обратился к братии с речью, призывая избегать раздоров в общине, что также может косвенно указывать на нестроения политического или духовного характера. В дар папе Римскому К. взял 1 из 3 пандектов, 2 других оставил монахам Вермута и Ярроу.

Сразу после его отъезда аббатом был избран Хветберт. К., ожидавший отплытия на континент, успел утвердить это решение. Хветберт как новый аббат передал К. рекомендательное письмо папе Римскому Григорию II (715–731). В сер. авг. 716 г. К. в сопровождении 80 чел. прибыл ко двору кор. Нейстрии Хильперика II (715–721), к-рый вручил им многочисленные дары и рекомендательные письма для облегчения дальнейшего пути по землям франков и лангобардов. Вероятно, за гостеприимство, проявленное кор. Хильпериком II к К. и его спутникам, его имя было внесено в Даремскую «Книгу жизни» (*Story J. E. Carolingian Connections: Anglo-Saxon England and Carolingian Francia, с. 750–870. Aldershot, 2003. P. 45–46*). В пути К. сильно ослаб — порой его несли на носилках. Тем не менее он продолжал ежедневно совершать богослужения. По прибытии в г. Лингоны К. скоропостижно скончался в возрасте 74 лет. На следующий день его похоронили в пригородной базилике мучеников Спевсиппа, Елевсиппа и Мелевсиппа (в совр. сел. Сен-Жом, близ Лангра). Часть спутников К. отправилась на родину с известием о его смерти, часть осталась в Лингонах, прочие продолжили путешествие в Рим с дарами, в т. ч. с библейским кодексом-пандектом (рукопись попала в Италию, с IX в. хранилась в мон-ре Монте-Амиата в Тоскане).

Согласно анонимному Житию, на могиле К. в Лингонах начали происходить чудеса и исцеления, среди местных жителей возникло его почитание. О перенесении нетленных мощей К. из Лингон на родину (*patriamque exinde reductum*) упоминает Алкуин в написанной в кон.

VIII в. поэме «Об отцах, правителях и святых церкви Эборака» (*Alcuin. The Bishops, Kings, and Saints of York / Ed. P. Godman. Oxf., 1982. P. 102*). Др. сведений об этом событии не сохранилось. Начиная с 794 г. монастырь Вермут-Ярроу неск. раз подвергался нападениям викингов и во 2-й пол. IX в., по-видимому, пришел в запустение.

Согласно преданию, впервые представленному в литургическом календаре в составе т. н. Миссала Леофрика (кон. X в.; *Vodl. Bodley. 579*), мощи К. позднее находились в аббатстве Гластонбери (графство Сомерсет). В англосакс. источниках не упоминается о времени и об обстоятельствах их перенесения. Уильям из Малмсбери (1-я пол. XII в.) связывал перенесение мощей К. и других нортумбрийских святых в Гластонбери с именем англосакс. кор. Эдмунда (939–946), покорившего Нортумбрию (*William of Malmesbury. 2007. Vol. 1. P. 310*). Кроме того, оба известных списка анонимного Жития содержатся в рукописях, связанных с Гластонбери (древнейшая, кон. X в., — Lond. Brit. Lib. Harl. 3020). Нет свидетельств, что этот текст в ранний период был известен за пределами монастыря Вермут-Ярроу. Однако весьма вероятно, что его копия могла храниться при гробнице К., а затем была передана в Гластонбери вместе с мощами святого (*Carley J. P. More pre-Conquest Manuscripts from Glastonbury Abbey // Anglo-Saxon England. 1994. Vol. 23. P. 268–281*).

Память К. включена под 25 сент. в Древнеанглийский Мартиролог и в англ. литургические календари (с кон. X в.). В Гластонбери 8 окт. праздновалось перенесение мощей К. и св. Аэдана (*Blair. 2002. P. 520*). Почитание К. сохранялось также в еп-стве Лангр.

Ист.: *Venerabilis Baedae Opera historica / Ed. C. Plummer. Oxf., 1896. 2 vol.; он же (Беда Достопочтенный). Церковная история народа англов / Пер. с лат.: В. В. Эрлихман. СПб., 2001; он же. Начинается «Житие святых аббатов монастыря в Вермуте и Ярроу Бенедикта, Кеолфрида, Эостервина, Зигфрида и Хветберта», составленное пресвитером и монахом того же монастыря Бедой / Пер.: В. В. Зверева // СВ. 2002. Вып. 63. С. 240–250; The Life of Ceolfred, Abbot of the Monastery at Wearmouth and Jarrow / Transl. D. S. Boutflower. L., 1912; Das altenglische Martyrologium / Hrsg. G. Kotzor. Münch., 1981. 2 Bde; The Early History of Glastonbury: An Edition, Transl., and Study of William of Malmesbury's De Antiquitate Glastonie Ecclesie / Ed. J. Scott. Woodbridge, 1981; The Durham*



«Liber vitae»: London, British Library, MS Cotton Domitian A.VII / Ed. A. J. Piper. L., 2007. 3 vol.; *William of Malmesbury. Gesta pontificum Anglorum* / Ed. R. M. Thomson, M. Winterbottom. Oxf., 2007. 2 vol.

Лит.: *Higgitt J.* The Dedication Inscription at Jarrow and its Context // *Antiquaries Journal*. Camb., 1979. Vol. 59. P. 343–374; *McClure J.* Bede and the Life of Ceolfrid // *Peritia*. Turnhout, 1984. Vol. 3. P. 71–84; *Parkes M. B.* The Scriptorium of Wearmouth-Jarrow // *Bede and His World: The Jarrow Lectures* / Ed. M. Lapidge. L., 1994. Vol. 2. P. 555–586; *Wood I.* The Most Holy Abbot Ceolfrid. Jarrow, 1995; *idem.* The Foundation of Bede's Wearmouth-Jarrow // *The Cambridge Companion to Bede* / Ed. S. DeGregorio. Camb., 2010. P. 84–96; *Marsden R.* Manus Bedae: Bede's Contribution to Ceolfrith's Bibles // *Anglo-Saxon England*. Camb., 1998. Vol. 27. P. 65–85; *Coates S.* Ceolfrid: History, Hagiography and Memory in 7th- and 8th-Cent. Wearmouth-Jarrow // *J. of Medieval History*. Amst., 1999. Vol. 25. P. 69–86; *Blair J.* A Handlist of Anglo-Saxon Saints // *Local Saints and Local Churches in Early Medieval West* / Ed. A. Thacker, R. Sharpe. Oxf., 2002. P. 495–566; *Chazelle C. M.* Ceolfrid's Gift to St. Peter: The First Quire of the Codex Amiatinus and the Evidence of its Roman Destination // *Early Medieval Europe*. Oxf., 2003. Vol. 12. P. 129–158; *Beall B. A.* Entry Point to the «Scriptorium» Bede Knew at Wearmouth and Jarrow: The Canon Tables of the «Codex Amiatinus» // *Bède le Vénérable entre tradition et postérité: Colloque organisé à Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualité (Université de Picardie – Jules Verne) du 3 au 6 juillet 2002* / Publ. par S. Lebecq, M. Perrin, O. Szerwiniak. Villeneuve d'Ascq, 2005. P. 187–197; *Meyvaert P.* The Date of Bede's «In Ezram» and His Image of Ezra in the Codex Amiatinus // *Speculum*. Camb. (Mass.), 2005. Vol. 80. P. 1087–1133; *idem.* Dissension in Bede's Community Shown by a Quire of Codex Amiatinus // *RBen*. 2006. Vol. 116. P. 295–309; *Grigg J.* Paschal Dating in Pictland: Abbot Ceolfrid's Letter to King Nechtan // *J. of the Australian Early Medieval Association*. Melbourne, 2006. Vol. 2. P. 85–101; *Major T.* Words, Wit, and Wordplay in the Latin Works of the Venerable Bede // *J. of Medieval Latin*. Turnhout, 2012. Vol. 22. P. 185–219.

С. Г. Мереминский

КЕРАМЕВС [греч. Κεραμεύς] Даниил (1-я пол. XVIII в. – 6.04.1801), мон., дидаскал и ученый из школы ап. Иоанна Богослова при Патмосском монастыре (Патмиада) (1769–1801). К. был одним из самых известных преподавателей грамматики кон. XVIII в. Род. на о-ве Патмос; сын бедного мастера по керамике, почему и стал именоваться Керамевсом.

К. учился в Патмосской школе у Герасима Византиоса и Василия Куталиноса. По окончании обучения отправился в К-поль, где до 1769 г. служил учителем в домах великих драгоманов Высокой Порты Каллимахидов и Сутсосов. Затем

вернулся на Патмос и стал преподавать в школе. После смерти в 1773 г. Василия Куталиноса, к-рый за годы управления Патмосской школой и преподавания в ней довел ее до плачевного состояния, К. возглавил школу. Под его руководством она стала процветать и приобрела былую славу и престиж. При К. число приехавших со всей Греции учеников превосходило 200 чел.

К. внес существенный вклад в возрождение систематического образования, к-рое включало в себя преподавание не только грамматики, но и богословия и философии. Он создал собственную грамматическую систему, написав также комментарии к 4-й кн. «Греческой грамматики» *Феодора Газиса* (ок. 1400–1475). «Грамматика» Газиса представляла определенную трудность для усвоения и была во многом непонятной для учеников, поэтому требовала комментариев. Так, *Неофит Кавсокаливит* († 1784) написал комментарий к ней, занявший 1 тыс. страниц. Ученики Патмосской школы изучали грамматику по книге Газиса и потому назывались «газитами» в отличие от учащихся школ Янины, к-рые учились по грамматике (*Grammatica graeca, sive Compendium octo orationis partium*) Константина Ласкариса (1434–1501) и именовались «ласкаритами». Грамматика Ласкариса была опубликована в 1476 г. и стала первой печатной греч. книгой.

К. управлял школой до 1801 г., однако период активной работы продолжался до 1795 г. Большинство его учеников в посл. заняли высокое положение в обществе и Церкви. Последние годы К. не были столь продуктивными, как прежние, по причине постоянных болезней и старости. О К. с большим уважением отзывались мн. современники. Так, филолог и издатель Дионисий Феррианос (1834–1897) называет К. одним из самых выдающихся учителей того времени наряду с архиеп. *Никифором (Феотоки)* и архиеп. *Евгением (Булгарисом)*. В К-поле с особым почтением к К. относились в высоких дипломатических кругах (среди драгоманов). Восточные патриархи Григорий V К-польский (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821) и Парфений II Панкостас Александрийский (1788–1805) были его учениками.

Могила К. находится в нартексе придела св. Анны, над гротом Апокалипсиса на о-ве Патмос. После смер-

ти К. Патмосская школа довольно быстро перешла в разряд низших школ К-польского Патриархата.

Грамматические сочинения К. и его комментарии к произведениям классических и церковных писателей явились плодом преподавательской деятельности. Они записывались учениками, большая часть их не издана. В 1780 г. вышло 1-е издание «Комментария на 4-ю книгу Грамматики господина Феодора Газиса» и «Изложения грамматики в вопросах и ответах, составленной ради учеников Даниилом, монахом Патмосским».

К. составил комментарии к произведениям Фукидида, Исократы, Демосфена, Ксенофонта, Аристотеля, Плутарха, Лукиана, Алкифрона, Аристенета, Флавия Филострата, Ливания, Фемистия. Из отцов и писателей Церкви К. комментировал сочинения Синесия, прп. Исидора Пелусиота, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Иоанна Златоуста, Василия Селевкийского, прп. Космы Маюмского, прп. Иоанна Дамаскина, свт. Фотия, Феодора Продрома.

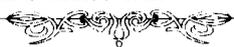
Известны погребальное Слово К. в честь умершего на Патмосе офицера Российского Императорского флота (в 1771–1774 в ходе Средиземноморской экспедиции здесь находилась база Российского флота) и его энкомий имп. Екатерине II. Оба Слова изданы Иоаннисом Саккелионом (1815–1891) в: Παρνασσός, Ἀθήναι, 1886. Т. 10. Σ. 219–226.

Лит.: Φαρόπουλος Ν. Α. Ὁ Διδάσκαλος τῆς Πατμιάδος Δανιὴλ Κεραμεύς καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ // *ΕΕΒΣ*. 1964. Т. 33. Σ. 279–298.

М. М. Бернацкий

КЕРАМЕВС Николай (кон. XVI в. – 1670/2), врач, философ, богослов. Род. в Янине (Греция). В Италии обучался медицине, философии и богословию. Некоторое время жил в Венеции, где в 1646 г. работал над изданием соч. «Диалог с евреем по имени Ерван (Эрбан) о вере», приписываемого св. *Григентию*, архиеп. Зафара. В 1651 г. переехал в К-поль, где быстро стал известен благодаря своим полемическим произведениям. Одно из них написано по следующему поводу: 29 июня 1652 г., во время своего 2-го краткого Патриаршества, Афанасий III Пателларий, патриарх К-польский (25 февр. – нач. апр. 1634; кон. июня – нач. июля 1652), произнес проповедь в патриаршей





церкви в К-поле на праздник св. первоверховных апостолов Петра и Павла, в которой толковал слова Свящ. Писания «Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф 16. 18) в антипапистском духе, критикуя папскую политику и неразумные притязания Римского престола на первенство. Целью проповеди для патриарха Афанасия Пателлария было отмежевание от католичества, поскольку в свое время он по причине собственного честолюбия (ряд неудачных попыток занять К-польский престол и низложение с престола его земляка патриарха *Кирилла I Лукариса*) пошел на личную связь с Римом и, находясь в Италии, даже получил предложение стать кардиналом.

Одним из слушателей этой проповеди был находившийся в то время в К-поле *Афанасий Ритор*, прокатолически настроенный греческий иеромонах и проповедник. Афанасий был родом с о-ва Крит, получил образование в К-поле в школе иезуитов. Был в числе приближенных патриархов К-польских Неофита II (1602–1603; 1607–1612) и Тимофея II (1612–1620), которые благосклонно относились к католичеству. Афанасий был рукоположен и занимал должность протосинкелла К-польской Церкви. Между 1620 и 1630 гг. Афанасий через Рим едет во Францию, где знакомится с канцлером П. Сегье и кард. Дж. Мазарини. Они поручают ему приобрести на Востоке греч. рукописи. С этой целью Афанасий посетил Афон, Метеорские мон-ри, Македонию и Фракию, где собрал ок. 116 греч. рукописей и свыше 20 славянских (в наст. время в Национальной б-ке в Париже; славянские – частично в РНБ). Между 1644 и 1650 гг. Афанасий Ритор активно проповедовал на Востоке против кальвинизма, к-рому благоволил Кирилл Лукарис. Значительная часть сочинений Афанасия посвящена защите католич. догматов.

Афанасий Ритор, к-рый ранее уже был вовлечен в подобный догматический спор с Иларионом Кигаласом, архиеп. Ираклиона, ответил резкой критикой на проповедь патриарха Афанасия Пателлария, написав опровержение под названием «Антипателларий», к-рое было издано в Париже в 1655 г. (*Αντιπατελλάρως*; *Legrand. Bibl. hell. XVII^e. T. 2. P. 82–87. N 414*). В «Антипателларии»

содержатся основные тезисы несохранившейся проповеди Афанасия Пателлария: 1) не один ап. Петр принял обетование, но все апостолы; 2) не Петр есть скала, но Христос; 3) обетование дано не для наст. времени, но для будущего (Пятидесятница). Этим тезисам Афанасий Ритор на основании свидетельства Свящ. Писания и св. отцов противопоставлял мысль о том, что папская власть, основанная на особом положении ап. Петра среди других апостолов, поддерживает церковное единство. Эта же мысль господствует в приложенном к «Антипателларии» письме Афанасия Ритора Александрийскому и Иерусалимскому патриархам с антикальвинист. подтекстом.

После восшествия на престол патриарха К-польского Парфения III К. было поручено составить опровержение сочинения Афанасия Ритора, вступление к к-рому написал патриарх Парфений. К. ответил на 43 страницы сочинения Афанасия Ритора 500-страничным (в издании патриарха Иерусалимского *Досифея II Нотары* сочинение К. занимает 71% всего объема «Томоса радости») текстом «Αντέγκλημα, т. е. «Ответное обвинение» (Τόμος χαράς. [Ρίμνικου Βίλτσα], 1705. Σ. 1–552; Τόμος χαράς. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 434–459 (изд. частично)). Полное название: Ἀντέγκλημα τῶν ἐγκαλοῦντων ἀδίκως κατὰ τῆς μίᾶς καὶ μόνης ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς θεοῦ φύου τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, φιλοπονηθὲν κατ' ἐπιταγὴν καὶ πρόσκλησιν τοῦ ἐλέω θεοῦ χρηματίζοντος ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Παρθενίου, ἐτι δὲ τῆς ὑπερτελεστάτης τῶν ἀρχιερέων, καὶ συλλειτουργῶν, αὐτῷ ἱεράς Συνόδου. Сочинение обращено против «лютерокальвинистов» и «латинофронов». К. повторяет тезис патриарха Афанасия Пателлария о том, что не ап. Петр, а Христос есть скала, на к-рой воздвигнута Церковь. Католич. взгляд на ап. Петра подробно опровергается. К. обвиняет Афанасия в том, что тот фальсифицирует тексты и умножает заблуждения, обожествляя папу Римского и призывая к поклонению ему (λατρευτικῶς προσκυνῆσαι). К. стремится показать, что все апостолы имеют одинаковый авторитет и что Господь Иисус Христос не наделил ап. Петра превосходством над др. апостолами. В опровержении като-

лич. учения К. обращается в первую очередь к Свящ. Писанию и богослужебным текстам. Последний раздел посвящен экклезиологии. К. часто повторяет: «Мы не петроклонники, но Хриstopоклонники» (οὐ γὰρ ἐσμεν πετρολάτραι, ἀλλὰ χριστολάτραι). Обвиняя латинян, К. порой доходит до грубых оскорблений. Заслуживает интереса раздел о соотношении веры и науки («внешней мудрости», ἔξω σοφία), в к-ром К. пытается описать проблему с помощью терминов Аристотелевой философии и Догматики прп. Иоанна Дамаскина.

«Ответное обвинение» – единственное изданное сочинение К. Согласно свидетельству патриарха Досифея Нотары (*Δοσιθέου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Βουκουρέστιον, 1715. Σ. 1176–1777*), К. написал также др. работы: «Антирритики против власти папы Римского в 84 частях», «О последовании святого мира», «О богословских началах», «О дружбе и любви», «О клеветующих, что некоторые части Священного Писания не являются подлинными», «О медицине».

В последние годы жизни К. преподавал в Греческой коллегии в Яссах, где и умер в 1670 г., согласно Досифею Нотаре (*Ibidem*). К. Сафас датирует смерть К. 1672 г. (*Σάθας Κ. Νεοελληνική φιλολογία. Ἀθήναι, 1868. Σ. 322*). Свидетельство патриарха Досифея заслуживает большего доверия, поскольку он не только знал К. лично, но и являлся учеником последнего. К. был похоронен в монастыре св. Апостолов, там же осталась и его б-ка.

Лит.: *Palmieri A. Cérameus Nicolas // DTC. Vol. 2. Col. 2136–2137; Podskalsky. Griechische Theologie. S. 191–193, passim.*

М. М. Бернацкий

КЕРА́МИКА [греч. κεραμική – «гончарное искусство», от *κέραμος* – «черепок», «глина»], изделия из обожженной глины (в т. ч. в смеси с др. веществами) прикладного или декоративного назначения; одно из древнейших умений, распространенное в связи с доступностью материала и технологий обработки (формование, обжиг). Для цивилизации К. по значению сопоставима с такими видами деятельности, как металлургия, земледелие и скотоводство. Появление бытовой керамической посуды восходит к эпохе

мезолита (ок. 10 тыс. лет до Р. Х., Япония, Китай.) и неолита (7–6 тыс. лет до Р. Х., Ближ. Восток), но обожженные фигурки из глины встречаются и раньше, в верхнем палеолите (ок. 25 тыс. лет до Р. Х.). В основном К. имеет практическое применение (посуда, строительные материалы), но у мн. народов и цивилизаций Ст. и Нов. Света она развивается в высокое искусство (см. *Декоративно-прикладное искусство*). Материал К. в мифах мн. культур ассоциировался с человеком (*Аверинцев С. С., Пиотровский М. Б. Адам // Мифологический словарь / Гл. ред.: Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 17–20*), а процесс обжига воспринимался как мистический и ассоциировался с овладением стихией огня (как и др. связанные с ним ремесла — см. *Прометей*). В археологии К. служит важнейшим датирующим элементом и одним из определяющих признаков развития технологии. Она также дает богатый материал для вспомогательных исторических дисциплин: эпиграфики, исторической топографии и др., а также для определения хронологии правлений (благодаря штампам на кирпиче). Изучение К. способствует выявлению особенностей экономики и внешних связей мн. культур, в т. ч. древнерусской (*Макарова. 1972; Залеская. 1985; Федоров-Давыдов. 2001*); по уровню импорта К. оценивается степень развития внешних контактов (*Коваль. 1997; Он же. 2010*).

Керамическими были первые пластические образы божества (палеолитические «венеры»); у ранних земледельческих народов, в т. ч. в трипольской культуре Вост. Европы, — фигурки хранительниц домашнего очага, вотивные модели жилищ, скота, повозок и др. На Востоке в древности и в классическую эпоху из обожженной глины изготавливали ритуальную посуду (вотивные сосуды в период Древнего царства в Египте; чаши с текстами заклинаний в эллинистическую эпоху), образы божеств (храмовые статуи и малые пластические фигурки). От К. неотделимо развитие ранней формы письма (клинопись): сохранились древнейшие записи мифов, ритуальных текстов, законов и т. п. на керамических поверхностях предметов (*Кьера Э. Они писали на глине. М., 1984*). В погребальной практике К. использовалась для изготовления саркофагов, служила вместилищем

костей (оссуарии) и пепла (урны). К. применяли в оформлении древнейших религ. и иных общественных зданий (символические декоративные элементы), а также как строительный материал (кирпич и др.). Вотивные и погребальные изделия из К. широко использовали в Др. Египте (*Малых. 2010*), в Финикии (антропоморфные саркофаги), а также в классических цивилизациях Средиземноморья (*Бритова Н. Н. Греч. терракота. М., 1969*). Среди древнейших примеров архитектурной декорации из К. — композиции из полихромных глазурированных плиток в Месопотамии (ворота Иштар в Вавилоне, 575 г. до Р. Х., ныне в Пергамон-музее, Берлин), бесчисленные архитектурные терракоты Др. Греции и Рима. Эта традиция позже развивалась в культурах Ближ. Востока и Центр. Азии. В Европе в эпоху средневековья и особенно Ренессанса в технике терракоты, а позднее и глазурированной К. (произведения мастеров семейства делла Роббиа) исполняли крупные скульптурные и рельефные иконные композиции (*Кукина Е. М. Золотой век глины: Скульптурные группы из раскрашенной терракоты в худож. культуре раннего итал. Возрождения. М., 2009*).

В христ. эпоху семантические ассоциации с огненной стихией не играют заметной роли; глина используется широко в основном как заменитель дорожных и трудных в обработке материалов, напр. камня, или как имитация живописных техник. Известны древнейшие масляные светильники (II–III вв.) с христ. сюжетами (лампы «мастера Анния»), к-рые были широко распространены в ранневизант. эпоху (*Finney P.-C. The Invisible God: The Earliest Christians on Art. N. Y.; Oxf., 1994; Loffreda S. Light and Life: Ancient Christian Oil Lamps of the Holy Land. Jerusalem, 2001; «Let There be Light»: Oil-Lamps from the Holy Land / Ed. J. G. Westenholz. Jerusalem, 2004*). В ранневизант. краснолаковой К. (IV–VI вв.) многочисленны уже иконные и церковно-символические образы: штампованные изображения Иисуса Христа Великого Архиерея, Животворящего Креста, а также павлинов и рыб на блюдах, к-рые производились на территории Сев. Африки и расходились по всему христ. миру. Из глины изготавливали *евлогии* св. мест: крестики, жетоны (медальоны); *ампулы*

(св. Мины, св. Симеона Столпника) и др. благословения (*Cradle of Christianity: Cat. / Ed. by Y. Israeli, D. Mevorah. Jerusalem, 2000. P. 201–203, 225*); штампы для оттиска изображений и надписей, в т. ч. на просфорах (*Ibid. P. 96–97, 218*; см. также:



Масляные светильники.

IV в.

(музей Гейхаль Шломо, Иерусалим)

Залеская. 2006. С. 225–240). Значение К. в христианском искусстве подчеркнуто почитанием великой святыни — *Нерукотворного образа Спасителя* на чрепии (черепице), известного как *Керамион* (*Смирнова Э. С. «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве Средневековья. Русь. М., 2007. С. 62, 67, 71–73*).

В Византии и на Руси К. применяли в храмовом строительстве (кирпич, голосники и др.) и деко-



Ампула с изображением ап. Петра.

V–VI вв.

(Музей визант. искусства, Берлин)

рации (терракотовые плиты и профильные детали, половая плитка и черепица, печные и архитектурные изразцы, блюда-бачины). Известны также иконы разных размеров, на-



стенные плитки-надгробия, со 2-й пол. XVII в. в России — иконостасы. На периферии Византийской империи, особенно в *Болгарии*, в технике К. создавали иконные образы: икону св. Феодора («преславская» К. кон. IX — нач. X в., см.: *Tschilingirov A. Der Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien. Münch., 1979. P. 318; The Glory of Byzantium. 1997. Cat. 222*); плитки с изображением святых мучеников («Св. Георгий»; «Вмч. Пантелеимон» из никомидийских катакомб, обе — IX—X вв., ГИМ); рельефные полихромные иконы «Распятие с предстоящими» и «Три святителя» кон. XIII в., служившие частью декора вост. фасада ц. свт. Василия Великого в *Арте* (ныне в Византийском музее Янины, см.: *Παλαδοπούλου Β. Ν. Η Βυζαντινή Ἄρτα και τὰ μνηεῖα τῆς Ἀθῆνας, 2002. Σ. 127. Εικ. 148, 149; Byzantium. 2004. Cat. 34a, b. P. 78–79*). В эпоху средневековья иконные образы на посуде, прежде всего в глазурированных изделиях, встречаются реже. Античные традиции, унаследованные визант. К. и развивавшиеся на вост. окраинах бывшего греко-рим. мира, соединялись с ислам. и фольклорными мотивами. Образы и сюжеты К. визант. провинций восходили к дорогой металлической посуде (блюда, найденные близ Ко-



Вмч. Пантелеимон.
Фрагмент керамической иконы.
IX—X вв. (ГИМ)

там т. н. звериного стиля (блюда и чаша XIII в.; ГИМ).

К. средневековья представляла собой тот пласт предметов, к-рый изготовляли и использовали люди, принадлежавшие к разным культурам и различным конфессиям (*Grabar O. The Mediation of Ornament. Princeton, 1992*). Значительное количество изделий из К. проникло в «чужие» культуры в виде тары (амфор для вина и растительного масла; амфорисков и специальных толстостенных сосудов с узким горлом для косметических, медицинских, алхимических составов). В производстве К. возрождали забытые технологии и художественные приемы, она служила важным средством их распространения и развития. Так, в К., происходящей из лат. государств крестоносцев, сплетались декоративные мотивы восточных культур с античной, визант. и западноевроп. орнаментикой: украшена амфора из франк. мастерских Антиохийского княжества в порту Св. Симеона (ныне Эль-Мина, Турция) — подчерченными фигурами животных, которые имеют человеческие головы (сер. XIII в., Дамбартон-Окс, Вашингтон, см.: *Byzantium. 2004. Cat. 244. P. 398–399*). На блюдах исламских мастеров появлялись образы христ. святых, напр. монахов, и церковные сюжеты. Импорт мавританской и арабской посуды в Зап. Европу привел к расцвету глазурованной и расписной К. в эпоху Возрождения.

Такой строительный материал Др. Руси, как унаследованный от Византии плоский кирпич (*плинфа*), оказался важен не только для датировки зданий, но и для выделения локальных строительных традиций. Благодаря надписям, знакам и клей-

мам на кирпиче можно узнать имена мастеров, благочестивые обычаи жертвователей на церковь и ее строителей. Традиция клеймения кирпича и черепицы восходит к античной культуре. Она была слабо развита в средневек. Византии, но, унаследованная древнерус. строителями, получила широкое развитие; в XII — нач. XIII в. впитала западноевроп. элементы и послужила одним из источников маркировки кирпича на московских заводах сер. XVII в.

В средние века в Средиземноморье, Зап. Европе и на Руси продолжали использовать декоративную и облицовочную К., в основном плитки для полов или (реже) фасадов зданий. Это было связано с возросшей потребностью в недорогой, несложной (в сравнении с мозаикой, облицовкой мрамором или цветными породами камня), но эффектной и прочной технике. Массовое производство К. породило крупные мастерские (напр., «преславская» К. в Болгарии IX—X вв., из мон-ря Патлейна, музей «Великий Преслав», Преслав; см.: *The Glory of Byzantium. 1997. Cat. 223–224*). Позже фасадная керамика особенно широко распространилась в ислам. странах Востока, но спорадически использовалась и в архитектуре Балкан средне- и поздневизант. периода (напр., в Несебыре, Болгария).

Визант. традицию художественной К. (в т. ч. техника пластилажа) переняли на Руси. Единственный домонгольский пример использования цветных глазурованных плиток на фасадах — частично сохранившаяся ц. Бориса и Глеба (Коложская) в Гродно (XII в.), но, возможно, подобного рода элементы имелись и на других храмах гродненской архитектурной традиции (церковь в Волковыске). Поливной К. были украшены полы в киевской *Десятинной церкви* (1996) и во мн. храмах Киевской Руси (напр., церковь в с. Белогородка); поливной плиткой выложено изображение павлина на омфалии в т. н. Михайловской ц. в Чернигове. Важное свидетельство знакомства с романо-готическим вариантом декорации полов — рельефные неглазурованные плитки, воспроизводящие распространенную в искусстве Европы архитектурную орнаментку (грифоны, хищные птицы и др. геральдические символы) из Галича (*Ibid. Cat. 219*). Поливные плитки пола



Просфорная печать.
VI в.

(Департамент древностей Израиля,
Иерусалим)

ринфа, с изображениями хищных животных или птиц, XII в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк). Симметричные, уравновешенные орнаментальные мотивы встречаются и в иллюминированных рукописях (напр., изображения птиц на глазурованной тарелке XI в. с Таманского городища, ГЭ). Со временем в К. даже к-польского производства художественные формы упрощались, отдавалось предпочтение элемен-



являются главной особенностью первых каменных храмов Москвы XIV–XV вв.

Развитие поливной К. в послемонг. Руси продолжалось в центрах, имевших активные связи с Зап. Европой, со Средиземноморьем. На формирование фасадного убранства храмов и дворцов Московских великих князей повлияли терракотовые рельефные плиты и профильные архитектурные элементы, введенные в употребление мастерами, приглашенными из Италии (с посл. четв. XV в., см.: Яковлев. 2008). Они заменили ставшие к тому времени традиционными 3-рядные фризовые пояса из К. в уровнях барабанов глав, алтарей и карниза стен (напр., ц. Ризоположения в Московском Кремле, 1484–1485), а также в наиболее доступных обозрению местах (дверные проемы собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря, 1490). В XV–XVI вв. в Пскове производились т. н. керамиды, рельефные погребальные плиты с зеленой поливой, на к-рых были эпитафии и иконные изображения в рамках-киотах; возможно, керамические киоты были и на домашних иконах (Плешанова. 1966; Кильдюшевский, Паничева. 1987). В кон. XV–XVI в. фасадную К., в т. ч. поливную, использовали как для декоративной облицовки, напр. ц. Покрова Пресв. Богородицы на Рву (собор Василия Блаженного) в Москве (1555–1561), так и для изготовления крупных иконных композиций, таких как иконы в Борисоглебском соборе княжеского удела в Старице (1558–1561, разобран в XVIII в., сохр. «Спас Нерукотворный» и «Распятие», ныне — ГИМ). Вероятно, подобные уникальные рельефы, как и керамические икона «Св. Георгий (Чудо Георгия о змие)» и 2 композиции «Распятие», сделанные в этот же период для Успенского собора в Дмитрове (1509–1512), были созданы в столичной, «государевой мастерской» (Баранова. 2006. С. 93–96). Знакомством со средиземноморскими традициями, где глазурированные блюда (в основном вост. происхождения) широко использовали в храмовой декорации, можно объяснить появление подобных изделий на фасадах некоторых визант. и рус. церквей, напр. храма Св. Троицы с. Хорошова, Москва, 1596–1598 гг. (Беляев. 2007).



ва. 2006; Она же. 2011; Она же. 2012). Развитые фасадные композиции из

Чудо вмч. Георгия о змие.
Фрагмент
керамической иконы.
Сер. XVI в.
(собор Успения Пресв.
Богородицы, г. Дмитров)

Производство фасадной изразцовой К. с полихромной эмалевой рельефной поверхностью было налажено в России при участии мастеров из Речи Посполитой (Литва, Белоруссия, Польша) и Зап. Европы (Германия, возможно Голландия). По инициативе патриарха Никона оно было организовано сначала в вотчинах Валдайского Иверского мон-ря и в Воскресенском Новоиерусалимском мон-ре на Истре, откуда перенесено в Москву и Ярославль (Баранова. 2006. С. 70–75; Она же. 2011; Новый Иерусалим:



Херувим. Изразцовая икона.
1702 г. Мастер С. Полубес
(фасад трапезной ц. Успения
Пресв. Богородицы в Гончарах, Москва)

Образы горнего и дольнего: [Альбом] / Авт. текста: Г. М. Зеленская. М., 2008. С. 191–281). В технике цветного изразца исполнялись сложнейшие интерьерные и фасадные композиции, включавшие иконные мотивы (небесные силы, прежде всего ангелы), изображения крестов и др.; надписи (церковно-учительные, памятные и «топографические»); символику, связанную с представлениями о рае (виноградная лоза, цветы и иные растительные мотивы, птицы). Наивысший расцвет изразца в Московском гос-ве приходится на 2-ю пол. XVII в. (Фролов. 1991; Барано-

рельефных полихромных (эмалевых) изразцов, в составе к-рых — сотни отдельных элементов (в т. ч. образующих сложные панно), целиком покрывают стены и архитектурные формы, отражающие влияние ордерной декорации в ее барочном варианте. В их числе — палатная надстройка над св. воротами Московского подворья митрополитов Сарских и Подонских («Крутицкий теремок», архит. О. Д. Старцев, 1693–1694) и здание монетного двора (1697). В фасадных композициях на рубеже XVII и XVIII вв. снова появляются крупные составные иконы, прежде всего с образами евангелистов — известны в декорации комплекса храма св. Отцов семи Вселенских Соборов Данилова мон-ря; сохранились на главках придела во имя свт. Трифона Амафунтского в московской ц. Успения Божией Матери в Гончарах (1702), в надвратной ц. во имя прор. Иоанна Предтечи Солотчинского монастыря под Рязанью (1695–1698) (Анциферова. 2000). О степени развития рус. архитектурной К. XVII в. позволяют судить музейные коллекции (наиболее систематическая принадлежит МГОМЗ, в т. ч. изразцы разрушенных в 20–30-х гг. XX в. московских храмов, см.: Баранова. 2006. С. 50–51, 105, 123–126, 132–133).

Со 2-й пол. XVI в. в Московской Руси К. используют как украшение интерьера, особо выделяются в домах облицованные изразцами печи. На рубеже XVI и XVII вв. (Немцова. 1989; Она же. 1993) складывается устойчивая система изображений, отличающаяся разнообразием: классические архитектурные и растительные мотивы, геометрические и сюжетные композиции (напр., осада города, походы, охота), среди которых встречаются сцены на лит. сюжеты, в т. ч. с надписями (в основном из «Александрины»). Не позднее 2-й пол. XVII в. печные изразцы были широко распространены во мн.



рус. городах (Псков и Вел. Новгород, Вел. Устюг, Ярославль, Н. Новгород и Балахна, Казань), где сложились собственные школы, а также в Сибири. Долго сохранялись традиции производства изразцов и в крупных мон-рях, напр. в Воскресенском Новоиерусалимском, где



Интерьер храма
Толгской иконы
Божией Матери
Высоко-Петровского мон-ря

ной) и прикладном искусстве с сер. XIX до нач. XX в., включая эксперименты Мастерской в имении Мамонтовых Абрамцево и работы М. А. Врубеля. Была продолжена и традиция изготовления иконостасов из К. на заводе в с. Кузнецове (Конакове) Тверской губ., первые заказы к-рого (1895) предназначались для храмов в С.-Петербурге и для Новоафонского монастыря в Абха-

Она же. О стилях архитектуры рус. изразцовых печей XVII–XVIII вв. // Коломенское: Мат-лы и исслед. М., 1993. Вып. 5. Ч. 1. С. 30–41; Фролов М. В. Мастера-изразечники Москвы XVII – нач. XVIII в. М., 1991; Коваль В. Ю. Керамика Востока и Византии на Руси: Кон. IX–XVII вв.: АКД. М., 1997; он же. Керамика Востока на Руси IX–XVII вв. М., 2010; The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D.: 843–1261: Cat. / Ed. H. Evans. N. Y., 1997; Анциферова Г. М. Изразцовая композиция «Евангелисты» // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: XIII–XIX вв. М., 2000. С. 113–120; Федоров-Давыдов Г. А., сост. Золотоордынские города Поволжья: Керамика. Торговля. Быт. М., 2001; Byzantium: Faith and Power: (1261–1557): Cat. N. Y., 2004; Баранова С. И. Москва изразцовая. М., 2006; она же. Рус. изразец: Зап. музейного хранителя. М., 2011; она же. Изразцовая летопись Москвы. М., 2012; Беляев Л. А. Маркировка древнерус. кирпича как культурно-ист. явление // СЮФИА: Сб. ст. по искусству Византии и Др. Руси в честь А. И. Комеча. М., 2006. С. 67–88; он же. «Бачини»: бытовая глазурированная керамика в архитектуре позднего византизма периода // Рос. Арх. 2007. № 3. С. 133–140; Яковлев Д. Е. Кирпич и архит. керамика в постройках Великокняжеского дворца рубежа XV–XVI вв. в Моск. Кремле // Моск. Русь: Проблемы археологии и истории архитектуры: Сб. ст. к 60-летию Л. А. Беляева. М., 2008. С. 206–220; Малых С. Е. Вотивная керамика Египта эпохи Древнего царства. М., 2010.

Л. А. Беляев, М. А. Маханько

КЕРАМИОН – см. ст. *Спас Нерукотворный*.

КЕРА́СЬЯ – см. ст. *Великая Лавра*.

КЕРДОН [греч. Κέρδων; лат. Cerdon], еп. Александрийский (98–108/9), 4-й после ап. Марка. В «Хронике» Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, а также в армянской редакции этого произведения Самуила Анийского и в лат. переводе блж. Иеронима Стридонского указывается, что К. занимал кафедру 11 лет. Все источники сходятся в том, что он был поставлен на кафедру в правление имп. Нервы (96 – нач. 98). Однако относительно времени вступления на кафедру его преемника еп. Прима имеется расхождение между армянской и латинской редакциями. Согласно последней, это произошло в 9-й год правления имп. Траяна, согласно армянской редакции – в 11-й год. Блж. Иероним считает годы, когда Траян был у власти, с его самостоятельного правления в 98 г., в то время как армянский переводчик начинает отсчет с 97 г., когда Траян был провозглашен соправителем Нервы. Нечеткость

в нач. XVIII в. работали пленные шведские ремесленники, делавшие рельефные изразцы на сюжеты кн. «Символы и эмблемата» (Symbola et emblemata. Amst., 1705; переизд.: Эмблемы и символы / Вступ. ст., коммент.: А. Е. Махов. М., 1995); производство изразцов в местной монастырской слободе сохраняло значение до сер. XIX в. Наряду с лубком сюжетные изразцы как свое-

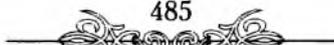
образно использовалась в советской монументальной пропаганде (напр., архитектурные декорации и рельефы Московского метрополитена и высотных зданий). Возвращение к К. в иконном творчестве актуально для совр. мастеров, в т. ч. работающих по заказам Церкви: иконы в иконостасы ц. Покрова Пресв. Богородицы и Толгской иконы Божией Матери Высокопетровского монастыря в Москве (Г. В. Куприянов), ц. Св. Троицы на Каширском шоссе, Москва (Ю. В. Волкотруб); собора Зачатьевского (Алексеевского) мон-ря (А. Л. Удальцова); образы рус. святых и виды известных мон-рей России на иконах работы худож. А. В. Климкова. В кон. XX в. были воссозданы иконостасы из К. в соборе Воздвижения Креста Господня верхотурского Свято-Николаевского мон-ря (Баранова. 2006. С. 334–335).

Лит.: Плешанова И. И. Керамические надгробные плиты Псково-Печерского мон-ря // Нумизматика и эпиграфика. 1966. Т. 6. С. 211–226; Розенфельдт Р. Л. Московское керамическое производство XII–XVIII вв. М., 1968; Макарова Т. И. Поливная керамика в Др. Руси. М., 1972; Выголов В. П. Рус. архитектурная керамика кон. XV – нач. XVI в.: (О первых рус. изразцах) // ДРИ. М., 1975. [Вып.] Зарубежные связи. С. 282–317; Залесская В. Н., сост. Визант. белоглиняная расписная керамика IX–XII вв.: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1985; она же. Памятники визант. прикладного искусства IV–VII вв.: Кат. колл. / ГЭ. СПб., 2006; Кильдюшевский В. И., Паничева Л. Г. Псковские керамические кноты // КСИА. 1987. Вып. 190. С. 64–69; Немцова Н. И. Исследование и реставрация рус. изразцовых печей XVII–XVIII вв. М., 1989;



Спаситель.
Керамическая икона (Надвратный храм
Высоко-Петровского мон-ря)

образная народная энциклопедия имели просветительское значение. Сюжеты, техника, художественные особенности рус. фасадной и печной К. XVI–XVII вв. влияли на формирование рус. национального стиля в архитектуре (в т. ч. церков-





датировок присутствует и у *Евсевия Кесарийского* в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl.* III 21; IV 1): он пишет о вступлении К. на кафедру в 1-й год правления Траяна, а время его кончины определяет ок. 12-го года. В «Истории Александрийских патриархов» К. назван 4-м предстоятелем, человеком целомудренным и смиренным; сообщается, что он умер в 9-й год правления Траяна, 21-го числа месяца паоне. Из этой хронологии выбивается византийский хронист VIII в. *Георгий Синкелл* († между 811 и 813), который сокращает епископство К. до 10 лет. Принципиально иную хронологию в «Анналах» дает *Евтихий*, патриарх Александрийский (X в.), — с 1-го по 15-й год правления имп. Домициана, т. е. с 81 по 96 г.

В апокрифических «Деяниях ап. Марка» (BHG, N 1035; BHL, N 5276) упоминается, что К. был крещен этим апостолом и позже рукоположен в одного из первых александрийских пресвитеров (*ActaSS. Arg. T. 3. Col. 348, XLVI*). В арабызычном копт. Александрийском Синаксаре, возникновение к-рого традиционно связывается с именем Михаила, еп. Атриба и Малиджа (XIII в.), память К. отмечена под 21 паоне (15 июня). В заметке о К. также указывается, что он занимал кафедру 11 лет, восхваляются его добродетели, он назван подражателем Христа, и приводятся вышеупомянутые сведения из апокрифических «Деяний ап. Марка». Те же сведения имеются в эфиопской редакции Александрийского Синаксаря, где память К. находится под соответствующим числом (21 санэ). Тем не менее К. не почитается как святой в совр. Коптской Церкви, т. к. его имя отсутствует в коптских литургических синаксарях и минологиях. По неизвестным причинам в более подробном календаре Абу-ль-Бараката память К. помещена под 11 паоне (5 июня).

Ист.: *Euseb. Chron. Vol. 2. P. 162–163; Georg. Sync. Chron. P. 424–425; Eutych. Annales. Pars 1. P. 100; SynAlex (Forget). Vol. 2. P. 181–182; SynAlex. P. 588. (PO; T. 17); History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed., transl. B. Evetts. P., 1904. Vol. 1. P. 150. (PO; T. 1. Fasc. 2); Le Synaxaire éthiopien. P., 1907. T. 1. Mois de Sané / Éd. I. Guidi. P. 652–653. (PO; T. 1. Fasc. 5).*

Лит.: *Wallis Budge E. A. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. Vol. 4. P. 1023; Sauget J.-M. Cerdon // BiblSS. Vol. 3. Col. 1135–1136.*

Д. В. Зайцев

КЕРДОН (кон. I — 1-я пол. II в.), еретик-гностики (см. ст. *Гностицизм*), согласно древней традиции, преподаваемый учитель гностика *Маркиона* (*Iren. Adv. haer. I 27*), с к-рым полемизировал *Тертуллиан* в трактате «Против Маркиона». Отрывочные сведения о К. и его учении содержатся в сочинениях неск. церковных историков и ересеологов: сщмч. *Ириней* Лионского († кон. II в.), *Ипполита Римского* (III в.), *Фирмилиана*, еп. Кесарии Каппадокийской (сер. III в.), *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской (2-я пол. III — 1-я пол. IV в.), свт. *Епифания Кипрского* (ок. 315–403), *Филастрия*, еп. Бриксийского (IV в.), *Феодорита*, еп. Кирского († ок. 457).

К. происходил из Сирии (*Eph. Adv. haer. [Panarion]. XLI 1*). Считается, что он был учеником и последователем *Симона Волхва*, современника апостолов (Деян 8. 4), основателя ереси симониан, которых ересеологическая традиция считает гностиками. Однако преемственную связь учения К. с учением Симона, вероятнее всего, не следует понимать буквально. Это скорее позднейшая попытка отнести учение К. к определенному направлению или обозначить его гностические корни. Весьма часто по той же причине гностикам приписывалось влияние на них античных философов.

Единственный исторически достоверный факт в биографии К. — его прибытие в Рим ок. 140 г. (*Euseb. Hist. eccl. IV 11*), при папе сщмч. *Лигине* († 142 или 149). Сведения сщмч. *Ириней* о К., наиболее ранние и подробные, послужили основой для выводов позднейших историков. Согласно этим сведениям, К., несмотря на приверженность к ереси, не стремился открыто отмежеваться от Церкви: «Кердон, предшественник Маркиона... часто приходя в церковь и исповедуясь... так и окончил [жизнь], то уча тайно, то опять исповедуясь, то обличаемый в своем худом учении, и наконец оставил собрание братьев» (*Iren. Adv. haer. III 4*).

В основе учения К. лежит тезис о существовании двух Богов: 1-й — Бог благой, 2-й — Бог «правосудный». Благой Бог является Отцом Иисуса Христа. «Правосудный» Бог — творец мира, это Он дал закон Моисею и говорил через ветхозаветных пророков, что «Бог, проповеданный законом и пророками,

не есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, потому что одного знали, другой был неизвестен; один — правосуден, другой — благ» (*Ibid. I 28*). Положение о двух Богах у К. приводят также *Ипполит Римский*, *Евсевий*, еп. Кесарии Палестинской, и др. Согласно *Ипполиту*, второй Бог, Бог Ветхого Завета, творец мира, трактуется К. уже не как «правосудный», а как злой и жестокий (*malus*) (*Hipp. Refut. VII 10, 37*). Еп. *Евсевий* добавляет, что ветхозаветного Бога, по К., можно познать, а Бог — Отец Христа непознаваем (*Euseb. Hist. eccl. IV 11*).

Христологии К. был свойственен радикальный *докетизм*, т. е. он считал, что плоть Христа была призрачной, иллюзорной, поэтому не было ни Его воплощения от Девы, ни страданий и смерти. К. отрицал также проповедуемое христианами всеобщее воскрешение плоти, признавал только бессмертие души. К. отвергал как Ветхий, так и Новый Завет, за исключением нек-рых мест из Евангелия от Луки и отрывков Посланий ап. Павла (*Eph. Adv. haer. [Panarion]. XLI 1; Filastr. Divers. haer. XLIV*).

По мнению А. фон Гарнака, с уверенностью назвать К. учителем Маркиона на основании имеющихся источников нельзя. Если в упомянутых источниках К. считается предшественником Маркиона, то, напр., *Тертуллиан*, посвятивший полемике с Маркионом обширный трактат с подробным рассмотрением его учения, упоминает имя К. вскользь и не говорит о том, что его оппонент был последователем К. Точно известно только, что оба еретика находились в Риме в одно и то же время. Учение Маркиона представляет собой тезисы, почти схожие с теми, к-рые приписывают К. сщмч. *Ириней* и др., поэтому неясно, в чем оригинальность концепции Маркиона, занявшей значительное место среди гностических теорий. Гарнак высказывает предположение, что учение К. не имело столь четких формулировок, какие приписываются ему ересеологами, он просто проповедовал дуализм — основную доктрину гностического мировоззрения, но не говорил о др. Боге, как это делал вполн. Маркион. Т. о., положения, относившиеся к учению Маркиона, были вполн. приписаны К. Вполне вероятно, что это относится также и к докетизму К. Возможно, у сщмч.





Ириней был какой-то источник или устные сведения о существовании некоего еретика по имени Кердон, но отсутствовали подробности его учения, поэтому Ириней мог приписать ему основные гностические постулаты и взгляды Маркиона, сделав этого Кердона связующим звеном между Маркионом и первыми гностиками.

Свт. Епифаний посвятил небольшую заметку кердонианам, ученикам К. (*Eph. Adv. haer. [Panarion]. XLI*), однако нет оснований считать, что после смерти К. осталась некая полноценная секта его единомышленников.

Ист.: *Iren. Adv. haer. I 27–23; III 4; Eph. Adv. haer. [Panarion]. XLI; Euseb. Hist. eccl. IV 11; Filast. Divers. haer. XLIV; Firmilianus, ep. Caesariensis. Ep. LXXV // CSEL. Vol. 2. P. 813; Theodoret. Haer. fab. I 24.*

Лит.: *Hilgenfeld A. Cerdon und Marcion // ZWTh. 1891. Bd. 24. S. 1–37; Harnack A., von. Marcion: Das Evangelium des fremden Gottes. Lpz., 1924². S. 31*–39*; Bady G. Cerdon // DHGE. 1969. T. 12. Col. 162–163; idem. Cerdoniens // Ibid. Col. 163; Поснов М. Э. Христианский гностицизм века апостольского: 4. Кердон и Маркион // Гностики, или О «лжеименном знании» / Сост.: С. И. Еремеев. К., 1997². С. 184; Deakle D. W. Harnack and Cerdo: A Reexamination of the Patristic Evidence for Marcion's Mentor // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung = Marcion and His Impact on Church History / Hrsg. G. May. K. Greschat. B., 2002. S. 177–190.*

О. Н. А.

КЕ́РЕНСКИЙ Александр Федорович — см. в ст. *Временное правительство и его вероисповедная политика*.

КЕ́РЕНСКИЙ Владимир Александрович (13.12.1868, с. Куроедово Карсунского у. Симбирской губ. — после 1922), проф. КазДА. Сын священника, двоюродный брат председателя Временного правительства (1917) А. Ф. Керенского. В 1889 г. К. окончил Симбирскую ДС, в 1893 г. — КазДА, получил степень кандидата богословия с правом преподавания в семинарии и получения степени магистра богословия без нового устного испытания, но по напечатанию и защите сочинений. Оставлен под рук. проф. Н. Я. Беляева профессорским стипендиатом кафедры истории и разбора западных исповеданий (15 авг. 1893 — 15 авг. 1894); с 23 сент. 1894 г. преподаватель кафедры обличительного раскола Пензенской ДС, одновременно заведовал фундаментальной б-кой. 23 дек. 1894 г. утвержден в степени магистра богословия (дис. «Старокатоли-

цизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедальном отношении»). С 11 мая 1895 г. доцент кафедры истории и обличения зап. исповеданий, с 26 июля 1902 г. экстраординарный профессор, с 1 мая 1903 г. статский советник.

В 1897 г. К. была предоставлена годичная заграничная командировка с денежной субсидией в 600 р. В этот период он изучал новое лютеранство в Берлинском ун-те (посещал лекции протестантских профессоров А. фон Гарнака, Ю. Кафтана, О. Пфлейдерера), нем. старокатолицизм при Боннском ун-те и швейцар. старокатолицизм в Берне (слушал лекции профессоров-старокатоликов И. Лангена, Т. Вебера, И. Ф. Шульте, Э. Герцога, Э. Мишо и А. Тюрлингса). Присутствовал на IV Международном старокатолическом конгрессе (Вена, 1897). Кроме того, К. побывал за границей летом 1899 г. В 1898–1899 гг. по итогам командировок К. написал и опубликовал статьи «Старокатолический вопрос в новейшее время: (По поводу переговоров между русской и старокатолической комиссиями)», «Четвертый интернациональный старокатолический конгресс и его значение в истории старокатолического движения», «Три месяца в центре старокатолицизма (в Бонне и Берне)». В 1902 и 1904 гг. был на заседаниях V и VI старокатолических конгрессов. Научные работы К. этого времени посвящены изучению старокатолицизма и лютеранства. 17 марта 1904 г. Указом Святейшего Синода утвержден в степени доктора богословия (дис. «Школа ричлианского богословия в лютеранстве»), 9 марта 1905 г. назначен сверхштатным ординарным профессором, с 23 окт. штатный ординарный профессор. Для годового акта КазДА 1905 г. К. подготовил речь «Армия спасения», но не зачитывал ее в связи с временным прекращением деятельности академии в период студенческих и революционных волнений. С 16 авг. 1911 г. ординарный профессор кафедры истории и обличения зап. исповеданий в связи с историей Зап. Церкви от 1054 г. до XX в. С 1913 г. преподавал историю Церкви (конспекты лекций были опубл. отдельным изданием), затем — историю религий на Казанских высших жен. курсах.

В трудах К. зарубежная церковная и гражданская истории были спе-

цифически связаны со сравнительным (обличительным) богословием. Его полемические статьи о старокатолицизме, об англиканстве и о лютеранстве во многом повлияли на выбор студентами КазДА тем по истории зап. исповеданий для курсовых работ и кандидатских сочинений. Так, у К. писал канд. дис. «Русская ультрамонтанская литература в защиту папской системы в сопоставлении с учением христианского Откровения и голосом Вселенской Церкви» буд. митр. Алеутский и Североамериканский *Ермоген (Кожин)* (НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11352. Л. 368).

К., владевший нем., франц., англ. и итал. языками, знавший латынь, греческий и еврейский, налаживал связи с крупнейшими научными центрами, посещал Австрию, Италию, Англию. Благодаря деятельности К. и Аурелио Пальмиери (католич. ориенталист, состоявший в переписке со мн. рус. богословами и философами) *Ватиканская библиотека* пополнялась российскими изданиями на условиях обмена книжными и журнальными фондами. В 1914 г. именно через К. осуществлялся обмен изданиями КазДА («*Православный собеседник*», противомусульманский Сборник и сочинения академических профессоров) и Гарвардского ун-та (*Harvard Theological Review*). Научный авторитет К. признавали мн. его коллеги. Так, профессор МДА и Московского ун-та А. П. Лебедев назвал К. лучшим специалистом по изучению религ. движений вообще и старокатолицизма в частности (*Лебедев А. П. Уроки и примеры из истории древних Соборов — применительно к предстоящему всероссийскому Собору // ДЧ. 1907. № 1. С. 58*). Только революционные события 1917 г. помешали формированию в КазДА под началом К. полноценной научной школы зап. истории и сравнительного богословия.

19 июля 1917 г. К. был избран членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от КазДА, вошел в состав Редакционного отдела Собора. Наряду с С. Г. Рункевичем неоднократно являлся докладчиком от Редакционного отдела: в частности, на заседании 4 нояб. 1917 г. зачитал доклад о редакционных изменениях «Общих положений о высшем церковном управлении», касавшихся



восстановления Патриаршества. На III сессии Собора выступил с докладами от Редакционного совета 2 сент. 1918 г. о внебюджетном, внешкольном религиозном просвещении народа, 3 сент. — о соборном предначертании о порядке прославления святых к местному почитанию, 7 сент. 1918 г. — о постановлении Собора о финансово-хозяйственных церковных учреждениях и о сборах в церковную казну, 17 сент. — о церковном суде с последующим соборным постановлением (Собор. 1918. Деяния. 2000. С. 40, 63–64, 123–124, 186).

К 15 апр. 1918 г. на заседании историко-философского фак-та Казанского ун-та К. был принят приват-доцентом ун-та на кафедру церковной истории. Здесь преподавали К. В. Харлампович и Н. В. Никольский, Ф. А. Курганов. С 1918/19 уч. г. лекции, к-рые читал К., были рекомендованы для посещений не только студентам старших семестров исторического отделения Казанского ун-та, но и всем желающим. На основании Декрета СНК от 9 окт. 1918 г. К. получил звание профессора Казанского ун-та, с 1 янв. 1919 г., согласно тому же декрету, выбыл из состава профессоров. 15 февр. того же года по Всероссийскому конкурсу был избран профессором кафедры истории Церкви историко-филологического фак-та Казанского ун-та. К. ездил в Москву под предлогом научных исследований в б-ках Московского ун-та, Археологического ин-та и МДА в поисках более надежного и стабильного места работы, однако возвратился в Казань. В 1919/20 уч. г. К. читал курсы «История реформационных церквей Запада», «История сектантских движений на Западе», «История религий дохристианского мира», «История средневекового папства», вел практические занятия.

В связи с упразднением во 2-й пол. 1919 г. кафедры истории Церкви он с 1920 г. был переведен на вновь созданную кафедру истории религий Казанского ун-та, где читал курс средневековой философии на историко-философском фак-те, а также 2 курса («Социалистические идеи западного сектантства», «Церковь и государство») на фак-те общественных наук (НАРТ. Ф. Р–1337. Оп. 2. Д. 4. Л. 24 об.; Оп. 27. Д. 13. Л. 77 об.). В том же году с участием К. предпринималась попытка со-

здать в Казанском ун-те т. н. основной фак-т, срок обучения на к-ром должен был составлять 2 года (на 1-м курсе предполагалось преподавание общеобразовательных дисциплин, на 2-м — специальных предметов для студентов, собирающихся по окончании поступать на фак-т (в ин-т) гуманитарных наук). На самом фак-те планировалось организовать 4 отд-ния, в т. ч. историческое с кафедрой истории религий (Там же. Д. 2. Л. 1 об.). Однако проект так и остался нереализованным.

После упразднения в июне 1921 г. историко-философского фак-та Казанского ун-та Главпрофобр отказал К. в переходе на фак-т общественных наук. Тем не менее по решению фак-та К. продолжал преподавать предметы «Церковь и государство», «История Реформации» с сохранением временного содержания. Несмотря на ходатайства фак-та (Никольский составил докладную записку об ученых заслугах К.), в февр. 1922 г. решением Гос. учебного совета К. вместе с Харламповичем был исключен из состава профессоров Казанского ун-та. Вскоре был упразднен и фак-т общественных наук (Там же. Оп. 27. Д. 13. Л. 24–25, 78–79 об.; Д. 15. Л. 15 об. — 16).

В связи с закрытием фак-тов его сотрудники, чтобы «в РСФСР не вымерла исследовательская работа в области гуманитарных наук и чтобы не прекращалось дальнейшее их развитие» (Там же. Оп. 2. Д. 4. Л. 6), разработали проект создания 4 научных институтов для подготовки квалифицированных работников и вузовских преподавателей (лингвистики, философии, психологии и педагогики, истории). В Ин-те истории на кафедре истории религий предполагались лекции К. на темы: «Дохристианские религии» (ассиро-вавилонская, персидская, китайская, ведаизм, браманизм, буддизм, ламаизм, греческая, римская, иудейская, ислам и др.) и «Реформационные движения в Зап. Европе» (лютеранство, реформатство, англиканство, старокатолицизм), а также проведение им практических занятий (изучение первоисточников указанных религ. систем (символических книг, богослужебных книг, гимнов, молитвословий и проч.) и научные исследования (изучение богословско-философских школ протестантизма: вульгарного рационализма, мифической лейбнице-вольфиан-

ской, тюбингенской, кантианской, идеалистической шеллинго-гегелианской, шлейермахеровской новой ортодоксии, посредствующего богословия, бездогматического христианства и др.) (Там же. Оп. 2. Д. 4. Л. 8 об. — 9 об.).

К. продолжал преподавать в КазДА до ее закрытия. 6 марта 1921 г. вместе с ректором еп. сщмч. *Анатолем (Грисоком)* и 16 преподавателями академии участвовал в последнем заседании Совета КазДА. На этом заседании был заслушан указ высшей церковной власти от 4 февр. 1921 г. об утверждении решения Совета КазДА от 7 нояб. 1920 г. об избрании митр. Казанского и Свияжского *Кирилла (Смирнова)* почетным членом академии, об окончании чтения лекций 1920/21 уч. г. к 23 марта, о начале экзаменов с 24 марта «в сроки, установленные профессорами и студентами по взаимному соглашению» и об утверждении 2 тем кандидатских диссертаций, представленных на кафедру: «Лев XIII: Очерк его жизни и деятельности», «Масонство как религиозное движение». Но в апр. 1921 г. академия была упразднена, К. арестован. В окт. того же года в числе других он был приговорен к году заключения условно. 20 нояб. 1921 г. участвовал в организационном собрании, а 27 нояб. — в заседании Совета Богословского ин-та, вошел в его профессорско-преподавательский состав (Там же. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11479. Л. 43 об. — 44, 49–49 об.; Ф. Р–1172. Оп. 3. Д. 15). С сер. 1922 г. судьба К. неизвестна.

Соч.: Речь перед защитой сочинения: Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедальном отношении // ПС. 1894. Ч. 3. С. 495–503; Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедальном отношении: (Ист.-крит. исследования осн. начал старокатолицизма в их отношении к православию). Каз., 1894; Старокатолический еп. Иосиф Губерт Рейнкенс // ПС. 1896. Ч. 1. С. 381–395; К вопросу о действительности англиканских посвящений: По поводу буллы *Apostolicae Curae* и ответа на нее англиканских иерархов // Там же. 1897. Ч. 1. С. 706–726; К старокатолическому вопросу: Ответ старокатолическому епископу Веберу // Там же. Ч. 2. № 10. С. 493–512; Старокатолический вопрос в новейшее время: (По поводу переговоров между рус. и старокатолической комиссиями) // Там же. Ч. 1. Янв. С. 118–138; Февр. С. 213–236; Март. С. 401–416; Четвертый интернациональный старокатолический конгресс и его значение в истории старокатолического движения // Там же. Ч. 2. С. 643–664, 734–765; Три месяца в центре старокатолициз-



ма (в Бонне и Берне) // Там же. 1899. Ч. 1. С. 625–658; Пятый интернациональный старокатолический конгресс и современное (внешнее и внутреннее) состояние старокатолицизма // ВиР. 1902. Т. 1. Ч. 2. С. 480–498, 533–550, 570–606; Школа риччианского богословия в лютеранстве: (Исслед. из области новейшей лютеранской догматики). Каз., 1903; К старокатолическому вопросу: По поводу ответа А. А. Киреева // ХЧ. 1904. № 7. С. 112–128; № 9. С. 387–409; Шестой интернациональный старокатолический конгресс и развитие старокатолицизма в последние годы: (1902–1904) // ПС. 1904. Ч. 2. С. 756–797, 1062–1118; Американская епископальная церковь: Ее происхождение и состояние преимущественно в вероисповедном отношении. Каз., 1905; Армия спасения. Каз., 1905; Старокатолицизм под защитой о. П. Светлова // Странник. 1906. № 8. С. 235–257; Мариавиты // ХЧ. 1908. № 4. С. 565–581; Римско-католический модернизм // ВиР. 1910. № 19. С. 5–26; № 20. С. 145–155; № 21. С. 285–300; № 22. С. 425–436; Что разделяло и разделяет восточноправосл. и западную старокатолическую Церковь? Х., 1910; Православные духовные академии в прошлом и в настоящем // ВиР. 1911. № 23. Стб. 571–595; С Запада: (Очерки западноцерковной жизни). Каз., 1912; Литература о св. Константине Великом // ПС. 1913. Ч. 2. С. 359–382; К вопросу о соединении римско-католич. и правосл. Церквей: По поводу исследования: Alois Bukowski. Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung [der russischen Orthodoxie] // Там же. 1914. № 5. С. 774–800; Богословское образование в Англиканской Церкви // Там же. 1915. Т. 3. С. 216–235; О. Пирлинг как защитник папской системы // ВиР. 1915. № 21. С. 231–251; Конспект лекций по истории христианской Церкви с 1054 г.: [Казанские высшие жен. курсы, 1915/16 уч. г.]. Каз., 1916; Митр. Антоний: (По поводу книги М. Б. «Антоний, митр. С.-Петербургский и Ладожский») // ИВ. 1916. Т. 144. № 6. С. 723–734; Духовенство как сословие, его права и привилегии: (Историко-канонический очерк) // Изв. по Казанской епархии. 1918. № 4, 9/10 (переизд.: То же // Вече: Альм. рус. философии и культуры. СПб., 2003. Вып. 14. Т. 3. С. 94–99); Программа по истории Церкви. Каз., б. г. Ч. 2. Лит.: ПБЭ. Т. 9. Стб. 516–518; Деяния Свящ. Собора Правосл. Российской Церкви, 1917–1918 гг. М., 1994. Т. 3. С. 90; 2000. Т. 11; *Бажанов В. А.* Владимир Керенский: Жизненный путь и академическая карьера // Вече. 2003. Вып. 14. С. 88–93; *Енцов Д. В.* Церковная история в Казанском ун-те: (1804–1922): Дипл. работа / КазДС. Каз., 2011. Ркп.

А. В. Журавский

КЕРЖЕНЕЦ (Керженские скиты), один из главных центров *старообрядчества* в кон. XVII – сер. XIX в., находившийся в лесных труднодоступных районах нижегородского Заволжья, назван по протекающей здесь р. Керженец (впадает в Волгу близ г. Лысково). Скиты располагались в бассейнах левых притоков Волги – рек Керженец, Узола, Линда, Везлома, Ватома, Дорогуча, а также на притоке Унжи – р. Чёрный

Лух. По административно-территориальному делению XVIII в. это была территория Балахнинского (дворцовые Дрюковская (Мусатовская), Керженская, Толоконцевская и Хохломская волости), Нижегородского (Верхокерженская вотчина *Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы монастыря* и Разнежская вотчина *нижегородского в честь Благове-*



Керженский монах.
Гравюра с рис. А. П. Мельникова.
Кон. XIX в. (ГПИБ)

щения Пресв. Богородицы мон-ря) и Юрьевецкого (дворцовые Корельская, Рыбновская и Белбажская волости) уездов; в 1778–1779 гг. на этих землях были образованы Макарьевский у. Костромского наместничества (с 1796 Костромской губ.) и Семёновский у. Нижегородского наместничества (с 1796 Нижегородской губ.).

Старообрядческие скиты на К. появились в нач. 60-х гг. XVII в., с этого времени среди противников богослужебной реформы формируется представление о К. как о месте, где «жить покойно и богоспасаемо». К. стал одним из важнейших центров старообрядчества во многом благодаря своему расположению: с одной стороны – глухие леса, с другой – близость Волги и торговых путей, Н. Новгорода, Балахны, Макарьевской ярмарки. На К. сходились границы нескольких уездов: Балахнинского, Галичского, Козмодемьянского, Нижегородского и Юрьевецкого. Разноведомственная подчиненность территории, слабый контроль со стороны властей во 2-й пол. XVII – нач. XVIII в. способствовали формированию авторитетного и многолюдного центра старообрядчества.

Один из первых керженских скитов был основан мон. *Ефремом (Потёмкиным)* в 1662 г.; скит находил-

ся «от Нижнего верст з двести и болши за Волгою рекою в болших лесах меж болот, а те... леса пошли к Ветлуге, тех лесов будет верст с триста и болши, сел и деревень нет: все леса» (цит. по: *Юхименко*. Новое о старце Ефреме Потёмкине. 2010. С. 23). Старец был известен в округе своим неприятием богослужебных нововведений и учением о пришествии *антихриста* в лице патриарха *Никона*. Взгляды Ефрема получили широкое распространение среди населения, и в скит к нему «хаживали... на лыжах бортники и из далних... деревень крестьяня» (Там же. С. 34). В марте 1666 г. Ефрем был арестован в ходе экспедиции полковника А. Н. Лопухина «в суздальских, вязниковских, муромских, нижегородских, костромских и вологодских пределах» с целью поимки «церковных мятежников», скит был сожжен. Ефрема доставили в Москву на *Большой Московский Собор 1666–1667 гг.*, он повинился, составил «покаянное письмо», к-рое должен был зачитывать публично в тех местах, где он проповедовал свое учение, – в Н. Новгороде, Балахне, на Макарьевской ярмарке. После этого старец был отправлен в *Новоспаский московский в честь Преображения Господня мон-рь*.

Особенностью К. было преобладание старообрядцев-поповцев (см. в ст. *Беглопоповцы*). В 60-х гг. XVII в. здесь появился беглый священник из Шуи Дионисий, у которого был большой запас мира и Св. Даров, освященных при патриархе *Иосифе*. Это обстоятельство весьма способствовало росту авторитета К., в скит Смольяны к Дионисию приходило множество последователей «старой веры». Дионисий ввел на К. прием в «сущем чине» священников послениконовского поставления. Преемником Дионисия стал иером. *Феодосий (Ворытин)*, рукоположенный патриархом Иосифом. Феодосий появился на К. ок. 1694 г. и пользовался большим авторитетом: он «в нуждах крещения, исповедания и постригания наставляше» жителей скитов. На К. Феодосий находился недолго, из-за преследования властей бежал на *Ветку*, где оставался до своей смерти в 1710 г. признанным главой поповцев.

В кон. 70-х гг. XVII в. сеть тайных старообрядческих поселений на К. основали монахи, бежавшие из *Соловецкого в честь Успения Пресв.*

Богородицы монастыря после подавления в 1676 г. *Соловецкого восстания*. По преданию, семеро соловецких монахов — Арсений, Никанор, *Онуфрий*, Парфений, *Софонтий*, Трифиллий и Адриан — пришли в долину р. Санохты (правый приток Керженца) и поставили здесь кельи, с тех пор это место стало известно как «Семибратская долина». Бывш. соловецкие монахи руководили общинами поповцев на К. Арсений



*Шарпанский скит.
Могилы Февронии.
Фотография М. П. Дмитриева.
Нач. XX в. (РГБ)*

стал основателем Арсеньевского скита близ дер. Хвостиково и скита Шарпан (впосл. Ст. Шарпан) на р. Чёрной Санохте. После его смерти в 1682 г. скит возглавил старец Онуфрий (по нек-рым сведениям, имел прозвище Орёл). Будучи человеком энергичным, с организаторскими способностями, Онуфрий распоряжался поступлением всех средств, приходивших на К. от жертвователей, и распределял их между скитами. Не менее почитаемым и авторитетным лидером был Софонтий, буд. основатель и руководитель



женских скитов Дорофея, которая в 1745 г. свидетельствовала, что старец служил «у себя в келье вечерами, заутрени, а в день часы или обедни... отправлял и на Господские-де праздники живущия в тех лесах раскольники для слушания оных служб на молитву к нему, Софонтию, в келью собирались» (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 553. Д. 43 (1745 г.). Л. 6).

Важным событием в духовной жизни К. на рубеже XVII и XVIII вв. стали споры из-за «догматических писем» *Аввакума Петрова*, созданных

в ходе споров с диак. *Федором Ивановым* по основным вопросам православной догматики (см. *Аввакумовщина*). Письма привез на К. ученик Аввакума *Сергий (Крашенинников)*, поселившийся в скиту Онуфрия, где эти письма приняли с благоговением: «...и бархатом облагают их, и поставляют у святых икон; а инии и с собою носят их, и мнят теми писмами избавлятися от напастей; инии же и ладаном натирают те писма» (МДИР. Т. 8. С. 260). Рассуждения Аввакума подчас расходились с правосл. вероучением. Критика этих построений диак. Федором нашла своих сторонников на К., и 19 авг.

*Могилы старца Арсения.
Фотография М. П. Дмитриева.
Нач. XX в. (РГБ)*

1693 г. в починке Зиновьево состоялся собор, на к-ром принятие Онуфрием писем Аввакума получило самую резкую оценку. В 1702, 1704, 1706 и 1708 гг. по этому поводу на К. проводились новые соборы, однако онуфриевцы не только не отказались от «несогласных писем», но и «паче начаша их любити и веровати по ним, и за церковною службою прочитати». Позиция Онуфрия подвергалась все более сильной критике со стороны софонтиевцев, а затем и представителей *дьяконова согласия*. Из Москвы на К. пришло послание, увещавшее Онуфрия отказаться от учения Авваку-

ма. В мае—нояб. 1708 г. сторонники Софонтия добились того, что Онуфрий вместе с Сергием (Крашенинниковым) письменно подтвердили отказ от писем Аввакума. В 1717 г. состоялось еще одно «примирительное собрание», на к-ром был составлен «мировой свиток» за подписью со стороны скита Онуфрия старцев Досифея, Арсения, Макария и Авраамия и др. Они подтверждали, что «и ныне у нас... во всем ските тех писем нет, и по ним не мудрствуем и не выправливаем». Несмотря на это, сторонники Софонтия в 1719 г. свидетельствовали, что находятся в «распрении» с «ануфрианами» (МДИР. Т. 8. С. 240–242, 308).

На К. попали не только письма Аввакума, но и первоначальная редакция его Жития и ряд других рукописей, привезенных из Пустозерска вдовой попа *Лазаря* Домницей. Об этом свидетельствует Прянишниковский список Жития протопопа Аввакума, представляющий особую редакцию текста, и керженские сборники сочинений Аввакума, хотя и немногочисленные, но содержащие исключительно редкие тексты. Заслуга К.— в сохранении и копировании сочинений протопопа Аввакума, причем это была особая, отличная от поморской и выговской, рукописная традиция.

Софонтиевщина и онуфриевщина являлись самыми многочисленными старообрядческими согласиями на К. Ок. 1709 г. из софонтиевщины выделилось *дьяконово согласие* («лысеновщина», «новокадильники»), созданное *Александром диаконом*, который в 1710 г. возглавил керженский Лаврентьевский скит. Др. лидером дьяконовцев считался свящ. Димитрий, а главным идеологом — мирянин, москвич Т. М. *Лысенин*, поселившийся на К. ок. 1708 г. Лысенин был известен как полемист и писатель. Одним из первых он стал собирать и систематизировать свидетельства в пользу старых обрядов, сведения он брал из рукописных и старопечатных книг, исследовал иконы и предметы церковного искусства. Эту работу Лысенин начал в Москве в 1706 г., продолжил и обобщил на К. в 1713 г. По предположению П. С. *Смирнова*, Лысенин ок. 1710 г. составил на К. «Сказание вкратце о брани протопопа Аввакума с Федором дьяконом». В отличие от софонтиевщины и онуфриевщины дьяконово согла-

главного беглопоповского согласия К., Урала и Сибири — софонтиевского. По одним сведениям, он попал в Заволжье с Соловков ок. 1677 г., по другим — являлся беглым монахом, скрывавшимся в галичских лесах, где ок. 1690 г. его нашли «керженские отцы» и пригласили в Заволжье. Софонтий организовал на К. скит во имя Св. Духа около дер. Деяново. Ценные сведения о Софонтии оставила жительница кер-



сие было немногочисленным. В переписях 1718–1723 гг. упоминаются ок. 200 дьяконовцев, проживавших на К. Несмотря на малочисленность, они отличались активностью, и, по нек-рым данным, в нач. XVIII в. «на Керженце поп Димитрий и дьякон Александр духовенством управляли» (Иоаннов А. Полное историческое известие. 1799. С. 213).

Споры и разделения среди керженских поповцев в 1-й четв. XVIII в. не прекращались. Софонтиевцы и дьяконовцы, согласно выступавшие против догматических построений Аввакума, разошлись между собой в вопросе о чине приема в старообрядчество священников из правосл. Церкви («беглых попов»): первые принимали через миропомазание (2-м чином), вторые — через отречение от ересей (3-м чином). В 1708–1710 гг. в керженских скитах состоялось несколько шумных соборов, на к-рых обсуждались мнения дьяконовцев о спасительности 4-конечного креста и о способе каждения. Для разрешения споров керженские старцы послали несколько писем и делегацию на Ветку, где взгляды дьяконовцев были признаны ошибочными. В послании на К. с Ветки Феодосий (Ворыпин) рекомендовал враждующим сторонам терпимее относиться друг к другу и не раздувать ссор, вызывающих «смех и укорение» противников «старой веры». Заволжские скитники понимали, что на К. «не благо чинится — многие раздоры, и свары, и разделения единоверно живущих» (Иоаннов А. Полное историческое известие. 1799. С. 272).

На К. также имелись скиты *беспоповцев*. На их формирование большое влияние оказало учение мон. Капитона и его последователей, проповедовавших между Шуей и Вязниками — на территории, непосредственно примыкавшей к нижегородскому Поволжью. Проводившиеся в 1664 г. на К. «сыски» выявили несколько тайных поселений «капитонов» (Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 151–152). В нач. XVIII в. на К. образовался беспоповский толк «кузьминщина» (возможно, связанный с капитоновщиной), лидером которого являлся «мужик-неук» Кузьма Андреев. Андреев и его последователи «вместо исповеди на всяк день друг от друга получали прощение», счи-



Иконы в керженском лесу.
Гравюра с рис. А. П. Мельникова.
Кон. XIX в. (ГПИБ)

тая, что «никто души своей не спасет, аще не придет к ним» (Есипов. Раскольничьи дела. 1861. Т. 1. С. 557). По мнению Смирнова, это учение было началом *Спасова соглашения* (нетовщины), существовавшего на К. Последователи учения Кузьмы Андреева жили на К. в 40-х гг. XVIII в.: скит «Кузьмина толку», в котором числилось 30 чел., находился «под Барминским починком в лесу, против села Фокина» (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 553. Д. 23 (1746 г.). Л. 14 об.). Скит нетовцев располагался также «под деревнею в Оленевом починке» (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 554. Д. 11 (1760 г.). Л. 4). Среди лидеров беспоповцев на К. в нач. XVIII в. следует выделить «начального старца» Макария, «отцов» Иакова, Никифора, Елисея, Емельяна, а также Семена Еремеева, Ивана Михайлова Чуплова, Максима Иванова, Ермолая Федотова, Василия Яковлева. Известен «учитель» беспоповцев Меркурий Григорьев, проживавший в это время в Заузольской волости на р. Линде (Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 4. С. 163). В документах упоминается «начальная старица» беспоповцев Анфиса Большая (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 552. Д. 19 (1728 г.). Л. 1). По итогам переписей 1-й четв. XVIII в. известно, что в 1718 г. в Заволжье насчитывалось 222 беспоповца, в 1719 г. — 112, в 1720 г. — 315, в 1723 г. — 72 беспоповца.

Керженские общины беспоповцев поддерживали тесные связи с крупнейшим беспоповским центром —

Выголексинским общежительством. В 1698 г. выговцы, обсуждая проект перехода из государственных в помещичьи крестьяне, в случае неудачи своего замысла предусматривали переселение на К. В 1705–1712 гг., спасаясь от голода, часть выговцев перебралась на К. Несколько раз посетил К. один из лидеров Выга Андрей Денисов (см. в ст. *Денисовы*).

На К. старообрядцы неоднократно созывали соборы. В 1703 г. состоялся собор поповцев, на котором присутствовали делегаты «от различных стран Сибирския земли, и от Чернаго моря, и донских степей, и от различных градов». Собор утвердил послание к беспоповцам различных регионов страны с осуждением их позиции. В 1710 г. на К. состоялся еще один собор, осудивший деятельность беспоповцев и отправивший послание к ним «во Псков с уездами, в Новгород и за границу». Споры между нижегородскими поповцами и беспоповцами нередко перерастали в столкновения, при этом в трудные времена старообрядцы К. объединяли свои усилия для сопротивления властям. Примером такой солидарности может служить факт помощи беспоповцев-выговцев поповцам-дьяконовцам в составлении *«Дьяконовых ответов»*. Известны случаи, когда беспоповцы отдавали своих детей «в научение» в скиты поповцев. Так, напр., поступил нижегородский обер-ландрихтер С. Нестеров, тайный беспоповец, отправивший пасынка учиться в скит к поповцам-онуфриевцам, к которым он и его жена неоднократно «в келью приезжали» (Есипов. Раскольничьи дела. Т. 2. С. 211). Для К. также был характерен смешанный тип поселений поповцев и беспоповцев.

К нач. XVIII в. в Заволжье находилось 94 старообрядческих скита. С этого времени К. стал районом концентрации беглых крестьян. В ходе переписи 1720 г. выяснилось, что мн. волости этого региона были почти полностью заселены беглыми, в частности в Керженской и Хохломской волостях «явились все пришлые» (Козлова Н. В. Побег крестьян в России в 1-й трети XVIII в. М., 1983. С. 132). Массовое бегство крестьян на К. объяснялось недовольством населения из-за тяжелых налогов и реформ. В 1713 г. Л. Баторов свидетельствовал, что многие «всякого чину люди, сходцы с Москвы



и с разных других городов» бегут на К. «от брадобрития» (Доклады и приговоры, состоявшиеся в Правительствующем Сенате в царствование Петра Великого. СПб., 1888. Т. 3. Кн. 2. С. 605). В ходе переписи старообрядцев в 1719–1720 гг. в нижегородском Заволжье был зафиксирован 3591 «келейный житель», среди них 1500 беспоповцев, 1275 софонтиевцев, 607 онуфриевцев и 209 дяконовцев.

Вслед гонений на старообрядцев со стороны *Питирима (Потёмкина)* (Нижегородский епископ в 1719–1738) в 10-х гг. XVIII в. большинство



Внутренний вид моленной в Оленевском скиту.

Гравюра
с рис. А. П. Мельникова.
Кон. XIX в. (ГПИБ)

скитов на К. было разорено. В 1720 г. был казнен диак. Александр, Онуфрий ок. 1719 г. ушел на Белое м., Иона Белбашский был заключен в монастырь, Сергей (Крашениников) скрылся в Сибири. Старообрядцы бежали с К. на Север, Урал, Ветку и в *Стародубье*. В результате переселения староверов с К. на Урал и в Сибирь (под защиту привилегий, полученных в 1702 Демидовыми для развития металлургии) было положено начало поповскому направлению в старообрядчестве Сибири, которое со временем превратилось в крупнейшее *часовенное согласие*. Разгрому К. предшествовала письменная полемика: на вопросы Питирима керженские старообрядцы по требованию последнего подали «Дьяконовы ответы» (написанные на Выге беспоповцами С. и А. Денисовыми). В ответ еп. Питирим издал в 1721 г. «Пращицу противу вопросов раскольнических».

В 40-х гг. XVIII в. часть тайных старообрядческих поселений на К. была возрождена. Еп. *Димитрий (Сеченов)* в 1743 г. сообщил в Синод о наличии в Заволжье более 50 скитов, в которых жил 791 чел. (РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 16а. Л. 1–44). В 1755 г. общее число скитников в Балахнинском и Юрьевецком уез-

дах, записанных в платеж, достигло 1339 чел. (251 мужчина и 1088 женщин). В 1760 г. власти вновь зафиксировали увеличение численности скитских жителей на К. (Там же. Оп. 42. Д. 118. Л. 1–1 об.). Благодаря либерализации правительственной политики по отношению к старообрядчеству при имп. *Екатерине II Алексеевне* (1762–1796) в нижегородском Заволжье были возобновлены старые и появились новые скиты, к 1788 г. здесь действовали 54 скита, в к-рых жили 8 тыс. чел.

В 1777–1779 гг. жители К. приняли участие в полемике о способе приема в старообрядчество иереев из правосл. Церкви. Полемика нача-

лась после того, как на *Рогожском кладбище*, где установилась практика приема беглых иереев

через миропомазание, в 1777 г. было сварено «миро». Противниками мироварения и приема иереев 2-м чином стали Михаил *Калмык* и настоятель Успенского мон-ря близ посада Злынка (ныне город Брянской обл.) *Никодим*, предлагавшие принимать ересьященников через отречение от ересей (3-м чином). Завязалась переписка с участием основных беглопоповских центров страны. Свое несогласие с Михаилом Калмыком в виде «Беседословия, или Увещения, о церковном несогласии» высказали в т. ч. керженские и городецкие иноки и инокини с окрестными жителями (РГБ. Ф. 247. № 596. Л. 49 об. — 53).

На рубеже XVIII и XIX вв. в Макарьевском у. Костромской губ. имелось 6 зарегистрированных скитов, в к-рых числились 35 чел.; в Семёновском у. Нижегородской губ. было учтено 26 келейных поселений, в к-рых проживали 1362 чел. (преимущественно женщины). Выделялись многолюдством Комаровский (331 чел.), Оленевский (266 чел.), Быстренский (101 чел.) и Ворошиловский (99 чел.) скиты. В нач. XIX в. на К. по-прежнему преобладали поповцы, хотя оставались и приверженцы беспоповщины — спасовцы и *поморцы*. К 1826 г. в 28 ски-

тах проживали 2839 чел., в т. ч. 2320 поповцев, 337 спасовцев, 182 поморца. Часовен и моленных, по офиц. данным, было 75, в т. ч. 72 поповские, 2 — Спасова согласия и 1 — поморская. Плохая почва не позволяла керженским скитникам активно заниматься земледелием. Они либо жили на подаяние от единоверцев, либо «кормились работою своею»: «били шерсть», летом собирали и продавали окрестному населению ягоды и грибы, а на вырученные деньги покупали хлеб и др. продукты, зимой «мужск пол плели лапти, а женск прял пряжу».

После 1826 г. был проведен ряд правительственных мероприятий для уничтожения старообрядческих скитов: было запрещено строить новые и поправлять старые моленные, устраивать их в домах и иметь колокола, в 1836 г. повторно запретили приписывать старообрядцев к скитам. В том же году был основан Покровский единоверческий жен. монастырь близ Семёнова, в к-рый перешли неск. скитниц. В 1847 г. нижегородский губернатор возложил надзор за старообрядческими скитами на своих чиновников особых поручений, одним из них был П. И. *Мельников* (А. Печерский). В 1848 г. Мельников запечатал Благовещенский скит, основанный в 1814 г. иноком Тарасием на правом берегу Керженца, и убедил Тарасия перейти в *единоверие*; в 1849 г. был открыт керженский Благовещенский единоверческий мон-рь, первым игуменом которого стал Тарасий. В 1849 г. Мельников склонил к единоверию Осиновский жен. скит, в следующем году скит был преобразован в Осиновский единоверческий жен. монастырь. В это же время из скитов были изъяты иконы, почитавшиеся старообрядцами чудотворными: Казанский образ Божией Матери из скита Ст. Шарпан был вывезен в единоверческий Благовещенский мон-рь, икона свт. Николая Чудотворца из Оленевского скита была передана в Осиновский единоверческий мон-рь.

К 1853 г. число керженских скитов уменьшилось до 16, в них было 976 жителей (преимущественно женщины), в т. ч. 934 поповца, 25 спасовцев и 17 поморцев. Весной 1853 г. был издан имп. указ о закрытии керженских скитов, их жители были приписаны к гос. крестьянам Хвостиковской и Хохломской во-



достей Семёновского у. Несмотря на это распоряжение, в 1854 г. на К. оставалось 8 келейных поселений. На рубеже XIX и XX вв. на К. действовали 4 небольших жен. скита: Чернухинский (в 5 верстах от Семёнова), Оленевский, Комаровский (близ Семёнова), Улангерский. Они были разогнаны в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в., насельницы перешли



Молельни
Чернухинского скита.
Фотография
М. П. Дмитриева.
Нач. XX в. (РГБ)

в соседние деревни. Последняя настоятельница комаровских келий мать Манефа умерла в 1934 г., похоронена на кладбище в Комарове, ее могила почитается старообрядцами.

Одним из факторов, определявших авторитет К. среди старообрядцев, являлось наличие здесь мощей старцев — основателей и руководителей скитов. В сер. XIX в. Мельников свидетельствовал, что Софонтий «доселе считается главным святым беглопоповщины, они (старообрядцы.— Авт.) всегда поминают его в своих молитвах и ходят на поклонение его мощам» (Мельников. Отчет. 1910. С. 109). В наст. время места бывш. Оленевского, Комаровского, Шарпанского скитов, могилы Софонтия, Лотия, Манефы и других посещают ста-



Могила старца Софонтия
на Деяновском кладбище.
Фотография
М. П. Дмитриева.
Нач. XX в. (РГБ)

рообрядцы как из окрестных деревень, так и из различных регионов России, в т. ч. из Сибири, на местах келейных поселений поставлены памятные кресты.

Керженское старообрядчество оказало сильное влияние на творчество Мельникова, М. В. Нестерова. В дилогии Мельникова (Печерского) «В лесах» (1871–1874) и «На горах» (1875–1881), где описана преимущественно жизнь керженских скитов, впервые в рус. лит-ре XIX в. был создан положительный образ старообрядца. Глубокое понимание людей «старой веры» отразил Нестеров на сво-

их полотнах: «На горах», «За Волгой», «Великий постриг», «На Волге»,

«Две сестры» и др. Нижегородский фотограф М. П. Дмитриев в нач. XX в. запечатлел виды и святыни К. и издал серию открыток (ГАНО. Колл. фотографии М. П. Дмитриева). Керженские старообрядческие типы привлекали художника и фотографа А. О. Карелина.

В 1922–1936 гг. существовало единое верческое *Керженское викариатство* Нижегородской епархии, названное по с. Керженец (ныне поселок Борского р-на Нижегородской обл.). Керженский епископ служил в с. Бор (ныне город, районный центр Нижегородской обл.), расположенном неподалеку от с. Керженец.

В 1994 г. нижегородский Ин-т рукописной и старопечатной книги российского Поволжья начал работу по изучению св. мест старообрядчества. Исследования, проведенные институтом, легли в основу постановления законодательного собрания Нижегородской

обл. 1995 г. «Об объявлении памятных мест, связанных с историей старообрядчества, мест паломничества и поклонения старообрядческим святыням, расположенных в Семёновском районе, достопримечательными местами Нижегородской области и памятниками ис-

тории областного значения». Этим постановлением дер. Б. Оленево (бывш. Оленевский скит) объявлено историческим населенным местом Нижегородской обл., скиты Комаровский, Смольяны, Ст. (Пустой) Шарпан, Нов. Шарпан и «Святой колодчик с могилами сожженных» возле дер. Осинки — достопримечательными местами. Памятниками истории считаются могилы подвижников «старой веры» Софонтия, Трифиллия, Иосифа, Никодима, Даниила «и с ним две тысячи сестер и братьев сожженных», схимниц Агафии, Прасковей, Феклы.

Ист.: Иоаннов А. (Журавлев А. И.). Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках. СПб., 1799. 4 ч.; Алексеев И. История о бегствующем священстве // Летописи Тихонравова. 1862. Т. 4. С. 61–63; Есинов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. Т. 1. С. 557; 1863. Т. 2. С. 6–14, 186, 211, 258–260; Филиппов И. История Выговской старообрядческой пуст. М., 1862. С. 137; МДИР. 1887. Т. 8: Историко- и догматико-полемические сочинения первых расколоучителей. С. 240–242, 246, 260, 308; Архангелов С. А. Среди раскольников и сектантов Поволжья: Ист.-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. СПб., 1899; Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губ. за 1854 г. // Сб. Нижегородской губ. УАК. Н. Новг., 1910. Т. 9: В память П. И. Мельникова (А. Печерского). Лит.: Состояние раскола в Нижегородской епархии по смерти Преосвящ. Питирима до кон. XVIII ст. // Нижегородские Ев. 1867. № 5. С. 117–128; Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895²; он же. Из истории раскола 1-й пол. XVIII в. СПб., 1908; он же. Споры и разделения в русском расколе в 1-й четв. XVIII в. СПб., 1909. С. 39–41, 125–127, 141, 280–282, 316–328; Прилуцкий Ю. В захолустях. Семёнов, 1917; Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума: (Творческая история произведения). Л., 1974. С. 131–132; Беляева О. К. Полемические сборники и сочинения старообрядцев диаконовского согласия: (Нек-рые предв. замечания) // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосиб., 1979. С. 211–216; Юхименко Е. М. Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 328–337; она же. Новое о старце Ефреме Потемкине // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. тр. М., 2010. Вып. 4. С. 21–56; Бахарева Н. Н., Белякова М. М. Изучение и государственная охрана мест, связанных с историей старообрядчества в Нижегородской обл. // Мир старообрядчества. М., 1998. Вып. 4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: Мат-лы междунар. науч. конф. С. 132–139; Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибир., 1999. С. 31, 625–626; Сироткин С. В. Устный Керженский синодик // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 290–300; Морохин А. В. Заволжские старообрядческие скиты в 40–50-х гг. XVIII в. //



Нижегородские исследования по краеведению и археологии. Н. Новг., 2001. С. 144–151; он же. Керженец как центр «скитского жительства» в кон. XVII–XVIII вв.: (По мат-лам допросных речей старообрядцев) // Язык, книга и традиционная культура позднего рус. средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в.: Тр. 2-й Междунар. науч. конф. М., 2011. С. 399–411. (Мир старообрядчества; Вып. 8).

А. В. Морохин, С. В. Сироткин

КЕРЖЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Нижегородской епархии, единоверческое (см. *Единоверие*), существовало в 1922–1936 гг., названо по с. Керженец (ныне поселок Борского р-на Нижегородской обл.), одному из центров *старообрядчества*. Керженский епископ служил в с. Бор (ныне город, районный центр Нижегородской обл.), расположенном неподалеку от с. Керженец.

30 июля 1922 г. во епископа Керженского был хиротонисан архим. Павел (Волков). По окончании в 1916 г. МДА он принял монашество, был рукоположен во иерея, служил в Ильинской ц. в с. Мухине Семёновского у. Нижегородской губ., на единоверческом съезде Нижегородской епархии был избран епископом; в соответствии с указом Нижегородского архиеп. *Евдокима (Мещерского)* архиерейскую хиротонию по древнему чину совершили викарии Нижегородской епархии Печерский еп. *Варнава (Беляев)* и Павловский еп. *Александр (Похвалинский)*. Незадолго до поставления еп. Павла, 16 июня 1922 г., духовенство Н. Новгорода во главе с архиеп. Евдокимом (Мещерским) и викарными архиереями приняло резолюцию о подчинении обновленческому *Высшему церковному управлению*. В февр. 1923 г. еп. Павел одним из первых признал назначенного обновленцами на Нижегородскую кафедру «архиепископа» Иоанна Альбинского. Однако вскоре Керженский архиерей порвал с обновленцами. В авг. 1923 г. еп. Павел побывал у патриарха Московского и всея России св. *Тихона*, который подтвердил законность его хиротонии. 23 авг. того же года еп. Павел принял участие в состоявшейся в Москве хиротонии сщмч. *Александра (Щукина)* во епископа Лысковского, викария Нижегородской епархии. В окт. 1923 г. еп. Павел был переведен на Вологодскую кафедру, но вскоре назначение было отменено.

Под управлением еп. Павла в 1922 г. находилось 20 единоверческих приходов в Нижегородской губ. и единоверческий Керженский Благовещенский жен. мон-рь. По мнению исследователей, Керженский епископ хотел объединить под своей властью все российские единоверческие приходы; в посл. еп. Павел писал, что патриарх Тихон не видел препятствий для подобных планов. Еп. Павел стал одним из организаторов и активных участников Всероссийского съезда единоверцев в Н. Новгороде (1928), в работе которого были заняты еще 2 единоверческих архиерея: Амвросий (Сосновцев), еп. Мстёрский, викарий Владимирской епархии, и *Вассиан (Веретенников)*, еп. Саткинский, викарий Уфимской епархии. 20 февр. 1924 г. в ведение еп. Павла поступили все единоверческие приходы Нижегородской епархии, Никольский единоверческий собор в Ленинграде и ряд др. единоверческих храмов. 10 авг. 1924 г. патриарх Тихон принял определение о юрисдикции единоверческого Керженского епископа; одновременно был издан указ на имя еп. Павла о том, что ему поручается «управление единоверческими приходами, которые к нему обратятся, то есть не только приходы Нижегородской епархии могут входить в Керженскую епископию, но и любые другие единоверческие» (цит. по: Святители земли Нижегородской. 2003. С. 445–446). Вскоре полномочия еп. Павла признали единоверческие приходы в Тюмени, в Златоусте и в др. местах. В Москве во время работы собора старообрядцев белокриницкого согласия (см. *Белокриницкая иерархия*) с 5 по 14 сент. 1927 г. его участник А. А. Селезнёв по поручению священноначалия встречался с еп. Павлом по вопросу объединения 2 юрисдикций. Еп. Павел поддержал «Декларацию» 1927 г. После присоединения священнослужителей Никольского собора и неск. других единоверческих храмов Ленинграда к митр. *Иосифу (Петровых)* Керженский архиерей отправил послание настоятелю ленинградской единоверческой Сретенской ц. на Волковом кладбище прот. Иоанну Крючкову с увещанием отделившихся от митр. *Сергия*. Послание было оглашено в единоверческих храмах Ленинграда в нач. 1929 г.

В 1931 г. еп. Павел переехал в Ярославль и вскоре снял с себя сан (по

др. данным, и монашеские обеты); произошло это, вероятно, не ранее 1933 г., т. к. в документе от 16 сент. 1932 г. он упоминается как единоверческий священнослужитель, проживающий в Ярославле и окормляющий единоверческие приходы всей Ивановской промышленной обл., к-рая объединяла тогда В. Поволжье и совр. Владимирскую обл. (Русская Правосл. Церковь в XX в. на Ивановской земле. 2010. С. 243). 22 дек. 1933 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Горьковский митр. *Сергий (Страгородский)* уволил еп. Павла на покой; 10 единоверческих приходов, которыми он управлял, были поручены Саткинскому еп. Вассиану (Веретенникову), о чем последний упоминал в письме от 13 апр. 1934 г. (Там же. С. 244). В 1934–1936 гг. Вассиан с титулом «епископ Саткинский и Керженский» упоминается как управляющий всеми единоверческими приходами на территории СССР. После ареста еп. Вассиана 2 марта 1936 г. К. в. прекратило существование.

Ист.: Русская Правосл. Церковь в XX в. на Ивановской земле: Сб. док-тов и мат-лов / Авт.-сост.: А. А. Федотов. Иваново, 2010. Лит.: *Иоанн (Снычёв)*. Церковные расколы. 1997. С. 300; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003; *Бовкало А. А.* Единоверческие епископы // Православное единоверие в России / Сост.: П. Чубаров. СПб., 2004. С. 60–65; *Саранча Е., свящ., Миролюбов И., свящ., Зимина Н. П.* Единоверие в 1918–1970 гг. // Краткий очерк истории единоверия. М., 2009. С. 40–41.

В. Г. Лидгайко

КЕРИГМА [греч. κήρυγμα — провозглашение], в либеральной теологии XX в. раннехрист. устная проповедь об Иисусе Христе как о Мессии и Спасителе, предшествовавшая созданию первых письменных текстов, вошедших в канон НЗ. Такое понимание термина «керигма» связано с особенностями употребления слова κήρυγμα в НЗ. Керигматическая теология, однако, не ставит перед собой задачу исторически достоверно описать раннехрист. проповедь о Христе; напротив, целью теологии считается такое изложение новозаветного провозвестия, к-рое непосредственно затрагивало бы совр. человека.

Этимология и употребление в НЗ. Греч. слово κήρυγμα образовано от глагола κηρύσσω — провозглашать и изначально обозначало со-

держание речи глашатая. В НЗ слово κήρυγμα употребляется 9 раз в значении «проповедь, провозвестие». В Мф 12. 41 и Лк 11. 32 (ниневитяне «покаялись от проповеди» (κήρυγμα) Ионы) это понятие не несет специальной богословской нагрузки: содержание провозвестия Ионы не раскрывается и не имеет существенного значения для контекста, важен сам факт раскаяния жителей Ниневии. Свое основное богословское значение — «проповедь о спасительном деянии Бога во Христе» — слово κήρυγμα получает в Посланиях ап. Павла и приближается по смыслу к термину εὐαγγέλιον. Это видно, напр., из сравнения 1 Кор 15. 1 («Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам») со словами ап. Павла из той же главы (15. 14), относящимися к только что изложенному им «Евангелию» о воскресении Христа: «А если Христос не воскрес, то и проповедь (κήρυγμα) наша тщетна, тщетна и вера ваша». В Рим 14. 24 слово κήρυγμα, относящееся к провозвестию Иисуса Христа, ставится в один ряд со словом εὐαγγέλιον, обозначающим здесь провозвестие ап. Павла («Могущему же утвердить вас, по благовествованию моему и проповеди Иисуса Христа, по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано...»). Тем самым выражается мысль о тождественности проповеди апостола и учения Иисуса Христа (см. также разд. «Термин» в ст. *Евангелие*).

Такое понимание слова κήρυγμα выражено и в т. н. кратком окончании Евангелия от Марка, где понятие κήρυγμα относится ко всему содержанию евангельской проповеди (Иисус послал через учеников «священную и нетленную весть (κήρυγμα) о вечном спасении»).

К. существует объективно, независимо от индивидуальности человека, к-рым она провозглашается, т. к. «утверждается Богом «через» апостола («Господь же предстал мне и укрепил меня, дабы через меня утвердилось благовестие (κήρυγμα) и услышали все язычники» (2 Тим 4. 17)). Проповедь «вверена» апостолу (Тит 1. 3). Смысл К. понимается шире, чем вербальное сообщение, содержание К. открыто христианами Св. Духом, и действенность К. во власти Бога, а не человека: «И слово мое и проповедь (κήρυγμα) моя не в убедительных словах

человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией... проповедем премудрость Божию... которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей... нам Бог открыл это Духом Своим... мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого...» (1 Кор 2. 4–13). Этот конфликт христ. провозвестия и «человеческой мудрости» получил радикальное выражение в 1 Кор 1. 21. К. выступает здесь не только как провозглашение истин веры, но и как один из аспектов сотериологического процесса.

Предпосылки учения о К. в либеральной теологии. До Р. К. Бульмана понятие «керигма» никогда не выдвигалось в качестве основополагающего богословского концепта. В этом не было необходимости: К. как вера первохрист. общины не противопоставлялась ни исторической реальности, стоящей за новозаветными повествованиями, ни содержанию последующих догматических определений Церкви. Ситуация изменилась, когда либеральная теология 2-й пол. XVIII–XIX в. подвергла сомнению историческую достоверность Евангелий. Однако здесь содержание первохрист. проповеди получило для теологии скорее отрицательное значение: оно считалось тем фактором, который затемнял подлинные события жизни Иисуса Христа и от которого нужно было освободиться, чтобы обрести исторически достоверные сведения об основателе христианства.

Сомнения в значимости историко-критического подхода, в самой возможности осуществить историческую реконструкцию жизни и учения Иисуса Христа исходя из НЗ, высказанные В. Вреде, К. Л. Шмидтом и Бульманом, вызвали потребность в пересмотре ценностей и понятийного аппарата прежней теологии. Если в либеральной теологии XIX в. история противопоставлялась мифу, под которым понимались любые религ. представления об Иисусе Христе — от признания достоверности евангельских чудес до церковной триадологии и христологии эпохи Вселенских Соборов, то теперь история и миф в рав-

ной мере считались недостоверными, неспособными служить источником веры для человека Нового времени в силу того, что они ограничены обстоятельствами и мировоззрением эпохи. Требовалось новое понятие, которое выражало бы вневременную суть христианского вероучения и могло бы быть передано на языке каждой конкретной исторической эпохи. Для Бульмана таким понятием стала К. как первохрист. провозвестие о спасении во Христе. Не само спасение, а провозвестие о нем стало главным объектом богословского осмысления — так К. была противопоставлена и мифу и истории.

В определенном смысле предшественником Бульмана среди либеральных теологов XIX в. может быть назван Д. Ф. Штраус. Предложенный им метод интерпретации Евангелий резко выделяется на фоне богословия XIX в.

В кн. «Жизнь Иисуса в критическом освещении» Штраус развернул радикальную критику историчности Евангелий и первый последовательно применил понятие «миф» к их анализу. Под историчностью подразумевалось представление, согласно которому Евангелия — достоверные описания жизни Иисуса, а их авторы либо первые апостолы, непосредственные свидетели Его жизни (Матфей и Иоанн), либо спутники и сотрудники апостолов (Марк и Лука). Под мифом Штраус понимал выражение религ. идей с помощью повествования (по формулировке самого исследователя, «новозаветные мифы — это не что иное, как историзованное облачение (geschichtsartige Einkleidung) раннехристианских идей, спонтанно сложившиеся саги» (Strauss. 1835. S. 75)). Штраус стремился избежать главного противоречия исторического подхода: невозможности последнего метода в оценке и интерпретации текста. Если интерпретатор исходил из рационально-критической аргументации, предполагающей непрерывность причинно-следственных связей, но, говоря о чудесах, признавал их достоверность, то он жертвовал методической строгостью. Если интерпретатор допускал, что одни сведения в Евангелиях достоверны, а другие ложны, то проблемы методологического характера все равно оставались; одна из них — выбор

критериев достоверности текста. Главное значение работы Штрауса для последующей западной теологии состоит в том, что он вообще отказался интерпретировать Евангелия в рамках этой оппозиции и предложил взамен мифологическое истолкование, т. е. стал интерпретировать все евангельские повествования как выражения идей, независимо от соотношения этих повествований с «тем, что случилось на самом деле». Штраус исходил из ценности текста самого по себе, он отделил лит. историю Евангелий от поисков «исторического Иисуса». Т. о., идеи, выраженные в Евангелии, к-рые были для либеральной критики предметом исторической реконструкции, стали для Штрауса главным содержанием мифа. Была намечена перспектива понимания мифа независимо от истории.

Ф. К. Баур оценил работу своего бывш. ученика Штрауса как «чересчур отрицательную критику». Он не принял миф как центральную категорию интерпретации. Во 2-й трети XIX в. слово «мифическое» все еще воспринималось как отрицательная оценка, как указание на недостоверность сообщения. Либеральная теология XIX в. не восприняла подход Штрауса. Тем не менее перед Штраусом и оппозиционными ему либеральными теологами стояла одна и та же задача — заново интерпретировать христианство с помощью понятий, непосредственно затрагивавших человека XIX в.

Разработанное Штраусом представление о мифе как о единственно возможной точке опоры при понимании смысла Евангелия предвосхитило идеи керигматической теологии Бульмана. Отрицание реальности событий, языком которых говорит миф, с одной стороны, и отрицание возможности и необходимости историко-биографического описания жизни Иисуса — с другой, при внимании к содержанию и сообщению мифа задали координаты, в к-рых Бульман выстроил собственные оппозиции «керигма и миф» и «керигма и история».

К. в теологии Бульмана. Термин «керигма» стал одним из центральных для системы Бульмана, так что его теологию иногда называют «керигматической». К. для Бульмана — это содержание всего учения Иисуса Христа как воззвание, не обус-

ловленное к.-л. теоретическими мотивами, а обращенное к самому слушателю (см.: *Bultmann. Welchen Sinn hat es.* 1980. S. 33).

Главной задачей своей герменевтики (в частности, «программы демифологизации», см. статьи *Бульман, Демифологизация*) ученый считал сохранение достоверности христианства для совр. человека без утраты основополагающих черт христианской идентичности. Либеральная теология XIX в. заменила догматические представления об Иисусе Христе «историческим Иисусом» (т. е. спекулятивной величиной,



Р. К. Бульман.
Фотография. 20–30-е гг. XX в.

производной от методики исследования, от имеющихся фактических данных, с к-рыми работает историк, от его мировоззрения и мн. другого), и в результате как теология она не состоялась. Поиски «исторического Иисуса» не могли стать основой для веры. С одной стороны, Бульман как историк настаивал на том, что конечная цель этих поисков недостижима, ибо перед НЗ не стоит задача чисто исторического описания жизни Иисуса Христа, к-рое было бы «свободно» от богословия (более того, для НЗ сама возможность представить Иисуса Христа только как человека немислима; в НЗ невозможно найти ни одного сообщения об Иисусе Христе, где так или иначе не было бы указано на Его божественность). С др. стороны, в постоянно меняющемся мире вера человека нуждается во вневременных основаниях. Бульман видел выход в обращении к К., к-рую он противопоставил как истории, так и догме.

Для бульмановского понимания истории большое значение имело предложенное М. Келером разграничение *Historie* — *Geschichte*. Под *Historie* Келер имел в виду научное исследование и его результаты, установленные исторические факты. Под *Geschichte* Келер понимал свидетельство о Христе, к-рое, возникнув в прошлом, способно вызвать веру сегодня. Различая историю как *Geschichte* и историю как *Historie*, Бульман придерживался следующего принципа. Историческое исследование может стать важным для сегодняшней жизни делом лишь в том случае, если ученый стремится вступить в диалог с историей, т. е. задает истории вопросы, важные для его жизни, готов услышать неизвестный ему заранее ответ и принять его всерьез: изменить собственное мнение и даже изменить свою жизнь. В терминологии Бульмана такое исследование изменяет «самопонимание» историка. Интерес к «личности» в представлении XIX в., т. е. к психологии исторического деятеля, может лишь помешать серьезному диалогу с историей в конце концов сделать невозможной личную встречу с ней.

Смене т. зр. на историю соответствовало новое представление о значении мифа для веры. По мнению Бульмана, либеральная теология несправедливо отвергла миф, под которым понимались любые представления о божественности Иисуса Христа. Бульман считал, что позиция Штрауса в большей мере соответствует природе Евангелий (вернее, синоптической традиции, раннехрист. Преданию), чем трактовка историко-критической школы, к-рая видела в Евангелиях искаженные позднейшими наслоениями сведения о жизни и об учении «исторического Иисуса». По мнению Бульмана, весть о событии, в котором Бог даровал людям спасение, была выражена на мифологическом языке евр. апокалиптики и эллинистических мистериальных религий. При такой постановке вопроса Бульман, разумеется, не менее далек от традиц. христ. богословия и библеистики, чем сами либеральные теологи. Однако Бульман в рамках того мировоззрения и того метода, в к-ром он сформировался как ученый, стремился преодолеть главную трагедию либеральной теологии: безнадежный разрыв богословия

и личности, замену живой веры в Иисуса Христа принятием возвышенных нравственных идеалов, построение христианского богословия без Христа. Не находя возможным вернуться к традиционному пониманию Свящ. Писания, Бультман пришел к компромиссному варианту, снимающему, по его мнению, постановку вопроса о достоверности Евангелий. Бультман призвал принять внеисторическую основу мифа, актуальную для людей любой эпохи, непосредственно затрагивающую их: весть о «событии Христа», о деянии, к-рое Бог совершил для человека смертью и воскресением Иисуса Христа. Эта весть и есть К.— первохрист. проповедь об Иисусе Христе. С одной стороны, К. определяет суть мифа, с другой — само существование К. как первохрист. проповеди есть бесспорный исторический факт. Этим компромиссным «примирением» истории и мифа Бультман надеялся вывести проблему достоверности евангельских событий из сферы компетенции теологии. Задача теолога, по мнению Бульзмана, — сделать К. ясной и актуальной в конкретных исторических условиях.

Р. К. Бультман характеризует то, что он считал главным и решающим для христ. самопонимания, следующим образом: «Новый Завет говорит о событии, в котором Бог даровал людям спасение. Новый Завет возвещает Иисуса в первую очередь не как учителя, Который сообщил людям нечто принципиально важное, за что мы всегда будем благоговейно чтить Его, но Чья личность вообще-то безразлична для человека, воспринявшего Его учение. Напротив, именно эту личность Новый Завет возвещает как решающее событие спасения» (*Bultmann*. 1985. S. 26). Бультман возвратился к этой мысли в заключительном разделе кн. «Новый Завет и мифология»: «Как Тот, в Ком присутствовал и действовал Бог, в Ком Бог примирил мир с Собой, есть реальное историческое лицо, так и слово Бога — это не таинственное слово оракула, а спокойный рассказ о личности и судьбе Иисуса из Назарета, раскрывающий их значение для истории спасения» (*Ibid.* S. 64), т. е. К.

Р. К. Бультман так противопоставил К. догме: догма не открыта для диалога, она равна себе, ее содержание не зависит от состояния слу-

шателя, а К. обращена к слушателю и непосредственно понятна ему. В тройной оппозиции «миф — догма — история» Бультману важен только миф. Цель «керигматического» истолкования мифа — раскрыть его экзистенциальное содержание. Только нерационализируемый, не-верифицируемый миф может служить источником К. и сохранить способность быть переосмысленным в меняющихся исторических условиях. Но Бультман не разработал целостной и непротиворечивой теории мифа. Понятие «миф» может иметь у Бульзмана по крайней мере 3 значения: донаучная картина мира; неправильное понимание человеческого существования; «разговор о потустороннем в терминах посюстороннего» (напр., выражение идеи трансцендентности через образ пространственной удаленности «Бог на небесах»). По мнению Бульзмана, исторический анализ должен не устранить, а раскрыть миф. Либеральная критическая теология противопоставила миф истории, однако ни миф, ни история не могут быть адекватно поняты в изменившихся исторических условиях. Демифологизация была осуществлена, но она оказалась бессмысленной. Главная ошибка критической теологии XIX в. заключалась в том, что «с устранением мифологии была устранена и керигма». Выявление К.— единственная цель демифологизации. Вместе с тем, по мнению Бульзмана, опыт критической теологии нельзя оставить без внимания, в противном случае перед Церковью стоит опасность «некритически усвоить мифологию Нового Завета и сделать керигму непонятной для современности». При этом сама историческая реконструкция не выступает сколько-нибудь значимой целью: К. в принципе не ставит проблем, связанных с историей, она не проявляет исторического (в смысле *historisch*) интереса к личности и жизни Иисуса — к «тому, что произошло на самом деле». Так, в одной из последних статей — «Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус» (1960) — Бультман писал: «Сочетание исторического повествования и керигматической христологии в синоптических Евангелиях вовсе не преследует цель легитимировать керигму посредством исторических фактов, а как раз наоборот: легитимировать

жизнь Иисуса в качестве мессианской, рассматривая ее в свете керигматической христологии» (*Bultmann*. 1978. S. 13). Бультман хотел этим сказать, что, отказавшись от богословского содержания НЗ, либеральная теология не смогла ответить на вопрос, в какой мере жизнь «исторического Иисуса» была мессианской или могла быть воспринята современниками в качестве таковой. Бультман принимает крайнюю позицию в этом вопросе и рассуждает так: первые поколения христиан должны были как-то осмыслить то обстоятельство, что, согласно их вере, Бог сделал «Господом и Христом» (ср.: Деян 2. 36) Иисуса, жизнь Которого почти не была замечена современниками. Следов., К. для обоснования требования поверить в Того, о Ком она возвещала, нуждалась не в земном Иисусе из Назарета, а в собственном представлении об Иисусе Христе — в Сыне Божиим, явившемся на землю и жившем среди людей, во Христе, Которого Бог уже на земле засвидетельствовал «силами и чудесами и знамениями» (Деян 2. 22). Эта мысль получила детальное раскрытие в кратком очерке «Провозвестия Иисуса», помещенном в одной из последних работ Бульзмана — «Теология Нового Завета». Глава об Иисусе начинается с формулировки принципиальной позиции автора по вопросу о соотношении между Иисусом из Назарета и К. о Христе: «Провозвестие Иисуса принадлежит к предпосылкам теологии Нового Завета и не составляет ее части. Ведь... христианская вера существует лишь с тех пор, с каких существует христианская керигма, т. е. керигма, возвещающая Иисуса Христа как эсхатологическое спасительное деяние Бога, при этом Иисуса Христа как Распятого и Воскресшего. А это впервые происходит лишь в керигме первообщины (*Urgemeinde*), а не в провозвестии исторического Иисуса» (*Bultmann*. *Theologie des Neuen Testaments*. 1958. S. 1–2). Т. о., К. признаётся главным объектом теологии НЗ, имеющим для Церкви большее значение, чем подлинные слова Самого Иисуса Христа. Вместе с тем, поскольку К. сообщает о «событии Христа», именно в ней, по мнению Бульзмана, человек обретает личностное отношение ко Христу, меняет свою жизнь ради Него. Действенность и значимость К. для каждого конкретного человека

Бультман объяснял, исходя из предположенной М. Хайдеггером оппозиции подлинного и неподлинного существования. Неподлинное («несобственное») существование означает, по Хайдеггеру, осуществление возможности потерять себя в мире, погрузиться в него и отождествить себя с ним, жить «как люди». В неподлинном существовании человек поглощен заботой (*Sorge*) и стремлением спрятаться от главной и неизбежной возможности своей жизни — от перспективы смерти. Человек бежит в мир, чтобы спрятаться от смерти, он стремится достичь состояния, в котором ему не приходится думать о смерти. Но в бытийной структуре человека содержится и возможность подлинного («собственного») существования: если бы подлинное существование не было структурной возможностью, то нельзя было бы говорить и о неподлинном существовании. Человек способен принять решение в пользу подлинного существования, т. е. сознательно принять неизбежность смерти и ничтожность и бессмысленность своей жизни, — осознать свою ограниченность «фактичностью» (*Faktizität*) и свою жизнь — как «бытие-к-смерти» (*das Sein zum Tode*). Тогда человеку незачем обманывать себя и не от чего прятаться: он принимает неизбежное и живет с ним (*Heidegger M. Sein und Zeit. Tüb., 1993. S. 53–55, 135–137, 295–297*).

Для Бульзмана хайдеггеровский анализ важен гл. обр. потому, что он допускает возможность перехода от неподлинного существования к подлинному. Бультман определяет «подлинное» и «неподлинное» в свете учения о спасении через Христа и вводит представление о Боге как о Том, Кто делает переход к подлинному существованию возможным. Бультман перенимает у Хайдеггера идею о решении человека как о необходимом (но, по мнению Бульзмана, недостаточном) условии перехода к подлинному существованию.

Для Бульзмана подлинное существование (или «самопонимание веры») достигается в решении человека, принимаемом в ответ на обращенную к нему К. о Распятом и Воскресшем, — это слово человек осознаёт как слово Бога. (Речь идет о постоянно возобновляющемся контакте по аналогии с отношениями между людьми, к-рые развиваются лишь в общении.) Т. о., содержание понятия «по-

длинное существование» у Бульзмана отлично от хайдеггеровского. Бультман «подлинным» считает жизнь в вере, имеющую для него эсхатологическое измерение. Верующий в слово К. перестает отождествлять себя с миром, он живет для будущего, которое воспринимается им как дар Бога. Там, где у Хайдеггера решимость принять неизбежность смерти, у Бульзмана — призыв к вере и ответная решимость избрать будущее, т. е. экзистенциалистский вариант христ. сотериологии, учения о спасении человечества в «событии Христа».

Разрабатывая экзистенциальную интерпретацию НЗ, Бультман осознавал опасность, которая стоит перед богословием: возможна полная утрата христ. идентичности, когда окажется, что выраженное в НЗ понимание бытия «в сущности представляет собой то естественное понимание человеческого бытия, которое проясняется философией» (*Bultmann. 1985. S. 40*), что с появлением экзистенциальной философии богословие утратило смысл. И здесь Бультман нашел выход в самой христ. традиции. Он рассуждал так: НЗ утверждает, что человек не в состоянии достичь подлинного существования собственными усилиями, помимо откровения Бога во Христе. Но, по мысли Бульзмана, НЗ не может доказать истинность этого утверждения, так же как философия не в состоянии доказать, что человек способен сам пробиться к подлинному существованию, о возможности которого он знает. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман писал, что подлинное существование, будучи онтологической возможностью для человека (т. е. структурным элементом его бытия), не есть его онтическая возможность (т. е. возможность, которая реально присутствует в его жизни). Т. о., в решающем пункте, когда речь идет о переходе к подлинному существованию, Бультман оставил схему Хайдеггера и утверждал (опираясь на понимание учения ап. Павла, предложенное М. Лютером), что подлинное существование — это христ. свобода, т. е. свобода от греха, это оправдание, к-рого нельзя достичь «делами Закона», под которыми в лютеран. благочестии понимаются любые человеческие усилия. «Вот в чем состоит решающее различие между Новым Заветом и филосо-

фией, между христианской верой и «естественным» пониманием бытия: Новый Завет говорит, и вера знает о деянии Бога, благодаря которому человек впервые становится способным к самоотдаче, способным к вере и любви, к подлинной жизни» (*Ibid. S. 52*).

Р. К. Бультман считал, что суть христ. веры или, точнее, христ. жизни — это событие, в к-ром Бог освобождает человека: человек становится свободным от обусловленности своим прошлым и открытым для дара будущего, он начинает жить «из будущего», в к-ром ему предлагается дар подлинного существования. Речь идет не об историческом будущем, а об эсхатологическом: Бог освобождает человека от власти «мира сего» (эсхатология здесь понимается небуквально, в смысле ежечасной готовности к встрече с Богом). Оставаясь в пространстве истории, христианин в решении веры получает точку опоры вне истории (*History and Eschatology. 1958. S. 154*).

Керигматическая герменевтика Бульзмана может быть рассмотрена на примере его толкования Воскресения. Бультман считает, что за представлением о воскресении Иисуса как о чуде-доказательстве (*beglaubigendes Mirakel*) (подтверждении того, что Иисус есть Сын Божий и Его смерть имеет искупительное значение) в НЗ стоит эсхатологическое содержание, которое в соответствии с намерением новозаветных авторов (в частности, ап. Павла) может быть понято в экзистенциальном смысле. Бультман исходил из того, что в НЗ уже сама крестная смерть Иисуса Христа понимается как событие суда и спасения. Тем самым он считал возможным понимать Воскресение как истолкование спасительного значения Креста. Бультман писал: «Может ли речь о воскресении Христа быть чем-либо другим, нежели просто способом выразить значение Креста? Не значит ли идея Воскресения, что крестную смерть Иисуса надо рассматривать не просто как гибель человека, а как освобождающий суд Бога над миром — суд Бога, лишаящий смерть ее силы?.. Крест и Воскресение составляют единство, вместе образуя одно «космическое» событие, которое несет миру суд и создает возможность подлинной жизни...» (*Idem. 1985. S. 53–61*). Т. о., Бультман сделал попытку «рационалистической» интерпрета-



ции воскресения Иисуса Христа, сводя событийный и содержательный аспекты воскресения к возникновению экзистенциально истолкованной К.

Др. словами, Бультман, не принимая Воскресение как исторический факт, стремился любой ценой сохранить догматическое представление о Воскресении, ибо оно необходимо для его теологической схемы перехода от неподлинного существования к подлинному. Для этого Бультман сводил идею Воскресения к возникновению К., т. е. к единственному, по его мнению, исторически бесспорному факту. Тем самым доктринальное содержание (Воскресение как экзистенциальное событие) становится недостижимым для исторической критики, и Бультман четко разграничил сферы компетенции историка и теолога.

Опыт осмысления понятия «керигма» в рамках православной традиции был дан Х. Яннарасом и митр. Иоанном (Зизиуласом). Яннарас сформулировал значение К. для правосл. церковного сознания следующим образом: «Церковь не просит о «вере» в смысле индивидуального интеллектуального подчинения «сверхъестественному» факту. Церковь предоставляет свидетельство опыта первых «свидетелей», видевших собственными глазами «проявление» Бога в личности Христа, и приглашает людей эмпирически участвовать в таком способе существования, которое подтверждает свидетельство непосредственных свидетелей» (Яннарас. 2009. С. 120). Этот способ существования подразумевает как непосредственный духовный опыт, так и вербальное изложение того «сообщения, которое провозгласили эти свидетели». Без такого вербального изложения опыт Церкви не может быть воспринят и усвоен, ибо «опыт церковного тела не есть алогичный или иррациональный мистицизм». Это изложение есть К. Как считает Яннарас, «керигма Церкви – это рациональное провозглашение и прояснение ее опыта, необходимая отправная точка для участия человека в этом опыте». Будучи «рациональным провозглашением», К. не может заменить подлинный духовный опыт, но может служить «основанием для апофатизма»: христианин понимает, что не может отождествить истину с рациональным осмыслением К.;

этот отказ есть первый шаг апофатического богословия (Там же). Митр. Иоанн подчеркивал, что миссия Церкви состоит в сохранении чистоты первоначальной апостольской К. (Zizioulas. 1985. P. 190).

Употребление понятия «керигма» здесь не связано с теологией Бультмана: греч. слово κήρυγμα используется данными авторами в своем основном значении – «проповедь, провозвестие». В похожем смысле понятие «керигма» представлено у протопр. Иоанна Мейендорфа, хотя то значение, к-рое он придает этому термину (даже в цитате из творения свт. Василия Великого греч. κήρυγμα оставлено без перевода), возможно, связано с сознательным стремлением противопоставить свою позицию зап. керигматической теологии. Для протопр. И. Мейендорфа К. – это апостольская проповедь, определяющая авторитетность Свящ. Писания. «Апостольский характер оставался основным критерием в истории формирования канона Священного Писания, потому что это и есть единственный истинный характер христианской керигмы как таковой» (Мейендорф. 1997. С. 15–16). Протопр. И. Мейендорф поясняет, что «апостольский характер» не подразумевает апостольское авторство священного текста, но обязательно подразумевает апостольскую К. «Так, например, Евангелия от Марка и от Луки с самого начала считались входящими в канон, хотя они не были написаны членами круга Двенадцати; содержание же их керигмы традиционно приписывалось свидетельству Петра и Павла» (Там же. С. 15); подобным образом сомнения в авторстве *Евреям Послания* не привели к исключению этого Послания из канона, ибо оно содержит К. ап. Павла, «покрыто авторитетом Павла в смысле более широком, чем непосредственное авторство» (Там же). Церковь может выносить суждения о достоверности той или иной библейской книги, но не может создавать новые священные писания, ибо основной критерий в истории формирования новозаветного канона – это апостольский характер священного текста, содержание в этом тексте К., воспринятой непосредственно от «очевидцев Христа» (Там же).

Лит.: Strauss D. F. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tüb., 1835–1836. 2 Bde; Bultmann R. Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-

stoische Diatribe. Gött., 1910, 1984; idem. Jesus. B., 1926. Tüb., 1964; idem. Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Münch., 1941, 1985; idem. Theologie des Neuen Testaments. Tüb., 1953, 1958; idem. Geschichte und Eschatology. Tüb., 1958, 1979³ (англ. пер.: History and Eschatology. Edinb., 1958); idem. Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Hdlb., 1960, 1978⁵; idem. Karl Barths «Romerbrief» in zweiter Auflage // Anfänge der dialektischen Theologie / Hrsg. J. Moltmann. Münch., 1962. Tl. 1. S. 119–142; idem. Ethische und mystische Religion im Urchristentum // Ibid. 1963. Tl. 2. S. 29–47; idem. Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. [Hamburg], 1963. Münch., 1992; idem. Jesus Christus und die Mythologie: das NT im Licht der Bibelkritik. Hamburg, 1965, 1975. Gütersloh, 1992⁷; idem. Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend // Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch / Hrsg. H.-W. Bartsch. Hamburg-Bergstedt, 1967⁵. S. 122–138; idem. Protestant Theology and Atheism // Journal of Religion. Chicago, 1972. Vol. 52. N 4. P. 331–335; idem. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung // Idem. Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze. Tüb., 1980⁸. Bd. 1. S. 1–25; idem. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? // Ibid. S. 26–37; idem. Die Exegese des Theodor von Mopsuestia. Stuttg., 1984; idem. Der Gottesgedanke und der moderne Mensch // Idem. Glauben und Verstehen. Tüb., 1984. Bd. 4. S. 113–127; Ott H. Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. Tüb., 1955; Kähler M. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Münch., 1963; Macquarrie J. An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann. N. Y., 1965; Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Münch., 1966; Schmithals W. Kritik der Formkritik // ZTK. 1980. Jg. 77. S. 149–185; idem. Bultmann // TRE. 1981. Bd. 7. S. 387–396; Bornkamm G. Jesus von Nazareth. Stuttg., 1983; Zizioulas J. D. The Theological Problem of «Reception» // One in Christ. 1985. N 21. P. 137–193; Evang M. Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Tüb., 1988; Mack B. A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins. Phil., 1988; Crossan J. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. [San Francisco], 1991; Funk R. The Gospel of Mark: Red Letter Edition. Sonoma (Calif.), 1991; Мейендорф И., протопр. Живое Предание: свидетельство Православия в современном мире. СПб., 1997; Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета // Он же. Попытка понимания. М.; СПб., 1999. С. 504–563; Яннарас Х. Православие и Запад // Герменейя. 2009. Т. 1. № 1. С. 118–140.

М. Г. Калинин, С. В. Лёзов

КЕРИНЕЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ — см. *Кирикийская митрополия*.

КЕРИНФ [греч. Κήρυθος, реже Κόρινθος; лат. Cerinthus], согласно христ. ересеологической традиции, один из древних еретиков (см. статьи *Ересь, Еретик*); вероятнее всего, К. развивал свое учение в сер. I — нач. II в.

Источники сведений о К. Сочинения К. и сообщения о нем его современников или последователей не сохранились; все имеющиеся сведения извлекаются из сочинений христ. авторов, живших позже его и критически настроенных по отношению к его взглядам.

Прямые упоминания и изложение взглядов. I. «Послание апостолов». Древнейшее из известных свидетельств о К. содержится в «Послании апостолов» — христ. памятнике, написанном в сер. II в. на греч. языке, но сохранившемся только в эфиоп., копт. и фрагментарном лат. переводах. Прямых указаний о месте написания «Послание...» не имеет. Исследователи предполагают, что оно было создано в М. Азии (*Schmidt*. 1919. S. 361–402; *Stewart-Sykes*. 1997; *Hill*. 1999) или в Египте (*Bardy*. *Epistula Apostolorum*. 1921; *Lietzmann*. 1921; ср. ст. *Послания апостолов апокрифические*). В «Послании...» К. упоминается дважды, оба раза вместе с *Симоном Волхвом*. Они характеризуются как лежестолы и враги Иисуса Христа, хитростью отвращающие людей от Евангелия (Ер. апост. 1, 7). Прямого изложения учения К. в «Послании...» нет.

II. Сщмч. Иринея Лионский. Древнейшее изложение взглядов К. содержится в соч. «Против ересей» сщмч. *Иринея*, еп. Лионского (II в.). В его классификации учение К. рассматривается среди источников учений Валентина и Птолемея (*Iren*. Adv. haer. I 26. 1; здесь и далее нумерация разделов дается по SC. 1979. N 263–264). В этом ряду К. следует за *Симоном Волхвом* и *Менандром* (*Iren*. Adv. haer. I 23), *Сатурнином* (Саторнилом), *Василидом* (*Ibid*. 24) и *Карпократом* (*Ibid*. 25; ср. ст. *Гностицизм*). Сщмч. Иринея разбирал мнения К. в одной главе с учениями *эбионитов*, — чьи взгляды «в отношении к Господу», по его словам, такие же, как у К. и Карпократа (*Ibid*. 26. 2), — и *николаитов* (*Ibid*. 26. 3). После К. следуют *Кердон*, *Маркион* (*Ibid*. 27), *Татиан*, *энкратиты* и др. (*Ibid*. 28–31). Посвященные учению К. фрагменты сочинения сщмч. Иринея сохранились в латинском переводе; греч. оригинал восстанавливается по цитатам в «Опровержении всех ересей» *Ипполита Римского* (*Hipp*. Refut. VII 33. 1–2; X 21. 1–3; ср.: SC. 1979. N 263. P. 99).

Согласно сщмч. Иринею, К., как и большинство др. предшественни-

ков Валентина, полагал, что мир был сотворен не «первым Богом» (primus deus; πρῶτος θεός), но «некой силой» (ὕπερ δυνάμεως τινος), отличной от непознаваемого для нее «все превышающего начала» (principalitas quae est super universa; ἢ ὑπὲρ τὰ ὅλα ἀθθεντία). Человека Иисуса К. считал рожденным, «как и все прочие люди», сыном Иосифа и Марии, на к-рого при крещении в виде голубя сошел Христос от верховного Бога, предоставив ему т. о. способность проповедовать «неведомого Отца» (incognitus pater; ἄγνωστος πατήρ) и совершать чудеса. Этот божественный Христос покинул человека Иисуса во время Страстей (*Iren*. Adv. haer. I 26. 1). Об эсхатологических воззрениях К. сщмч. Иринея ничего не сообщает.

Помимо изложения взглядов К. сщмч. Иринея, ссылаясь на традицию, восходящую к сщмч. *Поликарпу*, еп. Смирнскому (II в.), приводит историю об «ученике Господнем» Иоанне, к-рый, будучи в Эфесе, направился в баню, но, увидев, что там К., немедленно бросился прочь со словами: «Бежим, а то как бы не обрушилась баня, ведь в ней Керинф, враг истины» (*Ibid*. III 3. 4; ср.: *Euseb*. Hist. eccl. IV 14. 6).

III. Гайй. В «Церковной истории» *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской (III–IV вв.), приводит фрагмент несохранившегося сочинения, представлявшего собой диалог «церковного человека» (ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ) Гайя и монтаниста Прокла. В «Диалоге» Гайй упоминает о сочинении К. «Откровения» (Ἀποκάλυψις), которое, по словам Гайя, содержало лживые рассказы о чудесах, показанных ангелом, хотя сам К. выдавал эти тексты за сочинение «великого апостола». В «Откровениях», как пишет Гайй, К. утверждал, что после воскресения наступит 1000-летнее земное царство Христа, и люди во плоти, потворствуя желаниям и предаваясь наслаждениям, будут жить в Иерусалиме в «брачном празднестве» (ἐν γάμῳ ἑορτῆς — *Euseb*. Hist. eccl. III 28. 2). Негативную характеристику «Откровений» К. со стороны Гайя, а также их тематическое и терминологическое подобие некоторым текстам из Откровения Иоанна Богослова (ср.: Откр 7. 2; 19. 7–8; 20. 4–6; *Bardy*. *Cérinthe*. 1921. P. 356; *Klijn*, *Reinink*. 1973. P. 5) исследователи соотносят с полемикой, засвидетельствованной в соч. «Главы против

Гаия» (*Capita Contra Gaium*; CPG, N 1891), и с тем, что сообщает свт. *Епифаний Кипрский* о еретиках, отвергавших сочинения Иоанна Богослова (*Epiph*. Adv. haer. 51. 3). Такое сопоставление позволяет предположить, что Гайй был одним из тех, о ком сообщает свт. Епифаний, называя их *алогам*; вместе с тем это отождествление принимают не все исследователи (*Schwartz*. 1904. S. 40; *Idem*. 1914. S. 213; *Hengel*. 1993. S. 27; *Brent*. 1995. P. 131–184; *Markschies*. 1998. S. 59). Выдвигалась гипотеза, что алоги связывали осуждаемые ими сочинения Иоанна Богослова с трудами К., причиною чего могло быть в числе прочего неверное истолкование ими рассказа о крещении Иисуса в Евангелии от Иоанна (Ин 1. 14–37), в к-ром они видели сходство с известным им по ересеологической традиции учением К. о схождении небесного Христа на земного Иисуса (см.: *Hall*. 1978. S. 290; *Orbe* A. *Sobre los «Alogos» de san Ireneo // Gregorianum*. R., 1995. Vol. 76. P. 47–68). Исхода из сохранившихся в передаче сир. писателя *Дионисия бар Салиби* (XII в.) фрагментов соч. «Главы против Гаия», которое приписывалось Ипполиту Римскому (см.: *Dionysius bar Salibi*. In *Apocalypsim Ioannis // CSCO*. 1909. T. 53. P. 4; 1910. T. 60. P. 1–2), некоторые исследователи заключали, что, по мнению Гаия, Откровение Иоанна Богослова и Евангелие от Иоанна были на самом деле написаны К. Вместе с тем в кон. XX — нач. XXI в. эта гипотеза была оспорена и в наст. время признается недостаточно обоснованной (подробнее см.: *Hill*. 2004. P. 172–204).

IV. Ипполит Римский. Сведения о К., которые приводит Ипполит Римский, в основном представляют собой цитаты из сочинений сщмч. Иринея, еп. Лионского (*Hilgenfeld*. 1884. S. 413). Исключением является упоминание о полученном К. «в Египте» (ὁ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἀσκηθεὶς — *Hipp*. Refut. X 21. 1) или о «египетском» (*Ibid*. VII 33. 1) образовании. Эту ремарку некие исследователи понимают буквально — как географическое уточнение данных сщмч. Иринея (*Wright*. 1984. P. 109–114). По мнению др. ученых, ее следует рассматривать в контексте ересеологической концепции сщмч. Ипполита, где каждое из осуждаемых учений имеет свои географические и историко-философские характе-

ристики (*Markschies*. 1998. S. 59–60). Так, Саторнил происходит из Антиохии (*Hipp. Refut.* VII 28), Маркион — из Понта (*Ibid.* 29), Препон — из Ассирии, Вардесан — из Армении (*Ibid.* 31), так что «египетское» происхождение К. дополняет этот список. То же и с генезисом идей: учение Валентина берет начало от Платона и Пифагора (*Ibid.* VI 29), Василида — от Аристотеля (*Ibid.* VII 20), Маркиона — от Эмпедокла (*Ibid.* VII 31), а К. составил свое учение «не от Писаний, но от египетских мнений» (μηδὲν ἐκ γραφῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν Αἰγυπτίους δοξάντων — *Ibid.* VII [0]. 7).

V. Свт. Дионисий Великий, еп. Александрийский (кон. II–III в.), в сохранившемся во фрагментах трактате «Об обетованиях» (*De promissionibus*; CPG, N 1575), который посвящен полемике с Непотом, еп. Арсиноиским, упоминает о лицах, считавших Откровение Иоанна Богослова сочинением К. В критическом изложении учения К. о 1000-летнем царстве Христа важное значение имеет упоминание о «праздниках, жертвах и священных жертвоприношениях» (ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς), к-рыми, по мнению К., будет сопровождаться это царство (*Euseb. Hist. eccl.* VII 25. 1, 3), что может указывать на влияние иудейских религ. традиций на учение К. (*Markschies*. 1998. S. 60–61).

VI. Свт. Епифаний Кипрский посвятил К. и его последователям отдельную главу в соч. «Против ересей». Он представляет К. современником и участником событий, описанных в кн. Деяния св. апостолов. Согласно свт. Епифанию, К. был «первым из противников апостола Петра», когда тот пришел к Корнилию. Впосл. К. уже в Иерусалиме вместе со своими учениками возбуждал недовольство недопустимым с т. зр. закона обращением апостолов Петра и Павла с христианами из язычников и принимал непосредственное участие почти во всех известных из кн. Деяния св. апостолов конфликтах, связанных с вопросом о необходимости соблюдения христианами законодательства Моисея (*Eph. Adv. haer.* 28. 2, 4; ср.: Деян 15. 24; 21. 28). Следуя сщмч. Иринею, свт. Епифаний отмечал, что учение К. мало чем отличается от учения Карпократа (*Eph. Adv. haer.* 28. 1). В целом сведения, к-рые он приводит о взглядах К., противоречивы.

Одни его утверждения характеризуют К. как сторонника иудеохристианства, а другие — как гностика. Так, согласно свт. Епифанию, К. негативно высказывался о Боге Законодателе (τὸν τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν) и утверждал, что мир сотворен ангелами, но в то же время «отчасти придерживался иудаизма» (ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους — *Ibid.* 28. 1–2) и следовал установлениям законодательства Моисея. Свт. Епифаний обращает внимание на это явное противоречие во взглядах К. и разрешает его, предполагая, что в Иерусалиме и Галатии К. придерживался иудеохристианства, а позднее в М. Азии стал проповедовать собственные идеи (*Ibid.* 2; см.: *Schmidt*. 1919. S. 411; *Klijn, Reimink*. 1973. P. 9). Свт. Епифаний умалчивает о хилиастских идеях К., хотя должен был знать о них из источников, которые использовал в своей работе (*Myllkoski*. 2005. P. 219).

Свт. Епифаний, сообщая о последователях К., первым из христ. писателей приводит их наименования. Он называет их керинфианами (Κηρινθῖανοί; *Eph. Adv. haer.* 28. 1) и меринфианами (Μηρινθῖανοί); 2-е название, по его предположению, происходит от имени некоего сотрудника К. Меринфа или от 2-го имени самого К. (*Ibid.* 8). Свт. Епифаний говорит, что они были достаточно многочисленны не только в Азии, но и в Галатии (*Ibid.* 6). Характерные для иудеохристиан взгляды, к-рые сщмч. Епифаний усваивает последователям К., во многом соответствуют учению эбионитов, о чем он сам неоднократно пишет (*Ibid.* 30. 1, 3, 14, 26). Кроме того, в его версии истории о встрече ап. Иоанна Богослова с еретиком в эфесской бане участвует не К., как у сщмч. Иринея и Евсевия Кесарийского, а Эбион (*Ibid.* 24). Согласно свт. Епифанию, керинфиане принимали Евангелие от Матфея, но в особой редакции (ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ); учили о необходимости обрезания для всех христиан; не признавали ап. Павла (*Ibid.* 28. 5); утверждали, что Христос еще не воскрес (*Ibid.* 6), но воскреснет в будущем, при всеобщем воскресении мертвых (*Ibidem*; хотя ранее говорилось, что, согласно К., Христос уже воскрес; ср.: *Ibid.* 1); они практиковали крещение за умерших некрещеными, и их учению противостоял ап. Павел в Коринфе (*Ibid.* 6;

ср.: 1 Кор 15). Свт. Епифаний упоминает о том, что, призывая принимать обрезание, последователи К. ссылались на Евангелие от Матфея, а именно на слова о том, что ученику следует уподобиться учителю (Мф 10. 25; 28. 5; ср.: *Eph. Adv. haer.* 30. 26; 33. 4–6).

VII. Списки 70 и 72 апостолов. Традиция, по к-рой К. был современником Иисуса Христа и апостолов, засвидетельствованная в «Послании апостолов» и у свт. Епифания, отражена также в т. н. списках апостолов, являющихся особым жанром христианской письменности (см. ст. *Апостольские списки*). Согласно этим свидетельствам, К. некогда принадлежал к числу 70 или 72 апостолов, но впосл. отпал от истинной веры и стал отрицать божественность Христа. Так, в одном из наиболее ранних списков, составленном, как предполагается, в Сиро-Палестинском регионе в IV–VI вв., говорится о «Коринфе (Κόρινθος), ересархе от 72 учеников»; он упомянут в числе учеников, впосл. отпавших от веры (*Schermann Th., ed. Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorumque domini Dorotheo, Epiphano, Hippolyto aliisque. Lpz., 1907. P. 171–177; Idem. Propheten- und Apostellegenden nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandter Texte bearbeitet. B., 1907. S. 303–306*). Схожие свидетельства встречаются еще в 2 сир. списках, где К. упоминается в ряду отпавших учеников вместе с Эбионом (см.: *Lewis A. S. Catalogue of Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. L., 1894. P. 8–15; Esbroek M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. N 1. P. 109–199*). В более позднем соч. «Пчела», созданном Соломоном, несторианским еп. Басры (XIII в.), приводятся имена 12 отступников из числа учеников, к-рые «совершенно отвергли божество нашего Господа по наущению Керинфа» (*The Book of the Bee / Ed. and transl. E. A. W. Budge. Oxf., 1886. P. 114*); т. о., К. объявляется уже не отступником, а ересеучителем. По мнению совр. исследователей, эта группа свидетельств представляет интерес с т. зр. истории ересеологической лит. традиции, однако не может быть использована для реконструкции жизни и учения К. (*Markschies*. 1998. S. 63).

VIII. Латинские христианские писатели. Первое упоминание о К.

в лат. христ. лит-ре содержится в приписываемом *Тертуллиану* (II–III вв.) соч. «Против всех ересей», к-рое зависит от греч. ересеологической традиции. В классификации этого источника, так же как у греч. авторов, К. представлен хронологически и идеологически близким к Карпократу. Обращаясь к взглядам К., автор излагает его учение о том, что сотворение мира и дарование закона — это дело «ангела», к-рому, согласно К., и поклоняются иудеи, а также учение о рождении Иисуса как обычного человека от Иосифа и Марии (*Tertullianus (pseudo)*. *Adversus omnes haereses* // CSEL. 1906. Vol. 47. P. 219). О К. упоминает *Филастрий*, еп. Бриксийский (IV в.), в соч. «О различных ересьях». В приводимых им данных прослеживается зависимость от свт. Епифания Кипрского или от некоей общей традиции. Учение К. в его изложении содержит иудеохрист. и гностические черты, но лишено *хилиазма*, который появляется позднее, в изложении учения К. у блж. *Августина*, еп. Гиппонского (*Aug. De haer.* 8; *Idem*. Ep. 74. 13). Так, *Филастрий* сообщает, что К. учил о сотворении мира «ангелом», отождествлял этого «ангела» с иудейским Богом Законодателем, принимал только Евангелие от Матфея, отвергал сочинения ап. Павла и Деяния св. апостолов, учил о необходимости обрезания и соблюдения субботы, утверждал, что Иисус Христос должен воскреснуть из мертвых в будущем (*Filastr. Divers. haer.* 36). В анонимном соч. «*Praedestinatus*» (V в.) последователями К. называются противники ап. Павла, полемике с к-рыми посвящено Послание к Галатам (*Praedestinatus*. I 8 // *Arnobii Iunioris Opera omnia*. Turhout, 2000. Pars 3. P. 14. (CCSL; 25B)). Эти же данные в различных вариантах воспроизводятся и в др. лат. источниках (напр.: *Vict. Petav. Comm.* in Apos. 11. 2; *Hieron*. Ep. 112. 13; *Idem*. Adv. Lucifer. 23. 26; *Idem*. De vir. illustr. 9; *Idem*. In Matth. Praef.; *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 52; *Gelasius*. Ep. 42. 4. 10 // *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt* / Ed. A. Thiel. Brunsbergae, 1868. T. 1. P. 469).

IX. Тексты из Наг-Хаммади. Бесспорных указаний на К. в текстах из б-ки Наг-Хаммади нет. Но некоторые исследователи реконструируют заглавие «Апокрифического послания Иакова» (ННС. I 2) так, что

в нем упоминается «брат Керинф» или «сын Керинф», а сам трактат интерпретируют как священный текст керинфиан. Основной аргументацией при этом служит анализ содержания трактата, обнаруживающего сходство с тем, что известно об учении К. из др. источников (*Schenke*. 1971. S. 118–119; *Kirchner*. 1989. S. 55–57). Однако эта т. зр. не поддерживается большинством ученых (см.: *Markschies*. 1998. S. 64–65).

X. *Феодор бар Кони*. Сир. христ. писатель *Феодор бар Кони* (VIII в.) в «Книге схолий» указывает на сходства в учении последователей К., эбионитов и *назореев*, тем самым классифицируя его как иудеохристианское. Об основоположниках керинфианства он пишет, что один из них происходил из Коринфа, а другой — из Керифа (ср.: *Κήριθος: πόλις* — *Suda*. N 1533), чем, по его мнению, объясняется название ереси. Далее *Феодор* сообщает, что керинфиане по происхождению иудеи и учат об обрезании, о сотворении мира ангелами и о том, что Иисус стал Христом вслед за совершенства Своей жизни (*Theodor. bar Koni*. Lib. schol. XI 22–23 // CSCO. T. 69. P. 301; *Idem* // *Ibid*. T. 432. P. 224–225). В др. месте он пишет, что, согласно ереси К., после воскресения на земле настанет 1000-летнее царство Христа, в котором избранные будут наслаждаться плотской блаженной жизнью в Иерусалиме; он также приводит историю о встрече Иоанна с К. в Эфесе и повторяет сказанное ранее об учении керинфиан (*Theodor. bar Koni*. Lib. schol. XI 79).

XI. Прочее. О К. упоминается также во мн. др. ересеологических, богословских и исторических сочинениях патристической лит-ры, однако эти упоминания почти ничего не добавляют к тому, что известно из более ранних источников (см., напр.: *Theodoret*. Haer. fab. II 3; V 4, 9, 11, 21 // PG. 83. Col. 389, 460, 477, 489, 520; *Const. Ap.* VI 8. 1; *Cyr. Hieros.* Catech. 6. 16; *Greg. Nazianz.* Or. 15. 8; *Greg. Nyss.* Contr. Eun. III 9. 54; *Sophr. Hieros.* Ep. synod. // PG. 87. Pars 3. Col. 3189; *Tim. Const.* De recept. haer. // PG. 86. Pars 1. Col. 28–29; *Ioan. Damasc.* De haer. 28 // PG. 94. Col. 693; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. III 14 // PG. 145. Col. 924).

Косвенные свидетельства. Помимо источников, прямо упоминающих о К. и излагающих его учение, в исторической и патрологической

лит-ре в качестве косвенных свидетельств о его взглядах рассматриваются тексты, к-рые по к.-л. причинам могут быть признаны опровержением его мнений. Так, в «Послании апостолов» особенно подчеркивается божественность Иисуса Христа (Ep. apost. 3), тождественность воскресшего Иисуса Христа и Спасителя (*Ibid*. 10), учение о девственном рождении (*Ibid*. 14), учение о Боговоплощении и распятии Иисуса Христа во плоти (*Ibid*. 19, 39), учение о том, что Сыну Божию дана власть от Отца (*Ibid*. 26), божественное призвание ап. Павла (*Ibid*. 31), а также эсхатологическое учение об ожидающей праведников в Царстве небесного Отца мирной буд. жизни (*Ibid*. 26; ср.: *Ibid*. 2, 11, 23; подробнее см.: *Heldermann*. 1984). По мнению нек-рых исследователей, христологические формулировки «Послания...» являются опровержением учения К. о различии земного Иисуса и небесного Христа; подчеркивание значения ап. Павла может быть объяснено скрытой полемикой с иудеохристианством (*Schmidt*. 1919. S. 189), а учение о буд. жизни в покое — с гедонистическим хилиазмом (*Heldermann*. 1984. S. 80), т. е. с такими взглядами, к-рые также усваиваются К. в др. источниках. В то же время пространное рассуждение «Послания...» о воскресении Иисуса и учеников (Ep. apost. 2, 11, 23, 26) никак не соотносится с тем, что известно об учении К.; идеи К. о непричастности высшего Бога к творению мира, напротив, не нашли отражения в «Послании...»; требование соблюдать заповеди ВЗ (*Ibid*. 27) не соответствует идее полемике с иудеохристианством. Т. о., хотя учение «Послания...» могло быть сформулировано под влиянием полемике с К., этим объясняются не все его особенности, что значительно затрудняет его использование в качестве источника сведений об учении К. (*Markschies*. 1998. S. 68).

В лит-ре о НЗ и раннем христианстве были предприняты попытки отождествить с К. или его последователями неизвестных лиц, мнения которых осуждаются в Первом послании Иоанна (*Klauck*. 1991. S. 34–35; *Idem*. Die Johannesbriefe. Darmstadt, 1995. S. 135–138; *Wengst*. 1998. S. 3758–3761; *Beutler*. 1998. S. 3774–3779). Из текста Послания следует, что речь идет об отколовшейся от общины — адресата По-



слания группе христиан (1 Ин 2. 19), а причиной раскола послужили различия в понимании христологии (1 Ин 2. 22; 4. 15; 5. 1, 5). Основным методом интерпретации взглядов этих раскольников в исследовательской лит-ре является определение их места в системе, основанной на противопоставлении иудеохристианства и гностицизма, как их понимает совр. историческая наука, несмотря на то что вопрос о существовании такой оппозиции в столь ранний период остается открытым (*Markschies*. 1998. S. 66). Т. о., как и в случае с прямыми свидетельствами, эти тексты при использовании их в качестве косвенных источников сведений о К. могут быть интерпретированы в поддержку как теории об иудеохристианской основе его учения, так и мнения о его гностическом характере. В соответствии с иной т. зр. учение К. в той степени, в какой оно известно по прямым источникам, значительно более развито (прежде всего в космологическом аспекте), чем осуждаемая в Первом послании Иоанна система взглядов, которая поэтому должна рассматриваться только в качестве предшественницы системы К. (*Wengst*. 1976) или даже вообще вне всякой связи с ней (*Lieu*. 1991. P. 15).

В полемике об оппонентах автора Первого послания Иоанна и об их связи с К. важное значение имеет высказывание сщмч. Иринея о том, что проповедью Евангелия ученик Господа Иоанн хотел устранить распространяемое К. заблуждение (*Iren. Adv. haer. III 11. 1 // SC. T. 211. P. 139*). Опираясь на это свидетельство, некоторые исследователи относят начало противостояния Иоанна и К. ко времени появления Евангелия от Иоанна (*Wengst*. 1976. S. 34) и даже находят в этом Евангелии прямую полемику с некоторыми идеями К. (напр., слова о Духе, пребывающем на Иисусе (Ин 1. 32–34), понимаемые как опровержение христологии К., в к-рой разделяются Иисус и Христос; см.: *Neugebauer*. 1994). Их оппоненты отрицают наличие противостояния, указывая на отсутствие в Первом послании Иоанна критики космологических построений К. (*Hengel*. 1993. S. 179), а также на невозможность исключить контаминацию сведений о К. еще до того, как их воспринял сщмч. Иринея, еп. Лионский. При всем различии

взглядов на проблему в целом (см.: *Thyep*. 1988) большинство исследователей не отрицают, что ряд высказываний в Первом послании Иоанна (1 Ин 2. 22; 4. 2–6; 5. 6) имеют предметом критики христологию, типологически сходную с той, которая известна по прямым сообщениям источников о К. (*Markschies*. 1998. S. 67–68).

Личность К. Источники не содержат точных данных о происхождении и значении имени К. Греч. авторы использовали слово κέρυνθος для обозначения продукта, производимого пчелами из цветочной пыльцы, — перги, или «пчелиного хлеба»; Керинфом также назывался небольшой город, располагавшийся на северо-востоке о-ва Эвбея (см.: *Kerinthos // Pauly, Wissowa. Bd. 11. Hlbd. 21. Sp. 288–289*). Свидетельства употребления имени Κέρυνθος в античных текстах немногочисленны и неоднозначны; они не дают оснований для этнической, социальной или профессиональной идентификации К. (см.: *Lambertz M. Die griechischen Sklavennamen. W., 1907. S. 61; Solin H. Die griechischen Personennamen in Rom. B.; N. Y., 1982. Bd. 1. S. 579; Markschies*. 1998. S. 70).

Данные источников о времени жизни К. противоречивы. Согласно «Посланию апостолов», К. был современником Симона Волхва и ап. Иоанна Богослова, т. е. жил и проповедовал в сер. I в., что противоречит хронологии свт. Епифания Кипрского, к-рый считал К. современником Василида и Саторнила, непосредственно предшествовавших Валентину (*Eph. Adv. haer. 31. 2; см.: Markschies*. 1992. S. 312–314; *Idem*. 1997). В лит-ре высказывалась т. зр., что Иоанн из повествования сщмч. Иринея Лионского о К. является не ап. Иоанном Богословом, а пресв. Иоанном, который жил в кон. I — нач. II в. и к-рого некоторые ученые считают автором Посланий и Откровения Иоанна Богослова. Если принять это мнение и соотнести упоминание о встрече К. и Иоанна в Эфесе с сообщениями о них как об идейных противниках, то время жизни и деятельности К. может быть отнесено к кон. I — нач. II в., что согласуется с данными свт. Епифания.

Местом жизни и деятельности К. большинство источников называет М. Азию и Эфес (см.: *Schmidt*. 1919. S. 368–371), что не вызывает воз-

ражений у исследователей и соответствует сведениям об Эфесе той эпохи как об одном из важнейших христианских центров. Иные локализации деятельности К. и его последователей (Палестина у свт. Епифания Кипрского, Коринф у Феодора бар Кони) признаются менее достоверными и основанными на отвлеченных умозаключениях авторов (*Markschies*. 1998. S. 70–71).

Учение К. Анализ исторических свидетельств, раскрывающих взгляды К., показывает, что ересеологическая традиция усваивала ему элементы неск. направлений мысли: гностицизма, иудеохристианства и хилиазма. Поэтому научная дискуссия о К. посвящена в основном вопросам о возможности сочетания этих элементов в одной системе и о месте этой системы в религиозно-философском контексте эпохи. Трудности совмещения гностических и хилиастских идей при реконструкции учения К. в научной лит-ре были замечены еще в сер. XVIII в. Тогда же были предприняты первые попытки поставить под сомнение хилиазм К. (*Mosheim*. 1753. P. 197; *Storr*. 1786. S. 124–149) и связь К. с иудеохристианством (*Storr*. 1786. S. 149–168). Однако в дальнейшем исследователи долгое время видели в учении К. пример сочетания иудеохристианства и гнозиса, христианского гностицизма и иудейских религ. традиций (*Baur*. 1860. S. 190; *Renan*. 1877. P. 421–422; *Hilgenfeld*. 1884. S. 418–421; *Idem*. 1975. S. 190; *Harnack*. 1894. S. 234–235; *Hort*. 1894. P. 191). Это направление интерпретации патристических сведений о К. имеет сторонников и в наст. время (*Weiss*. 1980. S. 84).

В XX в. вопрос о совместимости гностицизма и иудейских религиозных идей в учении К. был поднят вновь (*Wurm*. 1904) и стал предметом полемики, в ходе которой сформировались 2 основных направления интерпретации свидетельств о К. Одни исследователи видят в его учении преобладание иудеохристианских элементов (*Ibidem; Schwartz*. 1914; *Bardy. Cérinthe*. 1921. P. 369–372; *Daniélou*. 1958. P. 101–102; *Skar-saune*. 1987. P. 407–409), другие полагают, что его следует рассматривать как представителя гностицизма (*Bauer*. 1934. S. 53, 152; *Wilson*. 1958. P. 100–102; *Wengst*. 1976. S. 35–36; *Brown*. 1982. P. 770; *Strecker*. 1989. S. 135, 138, 336; *Jonas*. 1993. S. 345;



Casadio. 1993. S. 234–242). Дискуссионным остается также вопрос о том, возможно ли сочетание эсхатологического хилиазма и гностицизма, негативно оценивающего все телесное и материальное, с гедонистическими чертами, присутствующими в традиц. изложениях идей К. (см.: *MacRae*. 1987. P. 247; *Attridge*. 2000). Часть исследователей, обращая внимание на недостаточность и противоречивость сохранившихся данных о К., склоняются к тому, что их однозначная убедительная интерпретация едва ли возможна (*Klijn, Reinken*. 1973. P. 3–19; *Pétrément*. 1984; *Markschies*. 1998. S. 75–76).

Христология. Из всех особенностей учения К. наибольшее внимание в источниках уделяется его христологии, основанной на разделении земного Иисуса и небесного Христа. В совр. лит-ре ранние системы такого рода называются «христологией разделения» (нем. *Trennungschristologie*), т. к. в ней человек Иисус мыслится отдельно от божественного Христа, или «христологией обладания» (англ. *Possession Christology*), поскольку в рамках этой концепции человек Иисус неким образом становится обладателем божественной силы и соответствующих способностей, которые затем утрачивает в момент страданий (см.: *Myllykoski*. 2005. P. 224). В научной литературе древнейшим указанием на подобный ход мысли признается одна из рукописных традиций фразы из Первого послания Иоанна: «...всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога» (1 Ин 4. 3), где вместо слов «не исповедует» (μη ὀμολογεῖ) стоит «разделяет» (ἀλει; см.: *Harnack*. 1980. S. 290; *Lightfoot J. B., ed. The Apostolic Fathers*. L., 1889. Pt. 2. Vol. 1. P. 381).

Христологическое учение К. оценивается исследователями с учетом особенностей наиболее раннего периода истории христ. богословия, к-рый в целом характеризуется как время неопределенности и становления (*Hübner*. 1996. S. 326). В рамках доникейской христологии идеи К. могут рассматриваться как опережающая свое время попытка осмысления одной из тех проблем, к решению которых церковное богословие приступило значительно позже, в эпоху Вселенских Соборов, а именно проблемы двух природ во Христе (*Pétrément*. 1984. P. 147). Данные ис-

точников недостаточны для детального анализа христологии К., поэтому невозможно точно установить, насколько глубоким было в его учении различие между небесным Христом и земным Иисусом и в каких терминах оно формулировалось. Однако известно, что вопрос о том, каким образом следует понимать провозглашенное Евангелиями единство Бога Отца, Христа и Иисуса из Назарета, во II в. был одним из основных в богословии малоазийских христ. общин, где божественность Христа была общепринятой истиной, по крайней мере со времени Плиния Младшего (см.: *Plin. Jun.* Ep. 10. 96).

Вместе с тем высказывались предположения, что христология К. возникла под влиянием иудейской теологии как радикальный ответ на модалистский вариант монархианства, исключавшего всякое различие божества и человечества во Христе (ср. исповедание свт. Зефирина, еп. Римского (II–III вв.): «Я знаю одного только Бога Иисуса Христа и, кроме Него, не знаю никого иного родившегося и пострадавшего (ἐνὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητὸν)»; *Hipp. Refut.* IX 11. 3). При таком понимании взгляды К. для его времени не были ни чрезмерно удаленными от общепринятых представлений, ни противопоставленными церковному учению, поскольку христологические доктрины такого рода начали становиться предметом полемики и осуждения со стороны христ. общины только с сер. II в.

Соотнесение христологического учения К. с совр. ему *докетизмом* затруднительно, если учитывать недостаток свидетельств и сложность интерпретации самого этого явления. Кроме того, в изложении оппонентов учение К. не содержит отрицания реальности тела и страданий Иисуса; в нем отрицается только участие Христа в Страстях (*Lightfoot J. B., ed. The Apostolic Fathers*. L., 1889. Pt. 2. Vol. 1. P. 381–382), что может быть объяснено как попытка разъяснить евангельское учение о страданиях Иисуса Христа доступными для раннехрист. эпохи средствами (см.: *Markschies*. 1998. S. 72).

Высший Бог и «творческая сила». Учение К. об отличной от высшего Бога творческой силе также нередко интерпретируется либо как

вызванное миссионерскими задачами упрощение, либо, напротив, как результат чрезмерно последовательного анализа в сочетании с недостаточностью богословско-философского инструментария. Как отмечают исследователи, для человека раннехрист. эпохи, даже поверхностно знакомого с теологическими концепциями классической греч. философии, мысль о непосредственном участии Бога в творении была столь же мало приемлема, как и известие о Его крестных страданиях (*Ibid.* S. 72–73).

Наличие этого элемента в богословии К. дает основания для сближения его с гностическими системами, для к-рых характерно проведение разделения между высшим Богом и создателем мира. При этом в гностических текстах творческая сила, как правило, этически нейтральна или противопоставлена высшему Богу, о чем не упоминается в изложениях учения К. Характерное для гностиков отождествление создателя мира (демиурга) с Богом ВЗ приписывается К. только в поздних и наименее достоверных источниках. Поэтому подлинно гностическим элементом в учении К. исследователи считают лишь упоминаемую в изложении сщмч. Иринея, еп. Лионского, неспособность творческой силы познать высшего Бога; в гностических текстах это часто обосновывается ссылкой на Ис 44. 6–7 (*Ibid.* S. 73).

Отношение к закону Моисея. Упоминания о том, что К. учил соблюдать закон Моисея и осуждал учение ап. Павла, согласно к-рому христианин освобождается от необходимости следования ритуальным нормам ВЗ, появляются в источниках с IV в. (*Filastr. Divers. haer.* 36; *Epiph. Adv. haer.* 28. 1, 2; *Theodor. bar Koni. Lib. schol.* XI 22–23). Ранние источники (сщмч. Иринея Лионский, «Послание апостолов», Первое послание Иоанна) или умалчивают об этом, или дают основания сомневаться в этой позднейшей традиции. Поэтому вопрос о влиянии иудейских религ. традиций на К. в научной лит-ре остается открытым (*Markschies*. 1998. S. 74; ср.: *Myllykoski*. 2005).

Хилиазм. О хилиазме К. упоминают Гай, свт. Дионисий Александрийский, блж. Августин и блж. Феодорит (*Theodoret. Haer. fab.* II 3 // PG. T. 83. Col. 389; *Ibid.* V 21 // *Ibid.*

Col. 520), однако ничего не сообщают сщмч. Ириней и свт. Епифаний. Некоторые исследователи высказывают предположение, что ересеологи приписали это учение К. только потому, что такого рода эсхатология была распространена в М. Азии, а К. был наиболее известным в традиции малоазийским еретиком (*Klijn, Reinink*. 1973. P. 5–6). Согласно др. т. зр., первоисточником этих сообщений могла быть аргументация рим. пресв. Гаия, который доказывал, что К. является истинным автором Откровения Иоанна Богослова, и потому приписал ему хилиазм, ошибочно полагая его свойственным этой книге (*Hengel*. 1993. S. 27). В пользу наличия хилиастских идей у К. говорит то, что в сообщении свт. Дионисия Александрийского, одним из наиболее ранних источников, вероятно, использовано не только свидетельство Гаия, но и еще какая-то независимая традиция (*Skarsaune*. 1987. P. 408).

Общая оценка учения. Доступные источники с наибольшей вероятностью позволяют предполагать в учении К. различие между «высшим» Богом и Богом Творцом и «разделяющую» христологию, согласно к-рой земной человек Иисус, сын Марии и Иосифа, отличается от небесного Христа, сошедшего на Него в момент крещения в Иордане, — в результате чего Иисус Христос приобрел способность совершать чудеса и проповедовать небесного Отца, — и оставившего Его перед смертью (*Iren.* Adv. haer. I 26; ср.: *Ibid.* III 16. 5–9; *Hipp.* Refut. VII 33–35; X 21; *Epiph.* Adv. haer. 28; *Hieron.* De vir. illustr. 9). Иудеохрист. и хилиастские тенденции в учении К. находят менее надежное подтверждение в источниках.

Лит.: *Mosheim J. L.* De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii. Helmstedt, 1753; *Storr G.* Chr. Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tüb., 1786; *Paulus H. E. G.* Commentationes theologicae potissimum historiam Cerinthi Iudaeo-christiani ac Iudaeo-gnostici atque finem Iohanneorum in N. T. libellorum illustratione. Jenae, 1795; *Baur F. Ch.* Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb., 1860²; *Renan E.* Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. P., 1877; *Hilgenfeld A.* Die Ketzergeschichte des Urchristentums: Urkundlich dargestellt. Lpz., 1884. S. 408–421; *idem.* Der Gnostizismus // Gnosis und Gnostizismus / Hrsg. K. Rudolph. Darmstadt, 1975. S. 174–230; *Zahn T.* Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen: Lpz., 1888. Bd. 1. H. 1. S. 220–262; 1892. Bd. 2. H. 2. S. 973–991, 1021–1022; *Har-*

nack A., von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg i. Br.; Lpz., 1894³. Bd. 1; *idem.* Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes // *Idem.* Kleine Schriften zur Alten Kirche. Lpz., 1980. Bd. 2. S. 265–304; *Hort F. J. A.* Judaistic Christianity. L., 1894; *Kunze J.* De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae. Lpz., 1894; *Wurm A.* Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. Freiburg i. Br., 1903; *idem.* Cerinth: Ein Gnostiker oder Judaist? // ThQ. 1904. Bd. 86. S. 20–38; *Schwartz E.* Über den Tod der Söhne Zedebaei. B., 1904; *idem.* Johannes und Kerinthos // ZNW. 1914. Bd. 15. N 2. S. 210–219; *Bareille G.* Cérinthe // DTC. 1905. T. 2. Pt. 2. Col. 2151–2155; *Fuller J. M.* Cerinthus // A Dictionary of Christian Biography and Literature. L., 1911. P. 154–156; *Bardenhever O.* Geschichte. 1913². Bd. 1. S. 345–346; *Schmidt C., Hrsg.* Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung: Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jh. Lpz., 1919. (TU; 43); *Bardy G.* Epistula Apostolorum: [Rev.] // RB. 1921. Vol. 30. P. 110–134; *idem.* Cérinthe // *Ibid.* P. 344–373; *Lietzmann H.* Epistula Apostolorum: [Rez.] // ZNW. 1921. Bd. 20. S. 173–176; *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934; *Seeberg R.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Graz, 1953⁴. Bd. 1. S. 107–108; *Daniélou J.* Théologie du judéo-christianisme. Turnai, 1958; *Wilson R.* The Gnostic Problem. L., 1958; *Schenke H.-M.* Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung // Orientalistische Literaturzeitung. B., 1971. Bd. 66. N 3. S. 117–130; *Scholer D. M.* Nag Hammadi Bibliography: 1948–1969. Leiden, 1971. P. 56–58; *Klijn A. F. J., Reinink G. J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden; Camb., 1973. P. 3–19, 74–77; *Simon M.* Réflexions sur le Judéo-Christianisme // Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for M. Smith at Sixty / Ed. J. Neusner. Leiden, 1975. Pt. 2. P. 53–76; *Perkins Ph.* Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One // VChr. 1976. Vol. 30. N 3. P. 193–200; *Wengst K.* Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes. Gütersloh, 1976; *idem.* Probleme der Johannesbriefe // ANRW. 1998. Tl. 2. Bd. 25. Hlbd. 5. S. 3753–3772; *Hall S. G.* Aloger // TRE. 1978. Bd. 2. S. 290–295; *Schnackenburg R.* Die Johannesbriefe. Freiburg i. Br., 1979⁵. S. 19–20; *Weiss H.-F.* Das Gesetz in der Gnosis // Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis: Neue Studien zu «Gnosis und Bibel» / Hrsg. K. W. Tröger. B., 1980. S. 71–88; *Brown R. E.* The Epistles of John. Garden City (N. Y.), 1982; *Brox N.* «Doketismus»: Eine Problemanzeige // ZKG. 1984. Bd. 95. S. 301–314; *Heldermann J.* Die Anapausis im Evangelium Veritatis: Eine vergleichende Untersuchung des valentinisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag-Hammadi-Bibliothek. Leiden, 1984; *Pétrément S.* Le Dieu séparé: Les origines du gnosticisme. P., 1984; *Wright B. G.* Cerinthus «Apud» Hippolytus: An Inquiry into The Traditions about Cerinthus's Provenance // The Second Century. Abilene (Tex.), 1984. Vol. 4. N 2. P. 103–115; *MacRae G. W.* Studies in the New Testament and Gnosticism. Wilmington, 1987; *Puech H. C., Blatz B.* Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur // Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. W. Schneemelcher. Tüb., 1987⁵. Bd. 1. S. 285–329; *Skarsaune O.* The Proof from Prophecy: A Study in Justin

Martyr's Proof-Text Tradition. Leiden, 1987; *Crossan J. D.* The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative. San Francisco, 1988; *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Gött., 1988–1993⁴. Tl. 1–2; *Thyen H.* Johannesbriefe // TRE. 1988. Bd. 17. S. 186–200; *Kirchner D.* Epistula Jacobi Apocrypha: Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I. B., 1989; *Strecker G.* Die Johannesbriefe. Gött., 1989; *Sidwell M.* Cerinthus: «A Deceiver and an Antichrist» // BV. 1990. Vol. 24. N 2. P. 77–84; *Klauck H.-J.* Der erste Johannesbrief. Zürich; Neukirchen-Vluyn, 1991; *Lieu J.* The Theology of Johannine Epistles. Camb.; N. Y., 1991; *Markschies C.* Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tüb., 1992; *idem.* Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School // The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proc. of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration / Ed. J. D. Turner, A. M. McGuire. Leiden; N. Y., 1997. P. 401–438; *idem.* Kerinth: Wer war er und was lehrte er? // JAC. 1998. Bd. 41. S. 48–76; *idem.* Kerinthos // RAC. 2004. Bd. 20. Sp. 755–766; *Pratscher W.* Kerinth // BBKL. 1992. Bd. 3. Sp. 1387–1388; *Casadio G.* Gnostische Wege zur Unsterblichkeit // Auferstehung und Unsterblichkeit / Hrsg. E. Hornung, T. Schabert. Münch., 1993. S. 203–254; *Hengel M.* Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey. Tüb., 1993; *Goulder M. D.* A Tale of Two Missions. L., 1994; *idem.* Ignatius' «Docetists» // VChr. 1999. Vol. 53. N 1. P. 16–30; *Neugebauer F.* Hengel M.: Die johanneische Frage: [Rez.] // ThLZ. 1994. Bd. 119. S. 649–652; *Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the 3rd Century. Leiden; N. Y.; Köln, 1995; *Löhr W. A.* Karpokratianisches // VChr. 1995. Vol. 49. N 1. P. 23–48; *Hübner R. M.* Εἰς θεός Ἰησοῦς Χριστός: Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jh.: Ein Versuch // Münchener Theol. Zschr. 1996. Bd. 47. H. 4. S. 325–344; *Williams M. A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996; *Stewart-Sykes A.* The Asian Context of the New Prophecy and of Epistula Apostolorum // VChr. 1997. Vol. 51. N 4. P. 416–438; *Beutler J.* Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur: 1978–1985 // ANRW. 1998. Tl. 2. Bd. 25. Hlbd. 5. S. 3774–3790; *Hill C. E.* The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp // JECS. 1999. Vol. 7. N 1. P. 1–53; *idem.* Cerinthus, Gnostic or Chiliast?: A New Solution to an Old Problem // *Ibid.* 2000. Vol. 8. N 2. P. 135–172; *idem.* The Johannine Corpus in the Early Church. Oxf.; N. Y., 2004; *Attridge H. W.* Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions // JECS. 2000. Vol. 8. N 2. P. 173–211; *Uebele W.* «Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen»: Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen. Stuttg., 2001; *Myllykoski M.* Cerinthus // A Companion to Second-Century Christian «Heretics» / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leiden; Boston, 2005. P. 213–247; *Onfray M.* Contre-histoire de la philosophie. P., 2006. T. 2. P. 69–70.

А. В. Пономарёв

КЕРК (Керкан, Керкас), мч. (пам. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских.*

КЕРКИРА [греч. Κέρκυρα, Керкѳра] (I в.), мц. (пам. 28 апр.; пам. греч.; пам. зап. 29 апр.). Была ученицей апостолов *Иасона и Сосипатра*; основные сведения о ней содержатся в Житии этих святых. Полная версия Жития (ВНГ, N 776) сохранилась в рукописи Paris. gr. 1534, последнее издание с франц. переводом и вступительной статьей было осуществлено Б. Киндтом в 1998 г.; рассказ о К. содержится в главах 11–14. Время создания этой редакции – не позднее 2-й пол. X в. Подробный пересказ пространного Жития был помещен в «Великий Синаксарист» К. Дукакиса. Существует также неизданная краткая версия Жития в рукописи XIV в. Patm. 736. Fol. 167–170v (ВНГ, N 776b).

Согласно этим источникам, К. была дочерью Керкилина, правителя о-ва Керкира (Корфу). Когда на остров пришли апостолы Иасон и Сосипатр, К. было 15 лет. Услышав учение святых и увидев их стойкость перед мучителями, К. уверовала во Христа, раздала бедным те драгоценности, что у нее были, и объявила отцу о своем отказе от язычества. Отец пытался переубедить К., но безуспешно. Тогда он заключил ее под стражу и послал некоего эфиопа, известного своей жестокостью, обесчестить девицу. Однако у входа в темницу чудесным образом появилась медведица. Она напала на эфиопа и стала драть его когтями и зубами. Увидев это, К. отогнала зверя именем Христовым, а раны эфиопа по ее молитве зажили. Пораженный этими чудесами эфиоп уверовал во Христа и принял имя Христул. Вернувшись к правителю, он публично исповедал свою веру, за что подвергся жестокому мучению, был убит, а тело его выбросили за городские стены. Отец отправил к темнице К. солдат, чтобы те разожгли огонь и спалили дом вместе с заключенной там девой. Но огонь, бушевавший 3 дня, не тронул святую. Тогда правитель отдал ее епарху Карпиану; К. вывели за городские стены, повесили на дереве вниз головой, мучили дымом, метали в нее стрелы и камни, пока святая не скончалась. Благочестивый пресв. Феодосий нашел тело мученицы и похоронил его недалеко от городских ворот. Рядом с ней он положил и тело эфиопа Христула. Ночью христиане видели сияние над этими могилами и слышали ангельское пение.



Мц. Керкира.
Икона. До 1725 г.
(ц. свт. Николая Чудотворца
«тон Геронтон», г. Керкира)

О дальнейшем почитании К. на о-ве Керкира неизвестно. В исследовательской лит-ре принято мнение, что К. – вымышленный персонаж Жития, к-рое в целом носит легендарный характер. На это указывают и позднее время создания памятника, и обилие диалогов и бесед при отсутствии конкретных фактов, а также символичность имен К. и ее отца: помимо того что имя К. идентично названию острова, некоторые из вариантов его написания (Κέρκυρα и Κερκυρία) соотносятся с греч. словом κῆρυα, т. е. «госпожа» (см.: Berger. 2009. S. 19). Создание этого Жития исследователи объясняют тем, что в X в. Керкира претендовала на статус митрополии, к-рый и получила в 80-х гг. X в. Тот факт, что христианство было принесено на остров апостолами, должен был способствовать повышению авторитета Керкиры среди др. епископий (см.: Ibid. S. 24).

Память К. вместе с апостолами Иасоном и Сосипатром отмечается в визант. календарях 27, 28 или 29 апр. В РПЦ ее память празднуется 28 апр.

Сохранилась служба апостолам, Иасону и Сосипатру, и К. (Δουκάκης. ΜΣ. Т. 4. Σ. 429–435). В стихных

Синаксарях ей также посвящено двустишие.

Ист.: ВНГ, N 776, 776b; ActaSS. Apr. T. 3. P. 614; SynCP. Col. 633–636; Δουκάκης. ΜΣ. Т. 4. Σ. 446–451; Νικόδημος. Ευναξαριστής. Т. 4. Σ. 289–290; ЖСв. Apr. С. 454–458; La version longue du récit légendaire de l'évangélisation de l'île de Corfou par les saints Jason et Sosipatros / Éd. B. Kindt // AnBoll. 1998. Vol. 116. N 3/4. P. 260–294.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 123; Van Doren R. Cercyre // DHGE. T. 12. Col. 160–161; Lucchesi G. Cercira // BiblSS. Vol. 3. Col. 1134–1135; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 250; Berger A. Kerkyllinos und Kerkyra oder: Wie Korfu christlich wurde // Realia byzantina / Hrsg. S. Kotzabassi, G. Mavromatis. B.; N. Y., 2009. S. 17–24. (Byzant. Archiv; 22).

Т. А. Артюхова

КЕРКИРСКАЯ (Корфская, Корцирская) **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворная (празд. 11 февр.). Согласно греческому сказанию, написанному в нач. XVII в., образ Божией Матери прославился в 1603 г. в г. Парга (Греция). Обветшавшую икону хотели поновить. Приглашенный для реставрации художник снял икону с ее «трона», осматрел и остался в храме на архиерейской кафедре с намерением продолжить работу на следующий день. Однако утром местные жители услышали доносящиеся из храма громовые раскаты. Поспешив на шум, они увидели, что икона поднялась в воздух и перенеслась на свое прежнее место в храме. В воспоминание об этом чуде каждый год совершали крестный ход с иконой, по его окончании служили молебен. В тексте сказания икона не имеет особого названия. В XIX в. икона находилась уже на о-ве Керкира (Корфу), в пригороде Керкиры Мандуки (ныне в городской черте).

Икона получила название по месту пребывания на о-ве Керкира (Корфу), по крайней мере в рус. традиции как Керкирская икона фигурирует в свде чудотворных образов Е. Поселянина (Поселянин. Богоматерь. С. 159). В греч. источниках отмечается чудо от иконы Божией Матери в Парге, но без упоминания названия образа.

Вероятно, прославившаяся в Парге икона была перевезена в Мандуки в период массового переселения жителей на Керкиру в 1819 г., после того как англичане передали город Али-паше Янинскому. К. и могла находиться в построенной выходцами из Парги ц. ап. Андрея Первозванного в Мандуки и, вероятно, была

утрачена в 1944 г. при разрушении храма во время фашистских бомбардировок.

Иконография иконы из Парги неизвестна. В наст. время в монастыре Пресв. Богородицы Платитеры в Керкире находится икона, разошедшаяся в списках под названием «Керкирская». По мнению П. Вокотопулоса, она является чтимым списком критской иконы кон. XV в. (см.: *Вокотόπουλος*, 1990). Однако достаточных оснований связывать этот образ с иконой из Парги нет. Икона из мон-ря Пресв. Богородицы Платитеры относится к иконографическому типу *Madre della Consolazione* (Богоматерь «Утешение»), ориентированному на итал. готику XIV в. Данный иконографический извод, особенностью к-рого является сфера в левой руке Младенца Христа, известен с кон. XIV — нач. XV в. в работах критских мастеров, воспроизводивших чтимые в Италии изображения Мадонны (напр., икона Николаоса Зафуриса († до 1501), Крит, ок. 1500, ГТГ). Иконография этого типа получила широкое распространение на Керкире со времени прибытия на остров в 1-й пол. XVI в. после захвата Крита турками-османами критских мастеров (напр., список иконы из мон-ря Пресв. Богородицы Платитеры в г. Керкира 1651 г. иконописца свящ. Эммануила Цанеса (реставрирована Ф. Асимакосом в 1969–1970, см.: *Вокотόπουλος*, 1990).

Почитание иконы в данном иконографическом изводе как Керкирской отмечается и в России. Так, современный список (с частицей ризы Пресв. Богородицы), происходящий из мон-ря в Метеорах, находится сегодня в Мещовском во имя вмч. Георгия муж. мон-ре.

Лит.: Βίκτωρ (Ματθαίου), μον. Ὁ Μέγας Σύναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1955. Т. 2. Σ. 220–223; *Вокотόπουλος Π. Α.* Εἰκόνες τῆς Κέρκυρας. Ἀθήνα, 1990. Σ. 114–115.
О. В. Л., Э. В. Ш.

КЕРКИРСКАЯ, ПАКСИЙСКАЯ И ЗАМОРСКИХ ОСТРОВОВ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Κέρκυρας, Παξῶν καὶ Διαποντίων Νήσων], епархия Элладской Православной Церкви, включает Ионические о-ва Керкира (Корфу), Пакси, Андипакси, Отони, Эрикуса и Матраки.

История. Свидетельства человеческой деятельности на Керкире прослеживаются с эпохи палеолита (находки в пещере Грава-Гарди-

киу в юго-зап. части острова). Первое поселение (на севере Керкиры в Сидари) относится к мезолиту (кон. VII тыс. до Р. Х.). В эпоху бронзового века возникли поселения в районах совр. деревень Кефали, Афионас и Эрмонес. Археологи не обнаружили свидетельств связей острова в этот период с микенскими центрами Юж. Греции. Гомер называл Керкиру Схерией или страной феаков (видимо, племя илирийского происхождения). Другие античные названия острова — Дрепана, Макрида или Коркира. Между 775 и 750 гг. до Р. Х. на острове поселились греч. колонисты из Эретрии (о-в Эвбея), но в 734 (или, по др. мнению, в 708–706) г. они были вытеснены коринфянами, которые основали колонию южнее совр. г. Керкира между совр. Анемомилосом и Канони. Керкира бурно развивалась и неоднократно предпринимала попытки обособиться от



воздвигнуты ц. во имя апостолов Иасона и Сосипатра, существующая до наст. времени) и «Великую церковь» (к-рую отождествляют с базиликой св. Керкиры или Иовиана в Палеополи). По местному преданию, на о-ве Пакси проповедовали апостолы от 70 *Гайи* и *Крисп.* С разделением в 395 г. Римской империи на Восточную и Западную Керкира оказалась в составе Вост. Римской империи (впосл. Византия). Остров входил в пров. Ст. Эпир (*Parthey, ed.* 1866. P. 15). После нашествия готов ок. 560 г. главный город был перенесен с п-ова Канони на место Старой крепости в центре совр. г. Керкира. Считается, что по имени нового г. Корифо (*Κορυφώ*) впосл. остров стал называться Корфу.

Керкирские епископы участвовали во *Вселенском I Соборе* (325), *Вселенском IV Соборе* (451) и *Вселенском VII Соборе* (787). Керкирская епископия подчинялась Ни-

копольской митрополии и до перехода в 732/3 г. *Иллирика* в юрисдикцию К-поля в церковном отношении зависела от Рима. Согласно Тактикону

имп. Льва III Исавра (717–741), на Кефалинии находилась кафедра митрополии, которая включала в тот период кроме этого острова также о-ва Керкира, Закинф, Эгина, города Монемвасия и Тризина на Пелопоннесе, Порфм и Орей на Эвбее (*Darrouzès. Notitiae. P. 245. N 3*).

своей митрополии, окончательно став независимой лишь после смерти коринфского тирана Перияндра (585 г. до Р. Х.). В 229 г. до Р. Х. остров перешел под власть римлян.

По преданию, первыми распространителями христианства на Керкире стали ученики ап. Павла апостолы от 70 *Иасон* и *Сосипатр.* Они построили ц. первому. Стефана и обратили ко Христу мц. *Керкиру*, дочь царя Керкилина. После того как Керкилина постигла Божия кара (он утонул), новый правитель острова Датан казнил Сосипатра, но затем раскаялся, уверовал во Христа и принял крещение от ап. Иасона с именем Севастиан. Новообразованный правитель построил на острове ц. ап. Андрея Первозванного (по мнению археологов, на ее месте в кон. X — нач. XI в. были

В сер. VIII в. была образована Кефалинийская фема, в к-рую входили Ионические о-ва. В IX в. Керкирская епархия получила статус архиепископии, непосредственно подчиненной К-польскому патриарху. Возможно, это произошло в правление имп. Льва VI Мудрого (886–912) (*Darrouzès. Notitiae. P. 274. N 7*), хотя нек-рые источники называют 1-м Керкирским архиепископом свт. *Арсения* (ок. 933 — ок. 953), гимнографа и писателя. С. Авурис высказал предположение, что уже в IX в. Керкирская епископия была возведена в ранг митрополии (*Ἀβούρης. 1965. Σ. 509*), однако совр. исследователи считают, что это произошло



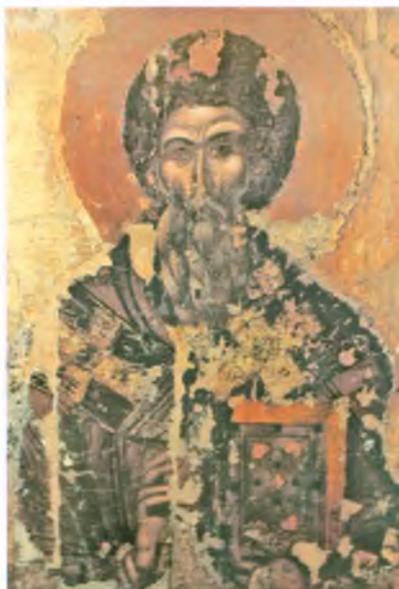
в XI в. В Житии прп. Илии Калабрийского говорится, что в 884 г. этот святой, прибыв на остров, основал в керкирской епископии (Vita di sant' Elia il Giovane: Testo inedito con traduzione italiana / Ed. G. Rossi Taibbi, Palermo, 1962. P. 44). Впосл. пресв. Димитрий из Реджоди-Калабрия стал преемником керкирского еп. Пахомия (Ibid. 1962. P. 56). Кафедральным собором являлся храм апостолов Петра и Павла, разрушенный в сер. XVI в.

Иоанн Скилица упоминает, что в 1033 г. Керкира была сожжена во время арабского набега. В 1081 г. остров подвергся нападению норманнов под предводительством Роберта Гвискара.

В 1088 г. впервые упоминается Керкирская митрополия (правда, без подчиненных епископий). Имена Керкирских митрополитов кон. XI — нач. XIII в. известны гл. обр. благодаря оставленному ими лит. наследию: поэт и богослов Николай, гимнограф и переводчик *Георгий Хоннат*, автор послания *Георгий Куфара*, писатель *Василий Педиадит*, богослов и гимнограф *Георгий Вардан*.

В 1099 г. Керкира подверглась нападению флота Даймберта, еп. Пизанского. В 1147 г. ее захватили норманны, а в 1149 г. освободил имп. Мануил I Комнин. В 1170 г. церковный Собор в К-поле осудил Керкирского еп. Константина за еретическое толкование евангельской цитаты «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Маловероятным является отождествление Константина Керкирского с Константином Вукинатором, служителем (кантрисием) собора Св. Софии, и с Болгарским архиеп. Константином (*Gianelli C. Il cognome e la carriera ecclesiastica di un arcivescovo di Bulgaria (Costantino I?) // ЕЕВЭ. 1953. Т. 23. С. 224–232*).

В 1185 г. Маргарит из Бриндизи († 1197), вел. адмирал Сицилийского королевства, завоевал Кефалинию и Закинф, а также ненадолго и Керкиру. В 1197–1205 гг. правителем Керкиры был генуэзец Леоне Ветрано, зять Маргарита, казненный венецианцами после захвата острова. В то же время Византия не переставала считать Ионические о-ва частью империи, что следует из договора имп. Алексея III Ангела с Венецией (1198), в к-ром говорится о предоставлении венецианцам права свободной торговли с о-вами Керкира, Кефалиния, Закинф, Леф-



Свт. Арсений, архиеп. Керкирский. Обратная сторона двухсторонней иконы. Посл. четв. XIV в. (ц. Пресв. Богородицы Спилиотиссы, о-в Керкира)

када и Итака. Господство венецианцев оказалось недолгим, хотя они успели поселить на острове своих колонистов и, видимо, основали лат. архиепископию, впервые упоминаемую в источниках в 1228 г. В 1214 г. остров отошел Эпирскому деспотату. В составе деспотата Керкира считалась автономной, управлялась собственным дукой, ее жители были практически освобождены от уплаты налогов. Деспот Феодор в 1228 г. подтвердил привилегии правосл. Церкви на Керкире, о к-рых говорилось в несохранившихся хрисовулах визант. императоров Алексея I и Мануила I Комнинов, Исаакия II и Алексея IV Ангелов (освобождение от светского суда и от налогов духовенства и зависимых крестьян, работавших на церковных землях, дарение Церкви крестьян и владений в крепости и вне ее). В 1246 г. деспотом Михаилом II были возобновлены привилегии (данные еще имп. Мануилом I) керкирским конгрегациям 32 городских священников во главе с протопресвитером и 33 сельских священников. Время основания конгрегации городских священников, известной под названием «Священный орден» (Ἱερόν Τάγμα), точно неизвестно. Высказывалось мнение, что она возникла в 1267 г. после упразднения православной Керкирской митрополии, однако термин «Священный орден» присутствует уже в хрисовуле 1246 г.

33 сельских священника назывались лефтериотами (λεφτεριώτες от ἐλευθερία — свобода). Эти группы духовенства обладали неприкосновенностью и освобождались от всех налогов (в т. ч. от акростиха — самого большого по размеру вида земельного налога) и от общественных и местных повинностей (в т. ч. от барщины и участия в работах по строительству крепостей и кораблей). Эти привилегии были наследственными. Члены «Священного ордена» избирались пожизненно, но по серьезным причинам (старость, болезнь) могли уйти в отставку.

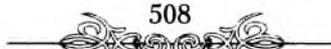
В 1259 г. эпирский деспот Михаил II отдал Керкиру в качестве приданого дочери сицилийскому кор. Манфреду († 1266); островом управлял его адм. Филипп Чинардо. Для оборонительных целей тот снес резиденцию правосл. митрополита, не позаботившись о сооружении новой.

В 1267 г. (фактически в 1272) Керкира перешла во владение Карла I Анжуйского, короля Сицилии и Неаполя. Управление островом осуществлял назначаемый королем генеральный капитан (Capitaneus generalis). Карл I разделил Керкиру на 4 округа, возглавляемых байлами. Общество делилось на 3 сословия: благородных (нобили), жителей замка Корфу (burgenses castri de Corpho) и сельское население (homines casalium et villarum insule Corphoy).



Протопр. Димитрий Петретис. Портрет. Посл. четв. XVIII в. Неизвестный художник (Публичная пинакотекa, г. Керкира)

Ассизы на Керкире не вводились в действие. Вел. совет благородных представлял местное население перед королевской властью. Первоначально он был греческим по составу, но затем в нем стали преоб-





ладать керкирцы итал. происхождения, в особенности бароны Неаполитанского королевства. В конце правления Анжуйской династии $\frac{9}{10}$ членов Великого совета были католиками. В последующие века нарастало противостояние феодальной аристократии и экономически возвышающихся семейных кланов за контроль над Великим советом.

В 1267 г. (по нек-рым сведениям, в 1272) Карл I Анжуйский упразднил на острове правосл. митрополию. Вскоре для успокоения протестующей правосл. паствы он разрешил выборы протопресвитеров. В 1277 г. Карл I вывел керкирских иереев из-под власти баронов, и они перешли в прямое подчинение короля. В 1296 г. его сын Карл II определил, что на православное духовенство будет распространяться судебная власть лат. архиепископа (однако неясно, относилось ли это к членам «Священного ордена» и лефтериотам). В 1354 г. Роберт II Тарантский возобновил действие привилегий, данных в 1246 г. керкирским иереем. В 1356 г. он был вынужден издать 2 документа в защиту притесняемых 33 иереев, а также об освобождении их от подношения даров и оказания услуг правителю. Эти документы были подтверждены в 1365 г. его братом Филиппом II, в 1376 г. — кор. Джованной I, в 1413 г. — венецианским дожем.

С 1367 по 1799 г. епархия управлялась вел. протопресвитером (Μέγας Πρωτοπρεσβύτερος), к-рому подчинялись 9 сельских протопресвитеров Керкиры и протопресвитер о-ва Пакси. В 60-х гг. XIV в. власти Керкиры лишили вел. протопресвитера права суда над правосл. духовенством, передав эту функцию феодалам. Керкирцы обратились с жалобой к Филиппу II, и тот в 1367 г. вернул это право вел. протопресвитеру. В том же году Филипп II издал грамоту, согласно к-рой вел. протопресвитер не подчинялся светским властям, но только лат. архиепископу.

В 1382 г. Керкира была захвачена наваррцами, а в 1386 г. жители острова обратились с просьбой к венецианцам взять их под свое покровительство. Между Венецией и керкирской знатью было подписано соглашение, регулировавшее их взаимоотношения. Управление островом осуществлял байло. Кроме того, ок. 1430 г. на Керкире была учреждена должность проведитора

(с кон. XVI в. он именовался капитан-проведитор), с нач. XVII в. Керкира стала резиденцией заместителя всех Ионических о-вов — генерального проведитора моря (Proveditore Generale da Mar). Вел. совет сначала состоял из 70, а затем из 150 чел., которые избирали из своих членов 4 синдиков, осуществлявших исполнительную власть. Первоначально 2 синдика должны были быть православными, а 2 — католиками. Впосл. с уменьшением числа католиков среди членов Вел. совета соотношение стало 3: 1, с 1761 г. все синдикаты могли быть избраны из православных.

В 30-х гг. XV в. на Керкиру эмигрировало значительное число албанцев. После завоевания турками К-поля и Пелопоннеса множество беженцев с захваченных территорий обосновались на Керкире.

В 1436 г. венецианский байло подчинил православных суду лат. архиепископа, что вызвало сильные протесты местного населения. В 1438 г. визант. имп. Иоанн VIII Палеолог и К-польский патриарх *Иосиф II* ос-



Место захоронения Екатерины, жены деспота Фомы Палеолога в ц. апостолов Иасона и Сосипатра, г. Керкира

танавливались на Керкире по пути на *Ферраро-Флорентийский Собор*. В 1456 г. сюда из К-поля были перенесены мощи свт. *Спиридона* Тримифунтского и блгв. царицы *Феодоры*, жены визант. имп. Феофила. В 1458–1459 гг. архиепископскую кафедру Керкиры занимал бывш. Киевский митрополит кард. *Исидор*. В 1460 г. на Керкиру бежал из захваченной турками Мореи деспот Фома Палеолог. В 1462 г. его жена

Екатерина скончалась на Керкире и была погребена в ц. апостолов Иасона и Сосипатра.

В 1480 г. К-польский патриарх Максим III обратился с письмом к дожу Джованни Мочениго, в котором жаловался на притеснения венецианцами правосл. керкирцев. Булла папы Льва X (1518) призывала лат. епископов прекратить давление на правосл. подданных Венеции и не вмешиваться в вопросы церковного судопроизводства, хиротоний и богослужения. Эту буллу подтверждали папы Римские Климент VII (1526) и Павел III (1540, одобрена венецианским Сенатом в 1544).

В 1537 и 1571 гг. турки предприняли неудачные попытки захватить остров. За неск. лет до 1553 г. на Керкире из-за неурожая начался голод. Капитану нагруженного пшеницей корабля, к-рый проплывал недалеко от Керкиры, во сне явился свт. Спиридон Тримифунтский и велел раздать зерно жителям острова. Корабль прибыл на Керкиру в Великую субботу. В память этого события керкирцы ежегодно совершают крестный ход с мощами святого.

В венецианский период великий протопресвитер выбирался членами «Священного ордена», 30 представителями благородного сословия, специально делегируемыми Вел. советом, и высшими венецианскими чиновниками (байло, генеральный проведитор, 2 советника и 3 судьи), а затем в обязательном порядке утверждался К-польским патриархом. Вел. протопресвитер мог избираться как из числа духовенства, так и из мирян, но обязательно должен был быть выходцем из благородной семьи (напр., известны 6 протопресвитеров из рода Вулгарисов). Выборы проходили каждые 5 лет, но многие занимали эту должность пожизненно, потому что постоянно переизбирались. Кандидатуру утверждали байло Керкиры и генеральный проведитор Востока. Вел. протопресвитер одобрял кандидатуры священников, к-рые затем рукополагались архиереями Янины или Кефалинии (официально эта практика зафиксирована в 1389; лат. архиепископы помимо претензий на право хиротонии периодически требовали принесения им присяги). Вел. протопресвитер носил шелковые красные облачения и имел серебряный пасторский жезл с шаром и крестом.

Он совершал богослужение архиерейским чином, используя дикийрий и трикийрий. Попытка керкирцев в 1582 г. добиться назначения на остров хорепископа не увенчалась успехом.

В 1533 г. в живых остались только 6 представителей «Священного ордена» из 33. В 1535 г. байло Керкиры С. Леоне решил сократить их число с 33 до 20 и создать для избрания недостающих 14 клириков все правосл. духовенство острова. Из 20 членов только 2 должны были быть избраны из числа благородных, а остальные — из горожан, однако на практике это правило не соблюдалось. Напр., в 1675 г., во время избрания великим протопресвитером Христодула Вулгариса, 10 членов ордена происходили из семей, записанных в «Золотую книгу», включавшую знатные фамилии. По приказу генерального проведитора Джироламо Корнаро (1684) вакантные места в ордене должны были замещаться по решению смешанного совета духовенства и 30 знатных мирян, запрещались членство в ордене более чем 2 представителям одной и той же семьи и вмешательство вел. протопресвитера в работу ордена (кроме права голоса). В 1749 г. генеральный проведитор М. А. Каналли повторно издал закон, согласно которому все члены ордена, кроме 2, должны происходить из народного сословия (*ordine popolare*). Глава ордена в венецианский период именовался приором. Орден насчитывал 5 чел. на должности сакеллария, экклисиарха, архимандрита, архивариуса и архонта мон-рей.

На Керкире была актуальна проблема смешанных браков. На Тридентском Соборе (1545–1563) были разрешены смешанные браки, несмотря на требования лат. епископов Керкиры запретить их из-за угрозы перехода католиков в Православие. Эти опасения были небезосновательными (напр., в 1602 байло Керкиры Леонардо Джулиан отмечал наличие в керкирском Совете благородных множества семей итал. происхождения, которые в результате смешанных браков перешли в Православие (*Τσίτσας*. 1969. Σ. 58–59)). Согласно указу папы Римского Климента VIII (1595), католички, вступившие в брак с православными, могли сохранять свою веру, а правосл. девушки, вышедшие замуж за католиков, должны были

принять католицизм. Но в 1599 г. Сенат Венеции направил Керкирскому архиеп. Винченцо Кверини письмо, в котором напоминалось о решении 1580 г. не принуждать невест (и католичек, и православных) менять веру. Этот документ, позволявший каждому из супругов оставаться в своей вере, был подтвержден Сенатом Венеции в 1710 г.

Стремление папы Римского Григория XIII ввести в обиход новый стиль (1582–1583) вызвало бурный протест греков. С 1588 г. по особому разрешению папы Сикста V керкирские католики во избежание конфликтов стали отмечать Пасху и др. праздники в те же дни, что и православные.

В 1716 г. тур. флот, осадивший Керкиру, был уничтожен сильной бурей по заступничеству свт. Спиридона. В честь этого события ген.-капитан Андреа Пизани решил поставить в соборе свт. Спиридона лат. престол для ежедневного совершения мессы.



Мощи свт. Спиридона Тримифунтского в соборе свт. Спиридона Тримифунтского в г. Керкира

Но он не успел осуществить свое намерение, т. к. погиб при взрыве порохового склада в Старой крепости (1718). Православные восприняли это как божественную кару, в посл. прп. Афанасий Паросский составил в память об этих событиях службу «Небесный суд».

Особенностью церковной жизни Керкиры являлось большое число духовенства (количество священнослужителей никогда не составляло менее 200 чел. — *Τσίτσας*. 1969. Σ. 105) и храмов. В 1675 г. только в г. Керкира действовал 21 приходский храм. В переписи 1755 г. указано 569 церквей (38 в столице острова и 531 в сельской местности) без учета парекклисионов, число

которых было огромным. На о-ве Пакси в 1686 г. существовало 39 храмов, в 1739 г. — 45, в 1781 г. — 51. Храмы делились на 4 категории. Преобладали «коллегальные», или «братчины» (*συναδελφικοί ναοί, confraternità*), прихожанами к-рых являлись представители одного рода или профессии, ктиторские частные, ктиторские общественные и монастырские. Постройка большого числа частных храмов объясняется тем, что в 1504 г. после бурных протестов православных венецианские власти освободили храмы от всякого налогообложения. Распоряжением 1584 г. вел. протопресвитеру вменялся в обязанность надзор за частными и монастырскими храмами. Все мон-ри венецианского периода были общежительными.

Обязанностью правосл. духовенства Керкиры являлось участие в важнейших католических церковных торжествах. Этот обычай появился ранее XVI в. Согласно документу 1636 г. из Исторического архива Керкиры, правосл. клир должен был участвовать в процессиях в дни памяти ап. Марка, святых Бернардина, Иустины, Фабиана и Себастиана, в праздники Благовещения (день основания Венецианской республики), Тела Господня и в Страстную пятницу. Кроме того, в «Церемониале» 1758 г. упоминаются пасхальная вечерня и вечерня свт. Спиридона Тримифунтского (11 дек.). Правосл. духовенство также присутствовало на светских церемониях: торжественных въездах нового лат. архиепископа, капитана-проведитора и генерального проведитора моря, похоронах лат. архиепископа и знатных керкирцев, годовщинах победы над тур. флотом в битве при Лепанто. Вел. протопресвитер и члены «Священного ордена» должны были наносить визит лат. архиепископу с пожеланием многолетия 3 раза в год: накануне праздника Рождества Христова, Богоявления и памяти апостолов Петра и Павла.

В 1755 г. генеральный проведитор моря А. Сагрето издал закон, регулировавший статус религ. общин на Ионических о-вах и внутрицерковное управление правосл. общины. В этих вопросах закон Сагрето основывался на предыдущих законах (напр., подтверждались привилегии «Священного ордена» и предусматривалось строгое соблюдение поста-



новления 1631 г. об обязательных экзаменах для кандидатов в священники, которое нередко нарушалось). Закон Сагрето также упорядочивал вопросы организации монастырей и храмов и управления ими. В этой сфере были проведены значительные преобразования. На каждом из Ионических о-вов была учреждена должность министра св. мест для контроля над распоряжением церковным имуществом как православных, так и католиков. Из-за большого числа храмов на Керкиру было назначено 2 министра. Это нововведение ограничивало власть протопресвитера, в т. ч. был отменен пожизненный срок игуменства и введены выборы игумена каждые 2 года. Закон Сагрето положил конец практике совершения богослужения одним священником в неск. храмах, тогда как другие оставались без приходов.

Из 2 знатных керкирских семей происходили просвещенные иерархи *Евгений (Булгарис)* и *Никифор (Феотоки)*, судьба к-рых связана с Россией. В 1780 г. жители Керкиры хотели пригласить последнего в качестве архиеерея.

29–30 июня 1797 г. Керкира без боя была занята франц. войсками. Вел. протопресвитер во время торжественной встречи вручил ген. А. Джентили «Одиссею» Гомера. 17 окт. 1797 г. по условиям Кампобониформийского мира Ионические о-ва были признаны франц. владением; был образован департамент Керкиры, включавший также о-ва Пакси, Андипакси и города Парга, Бутринти. Было сформировано переходное правительство, в котором участвовали все слои общества (5 нобилей, 3 представителя православного и 2 — католич. духовенства, 1 ремесленник, 10 буржуа, 7 земледельцев). В 1798 г. лат. архиепископ был вынужден покинуть Керкиру. Вскоре наступило разочарование как экономической (увеличение налогового бремени), так и религ. политикой французов (конфискация церковных владений, роспуск «Священного ордена», запрет колокольного звона, изъятие из храмов драгоценной утвари). Решение убрать мощи свт. Спиридона из собора вызвало всеобщее негодование. Поэтому, когда в кон. окт. 1798 г. к острову подошли российский и тур. флоты под командованием вице-адмирала св. прав. *Феодора Ушакова* и осадили



Никифор (Феотоки), архиеп. Славянский и Херсонский. Портрет. 80-е гг. XVIII в. Неизвестный художник (Митрополичий дворец, г. Керкира)

франц. гарнизон в г. Керкира, местное население помогало во взятии крепости. После штурма 18–20 февр. 1799 г. французы капитулировали. Вел. протопресвитер встретил *Феодора Ушакова* в воротах крепости, торжественное шествие проследовало в собор свт. Спиридона Тримифунтского, где был отслужен молебен в честь освобождения Керки-



Иерофей (Кигалас), митр. Керкирский. Портрет. Нач. XIX в. Неизвестный художник (Митрополичий дворец, г. Керкира)

ры от «безбожных французов». На Ионических о-вах было образовано новое гос-во — Республика Семи Соединённых Островов под двойным протекторатом России и Турции (1799–1807). По инициативе *Феодора Ушакова* в 1799 г. на Керкире была восстановлена архиерей-

ская кафедра. 7 июля 1799 г. митрополитом был избран *Георгий (Халикиопулос-Мандзарос)*, занимавший должность вел. протопресвитера, но он внезапно скончался до совершения архиерейской хиротонии. В новых выборах участвовали 2 кандидата — *Петр Поликарп Вулгарис* и вел. дидаскал *Никифор (Феотоки)*, бывш. архиепископ Славянский и Херсонский. В окт. 1799 г. большинство голосов получил Вулгарис, но его избрание было признано неканоническим, т. к. он был женат, имел детей и внуков. В результате повторных выборов 27 дек. 1799 г. митрополитом стал *Иерофей (Кигалас, Цигалас или Дзигалас)*, хиротонисанный 2 февр. 1800 г. Конституция 1803 г. провозгласила Православие на Ионических о-вах господствующей религией, а католичество — признанной и находящейся под покровительством. Др. вероисповедания не разрешались. 8 сент. 1803 г. Сенат принял церковный устав (проект которого, видимо, был составлен *И. Каподистрией*), регламентировавший вопросы отправления церковного правосудия, священнические обязанности и наказания. Для Ионических о-вов, на к-рых не было епископской кафедры, была учреждена должность вел. эконома. В 1805 г. Сенат для изыскания средств на создание школ закрыл ряд мон-рей и регламентировал управление их владениями. Была создана комиссия, исполнявшая функции упраздненного в 1804 г. министра св. мест: магистрат по управлению церковным имуществом, переданным на общественное образование, и св. местами. Члены магистрата и администрации острова составляли коллегию св. мест. Они осуществляли надзор за управлением как упраздненных, так и действующих мон-рей и храмов. В нояб. 1805 г. была открыта высшая школа (т. н. школа Тенеду), обучение в к-рой было обязательным для гос. служащих и клириков.

В 1807 г. по Тильзитскому миру Ионические о-ва снова перешли под франц. контроль. Французы хотя и упразднили Конституцию 1803 г., ничего не меняли в церковном управлении до 1811 г., когда был принят церковный устав, основанный на законе Сагрето и постановлениях Сената последнего десятилетия.

Франц. войска оставались на Керкире дольше, чем на др. Ионических





о-вах. В апр. 1814 г. она была занята англ. флотом, а в нояб. 1815 г. была провозглашена Ионическая республика под протекторатом Великобритани, просуществовавшая до 1864 г. Согласно Конституции 1817 г., главенствующей была объявлена восточная правосл. Церковь. Учреждалась Ионическая Церковь, состоявшая из 7 епархий (каждый остров имел архиерея). Иерархи 5 больших островов — Керкиры, Кефалинии, Закинфа, Лефкады и Китиры носили титул митрополита, а Итаки и Пакси — епископа. Главой Ионической Церкви являлся избираемый на 5 лет 1 из 5 митрополитов, к-рый получал титул архиепископа и экзарха. Его кандидатура одобрялась К-польским патриархом. Церковное имущество было конфисковано, а духовенство переведено на положение гос. чиновников. Предлагаемые Церковью законы должны были пройти голосование в Ионическом парламенте. Лат. Керкирская архиепископия сохранялась, она существовала под покровительством властей острова, но запрещалось создание новых католич. монастырей и общественное отправление культа. Лат. архиепископ Керкиры лишался права именоваться архиепископом и получал титул *Primo Dignitario della Chiesa Latina di Corfu* (1-й сановник лат. Церкви Корфу). О-в Пакси, всегда являвшийся частью Керкирской епархии (после упразднения в XIII в. правосл. митрополии паксийский протопресвитер подчинялся керкирскому), по Конституции 1817 г. получил статус епископии, подчиненной Керкирской митрополии.

После смерти в 1813 г. митр. Иерофея кафедра долгое время оставалась незамещенной. До 1818 г. обязанности местоблюстителя исполнял Хрисанф (Куфалас (Кефалас)), еп. Парамифийский, бежавший на Керкиру от преследований Али-паши Янинского, а затем Макарий, бывш. епископ Рогийский.

В 1819 г. председатель Ионического парламента Э. Феотокис принял предложение Дж. Шора, барона Тинмута, президента Британского и иностранного библейского об-ва, основать Библейское об-во на Керкире. Местоблюститель Макарий стал его членом. Перевод на новогреч. язык Свящ. Писания был поручен профессору архим. Неофиту (Вамвасу) и архим. Феоклиту

(Фармакидису), но из-за отрицательной позиции К-польского патриарха Григория VI и проф. Константина Типалдоса-Иаковатоса (впосл. епископ Севастопольский) он не был осуществлен. В 1824 г. местоблюститель Макарий был назначен Керкирским митрополитом верховным комиссаром Т. Мейтлендом. После смерти Макария обязанности местоблюстителя в 1827–1833 гг. исполнял Хрисанф, еп. Паксийский.

В открывшейся в 1824 г. Ионической академии все преподаватели богословского факультета имели священный сан. При факультете в 1827 г. была учреждена 1-я на Керкире семинария с 4-летним курсом обучения.

Принятый в 1833 г. закон подробно регламентировал выборы на Керкире, где митрополита выбирали только иереи. После смерти местоблюстителя Хрисанфа митрополитом был избран иером. Хрисанф (Маселлос). С 1838 г. по его инициативе на острове были организованы кладбища (ранее преобладал обычай хоронить покойников в храмах). В 1841 г. митр. Хрисанф сделал кафедральным собором ц. Пресв. Богородицы Спилеотиссы вместо ц. св. Таксиарха в Камбиелоне.

Преемником митр. Хрисанфа в 1848 г. был избран вел. протосинкелл Афанасий (Политис), выпускник Ионической академии и впосл. профессор истории Церкви и герменевтики. Его хиротония состоялась в 1850 г. В 1853 г. в пользу правосл. митрополита решился спор, который Афанасий вел с лат. еп. Керкиры Фрэнсисом Джозефом Николсоном, претендовавшим на титул «архиепископ Керкирский». Митр. Афанасий (Политис) активно выступал за объединение с Грецией. После вхождения Ионических о-вов в состав Греческого королевства (1864) встал вопрос об объединении Ионической Церкви с Элладской, хотя в 4-й ст. Лондонского соглашения говорилось о сохранении на Ионических о-вах статуса религ. общин, существовавших церковных институтов и законодательства. Греч. правительство обратилось к иерархам Ионических о-вов, чтобы узнать их мнение. Одни были против объединения, другие колебались, и только Афанасий ответил положительно. В это время экзархом был митрополит Кефалинийский, ему должен был наследовать митрополит

Закинфский. Симпатизировавшие митр. Афанасию греческие власти нарушили очередность, и экзархом был избран митрополит Керкирский, что привело к нестроениям в церковной жизни Ионических о-вов. Несмотря на протесты др. иерархов, Афанасий подал в Синод Элладской Церкви документ с просьбой об объединении Церквей, этот документ был передан Синодом К-польскому патриарху, к-рый удовлетворил прошение соответствующим томосом (июль 1865). Титул архиепископа Ионических о-вов был упразднен, но Афанасий сохранял титул архиепископа Керкирского до своей смерти в 1870 г.

В 1872 г. к Керкирской митрополии был присоединен о-в Пакси. В 1873 г. Свящ. Синод предложил кандидатуру Керкирского митр. Антония (Хариатиса) на Афинскую кафедру, но эта кандидатура была отклонена правительством Э. Делигеоргиса. Им была создана церковная школа, поскольку в 1865 г. были закрыты Ионическая академия, соответственно богословский фак-т и семинария. В 1878 г. митр. Антоний учредил церковную кассу. Его преемниками были церковные писатели Евстафий (Вулисмас) и Севастиан (Никокавурас).

В 1900 г. Керкирская епархия стала именоваться Керкирской и Паксийской епископией, а с 1922 г. — Керкирской и Паксийской митрополией. В 1922–1930 гг. кафедрой занимал митр. Афинагор (Спиру, впосл. архиепископ Американский и Патриарх К-польский *Афинагор I*). Он открыл на острове семинарию, благотворительное об-во «Святой Спиридон» и интернат «Керкирская школа». Образцом патриотического служения являлся митр. Мефодий (Кондостанос; 1942–1967), первые годы архиерейства к-рого совпали с периодом фашистской оккупации. В 1944 г. в митрополичий собор были перенесены мощи свт. Арсения Керкирского, присвоенные католиками еще в правление Карла I Анжуйского. По инициативе митр. Мефодия в название митрополии было включено упоминание «Заморских островов». В 1967 г. он был вынужден оставить кафедру из-за введенного хунтой закона о максимальном возрасте правящих архиереев (80 лет).

В 1953 г. в епархии насчитывалось 306 церквей: 95 приходских, 192





коллегиальные и 19 монастырских; в 1968 г.— 796 церквей: 96 приходских, 211 коллегиальных, 256 частных, 220 приходских парекклисионов, 7 монастырских храмов, 2 церкви при учреждениях, 2 кладбищенских храма, 1 храм, имеющий статус визант. памятника, 1 — имеющий статус места паломничества. В наст. время (2013) в епархии действует 188 приходских храмов, 3 коллегиальных храма, 360 парекклисионов, 12 экзокклисионов, 20 кладбищенских церквей, 70 домовых церквей, 25 монастырских храмов.

В митрополии действует ряд благотворительных учреждений (центр «Платитера» для хронических больных, центр обучения детей с ограниченными возможностями, касса помощи бедным «Святой Спиридон», программа бесплатного питания «Хлеб насущный» и др.), информационно-образовательное общество «Святой Спиридон», церковная гостиница в монастыре великомучеников Феодоров в Камаре, Византийский музей в ц. св. Отцов I Вселенского Собора. В духовно-просветительском центре митрополии размещаются школа церковной музыки, союз христ. ученых и союз богословов.

Архитектурные памятники и живопись. Византийское искусство. В 2 км к югу от совр. г. Керкира сохранились руины 5-нефной базилики мц. Керкиры (называемой также базиликой Иовиана по имени построившего ее епископа) с выступающим трансептом, одной полукруглой апсидой и 2 нартексами. Она была воздвигнута в сер. V в. и перестроена в XII в. в однефный храм. С XV в. это здание являлось собором мон-ря Пресв. Богородицы Анафонитрии. Фрагменты напольных мозаик из этой базили-

ки, выполненные мастером Елпидием, хранятся в музее Старой крепости. Собор монастыря вмч. Феодора Тирона — 3-нефная базилика с нартексом, сложенная из фрагментов близлежащего дорического храма Артемиды-Горгоны (сев. неф разрушен еще в визант. период), также датируется V в. Между XVI и XVIII вв. здание перестраивалось по меньшей мере 2 раза. В окрестностях сел. Оксыас (Озьяс) на о-ве Пакси были обнаружены раннехристианские базилики вмц. Марины и первомч. Стефана. На Керкире в Ангелокастро на месте 3-нефной базилики V–VI вв. был построен византийский храм арх. Михаила.

Ок. 1000 г. была построена крестово-купольная церковь апостолов Иасона и Сосипатра, служившая монастырским собором. Купол с восточной стороны опирается на стены, отделяющие алтарь от жертвенника и диаконника, а с западной стороны — на 2 колонны. Центральная апсида 3-гранная, а боковые — полукруглые. Как и в раннехрист. храмах, нартекс отделен от центрального нефа 3-пролетной аркадой на колоннах. Нижняя часть здания сложена из больших блоков туфа, взятых из построек античного города, а верхняя часть — из камней, обрамленных плинфой. Грани 8-угольного барабана украшены колонками. В декорации фасадов и апсид использованы кирпичные орнаменты. Сохранились фрагменты росписей относящиеся ко 2-й пол. XI в. (в нартексе — изображения свт. Арсения Керкирского, св. воина на коне (вмч. Георгия или вмч. Димитрия), ангелов (из композиции «Крещение Господне» (?)), ко 2–3-й четв. XII в. (в конхе жертвенника — 6 фронтальных фигур святителей), к 1-й пол. XIV в. (в зап. конце жертвенника — 2 частично утраченные фигуры святителей), к XV в. (в нартексе — Деисус, свт. Николай Чудотворец и мц. Параскева Иконийская).

Базилика св. Керкиры, о-в Керкира. Сер. V, XII в.

В саркофагах по обеим сторонам царских врат, по преданию, хранятся мощи апостолов Иасона и Сосипатра. В храме также была похоронена

Екатерина Дзаккарна, жена последнего морейского деспота Фомы Палеолога.

Приблизительно в 17 км к северо-западу от г. Керкира, близ дер. Айос-Маркос, находится однефная ц. вмч. Меркурия, созданная в 1074/75 г. друнгарием Николаем и его братом Евгением. В ктиторской надписи говорится, что церковь была посвящена прор. Илии и вмч. Меркурию, чем объясняется наличие в одном нефе 2 апсид. В сев. апсиде изображены пророки Илия и Елисей, в южной — св. воин (видимо, вмч. Меркурий) и свт. Василий Великий. В верхней части восточной стены помещены ме-



Свт. Арсений Керкирский. Роспись нартекса ц. апостолов Иасона и Сосипатра, о-в Керкира. 2-я пол. XI в.

дальон с изображением Христа, символы евангелистов и 2 серафима. На этой фреске впервые символы евангелистов сопровождаются идентифицирующими надписями. Сев. и юж. стены разделены на 2 зоны, в нижней расположены ростовые фигуры, в верхней — погрудные образы святых. Отсутствие композиций в иконографической программе, по мнению П. Л. Вокотопулоса, — архаичная черта, характерная для 2-й пол. IX в. Фигуры всадника и поверженного воина, возможно, представляют вмч. Меркурия и имп. Юлиана Отступника. Изображение вмч. Марины, поражающей молотом дьявола, является древнейшим образцом данного иконографического извода. Двое святых изображены с молитвенно воздетыми руками. Такая поза после сер. XI в. встречается только в росписях церквей п-ова Мани и о-ва Китира.





Близ дер. Като-Коракияна находятся руины небольшой однефной ц. свт. Николая Чудотворца венецианского периода, в сев. стену к-рой вмонтированы остатки более древней постройки. Сильно поврежденные фрески XI в. были сняты со стены и в наст. время хранятся в музее Старой крепости. Фронтальные фигуры святых были размещены в нижней зоне (исключение представляет погрудное изображение прор. Илии в нише), образы святых в медальонах — в верхней зоне. К XIV в. относятся композиции «Благовещение Пресв. Богородицы» и Деисус. Церковь арх. Михаила близ дер. Ано-Коракияна — однефная постройка XVII–XVIII вв., включающая фрагменты здания XI в. (апсиду и часть сев. стены). Фрески близки к росписям ц. вмч. Меркурия. В конхе апсиды изображен арх. Михаил, в щипце восточной стены — «Богоявление» или апокалиптическая сцена с образом Христа в медальоне и символами евангелистов. Фрески церковей свт. Николая Чудотворца и арх. Михаила, возможно, выполнены тем же художником, который расписывал ц. вмч. Меркурия.

Фортификации Ангелокастро относятся к XI–XII вв., находящаяся там ц. арх. Михаила сооружена в правление имп. Мануила I Комнина и перестроена в 1733–1734 гг. Церковь Пресв. Богородицы «Одигитрия» (Нерадзиха) возведена на стенах древнего г. Керкира классического периода (V в. до Р. X.). Крепостная башня в XI–XII вв. была преобразована в небольшую однефную базилику. От визант. постройки сохранилась часть сев. стены. На фотографии XIX в. виден ступенчатый выступ 3-гранной апсиды. Собор Пантократора на островке Пондикониси XI–XII вв. представляет собой триконх с 8-гранным барабаном и 3-гранной апсидой. Зап. компартименты перекрыты крестовыми сводами, а восточные — выполнены кладкой.

Церковь щмч. Власия близ с. Камара была основана в XIII в. и затем перестроена. Фрагменты древнейшего слоя живописи, видимо, также относятся к XIII в. Основные росписи выполнены в нач. XVII в. Остатки фресок XIV в. (на сев. стене) сохранились в ц. свт. Афанасия Великого в Ано-Коракияне (здание XVII в. с фрагментами визант. постройки).

Поствизантийская живопись.

Несмотря на многовековое господство зап. династий, на Керкире не сохранилось памятников, подобных ц. Пресв. Богородицы Одигитрии в Аполлене на о-ве Лефкада (1449/50), к-рая сочетает палеологовский стиль с элементами позднеготической живописи.

Тесные культурные связи между Керкирой и Критом во многом обусловлены тем, что оба острова являлись венецианскими владениями. Одно из ранних свидетельств — упоминание в 1491 г. в архивных источниках об обучении живописи в Кандии (ныне Ираклио) уроженца Керкиры Димитрия Миланиса. Влияние критской школы отразилось в росписях нескольких храмов кон. XV–XVII в.: ц. вмц. Екатерины в с. Карусадес, собора мон-ря Пантократора близ с. Хломос, ц. великомучеников Феодоров близ с. Зигос, ц. Пресв. Богородицы Кассопитры и др. Влияние ренессансной живописи особенно сильно прослеживается во фресках ц. вмц. Екатерины в Карусадесе (кон. XVI в., по мнению Д. Триандафиллопулоса, или кон. XV в., по мнению В. Н. Пападопулу). Одновременно на Керкире работали художники, опиравшиеся на византийскую традицию: напр., мон. Иоанникий Богданос расписал собор монастыря Пантократора близ дер. Аюс-Маркос (1577), подражая стилю македонской школы. При этом не сохранилось сведений о деятельности на Керкире эпирских мастеров.

На Керкире работало значительное число критских художников: Фома Бафас (1544–1599), Михаил Дамаскин († 1592), Иаков Критопул и Илиа Маврокефал (известны только по письменным источникам кон. XVI в.), Эммануил Джанфурнарис (между 1570 и 1575–1631), Эммануил Лампардос или Лампрадос († 1644?), иером. Филофей Скуфос († 1685), свящ. Эммануил Цанес (Буниалис) († 1690), Теодорос Пулакис († 1692), иеродиак., а затем иером. Стефан Цангаролас (упом. в 1688–1710), Константин Контаринос (упом. в 1699–1732). Возможно, на Керкире жил худож. Михаил Аврамис (нач. XVII в.), работы которого сохранились только на этом острове.

Черты народного стиля отражены в росписях кон. XVII в. ц. свт. Афанасия Великого в Като-Коракияне,

в частности в композиции «Страшный Суд» на южной стене.

Следующим этапом развития живописи на Керкире и соседних о-вах стало возникновение ионической школы, к-рая сложилась на основе традиций критской школы, но по сравнению с ней значительно эволюционировала в сторону зап. искусства. Большую роль в ее формировании сыграла Венеция, откуда



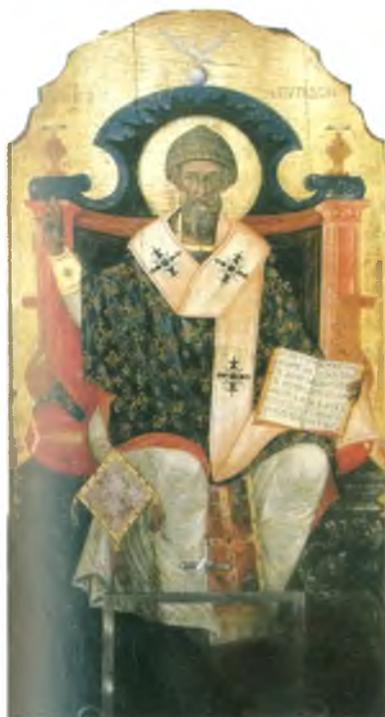
Голова ангела.
Фрагмент росписи свода
собора свт. Спиридона
Тримифунтского, г. Керкира. 1727 г.
Мастер П. Доксарас

проникало влияние итал. мастеров и представителей фламандской живописной школы. Напр., церкви 40 Севастийских мучеников в Периволи (1704) и Пресв. Богородицы Одигитрии в Стронгили (нач. XVIII в.) украшены фресками, копирующими фламанд. гравюры XVI в. Теоретиком ионической школы стал Панайотис Доксарас (1662–1729). Он перевел на греческий язык руководства для художников Леонардо да Винчи, Л. Б. Альберти и А. Поццо и написал соч. «О живописи» (1726). Образцами некоторых работ Доксараса (напр., роспись свода храма свт. Спиридона Тримифунтского на Керкире (1727)) служили картины П. Веронезе. В этот период настенные росписи постепенно уступают место картинам и плафонам.

В декорации храмов столицы острова участвовали видные представители ионической школы, творчество которых в основном было связано с Закинфом: свящ. Николай Кутузис (1741–1813, ученик П. Доксараса и Дж. Б. Тьеполо) выполнил плафоны свода ц. Пресв. Богородицы «тон Ксенон» и иконы иконостаса собора *Платитеры Пресв. Богородицы мон-ря*, свящ. Николай Кадунис (1768–1834, в творчестве которого прослеживается влияние маньеризма) также писал иконы для монастыря Пресв. Богородицы Платитеры. К ионической школе при-

надлежат работавшие на Керкире художники: Георгиос Хрисолорас (1700–1760), Панагиотис Парамифиотис (работал в 1-й пол. XVIII в., упом. в 1724), Стефанос Пазигетис (упом. в сер. XVIII в.), Спиридонас Сперанцас (1733–1818), Ангелос Димисианос (упом. в 1794–1802), Спиридонас Вентурас (1761–1835) и др.

С нач. XIX в. господствующее положение в светском и церковном искусстве Керкиры занял неоклассицизм. Основоположителем этого направления на Керкире был свящ. Павел Просалендис (1784–1837), скульптор, ученик А. Кановы. Написанные им иконы великомучеников Георгия Победоносца и Ди-



Свт. Спиридон Тримифунтский.
Икона. 3-я четв. XVIII в.
Мастер С. Сперандзас
(ц. вмч. Георгия Победоносца
в с. Карусадес, о-в Керкира)

митрия Солунского хранятся в монастыре Пресв. Богородицы Платитеры.

На Керкире работали кефалинийцы Герасимос Пидзаманос (архитектор, скульптор, художник; 1787–1825) и Дионисиос Вегиас (гравёр и художник; 1819–1884). Пидзаманос в 1821 г. был приглашен по рекомендации Каподистрии в Россию и назначен придворным архитектором. Его иконы сохранились гл. обр. на Кефалинии, для митрополичьего собора Керкиры им было написано «Снятие с креста». Вегиас, ученик



худож. Иоаннис Дзилиос), Пресв. Богородицы «Ипсилис» («Высокой») (основан не позднее

*Мон-рь Пресв. Богородицы
Палеокастрицы. XIII, XVI вв.,
о-в Керкира*

XIV в., возрожден ок. 1700), мц. Кириакии (основан в XVII в., возрожден в 1992), Пресв. Богородицы Миртидиотис-

П. Просалендиса, окончил Академию Сан-Лука в Риме. Он участвовал в декорации ц. свт. Спиридона Тримифунтского в Аргостоли и вмч. Георгия Победоносца в Старой крепости в г. Керкира, написал иконы местного ряда иконостаса для ц. Пресв. Богородицы «тон Ксенон» в Керкире (1870).

Сын П. Просалендиса, С. Просалендис (1830–1895), обучавшийся в Академии изящных искусств в Венеции, писал в итал. академическом стиле (напр., иконы иконостаса храма свт. Спиридона Тримифунтского). В 1870 г. по приглашению кор. Георгия I он переселился в Афины, где расписал церковь Старого дворца. Работы дочерей С. Просалендиса — Е. Просаленди (между 1870 и 1874–1910 или 1911) и О. Просаленди-Пападимаки (1870/72–1945) — находятся как в Афинах, так и на Керкире (иконы для ц. Пресв. Богородицы «тон Ксенон» и ц. великомучеников Феодоров в с. Магуладес). Профессиональное занятие женщин иконописанием было редким явлением в ту эпоху.

Еще одним видным представителем академизма, работавшим на Керкире в 1870–1891 гг., был Х. Пахис (1844–1891). Помимо икон (в ц. свт. Спиридона Тримифунтского и Пресв. Богородицы «тон Ксенон») у него есть произведения на религиозно-патриотические темы. Наибольшую известность получили картины «Казнь патриарха Григория V» и «Монастырь Аркадиу».

Монастыри. В епархии действуют 10 муж. и 7 жен. мон-рей, а также 3 жен. исихастерия.

Мужские монастыри: Пресв. Богородицы Платитеры (основан в 1743), Пресв. Богородицы Палеокастрицы (основан в 1228, отстроен в 1525), Пантократора «Ипсилу» («Высокого»; основан в 1330 или 1347, собор и фрески XVII в.,

основан в XVI в.), *Кассопитры Пресв. Богородицы* (основан в 1530, восстановлен в 1706, преобразован в мужской в 1991), великомучеников Феодоров в Камаре (основан в XVI в.), Св. Троицы (основан в XV в., фрески XV, XVII и XVIII вв.), Пресв. Богородицы Влахернской (основан в XVII в., собор 1780).

Женские монастыри: великомучеников Феодоров в Палеополи (основан в XIV в., конха VI–VII вв., корпуса XVII в.), вмч. Евфимии (основан в XV в.), вмч. Димитрия Солунского (храм основан в XVI в., монастырь создан в 1860), Пантократора (основан ок. 1600, восстановлен в 1835, преобразован в женский в 1978), прмц. Параскевы близ с. Макрадес (основан в XVII в.), прмц. Параскевы «Эгурадон» (основан в 1906), Пресв. Богородицы «Владычицы ангелов» (основан в 1696, возрожден в 1933).

Исихастерии: прмц. Параскевы (основан в 1620 г., преобразован в женский в 1834), Пантократора в местности Камарела (основан в XVII в., собор 1890), Пресв. Богородицы «Хамилис» («Низкой») (основан в XVI в.).

Особо чтится икона Божией Матери Кассопитры в одноименной церкви в сев.-вост. части о-ва Керкира. Название «Кассопитра» происходит от античного г. Кассиопея, на месте к-рого находится церковь. В 1530 г. в этом храме произошло чудесное исцеление юноши Стефана, которого ошибочно приняли за разбойника и ослепили по приказу байло С. Леоне. Пресв. Богородица явилась ночью Стефану и вложила в его пустые глазницы новые глаза.

Керкирские архиереи: Алетодор (Аполлодор или Алподорий) (упом. в 325), Иовиан (сер. V в.), Сотирих (упом. в 451, 458), Хрисипп (упом. в 516), Стефан (VI в.), Алкисон (Лакисон или Алкесион) (упом. в 594–604),



Иоанн (нач. VIII в.), Филипп (упом. в 787), Михаил (858–869), Пахомий (упом. в 884), Димитрий (кон. IX в.), Арсений, свт. (ок. 933 – ок. 953), Косма (кон. X в.), Иоанн (нач. XI в.), аноним (XI в.), аноним (сер. XI в.), аноним (упом. в 1088), Николай (упом. в 1092 и 1117), Василий (XI–XII вв.), Феофан (XII в.), Георгий Хониат (упом. в 1146?), Константин (не позднее 1157–1170), Иоанн (?), Георгий Куфара (1177–1181), Василий Педиадит (ок. 1202–1219), Георгий Вардан (1219 – ок. 1236), Герасим (упом. в 1285), Иерофей (Кигалас, Цигалас или Дзигалас) (1800–1813), кафедра вакантна (1813–1824), Макарий (1824–1827), кафедра вакантна (1827–1833), Хрисанф (Маселлос) (1833–1848), Афанасий (Политис) (избрание 1848, хиротония 1850–1870), Антоний (Хариатис) (1870–1881), кафедра вакантна (1881–1884), Евстафий (Вулизмас) (1884–1895), кафедра вакантна (1895–1899), Севестиан (Николавурас) (1899–1920), Афинагор (Спиру, впоследствии патриарх К-польский) (1922–1930), Александр (Димоглу) (1930–1942), Мефодий (Кондостанос) (1942–1967), Поликарп (Вайенас) (1967–1984), Тимофей (Тривизас) (1984–2002), Нектарий (Довас) (с 2002 по наст. время).

Ист.: Parthey G., ed. Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum. Berolini, 1866; Lemerle P. Trois actes du despotе d'Épire Michel II concernant Corfou, connus en traduction latine // Проσφορά εις Στ. Κυριακίδην ἐπὶ τῆ εἰκοσαπενταετηρίδι τῆς καθηγεσίας αὐτοῦ (1926–1951). Θεσσαλονίκη, 1953. Σ. 405–426; Darrouzès. Notitiae. 1981. P. 245, 274, 294, 346, 350, 352, 368, 376, 382–383, 388, 400, 407, 413. N 3, 7, 8, 11–19; Παγκράτης Γ. Δ. Οι εκθέσεις των Βενετῶν βασιλέων και προνοητῶν τῆς Κέρκυρας, 16ος αἰῶνας. Αθήνα, 2008; Ἀγγελομάτη-Τσουγκαράκη Ε. Ν., Τσελλίκας Α., Βλάχου Ν. Ἐπιστολές των Οικουμενικῶν Πατριαρχῶν πρὸς τοὺς μεγάλους πρωτοπαπάδες τῆς Κέρκυρας, 17ος–18ος αἰῶνας. Κέρκυρα, 2009.

Лит.: Janin R. Corcyre // DHGE. 1953. T. 12. Col. 829–831; Ἀβούρης Σ. Ν. Τὰ Ἐκκλησιαστικά τῆς Ἑπτανήσου, 1815–1867. Ἀθήνα, 1965; idem. Κέρκυρας καὶ Παζῶν, Μητρόπολις // ΟΝΕ. 1965. T. 7. Σ. 508–514; Τσιτσῆς Α. Χ., πρωτοпр. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κέρκυρας κατὰ τὴν Λατινοκρατίαν, 1267–1797. Κέρκυρα, 1969; idem. Βενετοκρατούμενη Κέρκυρα. Θεσμοί: Κέρκυρα, 1989; Βοκοτόπουλος Π. Α. Ἡ βυζαντινὴ τέχνη στὰ Ἑπτάνησα // Κερκυραϊκὰ Χρονικά. 1970. T. 15. Σ. 148–180; idem. (Vocatoπουλος Ρ. L.). Fresques du XI^e siècle a Corfou // Cah. Arch. 1971. T. 21. P. 151–180; idem. Εἰκόνες τῆς Κέρκυρας. Αθήνα, 1990; idem. Before Venice: Monumental Art in Corfu in the 11th and 12th Cent. // Venezia e le Isole Ionie / A cura di C. Maltezou. G. Ortalli. Venezia, 2005. P. 3–20; Soustal P., Koder J. Nikopolis und Kephallenia. W., 1981. P. 178–181. (ТІВ; 3); Τρωϊάνος Σ. Ἡ θρησκευτικὴ ἐλευθερία στὰ Ἴονια νησιά τὸ 19ο αἰῶνα: Οἱ συνταγματικὲς διατάξεις // Τὸ Ἴονιο: Περὶβάλλον – Κοινωνία – Πολιτισμός. Ἀθήνα, 1984. Σ. 221–231; Ντούρου-Ἠλιοπούλου Μ. Ἡ Ἀνδραγατικὴ κυριαρχία στὴν Ῥωμανία ἐπὶ Καρόλου Α'. 1266–1285. Αθήνα, 1987; Fedalto. Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 477–478; G/fregory] T. E., C/futler] A. Kerkyra // ODB. 1991.

Vol. 2. P. 1124–1125; Τατάκη Α. Β. Κέρκυρα: Ἱστορία – Μνημεῖα – Μουσεῖα. Αθήνα, 1992; Icons Itinerant: Corfu, 14th–18th Cent. Athens, 1994; Βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ τέχνη στὴν Κέρκυρα: Μνημεῖα, Εἰκόνες, Κεϊμήλια, Πολιτισμός. Κέρκυρα, 1994; Ἀσωνίτης Σ. Ν. Ἀνδραγατικὴ Κέρκυρα, 13ος–14ος αἰ. Κέρκυρα, 1999; Ἰδρωμένος Α. Μ. Συνοπτικὴ ἱστορία τῆς Κέρκυρας. Κέρκυρα, 1999³; Μεταλλινός Γ. Δ. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κέρκυρας: Διαχρονικὴ ἐπισκόπησι. Κέρκυρα, 1999; Σταυρίδου-Ζαφράκα Α. Τα Ἴονια νησιά κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ του 13ου αἰῶνα // Πρακτικά του ΣΤ' Διεθνούς Πανιόνιου Συνεδρίου: Ἀργοστόλι – Ληξούρι, 23–27 Σεπτεμβρίου 1997. Αθήνα, 2001. T. 2. Σ. 41–52; Κλήμης Ο.-Κ. Ἱστορία Νήσου Κέρκυρα. Αθήνα, 2002; Χονδρογιάννης Σ., Βρανίτσας Ν. Ἀρχαιολογικὸς περίπατος στα βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Παλαιόπολης – Κέρκυρα. Αθήνα, 2004; Καρύδης Σ. Χ. Ὁρθόδοξες ἀδελφότητες καὶ συναδελφικοὶ ναοὶ στὴν Κέρκυρα, 15ος–19ος αἰ. Αθήνα, 2004; idem. Ὁ Γενικὸς Προβλέπτης Θαλάσσης Agostino Sargredo (1752–1755) καὶ ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία των νησιῶν του Ἰονίου // Ἡ Διεθνὲς Πανιόνιο Συνέδριο. Χώρα Κυθήρων, 21–25 Μαΐου 2006: Πρακτικά. Αθήνα, 2009. T. 2/1. Σ. 527–542; idem. Ὁργάνωση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας // Βενετοκρατούμενη Ἑλλάδα: Προσεγγίζοντας τὴν ἱστορία τῆς. Αθήνα; Βενετία, 2010. T. 1. Σ. 295–324; Δίπτυχα. 2013. Σ. 621–631; www.imcorfu.gr [Электр. ресурс].

О. В. Лосева

ΚΕΡΝΙЦЫ ЕΠΙΣΚΟΠΪΑ — см. в ст. *Καλαυριτская и Эйялийская митрополия*.

ΚΕΡЧЕНСКИЙ КАТЕРЛÉЗСКИЙ (КАТЕРЛÉССКИЙ) ВО ИМЯ ВЕЛИКОМŪЧЕНИКА ГЕОРГΙΑ ПОВЕДОНÓЦА ΜΟΝΑΣΤΪΡЬ (Феодосийской и Керченской епархии УПЦ), находится в с. Войкове (ранее Катерлез, Катерлес, Катерлес), к северо-западу от г. Керчь. Первоначально мужской, с 1900 г. женский.

XVIII в. — 1917 г. По преданию, К. м. основан на горе Катерлез, на месте явления в кон. XVIII в. вмч. Георгия Победоносца. Местный пастух ежедневно утром и вечером поднимался на гору вмч. Георгия для молитвы. Утром, 23 апр., он увидел на скале воина на белом коне. Спустя год, 23 апр., видение повторилось. На 3-й год пастух пришел на гору вместе с 3 набожными старцами из Катерлеза и они вновь увидели прекрасного юношу, стоявшего на камне рядом с конем. Когда люди подошли совсем близко, видение исчезло, но на камне, где стоял юноша, остались его следы и отпечатки конских копыт. Вскоре над этим камнем построили небольшую прямоугольную каменную башенку, к ней стали приходить богомольцы. В 1788 (?) г. чуть выше

башни была обнаружена икона вмч. Георгия Победоносца, которую торжественно перенесли в керченскую ц. св. Иоанна Предтечи. Но дважды икона невидимо возвращалась на место своего явления, и только после того, как был отслужен молебен с коленопреклонением и дан обет выстроить храм на месте чудесного явления, святыня осталась в Иоанно-Предтеченской ц. Ежегодно 22 апр. в К. м. совершалось торжественное всенощное бдение, а 23 апр. после Божественной литургии икону крестным ходом с городским духовенством приносили из Керчи в Катерлез для совершения молебна с водосвятием. В праздничных торжествах принимали также участие «татары... в своих оригинальных национальных костюмах».

Почитание катерлезского образа вмч. Георгия в сер. XIX в. было возобновлено благодаря деятельности архиеп. Херсонского и Таврического свт. *Иннокентия (Борисова)*, занимавшегося восстановлением древних христ. святынь Крыма. В 1852 г. свт. Иннокентий, узнав о местной иконе, посетил место явления великомученика и предложил построить часовню, а со временем и основать монастырь. В 1853 г. по инициативой почетных граждан Керчи Николая Джанбекова и Федора Сазонова (Созонова?) возвели небольшую часовню, но во время Крымской войны (1853–1856) англо-франко-тур. союзники устроили в ней конюшню, а затем разрушили. По инициативе архиеп. Иннокентия на средства купца В. Я. Гущина и др. горожан вместо часовни 8 сент. 1856 г. был заложен собор во имя вмч. Георгия Победоносца. 23 апр. 1857 г. казначей *Балаклавского во имя вмч. Георгия Победоносца монастыря* иером. Михаил (Слоницкий; † 1877) в сослужении керченского духовенства освятил каменный с деревянным куполом Георгиевский храм будущей обители. В 1862 г. на вклады по духовному завещанию купца А. С. Мариники к церкви пристроили каменную колокольню (к кон. XIX в. на ней имелось 8 колоколов общим весом более 104 пудов). После окончания Крымской войны (1853–1856) в память освобождения города керчане в 1-е воскресенье после 10 июня совершали крестный ход от городского собора к катерлезскому храму, а затем и к обители.

По ходатайству свт. Иннокентия (но уже после его кончины) указом Синода от 12 янв. 1859 г. при Георгиевском приходе была учреждена заштатная киновия (без пособия от казны) — общежительная пустынь, приписная к Балаклавскому



Керченский Катерлезский во имя вмч. Георгия мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

монастырю. Первоначально небольшую братию составляли 3 чел. — балаклавский казначей иером. Михаил (Слоницкий) и старцы Григорий (Григорьев) и Антоний (Петренко). Насельникам помогал сосланный в К. м. солдат Флор из Керченского полубатальона карантинной стражи. По отчетам 1877 г., в К. м. проживало 10 чел. братии и 48 «на испытании», в 1894 г. — настоятель игум. Филофей (Сташевский; с 1897 возглавлял *кизлярский в честь Воздвижения Креста Господня монастырь*), а также 3 иеромонаха, 2 иеродиакона, 2 монаха и 16 послушников. Монашествующие происходили из разных сословий. Напр., мон. Фотий (в миру И. П. Силич), из оставших солдат, участник Крымской войны, был пострижен в монашество в 1879 г.

Свт. Иннокентий (Борисов) пожертвовал на развитие пустыни 5 банковских билетов по 1000 р., более 20 чел. пожертвовали от 100 до 500 р. Проценты от банковского капитала, составившего в итоге сумму в 6205 р., шли на содержание обители. Киновия владела и землями: 10,5 дес. пожертвовала городская дума и столько же — керченский помещик, губ. секретарь К. А. Хамарито. Основу монастырских доходов составляли пожертвования, т. к. К. м. не имел производств, приносящих прибыль, а половина земельных угодий пустыни считалась непригодной для обработки.

В 1869 г. настоятель К. м. архим. Михаил (Слоницкий) возглавил

Бахчисарайский Успенский скит (впосл. переведен в Балаклавский Георгиевский мон-рь, где и скончался). Настоятелем К. м. стал духовник Таврического архиерейского дома иером. Петр (Глебов; † 29 нояб. 1888). В этот период были возведены мн. монастырские постройки, выписаны из Москвы парчовые облачения для соборного служения, приобретена ико-

на Воскресения Христова «хорошего письма». В 1888 г. К. м. возглавил постриженник *Киево-Печерской лавры*, бывш. за-

коноучитель Лаврского пещерного 2-классного уч-ща иером. Филофей (Сташевский). При нем слева от соборного Георгиевского храма возвели и 22 окт. 1898 г. освятили теплую ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, построили помещения для хозяйственных нужд. К нач. XX в. в К. м. также располагались 2 двухэтажных и одноэтажный корпуса (возведены в 1859–1869, в т. ч. на средства керченского купца, почетного гражданина И. Е. Салатича), каменная гостиница с хозяйственными постройками (сооружена в 1871 попечением керченской почетной гражданки А. Аверкиевой), просфорная, баня, мастерские, кузница. Территорию пустыни обнесли каменной оградой. К нач. 10-х гг. XX в. на землях К. м. находилось не менее 2 часовен, в т. ч. во имя вмч. Георгия Победоносца в вост. части монастырских владений.

На кладбище при К. м. хоронили насельников и нек-рых мирян, напр., здесь погребен ген.-майор Д. А. Маныти (1818–1879), участник Крымской войны, награжденный орденом св. Георгия 4-й степени (18 дек. 1857). Помимо уставных богослужений в К. м. по воскресеньям читались акафисты Спасителю и вмч. Георгию Победоносцу, по пятницам — акафист Страстям Христовым, по субботам — акафист Божией Матери.

В К. м. хранились святыни: частицы мощей ап. Андрея Первозванного, св. Анфима, свт. Павла патри-

арха, св. бессребреника Космы, вмч. Пантелеимона, мучеников Христофора, Хрисанфа, мц. Фотинии. При К. м. была открыта небольшая б-ка, для которой наряду с религ. литературой выписывались светские издания: «Сельский вестник», «Деловой корреспондент», «Оренбургский край и Енисей» и др.

К 1900 г. К. м. управлял игум. Сергий. К сожалению, среди монашеской братии отсутствовали мир и согласие, часто возникали распри. В кон. XIX в. Таврическая духовная консистория неоднократно занималась проблемами, связанными с невыполнением насельниками монастырского устава. Было принято решение преобразовать мужской монастырь в женский. Керченских иноков расселили по мужским обителям Крыма. По представлению архиеп. Таврического Николая (Зиорова) определением Синода от 20 марта 1900 г. Катерлезская пустынь была обращена в жен. общежительный монастырь, настоятельницей стала насельница *Страстной иконы Божией Матери московского монастыря* мон. Леонида с возведением в сан игумении. Ее сменила игум. Ксения, переведенная из *Топловского во имя прп. Параскевы женского монастыря*. В обители проживало ок. 40 насельниц, в 1912 г. — 91 (8 монахинь, 3 послушницы, 80 сестер находились на испытании). В 1912 г. доход обители составил наличными 7975 р. 81 к. и казначейскими билетами — 118 р. 46 к.

Но и после обращения обители из мужской в женскую благочестие и дисциплина утвердились здесь не сразу. Красноречивым документом, свидетельствующим о нерадении новых насельниц, является резолюция от 14 авг. 1909 г. в ответ на просьбу К. м. выдать сборную книжку. В резолюции сказано: «Прежде, чем производить сборы на содержание обители, нужно самой обители остепениться, одуматься, исправиться. Нужно взяться за работу: рукоделие, обработку земли, за садовничество и огородничество. Обитель до сего времени умела лишь собирать. Для каковой цели выслала из монастыря целый полк послушниц. Оттого-то послушницы не знакомы совершенно с духовной жизнью, дерзки, грубы и злоязычны» (цит. по.: *Тур*. 1998. С. 144–145).

В нач. XX в. в Керчи было устроено монастырское подворье с ц. в честь



Введения во храм Пресв. Богородицы (1911) с 2 корпусами. По воспоминаниям местных жителей, значительную сумму для подворья пожертвовал Г. М. Шульженко, родной дядя певицы К. И. Шульженко. В годы первой мировой войны с разрешения епархиального начальства за счет К. м. при керченском подворье было устроено 4-е отд-ние Керченского временного городского лаза-



*Св. ворота мон-ря.
Фотография. Нач. XX в.*

рета для раненых и больных воинов рус. армии. За ранеными ухаживали сестры милосердия рясофорные послушницы Мавра Крячкова и Митропия Гливина, послушница Мария Кривоногова. В 1915 г. Комитетом Ее Императорского Высочества вел. кнг. Татианы Николаевны при подворье была открыта школа для девочек-беженок.

1917–2013 гг. После 1917 г. К. м. закрыли первым из крымских обителей. 20 февр. 1921 г. Керченский уездный революционный комитет решил ликвидировать К. м., имущество обители передать устроенной там же детской трудовой колонии (детский дом). Насельницы, пожелавшие сохранить монашеский постриг, по рекомендации руководства ревкома могли переселиться в Космодамиановский жен. мон-рь. Сестры, решившие заниматься трудом «без отправления религиозного культа», могли проживать на территории обители. Это стало возможно благодаря вмешательству Админоргуправления НКВД Крыма, направившего в Керчь уведомление, в котором подтверждалось право сестер, отказавшихся от пострига, не покидать территорию обители. К кон. февр. в корпусах К. м. проживали бывш. монахини Мария Ключникова, Марина Карихина, Марфа Лебединская, Елена Чернышёва и др., давшие подписку начальнику Керченской окружной милиции в том, что они отказались от монастырского послушания.

В 1922 г. из Георгиевского храма неск. раз производилось изъятие церковных ценностей. Напр., 23 апр. того же года, в престольный праздник вмч. Георгия Победоносца, власти изъяли серебряные богослужебные предметы общим весом 42 фунта 87 золотников 42 доли.

Георгиевский храм некоторое время действовал как приходский, но 20 июня 1923 г. в К. м. прибыла комиссия из Керченского Окружного исполнительного комитета, к-рая составила опись движимого и недвижимого иму-

щества и на основании инструкции НКВД Крыма приняла решение о закрытии церкви как действующей на территории

детского заведения. В опись было включено 113 наименований предметов, 30 из них были изготовлены из серебра. В авг. 1923 г. 438 жителей с. Катерлез обратилось в КрымЦИК с ходатайством о передаче храма им в пользование. Жители поселка мотивировали свою просьбу тем, что в 50-х гг. XIX в. эта церковь была построена за счет средств верующих и в дальнейшем содержалась прихожанами. Даже после ликвидации монастыря церковь ремонтировалась за счет верующих, проживавших в с. Катерлез. В заявлении жители указывали, что ближайший храм находится в 5 км от села, не имеющего хороших дорог, которые в осенне-зимний период «раскисали», и это препятствовало посещению церкви. Однако к прошению было подшито сопроводительное письмо, подписанное заместителем наркома внутренних дел Крыма О. Дивеевым и замначальника Админоргуправления НКВД М. Ф. Седых. В нем говорилось о нецелесообразности открытия церкви, расположенной на территории детского дома, и предлагалось утвердить решение ликвидационной комиссии. КрымЦИК отказал верующим в открытии храма, что вызвало недовольство населения поселка. В февр. 1924 г. были национализированы все финансовые бумаги обители на сумму 24 100 р. Для того чтобы закрыть вопрос о пустующей церкви, Президиум Керченского райиспол-

кома в мае 1924 г. принял решение о ликвидации детского дома и церкви, не согласовав это с Центральным адм. управлением Крыма, ведавшим вопросами ликвидации монастырей и храмов. На заседании исполкома было принято постановление «Об использовании строительных материалов с построек бывшего Катерлезского монастыря», в котором говорилось о том, что здания К. м. передавались местхозу города для использования разобранных материалов при постройке школ и др. учреждений. Церковь и все здания мон-ря были разобраны на стройматериалы. По преданию, ночью от руин обители исходил зеленоватый свет, а представители властей насмехались над верующими: «Ну что, загулял ваш Георгий?»

В нач. 20-х гг. XX в. нек-рые сестры К. м. переселились на керченское монастырское подворье. В 1922 г. из Введенской церкви подворья было изъято более 14 фунтов серебряных предметов. В февр. 1923 г. постановлением Президиума Керченского райисполкома Введенский храм был закрыт, а здания подворья конфискованы для использования «более рациональным способом». В 20–30-х гг. XX в. в храме подворья был оборудован кинотеатр «Колхозник». В 1942 г., во время немецко-фашистской оккупации Керчи, Введенская церковь подворья стала соборным храмом г. Керчи, здесь возобновились богослужения. В 1946 г. храм был восстановлен (на Пасху 1957 на богослужении молилось ок. 5 тыс. верующих), но в 1958 (1960?) г. вновь закрыт и летом 1960 г. разрушен. В одном из помещений монастырского подворья нек-рое время функционировал Дом колхозника.

14 окт. 1991 г. на месте монастырской Георгиевской ц. был установлен 7-метровый крест. Ежегодно 23 апр. (6 мая), в день памяти вмч. Георгия, из Керчи в с. Войково совершается торжественный крестный ход. С 1997 г. здесь возрождается жен. обитель, сестрам переданы 2 здания у подножия горы, устроены домовая церковь, келии. 7 янв. 2000 г. в К. м. была отслужена первая после начала восстановления монастыря литургия, в июле того же года состоялся постриг 1-й мон. Акилины (Ляшко), назначенной игуменьей. К нач. 2013 г. на месте разрушенного мон-ря началось возведение храма вмч. Георгия Победоносца.



Арх.: ГА Автономной Респ. Крым. Ф. 118. Оп. 1. Д. 6200. Л. 115; Ф. Р.663. Оп. 10. Д. 7. Л. 4, 22, 65; Ф. 138. Оп. 1. Д. 3. Л. 91; Д. 35. Л. 22, 37, 48, 49; Ф. 138. Оп. 1. Д. 41. Л. 38–39. Ист.: Указ (из Св. Синода) об обращении Катерлезской Св.-Георгиевской муж. киневии в жен. того же наименования общежительный мон-рь // Таврические Ев. 1900. № 7. С. 454–456; Высочайшее соизволение на укрепление недвижимого имущества за Катерлезским Георгиевским мон-рем // Там же. 1909. № 16. С. 250; № 27. С. 415. Лит.: Памятная книжка Керчь-Еникальско-го градоначальства на 1860 г. Керчь, 1860; *Ливанов Ф. В.* Путеводитель по Крыму: С ист. описанием достопримечательностей Крыма. М., 1875; *Гермоген (Доброправин), еп.* Таврическая епархия. Псков, 1887; *Зенкевич Х. Х.* Керчь в прошедшем и настоящем. Керчь, 1894; Катерлезский Свято-Георгиевский общежительный жен. мон-рь. М., 1900; *Маркевич А.* Неск. слов о деятельности в Тавриде Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // Таврические Ев. 1901. № 1. С. 26–43; № 2. С. 95–111; *Москвич Г. Г.* Путеводитель по Крыму. СПб., 1913²⁵; Правосл. русские обители. СПб., 1994^{р.} С. 657; *Катунин Ю. А.* Из истории христианства в Крыму: Таврическая епархия (2-я пол. XIX – нач. XX в.). Симферополь, 1995; *он же.* Монастыри Крыма в XIX–XX вв.: (По мат-лам крымских архивов). Симферополь, 2000. С. 42–55; *Тур В. Г.* Крымские правосл. монастыри XIX – нач. XX в.: История, правовое положение. Симферополь, 1998; Правосл. мон-ри России: Кр. справ. Новосиб., 2000. С. 184; *Ясельская Л. А.* Катерлезский Св.-Георгиевский общежительный жен. мон-рь // Правосл. мон-ри: Симферопольская и Крымская епархия УПЦ МП. Симферополь, 2007. С. 395–401.

Л. А. Ясельская, Д. Б. К.

КЕРЧЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Таврической и Симферопольской епархии (1924–1929), Сурожской епархии (с 1990). Образование К. в. было обусловлено необходимостью противодействовать утверждению *обновленчества*, получившего в Крыму широкое распространение. Правосл. Керченскую кафедру занимали епископы *Александр (Раевский)*; 1924 – 20 марта 1928, управлял Таврической епархией) и *Владимир (Горьковский)*; 19 марта 1928 – 14 марта 1929).

В 1925–1930 гг. существовала Керченско-Феодосийская епархия в составе обновленческой Крымской митрополии, во главе которой стояли «епископы» Павел Масленников (1925) и Василий Виноградов (1929), в 1930 г. епархия была упразднена.

К. в. в составе *Сурожской епархии* в Великобритании существует с 1990 г. Образовано по предложению Сурожского митр. *Антония (Блума)* для помощи в управлении епархией. 20 июля 1990 г. Керченским епископом был назначен *Ана-*

толий (Кузнецов), в попечение которого были переданы русскоязычные прихожане Сурожской епархии. Местом служения еп. Анатолия (возведен в сан архиепископа 25 февр. 1993) является кафедральный Успенский собор в Лондоне. Недолгое время (14 янв. – 17 июля 2002) К. в. возглавлял еп. *Иларион (Алфеев)*, после чего викарную кафедру вновь занял архиеп. Анатолий.

Ист.: Определения Свящ. Синода. 16–20 июля 1990 г. // ЖМП. 1990. № 10. С. 4; Наречение и хиротония архим. Илариона (Алфеева) во еп. Керченского, викария Сурожской епархии // ЖМП. 2002. № 2. С. 7–17.

Лит.: *Губонин.* История иерархии. С. 210–211.

КЕСАРИАНИ́ [греч. Ἱερὰ Μονὴ Κεσαριανῆς], мон-рь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, действующий, принадлежит *Кесарианской, Виронской и Имитской митрополии* Элладской Православной Церкви; расположен на юго-зап. склоне горы Имитос в пригороде Афин (Греция).

История монастыря. Одно из местных преданий связывает название К. с именем Юлия Цезаря, который покровительствовал строительству в Афинах, другое – с привезен-



Мон-рь Кесариани.
Рис. В. Г. Григоровича-Барского. 1745 г.

ной из Кесарии иконой, существуют и иные версии столь же легендарного характера. Др. название мон-ря – Сириани (лат. Sancta Syriani) – упоминается в письме папы Римского Иннокентия III (1208).

На месте К. существовал языческий храм, видимо посвященный богине Деметре. В монастырском дворе найдена мраморная стела с именами языческих жрецов позднерим. периода (IV в. по Р. Х.), осколки керамики (VIII в. до Р. Х.), фрагменты колонн и капителей. Античный мраморный рельеф с изображением сидящей богини (Рей или Кибелы) вмонтирован в стену визант. здания монастырских бань; отверстие источника в ограде монасты-

ря слева от вост. входа оформлено в виде скульптурной головы барана рим. периода.

Немного выше по склону к юго-западу от К., на вершине, называемой «кладбищем отцов» (Κοιμητήριον τῶν Πατέρων), в результате раскопок найдены фундаменты раннехристианской базилики VI в. и большой 3-нефной базилики X в. Соборный храм (кафоликон) построен во 2-й пол. или в кон. XI в. (по мнению Х. Бу-раса, в XII в.).

К. впервые упоминается в 1208 и 1209 гг. в письмах папы Римского Иннокентия III и Афинского митр. Михаила Хониата Акомината. По решению Иннокентия III К. был передан католикам, к-рые пристроили к 3-нефной базилике X в. ц. ап. Марка (сохр. руины). В XVII в. рядом была построена ц. св. Таксиархов (т. е. Чиноподсудников, архангелов Михаила и Гавриила).

В 1458 г. игумен К. вручил ключи от Афин турецкому султану Мехмеду II. После османского завоевания монастырь был передан православным. В 1678 г. К. был возвращен статус ставропигиального патриаршего монастыря, утраченный в период латинского господства. После осады Афин венецианцами в 1687 г. начался упадок

монастыря, в 1716 г. сигиллием К-польского патриарха Иеремии III К. был лишен своих привилегий. Однако в 1778 г.

монастырь снова упоминается как ставропигиальный. В 1792 г. по решению К-польского патриарха Неофита VII К. был снова подчинен Афинскому митрополиту.

К. являлся центром просвещения, в нем подвизались ученые монахи Феофан и Иоанн Дорианос (упом. в 1556), игум. Софроний Станицас (упом. в 1572), игум. Иезекииль Стефакис (упом. в 1675), мон. Паисий (Вулисмас) и игум. Иерофей (упом. в 1682). Дидаскал Феофан Кавалларис (впосл. кесарианский игумен) в 1722–1728 гг. преподавал в 1-й афинской школе, основанной в период османского господства Монеувасийским митр. Григорием Сотирисом.

Мон-рь имел большие владения и подворья в Аттике. Значительную часть доходов приносили оливковые рощи, виноградники и пасаки. Монахи считались хорошими врачами, лечили травами.

В 1821 г. рукописи и документы К. были перевезены в Афинскую митрополию, а в 1822 г. — в монастырь Пресв. Богородицы Фанеромени; большая их часть утрачена в период Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. В 1824 г. мон-рь стал личной собственностью правящего архиеерея.

В первые годы правления кор. Оттона в К. возродилась монашеская жизнь, была создана женская киновия, но в 1836 г. она была распущена, и мон-рь был закрыт. С 1922 г. К. имеет статус архитектурного памятника. Хотя он принадлежит Кесарианской, Виронской и Имитской митрополии, но подчиняется Мин-ву культуры. Богослужение совершается раз в год на престольный праздник в день Введения во храм Пресв. Богородицы (21 нояб.).

Кафоликон. Архитектура. К крестово-купольному 4-колонному кафоликону в поствизантийский период были пристроены однокупольный нартекс (до 1682) и придел прп. Антония Великого (XVI в.), примыкающий с юж. стороны к нартексу и частично к наосу. Перед полукруглыми изнутри и 3-гранными снаружи апсидами выделены за счет вынесения в наос пространства вим,



квадрат смещенным к востоку, что позволило ему сохранить центральное положение во внешней композиции кафоликона. Четыре колонны-сполии с ионическими античными капителями возносят систему арок и сводов. Их небольшая высота и изящность гармонируют с компактными пропорциями зала. Все угловые ячейки перекрыты цилиндрическими сводами, выше к-рых на уровне пят сводов рукавов и конхи апсиды проходит тонкая тяга. Парные окна, разделенные колонкой, устроены в апсиде и в люнетах поперечных рукавов. Над парусным переходом высятся стройный барабан с 8 проемами. Кафоликон общается с нартексом 3 входами с люнетами над мраморными перемышками и имеет входы в торцах поперечных рукавов. Центральная зона нартекса перекрыта широким куполом на парусах, к ней с севера и юга примыкают сводчатые компартименты. Придел прп. Антония Великого — продолжно вытянутый сводчатый зал с 3 нишами-апсидами в вост. стене. Вход в него оформлен мраморной перемышкой и люнетом повышенной пропорции. Над западной стеной придела высятся 2-ярусная арочная звонница, пристроенная в XIX в. Снаружи строгие прямоугольные объемы основных пространств, 8-гранные барабаны и звонница украшены живописной каменно-кирпичной кладкой и мраморными деталями некоего античного (раннехристианского?) сооружения, в числе которых — просший крест под аркой на колонках. Стены кафоликона выложены в

Кафоликон
мон-ря Кесариани, Афины.
2-я пол. — кон. XI или XII в.

классической средневизант. манере. Каждый ряд тесаных камней чередуется с рядом плинфы, которая присутствует и в большинстве вертикальных швов между блоками. Арки выложены плинфой.

Фрески. Первоначальные росписи кафоликона утрачены. Повторно он был расписан в XVII или в нач. XVIII в. (Χατζηδάκη. 1977. Σ. 17–19). Долгое время эти фрески датировались кон. XVI в. (Ενυρόπουλος. 1933.

Σ. 15, 35), т. к. их стиль близок к работам критских мастеров этого столетия. Однако Ф. Хадзидаки обратила внимание на фигуры пророков в декорации трона Богородицы в конхе, к-рые воспроизводят иконографию иконы Эммануила Цанеса (1664) из Византийского музея в Афинах, что скорректировало датировку росписей (Χατζηδάκη. 1977. Σ. 17–18; Χατζηδάκης, Δρακοπούλου. 1997. Т. 2. Σ. 115). Фрески отреставрированы в 1932 г. Ф. Кондоглу.

В скуфье купола изображен Христос Пантократор, вокруг Него —



Христос Пантократор.
Роспись купола кафоликона
мон-ря Кесариани, Афины.
XVII или нач. XVIII в.

ангельский чин, Этимасия, Пресв. Богородица, св. Иоанн Предтеча; в барабане — пророки; в парусах — 4 евангелиста; в конхе — Божия Матерь «Платитера» на троне с предстоящими ангелами, в апсиде и виме — редкая композиция «Великий вход» (или «Небесная литургия»), а под ней — «Причастие св. апостолов» и еще ниже — «Служба святых отцов» (святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов и Афанасий Великий).

На сводах располагаются сцены двенадцатых праздников и Страстного цикла, а также композиция «Пророчество св. Иоанна Предтечи о Христе» (Мк 17–8) в люнете юж. рукава креста. Сцены разделены декоративными поясами с медальонами, в которых помещены изображения пророков.

В иконографии и стиле мастера следуют традициям критской школы, восходящим к визант. искусству позднепалеологовской эпохи: клас-

которые сообщаются между собой проемами и отделяются от наоса мраморным темплоном, составленным из фрагментов раннехрист. базилики. Вимы перекрыты продолжениями сводов вост. компартиментов наоса. В результате наос оказался укороченным, а подкупольный



сические пропорции фигур, разнообразие физиогномических типов и возрастных характеристик, любовь к многофигурным изводам. Каждая композиция насыщена эмоциональ-



Росписи алтаря кафоликона мон-ря Кесариани, Афины. XVII или нач. XVIII в.

ными нюансами, выраженными в ракурсах, жестах, движениях. Характерны монументальные архитектурные объекты, образующие не столько кулисы, сколько своеобразные знаки античного мира, в к-ром совершается Свящ. история. Богатство архитектурных типов — киворий-балдахин в «Сретении», полигональные и многоэтажные аркады в «Тайной вечере» — создает ощущение особого «историзма», увлеченности авторов росписей образами античного изобразительного искусства и зодчества. Помпезность, нарочитая материальность зданий усилена светотеневой моделировкой архитектурных поверхностей, что напоминает технические приемы западного раннего Ренессанса. В некоторые композиции включены детали зап. происхождения, несколько меняющие традиционные акценты. Напр., в сцене «Рождество Христово» фигура Богородицы располагается в центре и выделена размером, но ее поза изменена: она стоит на коленях перед Младенцем, сложив в молитве руки. По другую сторону изображены приближающиеся с дарами волхвы, что превращает эту сцену в сюжет «Поклонение волхвов». Мастера усложняли программу росписей, включая редкие, сложные по богословскому замыслу сюжеты, о чем свидетельствует разме-

щение над традиционной композицией «Причащение апостолов» изображения «Небесной литургии» не только на стене алтарной апсиды, но и на прилегающих стенах вост. рукава подкупольного креста (вимы).

На южной внешней стене кафоликона (после сооружения придела прп. Антония Великого соответственно на северной стене придела) сохранился фрагмент декорации визант. периода — фреска с изображением Божией Матери «Параклитис» (XIV в.), выполненная в провинциальном стиле.

Нартекс расписан в 1682 г. худож. Иоанном Ипатосом с Пелопоннеса на средства афинского архонта Бензелоса, к-рый укрылся в К. во время эпидемии чумы. Их структура аналогична росписи наоса, в иконографической программе главенствуют сюжеты, прославляющие Христову Жертву, Богородицу и Церковь. Стиль фресок проще, чем в наосе. Построение композиций, включающих многофигурные сцены, архитектуру и пейзаж, отличается графичностью и плоскостностью, отсутствием той виртуозности в компоновке зданий,



Св. Троица. Роспись купола нартекса кафоликона мон-ря Кесариани, Афины. 1682 г.

элементов пейзажа, любовью к античным деталям, которая характерна для росписей в наосе, возможно послуживших образцом. Личное письмо отличается упрощенностью, резким контрастом светлой карнации и притенений, графичностью, обобщенностью типов. Общая цветовая гамма яркая.

В куполе изображены Св. Троица (новозаветная), ниже — ангельский чин, Этимасия, Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча, в барабане — фигуры пророков, в парусах — 4 гимнографа (святые Косма Маюмский,

Иоанн Дамаскин и Иосиф Песнописец, 4-я фигура повреждена).

Основной ярус росписей на стенах образован фигурами святых в рост, среди к-рых большинство преподобные — молодые, с цветами в руках (имена утрачены), старцы (напр., Савва Освященный, Иоанн Лествичник, Феодосий Великий, Нил, Арсений Великий, Антоний Великий).

На северном своде нартекса представлены: на восточном склоне 4 сцены из апокрифического «Протоевангелия Иакова» («Отвержение даров Иоакима и Анны», «Молитва Иоакима и Анны», «Рождество Пресв. Богородицы», «Иереи благословляют младенца-Богородицу»), на западном склоне — 4 сцены на сюжеты утренних воскресных евангельских чтений («Апостолы Петр и Иоанн у гроба воскресшего Христа», «Явление Христа в Эммаусе», «Явление Христа Марии Магдалине», «Явление Христа апостолам на море Тивериадском»).

На юж. своде изображены евангельские притчи «О мытаре и фарисее», «О блудном сыне», «О добром самаритянине» (на вост. склоне) и «О злых виноградарях», «О беспечном богаче» (Лк 12 16–21), «О богаче и бедном Лазаре», «О сеятеле» (на зап. склоне).

В люнетах свода помещены: в южном — «Христос-лоза» в изводе, известном по иконам к-польского мастера 1-й пол. XV в. *Ангелоса Акотантоса* и его последователей; в северном — «Похвала Богородице» с «Древом Иесеевым». Их композиции сходны, т. к. связующим элементом являются растительные мотивы — виноградная лоза и стилизованный процветший куст. Среди чиннов святости, к-рые играют важную роль в росписях этой части храма, следует выделить образы пророков: их ростовые фигуры со свитками размещены в барабане, поясные — в композиции «Похвала Богородице», пророки, припадающие на колени, также с хартиями в руках, изображены на арке входа в наос, на зап. стене нартекса.

Сцена «Введение во храм Пресв. Богородицы», в честь к-рой освящена церковь, повторяется дважды: на внешней стороне зап. стены наоса, в люнете над входом, и на сев. пилонае, около входа в наос. Как почитаемая икона выделена фреска «Вознесение Господне» на юж. пилонае, рядом с входом в наос.





Своеобразной является программа, раскрытая в сюжетах на зап. стене нартекса, вокруг входа в храм. В люнете над дверным проемом помещена редкая композиция — 12 колен Израиля, приносящие дары Скинии завета. На фоне обширного здания с аркой-экседрой (Иерусалимский храм?) в центре изображен покрытый алой с золотым шитьем тканью престол под киворием на тонких колонках. На нем поставлен сосуд, по сторонам к-рого расположены изображения 2 херувимов. Престол сзади закрыт прикрепленной к арке-экседре зеленоватой тканью, отдельно красная пелена повешена позади сосуда; это обилие покровов призвано обозначать прикровенность Святая Святым. К престолу подходят группы людей в царских одеждах, ведомые пророками Моисеем и Аароном в одеяниях первосвященников. Оба кадят перед престолом. Под этой сценой находится надпись с датой росписи храма и именами художника и ктитора. По сторонам дверного проема представлены в рост прп. Зосима в епитрахили и со Св. Дарами (с севера) и прп. Мария Египетская (с юга), символизирующие таинство Евхаристии.

Монастырский комплекс. Прямоугольный в плане монастырский двор обнесен стенами. Вход на территорию мон-ря с запада, с правой стороны от входа вдоль юж. стены расположены помещения с кельями и башня Бенизелоса, с левой стороны вдоль зап. стены — трапезная и примыкающая к ней поварня. В юго-вост. углу ансамбля находится монастырская баня XI в. (строение, представляющее в плане триконх, увенчанный полукруглым куполом). Она была перестроена в османский период и использовалась как маслодавильня (отреставрирована в 1957). Это строение пострадало от землетрясений 1981 и 1999 гг., в наст. время ведутся восстановительные работы.

Примерно в 200 м к юго-западу от К., выше по склону горы, находится парекклисион Вознесения Господня с источником св. воды. К. подчинен мон-рь св. Таксиархов (Астериу), расположенный на склоне Имитоса, в 3,5 км над К., в местности Калопула. Кафоликон типа вписанного креста построен в XI в., фрески выполнены в XVI в. Недействующий, имеет статус архитектурного памятника, служба раз в год на престольный праздник 8 нояб.

Лит.: *Hamilton J. A. The Church of Kaisariani in Attica: Its History, Architecture and Mural Paintings.* Aberdeen, 1916; *Ευγγόπουλος Α. Τοιχογραφία ἐκκλησιῶν τοῦ Ὑμηττοῦ: Μοναὶ Θεολόγου καὶ Καισαριανῆς.* Ἀθήναι, 1933; *Γριτσόπουλος Τ. Α. Καισαριανῆς, Μονή //* ΟΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 187–192; *Χατζηδάκη Θ. Τὸ Μοναστήρι τῆς Καισαριανῆς.* Ἀθήναι, 1977; *Χατζηδάκης Μ., Δρακοπούλου Ε. Ἑλληνες ζωγράφοι μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1830).* Ἀθήνα, 1997. Τ. 2. Σ. 114, 115; *Μπούρας Χ., Μπούρας Α. Ἡ Ἑλλαδικὴ ναοδομία κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα.* Ἀθήνα, 2002. Σ. 159–162; www.imkby.gr. [Электр. ресурс].

О. В. Л., А. Ю. Казарян,
М. А. Маханько

КЕСАРИАНИЙСКАЯ, ВИРО́НСКАЯ И ИМИ́ТСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Καισαριανῆς, Βύρωνος καὶ Ὑμηττοῦ], епархия Элладской Православной Церкви, охватывает территорию димов Кесариани, Виронас и Имитос нома Аттика; кафедра в Кесариани, кафедральный собор свт. Николая Чудотворца (1953–1975, архит. Г. Номикос).

В 20-х гг. XX в. на зап. склоне горы Имитос возникли 3 поселения беженцев, одно из к-рых было названо по близлежащему визант. мон-рю *Кесариани*, другое — в честь англ. поэта Дж. Г. Байрона, участника Греческой национально-освободительной революции (1821–1829), а третье — по горе Имитос. Впосл. эти населенные пункты вошли в состав Б. Афин. В 1974 г. архиеп. Афинский и всей Эллады *Серафим* ввиду многочисленности паствы выделил из состава Афинской архиепископии ряд новых митрополий, в т. ч. К., В. и И. м. Первым митрополитом стал Георгий (Прокопис) (1974–1999). Его преемником в 2000 г. был избран митр. Даниил (Пурцуклис).

В наст. время (2013) в епархии насчитывается 9 приходских храмов, 14 парекклисионов и 3 кладбищенских храма (*Δίπτυχα*. 2013. Σ. 593). Действуют 3 мон-ря — один мужской Введения Пресв. Богородицы или иконы Божией Матери «Животный Источник» в Виронасе (основан в XVII или XVIII в. как подворье *Бесплотных сил Петраки мужского мон-ря*, но поствизантийский собор включает в себя фрагменты церкви более раннего времени, в 1970 г. обитель преобразована в женскую, а в 1974 г. — снова в мужскую) и 2 женских мон-ря: св. Иоанна Предтечи или Карея близ Виронаса (собор XI в. типа вписанного креста на месте раннехристианского храма, монастырь

отреставрирован в сер. XVII в., в 1796 стал подворьем мон-ря Петраки, постепенно пришел в упадок, в 1971 заселен жен. монашеской общиной), св. Иоанна Предтечи в Кесариани (первоначально подворье мон-ря Петраки, с 1963 заселен жен. монашеской общиной). Кроме того, на территории К., В. и И. м. находятся мон-рь Вознесения Господня (подворье афонского мон-ря Симонопетра) и 2 недействующих мон-ря, имеющих статус памятников архитектуры: Кесариани и св. Таксиархов (Астериу). В епархии насчитываются 9 бесплатных столовых, 10 благотворительных касс, открыт дом престарелых при ц. Преображения Господня в Виронасе.

Лит.: *Δίπτυχα*. 2013. Σ. 592–596; www.imkby.gr [Электр. ресурс].

О. В. Л.

КЕСА́РИЙ [лат. *Caesarius*] (469 или 470, Кабиллон, ныне Шалонсюр-Сон, Франция — 27.08.542 или 543, Арелат, ныне Арль, там же), свт. (пам. зап. 27 авг.), еп. Арелатский, проповедник и аскетический писатель.

Жизнь. Источники. Главный источник сведений о жизни К. — его Житие (*Vita Caesarii*; BHL, N 1508, 1509; CPL, N 1018; PL. 67. Col. 1001–1042; MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 433–501; *Morin*. 1942. P. 293–345; *Vie de Césaire d'Arles / Ed. M.-J. Delage*. P., 2010. P. 146–309. (SC; 536) (ссылки на внутреннее деление Жития приводятся по последнему изданию)), состоящее из 2 частей, или книг. Основная, 1-я кн., написана еп. Киприаном Телонским в соавторстве с епископами Фирмином и Вивенцием. В дополнительной, 2-й кн., составленной арелатскими клириками пресв. Мессианом и диак. Стефаном, повествуется о фактах из жизни К. и о его чудесах, не упомянутых в 1-й кн., а также о его последних днях, смерти и погребении. Житие написано по просьбе Кесарии Младшей, возможно племянницы К., настоятельницы основанного им жен. мон-ря Иоанна Предтечи (*Vita Caesarii*. I 1), и считается достоверным источником, поскольку было составлено близко знавшими К. людьми спустя небольшой промежуток времени после его смерти — предположительно через 5 или 6 лет (*Delage*. 2010. P. 21; *Klingshirn*. 1992. P. 81). Дополнительными источниками сведений о К. являются доку-



менты Соборов, проходивших в Галлии под его руководством (*Morin*. 1942. P. 36–89), а также его переписка с Римскими папами и другими епископами по различным вопросам (*Ibid.* P. 1–32).

Юность и монашество. К. род. в аристократическом, но небогатом семействе галло-рим. происхождения (*Vita Caesarii*. I 3; *Krusch B. Vita Caesarii* // *MGH. Scr. Mer.* T. 3. P. 433; *Klingshirn*. 1992. P. 81, 84; *Idem*. 1994. P. 16; *Delage*. 2010. P. 27–30). О его родителях ничего не известно. В отличие от своих сверстников К. в юности не проходил курса светских наук (*Певницкий*. 2004. С. 131). Вместе с тем он получил хорошее начальное образование. В возрасте 17 лет К. против воли родителей поступил в клир г. Кабиллона и принял пострижение в чтеца от еп. Сильвестра (*Vita Caesarii*. I 4; *Delage*. 2010. P. 30–32). В 490 или 491 г. К. в сопровождении слуги направился в Леринский мон-рь, основанный в нач. V в. св. *Гоноратом* (впосл. епископ Арелатский). Как сообщается в Житии, мать К. послала людей вернуть его, но те не смогли его найти. Существует предположение, что вступая в клир и принимая монашество, К. руководствовался карьерными соображениями: в условиях политической нестабильности церковная карьера была единственно перспективной, и мн. молодые аристократы стремились получить епископский сан (*Klingshirn*. 1994. P. 20–23). В Леринском монастыре К. был принят настоятелем Поркарием и ревностно предан аскетическим подвигам (*Vita Caesarii*. I 5). Как предполагают исследователи, в качестве устава в Леринском монастыре в то время было принято «Правило Макария», составленное Поркарием (*Vogüé A., de*. Introduction // *Les Règles des saints Pères*. P., 1982. T. 1. P. 32–33. (SC; 297)). Там же К. познакомился с восточной аскетической и богословской традицией через сочинения прп. *Иоанна Кассиана Римлянина* и *Фавста*, еп. Регийского (*Delage*. 1971. P. 45–46). Значительное влияние на него оказало леринское монастырское богослужение, по примеру которого он позднее старался организовать богослужение в Арелате (*Ibid.* P. 46; *Caes. Arél. Reg. ad virg.* 66). Вскоре К. был поставлен келарем монастыря; в его обязанности входило хранение и распределение монастырского имущества. В этой



Свт. Кесарий Арелатский.
Миниатюра из рукописи X в. (990 г.)
(Гос. б-ка Бамберга, Германия
(Ms. Lit. 142. Fol. 65r))

должности К., возможно, превышал свои полномочия, что вызвало недовольство некоторых монахов, которые обвиняли келара в необоснованном удержании припасов и вскоре добились его смещения с должности (*Vita Caesarii*. I 6; *Klingshirn*. 1994. P. 30). После этого К. предан столь суровым аскетическим подвигам, что серьезно подорвал здоровье (*Vita Caesarii*. I 6). Позднее в проповедях он очень редко призывал к усиленному посту и разрешал послабления для больных. В Житии подчеркивается, что впосл. К. старался соблюдать умеренность во всем (*Ibid.* II 6). В 495 г. настоятель предписал ему отправиться для восстановления здоровья в Арелат, который славился врачами. В Арелате К. имел родственные связи (*Ibid.* I 7; *Klingshirn*. 1994. P. 31). Т. о., хотя К. потерпел неудачу в стремлении к жизни в монастырском уединении, в Леринском монастыре он приобрел ценный аскетический опыт и адм. навыки, которые помогли ему в дальнейшем епископском служении (*Klingshirn*. 1994. P. 31–32).

Жизнь в Арелате. По прибытии в Арелат К. был принят в доме благочестивых родственников Фирмина и Григория (*Vita Caesarii*. I 8). Высказывалось предположение, что Фирмин впосл. стал епископом и одним из авторов Жития К. (*Malnory*. 1894. P. III). Нек-рое время с К. занимался грамматикой (*grammaticae artis doctrina*) живший в Арелате знаменитый ритор *Юлиан Померий*,

происходивший из Сев. Африки, почитатель блж. *Августина*, еп. Гиппонского, позднее ставший священником в Галлии. Однако К. сомневался в пользе для него светского образования. Этим сомнениям положило конец одно сновидение: когда утомленный занятиями К. заснул, подложив под плечо книгу, данную ему Померием, он увидел, что плечо и часть руки, которая лежала на книге, изъедены драконом. После такого сновидения К. окончательно оставил классическое образование (*Vita Caesarii*. I 9; *Певницкий*. 2004. С. 132–133; *Delage*. 2010. P. 44). В этом эпизоде заметна параллель со сном блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron.* Ep. 22. 30). Впрочем, взгляды Померия, изложенные в его трактате «О созерцательной жизни» (*Julianus Pomerius. De vita contemplativa* // PL. 59. Col. 415–520; CPL, N 998), вероятно, стали одной из теоретических основ церковной реформы, инициированной К. в Галлии (о влиянии Померия на К. см.: *Malnory*. 1894. P. 23–24; *Klingshirn*. 1994. P. 82; *Омельченко*. 2011. С. 122).

Вскоре К. был приближен Арелатским еп. Эонием, который был его родственником. Он получил у Поркария разрешение взять К. в свой клир и рукоположил его сначала во диакона, а потом во пресвитера. Будучи клириком, К. продолжал придерживаться обычаев Леринского монастыря (*Vita Caesarii*. I 11). В 499 г., после смерти настоятеля мон-ря, находившегося в пригороде Арелата, на острове р. Роны (считается, что этот мон-рь был основан свт. Гоноратом Арелатским, см.: PL. 67. Col. 1006), еп. Эоний назначил К. его настоятелем, чтобы восстановить там дисциплину (*Vita Caesarii*. I 12). Очевидно, еп. Эоний заранее готовил К. к тому, чтобы он стал его преемником, и это назначение позволило К. проявить себя в качестве умелого администратора (*Klingshirn*. 1994. P. 83). Задолго до своей кончины еп. Эоний убеждал сограждан, что именно в К. они найдут наиболее достойного предстоятеля Церкви. Должность настоятеля К. занимал ок. 3 лет (*Vita Caesarii*. I 13). Существует предположение, что именно в это время и для этого мон-ря К. составил «Правило для монахов» (см.: *Певницкий*. 2004. С. 134), однако это мнение не поддерживается современными исследователями (*Vogüé*. 1988. P. 20).



После смерти еп. Эония К. был поставлен епископом Арелата. Это событие относят к дек. 502 г. (*Klingshirn*. 1992. P. 85; *Idem*. 1994. P. 84) или, следуя др. хронологии, к 503 г. (*Malnory*. 1894. P. 26; *Dorenkemper*. 1953. P. 4). Исходя из значительно-го временного интервала (не менее 4 месяцев) между преставлением еп. Эония и еп-ством К., а также из того, что между еп. Эонием и К. в одном из диптихов Арелатских епископов упоминается некий еп. Иоанн, высказывалось предположение о наличии в городе сильной оппозиции еп. Эонию и о борьбе за власть при избрании нового епископа (*Klingshirn*. 1994. P. 85–86).

Епископское служение. Занимая пост епископа Арелата в течение 40 лет, К. проявил себя как блестящий проповедник, ревнитель монашества и мудрый церковный политик, отстаивавший интересы Церкви перед светскими властями (*Певницкий*. 2004. С. 135–143). В «Завещании» К. пишет об освобождении Арелатской Церкви от всех налогов его стараниями (*Caes. Arrel. Test.* 40). Большое внимание К. уделял воспитанию клириков и христианскому просвещению паствы (*Delage*. 1971. P. 58–61).

Ок. 505 г. К. был сослан вестгот. кор. Аларихом II в Бурдигалу (ныне Бордо, Франция) по обвинению в сотрудничестве с бургундами, сфабрикованному епископским нотариум Лицинианом (*Vita Caesarii*. I 21). Находясь в Бурдигале, К. обличал арианство готов (*Ibid.* I 23). Ко времени пребывания в Бурдигале относится 1-е сообщение Жития о совершённом К. чуде — во время пожара огонь был остановлен по молитве К., когда к нему обратились горожане. С этим чудом, о котором стало известно повсюду, Житие связывает и оправдание К. от всех ложных обвинений (*Ibid.* I 22; *Delage*. 2010. P. 55). Возвращение К. в Арелат также связывают со стремлением Алариха II упрочить власть путем активного сотрудничества с галльской духовной и светской элитой, а также с его планами по кодификации законодательства для своих галло-рим. подданных (буд. «Бревиарий Алариха») и построению «национальной церкви» (*Klingshirn*. 1994. P. 95–96; *Delage*. 2010. P. 54–55; *Омельченко*. 2011. С. 151). Вернувшись в Арелат в нач. 506 г. К. с радостью встретила паства (*Vita Caesarii*. I 26).

В сент. 506 г. К. впервые председательствовал на церковном Соборе, созданном в Агате (ныне Агд, Франция) по инициативе и при поддержке Алариха II. На Собор прибыли 24 епископа (в т. ч. 3 митрополита др. провинций), а также замещавшие своих епископов 8 священников и 2 диакона — в общей сложности из 8 галльских провинций, так что было представлено большинство православ. епископата Вестготского королевства. Документы Собора в Агате содержат 88 канонов, касающихся преимущественно церковно-дисциплинарных вопросов, а также церковной собственности и упорядочения богослужения. Характерно, что решения Собора, проведенного в королевстве вестготов, не упоминают об арианстве (*Concilium Agathense // Morin*. 1942. P. 36–59; *Klingshirn*. 1994. P. 99–103; *Delage*. 2010. P. 55–57). Из письма К. еп. Рурицию Лиможскому следует, что он намеревался провести очередной Собор в следующем году в Толозе (ныне Тулуза, Франция), пригласив на него епископов Испании, которая также находилась во власти вестготов (*Caes. Arrel. Ep. 3 // Morin*. 1942. P. 6–7), однако этим планам не суждено было осуществиться (*Delage*. 2010. P. 57).

Во время осады Арелата франками и бургундами зимой 507/8 г. К. вновь был арестован по обвинению в сочувствии осаждающим, когда к тем примкнул молодой клирик, родственник К. (*Vita Caesarii*. I 29; *Delage*. 2010. P. 58–61). Упоминание о пережитом во время этой осады встречается в одной из проповедей К. (*Caes. Arrel. Serm.* 70. 2). После снятия осады войсками кор. *Теодориха Великого* летом 508 г. Арелат оказался под властью остготов. В городе появилось множество пленных франков и бургундов, и К. прилагал все усилия для их поддержки и выкупа из плена, в т. ч. на средства от продажи церковного имущества и богослужебных сосудов. Необходимость выкупа пленных К. объяснял тем, что в плену они могли быть обращены в арианство или иудейство (*Vita Caesarii*. I 32; *Delage*. 2010. P. 61–64). Известно, что церковную собственность употреблял в пользу пленных предшественник К. — свт. *Иларий* Арелатский (*Honoratus Masiliensis*. *Vita Hilarii*. II // *Honorat de Marseille*. *La Vie d'Hilaire d'Arles* / Ed. P.-A. Jacob. P., 1995. P. 116. (SC; 404)).

Житие рассказывает о щедрости К. по отношению к пленным и о вызванном этой щедростью недовольстве среди арелатских клириков (*Vita Caesarii*. II 9).

В кон. 512 г. последовал новый арест К., которого обвиняли в незаконной продаже церковного имущества с целью выкупа пленных, а также поддержки недавно освященного жен. мон-ря Иоанна Предтечи (*Klingshirn*. 1994. P. 123). Весной или летом 513 г. К. был доставлен под конвоем в Равенну на суд остгот. кор. Теодориха (*Ibid.* P. 124), но при личной встрече К. произвел на Теодориха благоприятное впечатление, был им полностью оправдан и отпущен с дарами (*Vita Caesarii*. I 36). Предполагают, что таким благожелательным отношением к епископу Теодорих хотел завоевать расположение рим. населения своих новых владений (*Klingshirn*. 1994. P. 125). К. сразу же продал серебряное блюдо, подаренное ему Теодорихом, и на вырученные средства выкупил пленных (*Vita Caesarii*. I 37). В Житии сообщается также о чудесах, совершённых К. в Равенне (*Ibid.* I 39–41).

На обратном пути из Равенны ранней осенью 513 г. К. посетил Рим по приглашению папы *Симмаха* (*Ibid.* I 42; *Klingshirn*. 1994. P. 127). В результате этой встречи К. было даровано право ношения по всей Галлии паллия, а арелатские диаконы по примеру диаконов Римской Церкви обязывались носить далматики (*Vita Caesarii*. I 42). Новые элементы облачения стали символическим выражением особого статуса Арелатского епископа.

Сохранилось прошение, к-рое К. подал лично папе Симмаху (*Klingshirn*. 1994. P. 127) и в к-ром ходатайствовал о запрещении отчуждения церковных земель в Галлии, кроме случаев, когда от этого получают пользу мон-ри. Он также просил запретить: поставление в клириков и епископов мирян, к-рые занимали высокую общественную должность, прежде чем они пройдут длительное испытание; свободный или насильственный брак постриженных монахинь; добиваться получения епископства посредством взяток; оглашение указа о выборах без согласия митрополита (*Morin*. 1942. P. 12). Папа Симмах одобрил просьбы К. в своем письме «*Hortatur nos*» от 6 нояб. 513 г.; впрочем, первую просьбу одобрил лишь частично: он разрешил не



полное отчуждение, а временное использование доходов от церковных земель в пользу мон-рей, достойных клириков и странников (*Caes. Arel. Ep. 7 // Morin. 1942. P. 10–12; Klingshirn. 1994. P. 128*). Др. письмом, «*Sedis apostolicae*» (*Caes. Arel. Ep. 6 // Morin. 1942. P. 9–10*), адресованным всем епископам Галлии, папа подтвердил привилегии К. как митрополита (*Vita Caesarii. I 42*).

Отвечая на прошение К., поданное аббатом Эгидием и нотарием Мессианом (*Morin. 1942. P. 13–14*), письмом «*Qui veneranda patrum*» от 11 июня 514 г. папа Симмах утвердил К. папским викарием в Галлии и Испании (*Caes. Arel. Ep. 8 // Morin. 1942. P. 12–13; Klingshirn. 1994. P. 130*). Задачей К. в качестве папского викария было следить за соблюдением интересов папы в Галлии, обращаться за разрешением в Рим по всем спорным вопросам и сопровождать рекомендательными письмами клириков, предпринимавших поездку в Рим. Статус папского викария Арелатские епископы сохраняли вплоть до кон. VI в. Однако это не означало подчинение Галльской Церкви Римскому папе (*Омельченко. 2011. С. 173–174*).

До 523 г. К. не имел реального влияния в значительной части своей митрополии, которая оставалась в пределах королевства бургундов. По этой причине К. не созывал поместных Соборов в своей митрополии с 506 по 524 г., пока она не была фактически объединена под его единоличной властью в 523 г., после завоеваний кор. Теодориха в Бургундии (*Klingshirn. 1994. P. 136–137*). В 524 г. К. провел Собор в Арелате (IV *Арелатский Собор; Morin. 1942. P. 60–62; MGH. Conc. Vol. 1. P. 35–39*), приуроченный к освящению построенной им в городе базилики во имя Пресв. Девы Марии с приделами прор. Иоанна Предтечи и св. Мартина Турского (*Vita Caesarii. I 57*). Следующие 3 Собора были проведены К. в епархиях, ранее подконтрольных епископу Вьеннскому: Собор в Карпенторате (ныне Карпентра, Франция) 527 г., Соборы в Аравсионе (ныне Оранж, Франция; см. *Аравсионские Соборы*) и в Вазионе (ныне Везон-ла-Ромен, Франция) 529 г. Благодаря этим Соборам, на к-рых уделялось значительное внимание дисциплинарным вопросам в отношении духовенства, К. стремился распространить свои церков-

ные реформы за пределы своего диоцеза (*Klingshirn. 1994. P. 138*).

Собор в Карпенторате (*Morin. 1942. P. 63–66*) в нояб. 527 г. запретил в служении на 1 год еп. Агреция (*Agroetius Antipolitanus*) за то, что вопреки подписанному им решению Арелатского Собора 524 г. он рукоположил во пресвитера некоего Протадия, прежде чем прошло необходимое время после его обращения. По просьбе К. это решение подтвердил Римский папа св. *Феликс IV* (*Epistolae Arelatenses genuinae. 31 // MGH. Epp. T. 3. P. 45*). В 528 г. еп. Юлиан Вьеннский созвал Собор в Валенции (ныне Валанс, Франция). К. на Собор не поехал, но послал в качестве своего представителя еп. Киприана Телонского. Решения этого Собора не сохранились, но предполагается, что на нем обсуждался вопрос о благодати. Еп. Киприан и другие сторонники К., отстаивавшие учение о «предваряющей благодати», оказались на этом Соборе в меньшинстве (*Vita Caesarii. I 60*). Большинство участников Собора придерживались мнения, что вера имеет своим источником не благодать, а человеческую природу, которая стремится к Богу (*Klingshirn. 1994. P. 140–141; Уивер. 2006. С. 281–282; Омельченко. 2011. С. 189*).

После Собора в Валенции К. решил созвать Собор для защиты своего учения о благодати. Незадолго до Собора папа св. Феликс IV по просьбе К. послал ему «Главы», составленные св. *Проспером Аквитанским* и излагающие учение Римской Церкви по этому вопросу (*Prosper Aquitanus. Praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates // PL. 51. Col. 205–212; CPL, N 527*). Собор был созван в июле 529 г. в Аравсионе по случаю освящения базилики, построенной в городе остгот. префектом претории Галлии Либерием. Постановления Аравсионского Собора включают краткое предисловие, 25 канонов и определение веры (*Concilium Arausicanum II; Morin. 1942. P. 66–85; см.: Klingshirn. 1994. P. 141–142*). Эти постановления были подписаны 14 епископами и 8 высокопоставленными мирянами (*viri illustri*), из которых на 1-м месте стоит подпись префекта Либерия. Присутствие мирян имело важное значение: в период «полупелагианских споров» (см. *Полупелагианство*) миряне поддерживали учение блж. Августина. Предисловие и определение

веры были составлены, вероятно, самим К. По крайней мере 16 из 25 канонов были основаны на «Главах», полученных К. из Рима. С одной стороны, существует предположение, что постановления не были результатом обсуждения на Соборе: его участники просто согласились с тем, что подготовил для них К. С др. стороны, эти постановления могут рассматриваться как опровержение постановлений Собора в Валенции (*Уивер. 2006. С. 282–284*). Считается, что в решениях Собора представлен «умеренный августинизм», согласующийся с пастырской проповедью К., а Собор стал последним актом в истории «полупелагианских споров» (Там же. С. 289–290). Решения Собора были утверждены письмом папы *Бонифация II* «*Per filium nostrum*» от 25 янв. 531 г. (*CPL, N 1691; Morin. 1942. P. 67–70*). Повествование 1-й кн. Жития оканчивается на богословских решениях Аравсионского Собора.

На Соборе в Вазионе (*Concilium Vasense II; Morin. 1942. P. 85–88*) в нояб. 529 г. было принято постановление поминать за богослужением имя папы Римского (прав. 4). Также было принято 2 решения дисциплинарного характера: во-первых, приходские священники обязывались в своих домах обучать молодых неженатых тщецов (прав. 1); во-вторых, приходским священникам было дано право проповедовать, к-рое ранее было прерогативой епископов; при этом, если священник не может произнести проповедь, было предписано диаконам читать поучения св. отцов (прав. 2). Только 11 из подчиненных К. епископов подписали эти решения (по сравнению с 17 епископами, подписавшими решения Арелатского Собора 524 г.).

В мае 533 г. под председательством К. был проведен Собор в Массилии (ныне Марсель) по делу Контумелиоза, еп. г. Рейи (Регий, ныне Ръез, Франция), аристократа по происхождению, который обвинялся в незаконной продаже церковного имущества и недостойном поведении. Собор постановил отправить Контумелиоза на покаяние в монастырь и обязал его компенсировать стоимость проданного имущества (*Concilium Massiliense // Morin. 1942. P. 88–89*). При этом К. и его сторонники настаивали на пожизненном запрещении в служении для Контумелиоза, однако Собор оставил этот вопрос

без решения (*Klingshirn*. 1994. P. 247–248). В апр. 534 г. папа *Иоанн II* по просьбе К. поддержал его позицию в письмах епископа Галлии, регийскому клиру и самому К. (*Epistolae Arelatenses genuinae*. 32–34 // *MGH. Ep. T. 3*. P. 45–48). Тогда К. обратился к подчиненным епископам с пространственным письмом, в котором заявлял о неуместности их милосердия по отношению к Контумелиозу (*Ibid.* 35 // *Ibid.* P. 47–54).

Деятельность по устройству монастырской жизни. К. всегда хранил верность аскетическим идеалам своей юности и с любовью и почетом относился к Леринскому монастырю и его насельникам (*Delage*. 1971. P. 44). Настоящий гимн Леринскому монастырю находится в одной из проповедей К., обращенной к монахам (*Caes. Arel. Serm.* 236. 1). В Арелате К. по примеру блж. Августина организовал полумонашескую общину, состоявшую из клириков, которые разделяли с ним общую трапезу, совершали монастырские службы, а некоторые жили в одном доме с епископом (*Delage*. 1971. P. 59–60). В проповедях К. приравнивал клириков к монахам (*Caes. Arel. Serm.* 237. 3). Предполагают, что в арелатской общине клириков, в частности, был воспитан Киприан, буд. еп. Телонский и автор Жития К. (*Delage*. 2010. P. 20). Аскетическая община клириков не была новым явлением в Арелате: подобную общину организовал свт. Иларий Арелатский, который ранее также был леринским монахом (*Christophe*. 1969. P. 49).

Одним из главных дел жизни К. было устройство в Арелате жен. монастыря (см.: *Vita Caesarii*. I 28 sqq.) со строгим общежительным уставом. В этом мон-ре К. планировал поселить аскетическую общину во главе со своей сестрой — Кесарией Старшей. Поэтому ранее К. послал сестру в мон-рь Христа Спасителя в Массилии, основанный прп. Иоанном Кассианом, чтобы она могла научиться там монашеской жизни и в дальнейшем руководить сестрами (*Delage*. 2010. P. 65). В основании К. жен. мон-ря усматривают сознательное подражание блж. Августина (*Klingshirn*. 1994. P. 105).

Ок. 506 г., спустя неск. месяцев по возвращении из ссылки в Бурдигалу и, вероятно, после Собора в Агате, К. приступил к строительству монастыря в окрестностях Арелата,

предположительно возле одной из главных святынь города — могилы мч. *Тенесия* (*Ibid.* P. 104–105). Во время осады Арелата франками и бургундами зимой 507/8 г. строящийся мон-рь был разрушен (*Vita Caesarii*. I 28). На прежнем месте строительство мон-ря более не возобновлялось и было перенесено в черту города. Новое здание мон-ря находилось в юго-вост. части Арелата на месте древнего баптистерия и соединялось с кафедральным собором. Торжественное открытие монастыря, посвященного Иоанну Предтече, состоялось 26 авг. 512 г. (*Klingshirn*. 1994. P. 117).

Для этого мон-ря К. составил особый устав («Правило для дев»), который неск. раз редактировал. Считается, что это был 1-й устав, написанный специально для женского об-



Церковь мон-ря прор. Иоанна Предтечи в Арелате, Франция. Фотография. Нач. XX в.

щежительного монастыря (*Delage*. 2010. P. 66). В 515 г. К. получил от папы св. *Гормизда* письмо «*Exulto*» (*Morin*. 1942. P. 125–126; *Œuvres monastiques*. 1988. P. 352–359), предоставляющее гарантии основанному им монастырю. Об этих гарантиях К. упоминает в своем «Завещании» (*Caes. Arel. Test.* 29).

6 сент. 524 г. в Арелате была освящена базилика в честь Св. Девы Марии, предназначенная для погребения монахинь. Ок. 525 г. настоятельница Кесария Старшая умерла и была погребена в базилике рядом с гробницей, приготовленной для самого К. Ее преемницей стала Кесария Младшая (*Klingshirn*. 1994. P. 138; *Vogüé*. 1988. P. 24). Кесарии Младшей было ок. 25 лет, и для помощи ей К. определил своего племянника, диак. Теридия, возможно в качестве провизора (он усердно заботился о материальном обеспечении монахинь).

Ок. 525 г. К. составил 2-ю редакцию «Правила для дев» в соответствии с Уставом блж. Августина, а ок. 530–

534 г. добавил к «Правилу...» 3-ю часть, учение к-рой было более оригинальным. 22 июня 534 г. была утверждена окончательная редакция «Правила...». К подписи К. были добавлены подписи 7 епископов и одобрение папы Гормизда (*Vogüé*. 1988. P. 24–25). Жен. монастырь до конца дней К. оставался предметом его отеческой заботы, последним письменным свидетельством к-рой стало его «Завещание».

Последние годы. В 30-х гг. VI в. Остготское королевство было разрушено, Прованс вошел в состав королевства франков. Похвала Жития в адрес кор. Хильдеберта (*Vita Caesarii*. II 45) свидетельствует, что К. с радостью воспринял переход под власть православного короля (*Delage*. 2010. P. 97). В 538 г. К. получил от папы *Вигилия* письмо «*Si pro observatione caelestium*», которое было посвящено поставленному кор. Теодобертом вопросу о том,

что делать с человеком, который вступил в брак с женой своего брата (*Caes. Arel. Ep.* 17 // *Morin*. 1942. P. 31–32). Иссле-

дователи отмечают, что К. не участвовал ни в одном из Соборов, проводившихся в Сев. Галлии после 537 г., и не посылал на них своих представителей (*Delage*. 2010. P. 98). Инициативы К. по реорганизации Галльской Церкви не получили дальнейшего развития на церковных Соборах во франк. Галлии (*Klingshirn*. 1994. P. XV).

За неск. дней до смерти К. приказал принести себя в основанный им женский монастырь, чтобы попочтаться с сестрами (*Vita Caesarii*. II 47), к-рых тогда было уже более 200. Согласно хронологии, предложенной в XVII в., К. умер 27 авг. 543 г., в канун памяти блж. Августина, которого он глубоко почитал (*Ibid.* II 48; см. также: *Malnory*. 1894. P. 1. Not. 1; *Plinval*. 1953. Col. 188; *Dorenkemper*. 1953. P. 4). Однако среди совр. исследователей предпочтительной считается дата на год раньше — 27 авг. 542 г. (см.: *Krusch B. Vita Caesarii* // *MGH. Scr. Mer.* T. 3. P. 444; *Klingshirn*. 1992. P. 81, 84; *Idem*. 1994. P. 260; *Vo-*



Реликварий свт. Кесария Арелатского.
XIX в. (собор св. Трофима в Арле,
Франция)

güé. 1988. P. 26; Gryson. 2007. P. 348). К. был погребен в Арелате в базилике Св. Девы Марии (*Vita Caesarii*. II 50). Частица мощей К. в наст. время покоится в кафедральном соборе св. Трофима в Арле. Некоторые предметы облачения К. (паллий, далматик и пояс) хранятся в Музее античного Арля. Впосл. племянник К. диак. Теридий способствовал распространению правил К. (*Vogüé*. 1988. P. 28). Жен. мон-рь, основанный К., просуществовал до Французской революции, однако монашеские правила К. уже в VII в. стали вытесняться Уставом прп. *Венедикта Нурсийского* (*Ibid.* P. 31).

Чудеса. В Житии сообщается о многочисленных чудесах, происшедших по молитвам К. Первым известным чудом была остановка стены огня во время пожара в Бурдигале (*Vita Caesarii*. I 22). Два чуда были совершены в Равенне при дворе кор. Теодориха: исцеление смертель-

но больного юноши, находившегося на гос. службе (*Ibid.* I 39–40), и освобождение дома диакона и врача Елпидия от демонских козней через окропление св. водой (*Ibid.* I 41). При возвращении из Италии в Арелат К. исцелил одержимую женщину, помазав ее освященным маслом (*Ibid.* I 43). Исцеление парализованной женщины, лежавшей у дороги, произошло, когда К. приказал своему спутнику еп. Евхерию перекрестить ее, а затем поднять за руку (*Ibid.* I 47). По молитве К. с монастырских земель были изгнаны дикие кабаны (*Ibid.* I 48). Слуга патриция Парфения исцелился после помазания его маслом, освященным благословением епископа (*Ibid.* I 49). Один из авторов 1-й кн. Жития (вероятно, Киприан, еп. Телонский) был исцелен от лихорадки также с помощью масла, освященного К. (*Ibid.* I 51). По молитве К. исцелилась от смертельной болезни дочь арелатского диака. Петра. По свидетельству Жития, и после смерти К. от связанных с ним святынь происходило множество исцелений (*Ibid.* II 49). Всего исследователи насчитывают в Житии К. 33 чудесных события, из которых 16 были совершены самим К., 1 чудо — при посредничестве др. епископа и 16 — через связанные с ним святыни (*Омельченко*. 2011. С. 235).

Сочинения. Проповеди. Важнейшая часть лит. наследия К. (*Sermo*nes; CPL, N 1008; частично изданы в: PL. 39; *Morin*. 1937 = CCSL. 103–104; *Serm.* 1–101, 233–238 // SC. 175, 243, 330, 398, 447). Заботясь о деле христ. просвещения в Галлии, К. обязывал епископов и священников постоянно проповедовать или читать народу готовые поучения (*Vita Caesarii*. I 54). Именно для этой цели К. составлял сборники своих проповедей и распространял их по приходам и другим епархиям. Переписыванием этих рукописей, в частности, занимались насельницы мон-ря Иоан-

на землях франков, в Галлии, Италии и Испании (*Vita Caesarii*. I 55). В Испании они стали известны как «Толедские гомилии». В Британии большая часть проповедей К. вскоре была переведена на англо-саксонский (*Барди*. 2004. С. 304). Ж. Морен, крупнейший исследователь и издатель сочинений К., в 30-х гг. XX в. собрал и опубликовал вместе с критическим аппаратом 238 проповедей, расположив их согласно тематике: увещания (*admonitiones*) к народу (1–80); проповеди на Свящ. Писание (81–186); проповеди на церковные праздники (187–213); в память святых (214–232); проповеди, обращенные к монашествующим (233–238). Он также предложил классификацию проповедей К. по степени их оригинальности. Класс I: 149 проповедей — оригинальные сочинения К. с минимальными заимствованиями; класс II: 52 проповеди, составленные по образцу проповедей др. авторов, но имеющие собственный стиль; класс III: 37 проповедей, являющихся фактически воспроизведениями проповедей других авторов (блж. Августина, еп. Фавста Регийского; см., напр.: *Caes. Arrel. Serm.* 58, 63) с их минимальной переработкой (разделение всех проповедей К. по этим классам см.: *Gryson*. 2007. P. 351–358). К ним присоединяются 10 новых проповедей, обнаруженных и изданных Р. Этэ, часть которых совпадает с проповедями, опубликованными Мореном (см.: *Étaix*. 1957. P. 6–9; *Idem*. *Deux nouveaux sermons*. 1965; *Idem*. *Nouveau sermon pascal*. 1965; *Idem*. 1975. P. 219–220, 223–227; *Idem*. 1978. P. 273–275; *Idem*. 1989. P. 190–195; PLS. 4. Col. 518–519, 520–522, 1930–1935; полный перечень: *Gryson*. 2007. P. 358–359). В целом язык проповедей К. — разговорная латынь, безыскусная и ориентированная на самую простую аудиторию. Значительное место в проповедях К. занимают изречения из Свящ. Писания, причем биографы отмечают способность К. толковать Писание, в т. ч. наиболее трудные места, простым языком (*Vita Caesarii*. I 52). Удержание в памяти библейских примеров и образов К. полагал одной из основ христ. жизни (*Омельченко*. 2011. С. 281). Обладая прекрасной памятью и будучи хорошо начитан, К. часто цитировал гомилии др. проповедников, но при этом упрощал их, сокращал сложные богословские аргументы,



Пояс с пряжкой,
принадлежавший
свт. Кесарию Арелатскому.
1-я четв. VI в.
(Музей античного Арля,
Франция)

на Предтечи (*Омельченко*. 2011. С. 226). Как сообщается в Житии, проповеди К. распространились



перифразировал длинные предложения (Там же. С. 278). Среди др. источников проповедей К. — сочинения блж. Августина, блж. Иеронима, свт. Амвросия Медиоланского, Фавста Регийского, сщмч. Киприана Карфагенского, а также Оригена (в переводе Руфина Аквилейского) и Пелагия (Delage. 2010. P. 87). Аллюзии на произведения классической лит-ры в речи К. крайне редки (Омельченко. 2011. С. 275). Еще одной особенностью наставлений К. является их краткость (большинство из них можно произнести за 10–20 минут) для легкости усвоения слушателями. Если тема была слишком обширна, К. прерывал проповедь, чтобы продолжить в следующий раз. К. часто использовал повторение, не рассчитывая на внимание и память аудитории (Там же. С. 280–281). Тематика увещаний К. к народу весьма разнообразна. Он говорил о покаянии, о любви и милосердии, о христ. жизни в целом, обличал различные пороки и пережитки язычества (Vita Caesarii. I 55). Отправной точкой призыва к покаянию часто служит напоминание о Страшном Суде. В нек-рых проповедях излагается догматическое учение. Отдельные наставления адресованы более образованной аудитории. К этой категории относится, напр., «Изложение веры и объяснение значения этого слова» (Caes. Arel. Serm. 12; рус. пер.: Арелатские проповедники. 2004. С. 315–321). Большое значение имеет «Увещание епископа Кесария, или Совет смиренного грешника, обращенный вообще ко всем святым и ко всем епископам» (Caes. Arel. Serm. 1). Скорее всего это увещание никогда устно не произносилось, а рассылалось в качестве окружного послания. Оно было составлено незадолго до Собора в Вазионе 529 г. (Delage. 1971. P. 176). Это увещание представляет собой своего рода программу церковной реформы К. (Омельченко. 2011. С. 17). Шесть проповедей имеют аскетическое содержание и обращены к монахам (Caes. Arel. Serm. 233–238). Проповедь 236 была произнесена в Леринском монастыре. Проповедь 233 также могла быть произнесена в Леринском монастыре, а затем в виде послания отправлена братии др. мон-ря (Blandiacum). Проповеди 237 и 238, вероятно, произнесены в Арелате, причем первая адресована монашествующим обоого пола.

В проповеди 238 К. дает монахам наставления относительно Велико поста (Vogüé. 1994. P. 55–56). К. также принадлежит гомилия к монахам (Ad locum hunc, carissimi... // Œuvres monastiques. 1994. P. 148–161), которая фактически является соединением отрывков из неск. монашеских гомилий Евсевия Галликана (Ibid. P. 26).

Аскетические. Сохранились «Послание к монахиням», или «К аббатисе Кесарии и всей ее общине» (Vereor...; CPL, N 1010; Morin. 1942. P. 134–144; Œuvres monastiques. 1988. P. 294–337), написанное ок. 506 г., и «Правило для дев», или «Установления святых дев» (Statuta sanctorum virginum; CPL, N 1009; PL. 67. Col. 1105–1121; PLS. 5. Col. 402–403; Morin. 1942. P. 99–124; Œuvres monastiques. 1988. P. 170–273). Текст «Правил...» разделяется на 3 ч. В 1-й ч. (главы 1–47), написанной вскоре после открытия в 512 г. монастыря Иоанна Предтечи, для монахинь которого «Правило...» было составлено (позднее, ок. 534, эта часть была расширена), выделяются 3 подраздела исходя из сделанных К. заимствований: в основе глав 1–16 лежат «восточные» правила, такие как «Установления» прп. Иоанна Кассиана, Пахомиевский корпус, «Правило четырех отцов» (Les Règles des saints Pères. 1982. T. 1. P. 181–205) и «Второе правило отцов» (Ibid. P. 275–283); главы 17–35 и 43 содержат заимствования из «Правил» блж. Августина; остальные главы — оригинальное монашеское законодательство К. 2-я ч. (главы 48–65 и 72–73) представляет собой Recapitulatio — краткий вывод из 1-й ч., написанный ок. 534 г. и являющийся своеобразным итогом 20-летних наблюдений К. за жизнью общины: «Изучив и испытав, что вы действительно можете исполнить...» (Caes. Arel. Reg. ad virg. 48). 3-я ч. (главы 66–71), описывающая порядок совершения богослужений и трапез, включена в «Правило...» как приложение, хотя скорее всего была составлена ранее. Окончательная редакция «Правил...» была утверждена 22 июня 534 г. (Vogüé. 1988. P. 45–66; Klingshirn. 1994. P. 118–119; Омельченко. 2011. С. 207). Среди документов, к-рые в ряде рукописей присоединялись к «Правило...», Морен издал 6 заупокойных молитв по монахине (Orationes super defunctae corpus, hoc est quando migrat soror

de corpore // Morin. 1942. P. 127–128). Еще одно аскетическое сочинение К. — «Правило для монахов» (Regula monachorum; CPL, N 1012; PL. 67. Col. 1099–1104; Morin. 1942. P. 149–155; Œuvres monastiques. 1994. P. 204–227), составленное после 534 г. Оно завершается проникновенным увещанием к духовной ревности, которое совпадает с фрагментом из «Послания к монахиням» (Vogüé. 1988. P. 25). К этой же группе относится «Завещание святого Кесария» (Testamentum sancti Caesarii; CPL, N 1017; Morin. 1942. P. 281–289; PL. 67. Col. 1139–1142; Œuvres monastiques. 1988. P. 380–397), о котором упоминается в Житии К. (Vita Caesarii. I 47); его основная тема — забота о монастыре Иоанна Предтечи.

Догматико-полемические. В эту группу входят 2 небольших трактата против ариан: «О таинстве Святой Троицы» (De mysterio sanctae Trinitatis; CPL, N 1014; Morin. 1942. P. 164–180; PLS. 4. Col. 532–545) и «Краткое исповедание против еретиков» (Breviarium adversus haereticos), или «Краткое исповедание веры против еретиков-ариан» (Breviarium fidei adversus arianos haereticos; CPL, N 1015; PL. 13. Col. 653–672; Morin. 1942. P. 182–208). Назначение трактатов — дать правосл. верующим аргументы на тот случай, если им придется защищать свою веру перед готами-арианами (Delage. 2010. P. 88). Другой характер имеет догматическое «Сочинение о благодати» (Opusculum de gratia), или «Что полагал владыка Кесарий против тех, которые спрашивают, почему одним Бог дает благодать, а другим — нет» (Quod dominus Caesarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam, aliis non det; CPL, N 1013; PLS. 4. Col. 528–532; Morin. 1942. P. 159–164). В этом трактате, направленном предположительно против «полупелагиан» (Увер. 2006. С. 280), К., отвечая на вопрос, если человеческие добродетели не предшествуют благодати, то почему благодать Божия дается одним и не дается другим, апеллирует к вере в справедливость Бога, решения Которого непостижимы (Delage. 2010. P. 90).

Экзегетические. «Толкование на Апокалипсис» (Expositio in Apocalypsim; CPL, N 1016; PL. 35. Col. 2415–2452; Morin. 1942. P. 210–277) в 19 гомилиях, составленное после 510 г. (Gryson. 2007. P. 348). Неполное, но подробное стих за стихом толкова-



ние Апокалипсиса. Считается, что толкование не представляет большого интереса и не имеет практического значения (*L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles*. 1989. P. 26). Сочинение содержит фрагменты древних лат. переводов Апокалипсиса и составлено под влиянием древних комментариев, таких как комментарии *Викторина Петавского* и *Тихония (Барди)*. 2004. С. 304–305).

Письма. Сохранилась переписка К. с Римскими папами и с другими епископами по различным церковно-политическим вопросам (см.: *Morin*. 1942. P. 1–32). Среди этой переписки К. принадлежат: письмо еп. Рурицию Лиможскому (Ер. 3 // *Ibid.* P. 6–7); прошение папе Симмаху (Ер. 7: *Exemplum libelli petitionis* // *Ibid.* P. 12), поданное в 513 г.; прошение папе Симмаху (Ер. 8: *Exemplum libelli petitionis* // *Ibid.* P. 13–14), поданное в 514 г. аббатом Эгидием и нотариусом Мессианом. Среди соборных решений издано послание еп. Агрецию от имени Собора в Карпенторате 527 г. (*Morin*. 1942. P. 65–66).

Приписываемые. В рукописной традиции К. приписывался ряд спорных и неподлинных сочинений. К ним относятся прежде всего нравственно-аскетические сочинения: «Первое послание к монахиням» (CPL, N 1010; PL. 67. Col. 1125–1128; *Morin*. 1942. P. 129–134), к-рое было составлено в VII в. (см.: *Klingshirn*. 1994. P. 77; *Gryson*. 2007. P. 349); «Послание увещательное к посвященной Богу деве» (*Epistola hortatoria ad virginem Deo dicatam*; CPL, N 1011; PL. 67. Col. 1135–1138; *Morin*. 1942. P. 144–148; *Œuvres monastiques*. 1988. P. 418–439), написанное диак. Теридием ок. 525 г. (вскоре после его назначения на пост провизора мон-ря Иоанна Предтечи) и адресованное аббатисе Кесарии Младшей (*Vogüé*. 1988. P. 24). «Главы святых отцов» (*Capitula sanctorum patrum*; *Morin*. 1942. P. 79–85; *Concilia Galliae a. 511 – a. 695. Turnholt*, 1963. P. 69–76. (CCSL. 148A)) представляют собой догматический документ, состоящий из 17 глав. Он содержит отрывки творений блаженнейших Августина, Иеронима и свт. Амвросия, касающиеся вопроса о благодати. Предполагают, что это была последняя часть материалов, составленных К. для Аравсионского Собора 529 г. (*Morin*. 1904; *Capitula M. J. L'origine des «Capitula»*

d'Orange, 529 // RTAM. 1934. Vol. 6. P. 121–142).

К. долгое время приписывалось (см., напр.: *Malnory*. 1894. P. 50–62) составление авторитетного канонического сб. «Древнецерковные установления» (*Statuta Ecclesiae antiqua*; PL. 56. Col. 879–889; *Morin*. 1942. P. 90–96, 334–342). Однако, согласно более позднему изданию (*Munier C.*



Бюст-реликварий свт. Кесария Арелатского. XII в. (ц. Сан Сюльпис в Море, Франция)

Les «Statuta Ecclesiae Antiqua». P., 1960), этот памятник составлен в Юж. Галлии ок. 475 г., возможно Геннадием Марсельским (см.: CPL, N 1776).

Предположительно К. был автором «Символа св. Афанасия» (или «Символа Quicumque»). По крайней мере К. — самый ранний известный свидетель этого Символа, он первый обратил на него внимание. Особенности Символа — ясное утверждение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (об авторстве К. см.: *Morin*. 1901; *Idem*. À propos du «Quicumque». 1911; *Idem*. 1932; *Idem*. 1934).

Учение. К. не был оригинальным догматистом, полемистом или экзегетом. Прежде всего он был проповедником христ. нравственности и аскетизма. Его взгляды во многом были воспроизведением учения более ранних зап. церковных писателей (свт. Амвросия, блж. Августина, свт. Льва I Великого, еп. Фавста Регийского, свт. Фульгенция и др.), из сочинений к-рых он смог выбрать наилучшее и полезное для слушателей (см.: *Klingshirn*. 1994. P. 2). Однако некоторые его высказывания представляют историко-догматичес-

кий интерес: это касается учения о равенстве и единости Лиц Св. Троицы, об исхождении Св. Духа, полемики с арианами, представлений о реальности человеческой природы Христа и Его страданий, Его схождения в ад, непорочности Девы Марии, учения о Божественной благодати и человеческих заслугах, наконец, элементов учения о чистилище (см.: *Lejay*. 1932. Col. 2184).

Триадология. Учение К. о Св. Троице сформулировано в полемике с арианами и весьма сходно с учением, изложенным в *Афанасиевом Символе веры*, структура и содержание которого воспроизводятся в подлинных трудах К. (см.: *Dorenkemper*. 1953. P. 16–82). Согласно К., «правая и католическая вера» в Троицею Бога является необходимым основанием спасения (*Caes. Arl. Serm. 3. 1; 10. 1*). В самом деле, как утверждает К. словами, почти в точности воспроизводящими Афанасиев Символ, «католическая вера, которую мы проповедем и в которую веруем, такова, чтобы почитать единого Бога в Троице и Троицу в единстве, не сливая Лиц и не разделяя сущность, которая единая в Троице. Иное есть Лицо Отца, иное — Сына, иное — Святого Духа. Но у Отца и Сына и Святого Духа одно божество, равная слава, совечное могущество. Каков Отец, таков же и Сын, таков же и Дух Святой. Отец не сотворен, Сын не сотворен, и Дух не сотворен. Отец безграничен, Сын безграничен, и Святой Дух безграничен. Отец вечен, Сын вечен, и Святой Дух вечен. И все же Они не суть три вечных, но один Вечный. Равно как не существует трех несотворенных и трех безграничных, но один Несотворенный и один Безграничный. Таким же образом Отец всемогущий, Сын всемогущий и Святой Дух всемогущий. Но не три Всемогущих, а один Всемогущий. Так же Отец есть Бог, Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог. Но Они не три Бога, а единый Бог. Точно так же Отец есть Господь, Сын есть Господь, и Святой Дух есть Господь. Но не три Господа, а один Господь. Ибо подобно тому как христианская истина побуждает нас исповедовать по отдельности каждое Лицо Богом [и] Господом, так и католическая религия запрещает нам называть Их тремя Богами или Господами» (*Ibid.* 3. 1). Это изложение

тринитарного догмата типично западное, восходящее к блж. Августину. Отправной точкой является понятие единого Бога, или Божества, в котором усматриваются три соравных и совечных Лица (*unus Deus qui est Trinitas — De myst. S. Trin. 9*; ср.: *Brev. adv. haer. // Morin. 1942. P. 199*). У К. имеется ясное свидетельство августиновского учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына: «Дух Святой — от Отца и Сына (*a patre et filio*), не созданный, не сотворенный, не рожденный, но исходящий» (*Serm. 3. 1*); Он — «исходящий от Них обоих» (*ab utroque procedens — Ibid. 10. 1; 213. 1*), будучи «Духом Отца и Сына» (*spiritus patris et filii — Ibid. 213. 4*). Как и блж. Августин, К. различает вечное исхождение Св. Духа (*processio*) от Его временного посланничества в мир (*missio*), которое есть «явление Его чудных дел: ведь тогда говорится, что Он посылается, когда мы узнаём о Его присутствии в величии дел» (*De myst. S. Trin. 6*). Интересный аргумент К. приводит для опровержения арианского учения о том, что Сын не равен Отцу, но меньше Его: «Кто лишает Сына равенства, тот отрицает благость и всемогущество Отца. В самом деле, если Бог Отец мог родить равного Себе Сына, но не захотел этого, Он не благой; а если не смог этого, тогда Он не всемогущий» (*Serm. 123. 1*). Согласно К., эта антиномия разрешается через различие двух рождений Сына Божия — Божественного и человеческого: «Сын равен Отцу по божеству (*secundum divinitatem*), но меньше Отца по человеческой плоти (*secundum humanitatem carnis*), которую Он воспринял от нашей [природы]» (*Ibid. 10. 1*).

Христология. К. считает необходимым для спасения держаться твердой веры в истинность воплощения Господа Иисуса Христа (*Ibid. 3. 1; 10. 1*): «Правая вера заключается в том, чтобы мы веровали и исповедовали, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, одновременно есть Бог и Человек. Он — Бог, рожденный прежде веков из сущности Отца (*ex substantia patris*), и Человек, рожденный в [определенный] век от естества Матери. Он совершенный Бог и совершенный Человек, состоящий из разумной души и человеческой плоти (*ex anima rationali et humana carne subsistens*).

Он равен Отцу по божеству и меньше Отца по человечеству. И хотя Он есть Бог и Человек, но не два, а один Христос. Один не потому, что божество обратилось в плоть, но потому, что человечество было воспринято Богом (*adsumptione humanitatis in Deo*). Он всецело един не по причине смешения сущностей, но по причине единства Лица (*non confusione substantiae, sed unitate personae*). Ибо как разумная душа и плоть есть один человек, так же Бог и Человек есть один Христос» (*Ibid. 3. 1*). Исповедуя реальность страданий и смерти Христа по человечеству, К. также подчеркивает важность Его схождения в ад (*descendit ad inferos*), к-рое совершилось для того, чтобы освободить людей от тирании дьявола и власти смерти, за чем последовало Его воскресение из мертвых и вознесение на небо (*Ibid. 3. 1; 7. 2; 10. 1; 57. 3; 118. 5*). Отвечая на вопрос слушателей, как реальность тела Христова, состоящего из плоти и костей, совмещалась с Его преображением после воскресения, К. апеллирует к всемогуществу Бога и силе чудес, ибо «там, где разум бессилен, действует вера... а если рассуждать человеческим умом о смысле чудес, то можно утратить веру» (*Ibid. 175. 1*). Это же относится и к чуду бессеменного зачатия Христа от Св. Духа и Марии Девы и сохранения Ею девства после рождения Христа, ведь «сначала Он произвел младенческие члены чрез нетронутое чрево Девы, а после [воскресения] провел [Свои] молодые члены (*membra juvenis*) чрез запертую дверь» (*Ibidem*). Некоторые католические исследователи бесосновательно видят в словах К. о том, что «Дева Мария, бывшая Девой до родов, навсегда осталась Девой и после родов и пребыла без скверны или пятна греха» (*absque contagione vel macula peccati — Ibid. 10. 1*), указание на Ее свободу от первородного греха (см.: *Lejay. 1932. Col. 2172*). Очевидно, что К. имеет в виду Ее личную безгрешность, сохраненную Ею в течение всей жизни.

Первородный грех и божественная благодать. В этом учении К. строго следует мысли блж. Августина (*Ibid. Col. 2177–2178*). Подобно блж. Августину, К. признавал во всех людях существование первородного греха (*peccatum originale*), который передается через плотское зачатие и рождение (*Caes. Arel. Serm.*

177. 1–2; ср.: *7. 2; 37. 3*; *Op. de grat. // Morin. 1942. P. 162–163*; и др.). В преступлении Адама все согрешили, и, как следствие, теперь все рождаются в состоянии порабощенности грехом (*Serm. 59. 1; 114. 3*). Адам жил в раю, но он сам и его потомство были изгнаны в этот мир, где царствует порок (*Ibid. 149. 4; 150. 1*). По мнению К., именно ради очищения от первородного греха в Церкви введена практика крещения младенцев (*Ibid. 172. 1*), так что младенцы, умершие до крещения, обречены на вечную погибель (*Op. de grat. // Morin. 1942. P. 162*). Только божественная благодать, подаваемая даром (*gratia gratis datur*), без к.-л. заслуг со стороны человека (*nullis praecedentibus meritis*), способна избавить человека от первородного греха (*Serm. 121. 8; 126. 5; 161. 2; 226. 7*; *Op. de grat. // Morin. 1942. P. 162–163*; и др.). Будучи «сосудами гнева» в первом, плотском рождении, люди возрождаются в качестве «сосудов милосердия» через крещение, где им отпускаются все грехи, как первородный, так и личные (*Serm. 129. 5–6; 181. 2; 229. 1*). Все крещенные получают исцеление (*Ibid. 81. 4*), и им сообщается способность избирать и творить добро (*Ibid. 97. 4; 133. 4*). По мнению К., ответственность возрожденного человека связана с его усердием и возрастанием в добре; иначе блага, полученные в крещении, могут быть утрачены, а грех — снова возобладать (*Ibid. 12. 4; 15. 4; 81. 1–2; 94. 4; 121. 8; 203. 4*). Эти утверждения свидетельствуют о том, что К. понимал крещение как средство, которое возвращает человека в состояние, подобное состоянию Адама до грехопадения (ср.: *Ibid. 116. 1*). В крещении человек очищается от зла, освобождается от рабства греху и снова приобретает способность избирать добро, хотя способность к дурному выбору у него остается. Вместо порабощения злом у человека остается лишь привычка к злу, которую он может исправить покаянием и приобретением привычки к добру (*Ibid. 65. 2, 4; 167. 3*). Крещение еще более усиливает ответственность человека перед Богом: если блага, дарованные в крещении, не будут правильно использованы, это может привести скорее к осуждению, чем к награде (*Ibid. 104. 6; 121. 5*).

Хотя в вопросе о первородном грехе и благодати К. был «строгим

августинианцем» (*Lejay*. 1932. Col. 2184), он никогда не признавал крайностей учения блж. Августина о предопределении и самовластности благодати, в чем, вероятно, сказало влияние на него таких южногалльских богословов, как прп. Иоанн Кассиан Римлянин и еп. Фавст Ренийский. Несмотря на то что первичность и необходимость благодати у К. сохраняется (ср.: *Caes. Arel. Serm.* 75. 1), он поставил под вопрос ее самовластный характер: благодать делает возможным спасение, но не предопределяет к спасению (*Уивер*. 2006. С. 278). В проповедях К. делает акцент на ответственности человека за свою участь в вечности. По мнению Р. Х. Уивер, основополагающая богословская схема К. происходит из его общего монашеского представления о человеческих усилиях, которым содействует благодать и за которые человек получает справедливое вознаграждение в вечности. Так сохраняется связь между действием и его результатом. Существенными для этой схемы являются 2 пары понятий: Страшный Суд и покаяние, благодать и свободная воля (Там же. С. 265). Вопреки учению блж. Августина о предопределении и пребывании в добре К. полагает, что до Страшного Суда участь людей не решена окончательно. Он часто повторяет, что в нашей власти находится то, каков будет Суд над нами в последний День (*Caes. Arel. Serm.* 39. 1–2; 98. 3). Человек должен иметь не страх перед неизвестностью или произвольностью решения Бога, а страх за собственные грехи, к-рые подвергнутся осуждению на Страшном Суде (*Ibid.* 56. 1). У грешника всегда остается возможность посредством покаяния и содействия благодати стать праведным (*Ibid.* 86. 2–5). Хотя человеку следует прежде всего молить Бога о том, чтобы Тот, Кто даровал начало веры (*initium*), удостоил его и ее завершения в добродетелях (*consummationem* — *Ibid.* 75. 1), но и сам человек должен прилагать усилия, чтобы пребывать в добре с помощью благодати (*Ibid.* 156. 6; 209. 3). После крещения человеческим усилиям обязательно должна содействовать благодать (*gratiae adiutorium* — *Ibid.* 45. 5; 126. 5; 161. 1; 227. 1). Благодать, данная в крещении, делает возможной добрую волю, пребыванию в к-рой содействует, но не обеспечивает благодать, подаваемая впо-

следствии. Пребывание в добре до конца К. в отличие от блж. Августина не понимает как необходимое следствие божественного предопределения. Так, *Иаков* и *Исав*, борющиеся во чреве *Ревекки*, по его толкованию, представляют собой 2 группы людей — добрых и злых, которые борются друг с другом в «утробе» Церкви. Иными словами, *Иаков* и *Исав* представляют тех, кто существуют между крещением и Страшным Судом, когда одни следуют добру, а другие — злу. Их окончательная судьба пока не решена, ибо, как настаивает К., для злых все еще остается возможность посредством покаяния и благодати перейти на сторону добрых (*Ibid.* 86. 2–5). Оказавшись на стороне последних, человек должен бороться за то, чтобы пребывать в добре с помощью благодати, помня, что «претерпевший до конца спасется» (ср.: Мф 10. 22; *Caes. Arel. Serm.* 156. 6; 209. 3; 233. 2; 234. 2). Т. о., согласно К., вечную судьбу человека в конечном счете определяют его собственные усилия, направляемые к добру и поддерживаемые благодатью (*Уивер*. 2006. С. 278). Вместе с тем в «Сочинении о благодати», где К. намеренно избегает вопроса о предопределении, рассуждая о совершенной незаслуженности дара благодати, он все же воспроизводит августиновский ответ на вопрос о том, почему одним Бог дает благодать, а другим — нет: суд Божий столь таинственен и возвышен (*occultus et altus*), что его нельзя объять мыслью, а Его решения (*judicia*) хотя и непостижимы, но всегда справедливы (*Caes. Arel. Op. de grat. // Morin*. 1942. P. 162–163; *Serm.* 101. 5). В «Определении веры» Аравсионского Собора 529 г., составленном К., фактически утверждается синергия человеческого действия и благодати после крещения: «После принятия благодати крещения все крещеные при помощи и содействии Христа (*Christo auxiliante et cooperante*) могут и должны (*possint et debeant*) делать то, что относится к спасению души» (*Morin*. 1942. P. 77). Т. е. божественная благодать после крещения скорее содействует человеческим усилиям творить добро, чем предопределяет их. Этим неявно отвергается августиновское учение о предопределении к славе (*Уивер*. 2006. С. 287) и явно отрицается предопределение к злу (*ad malum divina potestate praedestinati* — *Morin*. 1942. P. 77).

Нравственно-аскетическое учение. Основано как на собственном опыте К., так и на чтении им аскетической литературы. Вслед за прп. Иоанном Кассианом К. постоянно напоминает пастве о коварстве дьявола, подчеркивая при этом акт свободной воли и добровольного согласия как основную причину греха. Для К. очень важно разъяснить последствия греха, вызвать у слушателей отвращение к нему или ужас перед ним (напр., через сравнение греха с проказой, параличом и др. болезнями). Важное место в учении К. занимает заимствованное у *Тертуллиана* и блж. Августина понятие о 2 категориях грехов — грехах тяжких (*crimina capitalia, majora peccata*) и грехах малых, или каждодневных (*peccata minuta, minora peccata, cotidiana peccata* — см.: *Caes. Arel. Serm.* 19. 2; 30. 4; 32. 2–3; 60. 1; 179. 1–2, 8; 229. 5; и др.). К тяжким грехам К. относит, в частности, святотатство, убийство, прелюбодеяние, блуд, лжесвидетельство, аборт, воровство, разбой, кражи, клятвеннопреступление, гордыню, закоренелую зависть и жадность, постоянное пьянство (*Ibid.* 19. 2; 150. 3; 179. 2). Эти грехи, совершённые христианином после крещения и не исправленные сугубым покаянием, постами, слезами и воздыханиями, лишают его надежды на спасение и обрекают на вечную погибель (*Ibid.* 19. 2; 179. 7–8). Малые грехи подразделяются К. на грехи против Бога, против ближнего и против самого себя. Грехами против Бога К. называет пренебрежение церковными постами, леность и опоздание к началу богослужения, опрометчивые клятвы, рассеянность при молитве. Грехи против ближнего суть: злословие, клевета, неуместное молчание, раздражение, презрение, нерадение о посещении заключенных или больных, пренебрежение гостеприимством, ненависть, зависть, гнев, раздоры, чрезмерная снисходительность к ближним, лесть сильным мира сего. Наконец, грехи против самого себя суть: чрезмерность в пище и питье, стремление к изысканной пище, чрезмерный сон, нечистые помыслы, порочные желания, услаждения слуха, непристойные разговоры, супружеское общение без желания иметь детей, праздные разговоры в церкви (см.: *Christophe*. 1969. P. 70–71; *Bar-du*. 2004. С. 308). Для К. один и тот же грех может иметь разную тяжесть

в зависимости от его продолжительности и постоянства в нем. К. называет простительными грехи в мыслях, пожеланиях и словах, однако предрекает вечное осуждение «прелюбодействующему в сердце своем», поскольку «совершенное желание» исполнить прелюбодеяние приравнивается к самому делу (*Caes. Arel. Serm. 41. 5*). Грешник не сможет извинить себя тем, что не знал, какие грехи легкие, а какие тяжелые. Его могут погубить даже мелкие грехи, если они многочисленные или закоренелые; такие грехи равнозначны тяжкому греху (*Ibid. 179. 1*; см. также: *Lejay. 1932. Col. 2180–2181*). Искушение грехов должно соответствовать их тяжести. Для исправления малых грехов К. предлагает усиленно поститься, продолжительно молиться и посещать богослужения, творить милостыню, совершать добрые дела: посещать больных и заключенных, хранить мир со всеми, примирять враждующих, принимать странников и умыть им ноги, прощать врагов и проч. (*Caes. Arel. Serm. 1. 4; 30. 4; 32. 2–3; 179. 8; 229. 5*). Для искупления тяжких грехов К. советует добавить к этому слезы и воздыхания, продолжительные посты, раздачу щедрой милостыни (*Ibid. 179. 7*). Кроме того, вслед за блж. Августином К. допускает возможность очищения человека от легких и малых грехов после этой жизни посредством некоего «очистительного огня» (*per purgatorium ignem, per ignem transitorium*), прежде чем он войдет в жизнь вечную (*Ibid. 179. 1, 5, 8*; ср.: *1 Кор 3. 15*), в чем католич. исследователи видят намек на чистилище (см.: *Lejay. 1932. Col. 2182*).

Вслед за блж. Иеронимом К. учит, что для христиан существует 3 неравноценных состояния: девство, вдовство и брак: «Девственники приносят [плод] в сто крат, вдовы — в шестьдесят, а женатые — в тридцать» (*Caes. Arel. Serm. 6. 7; Hieron. Ep. 123. 8*). К. говорит о целомудрии в браке, но оно связано скорее с воздержанием, а супружеские отношения должны быть обязательно связаны с рождением детей. Идеалом для К. является постепенный отказ от этих отношений. Рассуждая о распоряжении богатством, К. проводит мысль, что милостыня — условие искупления грехов и как бы компенсация за наслаждение мирскими благами. Кроме того, К. обязывает мирян в качестве искупления или исправления

сделанного в течение года во время Великого поста «посвящать себя Господу» (*vacare Domino*), т. е. нести подвиги, близкие к монашеским: поститься, молиться, читать Свящ. Писание. К. не говорит о совершенстве, достижимом для мирян, но призывает их, живя в миру, насколько возможно приближаться к монашескому совершенству (*Christophe. 1969. P. 50–59*).

Среди заповедей, в т. ч. новозаветных, К. различает обязательные для всех предписания (*praescripta*) и советы (*consilia*), ведущие к совершенству. Напр., к советам относятся: хранение девства, воздержание от вина и мяса, продажа имущества и раздача милостыни. К предписаниям же принадлежат заповеди: любить врагов, поступать по справедливости, отвращаться от зла и творить добро. Кто свободно исполнит совет, получит большую славу, кто же не исполнит предписания, не сможет избежать наказания, если не покается (*Caes. Arel. Serm. 37. 4; Christophe. 1969. P. 60*).

В наставлениях, адресованных монашествующим, К. предлагает более возвышенное учение, нежели в проповедях для мирян. Он неоднократно подчеркивает мысль о том, что внутреннее содержание монашеской жизни — это «[духовная] брань с пороками» (*cum vitiis bella* — *Caes. Arel. Hom. mon. 1*). Несмотря на то что монастырь сравнивается им с пристанью, он призывает отказаться от иллюзии относительно монашеской жизни как некоего спокойствия и отдохновения от мирской суеты: «В это место мы собрались не для отдыха, не ради спокойствия, но для битв и сражений» (*Ibidem*). Врагами для монаха являются его собственные страсти и диавол (*Serm. 237. 2*). Духовная брань совершается внутри человека, т. е. в его уме и сердце, в сфере помыслов (*Ibid. 238. 2*); она непрестанная, ожесточенная и заканчивается только со смертью человека (*Hom. mon. 1*). Основное оружие диавола против монаха — это греховные помыслы (*Serm. 238. 2*). Необходимое условие борьбы с греховными помыслами и кознями диавола — это внимание и бдительность сердца (*cor vigilantissimum* — *Ibid. 236. 4*). Подвижник должен постоянно прислушиваться к совести (*attendere conscientiam* — *Ibid. 233. 3*) и проверять соответствие воле Божией своих действий,

слов и помыслов (*Ibid. 238. 3*). Мелкие, повседневные грехи нельзя игнорировать, их нужно сразу же искупать воздыханиями и слезами (*Ibid. 234. 4*). Действенным оружием против помыслов могут быть заученные наизусть стихи Свящ. Писания, в особенности псалмов. Заметившему в себе страстный помысел К., следуя прп. Иоанну Кассиану, советует бороться с ним, повторяя слова Псалтири, направленные против этой страсти (*Ibid. 238. 2*).

Конечная цель аскетического делания — соарцествовать на небесах со Христом (*Reg. ad monach. 19*). Отрекшимся от мира обещано особое вечное вознаграждение (*Hom. mon. 1*). Впрочем, уже на земле монах может стать причастным к этому Царству и небесным наградам (*Reg. ad monach. 26; Serm. 238. 5*). Сами монахи именуются «воинами Христовыми» (*Reg. ad monach. 19*), «рабами Божиими» (*Serm. 237. 3*), «святыми и посвященными Богу» (*Reg. ad virg. 40*); они сравниваются с храмами Божиими и уподобляются ангелам (*Serm. 236. 3*). Формально это выражается в том, что монашествующие, дающие обеты (*Ibid. 233. 7*), составляют особый чин (*professio*) среди христиан (*Hom. mon. 3*). Помимо духовной брани со страстями и с диаволом монашеской жизни сопутствует труд ради исполнения данных обетов и стяжания благих навыков (*Reg. ad monach. 26*), причем наибольшего труда требуют собственно монашеские добродетели, в частности: странничество, презрение к славе, ожидание вечности, терпение скорбей, добровольная бедность (*Hom. mon. 3*). Подвижник ведет духовную брань не в одиночку, но «при помощи и руководстве Христа» (*Reg. ad monach. 26*).

В составе человека К. выделяет тело (*corpus*), плоть (*caro*), душу (*anima*), память (*memoria*), а также ум, или дух (*spiritus*), и сердце (*cor*), впрочем нигде четко не поясняя соотношение между этими понятиями. С плотью преимущественно ассоциируются пороки в противоположность душе, в которой заключен образ Божий (*Serm. 238. 2*). Божественная красота души является как бы средством для исправления «пороков плоти». Одной из важнейших способностей души является память, предназначенная для мудрых и благочестивых мыслей (*Ibidem*). Сердце сравнивается с со-

судом, к-рый не может быть пустым, но всегда наполняется добрым или дурным содержимым (Ibid. 233. 5).

Следуя блж. Августину, в одной из ранних проповедей К. учит, что каждый человек относится или ко граду Христову, или ко граду дьявола. Принадлежность к тому или другому граду определяется преимущественным содержанием человеческого сердца — либо это смирение, либо гордыня (Ibid. 233. 3). Каждый человек может идти по широкому или по узкому пути. Широкий путь сопровождается временными радостями и наслаждениями, узкий — временными скорбями, но первый приводит к вечной смерти, или бесконечному мучению, а второй — к вечной жизни, или небесным наградам (Ibid. 233. 7).

Как вступление на узкий путь монашеской жизни, так и собственно монашеские подвиги — дело свободного произволения человека (Ibid. 238. 5; Reg. ad monach. 18). Нек-рое понуждение в мон-ре допускается, но не может считаться нормой. Бог призывает человека в Свое Царство, но чтобы сподобиться этого Царства, нужно исполнять Его волю (Serm. 238. 4). Для исполнения воли Божией и совершения добрых дел Бог дал человеку все необходимые способности (Ibid. 238. 1). Впрочем, монах должен полагаться не на усердие в подвигах, а на благодать Божию (Ibid. 234. 3). В ответ на определенную ревность человека благодать Божия очищает его сердце от страстей: «Когда [люди]... устремляются на служение по святым монашеским обетам, то по благодати Божией они очищаются от всякого зла» (Ibid. 237. 3). Говоря об аскетическом подвиге, К. соединяет действие благодати с усилиями человека и «устремлением его сердца» (intentio cordis): «Кто мог бы исполнить все это без благодати Божией и без великого напряжения сердца?» (Ibid. 236. 4). Очищение от страстей дается человеку по милости Божией, но чтобы обладать этой свободой, ему нужно потрудиться.

Ежедневный труд подвижника состоит гл. обр. в стяжании благих навыков и борьбе со страстями, или с «испорченностью сердца» (cordis pequitia — Nom. mon. 3). Монах в значительной степени огражден от тяжких грехов, но подвержен мелким и вынужден постоянно бороться с ними; пренебрежение ими под-

вергает человека большой опасности (Serm. 234. 4). К. сравнивает мелкие грехи с каплями воды, которые могут потопить корабль, если они накапливаются и не вычерпываются (Ibid. 235. 2). За любой неисправленный грех душа будет наказана в буд. веке (Ibid. 235. 3).

Различно, по мысли К., следует относиться к проступкам и грехам др. людей. Должно простить грех своему обидчику, и это одно из основных средств к очищению от собственных грехов (Ibidem). Но грехи против Бога (in Deo peccata) не следует прощать с легкостью, чтобы они не оказались примером гибели для других (Ibidem).

К. напоминает, что уже побежденные страсти могут быстро возвращаться, если монах не будет ревновать о стяжании добродетелей (Reg. ad monach. 26). Все добродетели К., хотя и неявно, разделяет на внешние и внутренние. Говоря о добродетели нестяжания, он поясняет, что истинная добродетель состоит в помыслах (пожеланиях), тогда как внешнее нестяжание может быть вынуждено обстоятельствами: «Ничего не иметь — подчас дело нужды, ничего же не желать — дело добродетели» (Nom. mon. 3). Внешние (телесные) добродетели бесполезны, если нет внутренних (духовных) (Serm. 237. 4).

Подобно прп. Иоанну Кассиану, «матерью», или «душой», всех добродетелей К. называет любовь (caritas) и утверждает, что любые другие добродетели без нее лишь видимость (Ibid. 234. 3). Он говорит и о 2 «крыльях добродетелей» (virtutum alae), к-рые делают возможным дальнейшее преуспеяние, — это смирение (humilitas) и послушание (oboedientia) (Ibid. 234. 2; в другом месте это любовь и смирение — Ibid. 236. 1). Смирение он также называет основанием (fundamentum) добродетелей (Ibid. 233. 2; ср.: Ioan. Cassian. Collat. 9. 3). В противоположность гордым монахам — «сынам дьявола» — смиренные именуются «сынами Божиими» (Caes. Arel. Serm. 233. 4). Обладать смирением — выше, чем быть чудотворцем (Ibidem). Со смирением неразрывно связано и послушание (Ibid. 233. 7).

Др. проблемой внутренней жизни К. считает «теплохладность» (tepidus esse), или беспечность, небрежение, или нерадение (neglegentia). Нерадивые очень быстро заражаются самыми разными пороками

и заражают других (Ibid. 237. 3), становясь т. о. настоящими слугами дьявола (Ibid. 237. 2). Теплохладные имеют только вид монаха (Reg. ad monach. 26), но в очах Божиих они фактически лишаются монашества (Serm. 235. 4). Монахам, заметившим в себе нерадение и прочие развившиеся из него пороки, К. рекомендует как можно скорее обратиться к покаянию (Ibid. 237. 4). В качестве средств для очищения души от скверны греха К. называет молитву, пост, бдение, проявление истинной любви, истинного смирения и послушания (Ibid. 234. 4). Особенное значение он придает словам *Молитвы Господней* «прости нам долги наши» (Мф 6. 12), которые соединяются с искренним прощением собственным обидчиком (Caes. Arel. Serm. 235. 3).

По убеждению К., монашествующие спасаются не сами по себе, но в составе монашеской общины, киновии. Основное свойство этой общины — взаимная братская любовь (Ibid. 235. 6). Сильнейшим грехом против братской любви является гнев (iracundia), который следует немедленно исцелять испрашиванием прощения друг у друга (Reg. ad monach. 13).

Настоятель монастыря (abba) является его адм. главой и духовным отцом (pater) общины. На него возлагается попечение как о материальных нуждах, так и о духовном устройении монашествующих. Они же в свою очередь должны оказывать авве не только дисциплинарное послушание, но и искреннюю любовь (Serm. 236. 3; Reg. ad virg. 35). Члены братства спасаются под руководством настоятеля, к-рое совершается вдохновением Божиим (Serm. 233. 4). Мон-рь К. называет «тихой пустыней» (secretum) и «духовной крепостью» (castrum — Nom. mon. 2). Исполнению добродетели нестяжания способствует предвзятельный отказ от имущества перед поступлением в мон-рь (Reg. ad monach. 1), равно как и общежительное устройство монастыря. Правила К. требуют не только общности имущества (Ibid. 2; Reg. ad virg. 20–21), но и проживания всех в одной общей келье (Reg. ad virg. 9). Общность имущества напрямую связывается с духовным единством общины (Ibid. 20). Поскольку монах не имеет собственности, но в монастыре есть только общее имущество,



то забота о материальном обеспечении каждого возлагается на настоятеля (Reg. ad monach. 16). Подвиг отречения от мира требует, в частности, отказа от выхода за пределы монастыря (Reg. ad virg. 2) и значительного ограничения переписки с мирскими родственниками (Reg. ad monach. 15). Из необходимости отсечения своей воли через послушание вытекает требование неукоснительного соблюдения дисциплины и подчинения начальствующим (Ibid. 7). Открытое непослушание старцам рассматривается как тяжкий грех (Serm. 237. 4). Начальствующие имеют право выносить порицание, причем порицаемый не должен оправдываться (Reg. ad monach. 11). Наказанный за к.-л. серьезную провинность и «отлученный от общения» (excommunicatus) поручается в воспитательных целях особому попечению старца (Ibid. 23). По-видимому, К. отчетливо не различал дисциплинарное послушание и послушание духовному наставнику. Наконец, в духе средневек. зап. учения о «сверхдолжных заслугах» К. полагает, что добродетели, или заслуги (merita), преуспевших или «явивших святость» монахов могут доставить прощение грехов (veniam inpetrare) и др. людям (Serm. 233. 7).

В целом аскетическое учение К. в значительной степени зависит от сочинений прп. Иоанна Кассиана, к-рые в то время играли определяющую роль в формировании монашества в Юж. Галлии. Некоторые положения правил К. могли быть восприняты им из общежительного Устава прп. Пахомия (в переводе блж. Иеронима); др. элементы аскетического учения К. мог заимствовать у блж. Августина (см.: *Vogüé*. 1988. P. 45–48; *Idem*. 1994. P. 45–47). Аскетические труды К. послужили основой дальнейшего развития монашества в средневек. Европе.

Соч.: CPL, N 1008–1017; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge. Freiburg i. Br., 2007. Т. 1. P. 348–361; *собр.*: PL. 39. Col. 1735–2353; 67. Col. 997–1290; *Morin G., ed.* S. Caesarii Arelatensis Opera omnia. Maredsous, 1937. Vol. 1. Pars 1–2; 1942. Vol. 2; *Idem*. Turnhout, 1953². [Vol. 1.] Pars 1–2. (CCSL; 103–104); *отд. соч.*: Sermons au peuple / *Introd., trad., not.* M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. 3 t. (SC; 175, 243, 330); Œuvres monastiques / *Introd., trad., not.* A. de Vogüé, J. Courreau. P., 1988, 1994. 2 t. (SC; 345, 398); L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles / *Introd., trad., not.* I. de la Potterie, A.-G. Hamman, J. Courreau. P., 1989; Sermons sur l'Écriture / *Ed.* J. Courreau. P., 2000. (SC; 447); *рус. пер.*: Беседа о том,

что во время молитвы надобно преклонять колена // ВЧ. 1850/1851. Т. 14. № 48. С. 467–469; Беседа о том, что до окончания Божественной службы из церкви выходить не должно // Там же. 1851/1852. Т. 15. № 28. С. 261–265; Беседа о милостыне // Там же. 1852/1853. Т. 16. № 36. С. 341–343; Беседа о том, что пьянства должно всячески уберечь и остерегаться // Там же. № 49. С. 466–470; Беседа о том, что св. Писание надлежит читать и слушать прилежно // Там же. 1853/1854. Т. 17. № 29. С. 271–273; Беседа против тех, которые уходят из церкви, не дождавшись окончания богослужения, или вообще не бывают в церкви // Там же. № 42. С. 409–412; Избранные слова / *Пер.*: Н. Новиков // Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед. и пер. М., 2004. С. 315–329; Наставление диакона Теридия аббатисе Цезарии; Письмо-увещание деве, посвятившей себя Богу / *Пер., вступ. ст., коммент.*: Д. М. Омельченко // *Cogito*: Альм. истории идей. Р-н/Д., 2008. Вып. 3. С. 371–382; «Завещание» Цезария Арелатского / *Пер., примеч.*: Д. М. Омельченко // CURSOR MUNDI: Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 2009. Вып. 2. С. 213–219; *Андреев А. Н.* Избранные аскетические сочинения свт. Кесария Арелатского: *Пер. и коммент.*: Дипл. работа / МДС. Серг. П., 2009; *Кирилл (Сорокин), иером.* Перевод избранных проповедей к монахам свт. Кесария, еп. Арелатского: *Дипл. работа / МДС. Серг. П., 2009; Кошкин А.* Перевод монашеского устава для дев «Regulae sancti Caesarii ad virgines» свт. Кесария Арелатского: *Дипл. работа / МДС. Серг. П., 2009; Избранные аскетические произведения св. Кесария Арелатского / Вступ. ст., пер., примеч.*: А. Н. Андреев // *Мат-лы кафедры богословия МДА, 2010–2011.* Серг. П., 2011. С. 349–379.

Лит.: *Левницкий В. Ф.* Арелатские проповедники V–VI вв.: Кесарий Арелатский // ТКДА. 1870. Т. 2. № 6. С. 568–670 (То же // Арелатские проповедники V–VI вв. 2004. С. 128–207); *Gellert B. F.* Caesarius von Arelate. Lpz., 1892, 1893. 2 vol.; *Arnold C.-F.* Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Lpz., 1894; *Malnory A.* Saint Césaire, évêque d'Arles. P., 1894; *Lejay P.* Les sermons de Césaire d'Arles // RB. 1895. Vol. 4. P. 593–610; *idem.* Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles // RHLR. 1905. Vol. 10. P. 135–188, 217–266, 444–487, 579–616; *idem.* Césaire d'Arles // DTC. 1932³. T. 2. Col. 2168–2185; *Morin G.* Le symbole d'Athanase et son premier témoin S. Césaire d'Arles // RBen. 1901. Vol. 18. P. 337–363; *idem.* Un travail inédit de S. Césaire d'Arles: Les Capitula sanctorum patrum sur la grâce et le libre arbitre // Ibid. 1904. Vol. 21. P. 225–239; *idem.* À propos du «Quicumque»: Extraits d'homélie de S. Césaire d'Arles sous le nom de S. Athanase // Ibid. 1911. Vol. 28. P. 417–424; *idem.* L'origine du symbole d'Athanase // JThSt. 1911. Vol. 12. N 2. P. 161–190; N 3. P. 337–361; *idem.* Les «Statuta Ecclesiae Antiqua» sont-ils de S. Césaire d'Arles? // RBen. 1913. Vol. 30. P. 334–342; *idem.* L'origine du symbole d'Athanase: Témoignage inédit de S. Césaire d'Arles // Ibid. 1930. Vol. 44. P. 207–219; *idem.* Le commentaire homilétique de S. Césaire sur l'Apocalypse // Ibid. 1933. Vol. 45. P. 43–61; *idem.* Le symbole de S. Césaire d'Arles // Ibid. 1934. Vol. 46. P. 178–189; *idem.* Le traité de S. Césaire d'Arles «De mysterio sanctae Trinitatis» // Ibid. P. 190–205; *idem.* The Homilies of St. Caesarius of Arles // *Orate Fratres*. Colledgeville, 1940. Vol. 14. P. 481–486; *Cooper-*

Marsdin A. C. Caesarius, Bishop of Arles, Claimed as the Author of the Athanasian Creed. Rochester, 1903; *Писарев Л. И.* Кесарий, епископ Арльский // ПБЭ. 1908. Т. 9. С. 282–284 (То же // Христианство: ЭС. Т. 1. С. 727); *Chaillan M.* Saint Césaire. P., 1912; *Bardy G.* La prédication de S. Césaire d'Arles // Revue d'Histoire de l'Église de France. P., 1943. Vol. 29. N 116. P. 201–236; *idem.* L'attitude politique de S. Césaire d'Arles // Ibid. 1947. Vol. 33. N 123. P. 241–256; *idem.* Césaire (Saint) // DSAMDH. 1953. T. 2. Col. 420–429 (рус. пер. в сокр.: *Барду Г.* Святой Кесарий / *Пер.*: И. В. Пролыгина // Арелатские проповедники V–VI вв. 2004. С. 301–314); *Berg K.* Die Werke des Cäsarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle. Diss. [R.] 1946; *idem.* Cäsarius von Arles: Ein Bischof des 6. Jh. schliesst das liturgische Leben seiner Zeit. Thaur, W.; Münch., 1994; *Bruck E. F.* Caesarius of Arles and the «Lex Romana visigothorum». Napoli, 1952; *Dorenkemper M.* The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. Fribourg, 1953; *Plinval G., de.* Césaire d'Arles // DHGE. 1953. T. 12. Col. 186–196; *Étaix R.* Sermon pour la fête des apôtres Jacques et Jean attribuable à saint Césaire // RBen. 1957. Vol. 67. P. 3–9; *idem.* Deux nouveaux sermons de saint Césaire d'Arles // REAug. 1965. Vol. 11. N 1. P. 9–13; *idem.* Nouveau sermon pascal de saint Césaire d'Arles // RBen. 1965. Vol. 75. P. 201–211; *idem.* Trois notes sur Césaire d'Arles // Corona Gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dackers. Brugge etc., 1975. Vol. 1. P. 211–227. (Instrumenta patristica; 10); *idem.* Les épreuves du juste: Nouveau sermon de saint Césaire d'Arles // REAug. 1978. Vol. 24. N 3/4. P. 272–277; *idem.* L'homélie d'Épinal, B. M. 20(3) // RechAug. 1989. Vol. 24. P. 165–198; *Vogel C.* Saint Césaire d'Arles. P., 1965; *Christophe P.* Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique. P., 1969; *Daly W. M.* Caesarius of Arles, a Precursor of Medieval Christendom // Traditio. N. Y., 1970. Vol. 26. P. 1–28; *Delage M.-J.* Introduction // *Césaire d'Arles*. Sermons au peuple. P., 1971. T. 1. P. 13–208. (SC; 175); *eadem.* Introduction // *Vie de Césaire d'Arles*. P., 2010. P. 11–140. (SC; 536); *Vogüé A., de.* La Règle de Césaire d'Arles pour les moines: Un résumé de sa Règle pour les moniales // RAM. 1971. Vol. 47. P. 369–406; *idem.* Une interpolation inspirée de Cassien dans un texte monastique de Césaire d'Arles // StMon. 1983. Vol. 25. P. 217–221; *idem.* Sentences d'Isidore et autres emprunts dans une lettre attribuée à Césaire d'Arles // Sacris Erudiri. 1984. Vol. 27. P. 209–220; *idem.* Cesario de Arles y los orígenes de la clausura de las monjas // *Mujeres del Absoluto*. Silos, 1986. P. 183–195. (Studia Silensia; 12); *idem.* Introduction // *Césaire d'Arles*. Œuvres monastiques. P., 1988. T. 1: Œuvres pour les moniales. P. 35–168. (SC; 345); *idem.* Introduction // Ibid. 1994. T. 2: Œuvres pour les moines. P. 17–58, 165–203. (SC; 398); *Womer J. L.* Caesarius, Bishop of Arles: His Understanding of the Christian Faith and Life and His Methods of Communicating It: With Special Reference to His Use of the Bible. Diss. Oxf., 1972; *De Seilhac L.* L'utilisation par saint Césaire d'Arles de la Règle de S. Augustin: Étude de terminologie et de doctrine monastique. R., 1974; *Closa-Farrés J.* Aspectos y problemas estilísticos en las homilias de S. Cesario de Arles: Diss. Barcelona, 1975; *Courreau J.* Lexégèse de S. Césaire d'Arles: Diss. Toulouse, 1976; *idem.* Lexégèse allégorique de S. Césaire d'Arles // BLE. 1977. Vol. 78. P. 181–206, 241–268; *Collins R. J. H.* Caesarius von Arles // TRE. 1981.





Bd. 7. S. 531–536; Zurek A. Il matrimonio nei sermoni di Cesario d'Arles. R., 1985; *Klingshirn W. E.* Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the «Vita Caesarii» // RBen. 1990. Vol. 100. P. 441–481; *idem.* Church Politics and Chronology: Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles // REAug. 1992. Vol. 38. N 1. P. 80–88; *idem.* Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Camb., 1994; *idem.* Caesaria the Elder. Caesaria the Younger. Caesarius of Arles // The New Westminster Dictionary of Church History. Louisville, 2008. Vol. 1: The Early, Medieval, and Reformation Eras. P. 112–113; *Ferreiro A.* «Frequenter legeris»: The Propagation of Literacy, Education and Divine Wisdom in Caesarius of Arles // JEclH. 1992. Vol. 43. N 1. P. 5–15; *idem.* Petrine Primacy and Episcopal Authority in Caesarius of Arles // StPatr. 2006. Vol. 43. P. 367–372; Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence: Actes des journées «Césaire». Nov. 1988, avr. 1989. P., 1994; *Zinn G. A.* Caesarius of Arles // Medieval France: An Encyclopaedia. N. Y.; L., 1995. P. 161; *Sardella T.* Caesario di Arles, Cesaria // Patrologia. Genova, 1996. Vol. 4: Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. P. 290–295; *Weaver R. H.* The Legacy of Caesarius of Arles in Baudonivia's Biography of Rade Gund // StPatr. 1997. Vol. 33. P. 475–482; *eadem.* Caesarius of Arles: The Culmination of the Controversy // Eadem. Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, 1998. P. 199–234 (рус. пер.: *Увер П. X.* Кесарий Арелатский: Кульминация споров // Она же. Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров / Пер.: А. В. Кырлежев. М., 2006. С. 248–290); *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 277–297; *O'Loughlin Th.* Caesarius of Arles // Augustine through the Ages: An Encyclopaedia. Grand Rapids, 1999. P. 115–116; *Leyser C.* Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great. Oxf., 2000. P. 81–100; *Renna Th.* Caesarius of Arles, St. // Encyclopaedia of Monasticism. Chicago; L., 2000. Vol. 1. P. 233–234; *Heijmans M.* Césaire d'Arles, un évêque et sa ville // Revue d'Histoire de l'Eglise de France. 2001. Vol. 87. N 218. P. 5–25; *idem.* L'église paléochrétienne de l'enclos Saint-Césaire à Arles (Bouches-du-Rhône) // Gallia. 2006. T. 63. P. 121–124; *Dunn M.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxf.; Malden, 2003. P. 82–110; Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. исслед. и пер. / Ред.: А. Р. Фокин. М., 2004; *Rudge L.* Texts and Contexts: Womens' Dedicated Life from Caesarius to Benedict. Diss. St. Andrews, 2006; *Grzywaczewsky J.* La «Lectio divina» à la campagne en Gaule au VI^e siècle d'après les «Sermons» de Césaire d'Arles // StPatr. 2006. Vol. 43. P. 387–392; *Bailey L. K.* «These Are Not Men»: Sex and Drink in the Sermons of Caesarius of Arles // JECS. 2007. Vol. 15. N 1. P. 23–43; *Омельченко Д. М.* Пастырская деятельность Цезария Арелатского в политике Церкви и повседневной жизни Прованса (1-я треть VI в.): Канд. дис. Ставрополь, 2011; *Каспаров А. И.* Цезарий Арелатский: Личность в контексте эпохи: (Пер. Vita Caesarii episcopi Arrelatensis и опыт ист. реконструкции): Дипл. работа / СПбГУ. СПб., 2011; *Андреев А. Н.* Св. Кесарий как аскетический писатель // Мат-лы кафедры богословия МДА, 2010–2011. Серг. П., 2011. С. 349–355.

Диак. Александр Андреев, А. Р. Фокин

КЕСАРИЙ, мч. (пам. греч. 20 апр.) — см. в ст. *Виктор, Зотик, Зинон, Акиндин и Севериан*, мученики Никомидийские (пам. 18 апр.; пам. греч. 20 апр.).

КЕСАРИЙ [греч. Καισάριος; лат. Caesarius] Назианзин (Каппадокийский) (ок. 330, поместье Арианзы (ныне Сиврихисар, Турция), близ Карвали (ныне Гюзельюрт), к югу от г. Назианз, Каппадокия — кон. 368 — нач. 369, Никея (ныне Изник, Турция)), св. (пам. 9 марта; пам. зап. 25 февр.), врач, ученый, рим. политический деятель. Сын свт. Григория, еп. Назианзского (старшего), и св. Нонны, младший брат свт. Григория Богослова и св. Горгонии. Род. в семейном имении, принадлежавшем отцу, богато и влиятельному аристократу. Основным источником сведений о св. К. является «Слово надгробное брату Кесарию», написанное свт. Григорием Богословом (*Greg. Nazianz. Or. 7 // PG. 35. Col. 754–788; BHG, N 286*); он также упомянут в письмах святителей Григория Богослова (*Idem.* Ep. 20, 29) и *Василия Великого*. В «Надгробном слове» (Εἰς Καισάριον τὸν ἐαυτοῦ ἀδελφὸν ἐπίτομιος, Funerbris in laudem Caesarii fratris oratio) свт. Григорий особенно восхваляет брата за любовь к наукам, в т. ч. естественным — геометрии, астрономии и математике: «Восток, Запад и все страны, где только впоследствии бывал Кесарий, служат знаменитыми памятниками его учености», а также упоминает о его христ. добродетелях.

В наст. время доказано, что сведения о Кесарии, префекте К-поля, посаженном в тюрьму в 365 г. (упом. в *Кодексе Феодосия*), а также о Кесарии, авторе богословских диспутов, не имеют отношения к св. К. Кесарий, один из адресатов писем Григория Богослова, также др. лицо.

В возрасте ок. 5–6 лет К. вместе со старшим братом начал обучение под рук. домашнего учителя Картерия, затем учился у своего дяди по матери Амфилохия в г. Иконий (336–344). В 345–346 гг. братья продолжили занятия риторикой в Кесарии Каппадокийской, где познакомились с буд. святителем Василием Великим, также обучавшимся там. В 347–348 гг. К. и свт. Григорий занимались риторикой в известном образовательном центре Кесарии Палестинской, возможно у ритора Феспесия.

С 348 по 355/6 г. К. (сначала вместе с братом) продолжал обучение в Александрии, которая славилась уровнем медицинского образования, включавшего помимо прочего хирургические методики. Вскоре братья впервые разлучились: в 348 г. свт. Григорий уехал учиться в Афины.

Несмотря на то что К. был из христианской семьи, его отец и дядя дали ему, как и его брату, блестящее образование в таких областях, как античная философия, словесность и естественные науки.

Отношения между братьями были полны искренней любви. К. ободрял свт. Григория в стихотворных и риторических трудах, охотно слушал его речи. Свт. Григорий в свою очередь стремился влиять на жизнь К., напр. призывал его отказаться от придворной службы.

Братья встретились в К-поле, где у 27-летнего К. открывались широкие возможности как для врачебной, так и для придворной карьеры. Вероятно, по инициативе пациентов из наиболее влиятельных граждан была послана делегация к отсутствовавшему в то время в столице имп. Констанцию II с ходатайством о назначении К. на должность архиатра (т. е. придворного врача). Ходатайство было удовлетворено, и в 358 г. К. вновь прибыл в столицу из отцовского имения, где недолго проживал в 355/6 г.

Помимо разносторонней образованности К. был красив и высок ростом, что способствовало его придворной карьере. Вскоре он был введен в Сенат. В то время врачи, выходяцы из состоятельных семей, стремились к политической карьере, которая считалась значительно выше медицинской. К. не наследовал отцовского имения как младший сын, поэтому желание образованного и талантливого юноши переселиться в столицу вполне объяснимо. Пребывание младшего сына епископа Назианза при имп. дворе вызывало недовольство в местных церковных кругах. Но, как отмечает свт. Григорий в «Слове надгробном брату Кесарию», его братом двигали стремления «быть полезным для города». К. лечил безвозмездно, отличался честностью (подобно его отцу, занимавшему гос. должность в своем родном городе) и целомудрием. Будучи некрещеным, т. к. церковные традиции того



времени предполагали принятие таинства Крещения в зрелом возрасте (свт. Григорий крестился по обету приблизительно в 30 лет), К. считал себя христианином. Именно исповедание Христа было причиной того, что он не давал клятву Гиппократу, в которой упоминаются языческие боги, однако это, по-видимому, не влияло на доверие к нему знатных пациентов. Несмотря на возможность выгодно жениться, К. оставался безбрачным.

Свт. Григорий, как и остальные члены семьи, не одобрял нахождения К. при дворе, старший брат не раз советовал ему оставить государственную службу, креститься и заняться созерцанием и церковными делами, но безуспешно. Когда в кон. 361 г. к власти пришел имп. Юлиан Отступник, реставратор язычества, К. остался при дворе, продолжая исповедовать себя христианином. В кон. 362 г. свт. Григорий написал ему взволнованное письмо, требуя покинуть двор, т. к. его придворная служба компрометировала их престарелого отца-епископа и самого Григория в глазах церковной общины (*Idem*. Ep. 14). Вполне вероятно, что К. сопровождал императора летом 362 г. в Антиохию, и это послужило распространению слухов о том, что К. перешел в язычество (слухи сохр. и после смерти К.). Несмотря на попытки Юлиана склонить К. к переходу в язычество, тот исповедовал веру во Христа. После публичного философского диспута с императором К. получил отставку и был сослан в Назианз. Там он оставался до смерти имп. Юлиана Отступника (363).

После воцарения имп. Иовиана К. был снова призван ко двору и уже навсегда покинул родной Назианз. В правление императоров Валентиниана I и Валента он стремительно продвигался по карьерной лестнице и в 364 г. занимал должность хранителя гос. казны (квестора Вифинии), «комита священных щедрот», осуществлявшего контроль над налогами с личных земель императора, налогами с сенаторов, гос. рудниками, мельницами, монетными дворами, красильнями. Во время сильного землетрясения 11 окт. 368 г. в Никее (Вифиния) К. оказался под обломками рухнувшего здания, но уцелел. Считая свое спасение чудом, К. решил принять крещение и оставить светскую жизнь. Реше-

ние было поддержано свт. Григорием и их общим другом свт. Василием Великим. В это время К. заболел и скончался. Скорее всего он принял крещение на одре болезни. Перед смертью он завещал свое состояние нищим.

Прах К. долгое время оставался без погребения, его имущество расхищалось, и потребовалось вмешательство свт. Григория и помощь свт. Василия Великого, писавшего влиятельным друзьям К., чтобы урна с прахом была доставлена в Назианз.

Согласно надгробному слову, К. смог избежать опасностей мира, находясь в центре общественной жизни, оставался «христианским философом», подобно «монаху в миру», втайне ведя аскетическую жизнь. Свт. Григорий широко использует символику мученичества по отношению к К. Так, его прах был встречен в Назианзе с почетом, подобно праху мученика. Свт. Григорий говорит, что К. являлся ему после смерти облеченный сиянием.

Старший брат унаследовал сохранившееся имущество К., в т. ч. и его медицинскую б-ку. Большая часть средств была роздана Григорием и св. Нонной нуждающимся назиданской церковной общины. К. был погребен в усыпальнице, предназначенной для его родителей, позже рядом с ним была похоронена св. Нонна.

Именем К. подписаны «Вопросоответы» (*Ἐρωτοκρίσεις*) 1-й пол. VI в., содержащие естественнонаучные и богословские рассуждения.

К. является главным действующим персонажем нескольких художественных произведений (*Ford M. C. Gods and Legions*. N. Y., 2002; 2-я ч. пьесы «Кесарь и Галилеянин» Х. Ибсена (*Ибсен Х. Кесарь и Галилеянин*. Росмерсхольм / Сост., ред., вступительная ст., примеч.: А. А. Юрьев. М., 2006); *Джарман О. А. Врач из Вифинии* (в печати)).

В Зап. Церкви К. считается покровителем врачей.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 3. Col. 496–502; *Greg. Nazianz. Or. 7* // PG. 35. Col. 754–788; *idem*. Ep. 14, 20, 23, 29 // PG. 37. Col. 45, 53, 57, 63; *Basil. Magn. Ep. 26, 32* // PG. 32. Col. 301, 315; *Phot. Bibl. Cod. 210*; *MartRom. P. 77*; *SynCP. Col. 519*.

Лит.: *Ковнер С. Г. История средневеков. Медицины. К.*, 1893–1897. Вып. 1–2; *Verschaffel C. Césaire de Nazianze* // DTC. T. 2. Col. 2185–2186; *Keenan M. E. St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine* // Bull. of the History of Medicine. Baltimore, 1941. Vol. 9. P. 8–30; *Fitzgerald W. A. Medical Men: Ca-*

nonized Saints // *Ibid.* 1948. Vol. 22. P. 635–646; *Hausser-Meury M. M. Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*. Bonn, 1960. S. 48–50; *Gordini G. D. Cesario di Nazianzo* // *BiblSS. Vol. 3. Col. 1151–1152*; *Lippold A. Caesarius* // *Der Kleine Pauly*. Stuttg.; Münch., 1964. Bd. 1. Sp. 1006; *Sausser E. Cäsarius von Nazianz* // *BBKL*. 1999. Bd. 16. Sp. 251; *McGuckin J. A. St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. N. Y., 2001; *Holman S. R. The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxf., 2001; *Van Dam R. Families and Friends in Late Roman Cappadocia*. Phil., 2003; *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections* / Ed. J. Bortnes, T. Hägg. Copenhagen, 2006; *Daley B. Gregory of Nazianzus*. L.; N. Y., 2006; *Иларион (Алфеев), архиеп. Жизнь и учение свт. Григория Богослова*. М., 2007³. С. 506; *Tarpley M. Between Martyrdom and Christendom: A Consideration of Contemporary Family and Public Life Rooted in the Thought of Gregory of Nazianzus*. Diss. Dallas (Tex.), 2009.

О. А. Джарман

КЕСАРИЙ [румун. Chesarie] (ок. 1720, Бухарест — 9.01.1780, Рымнику-Вылча), еп. Рымникский, ученый и переводчик. Отцом К. был меняла А. Халеплиу, предки к-рого, как предполагают, были родом из Халеба (Алеппо), Сирия. К. обучался в господарской школе в Бухаресте. Овладел греч., лат., рус. и франц. языками. После пострижения в 1761 г. в монашество на протяжении 12 лет исполнял обязанности экклисиарха кафедрального митрополитского собора и протосинкелла Бухарестской митрополии. В 1769–1770 гг. входил в состав посольства Валашского княжества во главе с митр. Унгро-Влахийским Григорием II, отправившегося в С.-Петербург ко двору российской имп. Екатерины II. С дек. 1771 по дек. 1773 г. был местоблюстителем Рымникской епархии. 26 дек. 1773 г. К. был избран, а 12 янв. 1774 г. хиротонисан во епископа Рымникского.

Значительны заслуги К. в области духовного просвещения и книгоиздательского дела, в выпуске литургической лит-ры и переводе богослужения на румын. язык. В Бухаресте К. перевел на румынский и опубликовал труд свт. Симеона, архиеп. Фессалоникийского, «Беседа в вопросах и ответах» (1765). Он восстановил типографию в г. Рымник (Рымнику-Сэрат) и напечатал там более 10 наименований книг: *Октоих* (1776), *Триодь* (1777), *Часослов* (1779), *Минеи на окт.—март* (1776–1779) и др. Эти книги были впервые изданы на румын. языке по старому переводу еп. Рымникского Дамаскина, пересмотренному

группой книжников, в к-рую входили К., митр. Унгро-Влахийский Григорий II, будущий еп. Рымникский (с 1780) Филарет, мон. Рафаил из монастыря Хурези, иеродиак. Анатолий и др. К. написал к 6 книгам Минеи предисловия с комментариями на различные богословские и церковные темы.

Лит.: *Manolache M. Viața și activitatea episcopului Chesarie al Rîmnicului (1773–1780)* // BOR. 1966. Т. 84. N 1/2. P. 129–151; *Șerbănescu N. Un mare cărturar iluminist muntean din secolul al XVIII-lea: Ep. Chesarie al Rîmnicului* // BOR. 1981. Т. 99. N 1/2. P. 87–106.

Свящ. Мирча Пэкурарю

КЕСАРИЙ [Кэпэцынэ] (1784, Бухарест – 30.11.1846, Бузэу), еп. Бузэуский. Мирское имя Константин. В 1797 г. родители отдали сына на попечение еп. Арджешского *Иосифа*, к-рый, видя большие способности мальчика, направил его учиться в греч. школу при ц. Домница Бэлаша в Бухаресте. По окончании учебы пострижен в монашество с наречением имени Кесарий в честь еп. Рымникского *Кесария*. Архидиакон при еп. Иосифе, после его кончины (окт. 1820) эконоом в мон-ре Антим (Бухарест), жил на подворье Арджешской епископии. В 1823 г. митр. Унгро-Влахийский *Григорий IV (Даскэл)* перевел К. эконоомом в митрополию. 5 апр. 1825 г. избран епископом Бузэуским, епархию окормлял до своей кончины. В 1834–1840 гг. также вел отдельные дела Унгро-Влахийской митрополии.

Бедущими направлениями его деятельности были просвещение народа и развитие печатного дела. В основанной им типографии в Бузэу с 1834 по 1846 г. издано свыше 50 наименований книг, большинство из которых печатались на его личные сбережения, а также на пожертвования священников епархии и мирян. Среди богослужебных изданий (ок. 20) были: Евангелие (*Sfînta Evanghelie*, 1834, 1837), Псалтирь (*Psaltirea*, 1835, 1837, 1841), Молитвослов (*Molitvelnicul bogat*, 1835), Последование Святых и Божественных литургий (*Sfintele și dumnezeieștile Liturghii*, 1835, 1840), Апостол (*Apostolul*, 1836), Часослов (*Seaslovul mare*, 1837), Акафистник (*Acatistie-gul*, 1837), Октоих (*Octoihul*, 1839) и др. В типографии были напечатаны учительные книги: проповеди на воскресные Евангелия на весь год, на Господские праздники и дни памяти великих святых (*Sazaniile*

la Duminicile de peste an, la praznicile împărătești și sfinți mari, 1834), Свящ. Писание, кратко изложенное... с Большим катехизисом для семинарий, переведенное с греческого языка архим. Евфросином (Потекой) (*Sfânta Scriptură pe scurt... cu un mare Catehism*, 1836), Кириакодромион к Евангелиям архиеп. Никифора Теотокиса (*Chiriacodromionul la Evangheliile al lui Nichifor Theotochis*, 1839), и др. Издавались также учебники: Румынский букварь (1834, 1839), Религиозный букварь (1835, 1837), Чтение и Арифметика в Библиотеке для юношества (1837–1838). Под редакцией К. в Бузэу в янв. 1839–1840 г. еженедельно выходил «Церковный вестник» (*Vestitul bisericesc*), 1-е церковное периодическое издание в Румынии.

К. открыл в епархиальном центре ДС (1836), позже названную его именем, регентскую и иконописную школы, школу резчиков по дереву. Иконописную школу возглавил Н. Теодореску. Им расписаны большинство храмов, отреставрированных владыкой. Среди учеников Теодореску был племянник К., знаменитый в посл. румын. худож. Г. Таттареску, которого К. на свои средства отправил учиться живописи в Италию. Попечением К. были построены новая епископская резиденция и здание для семинарии, перестроен и восстановлен кафедральный собор в Бузэу, церкви в монастырях Чолану, Сузана, Рэтешти, Винтилэ-Водэ, церкви в скитах Числэу, Сэсени, Фундэтура, в с. Гэвэнешти и др. Для многих из них выпускники школы резчиков создали иконостасы.

Лит.: *Pamfil C. G. Chesarie, episcopul Buzăului, 1825–1846. Buzău, 1946; Cocora G. Știri despre familia episcopului Chesarie al Buzăului* // *Glasul Bisericii*. 1961. N 11/12. P. 1056–1066.

КЕСАРИЙ ДАПОНТЕ [греч. *Καϊσάριος Δαπόντες*] (1713 (ранее распространенная в историографии дата 1714 является неточной – *Καδᾶς*. 1988. Σ. 187), о-в Скопелос, о-ва Сев. Спорады, совр. Греция – 4.12.1784, Афон), мон., писатель и переводчик. Автор исторических и нравственно-философских трактатов, поэтических повествований, гл. обр. религиозного содержания, агиографических и гимнографических текстов. Его стихи написаны простым, разговорным языком и характеризуются народным юмором.

Род. в греч. семье венецианского происхождения, при крещении получил имя Константин. Его отец, Стефан Дапонте, англ. консул на Сев. Спорадах, основал на Скопелосе школу и пригласил ученого иером. Иерофея Ивирита преподавать там. После 6 лет обучения в этой школе Константин продолжил образование в господарской академии в Бухаресте, куда был принят по протекции Иерусалимского патриарха *Мелетия*. В 1731–1746 гг. Дапонте служил секретарем и налоговым чиновником при дворе государей Валахии и Молдавии Константина и Иоанна Маврокордатов. Одновременно он занимал должности консула Великобритании в Яссах и экклизнарха Иерусалимского Патриархата. Дапонте построил недалеко от Ясс, близ мон-ря Сокола, скит Благовещения Пресв. Богородицы, а на родине – ц. св. Архангелов. В 1736 г. он издал в Бухаресте свои первые сочинения – службы сщмч. Харалампию, прп. Матроне Хиосской и свт. Спиридону Тримифунтскому, в 1736–1743 гг. написал «Дакийские дневники», посвященные русско-тур. и австро-тур. войнам (*Δακκικαὶ ἐφημερίδες, ἤτοι συμβεβηκότα τετραετοῦς μάχης Ὀθωμανοῦσων, πρὸς δὲ καὶ Ἀδριακῶν, μέχρη ἔτους 1739*; изд.: *Dapontès C. Ephémérides Daces ou Chronique de la Guerre de Quatre Ans (1736–1739)* / Ed. E. Legrand. P., 1880–1888. Т. 1–3), а в 1746 г. – службу сщмч. Ригину, еп. Скопелоса. В этот период Дапонте начал работу над соч. «Рог Амалфеи», рукопись которого включает единственный сохранившийся портрет автора. Быстрая карьера и обогащение Дапонте вызвали зависть при дворе. Из-за злоупотребления служебным положением и в результате интриг великого постельника А. Радаманиса он был вынужден в июле 1746 г. бежать к крымскому хану, а в марте 1747 г. был заключен османскими властями на 20 месяцев в тюрьму в Стамбуле. Там Дапонте стал свидетелем страданий нмч. *Христоса Садовника* и в посл. написал его Мученичество. Чтобы добиться освобождения, Дапонте истратил все свое состояние. В 1749 г. он поселился в монастыре Св. Троицы на о-ве Халки, где жили патриархи *Паусий II* К-польский, *Парфений* Иерусалимский, Иоанникий (Караджа) Печский (в посл. К-польский патриарх



Иоанникий III), с которыми он поддерживал дружеские связи. Стараниями патриарха Иоанникия (по другим сведениям, Антиохийского патриарха *Сильвестра*) было устроено сватовство Дапонте. После смерти жены и дочери (1751) он решил стать монахом и в окт. 1753 г. принял постриг с именем Кесарий.

Первоначально К. Д. уединенно жил в монастыре в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» на о-ве Пипери (Сев. Спорады), а с 1756 г. — в монастыре Евангелистрии на Скопелосе, построенном его дедом и отреставрированном отцом. В 1757 г. он отправился в паломничество на Афон и остановился в монастыре *Ксиропотам*, ризничим которого был его земляк. Братия монастыря поручила ему возглавлять поездки для сбора пожертвований с монастырскими реликвиями — Честным Крестом (подарен этой обители имп. Романом I Лакапином) и мощами 40 Севастийских мучеников. В 1757 г. К. Д. со святынями посетил Валахию, в 1758 г. — Молдавию, в 1759 г. — снова Валахию, в 1760–1764 гг. — К-поль, в 1764–1765 гг. — Хиос, в 1765 г. — Самос, Псару, Скопелос, Эвбею. Он собрал значительную сумму — 50 тыс. гроссов, которую истратили на строительство собора, монастырских зданий и ремонт старых сооружений. В 1765–1771 гг. К. Д. жил в Ксиропотаме.

В 1763 г. на средства ватопедского мон. Гавриила в Венеции был напечатан для бесплатной раздачи православным стихотворный перевод К. Д. на новогреч. язык «Слова свт. Кирилла Александрийского об исходе души и о Втором пришествии Христовом», а также сочиненные им «Описание Ватопедского монастыря» и «Два диалога Богоматери с грешником и грешника с диаволом» (*Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς καὶ περὶ τῆς δευτέρας παρουσίας, μεταφρασθεὶς εἰς ἀπλὴν διάλεκτον διὰ στίχων πολιτικῶν παρὰ κυρίου Κωνσταντίνου Δαπόντε, μετὰ δύο διαλόγων τῆς Θεοτόκου καὶ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ τοῦ ἁμαρτωλοῦ πρὸς τὸν διάβολον προσέτι μία ὥραία διήγησις περὶ τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ Βατοπεδίου* (Ἄθω). Ἐνετία, 1763). В 1766 г. в Лейпциге был напечатан стихотворный сб. «Зерцало жен» (*Καθρέπτης γυναικῶν*. Λεῖψια, 1766. 2 т.), посвященный Елене Мавро-

кордато, жене молдавского господаря Григория Каллимаха. Он включил библейские и исторические рассказы о добрых и злых женщинах. В мае 1765 г. К. Д. посвятил своему другу, Александрийскому патриарху *Матфею Псалту*, соч. «Неувядаемый цвет» (*Ῥόδον τὸ ἀμάραντον*) (издано только находящееся в его составе Мученичество Иоанна Кипрского — *Πασχαλίδης*. 2012. Σ. 281–289). Оно было завершено не позднее 1768 г., когда его переписал один из *колливадов*, каллиграф иером. Паисий. Поэтическое соч. «Сад благодатный» (1768) содержит биографию К. Д. с 1757 по 1765 г. (изд.: *Κήπος χαρίτων*. Ἀθήναι, 1880, 1883, 1995³, 1997; *Legrand E. Bibliothèque grecque vulgaire*. P., 1881. Т. 3. P. 1–232). В 1770 г. в Венеции были напечатаны «Добронравие» (*Χρηστοθήθεια*. Ἐνετία, 1770) и «Духовный энколпион» (*Εγκόλπιον λογικόν*. Ἐνετία, 1770. Λεῖψια, 1836²), который содержит 98 гимнов Пресв. Богородице, написанных рифмованными стихами, 3 молитвы и перевод Слова прп. Иоанна Дамаскина на Благовещение Пресв. Богородицы. В 1771 г. К. Д. переселился в *Кутлумуш*, в 1773 г. возвратился в Ксиропотам. В 1770 г. в Венеции были опубликованы «Письма в простых стихах против гордыни и мирской суеты» (*Ἐπιστολαὶ διὰ στίχων ἀπλῶν κατὰ τῆς ὑπερφηανείας καὶ ματαότητος τοῦ κόσμου*). В 1777 г. К. Д. переложил на разговорный язык «Патерик иже во святых отца нашего Григория Двоеслова» (*Πατερικὸν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου*. Ἐνετία, 1780).

В 1778–1784 гг. К. Д. подвизался в мон-ре Евангелистрии на Скопелосе, но незадолго до смерти вернулся в Ксиропотам. В эти годы были изданы «Похвальные слова в простых стихах в похвалу различных святых» (*Λόγοι πανηγυρικοὶ εἰς ἀπλοῦς στίχους εἰς ἐγκώμιον διαφόρων ἁγίων*. Ἐνετία, 1778), «Духовная трапеза» (*Τράπεζα πνευματικῆ*. Ἐνετία, 1778, 1780²), «Перлы трех святителей» (*Μαργαρίται τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν*. Ἐνετία, 1779), «Псалтирь пророка и царя Давида» (*Ψαλτήριον τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως Δαβίδ*. Ἐνετία, 1780).

Последней работой К. Д. стал «Исторический каталог знаменитых мужей» (*Ἱστορικὸς κατάλογος ἀνδρῶν ἐπισήμων*, изд.: *Σάθας*. ΜΒ. 1872. Т. 3. Σ. 71–200 (2-я паг.)), со-

державший сведения о К-польских, об Александрийских, Антиохийских, Иерусалимских патриархах и о других видных представителях духовенства, правителях России, господарях и политических деятелях Дунайских княжеств за 1700–1784 гг. В 1795 г., вскоре после смерти К. Д., в Вене было напечатано стихотворное «Изъяснение Божественной литургии» (*Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας*. Βιέννη, 1795. Ἀθήναι, 1996). Неизданными остаются его «Гимны» (*Ὕμνοι*, 1754), «Светильник жен» (*Φανάριον τῶν γυναικῶν*, 1764, изд. фрагменты, напр. поэма «Княгиня Ольга, или История Крещения Россов»), «Царский театр» (*Θέατρον Βασιλικόν*, 1767), включающий истории разных государей, «Мысленные цветы» (*Ἄνθη νοητά*, 1768), «Книга царств» (*Βίβλος Βασιλειῶν*, 1770–1774, по мнению Г. Кехайоглу — *Κεχαγιόγλου*. 2009. Σ. 49) в 2 томах, охватывающая историю от основания г. Византия до 1453 г., «Географическая история» (*Ἱστορία γεωγραφικῆ*, 1781–1782) и др., гл. обр. агрографические, произведения М. Паизу-Апостолопулу доказала, что соч. «Хронограф», или «История происшествий» за 1648–1704 гг. (*Σάθας*. ΜΒ. 1872. Т. 3. Σ. 3–70 (2-я паг.)), принадлежит не К. Д., а Димитрию Радаманису (*Παῖζη-Αποστολοπούλου*. 2007. Σ. 87–111).

К. Д. переводил не только с древнегреч., но и с итал. языка (напр., «Метаморфозы» Овидия). Он переписал значительное число манускриптов. Напр., рукопись РНБ. Собр. еп. Порфирия (Успенского). № 253 содержит скопированные К. Д. грамоты господарей Молдавии и Валахии и бояр, переписку Александрийских патриархов *Парфения I* и *Герасима II Паллады*, К-польского *Дионисия IV Серогланица* и Халкидонского митрополита Гавриила с московским двором и патриархом, а также краткие жития 28 греч. новомучеников и 2 преподобных, живших в 1520–1745 гг. (Александрийская Патриархия / Сост.: архим. Порфирий (Успенский). СПб., 1898. Т. 1. С. 211–231; *Μετведев*. 2004. С. 500–517; *Πασχαλίδης*. 2012. Σ. 175–306). Кроме того, К. Д. исправил тексты служебных Миней, впоследствии была учтена Центральной церковной комиссией К-польского Патриархата при издании Миней в 1843 г. (К-поль, типография А. Коромиласа).





Лит.: Σάθας. Νεοελληνική φιλολογία. Ἀθήναι. 1868. Σ. 501–505; *idem*. ΜΒ. 1872. Τ. 3. Σ. 31–69 (1-я παρ.); Πασχάλης Δ. Καيسάριος Δαπόντες (1714–1784) // Θεολογία. Ἀθήναι, 1935. Τ. 13. Σ. 224–250; Σφύραρας Β. Β. Δαπόντες // ΘНЕ. 1964. Τ. 4. Σ. 964–965; Cataiano N. Constantin Dapontès et les principautés roumaines // RESEE. 1970. Vol. 8. P. 481–494; Κεχαγιόγλου Γ. Ἀνέκδοτα στοιχεία γιὰ τὸν Καисάριο Δαπόντε ἀπὸ τὸ χειρόγραφο Βυτίνας ἀριθμ. 1 // Ἐρανιστής. Ἀθήναι, 1986. Τ. 18. Σ. 35–56; *idem*. Ἡ ἱστοριογραφία ὡς ὄχημα συνειρμικῆς συναφήσεως καὶ ἐγκυβωτιστικῆς παρέκβασης: Τὸ λογοτεχνικὸ παράδειγμα τῆς ἀσύμμετρα διασκευαστικῆς Βίβλου Βασιλείων τοῦ Καисαρίου Δαπόντε // Realia byzantina. Β., 2009. Σ. 47–56; Чернышева Т. Н. Греч. литература XVIII в. // ИВЛ. М., 1988. Т. 5. С. 348; Καδᾶς Σ. Χειρόγραφο μὲ ἀυτόγραφες σημειώσεις τοῦ Καисαρίου Δαπόντε // Ἀφιέρωμα στὸν Ἐμμ. Κριαρᾶ: Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 181–235; Πολύβιος Μ. Δ. Ἡ Ζητεία τοῦ Καисαρίου Δαπόντε γιὰ τὴν ἀνοικοδόμησι τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς Ἐπροποτάμου // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 24. Σ. 183–203; Kitromilides P. M. «Balkan Mentality»: History, Legend, Imagination // Septième Congrès Intern. d'Etudes du Sud-Est Européen: Thessalonique, 29 août – 4 sept. 1994. Athènes, 1994. Vol. 1: Rapports. P. 441–467; Νιρβάνας Π. Οἱ Σκοπελίτες: Κωνσταντῖνος Δαπόντες ὁ μετονομασθεὶς Καисάριος, Σκόπελος, 1994; Μαρινέσκου Φ. Ὁ Καисάριος Δαπόντες καὶ τὰ Ρουμανικὰ Πριγκηπάτα // Ἀρχεῖον Πελαγονικῶν Μελετῶν. Ἀθήναι, 1997. Τ. 1. Σ. 101–109; Медведев И. П. Переписка греч. иерархов с рус. правительством и патриархией в кон. XVII в.: (по данным рукописи Кесария Дапонте) // РИХВ. М., 2004. Вып. 2/3. С. 493–517; *он же*. Ποэма Кесария Дапонте (XVIII в.) «Княгиня Ольга, или История Крещения Россов» // ВЦИ. 2010. № 3/4(19/20). С. 5–16; Σουλογιάννης Ε. Καисάριος Δαπόντες (1714–1784): Ἡ Ζωή, ἡ μορφοποίησι καὶ οἱ γνωριμίες του // Θεσσαυρίσματα. Βενετία, 2004. Τ. 34. Σ. 447–457; Πορφυρίου (Успенский), *en*. Ἱστορία Αφωνα. Μ., 2007. Τ. 1. С. 961–967; Παῖζη-Αποστολοπούλου Μ. Ἐλληνες λόγιοι τοῦ 18ου αἰῶνα: Ἀφανεῖς, ἀσημοὶ καὶ διάσημοι σὲ διασταυρωμένους τροχίους. Ἀθήναι, 2007. Σ. 87–133; Μερακλήσι Μ. Γ., Αἰθῆνη Σ., Παράδειση Ε. Δαπόντες Κωνσταντῖνος/Καисάριος // Λεξικὸ νεοελληνικῆς λογοτεχνίας. Ἀθήναι, 2008². Σ. 458–459; Πατάπιος Κασοκαλυβίτης, *μον*. Ἡ Μονὴ Ἐσαγγελιστρίας Σκοπέλου καὶ ὁ ἀνέκδοτος περὶ αὐτὴν κώδικας τοῦ μοναχοῦ Καисαρίου Δαπόντε // Ἀλεξανδρινὸς Ἀμνητός: Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη τοῦ Γ. Μ. Χατζηφώτη. Ἀθήναι, 2009. Τ. 2. Σ. 455–476; Πασχάλιδης Σ. Ἀ. Ἡ ἀυτόγραφη νεομάρτυρολογικὴ συλλογὴ τοῦ μοναχοῦ Καисαρίου Δαπόντε (1713–1784). Θεσσαλονίκη, 2012.

Ο. Β. Лосева

ΚΕΣΑΡΙЙ И ДАСИЙ [греч. Καисάριος (Καисάριος) καὶ Δάσιος] (VII в.?), мученики Дамасские (пам. 1 нояб.). Согласно краткому сказанию в Синаксаре К-польской ц. (архетип Х в.), вместе с К. и Д. пострадали Савва, Савиниан, Агриппа, Адриан и младенец Фома; претерпев мучения за христ. веру, святые были казнены в Дамаске. В двустииши, посвященном этим мученикам, из греч. стихных Синаксарей по име-

ни назван только К., также говорится, что святые погибли от меча «неверных друзей». В Римском Мартирологе (80-е гг. XVI в.) помещены имена К. и Д. (в искаженной форме: Dacius вместо Dasius), остальные 5 мучеников лишь упоминаются.

Время страданий святых неизвестно; архиеп. Сергей (Спасский) считает, что мученики были казнены в VII в., при взятии Дамаска мусульманами, тогда как болландисты датируют их кончину приблизительно 305 г.

Ввиду отсутствия древнего Жития исследователи подвергают сомнению тот факт, что К., Д. и др. 5 мучеников пострадали в Дамаске. Исключение составляет Савиниан, которого, возможно, следует отождествлять с одноименным святым, претерпевшим мученическую кончину в этом городе и упоминаемым под 25 сент. в визант. и зап. календарях. К., вероятно, является одним лицом с мч. Кесарием Таррацинским (Терракинским), чья память в Римском Мартирологе обозначена также под 1 нояб. (см. ст. *Кесарий и Иулиан*, священомученики Таррацинские (Терракинские)).

В нек-рых визант. календарях под 4 нояб. упоминаются мученики Дасий, Севириан, Андрон и Феодот (см. в ст. *Дасий, Севир, Андрона, Феодот и Феодота*) без указания места кончины, что по мнению болландистов, является частичным повторением памяти 1 нояб. с искаженными именами.

Торжественная служба К., Д. и 5 пострадавшим с ними совершалась в К-поле в ц. мч. Феодора, недалеко от Халки Тетрапила (*Janin. Églises et monastères*. P. 153–154), что, возможно, свидетельствует о перенесении туда их мощей.

Ист.: ActaSS. Nov. T. 1. P. 208–209; MartRom. P. 488; SynCP. Col. 188; Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 2. Σ. 11; ЖСв. Ноябрь. С. 10; Синаксарь: Жития святых, сост. на Св. Горе Афон / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 11.

Лит.: *Sergii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 341; MartRom. Comment. P. 490; *Caraffa F. Cesario, Dasio, Saba e compagni* // BiblSS. Vol. 3. Col. 1153–1154; Δάσιος // ΘНЕ. Т. 4. Ст. 972; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 244.

А. Н. Крюкова

ΚΕΣΑΡΙЙ И ИУЛИАН [греч. Καисάριος (Καисάριος) καὶ Ἰουλιανός; лат. Caesarius et Julianus] (I в.?), священомученики Таррацинские (Терракинские) (пам. 7 окт.; пам.

визант. 7 окт., 1 нояб.; греч. 7 окт.; пам. зап. 1 нояб.). Лат. Мученичество К. и И. известно в 4 редакции. По мнению болландистов, ранняя редакция (BHL, N 1511) составлена до V в., другие исследователи считают, что она появилась между V и VI вв., отмечая легендарный характер и сомнительную историческую достоверность повествования. Редакция сохранилась в 55 рукописях и была впервые издана болландистом Г. ван Хофом в 1887 г. (ActaSS. Nov. T. 1. P. 106–117). Существует греч. перевод данной редакции (BHG, N 284–284a), сохранившийся в 2 вариантах, один из к-рых (BHG, N 284a) не издан. Др., более краткие лат. версии (BHL, N 1512–1513) представляют собой извлечения из 1-й редакции Мученичества. Пространный вариант Мученичества (BHL, N 1514) был написан в XI в. и содержит вставной рассказ о мч. *Флавию Домицилле* и 2 ее слугах — мучениках Нерее и Ахиллии, к-рые также пострадали в Таррацине (ныне Террачина, Италия) и были похоронены К. (см. ст. *Нерей и Ахиллий*).

Кроме того, на лат. и греч. языках сохранилось сказание о чуде исцеления от мощей К. и И. и об их перенесении в Рим (BHL, N 1517–1518; BHG, N 285). В X в. Флодоард Реймский посвятил К. главу в поэтическом произведении «О победах Христа в Италии» (*Flodoardus canonicus Remensis. De Christi triumphis apud Italiam*. V 10 // PL. 135. Col. 689–692). В кон. XIV в. повествование о К. и об И. было включено в «Перечень святых» Петра Наталиса (*Petr. Natal. CatSS. X 2*). Существуют также эпитомы на лат. языке (BHL, N 1515–1516) и Похвальное слово (BHG, N 285a) и эпитомы на греч. языке (BHG, N 285d – 285e).

Согласно 1-й лат. редакции Мученичества, во время правления имп. Клавдия диак. К. пришел в Кампанию, в Таррацину. В городе был обычай, заключающийся в том, что в течение года один из жителей мог получить всевозможные удовольствия и вести роскошный образ жизни, но в 1-й день январских календ (1 янв.) он должен был добровольно броситься со скалы в море и т. о. принести себя в жертву богам ради благоденствия государства и правителей, а также чтобы в памяти горожан сохранилось его доброе имя.





Однажды К. увидел, как некоего прекрасного юношу Лукиана, в богатых воинских доспехах, ведут в храм Аполлона, чтобы, совершив там жертвоприношение, он бросился со скалы. Диакон обличал жестокость язычников и тщетно пытался спасти юношу от смерти. По приказу жреца Фирмина К. был схвачен и посажен в темницу. Через несколько дней К. привели на публичный допрос к наместнику Кампании Леонтию, а затем вновь заключили под стражу на год и месяц. На повторном допросе К. объявил себя диаконом и отказался поклониться идолам. Тогда Леонтий велел привязать обнаженного К. к колеснице и доставить его в святилище Аполлона. По молитве диакона храм рухнул, и жрец Фирмин погиб под его руинами. После этого Луксурий, правитель Таррацины, обвинил К. в колдовстве и грозил ему наказанием, но диакон смело проповедовал собравшимся христ. веру. Увидев, как на К. сошел чудесный свет с неба, Леонтий принял от него крещение, а бывший там пресв. И. приобрел наместника Св. Таин, после чего он вскоре скончался. Жена и дети Леонтия похоронили его останки недалеко от города в 3-й день ноябрьских календ (30 окт.). Наконец, Луксурий приказал поместить К. и И. в мешок и бросить их в море. Перед казнью диакон предсказал, что вода вынесет их тела на берег, а Луксурий в тот же день умрет от укуса змеи, что и случилось. Некий христианин Евсевий с честью похоронил останки мучеников недалеко от города в 1-й день ноябрьских календ.

В нек-рых рукописях далее следует рассказ о мученичестве Евсевия (названного монахом), похоронившего К. и И., и пресв. Феликса, к-рые через 5 дней после кончины мучеников пришли на их могилу и там, своей молитвой обратив к вере мн. жителей Таррацины, крестили их. По приказу Леонтия, сына наместника Леонтия, Евсевий и Феликс были схвачены, и за отказ принести жертву идолам им отрубили головы, а тела бросили в реку. Пресвитер г. Капуя Кварт нашел останки мучеников и похоронил их рядом с могилой К. и И.

Ф. Ланцони и ряд др. исследователей считают, что изначально Мученичество было посвящено только К., к-рый действительно пострадал

в Таррацине, тогда как И., Евсевий и Феликс не имеют никакого отношения ни к К., ни к Таррацине и были включены в Мученичество позднее.

Сомнительная историческая достоверность текста не позволяет определить точное время страданий К. Некоторые исследователи считают, что под имп. Клавдием, упомянутым в начале повествования, следует понимать *Нерона* Клавдия (54–68), тогда как другие полагают, что К. и И. пострадали при его предшественнике имп. *Клавдии* (41–54). Болландисты высказывают мнение, что К. и И. были казнены в 3-й год правления имп. *Траяна* (98–117) (ActaSS. Nov. T. 1. P. 86–88).

Вслед за рассказом о Евсевии и Феликсе во многих рукописях приводится Сказание о чуде исцеления от мощей И. и К. и об их перенесении в Рим. Согласно повествованию, имп. Валентиниан взял в жены дочь Феодосия Евдоксию, от которой у него родились 2 дочери: старшая Евдоксия и младшая Галла (в нек-рых лат. рукописях и в греч. тексте названная Плацидией). Евдоксия скончалась в юном возрасте, а Галла была охвачена нечистым духом, после того как попыталась разрушить фундамент ц. св. Лаврентия, строительство которой начал в то время папа Римский Дамас. Родители Галлы узнали, что на о-ве Хиос хранятся мощи мч. *Исидора* (пам. 14 мая), от которых происходят исцеления, и решили отправить туда дочь. По дороге она остановилась в Таррацине, епископ которой Феликс привел страждущую в церковь, посвященную Богу о выздоровлении Галлы. Через 3 дня она исцелилась и рассказала, что ночью ее посетил К. и помог ей избавиться от бесовского наваждения. Узнав о чуде, Валентиниан с супругой прибыли в Таррацину, взяли частицы мощей К. и И. и торжественно перенесли их в Рим, где в имп. дворце для них был построен ораторий, к-рый освятил папа Дамас.

Сказание, которое обычно датируется не ранее VI в. (*Duchesne*. 1900. P. 21–22), полностью лишено исторической достоверности, т. к. в нем перепутаны события, время и персонажи: супруга с именем Евдоксия была у имп. *Валентиниана III* (425–455), к-рый правил уже после смерти папы *Дамаса I* (304/5–384),

а дочь Галла — у имп. *Валентиниана I* (321–375), однако Плацидией называлась не она сама, а ее дочь, носившая то же имя. Т. о., вероятно, в Сказании об исцелении Галлы Плацидии речь идет о дочери имп. Валентиниана I, сестре буд. имп. *Валентиниана II*, современнице папы Дамаса, ставшей впоследствии женой имп. Феодосия I Великого. В таком случае описанные события следует датировать приблизительно 379 г. (ActaSS. Nov. T. 1. P. 93). Однако, по мнению А. Дюфурка, папа Дамас, упоминаемый в Сказании, — это папа Римский Сикст III (432–440), друг имп. Валентиниана III, а Галла — матрона Галла, дочь патриция Симмаха, и, т. о., исцеление от мощей произошло не в IV, а в V в. (PLRE. Vol. 2. P. 491).

В Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) память К. обозначена 21 апр. и 1 нояб. Первая дата, возможно, связана с широким распространением почитания мученика в Риме и с освящением в этот день оратория в его честь на Палатине (MartHieron. Comment. P. 201). Однако, поскольку под этим же числом праздновался «день рождения Рима» (*dies natalis Urbis Romae*), память К. была впоследствии перенесена на 1 нояб. во избежание совпадения светского и церковного торжеств (*Duchesne*. 1900. P. 22–23; *Lanzoni*. Diocesi. P. 148). Под 1 нояб. в Иеронимовом Мартирологе содержится испорченная запись: «В Таррацине память святых...», далее следует ряд имен, в т. ч. Юлиан и Феликс. Согласно реконструкции А. Кантена и И. Делеэ, первоначально в этом месте читалось: «В Таррацине память святых Кесария, Юлиана, Феликса» (MartHieron. Comment. P. 582). Также память К. под 1 нояб. содержится в *Григория Сакраментарии* (VII–VIII вв.). Кроме того, Делеэ отмечает, что память К. 1 нояб. указана и в Неаполитанском мраморном календаре (IX в.), отражающем кампанскую традицию — следов., празднование дня памяти К. 1 нояб. было известно не только в Риме, но и в области Кампания (Ibid. P. 201). В средневековых зап. Мартирологах VIII–IX вв. (Беды, Флора Лионского, Адона Вьеннского), а затем и в Римском Мартирологе (XVI в.) день памяти К. и И. закрепился под 1 нояб., пресв. Феликса и мон. Евсевия — под 5 нояб. В Римском Мартирологе (изд. в 2001) 1 нояб. ука-



зано поминовение только К., к-рый почитается как покровитель г. Террачина и коммун Чеза (обл. Кампания; праздник отмечается 19 июня), Сан-Чезарио-ди-Лечче (обл. Апулия; день памяти К. — в 4-е воскресенье июля), Сан-Чезарио-суль-Панаро (обл. Эмилия-Романья), а также как один из св. патронов еп-ства Латины, Террачины, Сецце и Приверно.

В визант. синаксарях память К., И., Евсевия, названного пресвитером, и Феликса и краткое сказание о них содержатся под 7 окт. (Paris. gr. 1582, XIV в.). В совр. календаре греч. Церквей К. и И., а также Евсевий и Феликс поминаются под этим же числом, но отдельно друг от друга.

В слав. стихных Прологах память К. и И. содержится под 7 окт. (ГИМ. Син. греч. 369(353) — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 520; *Петков Г.* Стихият Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 148). Под этим же числом память отмечена в ВМЧ (Дни 4–18. Стб. 863–864) и в Житиях святых, составленных свт. *Димитрием*, митр. Ростовским. В календаре РПЦ 7 окт. указана память только К. и И., память Евсевия и Феликса отсутствует.

Почитание К. получило широкое распространение в Риме, о чем свидетельствуют данные о неск. храмах во имя мучеников: согласно Сказанию о перенесении мощей К. и И. в Рим, в IV в. там был построен ораторий в честь мучеников в имп. дворце. Более точное место расположения оратория определить невозможно из-за разных сведений о нем в источниках. Так, в самом раннем датированном упоминании об оратории, к-рое относится к понтификату свт. *Григория I Великого* (590–605) говорится, что по указанию папы в этот ораторий, находившийся во дворце (intra palatium), в 603 г. были доставлены изображения имп. *Фоки* и его жены *Леонтии* (PL. 77. Col. 1349). Однако в Житии свт. *Григория Великого*, составленном *Иоанном Диаконом*, рассказывается, что изображения императора и его жены были перенесены в ораторий К., расположенный в Латеранском дворце (*Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 20*). В жизнеописании Римского папы *Сергия I* (687–701) содержится указание, что ора-

торий находился «intra palatium» (LP. Vol. 1. P. 371), которое, по мнению *Л. Дюшена*, следует понимать как имп. дворец на Палатине (Ibid. P. 377. Not. 12). В жизнеописаниях пап *Стефана III (IV)* (768–772) и *Сергия II* (844–847) говорится, что ораторий был построен в вестибюле Латеранского (а не Палатинского) дворца (Ibid. P. 470, 481; Ibid. Vol. 2. P. 93). Т. о., можно предположить, что изначально было 2 оратория в честь К. При папе *Каллисте II* (ок. 1060–1124) на месте оратория К. в Латеранском дворце было начато строительство капеллы свт. *Николая Чудотворца*.

В IX в., при папе *Григории IV*, ораторий во дворце на Палатине был перестроен в часовню при греч. монастыре, к-рый был основан на этом месте и носил название «in Palatio» или «Graecorum» («de Graecis»). Первое упоминание о мон-ре, связанное с событиями нач. IX в., содержится в соч. «Перенесение мощей и чудеса святых Маркеллина и Петра» (мучеников Римских) *Эйнхарда*, однако здесь не указано точное название обители (ActaSS. Iun. T. 1. P. 183). В X в. прп. *Савва Младший* († 995), монах с о-ва Сицилия, грек по происхождению, прибыл в Рим и остановился в мон-ре К., где впосл. и был похоронен. Под мон-рем К. в Риме, вероятно, следует понимать греч. обитель на Палатине (*Pitra. Analecta Sacra. 1876. Vol. 1. P. 311*). Согласно *Liber Pontificalis*, в 1145 г. в мон-ре К. был избран папа *Евгений III* (LP. Vol. 2. P. 386). В булле папы *Александра III* (1105–1181) от 16 апр. 1166 г. мон-рь впервые назван дворцовым (S. Caesarii de Palatio). В перечне рим. церквей 1192 г. в последний раз зафиксировано наименование монастыря греческим (monasterium S. Caesarii Graecorum — Le Liber Censuum de l'Église romaine / Éd. P. Fabre. P., 1889. Vol. 1. Fasc. 3. P. 300–304, 309). Возможно, после XV в. мон-рь и часовня К., находившаяся в нем, прекратили существование. Остатки греч. мон-ря с небольшой капеллой обнаружены *А. Бартоли* при раскопках дворца *Августов* и идентифицированы благодаря фрагментам визант. фресок кон. VIII–IX в.

Согласно *Liber Pontificalis*, при папе *Льве III* (795–816) в «monasterium de Corsas» также находился ораторий в честь К. (LP. Vol. 2. P. 24). По сообщению *Дюшена*, мон-рь распо-

лагался недалеко от базилики Сан-Систо-Веккьо, а ораторий К. из этого мон-ря был впосл. перестроен в церковь, известную в наст. время как Сан-Чезарео-де-Аппия, стоящую на пересечении Аппиевой и Латинской дорог (Ibid. P. 45). В перечне церквей Рима XIV в. она названа Сан-Чезарео-ин-Туррим (*Urlichs C. L. Codex urbis Romae topographicus. Wirceburgi, 1871. P. 173*). В нач. XIV в., согласно распоряжению папы *Бонифация VIII*, в ней должен был быть устроен странноприимный дом. В XV в. при храме нек-рое время существовал жен. бенедиктинский мон-рь. В 1517 г. папа *Лев X* возвел Сан-Чезарео-де-Аппия в ранг титульной церкви кардинала-пресвитера. При составлении документов в папской резиденции церковь была ошибочно названа церковью во дворце, что привело к дальнейшему отождествлению ее с Сан-Чезарео-ин-Палатио. В 1587 г., при папе *Сиксте V*, титул ц. Сан-Чезарео-де-Аппия был упразднен, однако в 1600 г. папа *Климент VIII* утвердил ее в статусе диаконии, которой она является и в наст. время. В 1597–1603 гг. под наблюдением кард. *Цезаря Барония* происходила реконструкция церкви «в раннехристианском стиле» (*Herz. 1988*). После завершения реконструкции Сан-Чезарео-де-Аппия была передана конгрегации регулярных клириков *Сомаски* (1604).

В IX–X вв. К. был посвящен один из мон-рей, существовавших при базилике св. ап. *Павла на Остийской дороге* (Сан-Паоло-фуори-ле Мура) (LP. Vol. 2. P. 23). Впосл. эта обитель была объединена с монастырем св. *Стефана*, а со 2-й пол. IX в. получила название «монастырь св. ап. *Павла*» (*Ferrari. 1957. P. 254–271; Spera L. Dalla tomba alla «città» di Paolo: Profilo topografico della Johannipolis // Paolo Apostolo Martiri: L'apostolo San Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia / Ed. O. Bucarelli, M. M. Morales. R., 2011. P. 133–137*).

Также в Риме была ц. Сан-Чезарио-де-Аренула, основанная до 1063 г. С XII в. она находилась при храме Сан-Паоло-алла-Регола. В XVI–XVII вв. церковь была разобрана при строительстве храма и госпиталя Св. *Троицы* для паломников (Сантиссима-Тринита-деи Пеллегрини) (*Armellini. 1891. P. 398; Hülsen. 1927. P. 230–231*).





К. является покровителем Террачины, городской кафедральный собор посвящен этому святому. Сооружение собора на месте рим. храма восходит к V или VI в., затем он неск. раз перестраивался. Согласно Liber Pontificalis, папа Лев IV (847–855) передал дары этому храму (LP. Vol. 2. P. 122). В 1074 г., после перестройки, собор был освящен еп. Амвросием в честь ап. Петра и К. В 1088 г. здесь состоялось избрание Урбана II на Папский престол. Совр. постройка сохранилась с различными изменениями XII–XVIII вв. Под алтарем собора находится частица мощей К.

Основная часть мощей К. и И. хранится в главном алтаре базилики Санта-Кроче-ин-Джерузальемме в Риме. В 1070 г. папа Римский Александр II подарил часть мощей (руку) К. католич. св. Аннону II, архиеп. Кёльнскому, который поместил святыню в ц. св. Георгия в Кёльне (ActaSS. Nov. T. 1. P. 96–97). Другую часть мощей мученика понтифик подарил жителям Лукки. Впосл. реликвия хранилась в монастыре св. Понтиана, в 2009 г. она была обнаружена в базилике св. Фридиана (Сан-Фредиано) в Лукке.

19 июня 2012 г. коммуна Чеза отпраздновала 400-летие со дня прибытия частицы руки К.

В ранних русских иконописных подлинниках описание изображения К. и И. отсутствует. В «Руководстве к писанию икон» В. Д. Фартусова сказано, что, поскольку на возраст мучеников нет никаких указаний, И. можно писать постарше, с проседью, с бородой средней величины, в фелони и епитрахили; К. следует изображать помоложе, с небольшой бородой, в стихаре и ораре (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 39–40).

Ист.: ВHG, N 284–285e; ВНЛ, N 1511–1518; MartHieron. P. 200–201, 581–582; MartRom. P. 488–489, 498; ActaSS. Nov. T. 1. P. 84–130; T. 3. P. 32–33; SynCP. Col. 115–118; Νικόδημος Συναξαριστής. T. 1. Σ. 306–307; T. 2. Σ. 10–11; ЖСв. Сент. С. 164–165; Μακαρίος Σιμωνολεπίτης, ιερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2009². T. 2: Ὀκτώβριος. Σ. 72–74.

Лит.: Duchesne L. La chapelle impériale du Palatin // Bull. critique de littérature, d'histoire et de théologie. 1885. Vol. 6. P. 417–424; idem. Le Palatin chrétien // NBAC. 1900. T. 6. P. 17–28; Armellini M. Le chiese di Roma dal secolo VI al XIX. R., 1891². P. 108, 517–518, 519, 595–596; Tillemont. Mémoires. T. 2. P. 187, 614–615; Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 311; T. 3. С. 417–418; Bartoli A. Scoperta dell'oratorio e del monastero di S. Cesario sul Palatino

// BACr. 1907. T. 13. P. 191–204; Quentin H. Les martyrologues historiques du moyen âge. P., 1908. P. 64–66, 445, 483; Lanzoni F. A proposito della Passione di San Cesario di Terracina // RACr. 1924. Vol. 1. P. 145–148; idem. Diocesi. P. 148–153; Hülsen C. Die Kirchen des hl. Caesarius in Rom // Miscellanea Fr. Ehrle: Studi e testi della biblioteca Vaticana. R., 1924. T. 2. P. 377–403; idem. Le chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 229–234, 479–480; Delehaye H. A propos de Saint-Césaire du Palatin // Atti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia. 1924/1925. T. 3. P. 45–48; idem. Origines. P. 304, 308, 409; Krautheimer R. et al. Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1937. Vol. 1. P. 112–113; Matthiae G. San Cesario «de Appia». R., 1955; Ferrari G. Early Roman Monasteries: Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century. R., 1957. P. 88–91, 96–99, 254–271; Tomassa P. San Cesario in Palatino. R., 1965; Jounel P. Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XII^e siècle. R., 1977. P. 302; Insalaco A. S. Cesario de Appia e le terme Commodiane // Boll. della Unione Storia ed Arte. N. S. 1984. Vol. 27. P. 82–90; Herz A. Cardinal Cesare Baronio's Restoration of SS. Nereo ed Achilleo and S. Cesario de'Appia // The Art Bulletin. 1988. Vol. 70. P. 590–620; Augenti A. Il Palatino nel Medioevo: Archeologia e topografia (secoli V–XIII). R., 1996; Ίουλιανός // ОНЕ. T. 6. Σ. 945–946; Van Doren R. Césaire // DHGE. T. 12. Col. 185; Amore A. Cesario e Giuliano // BiblSS. Vol. 3. Col. 1154–1155; Fencchia V. Felice ed Eusebio // Ibid. Vol. 5. Col. 588; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 149, 219; Julien // DHGE. T. 28. Col. 502; Claussen P. C. Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter, 1050–1300 (A–F). Stuttg., 2002. S. 269–298; Lequeux X. Latin Hagiographical Literature Translated into Greek // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham; Burlington, 2011. P. 386–390, 394; Montanari V. El «Piano di Esecuzione delli lavori urgenti da farsi nella chiesa di S. Cesario in Roma» por Giuseppe Valadier: Comparación entre el «Trattato di Architettura Pratica» y el sitio // Actas del VII Congreso Nacional de Historia de la Construcción (Santiago 26–29 octubre 2011) / Ed. S. Huerta et al. Madrid, 2011. P. 947–956.

А. А. Королёв, А. Н. Крокова

КЕСАРИЯ [лат. Caesaria (Casaria)] (ок. 465, Кабиллон, ныне Шаллон-сюр-Сон, Франция — ок. 525, Арелат, ныне Арль, там же) Старшая, св. (пам. зап. 12 янв.). Старшая сестра свт. Кесария, еп. Арелатского. Настоятельница 1-го жен. мон-ря в Арелате. Старшей она была по отношению к Кесарии Младшей, родственнице, возможно племяннице (дочери брата), свт. Кесария, которая стала ее преемницей и 2-й настоятельницей обители в Арелате (Klingshirn. 1994. P. 138). Из Жития свт. Кесария (ВНЛ, N 1508, 1509), в котором содержатся все сведения о К., известно, что она род. в аристократической, но небогатой семье

галло-рим. происхождения (др. сведений о ее родителях не сохр.). Некоторое время К. жила в основном прп. Иоанном Кассианом Римлянином жен. мон-ре Христа Спасителя в Массилии (ныне Марсель). Свт. Кесарий, ставший епископом Арелата в 502 или 503 г., готовил сестру в настоятельницы женской обители. Он хотел основать в Арелате мон-рь и начал строительство храма. Но во время осады города франками и бургундами все, что успели построить, было уничтожено нападавшими (507/8). Как только стало возможным возобновить работу, свт. Кесарий построил в юго-вост. части Арелата храм во имя св. Иоанна Предтечи. Мон-рь был открыт 26 авг. 512 г., его настоятельницей стала К., к-рую с почестями пригласили из Массилии. Свт. Кесарий лично составил устав для основанной им обители («Правило для дев») (Delage. 2010. P. 66). Строгий устав предполагал полный отказ от личной собственности, постоянное нахождение в затворе, т. е. запрещалось покидать стены монастыря, четкую организацию молитвенного правила, исполнение хозяйственных работ, подчинение епископу и настоятельнице, которая в уставе называлась «мать». По словам еп. Кесария, после Бога монахиням следовало подчиняться «матери». В обители было много насельниц — последовательниц К.; она управляла мон-рем 10 лет. Скончалась вскоре после освящения новой базилики во имя св. Девы Марии (524), где была похоронена рядом с саркофагом, к-рый заранее приготовил для себя ее брат.

К. стали почитать святой, вероятно, вскоре после кончины. Она упомянута уже у церковного писателя и агиографа свт. Венанция Фортуната, еп. Пиктавийского (ок. 535 — ок. 600). Он посвятил ей двустушие в поэме в честь св. Радегунды и ее спутниц, назвав К. сверкающим украшением Арелата: «Has inter comites conjuncta Casaria fulget / Temporibus nostris Arelatense decus» (Venanzio Fortunato. Vita St. Radegundis. III 39–40 // PL. 78. Col. 267).

Ист.: Krusch B. Vita Caesarii // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 457–501; S. Caesarii Arelatensis episcopi Regula sanctorum virginum / Ed. G. Morin. Bonn, 1933. (Florilegium patristicum: 34); Morin G., ed. S. Caesarii Arelatensis Opera omnia. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 296–345; ActaSS. Ian. T. 1. Col. 729–737; Delage M.-J., ed. Vie de Césarie d'Arles. P., 2010. (SC; 52).



Лит.: *Plinval G., de Césàrie // DHGE. 1953. Т. 12. Col. 212–215; Bataille G. Cesaria // BiblSS. 1963. Vol. 3. P. 1146; Klingshirn W. E. Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the «Vita Caesarii» // RBen. 1990. Vol. 100. P. 441–481.*

О. Н. А.

КЕСА́РИЯ КАППАДОКЬЙСКАЯ [греч. Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας; лат. Caesarea in Cappadocia; ныне Кайсери, Турция], город в Каппадокии в М. Азии, в античности и средние века 1-я по рангу митрополия *Константинопольской Православной Церкви*.

История. Предшественником Кесарии был античный г. Мазака, наследник ассир. торговой колонии Каниш (ныне Кюльтепе), располагавшейся в 24 км к северо-востоку от него. В эллинистический период был переименован в Евсевию; при рим. имп. *Августе* в его честь — в К. К. Для отличия от одноименных городов эту К. К. еще называли по ее расположению «Кесария у горы Аргеос» (совр. название горы — Эрджиес; *Καισάρεια ἢ πρὸς τῷ Ἀργαίῳ*). Город был столицей каппадокийских царей, в т. ч. союзника Митридата Евпатора, Тиграна II (нач. I в. до Р. Х.), к-рый переселил часть ее жителей в Тигранакерт, основанный незадолго до того в Сев. Месопотамии (после победы римлян они вернулись обратно). На рубеже эр К. К. была под властью Антиоха III, царя Коммагены. С 18/19 г. являлась столицей новой пров. Каппадокия с правом чеканки серебряной монеты. В 260 г. плохо защищенная К. К. была занята персами; Иоанн Зонара писал, что в это время в городе проживало ок. 400 тыс. чел. (*Zonara. Epit. hist. XII 23*; достоверность сведений подвергается сомнению). Благодаря тому что большая часть окрестностей К. К. была занята имп. именьями, город был единственным крупным в округе.

К. К. располагалась на высоте ок. 1068 м над уровнем моря на перекрестке 3 важнейших рим. дорог через Центр. Анатолию (хотя зимой снег засыпал проезд). Одна из них проходила с юго-запада на северо-восток: из Икония через Колонию (где пересекалась с дорогой, шедшей с севера на юг, из Анкиры в Тиану и далее к Киликийским Воротам) и К. К. в Севастию. Вторая — с запада на восток: из Анкиры в Мелитину (существовал также альтернативный путь из Анкиры в Мели-



Святители
Григорий Богослов и Василий Великий.
Роспись апсиды ц. св. Григория Двоеслова
в дер. Халки, Наксос. 1051 г.

тину — через Тавию). Третья дорога вела с севера на юг: из Амиса через Тавию, К. К. и Тавр в Киликию.

С хеттского периода гора Аргеос над К. К. почиталась как божество Хайга (Белая гора); ее изображение чеканилось на монетах. В К. К. были храмы Тюхе, Аполлона и Зевса Полиуха, разрушенные христианами в 362 г. В городе существовали культы императора, священного оленя, Сераписа и Митры, здесь же находилось персид. святилище огня. Очень крупная кесарийская иудейская община известна со 142 г. до Р. Х.; 2 дочери каппадокийского царя Архелая вышли замуж за сыновей *Ирода Великого*; К. К. посещал иудейский учитель *Акива бен Иосиф*. В IV в. иудеи жили в согласии с христианами: в 368–369 гг., во время голода, иудейские дети получали помощь; иудеи К. К. оплакивали кончину свт. *Василия Великого*, у его смертного одра находился врач-иудей Иосиф. Судя по антимианхейской полемике *Василия Великого*, возможно, в городе существовала и манихейская община.

Кесария была центром греческой культуры. Царь Ариарат V переписывался с Карнеадом (II в. до Р. Х.); царь Архелай I был автором трактатов о сельском хозяйстве, коне-

водстве и драгоценных камнях. Во II в. в К. К. род. софист Павсаний; при имп. Адриане в качестве наместника провинции здесь служил историк и географ Флавий Арриан. К. К. — родина софистов и философов IV в.: Эдесия — ученика неоплатоника *Ямвлиха*, Евстафия, Юлиана и Прохересия, обучавшегося в Афинах вместе со свт. Григорием Богословом. Риторикой занимались и преподавали ее до возведения в сан епископа святители Василий Великий, Григорий, еп. Нисский, и Григорий Богослов, учившийся в Кесарии у Картерия. В то же время здесь преподавали Евдоксий Старший, Евдоксий Младший, Евстохий и Стагий.

В IV–XI вв. К. К. была одним из крупных и имеющих большое влияние городов визант. Востока. В 335 г. рим. имп. *Константин I Великий* назначил своего племянника Флавия Ганнибалиана rex regnum (предположительно Иберии и Албании), резиденция Флавия находилась в К. К. В 360 г. имп. *Констанций II* перед персид. походом встречался здесь с царем Армении Аршаком III и получил весть об узурпации *Юлиана Отступника*. В 362 г. за разрушение языческих храмов Юлиан лишил К. К. городских прав и вернул ей название Мазака; на христиан был наложен штраф в 3 тыс. либр золота, проведена перепись населения с целью налогообложения. Юлиан конфисковал все церковное имущество и грозил дальнейшими карами клирикам, если языческие храмы не будут восстановлены. Письмо 363 г., в котором свт. Василий Великий якобы отказывается выдать на персид. поход 1 тыс. либр золота имп. Юлиану, угрожавшему в противном случае разрушить К. К., не считается подлинным.

После 363 г. К. К. стала одним из основных перевалочных пунктов на дороге к евфратской границе; в городе развивалось производство оружия и амуниции (прежде всего для кавалерии), тканей и особенно дорожных ковров. В 365 г. имп. *Валент* получил в К. К. весть об узурпации Прокопия; в 370 г. Валент проходил через К. К. в Антиохию и свт. Василий Великий пытался отратить его от арианства. Зимой 368/9 г. свт. Василий Великий организовал раздачу пищи голодавшим жителям К. К. В 371 г. префект претория Востока Домиций Модест склонял свт.

Василия Великого к омиусианскому исповеданию. В следующем году Валент снова прибыл в К. К. и приказал отправить свт. Василия Великого в ссылку, однако из-за внезапной болезни и смерти имп. сына Валентиниана святитель остался в К. К.

В 371 г. имп. Валент разделил Каппадокию на 2 провинции. К. К. стала столицей Каппадокии Первой, ее статус понизился и влияние в политической сфере уменьшилось. В Поданд, столицу пров. Каппадокия Вторая, были переведены чиновники из К. К. (многие из них убежали из города или кончили жизнь самоубийством). Имп. *Феодосий I Великий* восстановил единство провинции, но в 382 г. она была окончательно разделена надвое. В это время митрополитом К. К. был близкий ко двору интриган Елладий. В 394 г. в К. К. был сослан *Евномий*, еп. Кизический, ученик еретика-аномея *Аэтия*.

В 404 г. по дороге в Кукус, место своей 2-й ссылки, свт. *Иоанн Златоуст* остановился близ К. К. в поместье вдовы Селевкии, где подвергался угрозам со стороны митр. Фаретрия и поддерживавших его монахов. Святитель боролся с распроstrаненной в К. К. проститу-

отражено нападение на город шаха *Хосрова I*. Зимой 580/1 г., во время персид. кампании, в К. К. останавливался буд. имп. Маврикий. Персы осаждали город в 611 г. Некоторые христиане бежали из К. К., неск. ты-



Портал крепости сельджукского хана Каратая в Кесарии Каппадокийской. 1235–1241 гг.

сяч человек было захвачено в плен; местные иудеи подчинились персам. Перед городом был распят арм. кн. Васак Арцруни. Войска под предводительством патрикия Приска освободили город после годичной осады. В 622 или 624 г. имп. *Ираклий* собирал в К. К. войска для персид. похода, а на обратном пути подарил митр. Кесарии Иоанну часть Живоворящего Древа. В 642 г. на город впервые напали арабы; в 646 г. К. К. захватил буд. халиф Муавия, наложивший на город дань.

Провозглашение Никифора II Фоки императором в Кесарии Каппадокийской в 963 г. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XIII в. (Matrit. 26–2. Fol. 155r)

В 650–651 гг. имп. *Констант II* готовился в К. К.

к войне за Армению, окончившейся неудачей. В 654–655 гг. город снова осаждал Муавия, но К. К. не сдавалась. В 726 г. арабские войска Масламы ибн Абд аль-Малика захватили город.

В ходе фемной реформы К. К. вошла вначале в фему Каппадокия, при *Льве VI Мудром* — в фему Харсиан. В средневизант. период К. К. была местом сбора войск фем Арменияк, Пафлагония и Севастия. В 878 г. в городе квартировал имп. *Василий I Македонянин*, в 923 г. — домостик схол Иоанн Куркуас. В 963 г. в военном лагере близ К. К. был провозглашен императором *Никифор II Фока*, родившийся в Каппадокии, в 970 г. —

Варда Фока. В 976 г. *Василий II Болгаробойца* собирал в К. К. войска против мятежного Варды Склира, в 978 г. здесь состоялась встреча Варды Фоки и Евстафия Малейна. В 1022 г. в благодарность за помощь в подавлении мятежа Никифора Фоки и Никифора Ксифия *Василий II* передал Кеса-

рию Давиду, сыну Сенекерима Васпураканского. В 1067 г. город был разрушен тюрками-сельджуками. В 1073 г. в сра-

жении в окрестностях К. К. Исаак Комнин попал к ним в плен; К. К. находилась тогда в руинах. Таким же видели город участники 1-го крестового похода в 1097 г.

В 1134 г. К. К. была восстановлена Мехмедом из династии Данишмандидов, к-рые управляли городом и его окрестностями приблизительно с 1090 г. В 1169 г. К. К. перешла под власть иконийских султанов. В 1211 г. город безуспешно осаждал кор. Киликийской Армении Левон II. В 1243 г. Кесарию захватили монголы. Польск. путешественник Симеон описал К. К. как турецко-арм. город с разрушенными домами из сырца, к-рый он видел в 1617 г. В 1895 г. здесь имел место крупный акт геноцида армян. В XIX в. большинство греков покинули К. К., переселившись в крупные приморские города. В нач. XX в. Кесарийскому митрополиту подчинялось ок. 40 тыс. православных. В нач. 20-х гг. XX в. ок. 1500 проживавших в К. К. греков вынуждены были переселиться в Грецию.

Епископия. В 1-м Послании ап. Петр обращается к христианам Каппадокии (1 Петр 1. 1), столицей которой была К. К. По преданию, первыми епископами в городе были св. Лонгин Сотник и ученики ап. Павла Аполлон и Епафродит (*Greg. Nyss. Ep. 17. 15*). Точно установлено, что во II в. в К. К. жили христиане. Спасаясь от гонения *Септимия Севера*, *Климент Александрийский* бежал в К. К. к своему другу еп. Александру и проповедовал там.

В первые 3 века христианства были известны епископы Феокрит (ок-



цией, а также переживал в городе нашествие исавров. В 440 (по др. данным, в 444) г. в К. К. был казнен *magister officiorum* Павлин. В 479 г. в городе отбывал ссылку постриженный в монахи Флавий Маркиан, внук имп. Маркиана, восставший в К-поле против имп. *Зинона*.

В 536 г. имп. *Юстиниан I* объединил гражданскую и военную власть, учредив должность проконсула обеих Каппадокий. Инициатором этой реформы был происходивший из Каппадокии могущественный префект претория Иоанн.

Имп. Юстиниан I восстановил стены, окружавшие К. К., и сократил территорию города. В 575 г. было



160), Александр (170–211), Фирмилиан I (ок. 232–268), Феокист, Фирмилиан II (269) и Леонтий (285). Еп. Лукий принял здесь мученическую смерть (*Fedalto. Hierarchia. P. 20*). Еп. Фирмилиан I был одним из крупнейших церковных деятелей своего времени, он вел обширную переписку, в т. ч. со сщмч. *Киприаном*, еп. Карфагенским. По его приглашению Ориген проповедовал в К. К. 2 года. Еп. Фирмилиан I конфликтовал с Римским папой Стефаном I из-за практики повторного крещения еретиков. Свт. *Дионисий*, еп. Римский, помогал К. К. в выкупе захваченных готами пленников.

В 235 г. из-за начатого после землетрясения легатом Лицинием Серенианом гонения на христиан мн. каппадокийцы бежали в Иерусалим. В это время пострадали мученики *Мамант* (пам. 2 сент.), *Иулитта* (пам. 31 июля), *Варлаам* (пам. 19 нояб.), *Евсихий* (известны 2 мученика Кесарие-Каппадокийских с таким именем, пам. 9 апр. и 7 сент.), *Дамас*, *Гордий* (пам. 3 янв.) и безымянные святые, принявшие мученическую смерть при Диоклетиане (*Euseb. Hist. eccl. VIII 12. 1*). Свт. Василий Великий привез в К. К. мощи св. Саввы Готфийского и 40 мучеников Севастийских.

Во 2–3-й четв. IV в. К. К. была митрополией Понтийского диоцеза, занимавшего ок. половины территории М. Азии. Именно здесь был поставлен 1-й епископ Армянской Церкви — свт. *Григорий Просветитель* (возможно, в 314), а также его родственники-преемники (по меньшей мере до епископства свт. Василия Великого). В К. К. проходили антиарианские Соборы в 318, 358 и 371 гг.

С 372 г. К. К. — митрополия пров. Каппадокия Первая с 5 суффраганами: Василика-Ферма, Камулиана, Кискисс, Нисса и Феодосиополь. После вхождения в состав К-польского Патриархата К. К. стала первопрестольной митрополией, что отражено в 1-й нотиции (*Darrouzès. Notitiae. P. 204*). В нач. X в., согласно 7-й нотиции (*Ibid. P. 274*), добавились следующие суффраганы: Эполии, Арагена, Ариарафия (позднее вернулась в Мелитинскую митрополию), Дасмендрон, Эваисса, Агиос-Прокопиос, Севериана, Сириха, Савес и Цаманд; с XIV в. в состав митрополии вошел Тамис. В том же веке митрополиту К. К. были пере-

даны во временное управление запустевшие церковные территории М. Азии: в 1327 г. — митрополии Севастии Армянской, Евхаиты, Икония, Мокисса и архиепископия Назианза; в 1365 г. — те же, кроме Евхаиты; в 1370 г. — Тианы и Мокисса, а Назианз был окончательно присоединен к К. К. (*Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 143–144, 468, 536–538*). С 1922 г. К. К. стала титулярной кафедрой.

На I Вселенском Соборе в Никее (325) К. К. представляли митр. Леонтий и его будущий преемник Ермоген, переписывавший текст Символа веры. К сер. IV в. в К. К. сложилась большая христ. община, ее членами были в т. ч. и знатные горожане, и многочисленные представители духовенства (некоторые из них занимались ремеслом).

С июня 370 по 1 янв. 379 г. кафедру К. К. занимал свт. Василий Великий. При нем за городом была построена Василия — квартал благотворительных заведений, включавший столовую, больницу и приют. Этот квартал также называли Новым городом. В нем свт. Василий, вероятно, и был погребен. Ок. 393 г. Василию посещал св. *Гауденций*, еп. Бриксии (Брешиа, Италия). Видимо, именно в К. К. была создана Литургия свт. Василия Великого, который отредактировал анафору Божественной литургии, совершавшейся в церквях К. К. Во времена свт. Василия в городе был известен суточный круг богослужений, состоявший из полунощницы, утрени, малых часов и вечерни. В К. К. были составлены в виде ответов на частные вопросы мн. дисциплинарные правила, введенные свт. Василием. Чтецом у свт. Василия служил свт. *Евагрий Понтийский*.

Митр. Фирм († 439) был сторонником свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского, и одним из главных участников III Вселенского Собора в Эфесе в 431 г. Известны 46 его кратких писем (*CPG, N 6120*) и проповедь, произнесенная на Эфесском Соборе (сохр. только на эфиоп. яз.; *CPG, N 6121*). Его преемник Фаллассий, бывший префект претория Иллирика, участвовал в выработке халкидонского исповедания. В 537–558 гг. митрополитом К. К. был палестинский монах и один из влиятельнейших церковных деятелей своего времени — монофизит *Феодор Аскида*, к-рый жил в основном

в К-поле. Митр. *Андрей Кесарийский* (кон. VI в.) составил наиболее известный визант. комментарий на Откровение Иоанна Богослова (*CPG, N 7478*); архиепископами К. К. были известный византийский ученый и писатель *Арефа* (до 902 — после 932) и *Василий Элахистос*, комментатор творений свт. Григория Богослова (945–956). В кон. XII в. в городе было учреждено яковитское еп-ство.

В 1850–1938 гг. в К. К. действовало титулярное арм. униат. еп-ство, объединявшее ок. 1500 верующих. В нач. XX в. резиденция митрополита К. К. и богословская школа находились в монастыре св. Иоанна Предтечи во Флавианах (ныне Зинджидере), в окрестностях города. Арм. архиеп-ство насчитывало ок. 30 тыс. прихожан. Работали миссии греко-католиков, иезуитов и протестантов.

Памятники. Римская К. К. была расположена на обрывистой сев. нижней террасе потухшего вулкана горы Аргеос и состояла из 3 частей: на 1-й террасе — верхний город; пригороды — у подножия горы; совр. г. Эскишехир — на равнине. Страбон сообщал, что К. К. не была огорожена (*Strabo. Geogr. XII 2*), но о частично разрушившихся стенах упоминал в IV в. свт. Василий Великий (*PG. 32. Col. 1186*). Прокопий Кесарийский писал, что старые стены охватывали очень большую, неплотно застроенную территорию, где располагались холмы, скалы, равнины, сады и пастбища, отчего их трудно было защищать от нападения неприятеля (*Procop. De aedificiis. V 4. 7–14*). Импер. Юстиниан сократил периметр стен и укрепил их, сделав более надежными. Вероятно, первоначально они проходили примерно по линии сельджукской стены, поскольку у ворот Бояджикапы известна огромная некладбищенская церковь. Линия Юстиниановых стен неизвестна; возможно, она идентична периметру совр. цитадели (соотношение длины этих стен является предметом дискуссий исследователей). Выше ипподрома, у подножия Аргеоса, сохранился фрагмент стены длиной ок. 1 км. В исторических источниках упоминаются Севастийские ворота, к-рые, вероятно, были возведены на юго-востоке города.

Древние памятники плохо сохранились: местные жители использовали их камни как строительный материал. Известны развалины рим.



бань с водопроводом, рим. некрополь, ипогей (подземное помещение) августовского времени. Склеп в Бештепелере был украшен скромными настенными росписями (V в.?). Сохранились остатки водопровода, видимо восходящего к X в., и углубление римского ипподрома, существовавшего по крайней мере со времени правления Александра Севера; здесь был замучен св. Гордий. Большинство домов были одно- и 2-этажными.

Главным византийским памятником в К. К. является большая базилика в Бояджикапы близ Хатуние-Медресеси. Сильно разрушившееся здание было снесено в 1965 г., но хорошо известно по чертежам, рисункам и фотографиям. К моменту сноса сохранялась верхняя половина западной и часть юж. стены (32,5 м); нижняя половина находилась под землей. Местоположение храма вне



старого города указывает, возможно, на принадлежность базилики к комплексу Василия, однако остатки храма датируются более поздним временем. Вероятно, это храм св. Василия, разрушенный турками-сельджуками в 1067 г. и описанный как руины в 1617 г. польским путешественником Симеоном. Точные размеры базилики неизвестны: ее длина была ок. 65–70 м, а ширина — ок. 30–35. Базилика была 3- или 5-нефной (предполагаемая ширина крайних нефов — 5,2 м). Здание сложено с применением панцирной техники из тесаных квадров известняка с забутовкой. Судя по небольшой толщине стен (ок. 0,9 м), базилика была перекрыта крышей на деревянных стропилах. Здание освещали огромные окна с полукруглым завершением и профилированными наличниками (позднее частично заложены). Не исключено наличие хор, уникальных для Каппадо-

кии: на это указывает 3-ярусное членение боковой стены. Боковой фасад богато украшен: под рельефными наличниками окон идет карниз, а над ними — пояс из накладных арок, между к-рыми помещены небольшие карнизы, опирающиеся на пилястры. Такая декорация напоминает убранство базилики в Скупи (Скопье) и храма в Томарзе. Скорее всего отсюда происходят капители в Улу-джами и Хатуние-Медресеси.

В источниках упоминаются ц. св. Маманта (возможно, идентичная крестообразному храму, раскопанному в 1972 на юго-востоке города), мон-рь св. Иулитты (вероятно, на сев.-вост. окраине К. К., с агиасмой поблизости), маленький купольный мавритий св. Меркурия за городской стеной, мавритии святых Евсихия и Дамаса (усыпальница митрополитов Леонтия, свт. Василия Великого и кесарийских пресвитеров), св. Гордия, св. Саввы Готфийского, 40 мучеников Севастийских (сохр. фрески), храм Пресв. Бо-

Монастырь архангелов Михаила и Гавриила в Кесарии Каппадокийской. Гравюра. 1849 г. (ГЛМ)

городицы, мон-рь Пресв. Богородицы и гробница св. Феклы на горе Аргеос. На ипподроме находился храм мч. Гордия. Близ медресе Хунат-Хатун были найдены мозаики; по преданию, медресе построено на месте церкви, где митр. Леонтий поставил в епископы свт. Григория Просветителя.

В нач. XX в. митрополия К. К. насчитывала 40 тыс. верующих (из них 3 тыс. проживали в городе), 45 иереев служили в 57 церквях, к-рые находились в 51 населенном пункте; действовали 3 монастыря: св. Иоанна Предтечи, св. Таксиархов (архангелов Михаила и Гавриила), вмч. Пантелеимона; были открыты 74 греч. школы (в т. ч. 2 приюта, гимназия и полугимназия).

Митрополичьим собором был храм свт. Николая Чудотворца (до 1923). Кроме него действовала ц. свт. Василия Великого, где хранились мощи святого. Существовали также церкви Успения Пресв. Богородицы (ранее кафедральный собор), Вознесения Господня, мч. Маманта, вмч. Меркурия. Усилиями митрополитов Ев-

стафия (Клеовулоса) (бывшего директора Великой школы в К-поле) и Иоанна (Анастасиадиса) при материальной поддержке проживавшего в Марселе грека Теодороса Родоканакиса была создана единственная в Каппадокии семинария, действовавшая в 1882–1916 (или до 1917) гг. Др. меценат, Симеонакис Синисоглу, выделил средства на создание Центрального приюта.

В Фарасе близ К. К. подвизался прп. *Арсений Каппадокийский* (ок. 1840–1924), здесь же род. старец *Паусий Святогорец* († 1994).

В 1924 г. малоазийские греки переселились в Грецию и в К. К. осталось всего ок. тысячи греков. После смерти митр. *Каллиника (Деликаниса)* в 1934 г. митрополия прекратила свое существование.

Известные епископы, архиепископы и митрополиты К. К.: Феофрит (ок. 160), Александр (170–211), Фирмилиан I (ок. 232–268), Феофит, Фирмилиан II (269), Леонтий (285), Лукий, Агрикола (упом. в 314), Евсевий (315), Леонтий (ок. 319–325), Ермоген (1-я пол. IV в.), Евсевий (335), Дианий (336), Евсевий (340), свт. *Евлалий* (Евлабий) (сер. IV в.), Дионисий, Евсевий (362–370), свт. Василий Великий (370–379), Елладий (379 — ок. 394), Фаретрий (396–404), Архелай (404–431), Фирм (431–439), Фалассий (440–451), Аппий (ок. 458–459), Илия, Сотирх (ок. 510–537; антихалкидонит), Феодор Аскида (537–558), Феофрит (ок. 560), Андрей (кон. VI в.), Филалет (упом. в 681), Кириак (упом. в 691), Агапий (упом. в 787), Иоанн (нач. IX в.), Николай (ок. 806), Фома (812), Михаил (упом. в 859), Павел (упом. в 861), Евфимий (упом. в 869), Евсхимон, Прокопий (упом. в 879–880), Феофан (упом. в 886), Арефа (до 902 — после 932), Феофан Хиринос (нач. 30-х гг. X в.), Андрей, Василий Элахистос (945–956), Стилиан (X–XI вв.), Лев (упом. в 1029–1032), Евгений (упом. в 1071), Николай (упом. в 1079), Стефан (1084), Косма (упом. в 1094), Константин (ок. 1145–1152), Макарий (50-е гг. XII в.), Стефан (1157–1177), Димитрий (упом. в 1189), Василий (до 1232), Митрофан (упом. в 1250), Василий Хрисомалл (упом. в 1295), Антоний (1362–1363), Мефодий (1365–1369), Афанасий (упом. в 1370), Евфимий (ок. 1377–1378), Арсений (упом. в 1443), Агапий (ок. 1450), Митрофан (1545–1549; вполн. патриарх К-польский *Митрофан III*), Макарий (упом. в 1560), Иоасаф (ок. 1574–1575), Пахомий (1584; вполн. патриарх К-польский *Пахомий II*), Евфимий (с февр. 1584), Митрофан (1588), Дионисий (ок. 1600), Григорий (1606–1623, 1624–1627), Герман (1623), Мелетий (1623–1624), Мит-





рофан (1627–1630), Исаак (1630–1637), Елифангий (1637), Григорий (1637), Анфим (1639), Захария (1642–1649), Паисий (1647), Анфим (ок. 1649–1653), Неофит (1671), Григорий (1672–1674), Герман (1674–1676), Парфений (1678), Григорий (ок. 1689), Анфим (1702), Киприан (до 1707; вполн. патриарх К-польский *Киприан*), Иеремия (1707–1716; вполн. патриарх К-польский *Иеремия III*), Неофит (1716–1734), Парфений (1734 – ок. 1752), Порфирий (1752), Герасим (ок. 1760), Паисий (ок. 1760–1764), Макарий (ок. 1765–1772), Григорий (1773–1796), Леонтий (1796–1801), Паисий (1801 – ок. 1804), Филофей (ок. 1804–1816), Мелетий (1816–1817), Иоанникий (1817–1823), Хрисанф (1823–1830), Герасим (1830–1832), Паисий (1832–1871), Василий (1871), Евстафий (Клеовулос) (1871–1876), Мефодий (1876–1878), Иоанн (Анастасиадис) (1878–1902), Гервасий (1902–1910), Софроний (Нистопулос) (1910–1911), Амвросий (Ставринос) (1911–1914), Николай (Саккопулос) (1914–1927), Каллиник (Деликанис) (1932–1934).

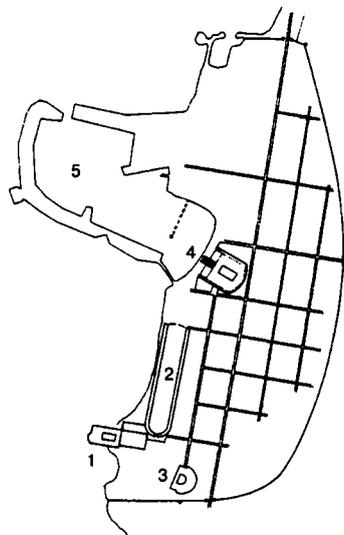
Лит.: *Λεβίδης* 'Α. Αί ἐν μονολίθους μοναὶ τῆς Καππαδοκίας καὶ τῆς Λυκαονίας. Κωνσταντινούπολις, 1899. Σ. 34–54; *idem*. Ἡ μητρόπολις Καισαρείας-Καππαδοκίας // *Ἡμερολόγιον τῶν ἐθνικῶν φιλανθρωπικῶν καταστημάτων ἐν Κωνσταντινουπόλει. Κωνσταντινούπολις*, 1905. Τ. 1. Σ. 126–155; *Bernardakis* G. Notes sur la topographie de Césarée de Cappadoce // *EO*. 1908. Τ. 11. Ρ. 22–27; *Griffin* M. H. The Administration of the Roman Province of Cappadocia: Diss. Chapel Hill (N. Car.), 1929; *Gabriel* A. Monuments turcs d'Anatolie. Ρ., 1931. Vol. 1: Kayseri-Nigdé. Ρ. 3–100; *Lebon* J. Sur un concile de Césarée // *Le Muséon*. 1938. Vol. 51. Ρ. 89–132; *Janin* R. Césarée de Cappadoce // *DHGE*. T. 12. Col. 199–203; *Knorr* U. W. Basilus der Grosse: Sein Beitrag zur christliche Durchdringung Kleinasien: Diss. Tüb., 1968. 2 Bde; *Forlín Patrucco* M. Aspetti del fiscalismo tardo-imperiale in Cappadocia: La testimonianza di Basilio di Cesarea // *Athenaeum*. N. S. Pavia, 1973. Vol. 51. Ρ. 294–309; *eadem*. Povertà e ricchezza nell'avanzato 4. sec.: La condanna dei mutui in Basilio di Cesarea // *Aevum*. Mil., 1973. Vol. 47. Ρ. 225–234; *Hild* F. Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien. W., 1977. (Veröff. d. Kommission f. TIB; 2); *French* D. H. The Roman Road-System // *ANRW*. 1980. Tl. 2. Bd. 7. Hbd. 2. S. 698–729; *Hild* F., *Restle* M. Kappadokien. W., 1981. S. 193–196. (TIB; 2); *Gain* B. L'église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379). R., 1985; *idem*. Kaisareia I (in Kappadokien) // *RAC*. Bd. 19. Sp. 992–1026; *Di Bernardino* A. La Cappadocia al tempo di S. Basilio // *Mémorial Dom J. Griboimont*. R., 1988. Ρ. 167–182; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. Ρ. 20–24; *Pouchet* R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: Une stratégie de communion. R., 1992. (SEAug; 36); *Σταυρίδης* Β. Θ. Ἐπισκοπικὴ ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου: Αἱ ἐντὸς τῆς Τουρκίας μητροπόλεις κατὰ τὸν 20ὸν αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1996. Σ. 31–46; *Thierry* N. La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge. Turnhout, 2002; *Burrell* B. Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors. Leiden; Boston, 2004. Ρ. 246–251; *Métivier* S. La Cappadoce

(IV^e–VI^e siècle): Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient. Ρ. 2005; *Kiminas* D. Orthodox Christianity: The Ecumenical Patriarchate: A History of Its Metropolitanates with Annotated Hierarch Catalogs. S.l., 2009. Vol. 1. Ρ. 100–102; *Cooper* J. E., *Decker* M. Life and Society in Byzantine Cappadocia. Basingstoke; N. Y., 2012.

А. Ю. Виноградов

КЕСАРИЯ ПРИМОРСКАЯ (Кесария Палестинская) [греч. *Καيسάρεια ἡ Παράλιος, Καισαρεία της Παλαιστίνης*; лат. *Caesarea Maritima, Caesaraea Palaestina*; ныне Цезаря, Израиль], город-порт на берегу Средиземного м., построен *Иродом Великим* в 22–10/9 гг. до Р. Х. на месте древнего финик. поселения Стратонова Башня. Назван в честь имп. Октавиана *Августа* (*Ios. Flav. De bell. I 21. 7*). Главный порт рим. Палестины, резиденция царя, затем рим. прокураторов, после 70 г. по Р. Х. — столица пров. Иудея (вполн. Палестина).

История. Финикийское поселение Стратонова Башня впервые упоминается в папирусах Зенона (259 г. до Р. Х.). Город часто переходил в руки разных правителей. Приблизительно в 103 г. до Р. Х. был завоеван *Александром Яннаем* и присоединен



План Кесарии:

1. Дворец Ирода Великого;
2. Ипподром; 3. Театр;
4. Храм Августа; 5. Порт

к царству Хасмонеев. В 63 г. до Р. Х. Помпей передал порт в юрисдикцию римской пров. Сирия. Вполн. имп. *Марк Антоний* отдал город Клеопатре. После победы над войском Марка Антония у мыса Акций в 31 г. до Р. Х. Октавиан Август подарил местность Ироду Великому (*Ibid. I 20*).

Возле естественной бухты у Стратоновой Башни Ирод построил великолепный город и порт, выдающееся инженерное сооружение своего времени, с глубокой гаванью и системой волноломов. С северо-востока вход в порт был украшен скульптурами и башнями, самая высокая из к-рых носила имя Друза, пасынка имп. Августа. С высокого холма на порт смотрел храм Ромы и Августа. Город был спланирован по четкой ортогональной сетке улиц; со значительного расстояния по акведуку подавалась вода. Среди общественных зданий города Иосиф Флавий упоминает театр, амфитеатр, рынки и дворец (*Ibid. I 21. 8*). В честь окончания строительства и открытия порта Ирод учредил «Кесарийские игры». К. П. сначала населяли в основном язычники, но вскоре появилась и иудейская община. Одним из поводов к началу антиримского восстания в 66 г. по Р. Х. стал конфликт между язычниками и иудеями в К. П. (*Ibid. II 13*).

В годы Иудейской войны город стал главным лагерем рим. армии под командованием *Веспасиана* и *Тита*. После разрушения Иерусалима К. П. получила статус колонии (*Colonia Prima Flavia Augusta Caesarea* или *Caesarensis*) и стала главным городом рим. провинции. Хранившийся в Лувре бронзовый кубок, датированный нач. IV в., декорирован сценами из истории К. П., в т. ч. изображением основания колонии (*Patrich. 2011. Ρ. 71–90*). Кесарийский амфитеатр превратился в арену наказания непокорных: в 70 г. по Р. Х. на играх в честь дня рождения буд. имп. *Домициана* Тит устроил гладиаторские бои с участием иерусалимских пленников. После подавления восстания *Бар-Кохбы* (132–135) в К. П. вновь казнили множество повстанцев, в т. ч. рабби *Акиву*, известного иудейского законоучителя, поддержавшего восставших.

Я. Чехановец

Первые и довольно многочисленные сведения о возникновении христианской общины в К. П. содержатся в Деяниях св. апостолов. Христ. община появилась здесь вскоре после Вознесения, когда в К. П. пришел ап. *Филипп*, который проповедовал в приморских городах Палестины (Деян 8. 40). В К. П. сщмч. *Корнилию* сотнику явился ангел, после чего он встретился с ап. Петром и принял крещение вместе со всей



своей семьей, со слугами и с некоторыми друзьями (Деян 10). Вероятно, «дом Корнилия» был 1-й группой христиан, перешедших в новую веру из язычников (Деян 10. 45–48). Проповедь Петра для группы Корнилия в К. П. была также 1-м



Ап. Филипп.
Фрагмент иконы
«Миния годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон,
Реклингхаузен)

описанным случаем проповеди Христовой веры язычникам (Деян 10. 34–43), к-рые в то время преобладали в городе. Детали жизни кесарийской общины, описанной в Деяниях св. апостолов, ап. Лука, как сообщает Евсевий Кесарийский, мог узнать от дочерей ап. Филиппа (*Euseb. Hist. eccl. III 31, 39; V 24*).

Ап. Павел неоднократно посещал К. П. Вскоре после обращения он прибыл в город и отсюда отправился в Тарс (Деян 9. 30). В конце 2-го путешествия по пути в Иерусалим он вновь посетил К. П. (Деян 18. 22). В 3-й раз ап. Павел был здесь в кон. 50-х гг. I в., во время последнего путешествия в Рим, вместе со своим спутником ап. Лукой (Деян 21. 8–16). Они останавливались в доме ап. Филиппа, к-рый окончательно посе-

лился в К. П. и возглавил местную общину христиан. В это же время в город прибыл некий иудейский пророк Агав (Деян 21. 10); он предсказал, что ап. Павел будет схвачен иудеями в Иерусалиме. После ареста апостол в течение 2 лет по приказу прокуратора Феликса содержался «под стражею в Иродовой претории» в К. П. (Деян 23. 23–35). Условия его содержания не были строгими, и друзья ап. Павла могли заботиться о нем (Деян 24. 23). В 58 или 59 г. новый прокуратор Порций Фест оставил ап. Павла под стражей, надеясь получить от него взятку (Деян 24. 26). С целью разрешить свое дело апостол отправил апелляцию в Рим к имп. *Нерону* (Деян 25. 11). Через неск. дней в К. П. состоялся диспут, на к-ром Павел доказал свою невиновность перед прокуратором и царем Иродом Агриппой II (Деян 25. 13 – 26. 32). Однако, поскольку апелляция в Рим уже была отправлена, апостол должен был сам явиться на суд императора.

На протяжении последующих более 100 лет об истории христиан в К. П. надежных сведений почти нет. Сохранились имена неск. епископов 2-й пол. I–II в. в списках, составленных уже в позднеантичную эпоху и малодостоверных (они не были известны Евсевию Кесарийскому в нач. IV в. и впервые указаны в «Апостольских постановлениях» V в. *Const. Ap. VII 46.3 // PL. 53. Col. 591*). Кроме имен предстоятелей, о к.-л. событиях этого времени ничего не известно. Первый епископ, которого упоминает Евсевий в «Церковной истории», – Феофил. Он получил хиротонию в 189 г., в 195 г. вместе с еп. Наркиссом Иерусалимским председательствовал на Соборе в Кесарии, на к-ром обсуждался вопрос о времени празднования Пасхи (*Euseb. Hist. eccl. V 22–23, 25*). Церковь Палестины на Соборе в основном поддержала традицию Александрийской Церкви.

Важнейшим событием в истории К. П. стал приезд в город христ. ученого Оригена, который в 215 или 216 г. был вынужден бежать из Александрии по причине гонений имп. *Каракаллы*. Уже к моменту этого (первого) переезда в К. П. Ориген был известен как один из крупнейших христ. богословов. Он был принят местным еп. Феоктистом и еп. Александром Иерусалимским (*Ibid. VI 19*). В этот период он вре-

менно оставался в городе, стремясь сохранить связи с Александрией и ее катехизической школой. Тем не менее его пребывание в К. П. вызвало протесты еп. Димитрия Александрийского, к-рый заявлял о недопустимости для светского человека, каковым был Ориген, учительствовать в Церкви. Вскоре Ориген вернулся в Александрию, но в последующие годы часто бывал в К. П. Ок. 230 г. Ориген был посвящен здесь в сан пресвитера (*Ibid. VI 8, 23; Phot. Bibl. Cod. 118 // PG. 103. Col. 397*), т. е. в это время он уже воспринимался палестинскими христианами и жителями города как «свой», хорошо знакомый и уважаемый человек. Рукоположение Оригена привело к скандалу в Александрии: еп. Димитрий заявил о неправомерности действий палестинских епископов. В 231 г. в Александрии был созван Собор, к-рый отрешил Оригена от сана и отлучил его от Церкви и фактически изгнал из христ. общины Александрии. Спустя некоторое время, при новом еп. Александрийском Ираклии, отлучение было снято, но Ориген, не желавший подчиняться вердиктам враждебно настроенных к нему египтян, был вынужден окончательно переселиться в К. П. (*Euseb. Hist. eccl. VI 26*). Т. о., с городом связан весь длительный период позднего творчества Оригена – 30–50-е гг. III в. Еще в кон. 20-х гг. III в. он начал свод толкований Свящ. Писания – Гексаплы. В К. П. эта работа была завершена. В 30–40-х гг. III в. здесь же им были написаны трактат «О молитве» и полемическое соч. «Против Цельса» (*Ibid. VI 16, 36*). Ориген активно участвовал в жизни Церкви Палестины, дважды присутствовал на Соборах в г. Бостра (или в самой К. П.), где обсуждались вопросы смерти и бессмертия души (*Ibid. VI 33, 37*). Влияние Оригена к сер. III в. превратило общину К. П. в крупный богословский центр ранней Церкви. В К. П. Ориген собрал обширную библиотеку, состоявшую из 30 тыс. книг (*Isid. Hisp. Etymol. VI 6*), едва ли не самую большую в ранней Церкви, вероятно уступавшую только б-ке христиан в Александрии. Вокруг Оригена сложилась группа образованной христианской молодежи, впоследствии ставшая крупной катехизической и богословской школой. Учениками Оригена в К. П. были свт. *Григорий*



Свт. Григорий Неокесарийский.
Фрагмент иконы
«Минея годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон,
Реклингхаузен)

Чудотворец, еп. Неокесарийский (*Euseb. Hist. eccl. VI 30; Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. // PG. 46. Col. 905; Hieron. De vir. illustr. 65*), Фирмилиан, еп. Кесарии Каппадокийской (ок. 232–268), пресв. **Памфил**, возглавивший школу и б-ку после Оригена, а также философ-неоплатоник **Порфирий** из Тира, позднее выступавший с критикой христ. вероучения (*Euseb. Hist. eccl. VI 19*).

В сер. III в. появляются сведения о гонениях на христиан в К. П. Впервые, насколько можно судить по сохранившимся источникам, гонение здесь произошло в 235–238 гг., при имп. Максимиане Фракийце. Ориген бежал из города в **Каппадокию** вместе с Фирмилианом, но пострадали мн. его друзья и ученики, в т. ч. Амвросий, к-рому посвящено произведение Оригена «Призвание к мученичеству» (*Ibid. VI 28*). В 250 г., во время гонения имп. Деция, в тюрьме К. П. оказался и сам Ориген. Он претерпел пытки, но от веры не отрекся и через некоторое время был освобожден (*Ibid. VI 39*). Скорее всего его здоровье было подорвано заключением. В 253/4 г. он умер в возрасте 69 лет (*Ibid. VII 1*), вероятно

в Тире Финикийском, где до XIII в. в базилике Гроба Господня была известна его могила.

Еп. Феоктист избежал гонений. В нач. 50-х гг. он присоединился к церковному большинству, осудившему движение **новациан** (*Ibid. VII 5*). В период гонения имп. **Валериана** (257–259) в К. П. были растерзаны зверями Приск, Малх и Александр, а также некая женщина из общины маркионитов (*Ibid. VII 12*). В нач. 60-х гг. III в., при имп. **Маркиане**, здесь был обезглавлен центурион-христианин **Марин** (*Ibid. VII 15*). С сер. 60-х гг. II до нач. III в. гонений на христиан в городе не было, что способствовало росту общины и дальнейшему развитию школы К. П. Еп. Феотеки в 264 и 268 гг. участвовал в Антиохийских Соборах, на которых был осужден **Павел Самосатский** (*Ibid. VII 27–30*). На рубеже III и IV вв. все бóльшую известность начал приобретать **Евсевий** (ок. 260/5 – ок. 339), возможно уроженец К. П., с 80-х гг. III в. ученик Памфила (*Ibid. VII 32*), изучавший риторику, историю, философию и Свящ. Писание. С деятельностью Евсевия, позднее ставшего епископом К. П. и главой кесарийской школы, связан наивысший расцвет христ. культуры в этом городе в 1-й пол. IV в.

Тяжелым испытанием для христиан К. П. стало великое гонение имп. **Диоклетиана** и его преемников в 303–313 гг. Первым и наиболее почитаемым здесь мучеником этого времени стал Прокопий (*Euseb. De mart. Palaest. 1; Halkin. 1962*). Осенью 307 г. разгрому подверглась и катехизическая школа. Были арестованы Памфил и большинство его учеников, хотя Евсевий спасся, скрывшись из города, и некоторое время путешествовал по Палестине, Египту и Финикии. 16 февр. 309/10 г. Памфил и еще 12 мучеников были казнены (*Euseb. Hist. eccl. VII 32; VIII 13; Idem. De mart. Palaest. 7, 11; Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 68. 8*). Множество историй др. святых записаны Евсевием в соч. «О палестинских мучениках». Часть исповедников была отправлена в каменоломни и рудники Палестины, Киликии и Египта. Судьба христ. б-ки К. П. в этот период неясна; Евсевий о ней не упоминает, что позволяет предполагать, что б-ка от гонений не пострадала. В то же время столь масштабный характер преследований,

а также разгром школы и гибель пресв. Памфила могут косвенно указывать на то, что библиотека могла быть уничтожена или конфискована властями. Так или иначе после прекращения гонений в IV–VI вв. она продолжала пользоваться славой, т. е. Евсевию ее удалось быстро восстановить. Гонения в К. П., как и на всем Востоке империи, продолжались до 313 г., когда имп. **Максимиан Дайя** был низложен имп. **Лицинием**, союзником имп. **Константина I Великого**. Несмотря на жестокость и продолжительность гонений, кесарийская община сумела сохранить свои позиции в христ. мире.

Видимо, вскоре после окончания гонений, ок. 313 г., епископом К. П. стал Евсевий, чья хиротония прошла с участием еп. Павлина Тирского. Выдающийся богослов и ученый постепенно обратился к карьере церковного администратора и политика. Деятельность Евсевия на епископском престоле оказалась неразрывно связанной с религиозно-политическими реформами имп. **Константина**, легализовавшего христианство и обеспечившего на будущее высокое положение Церкви в позднеимперском обществе и гос-ве. Евсевий впервые видел Константина (и возможно, познакомился с ним) в К. П. ок. 296 г. (*Euseb. Vita Const. I 19*). Имп. Диоклетиан совершал поездку по Палестине и Египту, и молодой Константин находился в его свите. В 20–30-х гг. IV в. Евсевий стал приближенным имп. **Константина** и одним из влиятельнейших его религ. советников. По заказу имп. **Константина** в кесарийском скриптории было создано 50 рукописных копий Свящ. Писания для новых храмов К-поля (*Ibid. IV 36; Socr. Schol. Hist. eccl. I 9; Theoph. Chron. P. 27*). По-видимому, сохранившиеся Ватиканский (Vat. gr. 1209) и Синайский кодексы Свящ. Писания являются частью этой работы.

Благодаря деятельности Евсевия К. П. стала одной из наиболее влиятельных церковных кафедр в империи. Как кафедра митрополии Палестины Первая К. П. в этот период первенствовала среди других церковных общин региона, включая и Иерусалимскую. С самого начала она была активно вовлечена в арианские споры, причем Евсевий, лично знакомый с **Арием**, последовательно выступал сторонником мирного соглашения партий, он был против



репрессивных мер в отношении еретиков. В 321 г., когда еретики во главе с Арием были изгнаны из Александрии, Евсевий принял их в К. П., хотя еп. Макарий Иерусалимский отказался от общения с еретиками (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 6; Sozom. Hist. eccl. I 15; Epiph. Adv. haer. [Panarion]*). На I Вселенском Соборе 325 г. в Никее еп. Евсевий был одним из главных участников составления Символа веры, под угрозой низложения был вынужден присоединиться к осуждению Ария. Тем не менее высокое положение Кесарийской кафедры в Церкви было подтверждено 7-м канонам Собора, где указано, что престол Иерусалима должен пользоваться первенством чести в Палестине после митрополии К. П. Т. о., значение епископа К. П. как главы всей церковной иерархии Палестины казалось естественным. Влияние Евсевия при дворе и в Церкви в последующие годы сохранилось. С кон. 20-х гг. IV в. он поддерживал возвращение Ария и его сторонников из ссылки и способствовал их воссоединению с церковным большинством. Евсевий вел полемику с крайними сторонниками Никейского вероисповедания, добился низложения еп. Маркелла Анкирского, еп. Евстафия Антиохийского (*Euseb. Vita Const. III 59–62; Socr. Schol. Hist. eccl. I 23–24; Sozom. Hist. eccl. II 18–19; Theodoret. Hist. eccl. I 21–22*). В 334 г. он руководил Собором в К. П., к-рый по приказу имп. Константина разбирал дело свт. Афанасия I Великого, но не вынес окончательного решения из-за отсутствия самого Афанасия (*Sozom. Hist. eccl. II 25; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Vol. 1. Pt. 2. P. 654*). В 335 г. Евсевий участвовал в Соборе в Тире, составившем проарианское вероопределение, а затем в освящении базилики Гроба Господня в Иерусалиме, на к-ром он произнес панегирик в честь имп. Константина (*Euseb. Vita Const. IV 41–48; Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 68. 8; Socr. Schol. Hist. eccl. I 28–36; Sozom. Hist. eccl. II 25–28; Theodoret. Hist. eccl. I 28–31; Chron. Pasch. P. 531; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Vol. 1. Pt. 2. P. 654*). Похвальные речи Евсевия в честь Константина и опыт сотрудничества с императором при дворе стали основой для «Жития Константина», написанного Евсевием на склоне лет в К. П. после смерти Константина в 337 г.

В кон. 20-х гг. IV в. в Иерусалиме начали возводить богатые храмы на местах, связанных с новозаветной историей. С увеличением потока паломников роль К. П. и Иерусалима в Церкви Палестины стала расти. При этом К. П. постепенно теряла свои позиции, хотя не утратила прежней славы интеллектуального центра.

Преемником Евсевия стал его ученик еп. Акакий, богослов, автор несохранившегося Жития Евсевия и толкований на Свящ. Писание, сторонник арианства (омиусианства), господствовавшего в Вост. Церкви в сер. IV в. Он продолжал заботиться о развитии кесарийской б-ки. С помощью Евзоя, позднее также ставшего епископом К. П., Акакий организовал работу по переписке ветхих рукописей (*Hieron. De vir. illustr. 98; Idem. Ep. 34; Socr. Schol. Hist. eccl. II 4; Sozom. Hist. eccl. III 2*). В 40-х гг. IV в. в школе К. П., у ритора Феспесия, учился свт. Григорий Богослов (*Hieron. De vir. illustr. 113*). Евзой также проходил обучение у Феспесия и позднее был известен как богослов и ученый, хотя о его трудах сведений не сохранилось. Между 356 и 361 гг. в кесарийской б-ке, вероятно, еп. Иларий Пиктавийский изучал и переводил на латынь труды Оригена (*Ibid. 100*), который в то время находился в ссылке. В кон. IV в. б-кой пользовался блж. Иероним, здесь он видел единственные полные копии Гекзапл и др. работ Оригена, «Евангелия евреев», а также каталога б-ки, составленный Памфилом (*Downey. 1975. P. 33*).

Еп. Акакий был одним из лидеров арианской партии на Сардикийском Соборе 343 (или 347) г. и Ариминско-Селевкийском Соборе 359 г. Православные партии на Соборах объявляли его низложенным, однако эти решения или не реализовывались, или через короткие периоды времени ему удавалось вернуться на кафедру. С этого времени Кесарийская кафедра была вовлечена в длительную борьбу за первенство с Иерусалимской: свт. Кирилл I (ок. 350/51–386), рукоположенный еп. Акакием, постепенно перестал признавать первенство Кесарийской кафедры. В 358 г. еп. Акакий сместил свт. Кирилла, но в 359 г. Ариминско-Селевкийский Собор вернул Кириллу права и низложил еп. Акакия. В 360 г. К-польский Собор вновь

низложил свт. Кирилла и подтвердил права еп. Акакия. После провозглашения религиозной свободы имп. Юлиана Отступника в 362 г. Кирилл вновь получил возможность вернуться в Иерусалим. Лампсакский Собор 364 г. объявил о низложении еп. Акакия, но в неустойчивой политической обстановке тех лет решения Собора не были выполнены.

Соотношение сил в этом противостоянии изменилось со смертью еп. Акакия в 366 г. Свт. Кирилл, который к тому времени приобрел славу пламенного проповедника, оказался наиболее авторитетным иерархом Церкви Палестины и мог влиять на выбор преемников Акакия. Однако поскольку община К. П. придерживалась арианства, в нач. 70-х гг. IV в. свт. Кирилл рукоположил своего племянника Геласия в противовес арианину Евзюю. В 379 г., после прихода к власти сторонника Никейского Собора имп. Феодосия I, Евзой был изгнан из К. П. и Геласий занял кафедру. Так же как его предшественники, он занимался научной и лит. деятельностью, составил труд «Церковная история», продолжавший книги Евсевия; труд не сохранился (*Phot. Bibl. 88–89*). Геласий присутствовал на Соборах в К-поле в 381 и 394 гг. как один из лидеров Церкви Палестины, но не вступал в споры о первенстве со свт. Кириллом.

В кон. IV – 1-й пол. V в. возросло влияние Александрии на церковные дела Палестины, что можно отметить по отдельным упоминаниям о К. П. в это время. В 393 г. здесь был созван Собор, председательствовал на нем архиеп. Феофил Александрийский. Собор рассматривал вопрос об отношении Церквей Александрии и Палестины к продолжавшейся уже много десятилетий схизме в Антиохийской Церкви. В согласии с мнением Рима было решено поддержать в Антиохии партию сторонников еп. Флавиана, а рукоположение еп. Евагрия осудить как незаконное (*Sever. Antioch. Ep. 2, 5 // The 6th Book of the Select Letters... in the Syriac Version of Alhanasius of Nisibis // Ed. E. W. Brooks. L., 1902–1904. P. 223*). В 403–404 гг. еп. К. П. Евлогий поддержал политику архиеп. Феофила против свт. Иоанна Златоуста. После низложения свт. Иоанна Евлогий преследовал его сторонников в Палестине среди мощешества. Свт. Златоуст об этом, ви-



димо, не знал и отправил Евлогию письмо из ссылки в Кукусе (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 73; Ioan. Chrysost. Ep. 87*). В 415 г. Евлогий был председателем на Соборе в Диосполе, осудившем пелагианство (*Aug. Contr. Julian. I 19, 32*).

В 1-й пол. V в. К. П. окончательно уступает первенствующее положение Иерусалимской кафедре. При этом еще в нач. V в. лидерство К. П. казалось незыблемым. Так, в подписях акта Собора в Иерусалиме 400 г. Кесарийский еп. Евлогий был впервые назван митрополитом (*Hieron. Ep. 92; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Vol. 2. Pt. 1. P. 122*), а епископ Иерусалима был поставлен ниже его по рангу и не имел подобного титула. Однако позднее ситуация изменилась, особенно после рукоположения на кафедру Иерусалима в 422 г. деятельного свт. *Иувеналия*. Уже на III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г. свт. Иувеналий добился признания своего первенства над всеми епископами Палестины. Точно так же он занимал лидирующее положение на Эфесском Соборе 449 г. и IV Вселенском Соборе 451 г. в Халкидоне. На последнем еп. К. П. Гликон по неизвестной причине вообще не присутствовал, предоставив право представлять его еп. Зосиме из г. Меноис (близ Газы) (*АСО. Т. 2. Pt. 2. 69*).

В V в. объем сведений об истории К. П. заметно сократился. Утратившие политическое значение город и его христианская община редко упоминаются в источниках. Известные события в Палестине все более сосредоточивались вокруг Иерусалима. Однако нельзя говорить об упадке города в эту эпоху, т. к. в К. П., согласно археологическим данным, в V в. развернулось активное строительство, в нач. VI в. при поддержке визант. имп. Анастасия I была проведена реконструкция морского порта, о чем писал в панегирике императору *Прокопий Газский* (*Downey. 1975. P. 36*). Блж. Иероним (нач. V в.) упоминал, что в К. П. находилась христ. базилика — видимо, главный городской храм (*Hieron. Peregrinatio S. Paulae. 5 // Itinera Hierosolymitana. 1966. P. 31*). В городе находилось несколько христианских святынь, к-рые регулярно посещали паломники. Многие из этих святынь были связаны с почитанием сщмч. Корнилия сотника. Уже в 333 г. анонимный паломник из Бурдигалы в «Итинерарии» упо-



Сщмч. Корнилий сотник.
Фрагмент иконы
«Минея годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон,
Реклингхаузен)

мянул, что в К. П. есть некая купальня св. Корнилия (*Itinerarium a Bordigala Hierosolymam // Ibid. P. 15*). Блж. Иероним (нач. V в.) знал в К. П. дом Корнилия, а также помещения, где жили Филипп и 4 его дочери (*Hieron. Peregrinatio S. Paulae. 5*). Тот же дом Корнилия в VI в. посещали Феодосий и Антонин из Плаценции (*Theodos. De situ Terrae Sanctae. 25; Antoninus. Parambulatio locorum sanctorum. 46 // Itinera Hierosolymitana. 1966. P. 71, 117*). Кроме того, Антонин упомянул погребения почитавшихся святыми Памфила и Прокопия (возможно, Прокопия Газского). Эти святыни были утрачены в основном во время персид. и араб. завоеваний VII в.

В 438–439 гг. город посетила визант. имп. Евдокия во время ее 1-й поездки на Св. землю. Ее сопровождал свт. *Кирилл Александрийский*, который в это время скорее всего

также побывал в К. П. На обратном пути Евдокию от Иерусалима до К. П. сопровождала св. *Мелания Младшая* (*Delehaye H. S. Melaniae Iunioris: Acta Graeca // AnBoll. 1903. Vol. 22. P. 41*).

В 451 г., после получения в Палестине известий о Халкидонском Соборе, мн. промонофизитски настроенные монахи подняли восстание против свт. Иувеналия и не пустили его в Иерусалим. Иувеналий остановился в К. П. под охраной провинциальных властей и войск. Толпу восставших монахов не допустили в город, но позволили ей собраться в ц. св. Апостолов, которая находилась за воротами города. Согласно монофизитскому преданию, мн. монахи, участвовавшие в литургии в этом храме, унесли Св. Дары, позднее превратившиеся в плоть и кровь, с собой (*Johannes Rufus. Plérophoriae / Éd. F. Nau // PO. Vol. 8. Fasc. 1. P. 24*). К. П. оставалась резиденцией Иувеналия до подавления монашеского движения в 453 г. Отсюда Иувеналий отправил послание к священству Церкви Палестины, к-рое подписал также Кесарийский еп. Ириней (*АСО. Т. 2. Vol. 5. 9*).

Одним из епископов К. П. во 2-й пол. V в., возможно, был некий Геласий; свт. Фотий (IX в.) упоминал о нем как об авторе трактата «Против аномеев» (*Phot. Bibl. 15, 88, 102*). Фотий не считал этого Геласия автором «Церковной истории» (2-я пол. IV в.) и писал, т. о., о 3 Геласиях, включая *Геласия Кизического* (2-я пол. V в.). Сочинение Геласия не сохранилось, но Фотий отмечал чистоту стиля и продуманность аргументов писателя. Вопрос об идентификации Геласия остается нерешенным.

В нач. VI в. в К. П. род. *Прокопий Кесарийский* — придворный историк и панегирист эпохи имп. Юстиниана I. Известно, что Прокопий проходил обучение в Газе, в риторической школе, но о влиянии церковно-научного центра К. П. на Прокопия сведений нет.

В нач. VI в. епископом К. П. был *Иоанн Хозевит*, игумен лавры *Хозива* в *Иудейской пустыне* и ученик св. *Саввы Освященного* (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 162; Ioan. Mosch. Prat. spirit. 24*). В 518 г. Иоанн участвовал в Соборе в Иерусалиме, к-рый подтвердил приверженность Иерусалимской Церкви к халкидонскому

православию и поддержал имп. Юстина I, провозгласившего православие офиц. вероисповеданием Византии. В К. П. был известен также некий благочестивый и ученый горожанин Аркесилай, много общавшийся с Иоанном Хозевитом и совершавший паломничества по монастырям. В доме Аркесилая Иоанн чудесным образом излечил его жену, к-рая выколола себе глаз ткацким челноком. В 526 г. также в его доме мон. Зосима из мон-ря в Синде близ Тира беспричинно предался скорби на глазах у людей. Зосима сказал, что был внезапно оглушен грохотом разрушенной Антиохии, и вскоре стало известно об антиохийском землетрясении (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 7*).

В 484 г. в К. П. произошло восстание самаритян, которые провозгласили некоего Юстасу своим царем и начали грабить К. П., Неаполь (ныне Наблус) и ряд других мест Палестины; в К. П. сожгли ц. св. Проба. Восстание вскоре было подавлено (*Ioan. Malal. Chron. P. 382; Chron. Pasch. P. 603–604*). Еще более кровопролитное восстание самаритян и иудеев произошло в 529 г.; когда город вновь был ими разграблен, мятежники подверглись жестоким преследованиям (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. P. 171–173; Ioan. Malal. Chron. P. 445–447; Theoph. Chron. P. 178*). После подавления восстания общины самаритян в К. П. не были уничтожены; видимо, в городе сохранилась ситуация противостояния христиан и иудеев. В 541 г. еп. К. П. Сергей направил петицию имп. Юстиниану с просьбой о смягчении правительственных мер против самаритян, к-рая была удовлетворена императором (*Novell. Just. 129*), но тем не менее примирения сторон не было достигнуто.

Последним известным епископом К. П. ранневизант. эпохи был Иоанн, участвовавший в V Вселенском Соборе в К-поле в 553 г. Далее сведения о К. П. появляются только в эпоху персид. и араб. завоеваний. В 613 г. город был захвачен персами и разграблен, как и другие византийские города. Под власть Византии К. П. была возвращена по мирному договору 629 г., однако уже вскоре на Палестину напали арабы-мусульмане. Благодаря усилению гарнизона и существованию морского сообщения К. П. выдержала несколько длительных осад. Последняя блокада горо-

да араб. войском Амра ибн аль-Аса продолжалась с осени 639 до весны 641 г.; после захвата города ок. 7 тыс. защитников были перебиты, множество ремесленников уведено в плен (*Theoph. Chron. P. 332, 336; Большая О. Г. История халифата. М., 1993. Т. 2. С. 161–163*).

Известные епископы К. П.: ап. Филипп евангелист (сер. I в.), Закхей, сщмч. Корнилий сотник, Феофил, Закхей (ок. 160; *Prædestinatus. 11. 13 // PL. 53. Col. 590–591*), Феофил (189 – после 197), Феохрист (между 216 и 257/8), Домн (257/8), Феотеки (ок. 260 – ок. 303), Агапий (ок. 303 – ок. 313), Евсевий Памфил (ок. 313 – ок. 339), Акакий (340–366, арианин), Филумен (366, арианин), Кирилл (кон. 60-х – 70-е гг. IV в., арианин), Евзой (до 379, арианин), Геласий (нач. 70-х гг. IV в. – после 396), Иоанн (395 – ок. 400), Евлогий (между 400 и 415), Домнин (417), Гликон († 451), Иринея (между 451 и 453), Геласий (2-я пол. V в.), Тимофей (упом. в 484), Иоанн Хозевит (до 518 – до 536), Илия (упом. в 536), Сергей (упом. в 541), Иоанн (упом. в 553), Парфений (1084), Анастасий (XII в.), Софроний (XIII в.), Илия (1281), Мелетий, Дорофей (?) (1579), Каллиник (1645–1651), Досифей Нотара (1666–1669, позднее патриарх Иерусалимский), Хрисанф Нотара (1669–1707, вполн. патриарх Иерусалимский), Мелетий (1720–1723), Дорофей (1733), Парфений († 1737), Анания (1743), Авраам († 1775), Анфим (1788), Захария (1801), Филофей (1801), Кесарий (1821–1832), Иоанн (1887).

И. Н. Попов

При первых халифах династии Омейядов было предпринято неск. попыток вновь отстроить и заселить прибрежные города Сирии и Палестины. В целом при арабах уменьшается объем морской торговли. К. П., по всей видимости, оставалась небольшим городом в районе древнего порта. Значительная часть порта была засыпана, на месте внутренней гавани иродианского времени устроено городское кладбище. На главной храмовой платформе К. П. построена мечеть. Начиная с кон. VII в. визант. армия несколько раз нападала на города палестинского побережья, а в 975 г. визант. имп. *Иоанн I Цимисхий* ненадолго вернул город под визант. правление. В нач. XI в., при фатимидских правителях, на богатые города неоднократно нападали отряды кочевников-бедуинов. Все это вынуждало араб. правителей укрепить город. В раннее средневековье о К. П. писали мусульм. путешественники: арабский историк аль-Мукаддаси (985) и персид-

ский путешественник Насир Хосров (1004 – после 1072). Перед началом *крестовых походов* торговое и военное значение города выросло, особенно оживленной была торговля с Амальфи и Венецией.

В нач. XII в. К. П. была захвачена крестоносцами. В 1100 г., пытаясь спасти город от разграбления, жители обязались платить дань *Готфриду Бульонскому*, однако уже через год *Балдуин I* осадил город. При крестоносцах на храмовой платформе был заново возведен кафедральный собор и построены еще несколько церквей. Известно о кварталах госпитальеров (см. *Мальтийский орден*) и тевтонцев (см. *Тевтонский (Немецкий) орден св. Девы Марии*); возможно, существовал генуэзский квартал.

Франц. историк *Жак де Витри* в кон. XII в. отмечал неудобство гавани К. П., обеспеченность города водой и наличие множества садов и рощ. Согласно Вениамину Тудельскому (1173), кроме христиан в городе жили неск. сот евреев и самаритян. В 1187 г. К. П. была захвачена войсками *Салах-ад-Дина*, разрушившего городские стены; затем неоднократно переходила из рук в руки. В 1251–1252 гг. при кор. *Людовике IX Святом* построили новые укрепления К. П. В 1265 г. войска мамлюкского султана Бейбарса I окончательно разрушили город.

На протяжении неск. столетий руины К. П. служили мраморной каменоломней для изготовления колонн и архитектурного декора. Фрагменты кесарийских зданий использовались при строительстве в прибрежных *Акко*, *Яффе* и даже *Александрии*.

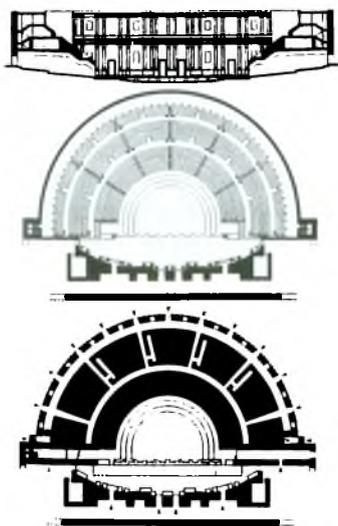
В 1884 г., при османском правлении, в пределах города крестоносцев возникла боснийская деревня, существовавшая до 1948 г.

В 1977 г. недалеко от древнего города был построен небольшой поселок (ок. 5 тыс. жителей). Значительная часть древнего города раскопана и превращена в национальный археологический парк.

Научное исследование. Первое натурное исследование К. П. проводилось французским путешественником В. Гереном, трижды посетившим город в 50–60-х гг. XIX в. и подробно описавшим руины. Ему удалось верно определить холм над портом с руинами средневек. церкви – главной святыни древнего города, на холме поочередно распола-



гались иродианский храм Августа, визант. собор, а затем и главная мечеть; к югу от города Гереном также был идентифицирован древний театр (*Guérin. 1875. P. 321–339*). Детальное поверхностное исследование К. П. проводилось англ. офицерами К. Р. Кондером и Г. Г. Китченером, действовавшими по поручению британского *Палестинского исследовательского фонда* в 1873 г. Они подробно описали памятники: 2 кесарийских акведука, театр, храмовую платформу, ипподром, гавань и волноломы, а также средневек. стены, ров и ворота (*Conder, Kitchener. 1882. P. 13–29*). Первые археологические раскопки были проведены в 1951 г. израильской экспедицией под рук. Ш. Йейвина, выявившей византий-



Театр.
Варианты реконструкции

скую улицу. В 1955 г. в ходе строительных работ обнаружена визант. церковь с мозаичным полом, датированная VI–VII вв. С 1959 г. начались систематические раскопки города, продолжающиеся до наст. времени. За последние 50 лет одновременно работали несколько археологичес-

ких экспедиций, ставивших перед собой различные научные задачи. Так, итал. экспедиция (*Missione Archeologica Italia-*

Teatr

на) в 1959–1964 гг. (*Frova. 1966*) раскрыла античный театр, построенный Иродом в южной части города, в 100 м от берега.

По римским стандартам кесарийский театр невелик, он рассчитан на 3,5–4 тыс. зрителей (для сравнения — в Скифополе обнаружен театр на 5 тыс. зрителей, в Филадельфии (ныне Амман) — на 6 тыс.). Кавая театра обращена на запад, к Средиземному м. Нижняя часть 3-ярусных рядов зрительных мест занимает небольшой естественный холм, а верхняя лежит на построенных сводах, 7-метровая сцена театра была высотой в 1 м. Как проч. монументальные постройки города, театр, возведенный при Ироде, функционировал неск. столетий и



Акведук

а также еще одну визант. церковь, множество статуй, надписей и др. Параллельно в городе работала экспедиция Иерусалимского ун-та под рук. А. Негева, сосредоточившаяся в основном на К. П. времени крестоносцев — в первую очередь на системе фортификационных сооружений. Стало ясно положение главной храмовой платформы города: как и предполагалось, холм, обращенный к гавани, оказался искусственным; были выявлены следы иродианских сводчатых конструкций. Археологи раскрыли часть визант. общественных зданий и расчистили 300-метровый отрезок верхнего акведука города, построенного при Ироде, а затем ремонтировавшегося при имп. *Адриане* солдатами рим. армии. Верхний акведук вел воду от отрогов горы *Кармил*, от местечка Шуни (в 7,5 км к северо-востоку от К. П.); нижний акведук был выстроен уже в визант. период в связи со значительным расширением города, население к-рого использовало все больше питьевой воды. В 1975–1979 гг. в К. П. работала экспедиция Иерусалимского ун-та под рук. Л. И. Левина и Э. *Нецера* (*Levine, Netzer. 1986*). Главным достижением экспедиции стало откры-

тие иродианского дворца, построенного на выдающемся в море скалистом природном мысе к северо-западу от театра. Исследователи выявили неоднократно ремонтировался и перестраивался. На полах орхестры археологи обнаружили 14 слоев штукатурки. Постепенно сравнительно простая в отделке постройка украсилась резным камнем и мраморными панелями. В IV в. орхестра была переделана в колимбетру — арену для водных представлений. Важнейшей находкой итал. экспедиции стала высеченная на камне надпись с именем Понтия *Пилата*, указывающая его титул — префект и упоминающая строительство Тибериада в городе (*Alföldy. 1999*). Перевернутая каменная плита с надписью служила сиденьем в театре после перестроек визант. периода. К северу от города итал. ученые обнаружили остатки городских укреплений времен Ирода и 2 привратные башни,

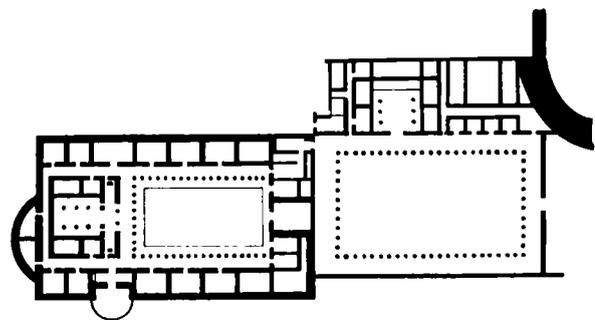
а также еще одну визант. церковь, множество статуй, надписей и др. Параллельно в городе работала экспедиция Иерусалимского ун-та под рук. А. Негева, сосредоточившаяся в основном на К. П. времени крестоносцев — в первую очередь на системе фортификационных сооружений. Стало ясно положение главной храмовой платформы города: как и предполагалось, холм, обращенный к гавани, оказался искусственным; были выявлены следы иродианских сводчатых конструкций. Археологи раскрыли часть визант. общественных зданий и расчистили 300-метровый отрезок верхнего акведука города, построенного при Ироде, а затем ремонтировавшегося при имп. *Адриане* солдатами рим. армии. Верхний акведук вел воду от отрогов горы *Кармил*, от местечка Шуни (в 7,5 км к северо-востоку от К. П.); нижний акведук был выстроен уже в визант. период в связи со значительным расширением города, население к-рого использовало все больше питьевой воды. В 1975–1979 гг. в К. П. работала экспедиция Иерусалимского ун-та под рук. Л. И. Левина и Э. *Нецера* (*Levine, Netzer. 1986*). Главным достижением экспедиции стало открытие иродианского дворца, построенного на выдающемся в море скалистом природном мысе к северо-западу от театра. Исследователи выявили 2-этажную постройку на уступе. Нижний этаж (50×100 м) сохранился фрагментарно. В центральном помещении 1-го этажа обнаружен пруд, высеченный в скале, вероятно с пресной водой. Сохранились фрагменты богатой архитектурной отделки, в т. ч. мозаичный пол, имитирующий технику *opus sectile*. Дворец просуществовал довольно долго: и нижний, и особенно верхний этажи сохранили следы рим. и визант. периодов. После смерти Ирода и введения прямого римского правления в 6 г. по Р. Х. дворец стал преторией рим. префектов провинции. Именно это здание следует идентифицировать с «Иродовой преторией» (*Деян 23. 35*). Во время раскопок экспедиция Иерусалимского ун-та раскрыла часть жилых кварталов



города, датируемых от поздневизантийского времени до периода крестоносцев (XII–XIII вв.). В 70-х гг. XX в. в К. П. начала работать Объединенная американская экспедиция (Joint Archaeological Expedition to Caesarea Maritima) под рук. Р. Дж. Булла. Ее задачей было планомерное исследование широких участков города, разбросанных по всей прилегающей к морю территории, в т. ч. неск. мощеных визант. улиц, отстоящих друг от друга на равном расстоянии. Начаты раскопки значительной по размерам визант. постройки адм. характера. Была открыта также часть иродианских сводов, несущих храмовую платформу, причем в одном из этих помещений

женные по оси «север—юг» (кардо), и улицы, пересекающиеся с ними под прямым углом и ведущие к морю по оси «восток—запад» (декуманус). Ширина улиц колеблется от 4,25 до 4,9 м. Все улицы К. П. были вымощены камнем и снабжены канализационными стоками. Две главные улицы пересекались к северо-западу от храмовой платформы — единственной постройки, выбивающейся из симметричной ровной сетки кварталов.

Раскопки храмовой платформы продемонстрировали, что храм Августа и Ромы был выстроен Иродом на естественном выступе скалы, расширенном с помощью подпорных стен и засыпки, подобно Храмовой горе в Иерусалиме. Созданная т. о. ровная платформа (90×100 м), возвышавшаяся над городом



План дворца Ирода Великого

и портом на высоту ок. 11 м, более тысячи лет служила подиумом для главных культовых по-

строек К. П.: языческого храма, визант. собора, мечети и церкви крестоносцев. От храма Августа и Ромы, описанных Флавием (*Ios. Flav. De bell. I 21. 7; Idem. Antiq. XV 339*), сохранился только фундамент (ширина 28,5 м, длина 46,2 м). Обнаруженные стены и уцелевшие фрагменты архитектурного декора (детали колонн, капителей и антаблатуры) позволяют реконструировать колоссальное здание коринфского ордера, с колоннадой и портиком, возвышающееся над уровнем платформы на 22 м фасадом к морю. В отличие от сетки улиц храмовая платформа была обращена к береговой линии и порту, что подчеркивалось 2 дополнительными «рукавами» постройки, спускавшимися к внутренней гавани. У подножья храма, на набережной, точно посередине центральной оси комплекса, обнаружен фундамент алтаря для жертвоприношений размером 9,5×20 м. В юж. части платформы сохранилась каменная лестница шириной ок. 6 м, служившая для торжественных процессов. Простояв ок. 400 лет, в IV в. храм Ирода был постепенно разобран, причем большая часть строительного камня была использована на возведение христ. мавзолея. Сте-

ны визант. постройки также не сохранились, однако фундаменты и уцелевшие места полы позволяют реконструировать 6-угольный храм диаметром в 39 м. В центре здания в полу обнаружено прямоугольное углубление, вероятно содержавшее реликвии мученика, к-рому посвящен мавзолей. Как и прочие визант. постройки в К. П., храм был возведен из местного камня, а его внутренние и внешние стены обшиты мрамором. Археологическое исследование показало, что вскоре после строительства церковь была реконструирована: добавлены новые полы и бема в восточной части храма. При строительстве визант. храма, а возможно и раньше, храмовая эспланада была значительно расширена на запад: пространство между флагами иродианской платформы, замыкавшими спуск к гавани, было застроено сводчатыми конструкциями и заполнено землей. Ок. 500 г. построена лестница (ширина 9 м), ведущая от гавани к храму. По-прежнему использовались и иродианские ступени, ведущие к храмовому комплексу с юга. По предположению исследователей, в раннеараб. период визант. 6-гранная церковь, возможно, использовалась как мечеть. После разрушения здания, вероятно при землетрясении 749 г., храмовая платформа постепенно застраивалась жилыми домами. Следы «пятничной мечети» К. П. пока не обнаружены. Эта постройка разобрана крестоносцами, выстроившими на холме 3-нефную церковь св. Петра.

К югу от храмовой платформы, между портом и театром, был полностью раскрыт иродианский стадион (Флавий называет его и «стадионом», и «амфитеатром»), использовавшийся для проведения состязаний атлетов и конных ристаний, а в посл. и для гладиаторских боев. Здесь в 10 г. до Р. Х. были устроены первые кесарийские игры в честь рим. имп. Августа и основания города, в посл. проводившиеся каждые 4 года и получившие название «Акцийских». Зап. часть арены не сохранилась, однако выявленная часть позволяет вычислить, что в оригинале ее длина составляла 301 м, а ширина — 50,5 м. В сев. части стадиона была обнаружена серия стартовых ворот (*carceres*), рассчитанная на 9 или 12 состязавшихся; их постройка относится к различным периодам, начиная с иродиан-

найден Митреум, датируемый III в. по Р. Х. По-видимому, сводчатые помещения были выстроены при Ироде и служили портовыми складами. К востоку от моря исследована арена цирка (II в. по Р. Х.), рассчитанная на 30 тыс. зрителей.

С 1989 по 2007 г. в К. П. работала Совместная экспедиция (Combined Caesarea Expedition) под рук. А. Рабана (Хайфский ун-т), К. Холума (ун-т Мэриленда, США), а с 1993 г. также Й. Патриха (Хайфский ун-т). Количество археологического материала, собранного за годы работы этой экспедиции, чрезвычайно велико. Выпуск серии последних отчетов начался лишь недавно (*Patrich. 2008*), однако регулярно публикуются сборники трудов, посвященные предварительным отчетам и отдельным аспектам жизни города в различные периоды (*Holum, Hoffelder, Bull. 1988; Raban, Holum. 1996; Holum, Raban, Patrich. 1999; Holum, Stabler, Reinhardt. 2008; Patrich. 2011*, и др. См. также: NEAENL. 2008. Vol. 5. P. 1665–1684).

Сетка улиц К. П. и основы городской планировки, заложенные при Ироде, оставались практически неизменными вплоть до конца визант. периода. Выявлены улицы, располо-





ского и до сер. III в. по Р. Х. Исследователям удалось также выделить неск. фаз строительства арены, было найдено много жетонов, служивших входными билетами на конные состязания, свинцовые магические таблички с проклятиями в адрес неугодных наездников и т. п.

Непосредственно к северу от стадиона и к югу от храмовой платформы был раскрыт дополнительный комплекс правительственных зда-



ний К. П. Если рим. наместник использовал построенный еще Иродом дворец в юж. части города, на мысу, выдающемся в море, то прокуратор занимал уже здания, возведенные ок. 70 г. Позже здания были расширены и заняты византийским наместником. Внутри помещения были найдены лат. надписи, подтверждающие адм. функции здания. Главный вход в здание со стороны кардо располагался на востоке, откуда посетители попадали во внутренний двор, ведущий в следующий двор, за которым находилось базиликальное помещение (18×13 м), служившее офиц. приемной и залом судебных заседаний. В здании обнаружена визант. греч. надпись с текстом эдикта, подробно определяющего тарифы за различные юридические процедуры. Вокруг внутренних дворов размещались различные офиц. службы, в т. ч. налоговое ведомство, также идентифицированное по многочисленным надписям. От частных покоев, относящихся в основном к визант. периоду, уцелел только комплекс бань. Ближе к входу в здание была найдена латрина. В здании сохранилось неск. мозаичных полов, в т. ч. мозаика V в. с греч. надписью, упоминающей «счетовода Евсевия», вероятно самаритянина. Еще одна мозаика с греч. благословением также приписывается самаритянам, поскольку лишена креста. Др. греч. надпись над фреской с изображением Христа и

12 апостолов с просьбой «помиловать вьючных животных» сохранилась в комнате начальника складов.

К правительственному зданию с юга примыкают обширный комплекс складских помещений (ок. 500 г.) и особняк, вместе занимающие целый квартал города. Исследователями были раскрыты помещения, служившие для хранения вина, зерна и масла. В помещениях для хранения зерна в кладке стен использовался бетон, замешанный на воде с добавлением отходов маслодавильного производства и мраморной крошки

Ипподром

(т. н. масляная кладка, лат. *amurica*). В центре помещений, где хранили масло, в пол вмурованы сосуды для сбора пролив-

шейся жидкости. Обнаружены также мельницы, печи, форма для изготовления просфора с греч. надписью и т. п.

Складские помещения и часть правительственного комплекса не использовались и были разрушены в нач. VI в., возможно в годы персид. правления. Непосредственно над слоем визант. руин археологами обнаружен слой садовой чистой земли, прорезанной ирригационными каналами. По-видимому, это следы огородов, устроенных жителями города, оказавшимися в мусульм. осаде (639–641).

В период правления Омейядов город постепенно заполнялся мелкими хозяйственными постройками.

Главная церковь города по-прежнему действовала. Значительное количество свинных костей в мусорных ямах этого периода свидетельствует о многочисленном христианском населении. В период правления Аббасидов, возможно после землетрясения 749 г., мн. постройки обрушились и не ремонтировались. К IX в. город был постепенно восстановлен, однако уже хаотично, без всякого внимания к существовавшей прежде сетке улиц. Частные постройки, в т. ч. здания с внутренними дворами, были снабжены цистернами для сбора дождевой воды, поскольку городские водопроводы больше не действовали. Значительную часть внутренней гавани занимало кладбище.

В 1992–1998 гг. в К. П. работала экспедиция Израильской службы древностей (ИАА) под рук. Й. Пората, задачей к-рой было соединить воедино разрозненные участки, раскопанные предыдущими экспедициями, чтобы подготовить памятник для посещения туристами. Раскопки затронули нек-рые общественные здания римского города: храмовую платформу, дворец наместника, стадион, а также цирк и одеон. К югу от городского театра, за городскими стенами, обнаружено рим. кладбище I–III вв. с кремированными останками. Были также раскрыты жилые и церковные постройки визант. периода, фрагменты городских укреплений. Пробные раскопки, проведенные за пределами города, выявили ряд захоронений визант. периода. Множество находок датировалось раннеараб. периодом и временем крестовых походов. Несмотря на значительный объем археологических работ, произведенных Службой древностей, многие выводы экспедиции были подвергнуты критике и не приняты научным сообществом (напр., атрибуция стадиона как цирка, датировка рим. дворца на мысе постиродианским периодом и др.).

Исследование древнего порта. В 1960 г. в К. П. начала работу амер. экспедиция, исследовавшая подводную часть гавани (Link Marine Foundation). Работы позволили обрисовать линию древних волноломов и обнаружить иродианские бетонные строительные блоки. С 1989 г. планомерными исследованиями гавани занимается совместная экспедиция израильского Хайфского ун-та и неск. амер. ун-тов (Caesarea Ancient Harbor Excavation Project, затем Maritime Unit of CCE, под рук. Рабана, Р. Л. Хохльфельдера, Р. Л. Ванна и Э. Рейнхардта). Экспедицией были выявлены остатки портовых сооружений 2 небольших гаваней Стратоновой Башни, предшествовавшие иродианским постройкам, наземные здания, в т. ч. круглая башня 13 м в диаметре, а также части груза затонувших кораблей: финик. амфоры V–IV вв. до Р. Х., родосские амфоры с клеймами II–I вв. до Р. Х. и нумизматический материал.

Кесарийский иродианский порт был выдающимся инженерным достижением своего времени, опередившим направление развития





портового строительства в Риме (Остия) и др. частях империи на десятки лет. Подводные исследования помогли частично воссоздать строительные технологии, позволившие возвести глубоководный искусственный порт в К. П. Волноломы и остов стен, окружавших гавань, были сложены не из «брошенных в воду огромнейших камней», как свидетельствует Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Antiq. XV 9. 6*), а из колоссальных бетонных блоков. Для их производства на берегу изготавливались особые деревянные кессоны, в посл. заполнявшиеся основой для производства рим. бетона — вулканическим пуццоланом, бутром и щебнем, при соприкосновении с водой превращавшимися в вязкую, быстро затвердевающую массу. Т. о., деревянные клетки — кессоны служили своего рода одноразовыми баржами. Пять подобных кессонов (14×7 м), достигавших в высоту 4 м, были обнаружены на дне гавани (*Raban. 2009*). Кессоны строились из древесины европ. пород. Радиоуглеродный анализ деревянных брусков позволил установить калибровочную датировку 2050–2120 гг. до Р. Х. Химический и петрографический анализы бетона показали, что пуццолан доставлялся с сев.-зап. стороны Путопольского (Потцуольского) зал. в точном соответствии с рекомендациями Витрувия, а гальку — из Хатая в Сев. Сирии (ныне территория Турции). Для строительства порта Ирод «не щадил ни сил, ни денег» и, хотя «не имел нужных материалов на месте, должен был с большими издержками доставать их издалека» (*Ios. Flav. Antiq. XV 9. 6*). На 6-метровой глубине были найдены остатки набережной на мощном основании, сооруженном из бетонных столбов (8×8 м), расположенных на расстоянии 10 м друг от друга. На расстоянии 25–30 м к югу и к юго-западу от основного мола найден еще один внешний волнолом, смягчавший давление воды на основную конструкцию и также выстроенный из бетонных блоков. С правой стороны от входа в гавань сохранились описанные Флавием «два огромных каменных столба» (*Ibidem*). Одна из башен обрушилась; рядом с ней обнаружен огромный камень — возможно постамент памятника. Остов 2-й башни (12×12 м) по-прежнему находится на своем месте. Были найдены следы 3 небольших каналов,

прорезавших юж. стены волноломов и соединявших внутреннюю гавань с открытым морем с целью предотвратить засорение порта наносным песком.

Подводное исследование порта показало, что уже в посл. четв. I в. по Р. Х. гавань заполнилась мусором и песком. Обнаруженные в заносах слитки свинца с маркировкой имп. Домициана позволили датировать начало разрушения портовых сооружений. Ряд исследователей указывает на цунами как на возможную причину этого процесса (*Reinhardt e. a. 2006*).

Период упадка продолжался на протяжении всего рим. и визант. времени, чему способствовало заполнение гавани песком и заиливание. Геологическое исследование позволило обнаружить как минимум 2 тектонических сдвига, датированных периодом поздней античности, из-за которых морское дно местами поднялось на 4–6 м, а тяжелые иродианские конструкции, потеряв опору, провалились. Под рим. набережной (IV в. по Р. Х.) обнаружены скопления морских микроорганизмов, характерных для заболоченной среды, защищенной от волн (*Hohlfelder. 2000*), что свидетельствует о загрязнении очистительных каналов, обеспечивавших постоянную смену воды во внутренней гавани. Кроме того, проводившаяся в окрестностях древнего порта электромагнитная разведка выявила значительное скопление каменных якорей на расстоянии 1 км от побережья, на основе сопутствующего керамического материала датирующихся концом визант. периода (VI — нач. VII в.). По-видимому, в этот период к древнему порту, заваленному обломками иродианских бетонных конструкций, скрытых под водой, стало опасно приближаться и мореплаватели вставали на якорь на значительном расстоянии от гавани. Ок. 500 г. была предпринята попытка построить гавань заново: на внутренней стороне сев. мола обнаружены остатки небольшого визант. волнолома. Однако в сер. VI в. в результате очередного землетрясения был разрушен и византийский волнолом, и часть верхнего акведука города.

Археологические исследования показали, что в раннеараб. период внутренняя гавань К. П. была искусственно засыпана, а в аббасидское время превращена в кладбище.

Вплоть до эпохи крестовых походов в городе находилась только небольшая бухта. Новая попытка расчистить гавань была предпринята в средние века. Сохранились остатки небольшой гавани эпохи крестоносцев, со сравнительно широким молотом (ширина 6 м), выдающимся в море на 120 м и укрепленным прямоугольной башней.

Систематические подводные исследования доказали существование древних естественных гаваней в окрестностях античной К. П., использовавшихся еще с эпохи поздней бронзы. Множество обнаруженных здесь каменных якорей, вес которых не превышает 50–60 кг, свидетельствует о небольших судах, заходивших в гавани. В 300 м к северу от иродианского порта, между прибрежными скалами и группой небольших островов, обнаружена удобная бухта глубиной 3–6 м. Разведки Хайфского ун-та и Израильской службы древностей, проводившиеся в 90-х гг. XX в.— 2000-х гг., выявили каменные якоря, части затонувших судов и грузов эллинистического, рим. и визант. периодов. Похожая естественная гавань была открыта и в 1 км к югу от иродианского порта. Подводные разведки 1985–2005 гг. позволили поднять богатый материал разных периодов. Так, были найдены свинцовые слитки от 7 до 20 кг, каменные якоря весом 50–100 кг и бронзовое оружие, датированное периодом поздней бронзы. К рим. времени относятся монеты, бронзовая посуда и скульптура, множество амфор; груз затонувшего позднерим. судна, состоявший из 20 свинцовых пластин общим весом 750 кг, видимо предназначенный для переплавки. Груз другого затонувшего корабля IV в. по Р. Х. состоял из грубо обработанных деталей мраморной облицовки и, возможно, предназначался для строительства в К. П.

Т. о., первый в мире глубоководный искусственный порт, выстроенный Иродом на месте небольшой естественной бухты, существовал всего ок. 100 лет. Постоянное поддержание огромного портового хозяйства в рабочем состоянии требовало усилий, невозможных для следующих поколений. Стихийные бедствия только ускорили обмеление кесарийской гавани и закрытие порта. Тем не менее на протяжении всего периода античности К. П. счи-

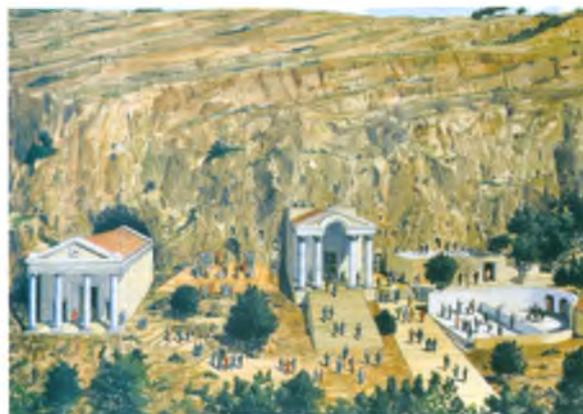


галась крупным торговым городом-портом, хотя круглогодичной глубоководной гавани у нее уже не было. Лит.: *Le Quien*. OC. Vol. 3. Col. 533–538; *Guérin V.* Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P. 1875. T. 2. Pt. 2; *Conder C. R., Kitchener H. H.* Survey of Western Palestine: Memoirs. L., 1882. Vol. 2; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles; *Haefeli L.* Caesarea am Meer: Topographie und geschichte der Stadt nach Josephus und Apostelgeschichte. Münster, 1923; *Harnack A., von.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Lpz., 1924⁴. Bd. 2. S. 630–655; *Baynes N. H.* Eusebius and the Christian Empire // *Idem.* Byzantine Studies and Other Essays. L., 1955. P. 168–172; *Kadman L.* The Coins of Caesarea Maritima. Jerusalem, 1957; *Downey G.* The Christian Schools of Palestine: A Chapter in Literary History // Harvard Library Bulletin. 1958. Vol. 12. N 3. P. 297–319; *idem.* Caesarea and the Christian Church // The Joint Expedition to Caesarea Maritima / Ed. C. T. Fritsch. Mis-soula, 1975. Vol. 1: Studies in the History of Caesaria Maritima. P. 23–42; *Halkin F.* Le Panégyrique du martyr Procope de Palestine par Nicéas le Paphlagonien // AnBoll. 1962. Vol. 80. N 1/2. P. 174–193; *Negev A.* The High-Level Aqueduct at Caesarea // IEJ. 1964. Vol. 14. N 4. P. 237–249; *Frova A., ed.* Scavi di Caesarea Maritima. R., 1966; Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae / Ed. T. Tobler, A. Moliner. Osnabrück, 1966; *Ovadiah A.* Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. P. 44–45; *Levine L. I.* Roman Caesarea: An Archaeological – Topographical Study. Jerusalem, 1975; *Ringel J.* Césarée de Palestine: Etude historique et archéologique. P., [1975]; *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981; *Levine L. I., Netzer E.* Excavations at Caesarea Maritima. 1975, 1976, 1979: Final Report. Jerusalem, 1986; *Holum K. G., Hohfelder R., Bull R. J. e. a., ed.* King Herod's Dream: Caesarea on the Sea. N. Y.; L., 1988; Caesarea Papers: Sraton's Tower, Herod's Harbour, and Roman and Byzantine Caesarea / Ed. R. L. Vann. Ann Arbor, 1992; The Harbours of Caesarea Maritima: Results of the Caesarea Ancient Harbour Excavation Project 1980–1985 / Ed. J. P. Oleson. Oxf., 1994. Vol. 2; *Hesberg H., von.* The Significance of the Cities in the Kingdom of Herod // Judaea and the Greco-Roman World in the Time of Herod in the Light of Archaeological Evidence / Ed. K. Fittschen, G. Foerster. Gött., 1996. P. 9–26; *Raban A., Holum K. G., ed.* Caesarea Maritima: A Retrospective after Two Millennia. Leiden, N. Y., 1996; *Alföldy G.* Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima // Scripta classica Israelica. Jerusalem, 1999. Vol. 18. P. 85–108; *Holum K. G., Raban A., Patrich J., ed.* Caesarea Papers 2: Herod's Temple, The Provincial Governor's Praetorium and Granaries, The Later Harbour, A Gold Coin Hoard and Other Studies. Portsmouth (R.I.), 1999; *Hohfelder R.* Anastasius I, Mud, and Foraminifera: Conflicting Views of Caesarea Maritima's Harbor in Late Antiquity // BASOR. 2000. Vol. 317. P. 41–62; *Patrich J.* A Chapel of St. Paul at Caesarea Maritima? // LA. 2000. Vol. 50. P. 363–382; *idem.* Urban Space in Caesarea Maritima, Israel // Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity / Ed. J. W. Eadie, T. Burns. East Lansing (Mich.), 2001. P. 77–110; *idem.* The «Carcers» of the Herodian Hippodrome/Stadium at Caesarea Maritima and Connections with the Circus Maximus // JRArch.

2001. Vol. 14. P. 269–283; *idem.* The Martyrs of Caesarea: The Urban Context // LA. 2002. Vol. 52. P. 321–346; *idem., ed.* Archaeological Excavations at Caesarea Maritima. Areas CC, KK and NN: Final Reports. Jerusalem, 2008. Vol. 1: The Objects; *idem.* Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima: Caput Judaeae, Metropolis Palaestinae. Leiden, 2011; *Kingsley S.* «Decline» in the Ports of Palestine in Late Antiquity // Recent Research in Late-Antique Urbanism / Ed. L. Lavan. Portsmouth (R. I.), 2001. P. 69–87; *Turnheim Y., Ovadiah A.* Art in the Public and Private Spheres in Roman Caesarea Maritima: Temples, Architectural Decoration and Tesserae. R., 2002; *Carriker A.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston, 2003; *Netzer E.* The Cities in Herod the Great's Realm // Die Stadt als Grossbaustelle: Von der Antike bis zur Neuzeit: Intern. Kongr. vom 7. bis 11. Nov. 2001 im Auswärtigen Amt, Berlin. B., 2003. P. 75–81; Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout, 2006; *Reinhard E. G. e. a.* The Tsunami of 13 December A.D. 115 and the Destruction of Herod the Great's Harbor at Caesarea Maritima, Israel // Geology. Boulder, 2006. Vol. 34. N 12. P. 1061–1064; *Arnon Y. D.* Caesarea Maritima: The Late Period (700–1291 CE). Oxf., 2008; *Holum K. G., Stabler J., Reinhardt E., ed.* Caesarea Reports and Studies: Excavations 1995–2007 within the Old City and the Ancient Harbor. Oxf., 2008; *Holum K. G.* Et dispositione civitatis in multa eminens: Comprehending the Urban Plan of Fourth-Century Caesarea // Man Near a Roman Arch: Studies presented to prof. Y. Tsafir / Ed. L. Di Segni e. a. Jerusalem, 2009. P. 169–189; *Raban A.* The Harbour of Sebastos (Caesarea Maritima) in Its Roman Mediterranean Context. Oxf., 2009; Caesarea Treasures: Coll. essays / Ed. E. Ayalon e. a. Jerusalem, 2011. 2 vol. (на иврите); Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae / Ed. W. Ameling e. a. B., 2011. Vol. 2: Caesarea and the Middle Coast, 1121–2160; *Ovadiah A., Turnheim Y.* Roman Temples, Shrines and Temene in Israel. R., 2011. P. 53–66.

Я. Чехановец

КЕСАРИЯ ФИЛИПОВА [Панеада, Паниас, Баниас, ныне Банияс; греч. Πανείας, Καισάρεια τοῦ Φιλίππου; лат. Paneias, Caesarea Philippi], древний город в Сев. Галилее (совр. Голанские высоты, оккупированные Израилем), на юго-вост. склоне го-



ры Ермон (Хермон, Эш-Шейх). Первоначальное название — Панеада; происходит от имени греческого бога Пана, к-рому здесь был посвящен грот (*Plin. Sen. Natur. hist. V 71. 74*). Во 2 г. до Р. X. тетрархом Иудеи *Иродом Филиппом*, сыном *Ирода* Великого, Панеада была перестроена в полис греч. образца, названный К. Ф. в честь Филиппа и его покровителя рим. имп. Августа (кесаря) (*Ios. Flav. De bell. II 9. 1; Idem. Antiq. XVIII 2. 1*). Под этим названием город неоднократно упоминается в НЗ. В первые века по Р. X. город стал местом напряженной конкуренции между религиозными общинами язычников, иудеев и христиан.

К. Ф. расположена на сев. краю треугольного плато из базальта и травертина (ширина ок. 1,5 км, длина 2 км, высота над уровнем моря ок. 300 м). Город разделен 2 ущельями: Нахаль-Саар (Вади-Зааре) направлено с юго-востока на северо-запад; река на дне ущелья служит источником воды для всей местности; Нахаль-Хермон (Вади-Банияс, Вади-Хашабе) образует овраг, разрезающий город с северо-востока на юго-запад. В верхней части ущелья сохранились остатки рим. крепости. Ее стены располагались по краям ущелья и должны были предохранять город от разрушений в периоды зимней непогоды. Вода из ущелья скорее всего скапливалась в искусственном озере, которое отделяло К. Ф. от грота Пана и дворца; отсюда она по трубам текла в город. В К. Ф. располагались римский городской центр (к югу от источников), святилище Пана и царский дворец, позднее также священный участок друзов (Вади-Шейх-Хадер, Мар-Джирджис). Римская дорога из Тира в Дамаск, проходившая через центр города, была основной транспортной магистралью; за пределами города сохранились ее фрагменты, а также мильевой столб сер. III в. За городом сохранились

Живописная реконструкция храма Пана в Кесарии Филипповой: храм Августа, грот Пана, двор Пана с нимфами и т. д.

также следы 2 кладбищ и акведуков. В позднеантичный период территория К. Ф. разрослась за



пределы стен, но в ислам. эпоху вновь сократилась до древних размеров.

История. Грот Пана впервые упоминается Полибием в рассказе о победе царя Антиоха III Селевкида над егип. полководцем Скопасом в 200 г. до Р. Х. (*Polyb. Hist. XVI 18. 2; XXVIII 1. 3*). Культ Пана здесь был установлен в III в. до Р. Х., когда регионом правила егип. династия Птолемеев, заботившаяся о развитии греч. поселений на подконтрольных им землях. Почитание Пана было частью династического культа Птолемеев Диониса. В 4 км к западу от Панаеды находилось место древнего библейского г. Дан, которое почиталось евреями эпохи эллинизма и Рима. Евреи также иногда отождествляли Панаеда с Даном. В кон. II в. до Р. Х. Панаеда входила в состав Итурейского царства (столица Халкида, ныне Анджар, Ливан). В 104–103 гг. до Р. Х. Панаеда с частью Сев. Галилеи отошла во владения евр. царя Аристобула I, а затем его наследника Александра Янная. Часть итуреев была обращена в иудаизм. Однако рядом с Панаедой (4 км к северу) продолжал действовать древний итурейский религ. центр в Сенаиме, что свидетельствует о сохранении местных племенных итурейских обычаев. Т. о., к началу рим. эпохи население региона Панаеды состояло из греч., итурейских и иудейских общин, каждая из них имела свой религ. центр.

После завоевания Палестины рим. полководцем Помпеем в 63 г. до Р. Х. территория Панаеды была сокращена. Город вместе с горой Ермон, Сев. Голанами и сев. долиной Хула был передан в управление Лисания, сына Птолемея (40–36 гг. до Р. Х.). Затем Клеопатра VII отдала его во владение некоему Зенодору, вероятно сыну Лисания. После его смерти в 20 г. до Р. Х. владения были подарены царю Иудеи Ироду Великому (*Strabo. Geogr. XVI 2. 10; Ios. Flav. Antiq. XV 10. 1, 3*). Рядом с гротом в Панаеде в 19 г. до Р. Х. Ирод построил красивый храм в честь своего покровителя Августа.

После смерти Ирода (4 г. до Р. Х.) Панаеда вошла в состав владений его сына Филиппа. Вскоре (2–1 гг. до Р. Х.) Филипп основал здесь столицу и дал городу название Кесария Филиппова (*Ios. Flav. Antiq. XVII 11. 4; XVIII 2. 1; Idem. De bell. II 9. 1*). С этого времени небольшое



Ниша для статуи Пана в Кесарии Филипповой

поселение близ святилищ превращается в город, строившийся по греч. градостроительным канонам. В 37–44 гг., после смерти Филиппа (33/34), К. Ф. принадлежала *Agrippine I*, а затем была подарена римлянами *Agrippine II* (53–92). Он возобновил строительство и дал полису новое название — Нерониада в честь рим. имп. Нерона (*Idem. Antiq. XX 9. 4*), к-рое, однако, не прижилось. Во II–III вв. использовалось название Кесария Панаеда (SIG, N 4750, 4921; *Waddington. 1870. N 1650b*). На монетах 2-й пол. II — нач. III в. (от Марка Аврелия до Элагабала) упоминается полное офиц. название города — *Καίσα(άρεια) Σεβ(αστή) ἱερ(ά) καὶ ἄντ(λοσ) ὑπὸ Πανείου* (Кесария высокая священная и неприкосновенная под горой Пана). В древних евр. источниках город назван Кесарион или Кисрин. С IV в. название Кесария исчезает и вновь город именуется Панаедой или Баниасом.

В I в. К. Ф. в основном языческий город, где проживали многочисленные группы итуреев и выходцев из Финикии. Однако в источниках этого времени более всего сведений об иудеях. Недалеко от К. Ф. и в ее юрисдикции существовала влиятельная евр. община. Для защиты границ своего царства от бедуинов и обеспечения путей паломничества для евреев Ирод Великий создал поселение Батира в Батанее и освободил его от налогов, что привлекло большое число евреев из Месопотамии, которых называли «вавилонские евреи». Регион оставался лояльным к Риму, а также к династии Ирода. Лидеры общины Батиры поддер-

живали очень близкие связи с этой семьей. Иоаким, сын основателя Батиры, тренировал всадников личной охраны Ирода, его сын Филипп стал другом и полководцем Агриппы II. Филипп поддерживал прорим. политику царя. В начале Иудейской войны (66–70) Вар, наместник Агриппы в К. Ф. и член аристократической итурейской семьи, объединил «сирийцев Кесарии» (т. е. неевр. население) и поднял восстание против Агриппы, как мятежника против римлян. Вар захватил контроль над К. Ф., организовал давление на евр. общину города, добываясь от нее поддержки, стремился также к объединению с евреями-трахонитами в Батанее и выдворению «вавилонских евреев». Им были убиты неск. евр. лидеров в К. Ф. и Батанее, но развитие этого восстания было пресечено войсками Филиппа, поддерживавшего Агриппу. Вар был смещен наместником Модием.

В ходе Иудейской войны К. Ф. в основном оставалась в стороне от боевых действий. Имп. Веспасиан, войдя в К. Ф., принес жертвы в храме Августа (*Ios. Flav. De bell. III 9. 7*). После окончательного подавления восстания имп. Тит провел в К. Ф. некоторое время, устраивая гладиаторские бои, в к-рых погибло немало евреев.

В 93 г. К. Ф. перешла под прямое управление Рима в составе пров. Сирия Палестинская. Территория полиса была расширена на запад до В. Галилеи и границ Тира, на юг до оз. Хула, на восток до границ Дамаска. На севере она включала долину Мардж-Аюн до Бургуза, а также Сев. Голаны до Хадера и Эль-Кунейтры. Среди надписей I–III вв. из района К. Ф. наибольшее число составляют греческие. Лишь малая часть населения говорила на латыни. Встречается и неск. евр. имен. История города во II–III вв. известна плохо. Евреи К. Ф. не принимали участия в восстании Бар-Кохбы и не пострадали от него. С кон. I в. на монетах К. Ф. помимо Пана появилось изображение богини Тюхе на фоне храма с тетрастильным фасадом и т. н. сир. фронтоном. На монетах 2-й пол. II — нач. III в. внутри храма изображался также Зевс (Юпитер Гелиопольский). Выпускались монеты и с изображением Немесиды. Надписи из святилища Пана указывают на перестройку в 148–149 гг., выполненную жрецом





Валерием Титианом, сыном Лисимаха (Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes / Ed. R. Cagnat. P., 1906. Vol. 3. N 1109; *Brinow, Domaszewski*. 1905. S. 249). Существовал также финик. культ бога Хадера («Вечно зеленый», «Вечно живущий»), который, видимо, отождествлялся с Паном. В христ. эпоху нек-рые черты этого культа сохранены местными друзьями, почитавшими св. Георгия или прор. Илию (Wilson. 2004. P. 105). Поздняя однонефная часовня близ К. Ф., известная с XIX в., посвящена Хадеру. Возможно, она возведена на месте ранневизант. постройки. Христиане также почитали это место как могилу вмч. Георгия. У местных крестьян «нусарийе» до XX в. Хадер был главным божеством: «Христос, Мухаммед и все пророки». Исследователь Сирии и Ливана Р. Дюссо отмечает, что в искусстве христ. Европы Хадер неоднократно появлялся в виде «зеленого человека» в росписях церквей (в т. ч. в Кентербери). В Англии в образе полурастения и получеловека он предстал в весенних праздниках в сельской местности (Dussaud. 1900. P. 128–135).

Раввинистический иудаизм в К. Ф. В Иерусалимском Талмуде, тесно связанном с Палестиной, различаются Кесария Приморская и К. Ф. Последняя находится на границе Израиля и в иудейской традиции называется удаленным поселением. Территория ниже ее считалась Израилем, выше — Итуреей или Финикией. Рабби Иона от имени рабби Симеона бен Захарии перечисляет 4 вида продукции, к-рую иудеям запрещено выращивать в К. Ф.: грецкий орех, рис, кунжут и особый вид зерна (cowrea) (Иерусалимский Талмуд. Демай. 2. 1 [22c]).

В Вавилонском Талмуде, менее точном в географии Палестины, существовала проблема объединения территории К. Ф. и Дана (Берешит Рабба. 94. 9). Под влияние этой традиции попал блж. Иероним (кон. IV — V в.), к-рый никогда не посещал К. Ф., пользовался евр. книгами и в своих сочинениях то объединял Дан и К. Ф., то различал их (ср.: *Hieron. Onomast.* 77; *Idem. In Ezech.* 27. 19 // PL. 25. Col. 258).

Евр. община К. Ф. по сравнению с др. общинами Сев. Палестины была небольшой, т. к. город находился за галахическими границами Палестины. Однако, хотя алтарь

с золотым тельцом, некогда воздвигнутый в Дане, был т. н. еретическим, территория горы Ермон считалась священной.

В К. Ф., часто упоминаемой в раввинистической лит-ре рим. эпохи, находились дома мн. великих раввинов. В Вавилонском Талмуде есть рассказы о рабби Иосии бен Кисме из К. Ф., одном из основных раввинов-апологетов прорим. ориентации евреев. Возможно, рабби выбрал для жительства К. Ф. из-за особой репутации города, который был центром изучения Торы и одновременно сохранял лояльность к рим. власти. На смертном одре рабби Иосию посетил рабби Ханнина бен Терадион, ставший одним из 10 иудейских мучеников. Рабби Иосия пытался его уговорить относиться к римлянам лояльно, поскольку «Бог вручил власть римлянам». По др. раввинистической традиции рабби Иосия основал в К. Ф. иудейскую школу. Он также предсказал, что римляне отдадут Палестину персам. Он завещал своим ученикам похоронить его в глубокой пещере, т. к. придет время, когда «не будет ни единого пальмового дерева в Израиле, но персидский конь будет привязан к нему» (Bader. 1988. P. 290). Представители рим. власти были на его похоронах и оплакивали его кончину. Рабби Абаху из 3-го поколения таннаев (130–160) также жил в К. Ф. В мидрашах сохранился рассказ о нем: «Рабби Абаху сидел однажды и учил в синагоге в Кесарии. Он заметил человека, преследовавшего другого с веревкой в руке, которого он хотел избить. Рабби увидел, что демон также следовал за человеком и в его руках был стальной прут. Рабби сказал тому человеку, который преследовал: «Не бей его, иначе он умрет!» — «Разве он может умереть таким образом?» — «За тобой следует демон, в его руке стальной прут. Если ты ударишь его веревкой, демон забьет его до смерти» (Бамидбар Рабба. 12. 3). Возможно, в К. Ф. жил и рабби Иехуда бар Илай, чье имя появляется в Мишне (Вавилонский Талмуд. Сукка. 27b). Иудейские раввины считали, что исток Иордана находился в пещере в Панаеде. Как утверждал рабби Кахана, «если человек говорит, что не будет пить воду из пещеры в Панаеде, то вода из всего Иордана запрещена для него» (Вавилонский Талмуд. Берахот. 55a).

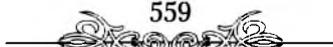
Эти воды считались очистительными в том случае, если человек осквернился прикосновением к мертвецу (Мишна. Пара. 8. 11). Раввины, толковавшие стих Быт 8. 2 (33. 4: «И закрылись источники бездны и окна небесные...»), полагали, что исключением были великий колодец Барама, морской зал. Гаддора и источник пещеры в Панаеде (Берешит Рабба. 33. 4). Источник Пана почитался так, как будто он связан с именем Яхве, но при этом факт языческого культа в К. Ф. иудейской лит-рой игнорируется. В раввинистической среде также сформировалась легенда о том, что Моисей, разговаривая с Богом, надеялся смягчить Его запрет на вхождение в землю обетованную и просил разрешить ему войти в нее хотя бы через Кесарийскую пещеру, но Господь запретил и это (на основе Втор. 3. 27; 34. 4).

Христианство. К. Ф. упоминается и в НЗ (Мф 16. 13; Мк 8. 27). Христос с учениками путешествовал здесь и спрашивал у учеников, кем Его почитают люди; здесь Он начал открывать ученикам предстоящие страдания. При этом дальнейший рассказ Евангелий посвящен описанию Пре-



Старые ворота Кесарии Филипповой у подножия горы Ермон. Фотография. 1900 г.

ображения Господня (Мф 17; Мк 9. 2). Сразу же после Преображения Христос спустился с горы и исцелил в округе К. Ф. мальчика, одержимого демонами, вероятно эпилептика (Мф 17. 14–23; Мк 9. 14–30; Лк 9. 37–45). В древности эту болезнь связывали с воздействием Пана. В связи с этим есть основание предполагать, что Преображение Господне (Мф 17; Мк 9. 2) могло произойти на горе Ермон близ К. Ф., а не на Фаворе. Евангелисты нигде не называют





конкретное место Преображения, но логика их повествования указывает на события в регионе К. Ф. Предположение об особой роли горы Ермон соотносится и с ветхозаветным преданием о том, что на ней была «лестница на небо» (1 Енох. 12–16). Моисей, явившийся апостолам во время Преображения, также на Ермоне просил у Бога разрешения войти в землю обетованную. При этом причины почитания горы Фавор как места Преображения остаются не вполне ясны. Впервые Фавор как место Преображения упомянул блж. Иероним в нач. V в. в описании паломничества св. Павлы (*Hieron. Peregrinatio S. Paulae. 17 // Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae / Ed. T. Tobler, A. Moliner. Osnabrück, 1966. P. 38*). Но еще в 333 г. анонимный паломник из Бурдигалы считал, что Преображение произошло на Елеонской горе в Иерусалиме (*Ibid. P. 18*).

В связи с присутствием в К. Ф. больших общин язычников и иудеев положение христиан здесь скорее всего было очень сложным. Тем не менее источники позволяют представить несколько важных событий в ранней истории христианства в К. Ф. По традиции 1-м епископом К. Ф. считается св. *Ераст* из Коринфа, ученик св. ап. Павла (Рим 16. 24), к-рый переехал в Палестину после ряда лет, проведенных в Греции, где он проповедовал. Свт. *Епифаний* Кипрский (кон. IV в.) писал также о присутствии здесь секты эвионитов, к-рые покинули Иерусалим после его разрушения римлянами в 70 г. и поселились в Пелле. Основатель секты Эвион проповедовал в Азии и Риме, но, по Епифанию, «корни его тлетворных зерен происходили в основном из Набатей и Панаеды...» (*Eph. Adv. haer. [Panagion]. 30. 18. 1*). Епифаний также косвенно упоминает о присутствии здесь секты *елкесаитов* (*Ibid. 53. 1*). Достоверность этих сведений оценить трудно.

Воды источника в пещере Пана служили язычникам для предсказаний. Из рассказа еп. *Евсевия* Кесарийского (нач. IV в.) известно, как в III в., во время языческого праздника, некая жертва (возможно, козел) была брошена в озеро, исчезла в знак принятия ее богами, но затем, после молитвы христианина Астерия, чудесным образом снова появилась, посрамив языческих жрецов

(*Euseb. Hist. eccl. VII 17*). Астерий, почетный гражданин Кесарии Палестинской, был знаменит среди христиан Палестины в III в. Он совершил это чудо во время поездки в К. Ф. Озеро скорее всего находилось в пещере Пана. Иосиф Флавий описывал его как «безмерно глубокое». Жрецы Пана поклонялись ему, что не создали его искусственно, а также уверяли его, что не устраивали чудес обманом. В наст. время озеро исчезло. Вероятно, источники переместились на др. участок.

В IV в. укрепилась христ. община. Еп. Филокал присутствовал на I Вселенском Соборе в Никее в 325 г. Во II Вселенском Соборе в К-поле в 381 г. участвовал еп. Барах. На IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г. присутствовал еп. Олимпий. После адм. реформы имп. Диоклетиана на рубеже III и IV вв. К. Ф. вошла в состав пров. Финикия Первая и в церковной иерархии подчинялась митрополии Берита в составе *Антиохийской Православной Церкви*.

С К. Ф. связано чудо исцеления Христом кровоточивой женщины, которое произошло в Капернауме (Мф 9. 20–22; Мк 5. 25–35; Лк 8. 43–48). В позднейшей христ. традиции она названа св. *Вероникой* (Береникой) или *Марусой* (Маруфой?). Она была родом из К. Ф. и здесь установила статую Христа. О статуе впервые упоминает еп. Евсевий, видевший ее в нач. IV в. (*Euseb. Hist. eccl. VII 18*). По его описанию, скульптура из бронзы находилась у дверей дома исцеленной женщины (Евсевий не знает ее имени) и представляла собой изображение коленапреклоненной женщины, которая протягивает руки ко Христу. У подножия статуи росла целебная трава. Еп. Евсевий считал, что женщина поступила согласно языческой традиции, поставив статую своему Спасителю. Вероятно, и почитание целебной травы он также связывал с местными обычаями язычников. Совр. исследователи предполагают, что так могла выглядеть переделанная и переосвященная статуя языческих божеств Исиды и Сераписа (*Ma'oz. 1993. P. 138*) либо Асклепия и его дочери Панакеи. На возможную связь с культом Асклепия указывает целебная трава, которая помогала от всех болезней (*Euseb. Hist. eccl. VII 18; Philost. Hist. eccl. VII 3*). Подобный атрибут был характерен

для бога-врачевателя Асклепия, одно из крупнейших святилищ к-рого находилось неподалеку от К. Ф., в Сидоне. По сообщению церковного историка Филосторгия (нач. V в.), во время раскопок было выявлено, что трава вокруг статуи была вырвана с корнем (*Philost. Hist. eccl. VII 3–4*). Возможно также, что статуя изначально изображала имп. Адриана с аллегорическим образом провинции в виде коленапреклоненной женщины. В поздних рассказах о чуде особое внимание уделялось личности исцеленной женщины, которая обрела имя Вероника или Береника (впервые указано в «Актах Пилата», III–IV вв.), вероятно в честь сестры Ирода Агриппы II Береники, правительницы ряда земель Сев. Палестины в I в. Может быть, имя Береника было указано на статуе. Так, визант. хронист Иоанн Малала (VI в.) писал, что некая богатая женщина Вероника обратилась к Ироду II, сыну Филиппа, за разрешением поставить статую Христа в честь чуда, которое с ней произошло. Царь одобрил ее намерение и даже пожелал, чтобы статуя была как можно более роскошной (*Ioan. Malal. Chron. P. 237–239*).

В Музеях Ватикана сохранился саркофаг IV–V вв. из базилики св. Петра в Риме (обнаружен в 1591) с несколькими евангельскими сценами, в т. ч. со сценой исцеления женщины Христом. Позы и жесты персонажей полностью соответствуют тексту Евангелий: Христос стоит к женщине спиной, она прикасается к Его одежде и получает исцеление. Предположительно иконография сцены связана с этим чудом и восходит к статуе в К. Ф. Фигуры изображены на фоне архитектурных строений, исследователи различали 3 базилики и дом исцеленной женщины. Если архитектурный фон не был условным и соответствовал реальности, то среди изображенных строений могли быть и христ., и языческие храмы, по-прежнему находившиеся в К. Ф. в IV–V вв.

По сообщению Филосторгия и Созомена, в 362 г., во время антихрист. погромов при имп. Юлиане Отступнике, статуя была разрушена, но затем восстановлена (*Philost. Hist. eccl. VII 3–4; Sozom. Hist. eccl. V 21*). Филосторгий писал, что язычники обвязали статую веревками и протащили по улицам, а потом раскололи на куски. Филостор-



гий на рубеже IV и V вв. видел осколок головы статуи, к-рый христиане тайно сохранили. Созомен считал, что скульптура была разрушена по приказу имп. Юлиана: он повелел поставить свое изображение на ее место. Но вскоре статую императора опалил «огонь из ада» — она раскололась на куски и упала лицом на землю. Возможно, что это описание содержит историческое зерно, т. к. 19 мая 363 г. в Палестине произошло сильное землетрясение. Астерий Амасийский (кон. IV в.) упоминал, что статуя Христа, хотя и стояла в К. Ф., была уничтожена еще в нач. IV в. имп. Максимианом (*Phot. Bibl. Cod. 271 // PG. 104. Col. 224*). Описание Филосторгия не совпадает с рассказом Евсевия, еп. Кесарийского.

Филосторгий отметил, что статуя стояла рядом с фонтаном среди древних городских скульптур, значения к-рых уже никто не знал. Из-за долгого нахождения под открытым небом большая часть статуи Христа оказалась под землей, нанесенной во время дождей. Филосторгий упоминал о раскопках, раскрывших пьедестал статуи, и о надписи на нем, содержащей пересказ истории исцеления кровоточивой, но описания фигуры женщины нет. Вполне вероятно, что в это время она уже была утрачена.

Скорее всего статуя была расчищена в нач. IV в., когда и стала объектом поклонения. Еп. Евсевий Кесарийский видел куст целебной травы, к-рый поднимался по статуе к бронзовым часам. Филосторгий же отмечал, что в одном из христ. храмов К. Ф. (о чем упоминает и Созомен) статуя находилась в «той части церкви, которая предназначалась для диаконов», т. е. скорее всего в диаконнике. В базилике, раскопанной в К. Ф. и идентифицируемой как христ. храм, есть диаконник, но в нем нет неск. входов или пьедестала для скульптуры, к-рая привлекала множество паломников и делала город одним из св. мест Палестины. Возможно, статуя находилась в другой, пока не установленной постройке.

В соч. *Patria Constantinopolitana*, написанном в средневизант. эпоху, сохранился легендарный рассказ о том, как имп. Юлиан посещал К. Ф. Он видел статуи Христа и Вероники и целебную траву. Узнав, что чудесные исцеления людей, в т. ч.

слепорожденного, были приписаны Христу, он приказал уничтожить траву огнем, а на месте статуй поставить изваяния Зевса и Афродиты. Согласно этому источнику, еп. К. Ф. Мартирий пытался сопротивляться воле императора, но был сожжен рядом с храмом в качестве жертвы богам (*Patria CP. T. 1. P. 53–54*). История о Мартирии неизвестна более ранним источникам и вряд ли может быть достоверной. Она напоминает Житие св. Маркелла Апамейского, пострадавшего от язычников в кон. IV в. Тем не менее факт посещения К. Ф. Юлианом может быть исторически верным. В 8 км от К. Ф., близ совр. кибуца Мааян-Барух, найдена колонна с латинской надписью, где Юлиан упоминается как победитель варваров и реставратор храма Зевса в К. Ф. (*Negev. 1969. P. 173; Bowersock. 1978. P. 123–124*).

Восстановленная после гибели имп. Юлиана скульптура продолжала привлекать внимание паломников на протяжении всей позднеантичной эпохи. По сообщениям Феодосия и Малалы, статуя была сделана из электра. Видимо, этот драгоценный сплав был использован христианами для воссоздания статуи. Ок. 530 г. паломник Феодосий видел статуи и Христа, и женщины, которую он назвал Марусой (Маруфой?; *Theodosius. De Terra Sancta. 28 // Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae. 1966^f. P. 72*). Малала описал свое посещение города и беседу с обращенным в христианство иудеем Бассусом, который нашел в К. Ф. книгу царей иудейских с историей о статуе Христа и женщины (*Ioan. Malal. Chron. P. 239*).

В визант. Житии Константина Великого (IX–X вв.; *Guidi. 1908*) есть упоминание о камне, который был помечен крестом в память о том, что на его месте Христос исцелил кровоточивую женщину. Епифаний Монах (1-я пол. IX в.) сообщил, что он был найден между Капернаумом и Беэр-Шевой Галилейской («Семь колодцев»). Утверждение автора Жития Константина о том, что царица Елена построила на месте найденного камня храм, кажется легендарным преувеличением внимания императоров к Сев. Палестине.

Нек-рые паломники, побывавшие в Галилее и К. Ф. и хорошо знакомые с этим регионом (блж. Иеро-

ним (рубеж IV и V вв.; *PL. 25. Col. 258*), Антонин из Плаценции (ок. 570), Кирилл Скифопольский), не упоминают статуи. В жизнеописании св. Саввы Освященного также нет сведений о ней.

Средние века. В VII в. регион Панаеды был завоеван сначала персами, а затем арабами-мусульманами. В составе Исламского халифата Панаеда была столицей области Эль-Джаулан в пров. Дамаск. Население Паниаса возросло, когда мусульмане из Тарса поселились здесь после захвата их города византийцами в 965 г. Существование евр. общин в Панаеде, раввинистической и караимской, подтверждается неск. документами из собрания *Каирской генизы*. Средневек. укрепления Панаеды возведены при Фатимидах. В XII в., в эпоху крестоносцев, Панаеда неоднократно становилась ареной боевых действий и неск. раз переходила от христ. правителей к мусульманам и обратно, что постепенно привело к упадку города. В 1126 г. Панаеда была отдана дамаасским эмиром в управление исмаилитам (ассасинам). Предводитель исмаилитов Бахрам отреставрировал стены города. Исмаил аль-Аджами, наследник Бахрама, в 1129 г. предложил город крестоносцам в обмен на больницу-приют для исмаилитов. Кор. Балдуин II согласился и назначил правителем Панаеды Ренье Бруса. В дек. 1132 г., когда в городе отсутствовали основные силы гарнизона, Шамс аль-Мулук захватил его. В 1130 г. правитель Панаеды Ибрагим ибн Тургут восстал против Дамаска и объявил себя вассалом эмира Мосула. Эмир Дамаска предложил вернуть Панаеда крестоносцам и заключил с ними союз. В мае 1140 г. совместные войска крестоносцев и мусульман подошли к Панаеде и после месячной осады взяли ее. Город выдержал нападение Нур ад-Дина в 1153 г. Хамфри Торонский, женившись на дочери Ренье Бруса, получил Панаеда в удел в 1157 г., затем отдал половину своих владений госпитальерам. В мае-июне 1157 г. Нур ад-Дин захватил город и взял в осаду остатки гарнизона крестоносцев во дворце. Вскоре, однако, из Иерусалима подошло войско крестоносцев и мусульмане отступили. Кор. Балдуин III выслал каменщиков и плотников для реконструкции города. 18 окт. 1164 г. Панаеда была окончательно захвачена



Нур ад-Дином, когда часть городского гарнизона участвовала в экспедиции против Египта. В 1174, 1179 и 1219 гг. крестоносцы безуспешно пытались отвоевать Панаеда. В 1201 г. произошло сильное землетрясение, после чего город был восстановлен эмиром Фахром ад-Дином Ияс Яхаркасом. Недавно открытая арабская надпись упоминает о возведении башни в 1204–1205 гг. В марте 1219 г. последовало разрушение всех крепостей крестоносцев в Зап. Палестине по приказу аль-Муаззама Исы. Согласно надписи местного правителя аль-Азиза Утмана, стены были восстановлены в 1227 г. После 1260 г. Панаеда вошла в состав гос-ва мамлюков. К этому времени город пришел в упадок и в дальнейшем стал небольшой деревней, которую населяли туркмены, арабы, друзы и христиане.

Известные епископы К. Ф.: Ераст (сер. I в.), Филокал (упом. в 325), Мартирий (?; 360), Барах (упом. в 381), Афанасий (впосл. митрополит Тирский), Олимпий (упом. в 451).

Археология. В 1806 г. У. Я. Зеетцен описал исток Иордана, грот и скалу с нишами, скопировал некоторые греч. надписи и идентифицировал поселение как К. Ф. В 1810 г. И. Л. Буркхард составил детальное описание места с зарисовкой пещеры и копиями греч. надписей. Он добавил, что руины, а также остатки древних стен и колонн (в т. ч. из серого гранита) с пьедесталами были найдены далеко на западе. В 1843 г. У. М. Томсон отметил, что вход в грот был заблокирован камнями, а некоторые архитектурные остатки лежали рядом. Потолок в гроте обрушился 1 янв. 1837 г., во время сильного землетрясения. Э. Робинсон посетил К. Ф. в 1838 и 1852 гг. и оставил подробное описание города и окрестностей. Он упомянул 2 моста над Нахаль-Хермоном, фортификации, юж. ворота с араб. надписью и стену древнего города на юге от Нахаль-Саара. Ф. де Сольси опубликовал рисунок с 2 декоративными нишами и тексты надписей из святилища. В 1866 г. К. Уилсон отметил мост над Нахаль-Хермоном, который вел к маленьким воротам в крепости (утрачены). Он же оставил очень ценные зарисовки рим. стен, выложенных в технике *opus reticulatum* (утрачены). В. Герен не добавил ничего принципиально нового, кроме заметки о гроте, к-рый

был заполнен огромными камнями и навозом. Араб. надпись на воротах 1227 г. была опубликована И. Гильдемейстером и М. ван Берхемом в 1887–1888 гг. В 1877 г. Г. Г. Китченер описал разрушенный грот, сделал обмеры искусственной пещеры и ниш, упомянул стены с кладкой *opus reticulatum*, полы с мозаиками и мраморной облицовкой («дворцовая» терраса, позже раскопанная Э. Нетцером). В самом городе Китченер отметил серию рим. арок. Он также опубликовал рисунок дорического фриза с розетками. Средневек. укрепления, которые, как ему казалось, относились ко времени крестоносцев, были асимметричными в плане, включали 3 башни и ворота; по внешнему периметру крепость была окружена оврагами.

В ходе арабо-израильской войны 1967 г. район К. Ф. был оккупирован Израилем. Здесь были начаты систематические археологические исследования К. Ф. под рук. Я. Олами. Были идентифицированы римские термы рядом с западным берегом Нахаль-Хермона. Термы были построены из крупных каменных квадров, опирались на арки, их стены были расписаны фресками (в наст. время целиком засыпаны). В зап. части города были раскрыты мозаичные полы и фрагмент базальтовой скульптуры рим. орла. Из средневек. сооружений были обнаружены 9 башен, мечеть в помещении юж. ворот, керамика, монеты, надписи. В 1968 г. овраг вдоль вост. стены был вычищен, локализованы еще 3 башни; были обнаружены остатки глиняных сосудов для «греческого огня». В 1970 г. А. Грабуа опубликовал детальное описание укреплений XII в. с зарисовками планов башен. В 1973 г., во время строительных работ, в соседнем кибуце Смир были открыты римские могилы (исследованы Д. Амиром). В 1974 г. Амир изучал также остатки сельскохозяйственных устройств и сооружений III в. по Р. Х. В 1977–1978 гг. Нетцер при содействии Еврейского ун-та в Иерусалиме сделал неск. археологических проб в кладке стен *opus reticulatum*. В 1982 г. М. Бен-Дов также брал пробы из стен фортификационных сооружений. В 1983–1985 гг. М. Харталь проводил систематическое исследование всей территории; он открыл еще один городской квартал, акведук, кладбище. По его наблюдениям, до

рим. периода в К. Ф. не было поселений. В 1984 г. Харталь и Ц. Маоз открыли часть рим. виллы. В 1985 г. В. Цаферис при содействии Мин-ва древностей и музеев Израиля вел раскопки на территории к северу от сев.-вост. башни. Были открыты дополнительные сельскохозяйственные сооружения мамлюковского периода. С 1988 г. в К. Ф. проводились систематические раскопки в районах святилища Пана (Маоз) и городского центра (Цаферис). В 1988–1990 гг. были открыты дополнительные захоронения рядом со школой кибуца Смир (Маоз).

Эти исследования позволяют в общих чертах реконструировать комплекс античных святилищ при гроте Пана, а также другие важнейшие городские постройки. Гора Ермон спускается в сторону К. Ф. крутым склоном, с к-рого стекают неск. источников, снабжавших город водой и служивших религ. целям. На высоте ок. 10 м над источниками естественным уступом горы образована терраса (длина 80 м, ширина ок. 20 м), составлявшая основу обширного храмового участка площадью ок. 1600 кв. м. Для подъема на террасу была построена лестница. Считается, что весь храмовый участок был посвящен Пану, хотя на нем располагались также храмы Августа, нимф, Зевса, Немесиды, священных танцующих козлов.

Западный источник находился в гроте (ширина 26–30 м, высота 17 м), в нижнем вост. углу склона. Вероятно, в древности эта пещера была заполнена грунтовыми водами, оставившими следы на стенах. Иосиф Флавий упоминал, наверно, эту пещеру на высокой скале, с трещиной, заполненной водой (*Ios. Flav. De bell. I 405*). В этой же пещере с озером могло происходить чудо с погружением жертвы, описанное еп. Евсевием Кесарийским (*Euseb. Hist. eccl. VII 17*). Остатки храма Августа, построенного Иродом из белого мрамора, локализованы под упавшими камнями, заблокированными вход в пещеру. От храма остались 2 параллельные стены на расстоянии 10,5 м друг от друга перпендикулярно скале. Фундамент из крупных булыжников опирался на небольшую подземную камеру, перекрытую аркой. Зап. стена (длина 18 м, толщина 2 м), построенная из булыжника с бетонной забутовкой в технике *opus quadratum*, сохрани-



лась до высоты 4 м. Судя по обнаруженным на внутренних сторонах стен следам, они состояли из прямоугольных квадров известняка с мраморной облицовкой. Полукруглые и квадратные ниши чередовались в шахматном порядке по всей длине стены. Наиболее близкая ко входу ниша крупнее остальных. Вероятно, они предназначались для статуй богов. Вост. стена сохранилась хуже, но и на ней заметны следы прямоугольных ниш. Ниши часто встречались в восточно-эллинистической архитектуре Иордании, Сирии и Ливана. Они украшали, напр., внешние стены храма Зевса в Герасе (ныне Джараш, Иордания), фасады южносир. святилищ I–II вв. (Слем, Мисмия). Чередование прямоугольных и полукруглых ниш характерно для рим. архитектуры Баальбека (святилище Вакха, театр). Техники *opus quadratum* и *opus reticulatum* редко использовались в Палестине и прослеживаются в основном лишь в архитектуре Ирода Великого.

Фасад святилища еще не раскрыт; известен по рим. монетам. Он представлял собой тетрастиль с классическим треугольным фронтоном, поднятым на высокий подиум и украшенный ионическими капителями. При входе в грот были обнаружены 3 скульптурных фрагмента карниза. Их стиль близок к стилевым решениям храмов Баальбека; возможно, храмы К. Ф. во II–III вв. перестраивались. Скорее всего задней стенкой в храме не было и адитоном являлся сам грот. По археологическим данным, Августеум был разрушен только в нач. VI в.

Во II в. было построено святилище Пана. Оно представляло собой небольшой открытый двор с востока от Августеума, где находился алтарь. Двор был огорожен 3 стенами, поставленными П-образно, и окружен колоннадой. Такой тип постройки напоминал различные рим. святилища богов водных источников. Двор примыкал к скале, в к-рой сохранилась искусственная пещера прямоугольной формы со сводчатым потолком и с нишей наподобие апсиды. На монетах 222 г. изображалась эта ниша со статуей Пана. У пещеры были найдены votивные греческие надписи 148 или 149 г. некоего жреца Виктора, который передал в храм статуи богины Эхо и бога Гермеса. На одном из пьедесталов votивных статуй есть

латинская надпись Марка Аврелия Антонина, сына Марка Аврелия Антонина Августа, вероятно относящаяся ко времени правления имп. Коммода (180–192) или Элагабала (218–222).

В центре святилища находилось священное дерево, что было характерной чертой культа Пана. На одной из монет К. Ф. III в. изображена женщина, появляющаяся из ствола дерева. У. Томсон, посетивший город в кон. XIX в., писал, что рядом с К. Ф. местные жители почитали старые дубы; по поверьям, они были населены духами «дочерей Иакова» (Thompson. 1883. P. 596). В 1930 г. культ «Неби Йехуда», связанный с поклонением священному дереву, еще существовал в К. Ф.

Храм Зевса находился к востоку от храма Пана. Его задняя стена также опиралась на скалу, а фасад был обращен на юг и возвышался над источником. Храм состоял из входного портика и однонефного зала прямоугольной формы (10,7×16,7 м). Архитектурные детали, найденные здесь, датируются нач. II в. По изображениям на монетах известно, что фасад представлял собой тетрастильный портик сирийского типа. Святилище опиралось на небольшой подиум, к к-рому вели ступени. Тип сооружения во многом близок к сохранившемуся храму II в. в Кальт-Факре (Ливан). В надписи эпохи имп. Траяна (нач. II в.), обнаруженной в храме, упоминается о посвящении его Зевсу Гелиопольскому (Баальбекскому) и Пану Победоносному. Скорее всего храм был построен в 100-летний юбилей К. Ф., ок. 98–99 гг.

С вост. стороны храма находился открытый двор с алтарем и нишей, вырезанной в горной породе. Из сохранившейся надписи известно, что это сооружение было посвящено Немесиде (возможно, идентична Тюхе). Далее к востоку располагался гробничный храм из 3 продолговатых однонефных залов. В арко-солиях внутри здания были обнаружены многочисленные кости животных, в т. ч. священных козлов и коз. Этот культ отчасти напоминает традицию мумификации и захоронения различных видов священных животных в Египте. Сохранились монеты со странным изображением 3 козлов с одной головой перед нишей Пана. Известны также 3 греч. надписи, где упоминаются посвяще-

ние Зевсу Гелиопольскому и Асклепию и имена ктиторов. В развалинах были также найдены фрагменты скульптур Зевса, Афродиты, Асклепия, Диониса, Геры, нимф, votивных изображений Геракла и Пана. По качеству скульптуры не уступали малоазиатским произведениям и были привезены в К. Ф. скорее всего в готовом виде (Friedland. 1999). По находкам монет и керамики постройка здания датируется нач. III в., разрушение — нач. VII в. Ниже по склону располагалось еще одно открытое святилище, по-видимому посвященное Пану и священным козлам. Это небольшое строение с апсидой с вост. стороны. По мнению А. Овадии, это здание использовалось для представлений с дрессированными козлами, которые танцевали под звуки флейты; их изображения сохранились на монетах (Ma'oz. 1998. P. 23–25).

Культы и архитектура К. Ф. представляют собой эклектичный набор стилей и традиций: Августеум был построен в сиро-финик. стиле (Баальбек) и объединял культ Пана и культ Августа, к-рый сам построил в Риме святилище, посвященное пастьешеским празднествам; храм Зевса больше соотносился с южносир. архитектурой; захоронения священных козлов были сделаны подобно егип. захоронениям священных животных (павианов, ибисов, крокодилов). Архитектура открытых алтарей-теменосов соотносится с малоазиатскими и итальянскими прототипами. Все постройки возводили с восточной стороны последовательно с I в. до Р. X. и до нач. III в. по Р. X. рядом с предшествовавшими. В течение этих веков культ Пана развивался и усложнялся. Он продолжал существовать до нач. VII в., когда после персидского нашествия были разрушены не только святилища, но и мн. храмы и синагоги в Палестине.

К западу от святилища Пана на террасе было возведено крупное здание, идентифицированное как дворец Ирода. В кладке стен дворца была применена итальянская строительная техника *opus reticulatum*. В Палестине подобная кладка известна только во дворце Ирода в Иерихоне и в гробнице в Иерусалиме. По предположению Нетцера, основные дворцовые помещения были перекрыты параллельными арками разной высоты, поддерживавшими





лестничный подъем. Аналогичные постройки есть в Пренесте (Палестрине) в Италии, в Иродионе, на Храмовой горе в Иерусалиме (арка Робинсона). Часть дворцовой террасы была занята большим залом (16×12 м), который был облицован мрамором. С запада к залу примыкал небольшой бассейн, типичный для построек времени правления Ирода. По мнению Маоза, в К. Ф., так же как в Иерихоне и Иерусалиме, работали римские мастера, предоставленные Ироду Марком Агриппой.

В жилой части К. Ф. Цаферис открыл 2 центра: площадь В (восточнее совр. мечети) и площадь С (внутри средневеков. форты). На 1-й находилась 3-нефная христ. базилика с мозаичными полами и апсидой, ориентированной на восток. Она была построена на месте зданий рим. эпохи с использованием споллий, среди к-рых есть крупные известняковые блоки, характерные для эпохи Ирода. Рядом с базиликой обнаружены коринфские и дорические капители с аттическими базами, но они могли принадлежать и др. постройкам. Уилсон предположил, что почитаемая статуя Христа находилась именно в этом храме (Wilson. 2004).

На площади С сохранились остатки здания, вытянутого с севера на юг (длина 75 м, ширина 9 м). Его конструкция состояла из 12 параллельных арок, которые образовывали интерьер из 12 компартиментов. С запада к нему вплотную примыкало помещение, состоявшее из комнаток и апсид, под к-рыми были устроены подземные коридоры и система передачи проточной воды. По мнению Цафериса, это склад рим. периода (horreum); с т. зр. Овадии, здание могло быть криптопортиком, частью комплекса храма Асклепия. Здесь, как во мн. др. храмах этого культа, большие могли получать исцеление во время сна. Религ. традиция К. Ф. в целом вполне соотносима с культом Асклепия, не случайны указания историков и на целебную траву, которая росла вокруг статуи Христа, и на исцеления больных.

Сохранились также следы большого числа городских и хозяйственных сооружений, гробницы, а также постройки крестоносцев, в т. ч. крепость Нимрод.

Лит.: Leclercq H. Paneas // DACL. T. 13. Pt. 1. Col. 1014–1015; Beausobre M., de. Dissertation

sur la Statue du Paneas // Bibliothèque Germanique. Amst., 1727. T. 13. P. 1–91; Waddington W. H. Inscriptions grecques et latines de la Syrie. P., 1870; Guerin V. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P., 1880. [T. 6. Pt. 3]. Galilée. Vol. 1. P. 308–327; Conder C. R., Kitchener H. H. The Survey of Western Palestine: Memoirs of the Topography, Hydrography, and Archaeology. L., 1881. Vol. 1. P. 109–114; Thompson W. M. The Land and the Book. L. etc., 1883. Vol. 2: Central Palestine and Phoenicia; Dussaud R. Histoire et religion des Nosairis. P., 1900; Brünnow R. E., Domaszewski A., von. Die Provincia Arabia. Strassburg, 1905. Bd. 2; Guidi M. Un Btoç di Constantino. R., 1908; Devereese R. Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la Conquête Arabe. P., 1945; Liebermann S. Palestine in the III and IV Cent. // JQR. N. S. 1946. Vol. 36. N 4. P. 329–370; Negev A. The Inscription of the Emperor Julian at Ma'ayan Barukh // IEJ. 1969. Vol. 19. N 3. P. 170–173; Benvenisti M. The Crusaders in the Holy Land. Jerusalem, 1970. P. 147–154; Bernard A. Le Paneion d'El-Kanaïs: Les Inscriptions Grecques. Leiden, 1972; Bowersock G. W. Julian the Apostate. Camb., 1978; Russell K. W. The Earthquake of May 19, AD. 363 // BASOR. 1980. N 238. P. 47–64; Nickelsburg G. W. E. Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee // JBL. 1981. Vol. 100. N 4. P. 575–600; idem. I Enoch: A Comment. on the Book of I Enoch: Chap. 1–36, 81–108. Minneapolis, 2001; Hartal M. Baniyas Survey // Excavations and Surveys in Israel. Jerusalem, 1985. Vol. 4. P. 7–9, 26; idem. Namrud Fortress // Ibid. 1997. Vol. 16. P. 1–5; Lachenbacher S. Une nouvelle attestation d'Istar Hurri dans un contrat trouvé à Baniyas (Syrie) // Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts à M. Birot / Ed. J.-M. Durand, J.-R. Kupper. P., 1985. P. 153–160; Fleischer R. Die Tychegruppe von Balanea-Leukas in Syrien // ArchAnz. 1986. S. 707–709; Bader G. The Encyclopedia of Talmudic Sages. L. etc., 1988; Tzaferis V., Peleg M. Baniyas Excavation Project, 1988 // Excavations and Surveys in Israel. 1988/1989. Vol. 7/8; Tzaferis V., Avner R. Baniyas, 1990 // Ibid. 1991. Vol. 10. P. 1–2; Tzaferis V. Cults and Deities Worshiped at Caesarea Philippi-Baniyas // Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation of Heritage of Second Temple Judaism in Honour of J. Blenkinsopp / Ed. E. Ulricht e. a. Sheffield, 1992. P. 190–201; Ma'oz Z. U. Baniyas // NEAENL. 1993. Vol. 1. P. 136–143; eadem. The Sanctuary of Pan at Baniyas // Qadmoniot. 1998. Vol. 31. Pt. 115. P. 18–25 (на иврите); Tzaferis V., Israeli S. Baniyas, 1993–1994 // Excavations and Surveys in Israel. 1997. Vol. 16. P. 9–14; Berlin A. M. The Archaeology of Ritual: The Sanctuary of Pan at Baniyas-Caesarea Philippi // BASOR. 1999. N 315. P. 27–45; Friedland E. A. Graeco-Roman Sculpture in the Levant: The Marbles from the Sanctuary of Pan at Caesarea Philippi (Baniyas) // The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research / Ed. J. H. Humphrey. Portsmouth (R. I.), 1999. Vol. 2. P. 7–22; Wilson J. F. Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan. L.; N. Y., 2004; Netzer E. The Architecture of Herod, the Great Builder. Tüb., 2006. P. 218–222; Bar D. Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine // From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity / Ed. J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter. Leiden; Boston, 2008. P. 275–299.

С. В. Тарханова

КЕСАРЬ [греч. Καίσαρ; лат. Caesar] (I в.), ап. от 70 (пам. 8 дек., 30 марта; пам. визант. 29 марта, 30 июня – в Соборе 70 апостолов). В НЗ этой святой не упоминается. Примерно с V–VI вв. в христ. агиографической и литургической традиции возникло представление о К. как об одном из 70 апостолов, основанное, вероятно, на ошибочном толковании заключительной части Послания ап. Павла к Филиппийцам: «Приветствуют вас все святые, а наипаче из кесарева дома» (ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας) (Флп 4. 22). При этом в святоотеческой экзегетике под «кесаревым домом» (ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας) обычно подразумевался императорский дворец, а под христианами, от имени к-рых апостол передает приветствия, – приближенные и придворные императора (Mar. Vict. In Philip. 4. 22 // Marii Victorini Afri Commentarii in Epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios / Ed. A. Locher. Lpz., 1972. S. 121; Ephraem Syr. Comm. in ep. Paul. 4. 21 // Idem. Comment. in epistolas divi Pauli. Venetiis, 1893. P. 168; Ioan. Chrysost. In Philip. 15. 4 [In 4. 22] // PG. 62. Col. 294; Theodoret. Interpretatio Epistolae ad Philippenses 4. 22 // PG. 82. Col. 589).

В Новое время Дж. Б. Лайтфут доказал, что выражение Καίσαρος οἰκίας соответствует лат. понятию Familia Caesaris и что речь идет не о родственниках императора и царедворцах (как считал, напр., Ж. Кальвин: Calvin. 1851. P. 129), а об имп. рабах и вольноотпущенниках, работавших во внутренних и адм. службах империи (Lightfoot. 1869. P. 169–176; 1888. P. 171–178). Их численность составляла неск. тысяч чел. только в Риме, и еще тысячи состояли на гос. гражданской службе в провинциальных городах; внутри Familia Caesaris существовала значительная социальная дифференциация (Weaver. 1972; Ascough. 2003. P. 127–128). Бóльшая часть ее членов были уроженцами Греции, Анатолии, Сирии и Египта, среди них были и евреи, нек-рые из них могли быть христианами (Vincent. 1902. P. 153; Plummer. 1919. P. 107). Высказывались предположения, что у членов Familia Caesaris существовала особая связь с филиппийцами или что они были имп. курьерами, осуществлявшими связь между столицей и Филиппиями (Hawthorne. 1983).





Ап. Кесарь.
Миниатюра из т. н.
Афонской книги образцов.
XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 107)

P. 215; *Llewelyn S.* Sending Letters in the Ancient World: Paul and the Philippians // *Tyndale Bulletin*. 1995. Vol. 46. N 2. P. 337–356; *Dunn*. 1997. P. 16). Последнее предположение критиковал Дж. Рьюман (*Reumann*. 2008. P. 730).

В визант. период также формировалось представление о том, что К. был одним из последователей ап. Павла и апостолом от 70. В каталогах учеников Псевдо-Елифания (V–VI вв.), Псевдо-Дорофея (VII–VIII вв.) и Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.) К. назван епископом Диррахия (ныне Дуррес, Албания) (PG. 10. Col. 956; *Schermann*. 1907. S. 124, 141; *Écrits apocryphes chrétiens*. 2005. P. 479), также сказано, что о «нем упоминал апостол» (вероятно, речь идет о Флп 4. 22 – *Schermann*. 1907. S. 141). Эта информация повторяется в ряде византийских Синаксарей под 30 июня (*SynCP*. Col. 787), но под 8 дек. К. именуется епископом Короны (PG. 117. Col. 197; *SynCP*. Col. 290), к-рую обычно отождествляют с г. Корона (ныне Корони) на Пелопоннесе (*ActaSS*. Mart. T. 3. P. 370; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 2003. Σ. 266). Высказывалось также предположение, что речь идет об ис-

каженном названии Кирены (Киринеи) Ливийской (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης*. 2005. Σ. 89).

Память К. вместе с апостолами *Сосфеном, Аполлосом, Кифой, Тихиком, Епафродитом* и *Онисифором* в визант. Синаксарях празднуется 8 дек. Под этой датой содержатся краткие сведения о К.: он и чествуемые вместе с ним апостолы «добро житие проживя, преподобнически пася и управляя врученными им Церквами и народом, претерпели множество искушений и мучений за Христа и были убиты идолопоклонниками» (*SynCP*. Col. 290). Иногда память этих апостолов помещалась под соседними датами: 7 или 9 дек. (*ActaSS*. Mart. T. 3. P. 370; PG. 117. Col. 197). Также память К. вместе с апостолами *Сосфеном, Аполлосом, Кифой* и *Епафродитом* отмечалась в ряде агиографических памятников 29 марта (Порфириева Миняя. РНБ. Греч. 227, XIII в.; стихной Синаксарь. Paris. Coislin. 223, 1301 г.; греч. печатная Миняя (Венеция, 1596); рус. стихной Пролог. РГБ. Троиц. № 715, 1429 г.) или 30 марта (греч. печатная Миняя (Венеция, 1596); *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 162). В совр. календарях греч. Церквей память этих апостолов в последние дни марта отсутствует, а в календаре РПЦ их память утвердилась 30 марта.

Под 8 дек. во всех сохранившихся списках нестишных славяно-рус. Прологов краткой редакции, за исключением древнейшего – РНБ. Соф. № 1324. Л. 82а, кон. XII – нач. XIII в., – пропущено имя К., в результате чего занимаемая им кафедра приписана ап. Епафродиту. В Прологе РНБ. Соф. № 1324 и нек-рых других (Лобковском, Псковском, РГАДА. Тип. № 163 и 158) К. ошибочно назван Римским епископом («епископ Римский бысть»), а в нестишных Прологах пространной редакции – епископом Киренским (Киринейским) (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сентябрь–февраль. М., 2010. Т. 1. С. 445)). В ВМЧ под 8 дек. вслед за Прологами повторены пропуск имени К. и ошибочное именование ап. Епафродита епископом Киренским (Киринейским) (ВМЧ. Дек. Дни 6–17. Стб. 753, 762). Свт. Димитрий Ростовский при составлении Четых-Миней отдал предпочтение сведениям о кафедре К., содержащимся в греч. источниках

не под 8 дек., где он назван еп. Короны, а под 30 июня, где он именуется еп. Диррахия (ЖСв. Дек. С. 251).

Кроме того, в визант. календарях К. включен в Собор 70 апостолов под 30 июня (*SynCP*. Col. 787), однако в Соборе 70 апостолов, празднуемом 4 янв., имя К. не упоминается. Тем не менее в наст. время К., как епископ Диррахия, почитается в числе святых Сев. Эпира (*Δεσπότης Κ. Η. Ἅγιοι τῆς Ἠλείρου. Θεσσαλονίκη*, 2009. Σ. 137).

Ист.: *SynCP*. Col. 292, 298, 568, 572–573, 787; *Schermann Th.* Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphania, Hippolyto aliisque vindicata. Lpz., 1907; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 264–266; ЖСв. Дек. С. 245, 251; *Écrits apocryphes chrétiens* / Ed. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P. 2005. Vol. 2.

Лит.: *ActaSS*. Mart. T. 3. P. 370; *Calvin J.* Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians and Thessalonians. Edinb., 1851. P. 129–130; *Lightfoot J. B.* St. Paul's Epistle to the Philippians. L.; Camb., 1869². P. 169–175. L.; N. Y., 1888⁸. P. 171–177; *Сергий (Снацкий)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 90–91, 379–380; Т. 3. С. 9; *Vincent M. R.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon. Edinb., 1902². P. 153–154; *Souter A.* Caesar, Caesar's Household // Dictionary of the Apostolic Church / Ed. J. Hastings. N. Y., 1916. Vol. 1. P. 164–165; *Plummer A.* A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians. L., 1919. P. 106–107; *Παλαδοπούλου Σ. Καίσαρ* // *ΘНЕ*. 1965. Т. 7. Ст. 183; *Weaver P. R. C.* Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves. Camb., 1972; *Hawthorne G. F.* Philippians. Waco (Texas), 1983. P. 214–215. (WBC; 43); *Hall J. F.* Caesar's Household // ABD. 1992. Vol. 1. P. 798; *Peterlin D.* Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church. Leiden; N. Y., 1995. P. 150–151. (Suppl. to the NT; 79); *Σωφρόνιος (Εὐσεβιατίδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 444; *Dunn B., van.* Philippians, Colossians, 1 and 2 Thessalonians, 1 and 2 Timothy, Titus, Philemon. Nashville (Tenn.), 1997²; *Ascough R. S.* Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians. Tüb., 2003; *Meeks W. A.* The First Urban Christians: The Social World of Apostle Paul. New Haven; L., 2003². P. 21–22, 63–64, 73, 75–77; Galatians, Ephesians, Philippians / Ed. M. J. Edwards. N. Y., 2005². P. 272; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2005. Т. 4: Δεκέμβριος. Σ. 89–90; *Reumann J.* Philippians. New Haven; L., 2008. P. 729–730. (Anchor Bible; 33B); *Thurston B. B., Ryan J. M.* Philippians and Philemon. Collegeville (Minn.), 2009². P. 161; *Witherington B.* Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids (Mich.), 2011. P. 8, 10, 99, 282–287.

О. В. Л.

Иконография. В иконописных подлинниках о внешности К. говорится редко. В Строгановском лицевом иконописном подлиннике кон. XVI – нач. XVII в. К. изображен под 4 янв. (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 252) в рост, средневеком с короткими, слегка вьющимися волосами и недлинной бородой,

правую руку он прижимает к груди, левой придерживает складки одеяния. В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (1730–1733) К. предписано изображать молодым, без бороды (Ерминия ДФ. С. 157).

Самое древнее дошедшее до наст. времени изображение К. – миниатюра из Минология Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 231; 1-я четв. XI в.), где он представлен с омофором и со свитком в руке вместе с 5 учениками ап. Павла, апостолами Сосфеном, Аполлосом, Кифой, Епафродитом и Онисифором.

В греко-груз. рукописи XV в. (т. н. Афонской книге образов) К. изображен под 29 марта в группе с апостолами от 70 Епафродитом, Сосфеном, Аполлосом и Кифой (РНБ. О.1.58. Л. 107). Он показан в облике старца с недлинной округлой бородой, в голубом хитоне и зеленом гиматии (*Евсеева*. Афонская книга. С. 290).

На иконе «Апостольские деяния» 1698 г. (частное собрание) К. – средовек с короткими, слегка выющимися русыми волосами и недлинной округлой бородой. Он в красном хитоне и зеленом гиматии; левая рука с перекинутым через нее омофором в молении, правая прижата к груди.

Лит.: LCI. Bd. 5. S. 475.

КЕСАРЬ, один из самых высоких титулов в Византийской империи. Происходит от прозвища (лат. *cognomen*) Гая Юлия Цезаря (*Caesar*), которое в посл. стало частью имп. титулатуры. При имп. Диоклетиане (284–305) титул К. присваивался т. н. младшим императорам, в системе тетрархии (четверовластия) являвшимся заместителями более высоких по положению августов. После распада тетрархии (1-я четв. IV в.) К. до XI в. оставался одним из высших титулов, который носили сыновья-наследники императора. В качестве исключения он использовался как знак высшего отличия, присваивался близким родственникам императора: напр., К. были Варда, дядя имп. Михаила III (842–867), Варда Фока, отец имп. Никифора II (963–969).

Возведение в ранг К. описано имп. Константином VII Багрянородным (912–959) в его труде «*De Ceremoniis Aulae Byzantinae*» (О церемониях Византийского двора) (*Const. Porphy. De cerem.* I 43). Отличительным знаком К. была корона без изображением креста.

Имп. Алексий I Комнин (1081–1118) понизил ранг К., поместив его после титула «севастократор». В бо-

лее позднее время К. в придворной титулатуре занимал место между севастократором и великим доместиком. С XIV в. титул «кесарь» относится преимущественно к иностранным правителям: напр., его носили правители Валахии, Фессалии, Сербии. На Руси К. называли императоров Свящ. Римской империи (см. ст. *Римско-Германская империя*).

Слав. слово «царь», хотя и является однокоренным с К., по мнению венг. исследователя Д. Моравчика, заимствовано в VI–VII вв. не от визант. титула, а от лат. обозначения императора (цезарь).

Лит.: *Bury J. B.* The Imperial Administrative System in the 9th Century. L., 1911. P. 36; *Moravčik G.* Zur Geschichte des Herrchertitels «caesar > царь» // ЗРВИ. 1963. Кн. 8. Св. 1. С. 229–236; *Guiland R.* Recherches sur les institutions byzantines. B.; Amst., 1967. Vol. 2. P. 25–43; *Фержанчиш Б.* Севастократори и кесари у српском царству // ЗБФФУ. 1970. Кн. 11. С. 255–269; *Kazhdan A.* Caesar // ODB. 1991. Vol. 1. P. 363.

О. Н. А.

КЕТЕВАН [груз. ქეთევანი] (1575–1624), вмиц. (пам. 13 сент.), груз. царица, супруга царя Кахети Давида I (1601–1602), мать царя Кахети Теймураза I (1606–1616, 1634–1648; царь Картли и Кахети в 1623–1632).

Источники. Сведения о жизни, деятельности и мученической кончине К. довольно обширны. Они содержатся в груз. агиографических памятниках, летописях и в европ. источниках.

Исторические. Наиболее ранние сведения о К. оставили современники царицы, европ. дипломаты, миссионеры и путешественники XVII в., свидетели ее жизни и мученической кончины в Иране, а также сообщавшие рассказы очевидцев. Несмотря на то что в нек-рых источниках есть неточности, документы представляют собой ценные сведения о последних годах жизни К. и о ее почитании. В 1625 г. португ. монах-августинец Амброзиу душ Анжуш находился с миссией в Иране, навещал К. в плену и присутствовал при ее кончине. Он написал соч. «Подлинные сведения о мученической кончине царицы Кетеван в главном городе Персидского царства Ширазе по приказу шаха Аббаса 22 сентября 1624 года» (Ms. 731, 1625 г. // Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa). Fol. 428–438; Ms. Ind. 50v 34, 1627 г. // Biblioteca da Ajuda (Lisboa); *Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 26–47; *Idem*. 1998. Fol. 365–382). Каж-



Вмиц. Кетеван.
Икона. 2008 г.
Иконописец Т. Рингишвили
(частное собрание)

дая страница документа была пронумерована и нотариально заверена в епископской канцелярии Гоа. В том же году о мученичестве К. узнал монах-доминиканец Григорио Орсини, передавший сведения итал. дипломату Пьетро делла Валле, 2-я супруга к-рого, Тинатин Циба, была грузинкой и к-рый в 1627 г. написал о подвиге К. в отчете папе Римскому Урбану VIII «Информация о Гру-



Титульный лист «Книги историй»
Аракела Даврижеци.
Амстердам, 1669

зии»: «Дошла там до меня весть о том, как помянутая царица Кетеван 22 сентября 1624 года в том городе Ширазе, где столько лет держали ее, ради того, что не отступилась она от веры Христовой, под конец по приказу царя персидского мужественно

окончила жизнь в жесточайших муках, как великая мученица» (*Пьетро делла Валле*. Информация о Грузии // *Жордания, Гамезардашвили*. 1994. Т. 1. С. 367). 16 мая 1626 г. греч. иером. Григорий, «поверенный Антиохии», приехал из Грузии в Трапезунд (Трабзон) и написал «Письмо о мученичестве матери грузинского царя Теймураза Кетеван и об исключительном коварстве иезуитов», адресованное «весьма святому и многоученому монаху Софронию». Оно было переведено на англ. язык и опубликовано в Оксфорде (*Gregorius, ierom.* 1633; *Кенчовили*. 1961. С. 161–168). О мученичестве К. также писали ученый мон. дон Микеле Моско в письме «Сведения о Теймуразе и Грузии» (1628), адресованном папе Урбану VIII (*Табатуа*. 1986. Т. 2. С. 249–250), франц. историк Клод Маленгр в сб. «Трагические истории нашего времени» (*Claude Malingre*. *Histoires tragiques de notre temps*. P., 1635; *Авалишвили*. 1938. С. 15–16), итал. миссионер Кристофоро де Кастелли, путешествовавший по Грузии во 2-й четв. XVII в. (*Кристофоро де Кастелли*. 1977. С. 214), нем. иезуит Иоганн Бисселиус в соч. «Примечательные падения» (*Ioannes Bisselius*. 1663. Bd. 4. Pars 2. P. 1062–1063; *Начкебия*. 1993. С. 246–258), француз Жан Батист Шарден в кн. «Путешествие Шардена», вышедшей в Лондоне в 1686 г. (*Шарден Ж.* 1975. С. 306–307). В 1669 г. в Амстердаме было издано сочинение армянского историка XVII в. Аракела Даврижеци «Книга историй» (*Аракел Даврижеци*. 1669; *Он же*. 1973; *Он же*. 1974). Одна из глав произведения целиком посвящена мученичеству К., к-рое историк описал с неподдельным сочувствием. Имени К. в сочинении нет, Аракел называет ее «Дидопала» (от დიდოპალა, уменьшительное от დედოფალი — царица), в одном месте — Мариам (*Цулая*. 2006. С. 107–108). Даврижеци был современником и, возможно, участником описываемых им событий: в его книге содержатся отсутствующие в др. источниках сведения.

Агиографические и гимнографические. Между 1703 и 1713 гг. насельник монастыря Додос-Рка (св. Додо) в пуст. *Гареджи* мон. Григорий Додоркели (Вахвахишвили) составил метафрастическое соч. «Житие и страдание святой славной великомученицы царицы Кетеван, замученной персидским царем Шах-

Аббасом неверным» (НЦРГ. А 130, 1713 г.; А 170; S 3269; 1720 г. Л. 171–177; *Рухадзе*. 1949. С. 248–267; *Григорий (Вахвахишвили)*. 1989). Сведения об авторе довольно скудные: он был сыном «Вахвахы, главного сокольничего... был человек ученый, в монашестве совершенный, сочинил гимны о некоторых грузинских святых красноречивые, и он же описал житие святой царицы Кетеван и ее мучения от безбожного Шах-Аббаса, и он подвижничал в монастыре Додо пощением и молитвами» (*Иоанн Батонишвили*. 1948. Т. 2. С. 181). Мон. Григорий был представителем гареджийской лит. школы (см. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*), которая занимала в жизни позднефеодальной Грузии одно из ведущих мест. Произведение написано архаическим для того времени языком и строго выдержано в грузинском агиографическом каноне, оно богато исторически верными фактами о жизни К., точно передает политическую обстановку того времени в Грузии и Иране. Оно стало источником для грузинских летописей XVIII в.: т. н. «Парижской хроники» (Парижская хроника. 1991), «Новой Картлис Цховреба» Бери Эгнаташвили (*Бери Эгнаташвили*. 1959), «Истории царства Грузинского» Вахушти Багратиони (*Вахушти Багратиони*. 1973).

В гимнографическом труде «Аколотиа» (აკოლოთია — церковная служба) мон. Григорий также воспел героизм К. (*Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 343). К 1-й пол.



лиани) (1715–1726) (Там же. С. 346–347; *Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 33).

В 1769 г. католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) *Антоний I (Багратиони)* (1744–1755, 1764–1788) составил агиографический сб. «Мартирика», куда включил Жития и Мученичества 29 груз. святых, в т. ч. метафрастическое соч. «Хвала и повествование о подвигах и мучениях святой великомученицы царицы Кетеван» (НЦРГ. Q 78; S 1272 — *Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 12–33). Синаксарные редакции Мученичества К. дошли в 3 вариантах (агиографический сб.: НЦРГ. А 130, 1713 г. Л. 114–127 — ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 429–432; литургический сб.: НЦРГ. А 425, 1718 г. — Там же. С. 432–433; НЦРГ. S 1464, 1760 г. — Там же. 1980. Т. 6. С. 448–450).

Литературные. Стойкость в вере груз. царицы вдохновила европ. и груз. авторов на создание мн. лит. произведений. В 1628 г. сын К. царь Теймураз I создал агиографическую поэму «Мученичество царицы Кетеван» (НЦРГ. S 403, S 1511, S 2694; *Теймураз I Багратиони*. 1934. С. 126–137). В жанровом отношении сочинение Теймураза I стало новшеством для груз. лит-ры XVII в. — это первое груз. художественное произведение, посвященное исторической тематике. Поэму отличают точность и документальность, в тексте прослеживаются параллели со сведениями, содержащимися в исторических источниках (в частности, в реляциях душ Анжуша) (*Начкебия*. Святая Кетеван. 1998. С. 23).

В 1647 г. немецкий драматург Андреас Грифиус написал трагедию «Катерина Грузинская, или Стойкое сопротивление»

Сцена из драмы А. Грифиуса «Катерина Грузинская». Иллюстрация из кн.: *Gryphius A. Deutsche Gedichte*. Bresslaw, 1657. Bd. 1

XVIII в. относится служба К., написанная анонимным автором (*Кавтэрия*. 1977. С. 157–158, 164–171). Кондак и ямбы, посвященные К., сочинил еп. Руисский Николай (Орбе-

(Catharina von Georgien oder Bewehrte Beständigkeit), в основу к-рой легли сведения о пленении и мученичестве К. и факты из истории Грузии (*Gryphius A.* 1657; *Он же*. 1975. С. 61–214). О К. в исторической поэме «Прения» (Спор) Теймураза и Руставели писал царь Кахети Арчил II (1664–1675) (НЦРГ.

S 42; ИВ РАН СПб. ОР. М 19; *Арчил II Багратиони*. 1999. С. 210–362; *Начкебия*. Святая Кетеван. 1998. С. 27). В 1701 г. в Скалицкой гимназии (на территории совр. Словакии) была поставлена пьеса неизвестного скалицкого иезуита «Катерина, грузинская королева, украшенная собственной кровью, представленная на сцене» (*Caterina, královná gurziánská*. 1981; *Начкебия*. 1992. С. 68–72).

В 1-й трети XVIII в. в подражание произведению Теймураза I поэму о К. написал иером. Косма (Козман) († 1735), подвизавшийся в одном из монастырей пуст. Гареджи и одно время занимавший должность мцигнобартухуцеси (главного визиря) царя Кахети (*Иоанн Батонишвили*. 1948. Т. 2. С. 182). В нач. XIX в. груз. царевич Димитрий Георгиевич Багратиони создал эпическую поэму «Мученичество святой царицы Кетеван», посвященную дочери царя Картли-Кахети *Ираклия II* (1762–1798), царевне Кетеван, к-рая участвовала в груз. антироссийском движении. Произведение практически без изменений повторяет сюжет поэмы царя Теймураза I, однако оно длиннее, богаче метафорами, тропами и др. поэтическими украшениями (*Багратиони*. 1819). В 1883 г. груз. писатель А. Казбеги написал романтическо-патриотическую пьесу «Мученичество царицы Кетеван» (*Казбеги*. 1883), премьера которой состоялась на сцене Тифлисского театра груз. дворянства в 1889 г. Пьеса была популярна и выдержала неск. постановок в XX в. К. посвящали произведения деятели XX в.: оперу (1959) написал груз. композитор Н. И. Гудиашвили, романы — К. Иремадзе (Кетеван // Лит. медальоны. Тбилиси, 1946. С. 9–30), Г. Л. Карбелашвили (Пламенем испепеленные сердца. М., 1981), Л. Антелава (Царица: Ист. драма. Тбилиси, 2008), стихотворения — Г. Леонидзе, А. Каландадзе, М. Кахидзе, К. Шенгелия и др.

Жизнеописание. К. была дочерью владетельного картлийского кн. Ашотана Мухранбатони, представителя мухранской ветви царского дома Багратиони (имя матери неизв.). Детство и юные годы К. «украшались» изучением Свящ. Писания: благочестивые родители наставляли ее в добродетели и нравственной христ. жизни; «взрослея телесно, она возрастала и духовно: целомудрие, скромность, мудрость и благоразу-

мие украшали ее прекрасный лик» (*Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 16). В 1589 г. К. стала супругой сына царя Кахети Александра II (1574–1601, 1602–1605) царевича Давида I, у них родились сыновья Теймураз (впосл. царь Кахети Теймураз I) и Вахтанг и дочь Елена (*Белокуров*. 1889. Вып. 1. С. 492; *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 434).

Деятельность К. приходится на 1-ю четв. XVII в., один из наиболее тяжелых периодов в истории Грузии. Согласно Амасийскому договору (1555), Грузия была поделена на сферы влияния Османской империи (зап. часть) и Ирана (вост. часть). Груз. цари неоднократно пытались освободиться от протектората этих стран и избежать угрозы исламизации, Грузия стремилась наладить отношения с единой Россией и с христианской Европой. Заинтересованность была обоюдной: Россия нуждалась в союзнике в Закавказье, способном противостоять Османской империи и Ирану (*Джамбурия*. 1964. С. 18), Европа, в частности Римско-католич. Церковь, старалась расширить границы своего влияния. По Стамбульскому мирному договору 1590 г. Иран признал владичество осман в Закавказье, но затем, уладив внутренние дела, персид. шах Аббас I начал готовиться к походу против Османской империи и завоеванию Вост. Грузии.

В 1601 г. Давид I, воспользовавшись болезнью отца, потребовал царские инсигнии и взошел на престол. Сохранились дарственные грамоты мон-рю *Ниноцминда*, подписанные Давидом I и К., о пожертвовании крестом с. Патардзеули и с. Твали (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 432; Ист. док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 479). Сторонники его брата, царевича Георгия, устроили заговор, были разоблачены, нек-рых казнили. Александр II и Давид I проводили пророссийскую политику: в 1602 г. они и наследник престола царевич Теймураз «крест целовали» (т. е. приняли присягу верности) российскому царю Борису Феодоровичу Годунову (*Белокуров*. 1889. Вып. 1. С. 362). Когда царь Александр II выздоровел, Давид I принудил его к постригу, и отец предал сына анафеме. Через год царь Давид I умер. Трон занял Александр II, но фактическим правителем Кахети стал Георгий. Овдовевшая К. боялась

мести деверя и отослала малолетнего сына Теймураза к Аббасу I (по др. версии, это сделал Александр II по требованию шаха), где, согласно установленной Ираном традиции, воспитывались многие груз. царевичи (напр., принявший ислам и преданный шаху сын Александра II Константин I, царь Кахети в 1605). Теймураз вырос при персид. дворе, однако мусульманства не принял.

В 1602 г. шах Аббас I объявил войну Османской империи. В военных действиях против турок участвовали и грузины. Так, Ереван в 1603 г. освобождали со своим войском в т. ч. и Александр II и царь Картли Георгий X (1600–1606). Несмотря на это, к Александру II из-за его связей с Россией Аббас I относился недоверчиво. В 1605 г. Аббас I отправил Константина на родину с заданием убить своего отца и брата и завладеть кахетинским престолом. Константин исполнил поручение шаха в разгар пира, который он устроил в честь своего возвращения (*Джамбурия*. 1973. С. 246–251). Преданный Аббасу I Константин стремился превратить Кахети в часть Ирана (*Искандер Муниши*. 1969. С. 47–50; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 581–582). Кроме того, опираясь на мусульм. обычай, согласно которому он должен был взять в жены вдову брата, Константин потребовал от К., чтобы она вышла за него замуж. Возмущенная царица отказалась: она созвала дарбази (совет) кахетинских дворян, недовольных правлением Константина I, и просила не допустить беззакония, напомнив, что нечестивый отец- и братоубийца был намерен истребить весь царствующий дом Кахети. Дворяне поклялись ей в верности: «Кроме тебя, никогда никому другому не подчинимся». Было собрано войско. К., «облачившись в мужескую отвагу», ободрила рать, возложила надежду на Св. крест и обратилась к воинам: «Будьте стойкими и сильными и не смотрите на их многочисленность, ибо Господь сотрет с лица земли гордых, а покорным даст силу над ними» (*Григорий (Вахвакшивили)*. 1989. С. 14). Во время восстания Константин был убит (1606), персид. войско обращено в бегство. Аббас I, недовольный поворотом событий, потребовал, чтобы к нему прислали груз. войско — якобы на помощь при осаде Шемахи. Груз. вельможи поняли, что т. о. шах хо-

чет заманить их в ловушку, и предложили К. послать к шаху делегатов. По сведениям С. А. Белокурова, изучавшего документацию московских посольств в Грузии и Иране, К. решила направить к Аббасу I 300 знатных женщин, облаченных в доспехи, и передала шаху, что в ее стране от бесконечных войн с ним «перевелись все мужчины». Шах оценил остроумие царицы и отпустил женщин с подарками домой (*Белокуров*. 1889. Вып. 1. С. 388–389). К. попросила шаха вернуть ей сына, чтобы сделать его царем Кахети, намекнув, что в противном случае она «не станет подвластна воле» шаха «и отдаст страну» османам (*Григорий (Вахвахшвили)*, мон. С. 17; *Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 22). В 1606 г. Теймураз I, которому на тот момент исполнилось 15–16 лет, вззошел на престол Кахети, фактически страной долгое время правила К. Уладив гос. дела, она решила «освободиться от мирских забот» и посвятить жизнь Богу и Церкви: она жертвовала Церкви царские украшения, строила храмы, помогала бедным, занималась благотворительностью. В Кахети на нек-рое время воцарилось спокойствие (*Григорий (Вахвахшвили)*. 1989. С. 18). В 1609 г. по заказу К. в мон-ре *Кватхеви* был переписан акафист Пресв. Богородице (ГМИГ. Н 284), в конце каждой страницы была помещена приписка: «Иисусе Христе, возвеличь в обеих жизнях царицу цариц и патронессу Кетеван» (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 438).

Недовольный условиями Стамбульского турецко-персидского договора 1612 г., Аббас I решил покончить с «гюрджистанским вопросом»: он планировал завоевать Вост. Грузию, упразднить царства Картли и Кахети, сделав все восточногрузинские территории частью Ирана, депортировать грузин и заселить их территории туркманскими племенами (*Сванидзе*. 1971. С. 255). Шах пригласил Теймураза I в Мазандаран на охоту, но царь, опасаясь за свою жизнь, не поехал. Персидский историк Искандер Мунши писал, что разгневанный шах решил наказать Теймураза I и «со священной войной двинулся на Грузию» (*Искандер Мунши*. 1969. С. 80–81).

Осенью 1613 г., воспользовавшись ослаблением Османской империи, шах Аббас I подошел к границам

Грузии и потребовал от Теймураза I гарантов поддержки в предстоящей войне с османами — царевичей-заложников. Теймураз I по настоянию вельмож решил послать к шаху К., «человека умнейшего», как о ней отзывались современники, и своего младшего сына Александра, т. к. кахетинцы надеялись, что К. сможет умиловить шаха и спасти страну. К. сочла это решение неудачным, она сказала Теймуразу I: «Тебе известно, сколько раз я избавляла от беды Кахети и не щадила себя для страны. Бесполезно ехать к шаху, ибо никакие мои просьбы и мольбы не смогут удержать его от опустошения всей нашей страны» (*Григорий (Вахвахшвили)*. 1989. С. 21; *Пьетро делла Валле*. Информация о Грузии // *Жордания, Гемезардашвили*. 1994. Т. 1. С. 360). Однако Теймураз I, двор и народ настаивали, царица покорилась их воле и в марте 1614 г. отправилась с внуком и богатыми дарами в Гянджу. Шах принял ее с почестями и потребовал ко двору старшего сына Теймураза I, царевича Левана. К. тайно предупредила царя, чтобы он не отсылал наследника, однако Теймураз I вновь поддался давлению кахетинских князей и народа, просящих не позволять уничтожить Кахети «из-за одного отрока» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 586). Затем шах таким же образом пытался выманить Теймураза I, но царь отказался ехать. В 1614 г. Аббас I велел взять К. и царевичей под стражу, царицу разлучили с внуками и отправили в Шираз, где более 10 лет К. провела в заточении. В том же году шах разорил Кахети. В 1615 г. Теймураз I и царь Картли мч. *Лурарсаб II* (1606–1616) заключили союз против Ирана, в Кахети началось антиперсидское восстание, в мае того же года турецкие войска двинулись к границам Ирана. Персы были изгнаны из Вост. Грузии, однако в 1616 г. Аббас I разорил Кахети: страна потеряла большую часть населения (более 100 тыс. чел. были убиты на поле боя, ок. 200 тыс. пленными уведены в Иран), города были сожжены, сельское хозяйство полностью уничтожено (*Искандер Мунши*. 1969. С. 84–94, 96–111; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 585–589; *Джамбурия*. Нашествие шаха Аббаса. 1973. С. 272–273; *Аракед Даврижеци*. 1974. С. 25–28, 34–35; *Малик Шах-Хусайн Систани*. 1988. С. 46).

Теймураз I искал союзников для борьбы против Ирана. Он отправил несколько посольств в Россию (1615, 1618, 1623), которая положительно восприняла восстановление отношений и вела переговоры с персидской стороной, пытаясь убедить Аббаса I, чтобы он «на Иверскую землю не наступал и не воевал и Теймураза мать, царицу его, ему отдал» (Из наказа, данного отправленным в Иран русским посланникам В. Коровину и О. Кувшинову, как вести переговоры с шахом по груз. вопросу, 1621 г. не позже мая 29 // *Тивадзе*. 1973. С. 151). В 1618 г. Теймураз I принимал участие в турецко-персидской войне, во главе отряда вторгся в Иран, пытаясь освободить К., но османь не смогли воспользоваться преимуществом и заключили перемирие. В 1620 г., разгневанный сопротивлением грузинского царя, Аббас I велел оскотить царевичей: старший, Александр, сошел с ума, Леван скончался (*Григорий (Вахвахшвили)*. 1989. С. 22; *Табатбаи*. 1986. Т. 2. С. 106).

В Европе при участии Германии, Речи Посполитой, Венгрии, Италии, Испании и Франции был разработан проект антитурецкой коалиции, инициаторы военного похода на Восток возлагали большие надежды на христиан, находившихся под мусульманским игом (*Гиоргадзе Б.* Введение // *Пьетро Авитабиле*. 1977. С. 4–5). Итал. дипломат и путешественник Пьетро делла Валле, побывавший в Ширазе, в 1627 г. в Риме писал о возможности распространения в Грузии католицизма (*Пьетро делла Валле*. Информация о Грузии // *Жордания, Гемезардашвили*. 1994. Т. 1. С. 372–375). Шах Аббас I ожидал помощи в борьбе против осман и возлагал надежды на Запад; он обещал папе Римскому «посоветовать всем своим христианским подданным»: армянам, грузинам и др. — стать последователями католической Церкви (*Фальсафи Насрулиа*. 1978. С. 63). Шах поддерживал католические миссии в Иране и в Вост. Грузии, но преследовал Православие.

Португ. миссионеры, проповедовавшие в Ширазе, пошли на сближение с К., надеясь с ее помощью приступить к миссионерской деятельности в Грузии. Монах-доминиканец Амброзиу душ Анжуш навещал К., беседовал с ней и оставил много сведений о последних годах



жизни царицы. Так, душ Анжуш и арм. историк Аракел Даврижеци писали, что К., находясь в заточении в Ширазе, строго постилась, изнуряла себя бдением, редко покидала жилище, спала на жесткой постели, делилась с бедными всем, что у нее было. По сведениям агиографа, она поклялась, что в случае возвращения на родину примет монашество (*Григорий (Вахвахшвили)*. 1989. С. 24). Ее поддерживал правосл. священник. Сохранилось стихотворение «Фистикаури», написанное К. в плену (*Асатиани*. 1936. С. 29–35). На службе у шаха находилось много пленных грузин, матери и жены к-рых оставались христианками. К. ходила в гарем шаха, где они жили, и укрепляла их в вере. Когда Аббас I спросил, почему грузины не принимают ислам, они ответили ему: «Когда мы говорим своим матерям, чтоб они приняли мусульманство, те отвечают: «Мать Теймураза — христианка, почему же мы должны принять мусульманство?»» (*Авалишвили*. 1938. С. 55; *Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 26–34; *Аракел Даврижеци*. 1974. С. 41–42). Шах решил вынудить К. отречься от Христа. Он обещал сделать К. царицей Ирана (по европ. источникам — «обращаться, как с царицей»), предлагал сокровища. Соотечественники просили К. принять ислам для видимости, однако она осталась тверда в своей вере. Тогда Аббас I приказал подвергнуть К. публичным мучениям: святую пытали раскаленными клещами, вырывая куски тела и прижигая раны раскаленными прутьями, протыкали тело раскаленными гвоздями, опрокидывали на голову раскаленный железный котел. 12 сент. (в зап. источниках — 22 сент.) 1624 г. К. приняла мученическую кончину (*Теймураз I Багратиони*. 1934. С. 134; *Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 32–33; *Гольбенкян*. 1987. С. 59; *Григорий (Вахвахшвили)*. 1989. С. 25–29; *Пьетро делла Валле*. Информация о Грузии // *Жордания, Гамезардашвили*. 1994. Т. 1. С. 367). Один из сопровождавших царицу священников также был замучен, а другой, Никифор, при виде орудий пыток отрекся от Христа (по другой версии, скрылся вместе с челядью до пыток) (*Аракел Даврижеци*. 1974. С. 42–43; *Теймураз I Багратиони*. 1934. С. 133). По мнению душ Анжуша, эти события спровоцировало появление при дворе шаха Аббаса I очередного московского



Сцена мученичества груз. царицы Кетеван.

Панно-триптих из церкви августинского монаха Носа-Сеньора-да-Граса в Лиссабоне. После 1-й четв. XVIII в.

посольства, требовавшего освобождения К. Шах убедил московского посла, что К. умерла своей смертью, и вопрос о ее освобождении был снят (*Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 39–40; *Flannery*. 2013. P. 207).

Душ Анжуш писал, что «неверные» положили мощи К. в мешок и закопали в поле. По свидетельству живших в Ширазе грузин, над захоронением святой на протяжении ночи видели яркое сияние. 4 янв. 1625 г. душ Анжуш и его сподвижники обрели мощи К., которые источали нежный приятный запах. Монахи тайно доставили их в свой монастырь в Ширазе и поместили в ящик. Описывая мощи, душ Анжуш указал, что практически все кости (за исключением правой руки и левой ноги) были оголены. Затем раку переправили в обитель августинцев в Исфакхани (Иран) (*Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 41–42).

Мученический подвиг К. произвел сильное впечатление на грузин. 25 марта 1625 г. произошло одно из самых значительных событий в грузинской истории: грузинские войска с именем К. на устах разгромили на Марткопском поле 30-тысяч-

ное войско Аббаса I и за несколько дней полностью освободили от персов Картли и Кахети (*Бери Эгнаташвили*. 1959. С. 406–407; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 430–431). Современник событий Ибрахим-эфенди Печеви († сер. XVII в.) писал, что в течение 40 лет у шаха не было такого «великого поражения» (*Ибрахим Печеви*. 1964. С. 85). Душ Анжуш отмечал, что «Господь желал посредством грузин освободить христиан от такого лютого и безбожного шаха» и наложил на него кару «из-за мученической кончины царицы» (*Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 45–46). Теймураз I также связывал победу в Марткопской битве с подвигом К. Он писал, что «на седьмом месяце от мученичества (Кетеван. — *Авт.*) случилось великое чудо: в марте, после одиннадцатилетнего горького ига, была освобождена Грузия, и осталась страна христианской, уделом Господа нашего и Животворящего Столпа» (*Теймураз I Багратиони*. 1934. С. 135).

Почитание К. В Европе кончина К. вызвала широкий резонанс, вести достигли Португалии, Италии, Франции, Испании, Германии, Англии. В 1626 г. монах-доминиканец Грегорио Орсини в Басре встретился с итал. дипломатом Пьетро делла Валле и рассказал ему, что проехал через Иран, где «свежо было предание об этом происшествии». По словам делла Валле, «он сообщил мне... первым эту новость, а оттуда повез также в Рим подробную весть» (*Пьетро делла Валле*. Информация о Грузии // *Жордания, Гамезардашвили*. 1994. Т. 1. С. 367).

Практически сразу после обретения останков К. августинцами мощи были разделены и вывезены в разные страны. В марте 1626 г. августинцы Исфакхана были высланы в Шираз, приор Мануэл да Мадре ди Душ вывез мощи К. и после освобождения из-под ареста в 1627 г. перевез нетленную правую руку и плечевую кость в оби-



Церковь монаха Носа-Сеньора-да-Граса в Гоа (Индия)

тель августинцев Носа-Сеньора-да-Граса в Гоа (Индия), где от них получил исцеление тяжелобольной монах-авгус-



тинец (*Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 44). Часть мощей (кость руки) он собрался передать итальянскому дипломату Пьетро делла Валле, с которым ди Деуш должен был встретиться в Гоа. Однако встреча не состоялась, и кость руки попала в обитель августинцев Носа-Сеньора-да-Граса в Гоа (*Гюльбенкян*. 1987. С. 10). У исследователей есть предположение (информация не подтверждена), что в одном из монастырей Намюра (Бельгия) в 1914 г. оказался именно этот фрагмент мощей (груз. газ. «Сахалхо пурцели» (Народный листок) опубликовала фотографию Намюрской крепости с припиской о том, что К. «захоронена в Намюрском мон-ре») (*Табагуа*. 1986. Т. 2. С. 131–132). В мае 1628 г. душ Анжуш отвез в Гоа части черепа и нижнюю челюсть К. Осенью 1628 г. умер приор Мануэл и августинцы решили оставить привезенные им мощи в Гоа. В февр. 1631 г. португ. мон. Антониу ди Сан Висенти повез нижнюю челюсть К. в Рим. 28 марта 1631 г. по ходатайству мон. Антониу передал мощи делла Валле вместо тех, что вез ди Деуш (*Гюльбенкян*. 1987. С. 10–11).

Полагая, что успеху миссии в Грузии в значительной мере могло бы способствовать признание К. мученицей Римско-католической Церкви, августинцы решили добиться от Римской курии канонизации К. (*Гюльбенкян*. 1987. С. 11; *Жордания, Гамезардашвили*. 1994. С. 37). Душ Анжуш отправился из Исфахана в Гоа, чтобы лично рассказать о кончине К. августинцу, архиеп. Себаштьяну ди Сан Педру. Они попросили доминиканца Грегорио Орсини сообщить эти сведения в Рим. Несмотря на дипломатические усилия августинцев (через Орсини, делла Валле, франц. капуцианов и др.), Конгрегация пропаганды веры, поскольку уже было принято решение послать с миссией в Грузию театинцев, проигнорировала сообщения августинцев и отказалась рассматривать вопрос о канонизации К. (авг. 1629). В качестве основной причины было указано отсутствие данных о том, что царица присоединилась к католич. Церкви: недавно взошедший на престол папа Урбан VIII проводил политику унификации процесса канонизации святых, одно из требований к кандидату было соблюдение «доктринальной чистоты» (*Начкебия*. 1998. С. 29–31).

Двусмысленность некоторых высказываний душ Анжуша об отношении К. к католич. вере создала ложное представление о том, что перед смертью царица приняла католичество. В 1640 г. душ Анжуш прибыл в Рим. Он подтвердил, что присоединения К. к католич. вере не было, но заявил, что она достойна канонизации, т. к. приняла смерть ради Христа. После смерти душ Анжуша (1642) вопрос о канонизации К. больше не поднимался (*Lives and Legends of Georgian Saints*. 1956. С. 172; *Гюльбенкян*. 1987. С. 22; *Flanery*. 2013. P. 222–223). Несмотря на то что отношение Папского престола к почитанию неканонизированных подвижников при Урбане VIII ужесточилось (было запрещено без особого разрешения почитать реликвии, связанные с ними, и издавать их жизнеописания), в своих печатных изданиях XVII–XVIII вв. августинцы писали о К. как о святой и мученице. Так, в «Хронологии португальского монашества» августинца Антониу да Пурификасана К. именовалась «ученицей и сестрой» монахов ордена августинцев, ее память указана 22 сент. (*António da Purificação*. 1642. P. 94). В зале капитула мон-ря Носа-Сеньора-да-Граса в Лиссабоне были изготовлены изразцовые панно на сюжеты жизни и мученичества К.

В Грузии. Особую роль К. в истории Грузии отмечали еще ее современники. К. была канонизирована почти сразу после смерти, при католикосе-патриархе Вост. Грузии *Захарии* (Джорджадзе; 1623–1632), причислившем ее к лику святых как великомученицу. До нач. XVIII в. Грузинская Православная Церковь праздновала день памяти К. 1 марта, о чем сообщает католикос-патриарх Антоний I, почерпнувший эти сведения из Аколоти (НЦРГ. А 386. Л. 399 об.), принадлежавшей его матери Елисабед (Елене) (правнучка К.) (ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 297). В 1758 г. прот. Алексей Месхишвили завершил работу над груз. месяцесловом, к-рый он привел в соответствие с российским типиконом. Прот. Алексей внес в него дни памяти груз. святых согласно т. н. до-антониевской системе (т. е. принятой в Грузинской Церкви до предстоятельства католикоса-патриарха Антония I), в результате чего празднование памяти К. пришлось на 13 сент. (*Кекелидзе*. Др.-груз. лит.

1980. Т. 1. С. 362–363). Одна из первых церквей во имя К. была построена царем Арчилом II (1664–1675) в царской резиденции в г. Телави (*Рчеулишвили*. 1994. С. 198–199).

В мае 1628 г. душ Анжуш и двое августинцев доставили череп К. в Грузию. Монахи надеялись, что Теймураз I разрешит им основать миссию в Грузии. Они рассказали царю о гибели К. (*Амброзиу душ Анжуш*. 1987. С. 44). По сведениям мон. Григория Додоркели, миссионеры передали Теймуразу I череп и правую ногу святой (*Григорий (Вахвахшвили)*. 1989. С. 31). Согласно данным католикоса-патриарха Антония I, «латинские монахи» преподнесли



Вмц. Кетеван.

Литография из кн.: Сабинин М. Рай Грузинской Церкви. Тифлис, 1882

Теймуразу I почти половину мощей, в т. ч. и череп святой (*Антоний I (Багратиони)*. 1980. С. 34). Грузинский историк И. Табагуа писал, что 11 мая 1628 г. душ Анжуш и монах-августинец в летней резиденции Теймураза I в Гори передали царю череп и кость левой ноги К. (*Табагуа*. 1986. Т. 2. С. 134). По рассказу Даврижеци, французские священники отправили часть мощей К. во Францию, где свякую почитали с большим благоговением. Др. часть была отправлена царю Теймуразу I. Историк писал, что тот радовался мученической кончине матери и говорил, что теперь благодаря ее заступничеству Господь защитит «наше царство» (*Аракел Даврижеци*. 1974. С. 43). Царь поместил мощи матери в алтаре Алавердского собора (*Антоний I (Багратиони)*.

1980. С. 34; Григорий (*Вахвашишвили*). 1989. С. 32). В благодарность он подарил августинцам резиденцию в Гори (сведения об этом сохр. в письме Теймураза I папе Урбану VIII, янв. 1629), что считается началом основания миссии августинцев в Грузии. В 1637–1640 гг. при дворе Теймураза I находилось российское посольство. Послы оставили сведения о мощах К.: «В том ларце голова да рука матери его. И послал голову и руку показывал; и на голове ничего нет, только кость суха, а рука знатно, что была правая, сжалась, и тело на ладони и на перстах есть» (Отчеты российского посольства к Теймуразу I за 1637–1640 гг. // *Мат-лы по истории...* 1937. С. 276).

По сведениям Вахушти Багратиони, в 1723 г., во время нашествия на Вост. Грузию турок и лезгин, правнук К. царевич Теймураз (царь Кахети (1733–1744) и Картли (1744–1762) Теймураз II) пытался вывезти мн. святыни, в т. ч. и мощи К.; во время переправы через реку Арагви «лошадь, нагруженная святынями, споткнулась... и унесла река те святыне мощи, были утеряны и святыне мощи царицы Кетеван» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 621). Однако в более поздних источниках вновь упоминаются мощи К. Так, в описи имущества царя Картли-Кахети Ираклия II, составленной 11 янв. 1798 г., указан ковчежец с мощами К. (*Мат-лы по эконом. истории Грузии*. 1955. Т. 3. С. 278). «Часть мощей святыя мученицы царицы Кетеваны» с требованием возвратить их ей упоминает в своем письме к управляющему Грузией ген.-лейтенанту барону К. Ф. Кноррингу вдова Ираклия II царица Дареджан. По ее словам, мощи в числе др. ценностей хранились после кончины Ираклия II у нее, но взошедший на престол Картли-Кахети Георгий XII (1798–1800) «силою их у меня отнял» (Отзыв царицы Дариди ген.-лейтенанту Кноррингу от 24 апр. 1802 года // *АКавАК*. 1866. Т. 1. С. 206).

В 2003 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* в Троице-Сергиевой лавре была написана икона К., в к-рую была вложена частица мощей святой из Троице-Сергиевой лавры. В 2004 г. икона была подарена Католикусу-Патриарху всей Грузии *Илии II* (*Гудушаури-Шиолашвили*).

В 2006 г., во время раскопок обители августинцев Носа-Сеньора-да-Граса в Гоа под рук. инд. археолога Н. Тахера, были обнаружены фрагменты мощей К. Они были возвращены в Грузию. Анализ ДНК и др. исследования подтвердили принадлежность мощей К. В церкви во имя К. в Авчале (Тбилиси) в аналойной иконе К. покоятся части мощей святой, хранится фрагмент каменной раки, в которой мощи находились в обители августинцев Носа-Сеньора-да-Граса в Гоа, а также Иверская икона Божией Матери, принадлежавшая К. и бывшая с ней во время пленения в Ширазе.

В России. В 1656 г. Теймураз I послал частицу мощей К. российскому царю *Алексею Михайловичу*, сопроводив дар письмом: «Да послал я тебе часть мощей матери моей от ноги великого перста, что мучил ее шах Аббас, тому 40 лет сентября в 13 день» (Выписка о приезде в Москву груз. посла Дмитрия Езекилева // *Пайчадзе*. 1965. С. 456–457). Некоторые исследователи идентифицируют эти фрагменты мощей как те, что хранятся в серебряном ковчежце (фрагмент ноги), обрамленном золотом и украшенном 15 изображениями и драгоценными камнями в музее Сергиева Посада (*Гюргадзе*. 1990. С. 54–55). В 1870 г. из С.-Петербурга в Мцхету была передана дароносица с мощами К. На крышке ковчежца помещена икона К. (Там же. С. 54).

Иконография. Груз. историк *Ф. Жордания* описал выносной крест, хранившийся в кафоликоне мон-ря *Урбниси*, к-рый, очевидно, содержал одно из наиболее ранних изображений К. Во 2-й пол. XVII в. еп. Дионисий (*Ларадзе*) привез крест в Урбниси из Эрзушети, в 1716 г. еп. Руисский Николай (*Орбелишвили*) обновил его рельефными изображениями св. Нины, К., неподобных Иоанна Зедазийского, Давида Гареджийского и Шио Мгвимского (*Жордания*. Хроники. 1967. Т. 3. С. 59–60). Крест утрачен, очевидно, в нач. 20-х гг. XX в., во время установления в Грузии советской власти.

К тому же периоду относится одно из изображений К., выполненное в технике эмали по золоту. Панагия с этой миниатюрой помещена в ковчежец-мощевик, содержащий разновременные ювелирные изделия груз. работы, который в 1842 г. Е. Д. Цицианова (правнучка царя Картли Вахтанга VI (1703–1724)) преподнесла в дар Троице-Сергиевой лавре (ныне в СПГИАХМЗ). Ковчежец сделан из кипарисовой доски (32×24,5 см), с выемками для размещения крестов,



Панагия
с изображением вмц. Кетеван.
Эмаль. XVII в. (СПГИАХМЗ)

панагий, мощей и других реликвий, находится в драгоценной оправе. В центре хранится серебряный крест-энколпион (XIV в.), выше — золотой крест (XVI в.), ниже — нателный деревянный крест в золотой оправе (XVI в.), по сторонам — 2 панагии со сканью и эмалью, мощи (в драгоценной оправе) расположены по краям в особых узких ковчезцах. Ковчезец был помещен в оклад в виде тонкой пластины из серебра с окошками для реликвий, защищавший его содержимое. Золотая панагия 8-лепестковой формы с изображением К. имеет большую историко-художественную ценность. Царица-мученица представлена анфас, в полный рост, в национальном костюме, в венце и с нимбом. В правой руке у нее тонкий 8-конечный крест, левой — она придерживает снизу ларец для мощей. Золотое поле заполнено 45 рубинами в ячейках. На нимбе письмом мхедрули выгравированы грузинские буквы под титлами *ქბ დწ* (ქეთევან დედოფალი — Кетеван царица). На обороте панагии между зелеными камнями помещены эмалевые вставки с изображением орудий пыток (котел, гвозди, клещи). Внутри панагии выгравированная надпись сообщает, что икона К. украшена царевичем Вахтангом (впосл. царь Картли Вахтанг VI), а внутри находятся части черепа и руки К. (*Белоброва*. 1992. С. 50–51).

Сцена с изображением мученичества К. представлена на панно-триптихе (длина 9 м) в зале обители Носа-Сеньора-да-Граса в Лиссабоне. После 1-й четв. XVIII в. августинские монахи поместили это панно вместе с другими сценами из истории августинских миссий кон. XVI–XVII в. и мученической кончины членов их ордена. Панно выложены плиткой бело-синего цвета (*Гюльбенкян*. 1987. С. 23).

Изображение К. есть в составе груз. агиографического сборника (НЦРГ. Н 2077, 1736 г. Л. 231), к-рый до 1922 г. находился в б-ке МГАМИД (вывезен в Тифлис). На миниатюре представлены великомученики Константин и Давид



Вмц. Кетеван.

Миниатюра из груз. агиографического сборника (НЦРГ. Р 2077, 1736. Л. 231)

Аргветские и великомученицы Шушаник и К. (фигуры каждой пары обращены друг к другу) (Белоброва. 1992. С. 50). Ист.: *Gregorios, ierom.* A Letter, Relating the Martyrdom of Ketaban, Mother of Teimurases Prince of the Georgia / Transl. T. Croshield. Oxf., 1633 (то же: *Кенчошвили И.* Английское послание о царице Кетеван // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1961. № 1. С. 163–168 (на груз. яз.); *Claude Malingre.* Histoire XVI: De Catherine Reyne de Georgie, et de Princes Georgiens mis à mort, par commandement de Cha Abas Roy de Perse // *Idem.* Histoires tragiques de nostre temps. P., 1635. P. 469–532; *Antônio da Purificação.* Chronologia Monástica Lusitana. Ulysiopne, 1642. Vol. 1; *Gryphius A.* Deutsche Gedichte. Bresslaw, 1657. Bd. 1: Leo Armenius oder Füksten Mord. Catharina von Georgien oder Bewehrete Beständigkeit et al. (то же: *Грифиус А.* Екатерина Грузинская: Трагедия в 5 действиях. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); *idem.* Catharina von Georgian: Abdruck der Ausgabe von 1663 mit den Lesarten von 1657. Halle, 1928; *idem.* Catharina von Georgien: Trauerspiel. Stuttg., 2008; *Ioannes Bisselius.* Illustrium, ab orbe condito, rui-patum. Delingae, 1663. Bd. 4. Pars 2 (то же: *Начкебия М.* Сведения о царице Кетеван и о Грузии в труде нем. иезуита Иоганна Бисселиуса // Картули царкортмოდнеба (Груз. источниковедение). Тбилиси, 1993. Вып. 8. С. 248–258 (на груз. яз.); *Аракел Даври-жеци.* Книга историй. Амстердам, 1669 (на арм. яз.); *он же.* То же / Пер. с арм., предисл., коммент.: Л. А. Ханларян. М., 1973; *он же.* Сведения Аракела Даврижеци о Грузии / Пер.: К. Куция. Тбилиси, 1974 (на груз. яз.); *Caterina, královná gurziánská, vlastní krve ozdobená, na divadlo představená.* S. l., 1707; *Idem* // *Antologia staršej slovenskej literatúry*

/ Na vydanie pripravil úvod a poznámky napísal J. Mišianik. Vrat., 1981. S. 605–610; *Багратиони Д. Г.* Мученичество святой царицы Кетеван. СПб., 1819 (на груз. яз.); *Казбеги А.* Мученичество царицы Кетеван: Ист. драма в 5 действиях // Иверия. Тифлис, 1883. № 4. С. 3–39; № 5/6. С. 3–49; № 7/8. С. 97–116 (на груз. яз.); *Белокуров С.* Сношения России с Кавказом. М., 1889. Вып. 1; *Мачавариани К.* Жизнеописание св. вмц. Кетеван, царицы Кахетии. Сухум, 1912; *Теймураз I Багратиони.* Мученичество царицы Кетеван // *Он же.* Полное собр. соч. / Текст, исслед., словарь: А. Барамидзе, Г. Джакобиа. Тифлис, 1934. С. 126–137 (на груз. яз.); *Материалы по истории грузино-рус. взаимоотношений 1615–1640 гг.* / Сост.: М. Полиевктов. Тбилиси, 1937; *Иоанн Батонишвили.* Калмасоба / Сост.: К. Кекелидзе, А. Барамидзе. Тбилиси, 1948. Т. 2 (на груз. яз.); *Рухадзе Т.* Недавно обнаруженное «Житие и страдания царицы Кетеван» // Литератури дзиебани (Лит. разыскания). Тбилиси, 1949. Вып. 5. С. 229–267 (на груз. яз.); *Материалы по экономической истории Грузии* / Сост.: Н. Бердзенишвили. Тбилиси, 1955. Т. 3. (на груз. яз.); *Lives and Legends of Georgian Saints* / Select. and transl. from the original texts D. M. Lang. L.; N. Y., 1956; *Бери Эгнаташвили.* Новая Карглис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 326–442; *Ибрахим Печев.* Сведения Ибрахиима Печевы о Грузии и Кавказе / Сост., пер. на груз. яз.: С. Джикия. Тбилиси, 1964 (на груз. и тур. яз.); *Искандер Мунши.* Сведения Искандера Мунши о Грузии / Персид. текст с груз. пер. и предисл.: В. Путуридзе. Тбилиси, 1969 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4 (на груз. яз.); *Тивадзе Т.* Материалы по внешнеполитической истории Грузии 1-й пол. XVII в., содержащиеся в архивном фонде «Сношения России с Персией» // Вопросы истории внешней политики груз. феод. гос-в. Тбилиси, 1973. Т. 2. С. 127–188 (на груз. яз.); *Шарден Ж.* Путешествие Жана Шардена в Персию и другие страны Востока: Сведения о Грузии / Пер. с франц. яз., исслед., коммент.: М. Мгалоблишвили. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); *Кристофоро де Кастелли.* Сведения и альбом о Грузии: Путешествие итал. миссионера в 1628–1654 гг. / Пер., исслед., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); *Пьетро Авитабиле, дон.* Сведения о Грузии, XVII в. / Сост., пер., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тбилиси, 1977; *Фальсафи Насрулла.* Жизнь Шаха Аббаса Первого // История: Реф. сб. иностр. лит-ры. Тбилиси, 1978. Вып. 6 (на груз. яз.); *Антоний I (Багратиони), католикос-патриарх.* Хвала и повествование о подвигах и мучениях св. вмц. царицы Кетеван // *Он же.* Мартирика // ПДГАЛ. 1980. Т. 6. С. 5–33; *Амброзиу душ Анжуш.* Подлинные сведения о мученической кончине царицы Кетеван в главном городе Персидского царства Ширазе по приказу шаха Аббаса 22 сент. 1624 г. // *Гольбенкян Р.* Подлинные сведения о славном мученичестве царицы Кетеван. Тбилиси, 1987. С. 26–47 (на груз. яз.) (то же: *Ambrosio dos Anjos.* Religioso da Ordem de nosso Padre Sancto Agostinho então estante no convento da dita ordem na cidade de Xiras // *Papeis historicos impressos e manuscritos, 1581–1708.* — O Indico na Biblioteca de Ajuda / Ed. F. L. Cunha Leão. Lisboa, 1998. Fol. 365–382); *Малик Шах-Хусайн Систани.* Ихйа-ал-мулук // *Берадзе Г., Смирнова Л.* Материалы по истории ирано-груз. взаимоотношений

в нач. XVII в.: Сведения «Ихйа-ал-мулук» о Грузии. Тбилиси, 1988. С. 37–47; *Григорий Додоркели (Вахвашишвили), мон.* Житие и страдание св. славной вмц. царицы Кетеван, замученной персид. царем Шах-Абасом неверным // ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 7–32; *он же.* То же / Пер. с груз. яз.: Г. В. Цулая // *Цулая Г. В.* Святые и мученики в истории Грузии. М., 2006. С. 112–136; *Парижская хроника* / Пер.: Г. Г. Аласания. Тбилиси, 1991; *Жордания Г., Гамезардашвили З.* Римско-католич. миссия и Грузия. Тбилиси, 1994. Т. 1: Из истории взаимоотношений папства и миссионеров с Карглийско-Кахетинским царством и Крымским ханством: Горийские миссии, кон. XVI и 20–30-е гг. XVII ст.: Оригиналы док-тов на лат. и итал. языках; *Арчил II Багратиони.* Прения (Спор) Теймураза и Руставели // *Он же.* Полное собр. соч. / Сост.: И. Лолашвили и др. Тбилиси, 1999. С. 210–362 (на груз. яз.); *Сабини М.* Житие и страдание св. славной вмц. царицы Кахетинской Кетевани // *Он же.* Иверский патерик. М., 2004. С. 247–277; *Исторические док-ты Гареджи XIII–XVIII вв.* / Сост.: Д. Ломидзе, М. Чумбуридзе, З. Схиртладзе. Тбилиси, 2008. Вып. 1 (на груз. яз.). Лит.: *Асатиани Л.* Поэтегсы Древней Грузии. Тифлис, 1936 (на груз. яз.); *Авалишвили З.* Теймураз I и его поэма «Мученичество святой Кетеван». П., 1938 (на груз. яз.); *Бибичадзе А.* Андреас Грифиус и его трагедия «Королева Грузии Катарина»: АКД. Тбилиси, 1950; *Кенчошвили И.* Английское послание о царице Кетеван // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1961. № 1. С. 163–168 (на груз. яз.); *Джамбурия Г.* Георгий Саакадзе. Тбилиси, 1964 (на груз. яз.); *он же.* Новая ирано-тур. война и царства Каргли и Кахети // Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1973. Т. 4: Грузия с нач. XVI до 30-х гг. XIX в. / Сост.: М. Думбадзе. С. 243–254 (на груз. яз.); *он же.* Нашествия шаха Аббаса на Грузию // Там же. С. 262–274 (на груз. яз.); *Имедашвили Г.* «Мученичество царицы Кетеван» Теймураза I и мартирологический жанр // Очерки древнегруз. письменности. Тбилиси, 1964. Т. 2. С. 129–149 (на груз. яз.); *Орловская Н. К.* Грузия в литературах Зап. Европы XVII–XVIII вв. Тбилиси, 1965; *Пачадзе Г.* Материалы к истории русско-груз. отношений (1652–1658) // Саисторио моамбе (Ист. вестник). Тбилиси, 1965. Вып. 19/20. С. 439–469 (на груз. яз.); *Сванидзе М.* Из истории грузино-тур. отношений в XVI–XVII вв. Тбилиси, 1971; *Кавтария М.* Из истории груз. гимнаграфии XVII–XVIII вв. // Мравалтави (Многоглав) / ТГУ. 1973. Вып. 3. С. 157–176 (на груз. яз.); *Кекелидзе К.* Григорий Додоркели // *Он же.* Др.-груз. лит-ра. 1980. Т. 1. С. 342–343 (на груз. яз.); *он же.* Кетеваниани // Там же. 1981. Т. 2. С. 493–496 (на груз. яз.); *он же.* Теймураз I // Там же. С. 551–571 (на груз. яз.); *он же.* Царь Арчил // Там же. С. 572–592 (на груз. яз.); *Гушвили М.* Теймураз Первый. Тбилиси, 1981 (на груз. яз.); *Табagua И.* Грузия в архивах и книгохранилищах Европы. Тбилиси, 1986. Т. 2: XIII – 1-я четв. XX вв. (на груз. яз.); *Гиоргадзе Р.* Святые Груз. Церкви в музее Загорска // Джвари вазиса (Крест из виноградной лозы). Тбилиси, 1990. № 2. С. 51–57 (на груз. яз.); *Белоброва О. А.* О редком изображении царицы Кетеван // Грузинская и рус. средневек. лит-ры. Тбилиси, 1992. С. 48–53; *Начкебия М.* Неизвестная словацкая пьеса о царице Кетеван // Мацне (Вестник) / АН Грузии. Тбилиси, 1992. Вып. 1.

С. 62–72 (на груз. яз.); она же. Сведения о царице Кетеван и о Грузии в труде нем. иезуита Иоганна Бисселиуса // Каргули цакаротмоднеба (Груз. источниковедение). Тбилиси, 1993. Вып. 8. С. 246–258 (на груз. яз.); она же. Вероисповедание царицы Кетеван в свете зарубежных источников // Религия. Тбилиси, 1998. Вып. 3/4. С. 15–32 (на груз. яз.); она же. Святая Кетеван в груз. и европ. лит-ре XVII и XVIII вв.: АКД. Тбилиси, 1998 (на груз. и рус. яз.); Рчеулишвили Л. Очерки истории груз. зодчества. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.); Цинцабадзе М. «Мученичество царицы Кетеван» // Мацне (Вестник) / АН Грузии. Тбилиси, 2001. № 1/4. С. 67–76 (на груз. яз.); она же. Груз. вмц. св. царица Кетеван // Религия. Тбилиси, 2003. № 4/5/6. С. 65–72 (на груз. яз.); Цулая Г. В. Святые и мученики в истории Грузии. М., 2006. С. 95–111; Flannery J. M. The Martyrdom of Queen Ketevan and the Augustinian Mission to Georgia // *Idem*. The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602–1747). Leiden; Boston, 2013. P. 197–238.

М. Начкебия

КЕТЛЕР [нем. Kettler, Ketteler] Готхард (ок. 1517 — 17.05.1587, Митау (Митава, ныне Елгава, Латвия)), последний ландмейстер *Тевтонского (Немецкого) ордена* в Ливонии (1559–1562), первый герц. Курляндии и Семигалии (с 1562); предста-



Г. Кетлер. 1888 г.
Худож. Ю. И. Дёринг
(частное собрание)

витель европ. *протестантизма*, сторонник *лютеранства*, деятель *Реформации*.

К. происходил из небогатого вестфальского рода т. н. низших дворян (Niederadel). Его отцом был Готхард Кетлер († 1556), мать — Зибилла фон Нессельроде († 1571). Вероятнее всего, К. род. в принадлежавшем его семье небольшом замке-поместье Эггерингхаузен (ныне

в коммуне Анрэхте, земля Сев. Рейн-Вестфалия, Германия). В юном возрасте К. поступил на военную службу, став юнкером при дворе курфюрста и архиеп. Кёльнского Германа фон Вида (1477–1552). В кон. 30-х гг. XVI в. в поисках более почетной должности и хорошего заработка К. вместе с неск. товарищами приехал в Ливонию и вступил в *Ливонский орден*, входивший на правах самоуправляемой провинции в Тевтонский орден (*Henning*. 1848. S. 216).

Политическая деятельность К. в Ливонии. Действия К. как члена Ливонского ордена определялись тем сложным положением, в котором орден оказался в XVI в. Высшие представители ордена, ставшие к этому времени из рыцарей землевладельцами, контролировали значительную часть территории совр. Латвии и Эстонии, в т. ч. ряд важных торговых путей и портов на побережье Балтийского м., получить контроль над которыми стремились сопредельные ордену гос-ва: Королевство Польское, Великое княжество Литовское, Великое княжество Московское, Швеция, Дания. Хотя формально Ливонский орден находился в вассальной зависимости от императора Свящ. Римской империи (см. ст. *Римско-Германская империя*), имперское правительство мало интересовалось положением дел в Ливонии и никакой поддержки ордену не оказывало. Многочисленные военные конфликты XV–XVI вв. ослабили Ливонский орден; в сер. XVI в. он уже не имел внутренних ресурсов для сохранения своей независимости. Хотя Ливонский орден был наиболее могущественной политической силой в Ливонии, его руководители вынуждены были считаться с 4 др. крупными землевладельцами Ливонии, входившими вместе с орденном в созданную в XV в. Ливонскую конфедерацию: архиепископом Рижским и епископами Курляндским, Дерптским и Эзель-Викским (карту земельных владений в Ливонии см.: *The Military Orders and the Reformation*. 2006. P. 44). К 50-м гг. XVI в. среди знати Ливонии сформировалось неск. партий: одни настаивали на том, что орден должен сохранять независимость и искать поддержки со стороны германских князей; другие призывали к заключению военного союза или унии с Польшей;

третьи выступали за союз со Швецией. Общим для всех партий было враждебное отношение к России, со времени царствования *Иоанна III Васильевича* (1462–1505) стремившейся получить путем переговоров и войн с орденом надежный выход к торговым путям Балтийского моря. Осознавая невозможность противостоять России самостоятельно, духовные и светские правители Ливонии были готовы подчиниться той политической силе, которая гарантировала бы сохранение их земельных прав и защиту от русских войск.

К. обладал значительными военными и дипломатическими способностями, вследствие чего его карьера в Ливонском ордено складывалась весьма успешно. В 1551 г. он получил должность орденского управляющего (Schaffer) в Вендене (ныне Цесис, Латвия), бывшем в то время 2-м после Риги по значимости городом ордена и офиц. резиденцией ландмейстера. В 1554 г. К. был назначен комтуром Динабурга (совр. Даугавпилс, Латвия), располагавшегося близ границы Ливонского ордена с Литвой. У К. сложились хорошие отношения с литовскими аристократами, в т. ч. с пользовавшимся большим влиянием в Литве и в Польше кн. Николаем Христофором Радзивиллом Чёрным (1515–1565), воеводой Виленским; с этого времени К. был убежденным сторонником польск. партии в Ливонском ордено (*Henning*. 1848. S. 216; *Klocke*. 1931. S. 423). К сер. 50-х гг. XVI в. К. стал одним из наиболее влиятельных дипломатов Ливонского ордена: по поручению руководства ордена он вел переговоры о военной поддержке как с князьями Свящ. Римской империи, так и с высшей аристократией Литвы и Польши. Во время одной из поездок в Германию К. посетил Виттенберг и, возможно, встретился с Ф. Меланктоном (1497–1560); к этому времени исследователи относят начало его увлечения идеями протестантизма (*Mattiesen*. 1974. P. 50). В 1553 или 1554 г. в Любеке К. познакомился с протестант. студентом-теологом и литератором С. Хеннингом (1528–1589), к-рый стал его личным секретарем и помощником. Хеннинг является автором соч. «Хроника Ливонии и Курляндии» (*Henning*. 1594), содержащего подробное описание событий в Ливонии с 1554 по 1589 г.

а также многие ценные сведения о жизни и деятельности К.

В 1554–1557 гг. противостояние между различными партиями в Ливонии обострилось и переросло в междоусобную войну. Поводом к раздору между Вильгельмом Бранденбург-Ансбахским, архиеп. Рижским (1539–1561), и ландмейстером Ливонского ордена Генрихом фон Галеном (ок. 1480–1557) послужило назначение коадьютором (заместителем) архиепископа Рижского герц. Христофора Мекленбург-Шверинского, который был родственником польского кор. *Сигизмунда II Августа*. Гален воспринял назначение как подготовительный шаг к передаче Ливонии под власть Польши, собрал ландтаг и объявил о начале войны ордена с архиепископом. Действия Галена вскоре привели к расколу внутри ордена: он назначил своим коадьютором Иоганна Вильгельма фон Фюрстенберга († ок. 1568), что вызвало неудовольствие претендовавшего на этот пост маршала ордена Каспара фон Мюнстера, присоединившегося к архиеп. Вильгельму (*Henning*. 1848. С. 216–217; ср.: *Рюссов*. 1879. С. 347–352). Хотя К. был сторонником союза с Польшей, он сохранил верность руководству ордена. В 1556 г. Гален отправил К. в Германию с целью найма солдат для войны с архиепископом; К. удалось нанять и переправить в Ливонию неск. отрядов. Летом 1556 г. войска ордена, во главе к-рого к этому времени фактически встал Фюрстенберг, смогли пленить архиепископа и захватить мн. его владения. Это вызвало сильное неудовольствие кор. Сигизмунда, который летом 1557 г. выдвинул к границам Ливонского ордена крупную армию. Под давлением кор. Сигизмунда Фюрстенберг в мае 1557 г. был вынужден заключить в Позволе (ныне Пасвалис, Литва) мир с архиеп. Рижским; он признал все его права и обязался возместить ущерб, нанесенный войсками ордена владениям архиепископа. Во время переговоров между Фюрстенбергом и кор. Сигизмундом К. находился в Германии, однако через своих сторонников убеждал членов ордена согласиться на компромисс; во многом благодаря его посредническим усилиям в сент. 1557 г. между Ливонским орденом и Польшей был заключен офиц. военный наступательный и оборонительный союз. Успех польск. пар-

тии способствовал усилению позиций К., представлявшего ее интересы в руководстве Ливонского ордена и находившегося в неявной оппозиции к стороннику независимости ордена Фюрстенбергу. После возвращения из Германии в нач. 1558 г. К. был назначен комтуром Феллина (ныне Вильянди, Эстония), главного военного центра Ливонского ордена; он стал 2-м после Фюрстенберга человеком в ордене и пользовался сильной поддержкой среди членов ордена (*Форстен*. 1893. С. 78–79).

Сближение Ливонии с Польшей вызвало неудовольствие России. Сославшись на нарушение ливонцами обязательства о выплате полагающейся по древним договорам дани, царь *Иоанн IV Васильевич Грозный* в янв. 1558 г. отдал рус. войскам распоряжение совершить разведывательный рейд по Ливонии, положивший начало затяжной Ливонской войне (1558–1583). Первоначально рус. войска не ставили перед собой цели закрепиться в Ливонии: они осаждали и грабили города и замки, захватывали пленных и требовали от властей Ливонии выплаты дани. Ливонский орден был неспособен организовать сопротивление: замковые гарнизоны в Ливонии состояли по большей части из нем. наемников, которые отказывались сражаться до получения причитающегося им жалованья, на выплату которого у ордена не было средств; лишь немногие представители ордена пытались оборонять свои замки, однако без поддержки извне все их усилия были обречены на неудачу (подробнее о событиях войны см.: *Форстен*. 1893. С. 84–253; *Арбузов*. 1912. С. 148–163; *Королюк*. 1954. С. 34–49). К. в 1-й период Ливонской войны (янв.–июль 1558) руководил гарнизоном Феллина и в боевых действиях не участвовал. Напуганные успехами рус. войск, захвативших важный в стратегическом отношении г. Дерпт (ныне Тарту, Эстония), члены ордена на собрании в Валке (ныне Валка, Латвия) и Валга, Эстония), состоявшемся в июле 1558 г., избрали К. коадьютором Фюрстенберга, рассчитывая, что военные таланты и связи К. помогут организовать оборону Ливонии. С этого времени К. фактически руководил Ливонским орденом. Он предпринял неск. безуспешных попыток начать контрнаступление

против рус. войск; так, в кон. 1558 г. он отбил замок Ринген (ныне Рынгугу, Эстония), однако не смог развить успех и после неудачной осады Дерпта вынужден был отступить в Ригу. В ответ на действия К. рус. войсками в янв.–февр. 1559 г. был проведен масштабный карательный рейд, в ходе к-рого рус. отряды прошли по землям Ливонии, разорили более 10 городов и замков, дошли до Риги и прошли через всю Курляндию до прусской границы, захватив огромную добычу и большое число пленных. Несмотря на общий успех военных действий, рус. войскам так и не удалось взять ни один город на побережье Балтийского моря.

В мае 1559 г. находившийся в преклонном возрасте Фюрстенберг сложил полномочия и удалился в Феллин; вскоре К. был избран ландмейстером ордена. Воспользовавшись длившимся с марта по нояб. 1559 г. перемирием с Россией, К. укрепился в Ревеле (ныне Таллин) и, заложив ряд земельных владений Ливонского ордена, собрал деньги, необходимые для найма войска. Одновременно он активизировал дипломатическую деятельность, направляя многочисленные просьбы о военной помощи князьям Свящ. Римской империи, а также правителям Польши и Швеции; в ответ ему обещали поддержку, но никаких практических действий европейскими правителями предпринято не было (гос. переписка Ливонии этого времени опубл.: *Schirren*. 1861–1881; *Idem*. 1883–1885). В нояб. 1559 г. К. попытался еще раз отбить у русских войск Дерпт, однако вновь потерпел неудачу. В кон. 1559 — нач. 1560 г. русские войска продолжали совершать из Дерпта набеги на Ливонию, захватывая и грабя замки. Летом 1560 г. русские войска под предводительством кн. А. М. *Курбского* (1528–1583), воспользовавшись изменой нем. гарнизона, захватили замок Феллин, взяли в плен Фюрстенберга, а также получили в свое распоряжение артиллерийские орудия Ливонского ордена, хранившиеся в замке; осенью русские войска осаждали замки Венден, Вольмар (ныне Валмиера, Латвия), Вайсенштайн (ныне Пайде, Эстония), Реваль и разграбили их окрестности (*Арбузов*. 1912. С. 159–162). К 1561 г. Ливонская конфедерация фактически прекратила существование: рус. армия получила контроль над мн. замками

Ливонии; польск. и литов. войска заняли ряд замков, заложенных ранее орденом для получения средств на наемных солдат; сев. часть Ливонии (территория совр. Эстонии) и нек-рые земли на побережье Балтийского м. были поделены между Данией и Швецией, заключившими договоры о передаче власти и протекторате с епископами и городскими советами.

Желая сохранить от захвата Руссией территории, еще остававшиеся под контролем Ливонского ордена, К. и его соратники приняли решение согласиться на вхождение земель ордена в состав союза Литвы и Польши, которое было предложено кор. Сигизмундом через кн. Н. Радзивилла. Осенью 1561 г. в Риге и Вильно (ныне Вильнюс) проходили переговоры, на которых делегацию Ливонии возглавляли К. и архиеп. Рижский Вильгельм, а делегацию Литвы и Польши — кн. Н. Радзивилл. В ходе переговоров были согласованы «Условия подчинения» (*Pacta subjectionis*; опубл.: *Codex diplomaticus regni Poloniae*. 1759. P. 238–243; рус. пер.: Документы к истории присоединения Ливонии к Польше. 1880. С. 410–418), а также особые «Привилегии дворянству» (*Ibid.* P. 243–248; Там же. С. 419–428). Оба документа были официально подписаны кор. Сигизмундом в Вильно 28 нояб. 1561 г. и приняты представителями Ливонии.

В соответствии с «Условиями...» Ливонский орден подлежал секуляризации и роспуску. Большая часть земель ордена (в т. ч. важная в стратегическом отношении Рига) переходила непосредственно под управление кор. Сигизмунда и преобразовывалась в герц-ство Задвинское в составе Литвы; меньшая часть была выделена в герц-ство Курляндия и Семигалия, становившееся родовым владением К. как вассала кор. Сигизмунда. Курляндское герцогство представляло собой область к югу от р. Зап. Двина (Даугава), которая имела вид длинной полосы, растянутой от запада к востоку; оно не было сплошной территорией, т. к. внутри его было немало чужих владений (см.: Документы к истории присоединения Ливонии к Польше. 1880. С. 414–415; *Арбузов*. 1912. С. 184–185). Из-за невозможности в краткие сроки добиться согласия от польск. сейма на присоединение Ливонии формально Ливония по-

лучила статус не части Литвы или Польши, но особого «личного наследственного владения» кор. Сигизмунда; при этом король брал на себя обязательство добиться освобождения Ливонии от вассальной зависимости по отношению к имп. Свящ. Римской империи и ее полномочного вхождения в союзное гос-во Литвы и Польши (Документы к истории присоединения Ливонии к Польше. 1880. С. 412). Статус провинций Ливонии как подчиненных непосредственно польск. королю остался неизменным и после Люблинской унии (1569), в результате которой Польша и Литва образовали единое гос-во — Речь Посполитую. В «Условиях...» было оговорено, что рыцари ордена, владевшие землями на территории созданного Курляндского герцогства, становились вассалами К. и получали все права польских дворян. В «Привилегиях...» закреплялось право ливонских дворян на их земельные владения, подтверждались неизменность «германского управления» в Ливонии, т. е. всех действовавших правовых норм, договоров и обычаев. Т. к. мн. представители знати Ливонии к этому времени были протестантами, а кор. Сигизмунд оставался верным католицизму, специально была оговорена свобода вероисповедания: «Дабы оставалась священной и неприкосновенной религия, хранящая согласно евангельскому и апостольскому Писанию, Никейскому Символу и Аугсбургскому исповеданию» (*Codex diplomaticus regni Poloniae*. 1759. P. 243–244). 5 марта 1562 г. К. в Риге в присутствии рыцарей Ливонского ордена передал кн. Н. Радзивиллу ключи от орденских замков и печать ордена; рыцари сняли кресты и орденские мантии в знак сложения с себя духовного звания. К. принес присягу на верность кор. Сигизмунду и получил назад ключи от замков уже как вассал короля и «наместник Ливонии». Тем самым существование Ливонского ордена прекратилось (*Henning*. 1848. S. 240–241; *Schirren*. 1885. Bd. 3. S. 285–287; ср.: *Арбузов*. 1912. С. 163; *Klocke*. 1931. S. 430).

После заключения соглашения с кор. Сигизмундом К. первоначально жил в Риге, где он владел собственным замком. Попытки К. получить контроль над Ригой были неудачными: формально при рос-

пуске Ливонского ордена она добилась от кор. Сигизмунда подтверждения ее статуса независимого торгового города, а фактически перешла под управление польск. администрации. К нач. 70-х гг. XVI в. К. окончательно переселился в замок Митау. В событиях Ливонской войны сер. 60-х — 80-х гг. XVI в. К. активного участия не принимал. В 1577 г., во время наибольших завоевательных успехов рус. армии в Ливонии, войска царя Иоанна IV вплотную подходили к владениям К., однако на принадлежавшие ему поселения и замки не нападали. Согласно сообщению Хеннинга, это было проявлением особой «милости» царя, который будто бы, отвечая на мирное письмо к нему К., заявил, что «на этот раз он пощадит его Божию земельку (*Gottes Ländichen*) и не станет разорять ее» (*Henning*. 1848. S. 269; прямые документальные подтверждения этой переписки неизвестны). Основное внимание К. уделял внутренним делам в герц-стве, стремясь любой ценой сохранить его единство, по возможности вернуть в его состав утраченные территории, а также восстановить разрушенную войной хозяйственную жизнь (*Арбузов*. 1912. С. 184–188). С целью укрепить политическое положение герцогства К. 12 марта 1566 г. вступил в брак с дочерью Альбрехта VII (1486–1547), герц. Мекленбургского, Анной Мекленбургской (1533–1602). От этого брака у К. родилось неск. детей, в т. ч. 2 старших сына, Фридрих и Вильгельм, ставшие его наследниками и правителями Курляндии.

К. как протестантский церковный реформатор. Важнейшей задачей К. считал нормализацию церковной жизни Курляндского герцогства, к-рая во время войны пришла в полный упадок, а также создание системы христ. воспитания и образования. К., как и его ближайшие сподвижники, был убежденным лютеранином, поэтому в вопросах организации церковной жизни и религ. образования Курляндия при К. ориентировалась на классическое виттенбергское лютеранство. Распространение лютеранства в Ливонии началось еще в 20-х гг. XVI в.; значительная заслуга в этом принадлежит проповедовавшему в Риге А. Кнопкени (ок. 1468–1539), другу И. Бугенхагена (1485–1558), одного из близких сподвижников М. Люте-

ра (1483–1546). К сер. XVI в. крупные лютеран. общины существовали в Риге, Дерпте и Ревеле; в ходе многочисленных столкновений с католич. иерархами Ливонии и верными католицизму представителями Ливонского ордена протестант. проповедники смогли отстоять свои позиции и добились принятия ряда постановлений о веротерпимости. Важнейшим из них стало решение ландтага в Вольмаре от 17 янв. 1554 г., согласно к-рому протестанты получали право свободно исповедовать свою веру и законным образом избирать себе пасторов (подробнее см.: *Брахман*. 1880; ср.: *Treulieb*. 1956. S. 77). Число католиков в Ливонии неуклонно снижалось; католич. епископы заботились лишь о сохранении своих земельных владений и целиком уступили дело религ. проповеди протестантам. После раздела Ливонии в 1561 г. и смерти архиеп. Рижского Вильгельма в 1563 г. на территории Ливонии не осталось ни одного католич. епископа. Большая часть нем. знати исповедовала протестантизм, тогда как коренное население формально оставалось верным католицизму, к-рый переплетался с широко распространенными древними языческими верованиями. При этом протестант. общины не имели твердого законного статуса и общего устава, что осложняло их деятельность и служило источником многочисленных нестроений и злоупотреблений.

Для упорядочения церковной жизни в герц-стве К. распорядился провести визитации всех действовавших церковных общин, в ходе которых пасторы должны были засвидетельствовать свою способность к служению и верность вероисповедным принципам лютеранства. Контроль над визитациями был возложен на специально приглашенного из Саксонии пастора Ш. Бюлова, ставшего 1-м лютеран. суперинтендантом Курляндского герц-ства. Положение дел на местах было столь плачевным, что после ознакомления с результатами визитаций Бюлов заявил, что не видит возможности для исправления ситуации, и в 1566 г. покинул герц-ство (*Treulieb*. 1956. S. 78; подробнее см.: *Kallmeyer*. 1851. S. 60–90). Однако это не остановило К. в его намерениях: в 1567 г. он добился принятия на ландтаге постановления о выделении средств на храмовое строительство и органи-

зацию церковных школ (постановление опубл.: *Kallmeyer*. 1851. S. 212–224). По настоянию К. визитации были продолжены под рук. Хеннинга; новым суперинтендантом Курляндии стал выходец из Вестфалии А. Эйнгорн († 1575). Эйнгорн был талантливым проповедником и деятельным администратором; действуя совместно с ближайшим соратником К., Хеннингом, он уже через неск. лет добился значительных успехов (*Ibid*. S. 91–112). Во исполнение распоряжений К. в Курляндии началось беспрецедентное для того времени по масштабам сооружение новых церковных зданий; кроме того, активно велась реставрация сохранившихся католических церквей. Всего к кон. XVI в. в Курляндии насчитывалось ок. 100 действующих церквей, по большей части сооруженных при К. наскоро из дерева. Почти все церкви имели собственных пасторов: если в 1565 г. во всей Курляндии насчитывалось лишь 25 пасторов, то к 1600 г. их стало более 120. Положение с церковным образованием духовных лиц было сложным: лишь приезжавшие из Германии пасторы имели университетское образование (по большей части они были выпускниками Виттенбергского, Ростокского и Кёнигсбергского ун-тов). Выходцы из Курляндии, бывшие кандидатами на служение, обычно посещали уроки опытных пасторов по основам вероучения и практике служения; в целом пасторы поставлялись без особенно жестких требований к их теоретическим знаниям (*Treulieb*. 1956. S. 80–81).

Опираясь на проекты, разработанные Эйнгорном, Хеннингом и канцлером Курляндии М. фон Брунновым († 1583), К. принял в качестве церковного законодательства герцогства 2 документа, к-рые были утверждены им в 1570 г. и одобрены ландтагом в 1572 г.; эти церковные уставы действовали в Курляндии до XIX в. В значительной мере содержание уставов было заимствовано из уже существовавших к этому времени лютеран. церковных законоположений. Так, описание порядка богослужений и обрядов было взято из рижского церковного устава; порядок экзаменации священнослужителей и описание их обязанностей были созданы на основе мекленбургского устава, восходящего к церковному распорядку Виттенберга; нек-рые части уставов явля-

ются пересказом церковно-практических сочинений Лютера и Меланхтона. Вместе с тем для уставов К. характерно и определенное своеобразие: они содержат ряд практических замечаний и рекомендаций, непосредственно связанных с церковной ситуацией в Курляндии. Уставы написаны витиеватым барочным стилем с избытком речевых украшений, повторов и побочных тем, вслед. чего входят в число наиболее пространных по объему протестант. церковно-канонических документов XVI в. (*Ibid*. S. 81–82).

В первом документе, озаглавленном «Церковная реформация» (*Kirchen Reformation*; опубл.: *Sehling*. 1913. S. 49–66), содержится описание необходимых мер по реформированию церковной жизни и основных принципов церковно-правовой структуры протестант. общин Курляндии. После преамбулы, в которой сообщается о плачевном состоянии религ. жизни и о необходимости ее исправления и согласования со «светом известной евангельской истины» (*Ibid*. S. 49), следует 1-я гл., посвященная собственно «реформации», или «первоначальной визитации», в ходе к-рой осуществляющему визитацию суперинтенданту или его уполномоченному следовало провести ряд формальных действий по организации церковной общины. Так, ему предписывается разыскать или заново составить списки всех членов общины с учетом их социального статуса и финансового положения; установить территориальные границы прихода и определить сумму налогов, необходимых для его содержания; проверить состояние церковных зданий и определить сумму, необходимую для их восстановления и постройки заново. Отчет о визитации вносился в «церковную книгу», а ее результаты сообщались герцогу и ландтагу (*Ibid*. S. 52). В следующих 3 главах излагается порядок строительства и открытия новых церквей, школ, госпиталей и богаделен (*Ibid*. S. 53–55). В 5-й и 6-й главах определяется порядок содержания общинной церковных зданий и пасторов (*Ibid*. S. 55–57). 7-я гл. представляет собой подробное описание обязанностей суперинтенданта: он должен наблюдать за тем, чтобы во всем герцогстве пасторы проповедовали истинное учение и надлежащим образом отправляли все установленные

обряды; он обязан регулярно осуществлять визитации и обладает правом суда над любым церковным служителем и правом принимать решение об отлучении от церковной общины; т. о., фактически полномочия суперинтенданта являются епископскими с тем отличием, что его назначение осуществляется герцогом, перед к-рым он отчитывается о всех церковных делах (Ibid. S. 57–58). В главах 8–12 дается описание обязанностей пасторов, проповедников и др. церковных служителей, в т. ч. относящихся к их служению в школах и больницах (Ibid. S. 58–60). Особый интерес представляет 11-я гл., содержащая «Зерцало христианской жизни» (*Speculum vitae christianae*; Ibid. S. 60–65), — адресованное всем членам христ. общины краткое наставление об обязанностях христианина. В нем излагается общее учение о христ. вере: она есть дар Божий и начинается с внутреннего ответа на обращенный к человеку в Слове Божиим призыв; вместе с тем вера не может сводиться к теоретическим истинам, обрядам и церемониям, но должна быть живой и действенной, т. е. соединяться с практическим исполнением воли Божией, выраженной в заповедях ВЗ и НЗ, с «послушанием праведного христианина, проистекающим из живого горения верующего сердца и из любви к Богу» (Ibid. S. 62; ср.: *Kallmeyer*. 1851. S. 116–131).

Второй документ, «Церковный распорядок» (*Kirchen Ordnung*; опубл.: *Sehling*. 1913. S. 66–110), имеет также лат. заглавие «Об учении и обрядах надлежащего богочитания» (*De doctrina et ceremoniis sinceri cultus divini*); он представляет собой довольно подробную инструкцию для протестантских пасторов и проповедников по всему комплексу вопросов церковной практики. В 1-й ч., «Об учении», кратко устанавливаются вероисповедные нормы для церковных общин Курляндии: источниками истинного верования помимо Свящ. Писания объявляются 3 древних Символа веры (*Апостольский Символ веры*, *Афанасиев Символ веры* и *Никоно-Константинопольский Символ веры*), «Катехизисы» Лютера и Аугсбургское исповедание (Ibid. S. 68). Каждый пастор должен быть знаком с текстами этих вероисповеданий; кроме того, он должен быть спо-

собен верно изложить церковное учение по 35 темам, или «вопросам», которые ему могут быть предложены в ходе визитации (см.: Ibid. S. 68–69; вопросы заимствованы из сочинений Меланхтона; ср.: *Kallmeyer*. 1851. S. 133). Во 2-й ч., «О служении», подробно излагается учение о порядке поставления пасторов и проповедников. Прежде всего пастор должен иметь внутреннее призвание (*vocatio*) к служению, т. е. иметь желание и готовность добросовестно выполнять все возложенные на него обязанности. Он также должен быть надлежащим образом призван внешне; избрание подходящих кандидатов объявляется обязанностью суперинтенданта. После призвания происходит проверка, или «экзамен» (*examen*), в ходе которого пастор подтверждает знание истин веры и способность вести проповедь. Далее совершается поставление (*ordinatio*), порядок которого заимствован из практики Лютера и Меланхтона. Законно поставленному пастору до начала служения необходимо пройти процедуру «представления» (*introductio*) общине, в ходе которой возносится совместная молитва суперинтенданта и общины о даровании пастору благодатной помощи в его служении; при этом прямо об избрании пастора общиной в документе не упоминается (см.: *Sehling*. 1913. S. 69–70). В этой же части подробно описываются все обязанности пастора, как в области проповедничества, при осуществлении которого пастору надлежит точно следовать «всему виттенбергскому корпусу учения» и не привносить при толковании Свящ. Писания собственных новшеств, так и в области практической деятельности, целью к-рой является духовное преуспевание всех членов общины, для к-рых пастор должен быть заботливым отцом и примером в жизни (Ibid. S. 70–74). Если пастору поручена община, члены к-рой не могут из-за дальности расстояний собираться на регулярное богослужение, он должен как минимум раз в год посещать каждого члена своего прихода, испытывать его духовное состояние и преподавать ему христ. наставление (Ibid. S. 71–72). Крайне подробно излагается порядок совершения визитаций: приводятся перечни вопросов, которые проводящий визитацию должен задать пастору, церковным учителям, церков-

ным служителям и рядовым членам общины; их содержание повторяет соответствующие виттенбергские установления (Ibid. S. 74–81; ср.: *Kallmeyer*. 1851. S. 139–144). 3-я ч. устава содержит описание порядка совершения всех богослужений; в частности, предлагаются чинопоследования вечернего и дневного молитвенных собраний, проповедей и лютеран. мессы. Согласно уставу, для участия в Евхаристии верующий должен непременно пройти покаяние, или «испытание», перед пастором, в ходе к-рого каждый обязан подтвердить, что верно понимает смысл Евхаристии, и сообщить о тяготящих его совести грехах (*Sehling*. 1913. S. 84–85). В этой же части излагается порядок совершения крещений, бракосочетаний, погребений и др. обрядов. Краткая 4-я ч. устава содержит общие принципы организации церковных школ; особо подчеркивается обязанность пастора надзирать за тем, чтобы учителя ни в чем не уклонялись от христ. веры (Ibid. S. 106). В 5-й ч. определяется порядок содержания духовенства и формулируются требования к моральному облику церковных служителей. Пасторам строго воспрещается требовать с веренных им прихожан чрезмерных денежных средств и предписывается довольствоваться минимально необходимыми для жизни вещами (Ibid. S. 106–110). В завершение документа приводятся тексты древних Символов веры, а также нек-рых наиболее распространенных молитв.

Важным свидетельством того, что К. до конца жизни уделял значительное внимание вопросам церковного образования и просвещения, является отданное им в сер. 80-х гг. XVI в. распоряжение о подготовке вероучительных пособий на латыш. языке, к-рые облегчили бы для пасторов задачу донесения истин христ. веры до простого народа. В 1586 г. в Кёнигсберге (ныне Калининград, Россия) был опубликован латыш. перевод «Малого катехизиса» Лютера (переизд.: *Litauische und lettische Drucke des 16. Jh.* / Hrsg. A. Bezzenberger. Gött., 1875. Н. 2. S. 1–30), ставший одной из первых печатных книг на латышском языке. В следующем году вышли еще 3 латыш. перевода: апостольские и евангельские отрывки, расположенные в соответствии с годовым порядком их чтения; избранные псалмы и гимны для



пения за богослужением (переизд.: *Undeudsche Psalmen und geistliche Lieder oder Gesenge, welche in den Kirchen des Fürstenthums Churland und Semigallien in Lieffflande gesungen werden* / Hrsg. A. Bezzenberger, A. Bielenstein. Mitau; Hamburg, 1886); история страстей Христовых. Незадолго до смерти К. получил сигнальные экземпляры изданий, остался доволен их содержанием и в особом указе от 6 марта 1587 г. повелел, чтобы все пасторы Курляндии приобретали эти книги и использовали их в служении (см.: *Henning*. 1589. S. 60–69; ср.: *Kallmeyer*. 1851. S. 192–194; *Treulieb*. 1956. S. 80, 85–86).

Итоги деятельности К. и ее значение. Политические действия К., связанные с распадом Ливонской конфедерации и ликвидацией Ливонского ордена, получали в исследовательской лит-ре противоречивые оценки: с одной стороны, его осуждали за то, что он выбирал политических союзников не по стратегическим соображениям, а руководствуясь исключительно собственными корыстными побуждениями и честолюбивым желанием во что бы то ни стало сохранить личную власть, пусть и над небольшой территорией; с др. стороны, исследователи отмечали реалистичный и миролюбивый характер его гос. политики и положительно оценивали свойственную ему готовность идти на нелегкие компромиссы ради общего блага. При этом даже наиболее критично относящиеся к К. историки признают, что его действия как правителя Курляндии были действиями разумного и прагматичного политика: строго следуя принципам нейтралитета и уклоняясь от участия в бушевавших вокруг Курляндии военных конфликтах, он смог сохранить принадлежавшие ему территории от полного разорения (подробнее см.: *Plüer*. 2001). Реформаторская деятельность К. заложила основу стабильного материального и духовного развития Курляндии на долгие годы вперед. Большое значение для всего региона имел избранный им курс на ненасильственную христианизацию коренных народов. Хотя в политическом и экономическом отношении составлявшие большую часть латв. населения крестьяне и бедняки находились в угнетенном положении, при К. им впервые была предоставлена возможность получения религ. обра-

зования на родном латыш. языке; тем самым оказался открыт путь для формирования латв. национальной культуры. Несмотря на то что инициативы К. в области религ. просвещения остались при его жизни нереализованными, созданные им церковные структуры были эффективным инструментом проповеди христианства, которое К. стремился превратить из формального вероисповедания в источник моральных принципов организации жизни индивида и общества (*Treulieb*. 1956. S. 85–86).

Потомки К. правили Курляндией более 100 лет. Праправнук К. по мужской линии, герц. Курляндский Фридрих Вильгельм Кетлер (1692–1711), был супругом дочери русского царя *Иоанна V Алексеевича* (1682–1696) *Анны Иоанновны* (с 1730 – имп. Всероссийская). Брак был заключен в 1710 г.; через неск. месяцев после свадьбы Фридрих Вильгельм скончался. Несмотря на это, Анна Иоанновна переехала из С.-Петербурга в Курляндию и поселилась в Митаве; с 1711 по 1730 г. она была формальной правительницей Курляндии, однако реальное управление находилось в руках рус. администрации, которой долгое время руководил П. М. Бестужев-Рюмин (1664–1743). Лишь после избрания Анны Иоанновны русской императрицей знати Курляндии удалось передать правление дяде Фридриха Вильгельма Кетлера Фердинанду Кетлеру (1655–1737), однако он отказался переезжать в Курляндию и до конца дней жил в Гданьске. Фердинанд был последним герцогом Курляндским из рода Кетлеров; после его смерти по настоянию России герцогом Курляндским был избран ближайший сподвижник имп. Анны Иоанновны Э. И. Бирон (1690–1772). Ист.: *Russow B.* Chronica der Provinz Lifflandt. Rostock, 1578, 1584²; *Idem* // *Scriptores rerum Livonicarum*. Riga; Lpz., 1848. Bd. 2. S. 1–158 (рус. пер.: *Рюссов Б.* Ливонская хроника // Сб. мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1879. Т. 2. С. 157–404; 1880. Т. 3. P. 123–352); *Henning S.* Warhaftiger und bestendiger Bericht, wie es bisshero und zu heutiger Stunde, in Religions Sachen, im Fürstenthum Churland, und Semigaln, in Liefffland, ist gehalten worden. Rostock, 1589; *idem*. Liffländische Churländische Chronica. Lpz., 1594; *Idem* // *Scriptores rerum Livonicarum*. 1848. Bd. 2. S. 195–290 (англ. пер.: *Salomon Henning's* Chronicle of Courland and Livonia / Transl. and ed. J. Smith, W. Urban, J. W. Jones. Dubuque; Madison, 1992); *Codex diplomaticus regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae*. Vilnae, 1759. Т. 5; *Schirren C.*, Hrsg. Quellen zur

Geschichte des Untergangs livländischer Selbständigkeit. Reval, 1861–1881. 8 Bde; *idem.*, Hrsg. Neue Quellen zur Geschichte des Untergangs livländischer Selbständigkeit. Reval, 1883–1885. 3 Bde; Документы к истории присоединения Ливонии к Польше // Сб. мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. 1880. Т. 3. С. 410–432; *Sehling E.*, Hrsg. Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jh. Lpz., 1913. Bd. 5. S. 45–123.

Лит.: *Kallmeyer Th.* Die Begründung der evangelisch-lutherischen Kirche in Kurland durch Herzog Gotthard // *Mitteilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands*. Riga, 1851. Bd. 6. H. 1/2. S. 1–224; *Seibertz J. S.* Gotthard Ketteler: Letzter Herrmeister des deutschen Ordens in Livland, und erster Herzog von Kurland // *Zschr. f. vaterländische Geschichte u. Alterthumskunde*. Münster, 1871. Bd. 29. Abt. 2. S. 1–92; *Брахман В.* Реформация в Ливонии // Сб. мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. 1880. Т. 3. С. 15–105; *Форстен Г. В.* Балтийский вопрос в XVII и XVIII ст. СПб., 1893. Т. 1: Борьба из-за Ливонии; *Arbusow L.* Grundriss der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. Riga, 1908³ (рус. пер.: *Арбузов Л. А.* Очерк истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии. СПб., 1912); *Klocke F., von.* Gotthard Kettler (um 1517–1587) // *Westfälische Lebensbilder*. Münster, 1931. Bd. 2. S. 411–438; *Королюк В. Д.* Ливонская война. М., 1954; *Treulieb E.* Die Reformation der kurländischen Kirche unter Gotthard Kettler // *Baltische Kirchengeschichte* / Hrsg. R. Wittram. Gött., 1956. S. 77–86, 313–314; *Mattiesen H.* Gotthard Kettler und die Entstehung des Herzogtums Kurland // *Baltic History* / Ed. A. Ziedonis e. a. Columbus (Ohio), 1974. P. 49–59; *Angermann N.* Das letzte Testament des Herzogs Gotthard von Kurland († 1587) // *Nordost-Archiv*. Lüneburg, 1988. Bd. 21. H. 90. S. 81–100; *Fahlbusch F. B.* Kettler, Gotthard // *BBKL*. 1992. Bd. 3. Sp. 1429–1431; *Das Herzogtum Kurland 1561–1795: Verfassung, Wirtschaft, Gesellschaft* / Hrsg. E. Oberländer. Lüneburg, 1993–2001. 2 Bde; *Plüer S.* Gotthard Kettler, letzter Ordensmeister in Livland und erster Herzog von Kurland: Eine umstrittene Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung // *Das Herzogtum Kurland*. 2001. Bd. 2. S. 11–54; *The Military Orders and the Reformation: Choices, State Building, and the Weight of Tradition* / Ed. J. A. Mol, K. Militzer, H. J. Nicholson. Hilversum; Utrecht, 2006.

Д. В. Смирнов

КЕТТЕЛЕР [нем. Ketteler] Вильгельм Эммануэль фон (25.12.1811, Мюнстер, совр. земля Сев. Рейн–Вестфалия, Германия – 13.07.1877, Бургхаузен, Бавария), католич. еп. Майнцский. Род. в семье, принадлежавшей к старинному дворянскому роду. Получил домашнее образование в родовом замке Харкоттен (совр. земля Сев. Рейн–Вестфалия), в 1824–1828 гг. обучался в иезуитской коллегии в Бриге (кантон Вале, Швейцария). Прослушав курса права в ун-тах Гёттингена, Берлина, Гейдельберга и Мюнхена, в 1835 г. поступил на должность референдаря в суде г. Мюнстер. В 1838 г. покинул





пост в знак протеста против притеснения католиков прусским правительством и ареста Кёльнского архиеп. Клеменса Августа фон Дросте-Вишеринга, который выступил против закона о смешанных браках между католиками и протестантами, запрещавшего воспитывать детей в католич. вере, если их отцом являлся протестант. Оставив гос. службу, сблизился с католич. еп. Айхштеттским Карлом Августом фон Райзахом, который одобрил решение К. заняться изучением теологии. С 1840 г. входил в мюнхенский религиозно-философский кружок Ф. Кс. фон Баадера и Й. Гёрреса, в 1841–1844 гг. учился на теологическом фак-те Мюнхенского ун-та и находился под сильным влиянием И. А. Мёлера и И. Й. И. фон Дёллингера. После окончания теологического фак-та 1 июня 1844 г. К. был рукоположен во пресвитера и направлен викарием ц. св. Стефана в Беккуме (совр. земля Сев. Рейн–Вестфалия). 1 нояб. 1846 г. назначен настоятелем ц. св. Георгия в Хоптене (совр. земля Сев. Рейн–Вестфалия), где он впервые столкнулся с необходимостью заниматься пастырским окормлением рабочих и социальной помощью бедным. С началом политических реформ в Пруссии в 1848 г. К. был избран депутатом Франкфуртского Национального собрания, выступал за предоставление католикам социальных и политических прав и свобод, а также за провозглашение Пруссии светским государством с равными правами для всех религиозных сообществ. В авг. 1849 г. назначен настоятелем собора св. Ядвиги в Берлине, при котором стараниями К. была открыта больница для малоимущих.

15 марта 1850 г. папа Римский Пий IX выбрал К. из кандидатов на кафедру Майнца, предложенных канониками майнцкого капитула, и 20 мая того же года назначил его епископом Майнца. 25 июля рукоположение К. совершил Фрайбургский архиеп. Герман фон Викари. Вступив в управление еп-ством, К. осуществил ряд мер, направленных на ослабление контроля над церковной жизнью со стороны правительства герцогства Гессен, католические приходы которого входили в состав епископства Майнц. В 1851 г. он восстановил ДС в Майнце, упраздненную в 1830 г. прави-



В. Э. фон Кеттелер, еп. Майнца.
Фотография. 2-я пол. XIX в.

тельством Гессена (вместо нее в Гиссенском ун-те был создан теологический фак-т, где клирики получали подготовку по гос. программам в духе *иозефинизма*). К. перестал согласовывать с гос. властями кандидатуры настоятелей приходов и в 1851 г., не дожидаясь разрешения правительства, учредил в Майнцском еп-стве монашеские конгрегации братьев св. Иосифа и сестер Божественного Провидения. Для развития в епископстве образовательной и социально-благотворительной деятельности К. пригласил в Майнц неск. католических монашеских орденов и конгрегаций, в т. ч. *капуцинов* (с 1854) и *иезуитов* (с 1859), поддерживал издание католической литературы и прессы, открыл диоцезальную школу Пресв. Девы Марии (ныне лицей св. Виллигиза). Установив дружеские отношения с премьер-министром герцогства Гессен Р. К. Ф. фон Дальвиком, в 1854 г. К. заключил с правительством соглашение, согласно которому католич. Церкви в герц-стве предоставлялась значительная автономия.

Успехи К. в урегулировании государственно-церковных отношений и его социальная деятельность в Гессене способствовали росту его авторитета на общенемецком уровне. Защита церковных интересов и социально-политические выступления Майнцкого епископа против либеральных и социалистических идей сближали его со сторонника-

ми *ультрамонтанства* и *интегризма*. В 1864 г. К. поддержал выпуск папой Пием IX энциклики «*Quanta cura*» и ее приложения «*Syllabus errorum*», где среди «заблуждений нашего времени» перечислялись различные социально-политические концепции (социализм, коммунизм, масонство, либерализм), однако не согласился с папской критикой либеральных принципов свободы совести. Выступая за национальное объединение Германии под эгидой протестант. Прусского королевства, К. полагал необходимым активное участие немецких католиков в социально-политической жизни единого гос-ва, что было возможно лишь в условиях религ. свободы и невмешательства герм. гос-ва в дела католической Церкви. Важную роль в процессе объединения Германии сыграло проведение по инициативе К. общенем. *епископской конференции* в 1867 г. в Фульде при гробнице св. Бонифация (с 1869 по наст. время проводится ежегодно).

Участвуя в работе *Ватиканского I Собора*, К. примкнул к группе меньшинства, выступавшей против готовившегося провозглашения догмата о папской безошибочности (непогрешимости) в вопросах веры и морали. В сент. 1869 г. на конференции епископов в Фульде К. сделал доклад, где выразил теологические сомнения относительно формулировок учения о папской безошибочности, предложенных в проекте соборной конституции «*Pastor aeternus*» (напр., недостаточное обоснование необходимости провозглашения данного догмата, отсутствие разграничения между пониманием непогрешимости соборных определений и суждений всякого епископа в вопросах веры и морали от «особенной» непогрешимости Римского епископа). Позиция К. была поддержана всеми немецкими епископами, подписавшими послание папе Пию IX, в котором просили не выносить на обсуждение Собора догмат о папской безошибочности. 23 мая и 25 июня 1870 г. К. выступал на Соборе с критикой проекта конституции «*Pastor aeternus*», подчеркивая, что принимает учение о папской безошибочности в целом, но настаивает на необходимости более ясного определения этого понятия, подкрепленного убедительной богословской аргументацией. 17 июля, накануне финального голосования по приня-

тию догматической конституции «Pastor aeternus», К. вместе с несогласным меньшинством покинул заседание Собора и уехал из Рима, чтобы не участвовать в провозглашении догмата о папской безошибочности, но сделал специальное заявление о подчинении любым решениям Собора. В Германии К. вступил в публичную полемику с И. Губером и Дёллингером, которые полностью отрицали учение о папской безошибочности и в посл. стали лидерами старокатолического движения (см. *Старокатолики*), а также выпустил апологетическое соч. «Безошибочность папского учительства согласно решениям Ватиканского Собора» (*Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils*). На конференции герм. епископов в Фульде в сент. 1870 г. К. вместе с др. участниками подписал заявление о полном принятии догмата о папской безошибочности в том виде, в каком его провозгласил I Ватиканский Собор.

После объединения Германии на выборах в рейхстаг Германской империи (март 1871) К. был избран депутатом от г. Таубербишофсхайма; в рейхстаге участвовал в создании партии католического центра (*Zentrum*), целью которой была защита интересов католической Церкви и немецких католиков. Во время разработки конституции Германской империи К. выступал в рейхстаге и участвовал в переговорах с канцлером О. фон Бисмарком о внесении в конституцию положения о правах и свободах католиков, к-рое действовало в законодательстве королевства Пруссия. При поддержке либеральной партии в рейхстаге Бисмарк, видевший в автономии католической Церкви от гос. власти угрозу для имперского централизованного управления, начал проводить антикатолическую политику «*Культуркампф*». 14 марта 1872 г., после принятия первых антикатолических законов, К. сложил депутатские полномочия и покинул рейхстаг, но сохранил связь с политиками партии католического центра. Он открыто выступал против т. н. майских законов 1873 г., устанавливавших гос. контроль над католическими духовными школами и назначениями на церковные должности. Стараниями К. политика «*Культуркампф*» в герц-стве Гессен проводи-

лась в менее жесткой форме, чем в других частях Германской империи, что позволило К. продолжать активную социально-благотворительную деятельность в Майнцском епископстве.

К. является одним из основоположников совр. социального учения Римско-католической Церкви, систематическое изложение к-рого началось с энциклики «*Retum novum*» (1891) папы Римского Льва XIII.



В. Э. фон Кеттелер.
1879 г. Худож. Г. И. Зинкель
(музей собора в Майнце)

Уже в 1848 г. в речи на Всегерманском католическом конгрессе (*Katholikentag*) в Майнце К. обратил внимание на социальные изменения, связанные с промышленной революцией, переходом к индустриализации и зарождением рабочего класса, отметил взаимосвязь между совр. социальными и духовными проблемами. В 1864 г. К. выпустил соч. «Рабочий вопрос и христианство» (*Die Arbeiterfrage und das Christentum*), в котором изложил принципы христианской солидарности и корпоративизма. Опираясь на идею производственных кооперативов социалиста Ф. Лассалья, К. предложил создать организацию христианских рабочих ассоциаций, где прибыль распределялась бы между всеми участниками производства, а также основать христианские профсоюзы, которые могли бы защищать интересы рабочих, и различные социально-благотворительные рабочие объединения, чтобы помогать больным и престарелым рабочим и их семьям. 25 июля 1869 г. в проповеди в рабочем приходе близ г. Оффенбах-ам-Майн К. изложил программу социальных реформ, необ-

ходимую для улучшения жизни рабочих (сокращение продолжительности рабочего дня, право на обязательные выходные дни, запрещение труда детей, беременных и женщин с малолетними детьми). В сент. того же года на конференции католических епископов в Фульде он призвал к участию католич. Церкви в создании христ. рабочих союзов. Предложенные К. социальные преобразования стали основой политической программы партии католического центра в герм. рейхстаге, которая в посл. добилась их включения в закон о труде 1891 г.

К. похоронен в часовне Пресв. Девы Марии в кафедральном соборе св. Мартина в Майнце. В 1911–1913 гг. в районе Майнца Момбах была сооружена церковь-мемориал Святейшего Сердца Иисуса, посвященная К.

Соч.: *Die Arbeiterfrage und das Christentum*. Mainz, 1864; *Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sein?* Mainz, 1865; *Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils*. Mainz, 1871; *Briefe von und an W. E. Freiherr v. Ketteler, Bischof v. Mainz* / Hrsg. J. M. Raich. Mainz, 1879; *Sämtliche Werke und Briefe* / Hrsg. E. Iserloh. Mainz, 1977–2001. 11 Bd.

Лит.: *Girard E., de. Ketteler et la question ouvrière*. Berne, 1896; *Pfülf O. Bischof von Ketteler*. Mainz, 1899. 3 Bde; *Coyau G. Ketteler*. P., 1907; *Vigener F. Ketteler*. Münch.; B., 1924; *Brauer Th. Ketteler, der deutsche Bischof u. Sozialreformer*. Hamburg, 1927; *Lenhart L. Seelennot aus Lebensenge: Das Problem «Lebensraum und Sittlichkeit» nach Bischof W. E. Freiherr v. Ketteler*. Mainz, 1933; *idem. Bischof W. E. Freiherr v. Ketteler*. Kevelaer, 1937; *Hogan W. E. The Development of Bishop W. E. von Ketteler's Interpretation of the Social Problem*. Wash., 1947; *Weyrich H. Bischof W. E. v. Ketteler: Ein Beitr. zur Ideengeschichte d. politischen Katholizismus in Deutschland*. W., 1949; *Iserloh E. Wilhelm Emmanuel von Ketteler: Sein Kampf für Freiheit u. soziale Gerechtigkeit*. Stuttg., 1987; *Marx R. Christ sein heisst politisch sein: W. E. v. Ketteler für heute gelesen*. Freiburg i. Br., 2011.

В. В. Тюшагин

КЕФАЛИНИЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Κεφαλληνίας], епархия Элладской Православной Церкви на самом большом из Ионических о-вов — Кефалиния (Кефалония).

История. Обнаруженные археологами кремниевые орудия труда относятся к эпохе палеолита, гробница в сел. Коколата датируется 1750 г. до Р. Х., а древнейшие поселения на острове прослеживаются с эпохи мезолита. Микенские захоронения выявлены в селениях Мазараката, Маврата, Метаксата, Лакитра, Диаката

и Кондойенада. В 1991 г. на окраине дер. Дзаната была найдена королевская гробница-толос микенского периода (ок. 1400 г. до Р. Х.). Некоторые исследователи отождествляют упоминаемую Гомером Итаку с Кефалинией. Согласно Фукидиду, на острове с V в. до Р. Х. существовало 4 города-государства — Сама (близ совр. Сами), Пала, Крании, Пронны (*Thuc. Hist. II 30. 2*). В 187 г. до Р. Х. Кефалинию завоевали римляне, но вскоре жители Самы подняли антиримское восстание, после подав-



Церковь ап. Павла в с. Песада, о-в Кефалиния. 1996–1999 гг.

ления которого город был разрушен и все жители проданы в рабство. В римский период достиг расцвета г. Панорм (ныне Фискардо), упоминаемый еще Геродотом (*Herod. Hist. I 158*). Его раскопки начались в 2006 г. (обнаружены театр, термы с мозаичными полами, водопровод, комплекс богатых захоронений). В поздней античности Кефалиния входила в состав пров. Ахайя.

Согласно гипотезе Х. Варнеке, поддержанной многими исследователями, о-в Мелит, где произошло крушение корабля, на котором ап. Павла везли в Рим (Деян 28. 1), следует отождествлять не с Мальтой, а с Кефалинией. Предполагают, что апостол вышел на берег в бухте Айос-Состис. Рядом, в сел. Песада, находятся руины раннехристианской базилики (встроены в здание ц. Евангелистрии 1839 г.) и 2 церкви во имя ап. Павла — поствизантийская и построенная в 1996–1999 гг. В XIX в. в память спасения апостола совершался крестный ход на лодках из бухты Айос-Состис к островку Диас.

Из «Строматов» Климента Александрийского известно, что в нач. II в. по Р. Х. на острове проповедовал гностическое христианство

философ-неоплатоник Епифан из Александрии, мать к-рого была родом с Кефалинии (*Clem. Alex. Strom. III 2. 5–9*). Язычники, восхищенные его мудростью, провозгласили скончавшегося на Кефалинии Епифана богом и построили в его честь храм. Сщмч. Еразм, пострадавший в правление имп. Диоклетиана, проповедовал на Кефалинии по пути из Антиохии в Сингидун (ныне Белград). По местному преданию, в правление имп. Констанция II (337–361) на Кефалинию с Сицилии приплыли св. воины Григорий, Феодор и Лев, решившие удалиться от мира, чтобы не впасть в арианскую ересь. Они подвизались близ совр. Сами,

на этом месте впоследствии возник монастырь Агион-Фанентон. Во времена латинского владычества чудотворные мощи этих святых были обреты и увезены в Венецию, а в 2010 г. торжественно возвращены на остров. В местности Хтурия близ Фискардо находятся руины большой 3-нефной базилики VI или VII в. Фундаменты др. раннехристианского храма обнаружены в Миабели близ Скалы.

Согласно Тактикону имп. Льва III Исавра (717–741), на Кефалинии находилась кафедра митрополии, включавшей кроме этого острова



Собор Евангелистрии в крепости Агиос-Георгиос, о-в Кефалиния. XVI в.

Керкиру, Закинф, Эгину, города Моневасию и Тризину на Пелопоннесе, а также города Порфм и Орей на Эвбее (*Darrouzès. Notitiae. P. 233, 245. N 3*). При имп. Льве VI Мудром (886–912) Кефалинийская епархия

была подчинена Коринфской митрополии (*Ibid. P. 282, 302, 323, 361, 420. N 7, 9–10, 13, 21*).

Некоторые исследователи отождествляли участвовавшего во *Вселенском IV Соборе* (451) Ноя, еп. Кифы (Κηφᾶ καστέλλου, Κηφᾶ — АСО II. Vol. 1. Pt. 2. P. 6, 33, 40, 134, 145), с епископом Кефалинии (*Ἀβούρης. 1965. Σ. 532*), однако в наст. время установлено, что епископия г. Кифа (ныне Хасанкейф) относилась к Антиохийскому Патриархату (*Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 840*). Участником *Вселенского VII Собора* (787) был местоблюститель Кефалинийской кафедры пресв. Георгий или Григорий (*Mansi. T. 13. Col. 392*). Первый известный по имени Кефалинийский епископ — Антоний упоминается в 879 г. (*Idem. T. 17/18. Col. 376*).

Между 687 и 695 гг. Кефалиния вошла в фему Эллада. Примерно в VIII в. столица Кефалинии была перенесена в крепость Агиос-Георгиос, расположенную в центре острова. В сер. VIII в. была образована Кефалинийская фема, в которую входили Ионические о-ва и первоначально также Апулия. Кефалиния имела тесные связи с Сицилией и Юж. Италией и была форпостом сопротивления арабам в Ионическом м.

В 1085 г. норманны во главе с Робертом Гвискаром безуспешно осаждали главный город Кефалинии, в 1103 г. остров был разграблен флотом епископа Пизанского, в 1126 г. — венецианцами, в 1147 г. — сицилийским кор. Рожером II. В 1185 г., после захвата острова сицилийским кор. Вильгельмом II Добрым, было создано графство-палатинат Кефалинии и Закинфа, 1-м

правителем к-рого стал адмирал Маргарит из Бриндизи, в 1195–1325 гг. у власти были представители знатного римского рода Орсини, в 1325–

1357 гг. — Анжуйской династии, в 1357–1479 гг. — беневентского рода Токко. Сначала графы Кефалинии и Закинфа были вассалами Сицилийского королевства, с 1209 г. — Венецианской республики, с 1236 г. —



Ахейского княжества, с 1288 г. — Неаполитанского королевства.

В 1207 г. православная епископия на Кефалинии была упразднена и учреждена латинская епископия с кафедрой в крепости Агиос-Георгиос. Она подчинялась лат. архиепископу Коринфа. В 1222 г. к Кефалинийской епархии была присоединена Закинфская. Православную паству возглавлял протопресвитер, которого рукополагал греч. епископ Лefкады, а его избрание одобряли латинский епископ и правитель Кефалинии. Граф Кефалинии и Закинфа Иоанн I Орсини (1303–1317), женившийся на Марии, дочери эмирского деспота Никифора I, получил в качестве приданого Лefкаду. Их сын Николай (1317–1323), узурпировавший благодаря своему родству юж. часть Эпира, признал сюзеренитет визант. имп. Андроника II Палеолога, женился на его внучке Анне (дочери Михаила IX Палеолога) и принял Православие. Его брат Иоанн II (1323–1335), также православный и вассал Византии, в 1325 г. был изгнан с Кефалинии правителем Ахайи Иоанном, графом Гравины (сыном неаполитанского кор. Карла II Анжуйского), который подчинил графство Кефалинии и Закинфа Ахейскому княжеству. Иоанн, граф Гравины, назначил губернатором Кефалинии Вильгельма II Токко (1328–1335), женившегося на Маргарите Орсини, сестре Николая и Иоанна II. В 1336–1357 гг. титул графа Кефалинийского и Закинфского носил член неаполитанского королевского дома Роберт Тарантский. В 1357 г. он пожаловал графство Кефалинии и Закинфа сыну Вильгельма II Токко Леонардо I. Упоминаемый в 1362 г. в источниках Кефалинийский еп. Иоанн, видимо, являлся титулярным архиереем. В 1452 г. (по др. сведениям, в 1449) граф Кефалинии и Закинфа Леонардо III Токко объявил о восстановлении на островах правосл. епископии (подчиненной Коринфскому митрополиту), что было подтверждено в 1463 г., когда на кафедру был поставлен известный своей ученостью Герасим (Ловредос) с титулом епископа Кефалинийского, Закинфского, Итакского и Строфадского. Он скончался в 1519 г. в возрасте 120 лет. Кафедра лат. епископа была перенесена в Закинф. Еп. Герасим, а затем его сын Афанасий и внук Софроний

управляли епархией из своего родного с. Кондойенада. В 1545 г. паства просила перенести епископскую резиденцию в крепость Агиос-Георгиос. Хотя эта просьба была одоб-



Крепость Агиос-Георгиос, о-в Кефалиния

рена венецианским сенатом, до кон. XVI в. епископы не жили в крепости.

В 1479 г. Кефалинию захватили турки, но в 1500 г. она была отвоевана Венецией. По сравнению с Керкирой число католиков на Кефалинии было невелико, а после османского завоевания они покинули остров. Владения латинской епископии перешли к православной, но после 1500 г. были возвращены католикам. Правосл. Кефалинийская и Закинфская епископия не была подчинена латинской, а существовала



Собор мон-ря прп. Герасима Кефалинийского, о-в Кефалиния. 1992 г.

параллельно (напр., папская булла 1519 г. запрещала католическому клиру вмешиваться в дела православных). На веротерпимость указывает ряд документов, напр. завещаний, составители которых делали вклады как в католические, так и в православные храмы. Протопресвитеры, упоминаемые в источниках с 20-х гг. XVI в., не обладали столь широкими полномочиями по сравнению с протопресвитерами на Керкире и Закинфе.

После перехода под власть Венеции разоренные и обезлюдившие от пиратских набегов Ионические о-ва были заселены греками с Пелопоннеса (в 1499–1500 — из Модона (Метони) и Корона, в 1540–1543 — из Нафплиона и Монемиасии), Крита, албанцами и выходцами из государств Апеннинско-

го п-ова. Управление Кефалинией осуществлял венецианский наместник (проведитор) и 2 его советника при участии Совета, включавшего поми-

мо членов местных знатных фамилий ремесленников и земледельцев. Это связано с поздним социальным расслоением на Кефалинии, с отсутствием значительного числа знати, сформировавшегося сословия горожан и четкого разделения на сельское и городское население. Недостаточное число жителей итал. происхождения и греч. знати, которые бы отождествляли свои интересы с интересами венецианцев, сказалось на функциях Совета, не обладавшего в XVI в. такими же правами, как Советы на Керкире и Закинфе.

Если на Керкире в этот период общество делилось на сословия благородных (*nobili*), горожан (*cittadini*), простолюди-

нов (*populani*, *populari*) и крестьян (*villani*, *contadini*), то на Кефалинии до XVII в. для обозначения основных категорий населения использовались термины «жители» (*habitanti*) и «первенствующие» (*primi*, *primari*).

Cittadini впервые упоминаются в 1543 г., в то время на острове их было не более 12 чел.

В 1555 г. на Кефалинию прибыл прп. *Герасим Кефалинийский*, впоследствии ставший самым известным из местных святых и покровителем острова. Сначала он подвизался в пещере в местности Ласи, а в 1560/61 г. переселился в местность Омала, где основал монастырь

Нов. Иерусалим (ныне *Герасима Кефалинийского монастыря*).

В период венецианского господства клир Кефалинии монополизировал право избрания архиерея для 4 островов; представители Закинфа не участвовали в выборах и не могли выдвигать свою кандидатуру, что породило церковные смуты. Когда в 1557 г. Коринфский митрополит назначил епископом уроженца Закинфа Пахомия (Макриса), кефалинийцы обратились с жалобой к венецианскому сенату, который подтвердил привилегии кефалинийского клира. В 1578 г. кафедральным собором стала ц. Евангелистрии в крепости Агиос-Георгиос. Раздоры между 2 островами снова вспыхнули в 1580 г. и продолжались полвека. Кефалинийский и Закинфский епископ пожаловался венецианским властям на вмешательство в церковные дела свт. *Дионисия Закинфского*, поставленного в 1579 г. К-польским патриархом Иеремией II хор-епископом на Закинф (тот совершал рукоположения на острове). В 1581 г. правитель Венеции Николай Дапонте издал указ, запрещающий свт. Дионисию всякую деятельность на территории, относящейся к юрисдикции епископа Кефалинийского и Закинфского.

Нек-рое время епископы Кефалинийские и Закинфские окормляли паству упраздненных православных епархий на островах Крит и Китира (в т. ч. совершали рукоположения диаконов и иереев) до восстановления Кифирской епископии в 1572 г. и Кисамской в 1590 г.

В 1593 г. была составлена особая книга, включавшая семью, представители к-рых имели право участвовать в Совете. Однако попытка реформировать этот орган (число его членов достигло 450 чел.) и создать Совет из 180 чел. не увенчалась успехом. Из списков членов Совета 1593 г. видно, что в их числе не было священников, но при этом в него входили сыновья священников.

В 1628 г., при Никодиме II (Метаксасе) (1628–1646), друге патриарха *Кирилла I Лукариса*, Кефалинийская и Закинфская епископия была возведена в ранг архиепископии и прекратила подчиняться Коринфской митрополии. К кружку ученых, собравшихся вокруг Кирилла Лукариса, относился выдающийся аристотелик Феофил Коридаллеус (ок. 1574–1646), преподававший в 1619–

1621 гг. на Кефалинии. Архиеп. Никодим II основал на острове 1-ю типографию, что неоднократно давало его противникам повод для доносов. Жители Закинфа были недовольны удалением его предшественника закинфийца Парфения (Доксараса), в 1630 г. за неподчинение Никодим отлучил их от Церкви. Обе стороны отправили прошения в сенат Венеции, который отверг жалобы закинфийцев, но распорядился отменить наложенное на них отлучение. В 1639 г. сенат Венеции детально определил полномочия Кефалинийского и Закинфского архиепископа, запретив впредь совмещение этой должности с хорепископским саном.

В 60-х гг. XVII в. Кефалинийская и Закинфская епархия была подчинена Филадельфийскому митрополиту, кафедра которого находилась в Венеции. В 1667 г. на Кефа-



*Икона Божией Матери «Акафистная».
XVII в. Иконописец иером. Стефан
Цангаролас (Музей мон-ря
ап. Андрея Первозванного, Милапидиас)*

линии, по сообщению еп. Джузеппе Марии Себастиани, насчитывалось 400 православных церквей и 9 монастырей с многочисленной братией. После турецкого завоевания Крита (1669) на Ионические о-ва, в т. ч. на Кефалинию, прибыли тысячи беженцев, среди них были интеллектуалы и художники критской школы.

При Тимофее (Типалдосе-Харитатосе) (1684–1718) кафедра лат. епископа была перенесена с Кефалинии на Закинф.

Уроженцами Кефалинии были братья Иоанникий и Софроний Ли-

худы, преподававшие в Москве (см. в ст. *Славяно-греко-латинская академия*). Кефалиниец Афанасий Скиада, преемник Софрония Лихуда на посту профессора, составил описания греч. и слав. рукописей Синодальных б-ки и типографии. В правление имп. Петра I на рус. службе были и др. греки-кефалинийцы: Иаков Пиларинос или Пелярино (главный врач Петра I), Герасим Фока (духовник Петра I), Георгий Поликала (лейб-медик имп. Екатерины I).

С Кефалинии также происходили писатель и проповедник *Илия (Миньятис)* (1669–1714), еп. Керницкий и Калавритский, философы и богословы Викентий Дамодос (1700–1752) и его родственник и ученик Антоний Мосхопулос (1728–1788), а также к-польский иерокирикс Николай Мавроидис (1708–1788), составивший сборник аполлетических и полемических проповедей на Великий пост.

С 1718 г. к избранию архиепископа стали допускаться кандидаты с Закинфа, с тем чтобы каждый 3-й архиерей был родом с этого острова, но эта очередность не соблюдалась. В 1777 г. на Кефалинии проповедовал равноап. *Косма Этолийский*. Кефалинийцы приняли его с большим уважением, тогда как с Закинфа проповедника прогнали. Во 2-й пол. XVIII в. архиепископская резиденция была перенесена в Аргостолион, ставший столицей острова с 1757 г. В 1751 и 1784–1785 гг. был реформирован Совет, в т. ч. значительно сокращено число его членов (150, затем 80) и запрещено участие ремесленников и земледельцев.

Когда в июле 1797 г. на острове высадились франц. войска, местные жители встретили их с энтузиазмом. Архиеп. Иоанникий (Аннинос) благословил дерево свободы, «Золотая книга» со списками знатных семей, обладавших привилегиями, была брошена в огонь, кефалинийские якобинцы даже предполагали восстановление культа древнегреческих богов. Был образован департамент Итаки, в к-рый вошли острова Кефалиния, Лейфада, Итака и города материковой Греции — Превеза и Вонница. Однако усиление налогового гнета и дурное обращение вскоре вызвали разочарование у местных жителей. Когда в окт. 1798 г. к острову прибыл российский и турецкий флот под командованием

вице-адмирала *Феодора Ушакова*, кефалинийцы подняли восстание против французов. На Ионических о-вах была провозглашена автономная Республика Семи Соединённых Островов под двойным протекторатом — России и Турции (1799–1807). В 1799 г. архиеп. Иоанникий (Аниннос) (1787–1817) получил титул митрополита от К-польского патриарха Неофита VII, а Закинфская епархия была отделена от Кефалинийской. В 1803 г. правосл. вероис-



Аргостолион — столица Кефалинии.
Гравюра из кн.: *Grasset de Saint-Sauveur A. Voyage historique, littéraire et pittoresque dans les îles et possessions ci-devant vénitienes du Levant. Paris, 1798*

поведание было провозглашено господствующим на острове. По Тильзитскому миру Кефалиния снова перешла под франц. контроль (1807–1809), в 1809 г. она была занята англ. флотом, и в 1815–1864 гг. Ионические о-ва оставались под протекторатом Великобритании.

Конституция 1817 г. закрепляла главенствующее положение на островах правосл. Церкви. Англиканская Церковь, которая в этом документе также названа православной, имела привилегированный статус. В Ионической республике учреждалась «Ионическая Церковь», состоявшая из 7 митрополий (каждый остров имел собственного митрополита), номинальным главой являлся архиепископ — 1 из 7 митрополитов, назначаемый на этот пост на 5 лет и одновременно становившийся членом сената. Избрание архиереев утверждалось англ. администрацией, а затем одобрялось К-польским патриархом. Однако порядок избрания митрополитов был регламентирован только в 1833 г., до этого они назначались верховным комиссаром.

После смерти митр. Иоанникия кафедра неск. лет оставалась вдовствующей, англ. власти назначили местоблюстителем сначала закинфского протопр. Георгия (Гарзониса) (1817), а затем Агафангела (Типал-

доса-Козакиса), бывш. еп. Триполи Сирийского (1817–1821). Агафангел был отстранен от должности из-за своих симпатий к Греческой национально-освободительной революции (1821–1829). Верховный комиссар Т. Мейтленд без выборов назначил митрополитом Парфения (Макриса или Пасумакаса) (1821–1842).

Согласно закону 1833 г., кандидатуру митрополита, выдвинутую собранием духовенства острова, утверждали сначала верховный комиссар с сена-

том, а затем К-польский патриарх. Если кандидатура отклонялась, то ее место занимал следующий по количеству набранных голосов претендент. Так, в 1842 г., во время архиерейских выборов, большинство голосов получил Константин (Типалдос-Иаковатос), но из-за его нелояльности к англичанам и выступлений против браков между родственниками сенат утвердил другого кандидата — Спиридона (Кондомихалоса). Тот отлучил от Церкви одного из руководителей антиангл. восстания 1849 г. — иерея Григория Запандиса-Нодароса, а также писателя-сатирика А. Ласкаратоса за его антицерковное соч. «Кефалонийские таинства». Всего за годы архиерейства этим митрополитом было наложено беспрецедентно большое число отлучений — 157 (из них 79 случаев касались краж, 43 — убийств, 6 — разбоя, 8 — причинения материального ущерба, 6 — поджогов, 3 — телесных повреждений, по 1 — незаконного брака, блуда, соращения малолетних, пропажи человека, 4 — кражи животных, 2 — убийства животных). После воссоединения в 1864 г. Ионических о-вов с Грецией митр. Спиридон в течение 3 лет сопротивлялся подчинению своей епархии Элладской Православной Церкви.

Из кефалинийских церковных писателей и проповедников XIX в. наиболее известны Герасим (Соло-

мос), иеродидаскал Евсевий (Панас) и Константин (Типалдос-Иаковатос).

В 1928 г. на Кефалинии насчитывалось 110 церквей и проживали 66 тыс. верующих.

Во время второй мировой войны Кефалиния сначала была захвачена итальянцами, а в 1943 г. — немцами. В 1953 г. остров пострадал от сильного землетрясения. Были разрушены мн. церкви визант. эпохи и более поздние сооружения, в т. ч. кафедральный собор Спасителя в Аргостолионе (Аргостоли). Новый собор Евангелистрии (в честь Вознесения Господня) был построен в 1957 г. Иконостас для этого храма перенесли из ц. Пресв. Богородицы «ту Фусату», часть его икон была написана знаменитым худож. Теодоросом Пулакисом.

5 дек. 1979 г. 3 тыс. верующих оцепили митрополичью резиденцию, требуя удаления с кафедры митр. Прокопия (Менутиса), который отделил от мощей прп. Герасима Кефалинийского часть руки и передал ее в дар богатой семье судовладельцев. Митр. Прокопий покинул остров и предпринял попытку вернуться только спустя полтора года. 7 тыс. чел. собрались в аэропорту, чтобы воспрепятствовать возвращению митрополита. В 1983 г. под давлением Афинского архиепископа и Синода Прокопий (Менутис) был вынужден подать в отставку.

Возглавляющий в настоящее время епархию митр. Спиридон (Калафатакис) приложил усилия к восстановлению монастырских построек и открыл церковный музей в монастыре *Андрея апостола Миланидиса*. В К. м. организованы кассы помощи бедным, в т. ч. фонд «Святой Герасим», действуют 2 дома престарелых в Аргостоли и приют для бедных в Ликсури.

В 2013 г. в епархии насчитывается 87 приходских храмов и 3 кладбищенские церкви (Δίπτυχα. 2013. Σ. 632).

Монастыри и другие архитектурные памятники. В К. м. действуют 5 муж. и 4 жен. мон-ря. Муж. мон-ри: Пресв. Богородицы на горе Атрос (упом. с 1264); Пресв. Богородицы в Агрилии близ Сами (основан в 1721 на месте обретения чудотворной иконы Божией Матери); Пресв. Богородицы (Фематон) близ Пилароса (по преданию, существует с X–XI вв., отреставрирован в 90-х гг.



Благовещение Пресв. Богородицы.
2-я пол. XVII в.

Худож. Эммануил Цанес
(Б-ка Корьяленио, Аргостоли, Греция)

XX в., в мон-ре хранится чтимая икона Божией Матери «тон Фематон»); Пресв. Богородицы в местности Кипурия, в 15 км от Ликсури (основан в 1759, в обители находится чудотворная икона Благовещения Пресв. Богородицы); Пресв. Богородицы (Сиссион) близ с. Лурдата (по преданию, основан св. Франциском Ассизским в 1-й пол. XIII в., передан православным в XVI в., в монастыре почитаются иконы Божией Матери Сиссийской критского иконописца Андреаса Рицоса XV в. и «Акафистная» XVII в. Стефана Цангароласа). Жен. мон-ри: прп. Герасима Кефалинийского, ап. Андрея Первозванного (Милапи-



Вмч. Георгий.
Роспись
ц. вмч. Георгия Победоносца
в сел. Кондойенада,
о-в Кефалиния. XII в.

диас), Эставромену (т. е. Распятого) близ с. Песада (построен в 1618 на месте визант. обители), Пресв. Богородицы (Коронату) близ Ликсури (основан в кон. XV в., жен. обитель с 1926, икона Божией Матери Коро-

ниотиссы утрачена, чтится ее список — «Дакрirroуса» (т. е. Слезоточивая), этот образ сохранил мон-рь от разрушений во время землетрясений 1867).

Мон-рь прп. Герасима Кефалинийского имеет 2 подворья: пещеру св. Герасима в Ласи близ Аргостоли, где первоначально был его аскитирий, и мон-рь св. Параскевы и прп. Анфима Кефалинийского (Астипалейского) в сел. Лепеда (основан в 1687 как мужской, разрушен землетрясением, в 1769 восстановлен и преобразован в жен. мон-рь прп. Анфимом (Куруклисом), подвизавшимся и скончавшимся в нем; святыня — чудотворная икона св. Параскевы). Мон-рь Пресв. Богородицы (Палеохерсу) близ сел. Дефераната (основан ок. 1600) является подворьем мон-ря Пресв. Богородицы (Фематон), а мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы (Евангелистрии) на островке Вардиани — подворьем мон-ря Пресв. Богородицы (Коронату) (время основания неизв., возможно, существовал уже в XII–XIII вв., восстановливался после землетрясений в 1469, 1560 и 1658, разрушен в период второй мировой войны, возрожден в 1988).

На окраине с. Маркопуло расположен приходский храм Пресв. Богородицы Фидусы, в к-ром хранится чудотворная икона Божией Матери Лангуардской. Прежде здесь находился жен. мон-рь. По преданию, он был осажден пиратами и монахини, затворившись в церкви, молили Бога спасти их от бесчестия. Когда разбойники ворвались в храм, то обнаружили вместо монахинь змей и в ужасе обратились в бегство. С тех пор ежегодно с Преображения Господня (6 авг.) до

Успения Пресв. Богородицы (15 авг.) в храм приползают змеи, к-рые в это время неопасны.

Подобное чудо происходит и в сел. Арьиния. А в ц. Пресв. Богородицы Гравалиотиссы в Пастре на Успение зацветают срезанные на Благовещение (25 марта) лилии, помещенные перед иконой Божией Матери (обретена в 1720).

Из храмов средневизант. периода сохранились только ц. Пресв. Богородицы Кугианы в сел. Вари типа свободного креста и ц. вмч. Георгия Победоносца в сел. Кондойенада с росписями XII в. Фрески из руинированных церквей ап. Андрея в Карье XI–XII вв. и св. Бессребреников в Пастре XII–XIII вв. сняты и хранятся соответственно в б-ке Корьяленио и в Археологическом музее г. Аргостоли. К произведениям византийской живописи также следует отнести фрагменты фресок в ц. вмч. Димитрия Солунского в Вовикесе и в ц. Евангелистрии в Песаде.

XVI в. датируются росписи церквей св. Таксиархов (сняты и хранятся в старом соборе мон-ря ап. Андрея Милапидиас), Пресв. Богородицы Фанеромени в крепости Агиос-Георгиос, прор. Илии в Пиргосе и Пресв. Богородицы «ту Халкиопулу» в Пастре. Фрески XVI–XVII вв. испытали западное влияние в значительно меньшей степени по сравнению с росписями Керкиры и Закинфа (*Τριανταφυλλόπουλος Δ. Δ. Η μνημειακή ζωγραφική των ναών της Κεφαλληνίας // Κεφαλονιά ένα μεγάλο μουσείο*. 1989. Т. 1. Σ. 223). Фрески поствизантийского периода сохранились гл. обр. в сельских храмах и мон-рях.

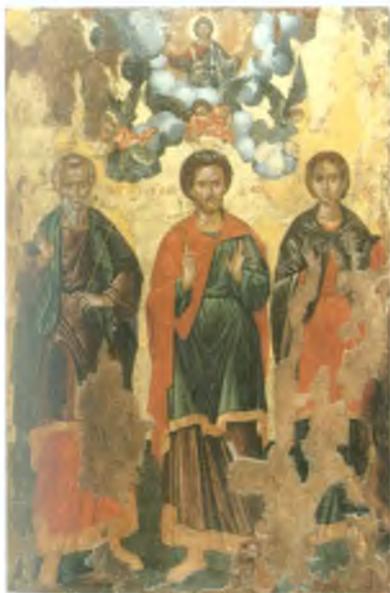
Огромное влияние на живопись Ионических о-вов оказали художники критской школы, покинувшие родину после турецкого завоевания. Большинство художников работали на Керкире и Закинфе. На Кефалинии поселились критские иконописцы: свящ. Мелетий Арколеос (упом. в 1658), Георгиос Номикос (упом. в 1687), иеродиакон, а затем иером. Стефан Цангаролас (упом. в 1688–1710). В семьях критских эмигрантов родились художники свящ. Герасим Коккинос (Струмбулос) (упом. в 1807–1839) и Димитрий Критикос (упом. в 1801, 1811). Некоторое время на Кефалинии работали Илиас-Леон Москос († 1687), свящ. Эммануил Цанес († 1690) и, возможно, Теодорос Пулакис († 1692). Кроме того, в храмах Кефалинии хранятся произведения критских мастеров, живших в Венеции и на других Ионических о-вах: Михаила Дамаскина († 1590 или 1592), Эммануила Лампардоса (упом. в 1619, † 1644 (?)), иером. Филофея Скуфоса († 1685), Константина Буниалиса Цанеса († 1682/85).



На основе критской и итальянской художественных традиций сложилась ионическая школа живописи. Наиболее известные ее представители, работавшие на Кефалинии: свящ. Андрей Карандинос (1703–1740, ученик Стефана Цангарола-са), иеродиак. Афанасий Аннинос (1713–1748, ученик Карандиноса), свящ. Леон Ласкарис Лихудис (упом. в 1734), Евстафиос Карусос (упом. в 1756–1818). В Ликсури действовали иконописные мастерские свящ. Иоанна Каридиса (упом. в 1680–1722) и его учеников Манолиса Манесиса (упом. в 1691–1708) и свящ. Антония Миньятиса (упом. в 1691–1709). Одним из видных представителей неоклассицизма на Ионических о-вах был кефалионец Антониос Куркумелис Рифиос (2-я пол. XVIII — 1-я пол. XIX в.).

В период венецианского господства местная храмоостроительная традиция подверглась значительному влиянию ренессансной, а затем барочной архитектуры.

Святые, особо чтимые в К. м.: ап. Павел (пам. 29 июня), ап. Андрей Первозванный (пам. 30 нояб.; его



Св. воины Григорий, Феодор и Лев.
Икона. Рубеж XVII и XVIII вв.
(мон-рь Пресв. Богородицы в Агрили,
о-в Кефалиния)

ступня хранится в монастыре ап. Андрея Первозванного (Милапидиас)), сщмч. Харалампий, покровитель Ликсури (пам. 10 февр.; часть его мощей помещена в храме свт. Спиридона Тримифунтского в Ликсури), прп. Герасим Кефалинийский (пам. греч. 20 окт., 16 авг.), равно-

ап. Косма Этолийский (пам. греч. 24 авг.), сщмч. Григорий V, патриарх К-польский (пам. греч. 10 апр.; первоначальный гроб, в котором его мощи были увезены в Одессу, находится в ц. Пресв. Богородицы в сел. Домата). В 1974 г. к лику святых был причислен прп. Анфим Кефалинийский (Куруклис; † 1782; пам. греч. 4 сент.), в 1986 г. — прп. Панагис Басиас (1801–1888; пам. греч. 7 июня). На острове местно чтятся св. воины Григорий, Феодор и Лев (пам. греч. в день Всех святых).

Икона Божией Матери Милапидиотисса (XI в.) в мон-ре ап. Андрея Первозванного (Милапидиас) получила название от дерева, гибрида яблони и груши (μηλαπιδιά), у корней к-рого она была обретена. В ц. Успения Пресв. Богородицы в г. Сами хранится чтимая икона Божией Матери с надписью в честь победы христиан над турками в битве при Лепанто в 1571 г.

Епископы Кефалинийские: Георгий (или Григорий, местоблюститель, упом. в 787), Антоний (упом. в 879), Иоанн (упом. в 1362; впол. митрополит Нафпактский), аноним (упом. в 1448).

Епископы Кефалинийские, Закинфские, Итакские и Строфадские: Герасим (Ловердос) (1463–1519), Дамиан (Ридзардопулос) (1519–1522 или 1522–1524), Афанасий (Ловердос) (упом. в 1522), Леонтий (Ридзардопулос) (упом. в 1524, 1526), Никифор (Ловердос) (1529–1537), Софроний (Ловердос) (упом. в 1547, 1555), Пахомий (Макрис) (1557 — не ранее 1575), Филофей (Ловердос) (после 1575–1580), Неофит (Колокифас) (1582–1591), Никодим I (Метаксас) (1591–1600), Анфим (Антипас) (1600–1609?), Пахомий (Аналитис) (1610–1622), Пахомий (Докарас) (1622–1628).

Архиепископы Кефалинийские, Закинфские, Итакские и Строфадские: Никодим II (Метаксас) (1628–1646), Тимофей (Саврамасарос или Сопрамасарос) (1646–1652), Макарий (Панас) (1652–1660), Иеремия (Перистианос) (1662–1667), Паисий (Хойдас) (1667–1684), Тимофей (Типалдос-Харитатос) (1684–1718), Агапий (Ловердос) (1718–1727), Софроний (Романдзас) (1727–1732), Серафим (Аннинос) (1732–1746), Авраамий (Мелиссинос) (1746–1759), Софроний (Кутувалис) (1759–1780; впол. митрополит Филадельфийский), Герасим (Кладас) (1782–1787), Иоанникий (Аннинос) (1787–1799).

Митрополиты Кефалинийские: Иоанникий (Аннинос) (1799–1817), Парфений (Макрис или Пасумакас) (1821–1842), Константин (Типалдос-Иаковатос) (1842), Спиридон (Кондомихалос)

(1842–1873), Спиридон (Комбофекрас) (1874–1878), Герман (Каллигас) (1883–1889; впол. Афинский), Герасим (Доризас) (1893–1901), Дамаскин (Поллорду) (1901–1934), Герман (Рубанис) (1935–1951; бывш. митрополит Мантинийский), Иерофей (Вуис) (1951–1965), Прокопий (Менутис) (1965–1983), Спиридон (Калафатакис) (с 1984 по наст. время).

Ист.: Parthey G. F. S. Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum. Berolini, 1866. P. 13; Darrouzès. Notitiae. P. 233, 245, 282, 302, 323, 361, 420, 497. N. 3, 7, 9, 10, 13, 21.

Лит.: Janin R. Céphallénie // DHGE. 1953. T. 12. Col. 150–153; Zakythenos D. A. Le thème de Céphalonie et la défense de l'Occident // L'Hellénisme contemporain. Ser. 2. 1954. T. 8. N. 4. P. 303–312; Αβούρης Σ. Ν. Τὰ Ἐκκλησιαστικά τῆς Ἐπτανήσου, 1815–1867. Ἀθήναι, 1965; idem. Κεφαλληνίας, Μητρόπολις // ΟΗΕ. 1965. T. 7. Σ. 531–536; Καββαδίας Γ. Ι. Κρήτη καὶ Κεφαλονία: Κρητικὰ μεταναστεύσεις καὶ ἐπίδρασις τοῦ κρητικοῦ πολιτισμοῦ στὴν Κεφαλονία. Ἀθήναι, 1965; Κονόμος Ντ. Ἡ Χριστιανικὴ τέχνη στὴν Κεφαλονία. Ἀθήναι, 1966; Φωκᾶς-Κοσμετάτος Ν. Ἐρεῖπια ναῶν καὶ κτισμάτων παλαιοχριστιανικῆς καὶ βυζαντινῆς περιόδου ἐν Κεφαλληνίᾳ // Δελτίον Ἀναγνωστικῆς Ἐταιρείας Κερκύρας. Κέρκυρα, 1972. T. 9. Σ. 64–70; Zakythinos D. A., Maltezou Ch. Contributo alla storia dell'episcopato latino di Cefalonia e Zante // In memoria di S. Antoniadis. Venezia, 1974. P. 65–119; Μοσχόπουλος Γ. Ν. Ἀνέκδοτα στοιχεία γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τέχνη στὴν Κεφαλονία (17ος–19ος αἰ.): Ἁγιογράφοι — ξυλογλύπτες — ἀργυρογλύπτες // Κεφαλληνιακά Χρονικά. Ἀργιστόλι, 1977. T. 2. Σ. 216–265; idem. Συμπληρωματικά γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τέχνη στὴν Κεφαλονία (17ος–19ος αἰ.): Καλλιτέχνες καὶ ἐργαστήρια ζωγραφικῆς // Ibid. 1980/1982. T. 4. Σ. 267–318; idem. Ἱστορία τῆς Κεφαλονίας. Ἀθήναι, 1990². T. 1; Ἀλυσανδράτος Γ. Γ. Ὁ Κοσμάς ὁ Αἰταῶλος στὴν Κεφαλονία καὶ στὴ Ζάκυνθο (1777) // Κεφαλληνιακά Χρονικά. 1980/1982. T. 4. Σ. 1–88; Soustal P., Koder J. Nikopolis und Kephallenia: W., 1981. (TIB: 3); Βολανιάκης Ι. Η. Τοιχογραφημένοι ναοὶ τῆς νήσου Κεφαλληνίας // Κεφαλληνιακά Χρονικά. 1986. T. 5. Σ. 201–218; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 496–497; Κεφαλονία ἓνα μεγάλο μουσεῖο: ἐκκλησιαστικὴ τέχνη / Γενικὴ ἐποπτεία: Γ. Ν. Μοσχόπουλος. Ἀργιστόλι, 1989. T. 1–3; Gfregory J. T. E. Kephallenia // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1122–1123; Κονιδάρης Ι. Μ. Οἱ Αφορισμοὶ τοῦ μητροπολίτη Κεφαλληνίας Σπυρίδωνα Κοντομίχαλου (1842–1873): Διάγραμμα σπουδῆς // Πρακτικὰ τοῦ Ἐ' Διεθνoῦς Πανηγιoῦ Συνεδρίου. Ἀργιστόλι, 1991. T. 3. Σ. 311–329; Warnecke H., Schirmacher T. War Paulus wirklich auf Malta? Stuttg., 1992; Μεταλλινός Γ. Δ. Ο Ἀπόστολος Παῦλος στὴν Κεφαλληνία: Ο Dr. H. Warnecke ἀπέδειξε ὅτι ἡ Κεφαλληνία εἶναι ἡ Μελίτη των Πράξεων. Ἀθήναι, 1993; Αντζουλάτος Γ., πρωτοιερέας. Οἱ φανεῖντες ἅγιοι μάρτυρες στὴν Κεφαλονία Γρηγόριος, Θεόδωρος καὶ Λέων // Κεφαλληνιακά Χρονικά. 1999. T. 8. Σ. 177–207; Ζαπάντη Σ. Σ. Κεφαλονία, 1500–1571: Η συγκρότηση τῆς κοινωνίας τοῦ νησιοῦ. Θεσσαλονίκη, 1999; Δημήτριος (Καββαδίας), ιερομόν. Τὰ ἱερά προσκυνήματα τῆς Κεφαλονίας. Ἀθήναι, 2002; Vlasi D. «Villici vestiti inguistamente del carattere de' cittadini»: Funzione e disfunzione del Consiglio di Cefalonia // Venezia e le Isole Ionie / A cura di



C. Maltezos e G. Ortalli. Venezia, 2005. P. 177–192; Ασωνίτης Σ. Ν. Το Νότιο Ιόνιο κατά τον Όψιμο Μεσαίωνα: Κομητεία Κεφαλληνίας, Δουκάτο Λευκάδας, Αιτωλοακαρνανία. Αθήνα, 2005; Augliera L., Μπίρταχας Σ., Μοσχόνας Ν. Γ. Βιβλία, πολιτική, θρησκεία στην Ανατολή τον 17ο αιώνα: Το τυπογραφείο του Νικόδημου Μετάξά πρώτου εκδότη Ελληνικών Κειμένων στην Ορθόδοξη Ανατολή. Αθήνα, 2006; Δίπτυχα. 2013. Σ. 631–637; www.imk.gr [Электр. ресурс].

О. В. Лосева

КЕХРОВУНИУ [греч. Ἱερά Μονή Κεχροβουνίου], мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы (с сер. XVIII в. также именуется мон-рем «Владычицы ангелов»), жен., действующий, принадлежит Сирроской, Тиносской и Андросской митрополии Элладской Православной Церкви. Расположен примерно в 8 км от г. Тинос, на о-ве Тинос (Киклады, Греция).

История. По преданию, К. был основан 3 сестрами из сел. Трипотамос, которым во сне Пресв. Богородица велела построить на соседней горе 3 кельи рядом с 3 древними церквами. Ими оказались храмы св. Иоанна Предтечи, св. Таксиархов (Чиноначальников, т. е. архангелов Михаила и Гавриила) и Св. Троицы на вершине горы Кехровуни. На указанном месте было много змей, поэтому сестры решили устроить мон-рь ниже по склону, но каждую ночь орудия строителей чудесным образом переносились на старое место, поэтому кельи в конце концов были построены на вершине. Точное время основания К. неизвестно. Впервые в письменных источниках мон-рь упоминается в документе 1614 г., в котором лат. еп. Тиноса Георгий Перпиньян сообщил наместнику острова Микеле, что с эпохи правления на острове итал. династии Гизи (1207–1390) игуменья и эконома К. избирались латинским епископом. Однако обитель могла существовать и ранее. По мнению Д. З. Софианоса, К. возник в XI–XII вв., более ранние датировки (напр., легенда об основании мон-ря в IX в.) он считает необоснованными, т. к. до этого времени на Тиносе не было организованного монашества. С т. зр. Н. Армаколоса, разрозненные исихастии на горе Кехровуни объединились в централизованный мон-рь примерно в сер. XV в.

В сигиллии К-польского патриарха Кирилла V 1749 г. содержатся важные сведения об истории мон-ря.

Этот документ подтверждал несохранившийся сигиллий патриарха Паисия II о ставропигиальном статусе К. Ктитором монастыря назван иером. Макарий (Халвадзис). Видимо, он восстановил заброшенный монастырь в 1-й пол. XVIII в., в т. ч. отстроил кельи и провел воду. В сигиллии также упоминается о пожаре, погубившем монастырский собор, книги и церковную утварь. Из уцелевших реликвий названа икона «Успение Пресв. Богородицы», от к-рой происходили чудеса. Если в 1749 г. К. был мужским монастырем, то в сигиллии 1755 г. он упоминается как женский.

В К. подвизалась прп. *Пелагия* (Негрепonti, 1752–1834), которой Пресв. Богородица открыла местонахождение Своей чудотворной иконы (см. подробнее в ст. *Евангелистрии Пресвятой Богородицы церковь*).

В 1833–1834 гг., во время церковной реформы, монастырь не был закрыт благодаря политическому деятелю К. А. Назу, т. к. его сестра Филоксения подвизалась в К. В 1895 г. в К. приняла постриг с именем Феодосия богатая уроженка о-ва Сирос Феодора Кардици. Она выделила большие де-



Десница прп. Иоанна Рильского (мон-рь Кехровуниу, о-в Тинос)

нежные суммы на преобразование К. В т. ч. на ее средства был построен храм Всех святых, куда перенесли монастырскую усыпальницу из ц. св. Таксиархов. По ее инициативе монастырь приобрел десницу прп. Иоанна Рильского. Феодосия занимала должность игуменьи К. в 1928–1933 гг. Благодаря медицинским знаниям она безвозмездно оказы-

вала нуждающимся врачебную помощь.

Монастырский комплекс представляет собой сочетание традиц. островной и венецианской форти-



Колокольня мон-ря Кехровуниу, о-в Тинос. 1979 г.

фикационной архитектуры. Он окружен стеной высотой 4–5 м и периметром 320 м. Юж. и зап. стены образованы келейными корпусами. Центром комплекса является монастырский двор, от к-рого в разные стороны разбегаются узкие улочки и переходы. На площади находится облицованная мрамором 3-ярусная колокольня (1979). В нише глухой арки 1-го яруса помещено мозаичное изображение Божией Матери «Владычица ангелов» («Кампанариотисса»).

Кроме кафоликона (монастырского собора) на территории монастыря действуют еще 7 церквей. Кафоликон, освященный в честь Успения Пресв. Богородицы, расположен с вост. стороны площади. Он представляет собой 3-нефную базилику (время сооружения неизв.). Кафоликон был разрушен пожаром в 1-й пол. XVIII в. и восстановлен в 1774 г. Иоанном Халвадзисом, племянником иером. Макария (Халвадзиса). В 1900 г. это здание было перестроено и расписано фресками на средства мон. Феодосии (Кардици). Деревянный резной иконостас выполнен в кон. XVIII в. В кафоликоне хранятся чтимые иконы «Успение Пресв. Богородицы» и Божией Матери, названной «Колонная» (τῆς κολόννας), потому что она была об-

наружена в земле около колонны во время строительных работ по расширению кафоликона.

С сев. стороны площади находится резиденция игумении (в наст. время реставрируется). Здесь хранились произведения искусства поствизант. периода (напр., рус. плащаница 1558 г.) и монастырские реликвии: деревянное распятие с частицей Честного Креста Господня, мощи великомучеников Меркурия и Георгия, прп. Илариона, св. Параскевы, прп. Иоанна Кукузеля, мч. Полиевкта, прп. Иоанна Рильского, икона Божией Матери «Одигитрия» с флагманского корабля К. Канариса — дар его внучки, принявшей постриг в К. с именем Мелания, а также Евангелие в серебряном окладе (1850) — вклад греческой королевы Ольги Константиновны. Временно эти реликвии



Келья и ц. прп. Пелагии
мон-ря Кехровуниу, о-в Тинос.
XIX в. и 1972 г.

размещены в здании больницы, напротив резиденции игумении. Справа от резиденции находится ц. в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник» с чтимой фреской Богородицы Катогиотиссы. С юж. стороны площади в церковной лавке продаются иконы, книги и предметы монашеского рукоделия.

В здании 6-ки, отреставрированном в 2001 г. (рядом с ц. мц. Христины), хранится 2 тыс. книг, в т. ч. 36 рукописей (Номоканон 1618 г., Анфологион 1665 г., Анастасиматарий-Анфологион 1751 г. и др.). Рядом с библиотекой расположен музей, где выставлены иконы (в т. ч. «Св. Иоанн Предтеча» Михаила Да-

маскина, «40 Севастийских мучеников», «Распятие», «Снятие с креста» и др.), церковная утварь и т. д.

С кафоликоном соприкасаются существовавшие с визант. эпохи церкви св. Иоанна Предтечи и Св. Троицы. К северо-востоку от кафоликона сооружена ц. мц. Христины (50-е гг. XX в.). В юго-вост. углу монастырского комплекса стоит прежний кладбищенский храм во имя св. Таксиархов. К келье прп. Пелагии примыкает церковь во имя этой святой, построенная в 1972 г.

Современное состояние. К. издавна следует особножительному уставу. Каждая келья управляется



Церковь мч. Христины
мон-ря Кехровуниу, о-в Тинос.
50-е гг. XX в.

своей герондиссой (старницей), в подчинении которой находятся от 1 до 3 послушниц. Экономически кельи являются независимыми. Общими делами монастыря руководит игумения с советом из 3 избираемых монахинь. В нач. XX в. число сестер в К. достигло 120 чел., в нач. 70-х гг. XX в. — 80, в наст. время в мон-ре подвизается 35 насельниц, игумения — Иулиания (Ригопулу).

Последние годы в К. ведутся реставрационные работы в ц. мц. Христины, трапезной, игуменской резиденции. Отреставрированы музей, б-ка, архондарик и больница.

Престольные праздники: Успение Пресв. Богородицы (15 авг.), память прп. Пелагии (23 июля), к-рая установлена в день 3-го видения ей Богородицы, обретение честной главы прп. Пелагии (8 окт.).

Лит.: Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997². Σ. 355; Λέκκος Ε. Π. Τὰ

μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιῶς, 1998. Τ. 2. Σ. 363–365; Δούκα Μ., Σαπφῆ Λ. Μοναστήρια τῆς Τήνου. Ἀθήνα, 1999; Ἱερά Μονή Κεχροβουνίου Τήνου. Πρακτικά ἐπιστημονικῆς συνάντησης 4.9.1997. Ἀθήνα, 1999; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999². Σ. 201; Σοφριανός Δ. Ζ. Ἱερά Μονή «Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου Κυρίας Ἀγγέλων» Κεχροβουνίου Τήνου. Τήνος, 2000; *idem*. Τηνιακά Μελετήματα. Τήνος, 2005. 2 τ.; Ἰουλιανή (Ρηγοπούλου), ηγουμένη. Ἱερά Μονή Κεχροβουνίου Τήνου. Τήνος, 2005; Φλωράκης Α. Ε. Η Παναγία τῆς Τήνου καί ἡ Μονή Κεχροβουνίου. Ἀθήνα, 2007; Παναγία Τήνου καί Μονή Κεχροβουνίου. Ἀθήνα, 2009. (Μοναστήρια καί Προσκυνητά τῆς Ἑλλάδος; 19); Δίπτυχα. 2013. Σ. 837.

О. В. Л.

КЕЦАЛЬКОАТЛЬ [мая-Кукулькан; в эпосе «Пополь Вух» — Кукумац], в мифологии доколумбовой Мезоамерики бог ветра, неба, творец и создатель человека; олицетворение планеты Венера. Имел ипостаси: Экатль (ветер), Топильцин, Тлауикапантекутли (Венера). Топильцин Се Акатль К. — правитель тольтекского королевства Тула (Толлан), пережившего расцвет в 900–1100 гг. К. почитали на всей территории Центр. Америки.

На языке науатль «кецаль» означало «перья» или «перья птицы кецаль» (этот вид птиц с ярким зеленым оперением обитает в тропических лесах Гватемалы и Гондураса), «коатль» — «змея», дословно К. можно перевести как «змея, покрытый перьями кецаля».

О К. известно из живописных и письменных источников, археологических находок. Среди письменных источников наиболее информативными являются мезоамер. кодексы (к ним относятся документы доиспанского и раннего колониального периода, содержащие сведения о культуре и религии коренных народов Мезоамерики), ацтекские кодексы Теллериано Ременсис (Codex Telleriano Remensis), Флорентийский кодекс (Florentine Codex), а также кодекс Чимальпопока (Codex Chimalpopoca), в состав к-рого входит легенда о солнце; рукопись «История мексиканцев по их рисункам» (Historia de los Mexicanos por sus pinturas), включающая подробные сведения о религии и об истории ацтеков. Героический эпос «Пополь Вух» (Popol vuh) отражает религию и культуру индейцев майя.

Почитание К. в Мезоамерике началось ок. VIII в. до Р. Х. и существовало у большинства местного населения вплоть до испанского завоевания.



В мифах можно выделить 3 наиболее распространенных варианта происхождения К. По одной версии, К. — бог дождя, один из творцов мира, сын верховного бога Тонакатекутли (Codex Telleriano Remensis, Historia de los Mexicanos por sus pinturas). По др. версии (Leyenda de los soles), К. произошел от спустившегося на землю бога небес Мишкотля и богини Чимальман. Наконец, в тех источниках (Codex Chimalpopoca), где К. упоминается как сын Тотепеу, обычно речь идет о правителе гос-ва Тула.

У ацтеков К. считался богом вост. ветра, приносящего дождь с Атлантического океана. В ранних космогонических мифах (Historia de los Mexicanos por sus pinturas, Leyenda de los soles) К. — один из 4 сыновей творца-андрогина Ометеотля. К. создал Вселенную вместе со своим братом Тескатлипокой из чудовища Тлальтекутли, разорванного ими на 2 части — небо и землю, а также огонь. Он участвовал в творении человека, даровал ему маис и создал календарь. В легенде ацтеков о солнце (Leyenda de los soles) повествуется о путешествии К. в мир мертвых — Миктлан. Когда после катастрофы, связанной с окончанием 4-й эпохи, вымерли все люди, К. стремился возродить человечество. Он искал в подземном мире кости древних людей. Владыки подземного мира Миктлантекутли и Миктлансиуатль чинили множество препятствий на пути К., однако благодаря помощи своего двойника он нашел кости и вместе с богиней Киласти сотворил человека заново.

Наиболее древняя форма почитания К. у майя связана с верой в облачных змеев, повелителей дождя. У поздних майя Кукулькан — бог ветра, утренней звезды Венеры. Согласно эпосу «Пополь Вух», богиня Тепеу, бог Хуракан и Кукумац создали землю, горы, растения и животных. Но животные не могли прославлять богов. Тогда боги попытались создать человека сначала из глины, затем из дерева. Обе попытки оказались неудачными. Боги послали на свои творения потоп, а уцелевших людей превратили в обезьян. Новые люди были созданы из зерен кукурузы.

Относительно смерти (ухода) К. существовало неск. мифов. По одной версии (Codex Chimalpopoca), Тескатлипока опоил К. и тот всту-

пил в запретное общение с сестрой. После этого К. вынужден был отправиться в изгнание, где и умер, а тело его сожгли. Однако часть К. превратилась в звезду, сияющую на рассвете. По другой версии (Codex Matritense), К. перед уходом сжег все свои дома и отправился в плавание в Тлилан-Тлапаллан (страну мудрости) на щите из змей. Согласно поздней версии, отраженной в испан. источниках (Don Fernando de Alva), К. дал людям законы, однако его учение не было принято в должной мере, и он вынужден был отправиться на Восток. Он обещал вернуться в год Се Акатль (1519). Прибытие Э. Кортеса в Теночтитлан те же источники связывают с мифом о возвращении К. (Lafaye. 1987. P. 149–176).

По некоторым свидетельствам (напр., Codex Telleriano Remensis), храмы, посвященные К., имели круглую форму. Особо почитались даты рождения и смерти правителя Тулы Топильцина К. Ацтеки верили, что раз в 52 года Вселенной грозило уничтожение, начало каждого нового цикла было ознаменовано пышными церемониями, в т. ч. в честь К. Почитание Венеры стало центральной частью культа К. в Чоллолане.

Первые изображения К. в скульптуре ольмекков относятся к VIII–V вв. до Р. Х. Миф о К. как о боге — дарителе кукурузы запечатлен в нескольких горельефах, где мужское божество несет на вытянутых руках младенца (зерно кукурузы). К. в роли основателя религиозного культа изображен дающим людям сумку со смолой для жертвоприношений. На заднем плане представлен двойник К. — пернатая змея. Тогда же появились изображения Тескатлипоки в виде старого бородатого бога, которые, возможно, связаны со сближением образов К. и Тескатлипоки у тольтеков. Позднее К. представляли в виде бородатого человека в маске. В г. Теотиуакане он был верховным божеством — его многочисленные образы в виде крылатого змея покрывают стены храма К. В Туле, в храме, посвященном К., наряду с пернатым змеем встречается К. в образе утренней звезды Венеры с вооруженными воинами в головных уборах из перьев. У майя К. часто выглядел как пернатый змей с человеческой головой, у ацтеков — как бородатый человек в маске с огромными губами.

После испанского завоевания образ К. подвергся «христианизации»: его нередко стали ассоциировать с ап. Фомой и Младенцем Христом (Ibid. P. 177–206). Согласно совр. представлениям мормонов, Иисус Христос после воскресения посетил Центр. Америку и Его почитание сохранилось под именем К.

Лит.: *Armillas P.* La Serpiente Emplumada: Quetzalcoatl y Tlaloc // *Cuardenos Americanos*. México, 1947. Vol. 6(31). P. 161–178; *Alva Ixtlilxóchitl F., de.* Obras históricas / Ed. A. Chavero. México, 1952³; *Nicholson H. B.* Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory: Diss. Camb. (Mass.), 1957; *idem.* Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs. Boulder, 2001; *Lanczkowski G.* Quetzalcoatl — Mythos und Geschichte // *Numen*. Leiden, 1962. Vol. 9. N 1. S. 17–36; *López Austin A.* Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl. México City, 1973; *Carrasco D.* Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition. Chicago, 1982; *Anaya R. A.* Lords of the Dawn: The Legend of Quetzalcoatl. Albuquerque, 1987; *Lafaye J.* Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531–1813. Chicago, 1987²; *Boone E. H.* Incarnations of the Aztec Super Natural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe. Phil., 1989; *Кинжалов П. В.* Орел, кецаль и крест: Очерки по культуре Месоамерики. СПб., 1991; *Aveni A. F.* The Real Venus-Kukulcan in the Maya Inscriptions and Alignments // *Sixth Palenque Round Table, 1986* / Ed. G. Robertson. Norman, 1991. P. 309–321; *Elzey W.* A Hill on a Land Surrounded by Water: An Aztec Story of Origin and Destiny // *History of Religions*. Chicago, 1991. Vol. 31. N 2. P. 105–149; *Gardner B.* Quetzalcoatl's Fathers: A critical examination of source materials // *AZTLAN E-Journal*. 1997 (www.cc.ku.edu/~hoopes/aztlan/tripart.htm [Электр. ресурс]); *Florescano E.* The Myth of Quetzalcoatl. Baltimore, 1999; *Smith M. E.* The Aztecs. Malden (Mass.), 2003²; *Prem H. J.* Die Azteken: Geschichte — Kultur — Religion. Münch., 2006⁴.

Е. В. Воронцова

КЕЧУА РЕЛИГИЯ, традиционные верования америндейской этнической общности, говорящей на языках семьи кечуа, распространившейся в I — нач. II тыс. на территории нескольких областей совр. Перу. Зоной формирования древнего языка кечуа считается район Центр. Анд к северу от Лимы, хотя проблема времени сложения и места, откуда носители языка стали мигрировать в другие районы, остается дискуссионной. Первоначально «кечуа» было топонимом, обозначающим зону «теплых» и/или «высоких» долин. Название перешло на населявших эти долины жителей («долинники»), а позднее, в колониальное время, стало наименованием языка. Индейцы кечуа, никогда не образывавшие единой «на-





ции», расселены на территории Перу, Боливии, Эквадора, есть группы кечуа на юге Колумбии, в Чили и Аргентине. Формирование этнической общности кечуа заняло длительный период; в культурном отношении они многое восприняли от своих соседей (аймара и некоторых приморских групп, чанков, в подчинении у которых некоторое время находились), испытали воздействие со стороны древних гос. образований, предшествовавших инкам (1-й перуанской империи Уари в VI–X вв. и др.). Сначала наименование «кечуа» относилось к небольшой группе общин, обитавших в совр. департаменте Апуримак, к западу от г. Куско. Судя по топонимике и документам колониального периода, кечуа говорили на языке аймара, но сменили его на получивший позже их имя язык незадолго до начала экспансии инков (XV–XVI вв.). Инки объявили язык кечуа гос. языком своей империи, но только в XVIII в., после испанского завоевания (1532–1572), в результате активных кампаний по христианизации местного населения в XVI–XVII в., языки семьи кечуа вытеснили почти все др. индейские языки на большой территории и образовали крупнейшую по числу носителей языковую семью Юж. Америки.

В основе религии древних кечуа лежали общеандские представления, сложившиеся в глубокой древности. Материал для их изучения — археологические данные, письменные источники колониального времени и этнография. Инки хотя и насаждали по всей империи свою религ. систему, но уважали местные верования (см. ст. *Инков религия*), тем более что и инкский культ формировался на тех же основах. Общность культов области Анд позволяет распространять большинство имеющейся информации и на религию собственно кечуа.

По воззрениям кечуа, как и др. народов Анд, мир состоит из верхнего (Ханак/Ханан пача) мира — обители Солнца, Луны, звезд и т. д., т. е. божеств, поддерживающих вселенский порядок; среднего (Кай пача) — мира людей, животных, растений и духов, окруженного водой (морем, соединенным под землей с озерами), к-рый делится на 4 «четверти» (суйу): из них 2 северные соотносились с муж. пространством, а 2 южные — с женским. Третий мир —

нижний, подземный (Укху/Хурин пача) — обитель мертвых, но именно он порождает все живое в среднем мире. Согласно древним представлениям, души умерших отправлялись в Укху пача, где все очень похоже на жизнь в среднем мире, но в обратном порядке: душа «молодела» и, проникнув обратно в средний мир, вселялась в тело новорожденного. Мир людей и мир духов в представлении кечуа отличаются друг от друга с точностью до наоборот: когда на земле — день, лето, в мире духов — ночь, зима и т. п. Свообразно отношение ко времени: восприятие его как циклического сочетается с представлением о его линейности (от поколения к поколению). При этом человек смотрит не в будущее, а в прошлое: прошлое — перед ним, а будущее, как неизвестное, — за спиной.

Кечуа традиционно почитали Солнце и Луну, большое значение имели также божества, метавшие молнии, посылавшие дождь, град (Ильяпа, Катекиль и др.). Они изображались в антропоморфном виде, оружием их были праща, копье-металка, палица. Человек, переживший удар молнии, как отмеченный особой милостью, становился жрецом. Почитали также звезды, особенно Плеяды, с восхода к-рых начинался сельскохозяйственный год, Млечный Путь — небесную реку. Созвездия воспринимались как небесные животные (лама, змея и др.). Поклонялись матери-земле (мама-пача/пача-мама) — источнику плодородия и матери-морю — источнику всех земных вод (мама-коча). Но особым почитанием общинников пользовались различные уаки — священные объекты, как переносные, так и крупные. Уака — материальный объект с приписываемыми ему сверхъестественными свойствами, поэтому уаками могли считать все что угодно. Их отличительные черты — связь с первопредками, основателями общин, которые воспринимались как дети уак, и способность пророчествовать. Уакой мог быть идол, горный пик, древние руины, погребения, камень необычной формы или цвета, дерево, природное явление (эхо и др.). Важную роль играли межевые камни — эти уаки отмечали границы полей (т. н. сайва) или охраняли их (ванка). Горки из камней на горных перевалах, сложенные по обычаю про-

ходившими путниками (апачита), также были уаками, им делали подношения из мелких вещей. Уаками были и личные амулеты в виде фигурок, необычной формы плоды и т. д. Уаки — вместилища духов, к-рые были покровителями общины или отдельных людей. Им полагались приношения — ламы или их жир, морские свинки, листья коки, редкие раковины моллюсков и др. Почитались и др. духи (напр., Супай, отождествленный миссионерами с дьяволом, хотя он был лишь духом подземного мира, порождавшего, по представлениям кечуа, все живое). При этом не существовало ни абстрактной идеи бога, ни самого такого понятия. Потому не было и разделения мира на профанную и сакральную сферу.

О наличии храмов у древних кечуа неизвестно, большинство религ. церемоний проводилось на открытом воздухе. Служители культа, которых миссионеры называли «колдунами», руководили церемониями: молениями, жертвоприношениями, исповеданиями, прорицаниями, а также занимались врачеванием, магией. Согласно древним представлениям, каждая община кечуа имела конкретное место происхождения (пакарина) — озеро, реку, пещеру и т. п., из к-рого на землю и вышли ее предки (были «вызваны» из подземного мира божеством-упорядочивателем, напр. *Виракочей* из инкских мифов). Пакарины пользовались всеобщим почитанием, как и мумии предков. Считалось, что именно в пакарины возвращаются души умерших.

С приходом испанцев началась принудительная христианизация кечуа, к-рая сначала не давала существенных результатов: принимая формально христианство, индейцы продолжали поклоняться уакам и предкам. В 1565–1572 гг. это вылилось в мессианское движение Таки Онкой («плясучий недуг»), вызванное проповедью прорицателей о грядущей победе уак над христианами. К тому времени инкские боги потеряли свое значение, но почитание уак сохранялось. С нач. XVII в. католич. Церковь приступила к искоренению «идолопоклонства» кечуа: уаки и мумии предков планомерно уничтожались. Кампания была прекращена в 1650 г., после офиц. заявления, что у кечуа уцелели к тому времени лишь суеверия, для христианизации неопасные. Христианизация



кечуа привела к смешению верований. Так, в колониальное время сохранялось почитание гор, водных источников, предков, переносных уак (канопы), в число которых попали и предметы европ. производства (различные талисманы, амулеты и др.), продолжали совершаться жертвоприношения морских свинок и коки. Количество «колдунов» (врачевателей, предсказателей, магов) возросло, тем более что в Перу долгое время отсутствовала, напр., кафедра медицины в ун-те. Врачеватели продолжали использовать шаманские практики лечения (напр., «высасывание болезни» и др.), лишь заменив в заговорах прежние формулы христианскими (прошение о помощи святых), и имели авторитет не только среди кечуа, но и среди метисов и белых. Хотя христианство было принято кечуа, его ритуальное оформление во многом осталось языческим. Поэтому и сегодня К. р. является синкретической. Основными занятиями кечуа традиционно были земледелие и скотоводство, поэтому мн. сельскохозяйственные ритуалы внешне приняли христ. форму, оставшись языческими по содержанию. Так, сохранились многочисленные ритуалы защиты посевов и людей от болезней с помощью приношений коки и водки матери-земле. В общинах видной является фигура фискала — старейшего жителя, эксперта как в христианских, так и в «языческих» практиках. Представления о Боге у кечуа нередко весьма туманные, а Троица осмысливается иногда в форме Бога, Христа и Солнца, и неясно, кто главный. Важнейшее влияние на людей оказывают горные духи и апо, обитающие на пиках, покрытых льдом, а также другие духи — добрые, злые или амбивалентные, их слуги. Особо почитаются духи предков, специальные приношения которым совершаются в «день всех душ» (2 нояб.).

Наиболее устойчивой оказалась традиция почитания высоких, покрытых ледниками гор, сохраняющаяся до наст. времени. Их называют «апо» — господин, хозяин, часто такой представляется «ипостась» Христа, явившегося некогда на пике Аусангате, к юго-востоку от Куско (Уаскаран и др.) местному жителю. Эти горы считаются стражами территории и покровителями растений, подателями воды, обителью предков

и различных духов — слуг апо, их общение с миром требует соблюдения определенных правил. Прежние святилища на горах сменились христианскими часовнями. Особую известность приобрели регулярные паломничества на пик Аусангате (и некоторые др.), в к-рых участвуют не только индейцы. Помимо поклонения местной «ипостаси» Христа их целью является также добыча льда, по преданию обладающего особыми свойствами.

Сверхъестественные существа народной мифологии можно лишь условно именовать богами. Миссионеры не смогли подыскать в языке кечуа соответствующее понятие в отличие от идентификации Супая с дьяволом, поэтому слово «Бог» (Дьос) было заимствовано из испан. языка.

Большой популярностью пользуются религиозные празднества, сочетающие христианские представления с традиционными для земледельцев и скотоводов. Так, в день ап. *Марка* (25 апр.) празднуется плодovitость скота, когда его обрызгивают водкой, а апо получают приношения кокой, чтобы не забывали о нем заботиться.

Наиболее популярны праздники приношения даров Пачамаме (см. ст. *Пачакамак и Пачамама*), к-рые совершаются в разное время неск. раз в год. Считается, что без этого плодородие земли иссякнет, а людей будут преследовать болезни. Пачамама в наст. время нередко воспринимается как Богородица и считается находящейся под покровительством Бога. Не меньшее значение имеют празднества в честь святого — патрона определенного поселения или общины, к-рый по сути соответствует прежней уаке. Св. патроны нередко наделяются своеобразными функциями: напр., св. *Иаков* (Сант-Яго), «заместивший» прежнее божество грома и молнии, во многих местах считается покровителем скота.

Общинные празднества, сопровождаемые обильным употреблением спиртного, традиционно устраиваются за счет самых влиятельных и состоятельных людей. Поэтому среди общинной знати в последние годы наметилась тенденция к переходу в протестантизм, когда от подобных затрат можно отказаться на том основании, что религия запрещает людям употребление алкоголя (в Эквадоре против традиции не раз

выступала и католич. Церковь, но искоренить ее не смогла). Это не мешает общинным лидерам оставаться духовными руководителями, поскольку они продолжают исполнять традиц. религ. действия. В частности, свое значение сохраняют колдовские ритуалы, в которых помощниками мага и врачевателя выступают горные духи и духи предков-язычников. Самыми могущественными «колдунами» до сих пор считают людей, переживших один или несколько ударов молнии. Быть ими могут как мужчины, так и женщины. Активно используются различные камни, считающиеся чудодейственными амулетами. Нередко прибегают к услугам прорицателей, особенно в случаях воровства.

В нек-рых местах также сохраняется, хотя и в европеизированной карнавальном форме (разрешено исполнять роли духов тем, кого прежде, как непосвященных, к этому не допускали, т. е. ритуал превратился в игру), праздник очистки общинниками оросительных каналов, традиционно проводившийся в июне, после восхода Плеяд.

Восприятие положений христианства у индейцев весьма своеобразное. Так, Дева Мария может осмысливаться как жена Иисуса Христа, а Супай — как Их сын. Отношения с высшими силами напоминают отношения с родственниками внутри общины и строятся по принципу взаимопомощи (ты — мне, я — тебе). Чтобы быть «хорошим христианином», индеец должен выказывать уважение всем сверхъестественным существам (Богу, дьяволу, Деве Марии/Пачамаме, святым и т. д.), ибо только таким путем мир сохраняет равновесие и гармонию.

Лит.: Handbook of South American Indians. Wash., 1946. Vol. 2: The Andean Civilizations. P. 462–470; Taylor G. Supay // Amerindia. P. 1980. N 5. P. 47–64; Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Л., 1987; он же. Инки: Ист. опыт империи. Л., 1991; Marzal M. The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru // The Indian Face of God in Latin America / Transl. P. Hall. Maryknoll (N. Y.). 1996. P. 67–118; Якушенко С. Н. Семиотический анализ духовной культуры аймара. Астрахань, 2001; Astvaldsson A. El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de «huaca» en los Andes // Hueso húme-ro. Lima, 2004. N 44. P. 89–112; Cerrón-Palomino R. Quechua // Boletín de la Acad. Peruana de la Lengua. Lima, 2008. N 45. P. 149–175; idem. Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes centro-sureños: el puquina, el aimara y el quechua // Boletín de Arqueología PUCP. Lima, 2010. N 14. P. 255–282.

Н. В. Ракуч

КЁЛЬН [нем. Köln; лат. Colonia], город на р. Рейн в Сев.-Зап. Германии (земля Сев. Рейн–Вестфалия), архиепископская кафедра Римско-католической Церкви, в средние



Кафедральный собор
в Кёльне

века — столица церковного княжества архиепископов Кёльнских.

Древнейшие находки на месте совр. К. относятся к эпохе раннего неолита: стоянки археологической культуры линейно-ленточной керамики (VI–V тыс. до Р. Х.), поселения пришедшей ей на смену михельсбергской культуры. На рубеже III и II тыс. до Р. Х. в регионе стали обрабатывать металлы (культура колоколовидных кубков). К XII в. до Р. Х. относятся обнаруженные на территории К. поселения культуры полей погребальных урн эпохи раннего железного века; известны курганные захоронения этого времени.

В I в. до Р. Х. в окрестностях К. появились кельт. племена. Согласно «Запискам о Галльской войне» Гая Юлия Цезаря, в прирейнских областях проживало кельт. племя эбуронов. В 54 г. до Р. Х. эбуроны восстали против рим. господства, но при помощи союзных римлянам герм. племен были разбиты. Влиятельнейшим в регионе племенем стали германские убии, населявшие правый берег Рейна. В 40–30-х гг. до Р. Х. убии с санкции римского военного наместника Галлии Марка Випсания Агриппы начали освоение левого берега Рейна. С расширением владений убиев связано основание на месте совр. К. племенного центра (дата остается спорной), который в рим. источниках именовался «крепость убиев» (Oppidum Ubiorum). Здесь соорудили племенное святилище (отсюда др. название — «алтарь (жертвенник) убиев» (Ara Ubiorum)); неясно, было ли оно

посвящено божественному Августу или связано с местным герм. культом. Город убиев, расположенный на стратегически важном месте, был окружен деревянными и земляными укреплениями; вскоре он стал опорным пунктом рим. армии на границе с Германией. По сообщению рим. историка Тацита, с 9 г. по Р. Х. в го-

роде или в ближайших окрестностях были расквартированы 2 рим. легиона. Здесь же в 13–16 гг. по Р. Х. располагалась ставка наместника

Галлии и Германии Юлия Цезаря Германика.

Новый этап в истории города начался с дарования 8 июля 50 г. по Р. Х. «крепости убиев» статуса рим. колонии, что было связано не только с ключевым экономическим, политическим и военным значением поселения, но и с покровительством Агриппины Младшей, жены имп. Клавдия (Агриппина род. в «крепости убиев» в 15 или 16 г. по Р. Х.). В честь Агриппины и имп. Клавдия город получил официальное название Колония Клавдия—Алтарь Агриппинцев (Colonia Claudia Ara Agrippinensium). Вскоре были возведены каменные стены (перестроены в III в.). В 80-х гг. I в. по Р. Х. для снабжения города водой был построен подземный акведук Айфель. Примерно к этому же времени относится строительство базы речного рейнского флота (Classis Germanica) в нескольких километрах на юг от крепости. Военная база в Колонии существовала до III в.; с упадком системы прирейнских укреплений, а также из-за тяжелых потерь флота в боях с франками и алеманнами использование р. Рейн как транспортной артерии стало невозможным.

В 80-х гг. I в. по Р. Х. в результате административной реформы в Римской империи Колония стала центром пров. Н. Германия (Germania Inferior). Расцвет города, ставшего крупным торговым, адм. и военным центром, пришелся на кон. I — сер. III в.; население Колонии достигало 20 тыс. чел. В III в. город пострадал от нападений герм. племен (гл. обр.

франков), часто пересекавших границы империи в низовьях Рейна (крупные вторжения происходили в 261 и в 70-х гг. III в.). В силу стратегического положения и военного значения Колония неоднократно становилась центром восстаний против власти Рима; в 260–274 гг. город был столицей основанной узурпатором Марком Кассианом Латинием Постумом независимой Галльской империи (Imperium Galliarum). В 1-й пол. IV в. относительная политическая стабильность способствовала возобновлению строительной деятельности в городе. При имп. Константине I Великом (ок. 315?) были восстановлены укрепления на правом берегу Рейна (крепость Дивичия (ныне Дойц, в черте г. Кёльн)), к ним подведен каменный мост через реку. Во 2-й пол. IV в. и в V в. город неоднократно подвергался нападениям франков и др. герм. племен. Убийство рим. военачальника Аэция (454) и ослабление имп. власти привели к бегству рим. населения из Сев.-Вост. Галлии и Германии. К 459 г. Колония была захва-



Св. Матерн, еп. Колонии.
Скульптура на башне Кёльнской ратуши.
1990 г. Скульптор Р. Дункель

чена рипуарскими франками, которые сделали город своей столицей.

О христианах в рим. Колонии сохранились отрывочные сведения. Согласно археологическим данным,

христ. община возникла к нач. IV в. Первым епископом, о к-ром сохранились достоверные сведения, был св. *Матерн* (по преданию, до приезда в Колонию он возглавлял христ. общину г. Треверы (ныне Трир, Германия)). Матерн присутствовал на Соборах в Риме (313) и Арелате (ныне Арль, Франция) (314); в перечне епископов г. Колония, составленном в IX в., его имя стоит первым. По средневек. преданию, еп. Матерн основал храм св. Петра (на месте ныне существующего кафедрального собора), но эти данные не находят подтверждения. В перечне епископов преемником св. Матерна назван *Евфрата*, низложенный участниками Собора в Колонии (346; акты Собора представляют собой позднейшую компиляцию) за приверженность *арианству*. Более достоверными являются сведения о его преемнике св. *Северине*, который, по свидетельству *Григория Турского*, был другом св. *Мартина*, еп. г. Туроны (ныне Тур, Франция), и впосл. почитался как один из св. покровителей города. В IX–X вв. было составлено Житие св. Северина (BHL, N 7647–7651), согласно которому епископ якобы провел последние годы жизни в г. Бурдигала (ныне Бордо, Франция). Эта легенда могла возникнуть из-за смешения имен св. Северина, еп. Колонии, и св. Северина, еп. Бурдигалы († ок. 420).

По археологическим данным, в IV–V вв. в Колонии началось строительство монументальных христианских храмов, которые первоначально сооружались на кладбищах, за пределами городских стен. Согласно Житию св. Северина, епископ освятил храм во имя святых Корнелия и Киприана, ставший усыпальницей епископов. Нет сведений о том, было ли посвящение святым Корнелию и Киприану изначальным; с IX в. храм известен как ц. св. Северина. На месте современного кафедрального собора было построено здание базиликального типа (неизвестно, являлось ли оно христианским храмом). Согласно одной из гипотез, первоначальный кафедральный собор находился на месте средневек. ц. св. Цецилии (не подтверждается археологическими данными). К IV в. относится строительство крупного центрального здания на кладбище в сев.-зап. пригороде совр. К. (возможно, это был мавзолей или поминальный зал); впосл. оно почи-



Св. Северин, еп. Колонии.

Эмаль.

(Художественный музей «Колумба»
Кёльнского архиеп-ства, Кёльн)

талось как мученик св. *Герона*, по преданию претерпевшего мученическую смерть в Колонии.

После убийства кор. Хлодериха и падения королевства рипуарских франков (509) Колония стала одним из периферийных центров Франкского гос-ва. По-видимому, город пе-



Фрагмент надгробия св. Плектруды.

3-я четв. XII в.

(ц. Пресв. Девы Марии
на Капитолии в Кёльне)

реживал упадок: сведения о епископах Колонии V–VI вв. практически отсутствуют. В VII в. епископы Колонии приобретают значительное влияние при дворе франкских королей из династии Меровингов. Они принимали участие в Соборах, выполняли важные гос. обязанности, участвовали в посольствах. Так, еп. *Куниберт* (ок. 623 – ок. 648) был ближайшим советником кор. *Дагоберта I*, регентом при его несовершеннолетнем сыне Сигиберте III.

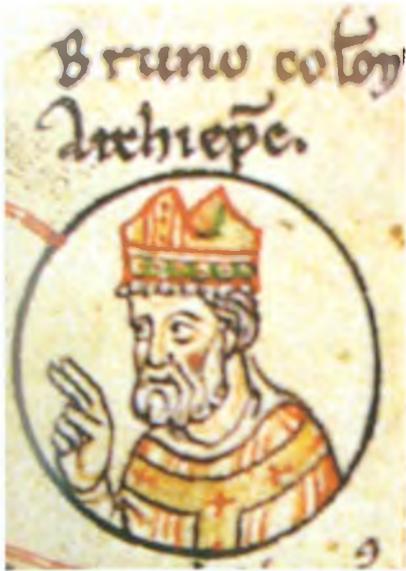
Еп. Куниберт считается одним из составителей варварской Рипуарской правды (*Lex Ribuaria*). Он первым из епископов Колонии установил тесные отношения с майордомами Австразии (см. ст. *Каролинг*).

Во 2-й пол. VII в. Колония стала главным городом Австразии: Пипин Геристальский, майордом Австразии, Бургундии и Нейстрии, сделал ее своей главной резиденцией. Согласно кельнской «Королевской хронике», в 690 г. по приказанию Плектруды, жены Пипина, был построен храм на месте совр. ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии (Санкт-Мария-им-Капитоль). По археологическим данным, храм воздвигли на остатках рим. святилища.

В VIII в. К. стал важным миссионерским центром. Известно, что св. *Бонифаций* (Винфрид) рассматривал город как возможный центр христианской миссии на герм. землях. Однако статус митрополии кафедра получила лишь при *Карле Великом* в ходе упорядочения церковной организации во Франкской державе. В 794/5 г. титул архиепископа К. получил Хильдебольд (787–818), друг и архикапеллан Карла Великого. Не вполне ясно, был ли этот титул персональным или предполагал учреждение папой Римским архиепископства К. Сведения о получении архиепископом К. паллия от папы Римского относятся к 858–860 гг., когда кафедру занимал архиеп. Гунтар (850–863). Суффраганами архиепископа К. в эпоху Каролингов стали епископы Утрехта, Льежа, Миндена, Мюнстера и Оснабрюка; юрисдикция Кёльнской кафедры над Бременом оспаривалась (в сер. IX в. Бремен был подчинен архиепископу Гамбурга). В состав архиепископства К. вошел *Ахен*, основная резиденция Карла Великого. Впоследствии юрисдикция над Ахеном использовалась архиепископами К. как аргумент в пользу их преимущественного права на помазание в Ахене герм. королей (это право оспаривал архиепископ Майнца).

После Верденского раздела империи Карла Великого (843) К. вошел в состав королевства Лотарингия. К этому времени относится строительство в городе кафедрального собора на месте ныне существующего. Считается, что работы начались, когда кафедру К. занимал Хильдебольд; собор был закончен при ар-

хиеп. Виллиберте (870–889). Однако, согласно некоторым источникам (Фульдские и Сен-Бертенские анналы), основной этап строительства и завершение собора относятся ко



Св. Бруно, архиеп. Кёльнский.
Миниатюра генеалогии Оттонов
из «Хроники» мон-ря вмч. Пантелеимона.
2-я пол. XII в.
(Guelf. 74.3 Aug. P. 226)

времени правления архиеп. Гунтара, низложенного в 863 г. папой Римским *Николаем I* за непримиримую позицию в споре о юрисдикции над еп-ством Бремен (несмотря на решение папы, Гунтар отказался признать Бремен частью Гамбургского архиеп-ства), а также за благословение короля Лотарингии Лотаря II на развод и повторный брак. Вероятно, поэтому Гунтар впоследствии рассматривался как «нежелательное» лицо, и в позднее средневековье строительство храма могло быть приписано Хильдебольду. В соответствии с Мерсенским договором (870) К. вошел в состав владений кор. Людовика Немецкого. В это время земли по течению р. Рейн нередко подвергались нападениям норманнов. В 881/2 г. скандинавы захватили и сожгли К. Город был полностью разрушен, утрачены мн. документы, в т. ч. грамоты о дарованных правителями привилегиях; возможно, это стало причиной составления 1-го известного перечня иерархов К. при архиеп. Виллиберте (870–889) и Житий епископов Северина и Куниберта.

В посл. трети IX — нач. X в. город неоднократно переходил от одного правителя к другому, пока при кор.

Генрихе I Птицелове окончательно не вошел в состав Восточнофранкского королевства. В 1-й пол. X в. К. вновь стал важнейшим экономическим центром; этому способствовала не только относительная безопасность Рейна, но и увеличение товарообмена между Фландрией и Саксонией, материком и Британскими о-вами. На берегах Рейна велась оживленная торговля, город получил право чеканить монету, широкое распространение в торговых операциях получили кёльнские денарии (Kölner Pfennig). Расположение на пересечении торговых путей определило статус К. как транзитного центра и одного из важнейших складских пунктов Зап. Европы.

Определяющим в развитии города стало правление архиеп. св. *Бруно* (953–965), младшего брата имп. *Оттона I* и его архикапеллана. Рутгер, составитель Жития св. Бруно, подчеркивал политический авторитет архиепископа, 2-го после императора человека в гос-ве. Во время похода *Оттона I* против венгров Бруно выполнял обязанности наместника империи, в 954 г. архиепископу было передано герц-ство Лотарингия, в котором Бруно обладал высшей судебной и военной властью, правом чеканить монету,



Анно II, архиеп. Кёльнский,
с церквами, к-рые он основал.
Миниатюра из «Vita Annonis Minor».
Ок. 1180 г.
(Darmstadt, Hessische Landes- und
Hochschulbibliothek. 945. Fol. 1v)

собирать налоги и пошлины. Полномочия архиепископа как герцога (archidux) Лотарингии способствовали укреплению его единоличной власти над городом; одновременно

прелат получил право участвовать в избрании германского короля. Т. о. оставаясь вассалом германского короля (или императора), св. Бруно стал 1-м князем-епископом, духовным и светским главой суверенной территории — церковного княжества. Основу земельных владений кафедры составили области в долине Рейна (вокруг Бонна, Юлиха, Нойса, Ксантена), позднее к ним были присоединены земли в Вестфалии (окрестности городов Атендорн, Медебах и Зост). Единство светской и духовной власти прелата, статус К. как архиепископской кафедры и столицы сеньории подчеркивались в чеканке кёльнского денария: начиная с правления архиеп. Пилигрима (1021–1036) на одной стороне монеты был представлен правящий архиепископ, на другой — символическое изображение К.

По указанию св. Бруно началась перестройка кафедрального собора (завершена при архиеп. Геро), основан бенедиктинский мон-рь при ц. вмч. Пантелеимона, которая также подверглась значительной перестройке (это был частный мон-рь кафедры). Основано крупное аббатство св. Мартина Турского (совр. ц. Грос-Санкт-Мартин). Границы города расширились, включив прилегающие непосредственно к Рейну торговые площади (районы Альтер-Маркт и Ноймаркт).

В XI в. архиепископ К. включился в борьбу за церковное первенство и политическое влияние в Германии. На статус примаса Германии претендовали также архиепископы Трира (на основании тесной связи с Папским престолом и легенды об апостольском происхождении кафедры) и архиепископы Майнца, к-рые со времени правления имп. *Оттона I* возглавляли *имперскую Церковь*. Poleмика между представителями крупнейших митрополий разворачивалась как в церковно-политической, так и в культурной сфере. В 1028 г. в Ахене архиеп. Пилигрим совершил помазание кор. *Генриха III* (1028–1058, император с 1046), это позволило преемникам Пилигрима претендовать на исключительное право совершать помазание германского короля. В 1032 г. по инициативе архиеп. Пилигрима была создана имп. канцелярия по Италии, к-рую возглавил архиепископ К. (должность архикапеллана занимал архиепископ Майнца). Активное участие

в конфликте принял преемник Пилигрима архиеп. Герман II (1036–1056). Он оспорил решение папы Римского Льва IX о даровании Триру статуса первенствующей кафедры Германии (1049). В 1052 г. понтифик издал привилегию (долгое время она считалась поддельной), в соответствии с которой архиепископ К. обладал равенством по чести с предстоятелями Майнца и Трира и получил исключительное право совершать королевское помазание. Кроме того, архиепископ К. был объявлен представителем папы Римского в Германии. Важный литературный памятник борьбы за церковное первенство — Житие архиеп. св. Гериберта (999–1021), составленное Ламбертом (Лантбертом) Дойцким между 1046 и 1060 гг. Преемник Германа II, архиеп. Анно II (1056–1075), стал инициатором государственного переворота (1062). Регентша Агнесса из Пуатье была лишена власти, на престол возведен ее сын Генрих (впосл. имп. *Генрих IV*), при дворе к-рого Анно II был одним из главных советников и фактически управлял Германией. В годы правления Анно II значительно увеличилась территория церковного княжества (присоединены земли вокруг Андернаха, Дойца, Годесберга (ныне Бад-Годесберг) и проч.). Архиепископ реализовал масштабную строительную программу, которая была призвана подкрепить притязания кафедры К. на первенство на германских землях, к XI в. относится расцвет романской архитектуры. При Анно II были возведены церкви Пресв. Девы Марии на Капитолии (Санкт-Мария-им-Капитоль), Пресв. Девы Марии на Ступенях (Санкт-Мария-ад-Градус), проведены строительные работы в храмах св. Георгия, св. Пантелеимона, св. Гереона и др.

К XI в. относится формирование адм. системы архиеп-ства и церковного княжества. Значительная роль в управлении принадлежала министрам, приближенным архиепископа (ими не обязательно были представители духовенства), которые проживали гл. обр. в К. Высшие министералы составляли двор архиепископа, являлись крупными землевладельцами и торговцами, имели влияние в городе (об их значении в княжестве свидетельствует тот факт, что многие патрицианские роды XIII–XIV вв. восходили к придворным министрам). Сформи-

ровались основные властные органы архиеп-ства. Место хорепископов (о них сохр. мало сведений), составлявших «среднее звено» управления диоцезом, заняли архидиаконы, окончательно оформилась система городских приходов. В кон. XI в. возникла коллегия приоров; именно ей, а не соборному капитулу до сер. XIII в. было делегировано право избирать архиепископа. Коллегия приоров состояла из пробстов и деканов городских церквей, аббатов основных монастырей в К. и настоятелей крупных аббатств Дойц и Зигбург, представителей соборного клира и духовенства крупных городов митрополии (Бонн, Ксантен и Зост).

С ростом благосостояния горожан было связано формирование городского сословия, начались выступления жителей К. против полновластия архиепископа. Проявлением борьбы за городские свободы стало восстание 1074 г. Поводом для мятежа послужил произвол Анно II, конфисковавшего у некоего купца судно для собственных нужд. Возмущенные горожане вынудили архиепископа укрыться в соборе, а затем бежать из города. Вскоре Анно II подступил к К. с войском и заставил мятежников сдаться. Зачинщики были сурово наказаны, многие жители, опасаясь репрессий со стороны иерарха, покинули город. Только перед смертью (4 дек. 1075) архиепископ даровал прощение бунтовщикам и снял наложенное им отлучение.

В XII в. увеличилось население и территория К. (за 100 лет городские стены перестраивались 2 раза), выросло его экономическое и политическое значение. Авторы XII в. писали о К. как о «главе всех городов», митрополии Германии (Уильям из Малмсбери), самом большом и богатом из всех городов (Оттон Фрайзингский). Формируется адм. деление К. на 12 округов (на основе приходской структуры), в каждом из них создана система самоуправления. Первоначально городское управление зависело от архиепископа; в XII в. главными городскими органами были коллегия шеффенов (присяжных заседателей), обладавшая судебной и адм. властью, и Рихерцехе (Richerzeche), надзиравший за ремеслом и торговлей. В состав Рихерцехе входили наиболее состоятельные и авторитетные горожане.

Т. о., власть в К. начала переходить к патрициату — знатным городским родам. Под 1112 г. упоминается о некоем объединении горожан в борьбе за свободу (*coniuratio pro libertate*), к 1149 г. в К. уже были избираемые на 2 года из членов Рихерцехе бургомистры. В дальнейшем созданная система коммунального



Райнальд фон Дассель, архиеп. Кельнский.
Фрагмент реликвария Трех волхвов.
1190 — ок. 1225 г. (собор, Кельн)

самоуправления постепенно теснила архиепископских ставленников, приобретая все новые привилегии.

В XII–XIII вв. К. занял лидирующую позицию в Ганзейском объединении. Большое значение для К. имела торговля с городами Фландрии и Брабанта (Антверпен, Брюгге), благодаря которой перед кельнскими купцами открывались рынки Сев. Франции, Англии, прибалт. городов. Торговые отношения с Центр. Европой поддерживались гл. обр. через ярмарки в Лейпциге и во Франкфурте. Из К. вывозили рейнское вино, металлы, оружие, текстиль, горожане закупали вино, фрукты, молочные продукты и проч. Большое значение в городской экономике играла транзитная торговля.

Развитие города способствовало появлению неортодоксальных христианских общин. Прирейнские земли и особенно К. стали центром движения *катаров* в Зап. Европе. Процесс над катарами, проходивший в К. в 1143 г., детально описан Экбертом из Шёнау в соч. «Против катаров» (*Contra catharos*; 1163).

Неизменно поддерживая королей и императоров в борьбе за *инвеституру*, архиепископы К. добились

определенной самостоятельности. В XII в. центральная власть почти не вмешивалась в выборы прелатов, исключением стали назначения на архиепископскую кафедру Райнальда фон Дасселя (1159–1167) и Филиппа фон Хайнсберга (1167–1191). В 1131–1297 гг. кафедру К. занимали в основном представители местной знати (семейства Берг и Хохштаден). Возвышение местных родов объясняется в т. ч. отказом от королевской инвеституры, вслед чего избрание архиепископа полностью перешло к коллегии приоров (позднее к соборному капитулу), которая состояла в основном из представителей местной знати.

Союз архиепископа К. как имперского князя с императором был особенно крепок в период правления Фридриха I Барбароссы (1152–1190, император с 1155). По воле императора в К. были доставлены мощи волхвов, захваченные им в Милане. Благодаря этим реликвиям, а также обретенным в XII в. мощам св. Урсулы и св. Герона город стал крупным паломническим центром, сравнимым с Римом и Сантьяго-де-Компостела. В 1180 г. была издана т. н. Гельнхаузенская привилегия: за помощь в конфликте с Генрихом Львом имп. Фридрих Барбаросса передал под светскую власть архиепископа часть расформированного герцогства Вестфалия-Энгерн (собственно Вестфалию и Фест-Реклингхаузен). После смерти Фридриха Барбароссы архиепископы К. возглавили герм. оппозицию династии Штауфенов. Архиеп. Адольф фон Альтена (1193–1205) способствовал освобождению из плена английского кор. Ричарда I Львиное Сердце (1194). После смерти имп. Генриха VI архиепископ организовал в К. избрание на королевский престол представителя династии Вельфов Оттона Брауншвейгского и короновал его в Ахене (см. Оттон IV). В 1204 г. архиеп. Адольф занял сторону Филиппа Швабского, родственника имп. Фридриха II, и за это был смещен папой Римским Иннокентием III (1198–1216). Политическая неустойчивость, запутанные отношения с Папским престолом и претендентами на германскую корону привели к возникновению в 1205–1215 гг. схизмы в архиеп-стве К. После преодоления схизмы архиепископы Генрих I фон Мюлленарк (1225–1238), Конрад I Хохштаден



Реликвариум Трех волхвов.
1190 — ок. 1225 г.
(собор, Кельн)

(1238–1261) и Энгельберт II фон Фалькенбург (1261–1274) проводили антиштауфеновскую политику. После падения династии Штауфенов архиепископ К. стал самым влиятельным духовным князем в Сев.-Зап. Германии. При архиеп. Конраде I были заложены готический кафедральный собор в К. и монастырь цистерцианцев в Альтенберге, расширены владения архиепископа (присоединены графства Хохштаден и Зайн). В 1322 г. были достроены и освящены хоры кафедрально-



Посох архиепископа Кельнского.
Ок. 1322 г.
(сокровищница собора, Кельн)

го собора в К., куда перенесли мощи волхвов. Союз с Ричардом Корнуоллским из династии Плантагенетов, к-рый в 1257 г. по инициативе кор. Конрада I был избран королем Германии, способствовал росту влия-

ния архиепископа. В XIII в. получила развитие теория о первенстве К. среди герм. еп-ств. К притязаниям на исключительное право короновать герм. монархов, к-рые выдвигались в XI–XII вв., теперь добавились претензии на решение спорных вопросов, связанных с избранием короля. По мнению представителей архиепископства К., только тот, кто был коронован в Ахене, мог считаться законным правителем Германии. В это время изменилась адм. система архиеп-ства: коллегия приоров постепенно утратила значение основного совещательного и избирательного органа при архиепископе, уступив место соборному капитулу.

В нач. XIII в. на фоне схизмы и некрого ослабления власти архиепископа активно формировались коммунальные органы власти в К. К 1216 г. относятся точные сведения о 1-м заседании городского совета. Совет был создан для согласования политики архиепископа с важнейшими купеческими родами, но вскоре стал самостоятельной политиче-



Городская печать Кельна
с изображением св. ап. Петра.
1268 г.

ской силой, что приводило к столкновениям с архиепископом. В 50–70-х гг. XIII в. имели место острые конфликты между городской общиной и архиепископом, а также между ремесленными цехами и отдельными патрицианскими семействами. В 1268 г. в ходе вооруженного противостояния горожан и архиепископа 5-тысячная войско-сторонников архиепископа попыталось проникнуть в город через туннель под укреплением Ульрепфорте. Предупрежденные горожане отбили нападение (впосл. событие было увековечено рельефом на стене Ульрепфорте). Из-за противостояния архиепископу система городского

самоуправления претерпела изменения: был создан совет из представителей основных патрицианских семейств и уполномоченных архиепископа (Малый совет), который взял на себя основные функции по управлению городом. Лит. памятником борьбы городской коммуны К. за независимость стала стихотворная «Кельнская хроника» Готфрида Хагена, законченная ок. 1270 г.

Период высшего политического могущества архиепископа К. как светского правителя закончился поражением в войне за Лимбургское наследство. В битве при Воррингене (1288) объединенным силам герцога Брабантского, графов Юлиха, Клеве и Берга и городского ополчения К. удалось не только разгромить армию архиеп. Зигфрида II фон Вестербурга (1275–1297), но и захватить прелата в плен. Горожане воспользовались этим, чтобы ограничить власть архиепископа, вынужденного уступить часть владений кафедры и признать фактическую независимость кельнской коммуны (с этого времени резиденция архиепископа обычно находилась в Брюле, позднее — в Бонне). Власть в городе перешла к богатым торговым родам. В XIV в. 15 патрицианских семейств, заседавших в Малом совете, доминировали в городском управлении. В 1321 и 1341 гг. была проведена кодификация городского права и политического устройства («Книга присяги» (Eidbuch)). Наряду с Малым советом действовал Большой совет (82 чел.), состоявший из представителей приходских округов города, купцов и ремесленников. Во 2-й пол. XIV в. борьбу с патрициатом за сферы влияния и переход к выборной власти вели «общества сотрапезников» (гаффели, нем. Gaffel) — межцеховые объединения купцов средней руки и ремесленников. Крупнейшим событием стало восстание ткачей 1370–1371 гг. Повстанцы пытались демократизировать Большой совет, но потерпели поражение. Впрочем, в долгосрочной перспективе борьба «обществ сотрапезников» была успешной. К 90-м гг. XIV в. среди патрициата началась борьба партий, что привело его к потере влияния. В 1395 г. была опубликована новая редакция «Книги присяги», значительно расширившая функции и полномочия Большого совета. 14/18 сент. 1396 г., после очередного восстания «сотра-

пезников», был подписан «Союзный договор» (Verbundbrief), 1-я в Германии городская конституция, определившая политическое устройство К. до кон. XVIII в. Согласно «Союзному договору», власть в городе передавалась ремесленным цехам и объединениям купцов. Малый совет, оплот патрицианской власти, был упразднен. Высшим правительственным органом стал совет, избираемый 22 цехами и «обществами сотрапезников», которые представляли граждан города. Совет состоял из 49 членов и принимал все решения по управлению К. Важнейшие вопросы (заключение союзов, объявление войны, крупные расходы



(курфюрстов, в их числе и архиепископа К.), закрепляла политическое первенство Майнцской кафедры (архиепископ Майнца считался старшим из 7 выборщиков, он получал самое почетное место и мог голосовать последним, тем самым решая исход выборов). Строгая формализация процедуры избрания способствовала тому, что коронация и помазание более не считались конституирующими актами, тем самым значение архиепископа К. резко уменьшилось. Другим следствием принятия «Золотой буллы» стало фактическое признание Свящ. Римской империи союзом 7 главных княжеств. В XIV в. сложилась

централизованная система управления церковным княжеством К. Курфюрсты избирают герм. королем герц. Люксембургского Генриха VII.
Миниатюра из Кодекса Балдуина Трирского. Ок. 1340 г. (Koblenz. Landeshauptarchiv. 1 C 1. Fol. 3)

и проч.) должны были обсуждаться советом с избранными специально для этой цели представителями цехов и «обществ сотрапезников». В 1513 г., после восстания горожан, «Союзный договор» был дополнен нормами, закреплявшими права ремесленников и домовладельцев (т. н. Transfixbrief). В 1475 г. К. получил статус вольного имп. города, приобрел полную независимость от духовного князя и был подчинен непосредственно императору.

Несмотря на поражение при Воррингене и утрату власти над К. архиепископ оставался крупнейшим землевладельцем Сев.-Зап. Германии, сохраняя право на коронацию монарха в Ахене и на статус выборщика короля, играл значительную роль в управлении гос-вом. Самым влиятельным и активным иерархом в XIV в. был архиеп. Вильгельм фон Геннеп (1349–1362), принимавший участие в составлении «Золотой буллы» (1356). «Золотая булла», к-рая традиционно считается 1-й конституцией Свящ. Римской империи, определяла правила избрания германских королей, права выборщиков

фюршество простиралось вдоль Рейна — от впадения р. Липпе до г. Линц

(ныне Линц-ам-Райн), многочисленные лены архиепископа К. располагались и за пределами этого относительно консолидированного владения (крупнейшие анклавы — герц-ство Вестфалия и Фест-Реклингхаузен). Усилиями архиепископа Фридриха III фон Заарвердена (1370–1414) была упорядочена система судебных округов во главе с фогтами, созданы налоговые округа, введен институт постоянных сборщиков налогов (кельнеров), организованы единый архив и канцелярия курфюршества.

Во 2-й пол. XIV в., несмотря на кризис, связанный с эпидемией чумы, экономическое и политическое влияние К. в Сев. Европе росло. В 1367 г. К. стал инициатором союза 77 городов Сев. и Центр. Германии в торговой войне с Данией и Норвегией (Кельнская конфедерация). К кон. XIV в. торговое могущество города достигло максимума, после чего, по мнению некоторых исследователей, наметился спад в экономической жизни, в Ганзе более влиятельным становится Любек.



Панорама Кёльна.

Раскрашенная гравюра из кн.: Schedel H. *Liber chronicarum*. 1493. P. 90v – 91.

В 1388 г. в К. на основе доминиканского высшего уч-ща (*studium generale*), известного благодаря деятельности католич. богословов *Альберта Великого*, *Иоанна Дунса Скотта* и *Иоанна Экхарта*, был основан ун-т. Он стал 4-м ун-том в Свящ. Римской империи после Пражского (1348), Венского (1365) и Гейдельбергского (1386).

Разорительная и неудачная военная политика архиеп. Дитриха II фон Мёрса (1414–1463) поставила курфюршество на грань экономического краха. К 1437 г. относится 1-я попытка создания сословного представительного органа (т. н. совет наследственных земель — *Egblandesvereinigung*), который мог бы ограничить власть прелата, но архиеп. Дитриху II удалось минимизировать его значение. После смерти Дитриха II совет наследственных земель собрался вновь; в него входили представители рыцарства, основных городов и соборного капитула. 26 марта 1463 г. было заключено соглашение, по которому каждый, кто вступал в должность архиепископа-курфюрста, должен был гарантировать права сословий и социальных групп, представленных в совете. Без одобрения сословий курфюрст не мог начинать военные действия и вводить налоги. Во владениях архиепископа было создано 2 совета сословий — для левобережных рейнских земель и Фест-Рекклингхаузена и для герцогства Вестфалия. Противостояние между советами наследственных земель и архиеп. Рупрехтом фон дер Пфальцем (1463–1480) вылилось в масштабный военный конфликт, в к-ром приняли участие герцог Бургундии и император Свящ. Римской империи. Война закончилась лишь со смертью архиепископа.

В XVI в. архиепископы К. дважды пытались обратить курфюршество в *протестантизм*. С именем архиеп. Германа V фон Вида (1515–1547) связана т. н. кельнская реформация. Первоначально противник Реформации, в 40-х гг. XVI в. архиепископ подпал под влияние М. Буцера. Попытки архиеп. Г. фон Вида провести «мягкую» реформу Церкви вызвали противодействие соборного капитула и Кёльского ун-та. В печати развернулась полемика между Буцером и Ф. Меланхтоном, с одной стороны, и сторонниками католицизма, гл. обр. богословом Иоганном Гроппером, каноником соборного капитула, — с другой. В короткое время было издано более 260 сочинений, посвященных доктринам протестантизма. В 1543 г. реформы Г. фон Вида были утверждены советом курфюршества, но город стал центром противостояния *Реформации*. В 1543–1544 гг. усилился Петра *Канизия* в К. возникла община *иезуитов*, игравшая важную роль в религ. жизни города. Попытка провести церковные реформы в еп-стве Падерборн потерпела неудачу. В 1546 г. Г. фон Вид был отлучен от Церкви папой Римским *Павлом III*, в 1547 г. он отрекся от кафедры и от курфюршества.

Попытка секуляризовать курфюршество и принять в качестве гос. религии *лютеранство* связана с архиеп. Гебхардом I фон Вальдбургом (1577–1583). В 1582 г. архиепископ объявил о своем лютеран. вероисповедании и о желании сохранить за собой кафедру. Каноники соборного и др. капитулов могли остаться в Римско-католической Церкви или принять протестантизм. Вскоре состоялась помолвка Г. фон Вальдбурга с лютеранкой, бывш. канониссой Агнесой фон Мансфельд-Айсleben. Действия архиепископа вызвали не-

годование в К. и привели к его отлучению от Церкви папой Римским *Григорием XIII*. Каноники кафедрального капитула отказались подчиниться решениям Г. фон Вальдбурга, объявили его вне закона и призвали на помощь войска испанского кор. Филиппа II и баварского герц. Вильгельма V Благочестивого. Это привело к началу разорительной для курфюршества Кёльской войны (1583–1588), которая завершилась поражением архиепископа.

Война в Нидерландах отразилась на структуре архиеп-ства. С благословения папы Римского *Павла IV* испан. кор. Филипп II провел церковную реорганизацию голл. провинций, увеличив число епископств с 6 до 19 и учредив несколько архиепископских кафедр. В 1559 г. из юрисдикции К. было выведено еп-ство Утрехт, получившее статус митрополии, вместо него в церковную провинцию К. включено новообразованное еп-ство Рурмонд.

С 1583 по 1761 г. архиепископы К. выбирались из представителей католич. баварской династии Виттельсбахов. При поддержке Папского престола и императоров из династии *Габсбургов* Виттельсбахи занимали важнейшие епископские кафедры в регионе — Мюнстер, Льеж, Хильдесхайм, Падерборн и Фрайзинг. Такая политика была ответом на реформационные потрясения XVI в. и преследовала цель восстановить католицизм в Зап. Германии. Архиепископы К. содействовали пастьерской деятельности иезуитов и *францисканцев*; в 1584 г. в К. появился постоянный папский нунций, в его задачи входила координация работы по противодействию Реформации. По законам 1614 г. публичные должности в курфюршестве могли занимать лишь католики. Большое внимание уделялось образованию католич. духовенства: в 1615 г. в К. была открыта ДС. При архиеп. Фердинанде Баварском (1612–1650) на территории церковного княжества (гл. обр. в Вестфалии) проводились судебные процессы над ведьмами. К. оставался оплотом католицизма, но политическое и экономическое значение города упало, утратил прежнее влияние Кёльский ун-т.

В начале правления архиеп. Йозефа Клеменса Баварского (1688–1723) развернулась борьба за архиепископство и курфюршество К. между французским кор. Людовиком XIV

и Виттельсбахами, к-рых поддержали имп. Леопольд I и папа Римский *Иннокентий XI*. Спорные выборы архиепископа стали одним из предлогов вторжения франц. короля во владения Виттельсбахов (сент. 1688). По итогам войны в 1697 г. был подписан Рисвикский мирный договор, в соответствии с к-рым архиепископство и курфюршество К. оставались под контролем династии Виттельсбахов.

В 1794 г. войска Французской республики вторглись во владения архиепископа К. и захватили левобережье Рейна (коалиционные силы формально отказались от этих земель лишь по итогам Люневильского мира (1801)). Франц. оккупация означала фактическое упразднение церковного княжества, утрату К. статуса имперского города. В 1797 г. была отменена городская конституция, К. вошел в состав департамента Рур с центром в Ахене. В 1798 г. был закрыт Кельнский ун-т (возрожден в 1919). В 1802 г. проведена секуляризация церковного имущества, мн. церкви и мон-ри были закрыты. Репрессии и разграбление церковных учреждений были остановлены с приходом к власти *Наполеона I* Бонапарта. Проведенная Наполеоном реформа церковной организации на захваченных франц. армией землях положила конец существованию не только курфюршества, но и архиепископской кафедры. В 1801 г. было основано еп-ство Ахен на значительной части бывш. диоцеза К., его предстоятелями были французы Марк Антуан Бердоле (1802–1809) и Жан Дени Франсуа Камю (1810–1814, носил титул администратора еп-ства).

Поражение Наполеона и решения Венского конгресса стран-победителей отразились на структурах Римско-католической Церкви в Зап. Германии. После 1815 г. эти земли аннексировала протестант. Пруссия, отношения которой с Папским престолом были урегулированы лишь в 1821 г. Папа Римский *Пий VII* буллой «*De salute animarum*» (16 июля 1821) основал Рейнскую церковную провинцию с центром в К. Ахенская кафедра, оставшаяся вакантной после смерти Камю, была упразднена, ее земли отошли возрожденному архиеп-ству К. и еп-ству Мюнстер. Новая церковная организация соответствовала адм. делению Пруссии: в границы диоцеза К. вошли округа



Йозеф Клеменс Баварский, курфюрст и архиеп. Кельнский. 1702–1705 гг. Худож. Й. Вившен. (музей искусства и истории культуры земли Вестфалия в Мюнстере)

К., Ахен и Дюссельдорф, в то время как округа Ксантен и Кемпен, ранее бывшие в юрисдикции К., отошли еп-ству Мюнстер. Враждебное отношение правительства Пруссии к католической Церкви отразилось на



Клеменс Август фон Дросте-Вишеринг, архиеп. Кельнский. Гравюра. 40-е гг. XIX в.

архиеп-стве К. Растущее напряжение между иерархами и светской администрацией достигло пика в 30-х гг. XIX в. и нашло выход в т. н. Кельнской заварушке (*Kölner Wirgen*). Основными конфликтными вопросами были отношение к межконфессиональным бракам и растущее влияние гермесианства, учения *Г. Гермеса*, постулировавшего необходимость рационального познания Бога и практического обоснования христ. веры. После осуждения гермесианства папой *Григорием XVI* (1835) Римско-католическая Церковь активно противодействовала распростра-

нению учения. В русле этой политики архиеп. Клеменс Август фон Дросте-Вишеринг (1835–1845) запретил преподавание гермесианства в Бонне и составил антигермесианский трактат «18 тезисов». Запрет на преподавание вызвал недовольство профессоров Боннского ун-та, которые пожаловались правительству на превышение архиепископом своих полномочий. После того как на Зап. Пруссию было распространено действие закона, в соответствии с которым священник был обязан совершать межконфессиональный брак, не предъявляя особых требований к жениху и невесте, обострился вопрос о конфессиональной принадлежности детей, родившихся в браках католиков и протестантов: согласно нормам канонического права, помолвка могла состояться только с условием, что оба будущих супруга обязывались воспитывать детей в католич. вере. После тайных переговоров в Берлине архиеп. Фердинанд Август фон Шпигель (1824–1835) пошел на соглашение с прусским правительством и разрешил заключение таких браков без предварительных условий, что противоречило указаниям папы Григория XVI. Эта практика была осуждена архиеп. К. А. фон Дросте-Вишерингом, к-рый, т. о., встал в оппозицию к прусскому режиму. В 1837 г. прелат и его секретарь были арестованы, им предъявлены обвинения в подготовке мятежа и нарушении присяги. Архиеп. К. А. фон Дросте-Вишеринг получил поддержку Римской курии, но против него выступили каноники собора, среди к-рых было много сторонников гермесианства и политики соглашения с правительством. Тем не менее арест архиепископа вызвал возмущение нем. католиков. Спор о правомерности действий властей существенно осложнил межконфессиональные отношения в Пруссии. При общественной поддержке архиепископ был освобожден, однако он так и не получил разрешения вернуться в К. и исполнять пастырские обязанности. Реальное управление архиеп-ством до смерти К. А. фон Дросте-Вишеринга осуществлял его коадьютор Иоганн фон *Гейсель*, впоследствии возведенный на архиепископскую кафедру (1845–1864) и в кардинальское достоинство (1850). По его инициативе в 1842 г. было возобновлено строительство кафедрального со-

бора, начатое в XIII в. Основной задачей архиеп. И. фон Гейселя стало урегулирование отношений с гос. властью, в этом были достигнуты определенные успехи. В 1848 г. пре-лат организовал 1-ю конференцию католических епископов Германии в Вюрцбурге (см. ст. *Епископские кон-ференции*), в 1860 г. он созвал 1-й за 300 лет провинциальный Собор.

Во время проводимой канцлером О. фон Бисмарком политики «Культур-



Иоганн фон Гейсель, архиеп. Кёльнский.
Фотография. 60-е гг. XIX в.

туркампа» архиепископскую кафедру К. занимал Пауль Лудольф Мельхерс (1866–1885). Он возражал против догмата о безошибочности суждений папы Римского, провозглашенного в 1870 г. *Ватиканским I Собором* (этот догмат стал формальным поводом для антикатолич. законотворчества Бисмарка), но не подчинился «майским законам», к-рыми устанавливался строгий контроль гос-ва над школами, назначениями на церковные должности, отношениями между духовенством и паст-вой (май 1877). Архиепископ не прошел процедуру гос. регистрации и отказался платить наложенный на него штраф. В 1874 г. он был арестован, в 1875 г. бежал в Нидерланды, откуда продолжал управлять митрополией. В 1880 г. было закончено возведение кафедрального собора в К., на торжественном освящении храма (15–16 окт. 1880) присутствовал герм. имп. Вильгельм I. Однако находившийся вне закона архиеп. П. Л. Мельхерс не мог вернуться в К., от участия в церемонии уклонились и мн. соборные каноники. Со-

свертыванием политики «Культуркампа» в нач. 80-х гг. XIX в. архиепископ не стал возвращаться в Германию. В 1884 г. он переехал в Рим, отказался от кафедры и был возведен в кардинальское достоинство (1885).

В XIX в. население К. многократно увеличилось. К началу первой мировой войны (1914–1918) в городе насчитывалось ок. 700 тыс. жителей, К. стал крупным промышленным центром. Его военное значение резко возросло, герм. правительство намеревалось превратить город в крепость, аналогичную франко-бельг. укреплениям Вердена и Льежа. В ходе военных действий К. незначительно пострадал от бомбардировок. После падения Германской империи и до 1926 г. город входил в зону оккупации брит. войск. С момента их ухода до 1936 г. К. оставался на демилитаризованной территории, до 1933 г. бургомистром города был К. Аденауэр (впосл. 1-й канцлер ФРГ). Во время второй мировой войны (1939–1945) К. подвергся массовым бомбардировкам — исторический центр города был почти полностью разрушен, единственным практически не пострадавшим зданием остался кафедральный собор.

К нач. XX в. католич. архиеп-ство К. (более 2,5 млн верующих в 882 приходах) было крупнейшим в Германии, предстоятели К. играли важную роль в жизни Римско-католической Церкви. В связи с изменившейся социально-экономической



Кард. Карл Йозеф Шульте,
архиеп. Кёльнский

обстановкой основной задачей архиепископов стала работа над социальной программой католич. Церкви. Вовлеченность архиепископов К. (прежде всего Хуберта Теофиля



Кафедральный собор в Кёльне
после бомбардировок.
Фотография. 1946 г.

Зимара (1899–1902) и кард. Антона Фишера (1902–1912)) в решение социальных и экономических проблем нередко вызывала непонимание со стороны Папского престола. Чрезмерная централизация в управлении архиеп-ством стала очевидной после первой мировой войны; на территории архиеп-ства К. проживало ок. 3,5 млн католиков. При архиеп. Карле Йозефе Шульте (1920–1941, кардинал с 1921) была проведена адм. реформа, децентрализовано управление финансами и благотворительной деятельностью. В 1930 г. из диоцеза К. выделено еп-ство Ахен.

В период правления национал-социалистов Кёльнские архиепископы кард. К. Й. Шульте и кард. Йозеф Фрингс (1942–1969) проводили оппозиционную политику. В 1934 г. кард. К. Й. Шульте основал орг-цию для противодействия нацистской расовой и антиклерикальной пропаганде. В 1934–1939 гг. было издано 20 антинацистских брошюр, к-рые разошлись более чем 17-миллионным тиражом. Кард. Й. Фрингс публично осудил уничтожение евреев и только благодаря популярности среди католич. населения избежал репрессий, но до 1945 г. находился в политической изоляции (в годы войны герм. прессе было запрещено освещать события католич. церковной жизни). По окончании войны кардинал вступился за бывш. членов НСДАП и защищал от нападок орг-цию «Штилле Хильфе», членов которой обвиняли в помощи военным преступникам. Кард. Й. Фрингс принял активное участие в работе *Ватиканского II Собора*,

его консультантом был пресв. Йозеф Ратцингер (впосл. папа Римский Бенедикт XVI (2005–2013)). При активном участии кард. Й. Фрингса были восстановлены церкви в К.,



Кард. Йозеф Фрингс, архиеп. Кельнский, и пресвитер Й. Ратцингер во время II Ватиканского Собора. 1963 г.

сильно пострадавшие или разрушенные в годы войны. В 1957 г. из архиепископства К. было выделено епископство Эссен. В 1975 г. территория архиепископства была разделена на 4 пастырских округа; по мнению кард. Йозефа Хёффнера, архиеп. К. (1969–1987), это должно было обеспечить более тесную связь между руководством диоцеза и приходскими общинами, а также облегчить проблему недостатка духовенства.

В наст. время в архиепископстве К. проживает более 2 млн католиков. Ок. 1200 церквей диоцеза, объединенных в 675 приходов, обслуживают 876 секулярных и 185 регулярных пресвитеров (всего ок. 1140 священников) и 317 постоянных диаконов (Ап. Pont. 2011. P. 369). Действуют ок. 200 общин *институтов посвященной жизни*. В рамках благотворительной деятельности диоцез К. содержит 54 больницы, 148 домов престарелых, 42 дома инвалидов, 10 хосписов, 582 католич. детских сада и проч. На протяжении последних 30 лет количество католиков сокращается (в 1981 — ок. 2,5 млн), уменьшается процент регулярно посещающих богослужения (с 21% в 1981 до 10,3% в 2011). В архиепископстве действуют 46 бесплатных католич. школ, школа богословия и литургии, Католический социальный ин-т, семинария, школа для диаконов, музей епархии, общественные католич. б-ки, многочисленные вечерние школы. Архиепископом К. с 1989 г. является кард. Йоахим Майснер.

Лит.: Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter. Bonn, 1901–2001. 12 Bde; *Eubel* K. Geschichte der Kölnischen Minoriten-

Ordensprovinz. Köln, 1906; *Louis P. J.* Die Vorstufen der erzbischöflichen Wahlkapitulationen zu Köln im 14. Jh. Aachen, 1918; *Gerscher F.* Der kölnische Dekanat und Archidiaconat in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung. Stuttgart, 1919; *Klassen Th.* Die territorialen Beziehungen zwischen Paderborn und Köln im Mittelalter: Diss. Münster, 1937; *Ewig E.* Beobachtungen zur Frühgeschichte des Bistums Köln // Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln: FS f. W. Neuss / Hrsg. R. Haass, J. Hoster. Düsseldorf, 1960. S. 13–39; *Bauer K.* Judenrecht in Köln bis zum Jahre 1424. Köln, 1964; Geschichte des Erzbistums Köln / Hrsg. W. Neuss. Köln, 1964–2008. 5 Bde; Köln, das Reich und Europa: Abhandl. über weiträumige Verflechtungen der Stadt Köln in Politik, Recht, und Wirtschaft im Mittelalter. Köln, 1971; Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh. / Hrsg. F. W. Oediger. Köln, 1972²; *Stehkämper H.* Der Kölner Erzbischof Adolf von Altena und die deutsche Königswahl (1195–1205) // Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen deutschen Königtums / Hrsg. Th. Schieder. Münch., 1973. S. 5–83; *Jenal G.* Erzbischof Anno II. von Köln (1056–75) und sein politisches Wirken: Ein Beitrag zur Geschichte der Reichs- und Territorialpolitik im 11. Jh. Stuttgart, 1974–1975. 2 Bde; *Düsterwald E.* Kleine Geschichte der Erzbischöfe und Kurfürsten von Köln (795–1801). St. Augustin, 1974; Die Ausgrabungen im Dom zu Köln / Hrsg. H. Hellenkemper e. a. Mainz, 1980; *Binding G.* Die Datierung des karolingischen Kölner Doms // JKGv. 1981. Bd. 52. S. 191–210; *Amberg G.* Ceremoniale Coloniae: Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit. Siegburg, 1982; Die Heiligen Drei Könige: Darstellung und Verehrung: Kat. zur Ausstellung d. Wallraf-Richartz-Museums in d. Josef-Haubrich-Kunsthalle, Köln, 1. Dez. 1982 bis 30. Jan. 1983 / Hrsg. R. Budde. Köln, 1982; Der Bischof in seiner Zeit: Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche: Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln / Hrsg. P. Berglar, O. Engels. Köln, 1986; Germania Pontificia. Gött., 1986–2003: T. 7–9: Provincia Coloniaensis. Pt. 1–3 / Hrsg. Th. Schieffer. (RPR); *Erkens F.-R.* Der Erzbischof von Köln und die deutsche Königswahl: Studien zur Kölner Kirchengeschichte, zum Krönungsrecht und zur Verfassung des Reiches (Mitte 12. Jh. bis 1806). Siegburg, 1987; Die Kölner Universität im Mittelalter: Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit / Hrsg. A. Zimmermann. B., 1989; *Wolter H.* Die Kölner Provinzialsynoden bis zum vierten Laterankonzil im Jahre 1215 // AHC. 1989. Bd. 21. S. 62–102; *Hegel E.* Das mittelalterliche Pfarrsystem und seine kirchliche Infrastruktur in Köln um 1500. Köln, 1992; Köln: Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters: FS für O. Engels zum 65. Geburtstag / Hrsg. H. Vollrath, S. Weinfurter. Köln, 1993; *Ritzfeld U.* Das Kölner Erzstift im 12. Jh.: Verwaltungsorganisation und wirtschaftliche Grundlagen. Köln, 1994; *Höroldt U.* Studien zur politischen Stellung des Kölner Domkapitels zwischen Erzbischof, Stadt Köln und Territorialgewalten, 1198–1332. Siegburg, 1994; *Storm M.* Die Metropolitangewalt der Kölner Erzbischöfe im Mittelalter bis zu Dietrich von Moers. Siegburg, 1995; Quellen zur Geschichte der Stadt Köln / Hrsg. W. Rosen e. a. Köln, 1996–2010. 3 Bde; *Coué S.* Hagiographie im Kontext: Schreibenanlass und Funktion von

Bischofsviten aus dem 11. von Anfang des 12. Jh. B.; N. Y., 1997; *Prössler R.* Das Erzstift Köln in der Zeit des Erzbischofs Konrad von Hochstaden: Organisatorische und wirtschaftliche Grundlagen in den Jahren 1238–1261. Köln, 1997; Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln: FS zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998 / Hrsg. L. Honnefelder e. a. Köln, 1998; Das Historische Archiv des Erzbistums Köln: Übersicht über seine Geschichte, Aufgaben und Bestände / Hrsg. T. Diederich, U. Helbach, Siegburg, 1998; *Erkens F.-R.* Sozialstruktur und Verfassungsentwicklung in der Stadt Köln während des 11. und frühen 12. Jh. // Die Frühgeschichte der europäischen Stadt im 11. Jh. / Hrsg. J. Jarnut, P. Johanek. Köln, 1998. S. 169–192; *Röder B.* Romnachfolge und der Streit der drei rheinischen Erzbischöfe um den Primat: Zur Ikonographie und zur Entstehung des ersten Grossen Siegels der Stadt Trier // Jb. f. westdeutsche Landesgeschichte. Koblenz, 1999. Bd. 25. S. 69–108; Albert der Grosse in Köln: Gehalten auf der Feierstunde zur 750sten Wiederkehr der Einrichtung des Kölner Generalstudiums der Dominikaner am 6. Nov. 1998 / Hrsg. J. A. Aertsen. Köln, 1999; *Militzer K.* Die kurkölnischen Hofordnungen und die Ausformungen Brühls zu einer Residenz // Höfe und Hofordnungen 1200–1600: 5. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Sigmaringen, 5. bis 8. Okt. 1996 / Hrsg. H. Kruse, W. Paravicini. Sigmaringen, 1999. S. 301–314; *idem.* Der Erzbischof von Köln und die Krönungen der deutschen Könige (936–1531) // Krönungen: Könige in Aachen, Geschichte und Mythos / Hrsg. M. Kramp. Mainz, 2000. Tl. 1. S. 105–111; *Ehbrecht W.* Der Erzbischof von Köln und seine Städte im «Raum Westfalen» // Städtelandschaft-Städtenetz-zentralörtliches Gefüge / Hrsg. M. Escher. Mainz, 2000. S. 255–294; *Franken I., Hoerner I.* Hexen: Verfolgung in Köln. Köln, 2000; *Fuhrmann H.* Das Urkundenwesen der Erzbischöfe von Köln im 13. Jh. (1238–1297). Siegburg, 2000; Köln und die Niederrheinlande in ihren historischen Raumbeziehungen (15.–20. Jh.) / Hrsg. D. Geuenich. Pulheim, 2000; *Senner W.* Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner Studium generale der Dominikaner // Geistesleben im 13. Jh. / Hrsg. J. A. Aertsen, A. Speer. B., 2000. S. 149–169; *Stehkämper H.* Albertus Magnus und politisch ausweglose Situationen in Köln // Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven / Hrsg. H. Anzulewicz, W. Senner. B., 2001. S. 359–373; *Deeters J.* Der Weg zum Ende: Massnahmen gegen Kölner Klöster und Stifte vor der Säkularisation (1795–1801) // Klosterkultur und Säkularisation im Rheinland / Hrsg. G. Mölich e. a. Essen, 2002. S. 257–284; *Haasis-Berner A., Poettgen J.* Die mittelalterlichen Pilgerzeichen der Heiligen Drei Könige: Ein Beitrag von Archäologie und Campanologie zur Erforschung der Wallfahrt nach Köln // ZAM. 2002. Bd. 30. S. 173–202; *Legner A.* Kölner Heilige und Heiligtümer: Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur. Köln, 2003; Kölner Kirchen: Die Kirchen der katholischen und evangelischen Gemeinden in Köln / Hrsg. M. Becker-Huber, G. A. Menne. Köln, 2004; Kölner Theologen: Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen / Hrsg. S. Cüppers. Köln, 2004; *Springer K.-B.* Überblick über die dominikanische Inquisition im Erzbistum Köln und in Westfalen // Europa

und die Welt in der Geschichte: FS zum 60. Geburtstag von D. Berg / Hrsg. R. Averkorn. Bochum, 2004. S. 963–998; Unger S. Generali concilio inhaerentes statuimus: Die Rezeption des Vierten Lateranum (1215) und des Zweiten Lugdunense (1274) in den Statuten der Erzbischöfe von Köln und Mainz bis zum Jahr 1310. Mainz, 2004.

Н. А. Ломакин

Церковное искусство К. Постройки античного времени сохраняли свою функцию в средневек. К. Ко времени правления рим. династии Северов (193–235) относится арка сев. городских ворот с высеченной аббревиатурой C[olonia] C[laudia] A[ugusta] A[grippinensium] (арка обрушилась в 1826). Такая же аббревиатура с остатками надписи, упоминающей римского имп. *Галлиена* (260–268), находилась на воротах в зап. проездной башне (*Clemen.* 1906. S. 145, 188, 201. Fig. 46). В IV–V вв. в городские укрепления входили 25 башен (нек-рые сохранялись до нач. XX в., в наст. время известна 1 башня), 4 башни с воротами, в т. ч. триумфальными на северной стороне крепости (их название «врата почта» сохранялось в средневековье; *Ibid.* S. 191–192; о др. воротах рим. времени см.: *Ibid.* S. 192–198), остатки имп. дворца (Колонию посещали имп. Константин I Великий и имп. Юлиан Отступник). Кирпичная кладка башен отличается декоративностью, «мозаичностью».

В эпоху позднего Рима центром гос. управления в Колонии стал преторий — резиденция имп. наместника римской провинции. Преторий представлял собой комплекс зданий (III в., сев. часть города, на берегу Рейна, на месте совр. ратуши; реконструкция представлена в Римско-Германском музее, Кёльн), состоял из расположенных по 3 сторонам двора-площади 3-нефных базилик; главный вход в здание был отмечен колонным портиком в центре фасада и октагональным куполом. Со стороны Рейна к преторию примыкал зал суда — базилика с высокой апсидой и 2 ярусами окон.

Строительные работы 2-й пол. XIX в. по завершению кафедрального собора К. стимулировали развитие археологических исследований. Помимо городских укреплений было зафиксировано наличие подпорных стен, служивших для выравнивания холмистого рельефа, водотводных каналов и системы водоснабжения. В 1866 г. перед сев.-вост. частью собора была обнаружена пли-

та храма Меркурия с посвятителной надписью (*Ibid.* S. 219, 220. Fig. 82). В XX в. на территории совр. кафедрального собора были открыты остатки стен рим. времени (напр., в сев. части сокровищницы собора), внешнего рва у крепостной стены, предназначенного для заполнения водой. Под поперечным нефом собора выявлены стены жилища (ок.



Церковь Пресв. Девы Марии на Капитолии в Кёльне. 1049–1065 гг. Вид с востока

I в.) с фрагментами росписей, основания ряда колонн; под средокрестием обнаружены остатки системы отопления в виде небольших керамических труб разной формы, разрушенный колодец. Городские стены в позднерим. эпоху ограждали территорию, на к-рой были возведены собор, мон-рь св. Андрея, ц. св. Цецилии и ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии (Санкт-Мария-им-Капитоль). Существовало мнение, что название ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии, построенной в романском стиле, представляет собой романизированный эпитет — «стоящая на возвышенности», а местом античного капитолия был соборный холм (*Düntzer H. Das Capitol, die Marienkirche u. der alte Dom zu Köln // Jb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Bonn, 1866. Bd. 39/40. S. 88; Clemen.* 1906. S. 226). Известные по сообщениям античных авторов христ. храмы в Колонии, как считают исследователи, находились на месте некоторых из древнейших церквей: св. Цецилии, св. Андрея (*Clemen.* 1906. S. 221).

В ходе археологических раскопок XIX–XX вв. на территории К. выявлено огромное количество разнообразной античной пластики. Найдены votivные и мемориальные изображения не только языческих рим. божеств, но и иных, в т. ч. редких. Напр., на рельефе в небольшой эдикуле (обнаружена близ ц. Санкт-Мария-им-Капитоль — *Ibid.* S. 244, 245.

Fig. 94) представлена богиня сев. народов, покровительница мореплавания Нехаленния, сидящая наподобие римской матроны, справа от нее лежит собака. Примером восточных влияний может служить рельеф с изображениями Митры и бога Солнца (II–III вв., Римско-Германский музей, Кёльн). О многообразии языческих культов свидетельствуют найденные фрагменты надписей, напр. надпись на алтаре Адверна (Рейнский краеведческий му-

зей, Бонн), которого исследователи нач. XX в. предлагали рассматривать как местное божество германского племени

убиев, населявших долину Рейна в районе рим. Колонии (*Ibid.* S. 265).

Благодаря экономически выгодному положению Колонии населению были доступны традиц. рим. предметы роскоши, о чем свидетельствуют фрагменты мозаичных полов, украшенных орнаментальными и фигуративными мотивами. Наиболее известна «мозаика Диониса» (II в., Римско-Германский музей, Кёльн), найденная в 1941 г. на рим. вилле, служившей в средневековье императорским дворцом. На мозаике в медальонах различных форм изображены Дионис, вакханки, фавны, плоды и животные. По тому же принципу исполнена «мозаика философов» (найдена в 1844 в районе бывшего монастыря св. Цецилии, ныне в Римско-Германском музее, Кёльн) — часть пола, выложенного из камней и смальты черно-белой гаммы, с разнообразными орнаментальными элементами и вписанными между ними бюстами Сократа, Диогена, Софокла, Клеобула, Хилона и др.; их цветные (серые или красно-оранжевые) одежды контрастируют с графичным окружением, придавая образам жизнеподобие. Найденная монета с именем имп. Елены, супруги имп. Юлиана Отступника, свидетельствует о существовании мозаики во 2-й пол. IV в., по стилю исследователи склонны датировать ее III в. Сохранилась более упрощенная «мозаика гладиаторов» (Римско-Германский музей, Кёльн): в правой

верхней части напольной композиции бойцы с разным оружием стоят по кругу, в угловом сегменте — группа зрителей (Ibid. S. 239). К эпохе античности относят орнаментальные мозаичные фрагменты в на-



Св. Цецилия и ангелы.
Тимпан из ц. св. Цецилии
(музей Шнютгена, Кельн)

польном покрытии ц. Санкт-Мария-им-Капитоль.

Античная Колония была центром сложных ремесленных производств, в т. ч. стеклоделия. В ассортименте городских стеклоплавильных заводов были замысловатые выдувные изделия, изысканные по обработке и декору сосуды с выпуклыми декоративными элементами, как, напр., флакон-капельница в виде шлема гладиатора (т. н. секутора, нач. IV в., Римско-Германский музей, Кельн), диатреты — уникальные по технологии изготовления и известные только по памятникам рейнских земель сосуды, исполненные в технике «сетчатого стекла». Диатреты имеют колоколообразную форму и двойные



Реликвии из ц. св. Куниберта
в Кельне

стенки, внутренние — сплошные, внешние — ажурно-сетчатые; предполагается, что сосуды служили для питья или, возможно, для совершения погребальных ритуалов (известны 2 экз. с благожелательными надписями на латыни — 30–40-х гг. IV в., Римско-Германский музей, Кельн, и ок. 400 г., Гос. античное собрание Мюнхена). Со 2-й четв. IV в. в подобных изделиях появляются

библейские и христ. сюжеты, композиционно решенные в традициях античного искусства: история прор. Ионы (его бросают в море; кит извергает пророка из своего чрева), прор. Даниил во рву львином — на чаше из склепа-колумбария, найденного к северу от города (на Ур-

сулагартенштрассе, ныне в Британском музее, Лондон; см.: Ibid. S. 272, 273. Fig. 110); среди располо-

женных в 3 ряда разноцветных медальонов-налепов на вазе молочно-белого стекла, обнаруженной рядом с ц. св. Северина (Британский музей, Лондон; см.: Ibid. S. 318–320); на чаше из Браунсфельда (Римско-Германский музей, Кельн). От античного искусства эти шедевры наследуют технику «золоченого стекла» и «расцветивания», фигурные композиции напоминают геммы.

В средневековье вторично использовались не только здания, но и др. произведения античного искусства, напр., надгробия. Скульптурная группа со львами, терзающими кабана (самая большая из найденных в К.), была приспособлена под нимфей, львиная голова помещена в качестве фонтана на городских воротах (Pfaffentor). По рисункам известно, что завершением фасада на доме соборного клирика послужил антич-

ный надгробный памятник. Фрагменты надгробий гражданских и военных чинов рим. времени стали частью опорных стен собора и мон-ря св.

Куниберта. Для тимпана ц. св. Цецилии (60-е гг. XII в., Музей Шнютгена, Кельн) было использовано рим. надгробие с надписью (она сохранилась на обороте романского рельефа). Фрагмент надгробия неизвестного воина XVI легиона, служившего при имп. Клавдии (41–54) или Нероне (54–68), сохранился в виде капители романского стиля (найден к востоку от рим. крепости в Коло-

нии, см.: Ibid. S. 326). Камни и архитектурные фрагменты античной крепости Дивиция (ныне Дойц, в черте г. Кельн) на правом берегу Рейна при архиеп. Бруно (953–965) были взяты для строительства монастыря во имя вмч. Пантелеимона в К. Согласно одной из гипотез, обилие античных некрополей вокруг рим. Колонии могло оказать влияние на складывание почитания небесных покровителей города — 11 тыс. дев, спутниц св. Урсулы, или неск. сот солдат Фиванского легиона под командованием св. Гереона. С нач. XII в. почитаемой стала территория за пределами сев. городских ворот рим. Колонии, известная как «ager ursulanis» — ее отождествляли с местом гибели и погребения св. Урсулы и ее спутниц. Начиная с 1106 г., особенно в 1155–1164 гг. и до 2-й трети XVII в., здесь было обретено множество св. мощей; в рим. эпоху за городской чертой, вероятно, находилось кладбище (Klinkenberg J. Studien zur Geschichte der Kölner Märterinnen // Jb. der Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. 1892. Bd. 93/94. S. 171; Clemen. 1906. S. 269–270). В 1105 г. мощи 2 спутниц св. Урсулы, Клементины и Граты были перенесены в ц. св. Куниберта. В 1640 г. были обретены останки более 100 тел (помещены в часовне Всех святых). На месте казни солдат Фиванского легиона под командованием св. Гереона в IV–IX вв. появились церковь, монастырь и христ. кладбище: близ ц. св. Гереона (к югу и на запад от нее) были найдены каменные саркофаги, ориентированные по оси «восток–запад». Внутри находились деревянные гробы, инвентарь захоронений скуден, среди погребенных был вооруженный воин с копьем; часть погребений относится к франк. эпохе (Clemen. 1906. S. 280); обнаружены могильные камни с надписями, в которых упоминаются имена погребенных, напр. юноши-христианина Валентиниана (Clemen. 1906. S. 149, 283. Fig. 48; см. также: Nisters-Weisbecker. 1983; Paffgen. 1992; Idem. 2007; Беляев. 1998. С. 330).

После падения Рима Колония сохранила статус культурного и политического центра, став королевской резиденцией франк. династии Меровингов. В 1959 г. на территории собора были найдены 2 захоронения — женщины и мальчика (вероятно, из королевской семьи), из-



*Житие и мученичество св. Урсулы.
Ок. 1411 г. Неизвестный художник (музей Вальраф-Рихарц, Кёльн)*

вестные как Кёльнские погребения (ок. 537, найденные предметы находятся в сокровищнице собора, Кёльн — *Becks, Lauer*. 2000. S. 108–113. N 215–216). В наборе и расположении их инвентаря сочетаются различные традиции, в т. ч. дохристианские. В женском погребении присутствуют украшения из золота, монеты византийского имп. *Анастасия I* (491–518), остготских королей *Теодориха Великого* (493–516) и *Аталариха* (526–534), сосуды из керамики, бронзы и стекла, в т. ч. с ароматическими веществами. В детском погребении — полный набор вооружения взрослого франкского воина (*Doppelfeld, Pirling*. 1966; *Беляев*. 1998. С. 319).

В сев. части города, на месте, где в наст. время находится кафедральный собор (посвящен Пресв. Деве Марии и ап. Петру), в течение столетий были возведены неск. церквей, каждая из к-рых превосходила по размерам предыдущие. От самых древних из них сохранилось немного. Обнаружены фрагменты полов и участки стен, которые хоть и подтверждают факт существования этих церквей, не позволяют реконструировать их форму. Ок. 500 г. был сооружен баптистерий, с планом в виде октагона, стороны которого были перекрыты экседрами; его интерьер был украшен мозаиками. Позднее на этом месте развернулось строительство более крупной церкви. Перед ее алтарем находился каменный амвон в форме замочной скважины диаметром более 5,7 м. По плану и наличию неск. апсид строение было близко монастырскому комплексу Санкт-Галлен (*Беляев*. 1998. С. 358). В кон. VIII в. апсида в зап. части была обнесена кольцеобразным атрием. В сер. IX в. эта церковь пострадала от пожара, на ее месте возвели новую (освящена в 870 или 873). Старый собор

был одним из крупнейших церковных сооружений, он стал резиденцией архиепископов К. Здание базиликального типа представляло собой 3-нефное колонное сооружение с 2 поперечными нефами-трансептами и 2 хорами (алтарь с апсидой и высотным завершением): западным, как и в предыдущем здании, — во имя ап. Петра, восточным — в честь Пресв. Девы Марии. В X в. внутреннее пространство храма усложнилось: при архиеп. Бруно число нефов увеличили до 5, при архиеп. Гериберте (999–1021) появилась 2-этажная пристройка. Зап. фасад фланкировали 2 башни, перед собором с запада располагался обширный двор с колодцем (сохр. в подвальных помещениях



*Настоятель кёльнского собора Гилин преподносит рукопись ап. Петру.
Миниатюра из Кодекса Гилина.
Ок. 1020–1030 гг.
(Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und
Dombibliothek. 12. Fol. 16v)*

совр. здания собора), окруженный хозяйственными постройками.

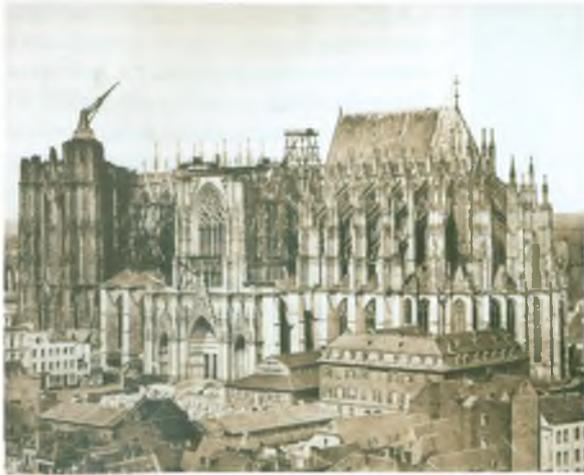
В 1248 г. в К. было заложено новое здание собора; хор и восточная часть освящены для богослужений

в 1322 г. При его возведении предпочтение было отдано готическому стилю по образцу франц. соборов. По размерам кёльнский собор не имел себе равных в нем. землях. Зарисовки и др. документы, напр. «Рисунок F» (кон. XIII в.), на к-ром представлен зап. фасад, позволяют



*Поющий ангел.
Скульптура кафедрального собора
в Кёльне. 2-я пол. XIV в.
Мастерская Парлеров*

судить о замысле средневек. архитекторов (*Steinmann M. Die Westfassade des Kölner Domes: Der mittelalterliche Fassadenplan F. Köln*, 2003). Во внешнем украшении собора большую роль играет круглая скульптура. Сохранились неск. статуй с древних порталов, напр. фигуры св. апостолов Петра и Андрея с портала св. Петра (на зап. фасаде юж. башни, ок. 1375, ныне в сокровищнице собора, Кёльн). Их пластичность, узнаваемый силуэт в стиле поздней готики, изящные, неглубокие складки одежд, согласованные с движением тел, спокойные лики, жесты, полные достоинства, демонстрируют высокое мастерство скульпторов (напр., склонивший голову поющий ангел, который звонит в колокольчик). 2 рельефа с мученичеством апостолов Петра и Павла в арке портала — лучшее творение скульптора из семьи Парлер, уроженцев К., прославившихся работами по имп. заказам в Праге. Ок. 1290 г. в кафедральном соборе К. была воссоздана в готическом стиле Миланская Мадонна с S-образным изгибом тела (утраченный оригинал был подарен имп. Фридрихом I Барбароссой в 1164). Строительство собора затянулось и в 1530 г. было приостановлено. На протяжении неск. веков богослужения проводились



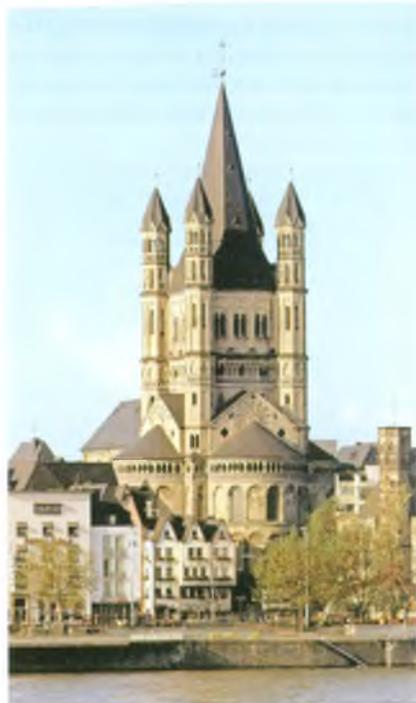
которые бережно обвили шитым знаменем с изображениями Христа Воителя, ангелов, святых и молящегося гр. Регенар-

*Строительство
кафедрального собора
в Кёльне.
Фотография. 1855 г.*

только в вост. части. Работы возобновились с 1842 г., приобрели политическое значение для *Германии*, а также оказали взаимное влияние на художественную культуру нем. романтизма. Освящение всего храма состоялось в 1880 г. в присутствии имп. Вильгельма I. Здание сохранило 5-нефную структуру, стало компактным в плане, с небольшим выносом 3-нефного трансепта (поперечного нефа). Центральные нефы перекрыты 6-лотковыми нервюрными сводами, в заполнении окон зап. части использован витраж. Строительные технологии XIX в., повторение архитектуры древней вост. части позволили создать единые по стилю фасады и интерьеры.

В эпоху правления Саксонской династии, когда кафедру К. занял архиеп. Бруно, город обрел новые святыни. Из Меца был принесен посох ап. Петра (сокровищница собора, Кёльн), с помощью к-рого, по преданию, воскресили ученика ап. Петра св. Матерна, 1-го еп. Колонии. Навершием посоха служил точеный шар слоновой кости (IV в.), некогда украшавший скипетр рим. консула (*Becks, Lauer. 2000. S. 24. N 5*). Из обрамления посоха сохранилось неск. позолоченных орнаментальных манжет. Частицы посоха изымались наподобие мощей (в 1354 по воле имп. Карла IV, к-рый пожертвовал золотой оклад на посох, частица реликвий была передана в кафедральный собор в Праге). Из рим. ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи были принесены 3 звена железных вериг ап. Петра (с нач. XIX в. помещены в готический реликварий, служивший выносной дароносицей, см.: *Ibid. S. 25. N 6*). При архиеп. Бруно в К. были присланы мощи мч. Григория из Сполетия (нач. IV в.),

да; согласно надписи, знамя было изготовлено Гербергой Саксонской, кор. Франции и сестрой архиеп. Бруно и имп. Оттона I (ок. 960, североитал. работа, сокровищница собора, Кёльн; *Ornamenta Ecclesiae. 1985. Bd. 2. S. 74. [Kat.] D 67; Becks, Lauer. 2000. S. 96. N 166*). Почитание этих святынь способствовало притоку паломников в К., подняло престиж архиепископской кафедры. В XI–XII вв. разросшаяся территория города была обнесена новыми крепостными стенами. Внутри этих стен были построены ц. св. Мартина Турского (Грос-Санкт-



*Церковь св. Мартина Турского
в Кёльне. Вост. фасад*

Мартин) — на берегу Рейна; на противоположном берегу, в Дойце, — бенедиктинский мон-рь св. Гериберта; в 1109 г. возведены стены вокруг района, где находились ц. вмч. Георгия (на юге от старой крепости), ц. св. Апостолов (на западе), церкви св. Урсулы и св. Куниберта (на севере).

При Каролингах на мн. реликвиях и художественных памятниках К. заметно влияние визант. культуры. Из слоновой кости вырезаны величественно украшенные предметы богослужения, напр. гребень св. Гериберта (2-я пол. IX в., изготовлен в Меце, ныне в Музее Шнютгена, Кёльн; *Ornamenta Ecclesiae. 1985. Bd. 2. S. 324–326. [Kat.] E 92*), использовавшийся на церемонии миропомазания при короновании государя, право на проведение к-рой в Ахенском соборе принадлежало архиепископу К. Крест архиеп. Геро Кёльнского (70-е гг. X в.) — дубовое Распятие высотой 2 м — был вложен архиепископом в собор, где находился в центре храма у его гробницы (в новом здании с 1270 — в алтаре капеллы св. Стефана, с 1350 — в капелле Креста Господня). Крест архиеп. Геро Кёльнского считается старейшим из сохранившихся монументальных Распятий: его первоначальными фрагментами являются фигура Христа и сам Крест; золотой ореол и мраморный киот-рама созданы по заказу настоятеля собора Г. фон Меринга в 1683 г. Скульптура отличается лаконичностью и реализмом: провисшее тело (сохр. его оригинальная раскраска), опущенная голова, закрытые глаза, проработанная мускулатура, отклонившиеся от прямой оси ноги (*Ibid. S. 214–215. [Kat.] E 17*). Распятие архиеп. Геро было создано мастерами, сохранившими античные традиции; возможно, повлияло античное скульптурное наследие К. или знакомство архиепископа с бытом визант. двора (он был посланником имп. Оттона I в Византию в правление Македонской династии). Во 2-й пол. XI в. Византию посетил Кёльнский архиеп. Анно II. При нем в К. процветала школа миниатюристов, создававших иллюминированные кодексы с миниатюрами в византийском стиле. В К. были изготовлены драгоценные кресты (*cruces gemmatae*), напр. равноконечный, с отделкой крупными драгоценными камнями, в т. ч. античными камнями и геммами, золотой сканью для городского собора в Оснабрюке (1070; *Ibid. Bd. 3. S. 103–106. [Kat.] H 27*), с реликвиями, вложенными в кристалл горного хрусталя в центре креста и в подвесках на перекрестье, для ц. св. Северина в К. (2-я пол. XI в., ц. св. Северина, Кёльн — *Ibid. Bd. 2. S. 254–255. [Kat.] E 42*). Эмальеры



Крест архиеп. Геро Кёльнского
(Распятие Геро)
70-е гг. X в., 1683 г. (собор, Кёльн)

К. подражали искусству византийской эмали: тонкостью рисунка и колористических сочетаний отличается пластина с образом св. Северина (кон. XI в., художественный музей «Колумба» Кёльнского архиепископства, Кёльн), единственная сохранившаяся деталь драгоценной раки святого, созданной по воле архиеп. Германа III Хохштадена (1089–1099) и переплавленной в 1795–1798 гг. (Ibid. S. 255. [Kat.] E 43). Визант. произведения служили образцами для кёльнских художников XIII в.: резная композиция «Успение Пресвятой Богородицы» на пластине слоновой кости (кон. X в., Музей Шнютгена, Кёльн) стала прототипом фрески в капелле Пресв. Богородицы собора К. (ок. 1260).

Торговые и церковно-политические связи с правосл. Востоком в X–XII вв. благоприятствовали появлению в К. византийской художественной продукции. К-польские ткани использованы при погребении архиеп. Гериберта в Дойце (датируются временем правления имп. *Василия II Болгаробойцы* (ок. 976–1025), художественный музей «Колумба» Кёльнского архиепископства, Кёльн — Ibid. Bd. 2. S. 326, 329. [Kat.] E 94); золотые, с эмалевыми узорами обкладки на 8-конечный крест — часть Честного Креста, который был подарен византийским императором архиеп. Анно II (2-я пол. XI в., с 1958 в составе реликвария-киота работы Э. Тресков, со-

кровищница собора — Ibid. Bd. 3. S. 120–121. [Kat.] H 38; *Becks, Lauer*. 2000. S. 30. N 15). Из К-поля был привезен выносной крест с архитектурным основанием и 3-лопастными окончаниями на ветвях (XI–XII вв., Музей Шнютгена, Кёльн; [*Euw A., von.*] Schnütgen-Museum, Köln. Braunschweig, 1990. P. 18). Некоторые произведения создавались именно для храмов К.: для ц. св. Герона, освященной после перестройки в 1069 г., в К-поле была написана Псалтирь малого формата (Vindob. Theol. gr. 336, 1077–1078 гг.), на что указывает помимо надписи миниатюра с образом св. воина Герона (*Buberl P., Gerstinger H.* Die byzantinischen Handschriften. Lpz., 1938. Bd. 2. S. 35–38; *Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 2. S. 253–254. [Kat.] E 41; *Gamillscheg E.* Beobachtungen zum Oeuvre des Kopisten Michael Paperges // Хризотроф. М., 2009. Вып. 3: Средневеков. книжные центры: местные традиции и межрегион. связи: Тр. междунар. науч. конф. / Сост.: Э. Н. Добрынина. С. 76–77). Многие византийские изделия и реликвии попали в К. после взятия К-поля крестоносцами в 1204 г. Ок. 1240 г. был смонтирован реликварий с частицей Древа Креста (до 1817 принадлежал ц. Девы Марии на Ступенях (Санкт-Мария-ад-Градус), располагавшейся рядом с хором собора; с 1837 в сокровищнице собора, Кёльн — *Becks, Lauer*. 2000. S. 27. N 11). Реликварий украшают фигуры и орнаменты сер.— 2-й пол. XII в. с визант. ставротекы к-польской работы: на внутренних сторонах створок изображены предстоящие в молитве имп. св. Константин Великий и его мать имп. св. равноап. Елена в царских облачениях (далматике и лоре, в коронах), а также створки украшены крестообразными, заключенными в круги узорами. Киот украшен крупными цветными камнями, жемчугом; чеканные, объемные фигуры 4 ангелов с кадилами расположены по сторонам частицы Древа; графичные изображения — Спаситель на троне в окружении символов евангелистов — выполнены в технике «золотой наводки» (*Braunfirnis*). Тончайшие по технике изготовления византийские эмали становились частью личной казны архиепископов К. Из погребения Кёльнского архиеп. Зигфрида фон Вестербурга (1275–1297) в соборе св. Мартина в Бонне происхо-

дит золотой медальон, в оправе которого мелкими изумрудами окружена эмалевая круглая пластина с образом благословляющего Христа (кон. X в., Рейнский краеведческий музей, Бонн; *Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 3. S. 17. [Kat.] G 13).

Обители К. были известны за пределами города. Бенедиктинский монастырь, посвященный вмч. Пантелеймону (Санкт-Панталеон), был знаменит среди правителей и высшего клира Свящ. Римской империи и других стран. Здесь похоронены Кёльнский архиеп. Бруно, супруга имп. Оттона II имп. *Феофано* († 991) (*Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens u. Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*. Köln, 1991. Bd. 1). Вклады в аббатство Санкт-Панталеон делала дочь последнего англосакс. кор. Харальда II Гита, супруга Киевского вел. кн. *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха. Согласно «Похвальному слову вмч. Пантелеймону» (20-е гг. XII в.), составленному и произнесенному на проповеди аббатом *Руперттом Дойцским*, заступничеству святого она приписывала выздоровление своего старшего сына кн. Мстислава Новгородского; день ее смерти был внесен в синодик монастыря (Др. Русь в свете зарубежных источников / Ред.: Е. А. Мельникова. М., 1999. С. 262, 370–371).

В XII в. К. был крупным центром ювелирного искусства, продолжая традиции, процветавшие в районе рек Маас и Рейн. В его мастерских во 2-й пол. XII в. были созданы произведения высокого художественного качества в техниках чеканки и эмали: рака св. Этерия (ок. 1170, ц. св. Урсулы, Кёльн), алтарь из ц. св. Урсулы (ок. 1170, Музей Шнютгена, Кёльн), раки св. Маврина (ок. 1170, ризница ц. вмч. Пантелеймона, Кёльн) и св. Гериберта (ок. 1160–1170, Дойц, ц. Санкт-Хериберт) (*Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 2. S. 297. [Kat.] E 79, 90, 113, 114). Одним из самых знаменитых творений ювелиров из К. стал реликварий Трех волхвов (Трех царей) (1190 — ок. 1225), начатый под рук. мастера Николая Верденского. Мощи 3 волхвов были подарены имп. Фридрихом I Барбаросой Кёльнскому архиеп. Райнальду фон Дасселю и 23 июля 1164 г. привезены в город (помимо них в реликварии хранятся мощи пострадавших в Милане св. воинов Феликса

и Набора, а также мощи мч. Григория из Сполетия — *Lauer*. 2006. S. 10–12). Ок. 100 античных гемм для передней стенки реликвария, драгоценные камни и жемчужины пожертвовал буд. имп. Оттон IV (ок.



Иисус Христос, св. воины Феликс и Набор.
Фрагмент реликвария Трех волхвов.
1190 — ок. 1225 г. (собор, Кельн)

1200); он же преподнес собору 3 золотые короны, которые были помещены над головами волхвов (переплавлены в 1803). Двухрусный ковчег, составленный из 3 ларцов с 2-скатными крышками, напоминающий базиликальное здание, был покрыт золотыми рельефами с изображениями Христа, апостолов и пророков, добродетелей, с Деисусом и сценами из НЗ и Апокалипсиса. Исполненные в высоком рельефе композиции, в особенности фигуры сидящих пророков, напоминают античные статуи и выделяются на фоне орнаментального декора из эмалевых пластин, колонок, чеканных лент и карнизов (*Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 2. S. 216–227. [Kat.] E 18; *Lauer*. 2006). Мощи волхвов были завернуты в узорные шелковые ткани сир. производства (дамаст) II в., в т. ч. с включением золотых нитей (*Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 2. S. 74, 86. [Kat.] D 67; *Becks, Lauer*. 2000. S. 96. N 165; *Lauer*. 2006. S. 11). На рельефе «Поклонение волхвов» вместе с волхвами помещена фигура имп. Оттона IV. Среди дарованных императором античных гемм были портреты государей эпохи эллинизма и Др. Рима; это не единственный пример использования предметов античного искусства с имп. тематикой: ок. 1056 г. в юве-

лирной мастерской г. Вердена для внука имп. Оттона II Кельнского архиеп. Германа II (1036–1056) был изготовлен крест с Распятием, на котором в качестве головы Спасителя была закреплена голова миниатюрной статуи Ливии, супруги римского имп. Августа (нач. I в. по Р. Х.), из ляпис-лазури (художественный музей «Колумба» Кельнского архиепископства, Кельн — *Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 1. S. 134–136, 158–159. [Kat.] B 9). На рубеже XII и XIII вв. в К. создавались ковчеги в виде храмов, напоминающих античные или византийские центрические здания (они могли служить дарохранилищами, артофориями, реликвариями; различаются в деталях, но сходные по плану и принципам декорирования; в настоящее время хранятся в собр. Гос. музеев Берлина, в Музее Виктории и Альберта в Лондоне, отдельные элементы (медные колонки, покрытые эмалью и золоченые медные пластины XIII в.) — в собрании ГЭ). Известны имена некоторых ювелиров, работавших в это время в К.: так, Эйльберт создал переносной алтарь из сокровищницы Вельфов.

В готическом стиле создавались произведения в местных мастерских, напр. алтарь из церкви женского францисканского монашества св. Клары (ок. 1350/60, с нач. XIX в. хранится в кафедральном соборе, в наст. время находится в юго-зап. части транспта). Первоначальный облик полиптиха был восстановлен в ходе реставрационных работ 1907–1909 гг. В его живописи повторяются S-образные силуэты, обильно использованы декоративные золотые элементы, в т. ч. фоны; сцены из НЗ вписаны в стрельчатые вимперги-арочки. Среди святых представлен основатель ордена францисканцев католич. св. Франциск Ассизский. К числу редких изображений относится «Чудо во время мессы святого епископа Мартина». Деревянные панели ограды хора в соборе были украшены образами святых, связанных с историей города: императоры — на юж. стороне, представители К. — на северной, последним представлен архиеп. Вальрам фон Юлих (1332–1349), при котором, возможно, был создан памятник. Восточная часть юж. стороны ограды хора представляла сцены из жизни Девы Марии, северная —

ап. Петра и святых покровителей собора. Ап. Петр прославляется как глава Римской Церкви: в сцене встречи с ап. Павлом ап. Петр как епископ облачен в орнат. В живописи заимствованы приемы художественных школ Франции, Италии, Англии и Богемии, а их синтез может рассматриваться как начало собственной живописной традиции.

Видимо, к освящению соборного хора (ок. 1322) был выполнен серебряный с позолотой и эмалью посох епископа; его верхняя часть в «зубчатом» готическом стиле включает условный образ здания и миниатюрную скульптурную композицию — коленопреклоненный епископ, молящийся Пресв. Богородице с Младенцем (сокровищница собора, Кельн; см.: *Becks, Lauer*. 2000. S. 43. N 56).

С кон. XIV — нач. XV в. для храмов К. местными живописцами был создан ряд алтарей, их работа отмечена высочайшим мастерством, сложившимся под влиянием произведений из Франции, Фландрии, Бургундии. Позднеготические образы, написанные на золотых фонах, натуралистичны, художественная мане-



Св. Вероника с платом.
Ок. 1420 г.
Мастер св. Вероники
(Ст. Пинакотекa, Мюнхен)

ра обозначается по названиям лучших произведений. Женские образы наделялись лиричностью, напр., как у Мастера св. Вероники, — алтарный образ «Св. Вероника с пла-

том» (ок. 1420; Ст. Пинакотекa, Мюнхен), а также эмоциональностью, трагизмом. В творчестве этих мастеров был популярен иконографический тип Пресв. Девы Марии «Hortus conclusus»: Богородица держит в руках цветущие растения, как в центральной части триптиха «Мадонна с цветком сладкого горошка», написанного Мастером св. Вероники для ц. св. Северина в К. (ок. 1420), или в окружении ангелов пребывает в цветущем райском саду, как на небольшой картине «Мадонна в райском саду» неизвестного мастера, созданной для ц. св. Лаврентия в К. (оба в Музее Вальраф-Рихарц, Кельн). Традиционные готические приемы — золотой фон, нимбы с тисненными надписями, изящные пропорции, тонкий рисунок — сочетаются с нежной цветовой гаммой, мягкостью и плавностью письма, натурализмом в изображении предметов и растений. Одним из лучших мастеров К. в период «пламенеющей» готики (сер. XV в.) стал Штефан Лохнер, писавший малые образы и большие алтари. Для церкви городской ратуши предназначался алтарь Покровителей города (ок. 1442, с 1810 благодаря усилиям каноника Ф. Ф. Вальрафа, собирателя, ученого, ректора ун-та, перенесен в собор, находится на вост. стене сев. нефа, в часовне Пресв. Девы Марии). Сюжеты и персонажи связаны с сакральной топографией К.: в центре — «Поклонение волхвов», на левой створке св. Урсула и св. Этерий, сын английского короля, чьи мощи также почитались в городе, на правой — воины Фиванского легиона во главе со св. Гереоном. На золотом фоне фигуры святых написаны пластично и достоверно, в роскошных одеждах с шитьем и мехами. Подобно фламандским мастерам братьям ван Эйк, Лохнер был увлечен воспроизведением предметов, отражающих свет или отражений: золотых корон, украшений св. дев (напр., фибула-защетка на синем плаще Богоматери, где драгоценные камни и жемчуг окружают миниатюрный рельеф-эмаль с изображением дамы с единорогом), оконного переплета (в металлических поножах одного из юных воинов), перламутрового в золотой оправе двойного кубка в руках среднего из волхвов (о святых с алтаря работы Лохнера см.: *Шохин В. К.* Святые Гереон и Урсула —



Мадонна в саду.
30-е гг. XV в. Худож. Штефан Лохнер.
(музей Вальраф-Рихарц, Кельн)

покровители Кельна // *АиО.* 2000. № 1(23). С. 203–217). Любование предметами земного мира не отменяет средневековой условности пространства — в «Поклонении Младенцу Христу» (40-е гг. XV в., Ст. Пинакотекa, Мюнхен), в «Мадонне в беседке из роз» (1440–1442, Музей



Бюст-реликварий
мч. Григория из Сполетия.
Ок. 1500 г.
(сокровищница собора, Кельн)

Вальраф-Рихарц, Кельн). Придавая лиричность Богородичным ликам, Лохнер повторяет манеру изображения Мастера св. Вероники. В его алтаре «Страшный Суд» (1435, для ц. св. Лаврентия в К., ныне центральная часть в Музее Вальраф-Рихарц, Кельн) предугадывается фантазийность работ *И. Босха*. Центральная часть алтаря для ц. св. Колумбы был написан знаменитым мастером Сев. Возрождения Рогиром ван дер Вейденом (1455, Ст. Пинакотекa, Мюнхен); он, несомненно, оказал

влияние на местных мастеров. Увлечение натурализмом, возможностью воспроизводить окружающий мир отразилось в произведениях мастеров 2-й пол. XV в., напр. в образах алтаря для ц. св. Урсулы (работы Мастера «жизни Девы Марии», 60-е гг. XV в.); укрупнение масштабов человеческих фигур, сочетание пластики и декоративности — алтарь св. Варфоломея для ц. св. Колумбы (1500–1505, оба алтаря в Ст. Пинакотекe, Мюнхен).

На кон. XV–XVI в. приходится расцвет серебро- и золотоделия, производства эмалей с преобладанием готических форм и нарастающим интересом к итальянским художественным новшествам. Многочисленны предметы церковной утвари, создаются инсигнии предстоятелей К. — в пару к пастырскому посоху был изготовлен сходный по материалу и технике церемониальный меч (Kurschwert, ок. 1480–1490, сокровищница собора, Кельн — *Becks, Lauer.* 2000. S. 42. N 55). В новом стиле, реалистичном и скупом на украшения, создан бюст-реликварий для мощей мч. Григория из Сполетия (ок. 1500, сокровищница собора, Кельн — *Ibid.* S. 57. N 85) — закрытые глаза, складки губ и век, морщины на лбу выражают страдание. Бронзовый позолоченный рельеф с группой святых под роскошным балдахином (ок. 1518, сокровищница собора, Кельн — *Ibid.* S. 58. N 84), изготовленный в Брюсселе и посвященный памяти Ж. фон Кроя, бывш. настоятеля собора, ставшего епископом г. Камбре, продолжал популярную в К. тему поклонения волхвов. Драгоценные дары собору, литургические сосуды и детали облачения становились роскошнее и ярче, напр., процессионный реликварий-дарохранильница (Prunkmonstranz) из золота с крупными камнями был сделан по заказу архиеп. Максимилиана Генриха Баварского (1658–1659, мастер К. Швелинг — *Ibid.* S. 72–73. N 112–114). Для паломников были созданы гравированные изображения с перечислением почитаемых святых и достопримечательностей собора К. (гравюра «Паломнический листок» (Pilgerblatt), мастер П. Шонеман — *Ibid.* S. 34–35. N 23).

После наполеоновского нашествия (1794) и последовавшей секуляризации были закрыты и разрушены ок. 40 церквей в К. и его

окрестностях (Беляев. 1998. С. 325, 354), утрачены детали убранства раки 3 волхвов, восполненные небольшими панно в стиле академической живописи на сюжеты ВЗ и поклонения волхвов (1807, сокровищница собора, Кельн — *Becks, Lauer*. 2000. S. 92–95. N 163, 164). Национальное наследие, средневековые сокровища К. стали неиссякаемым источником вдохновения для мастеров XIX–XX вв. По образцу романских драгоценных реликвариев с эмалью и фигурными рельефами в аркадах была выполнена рака св. Агилольфа, архиеп. Кельнского (745–752) (*Ibid.* S. 138. N 286). Произведения церковной утвари создавались в К. после первой мировой войны, напр. в среде художников, обучавшихся в Рабочей (Ремесленной) школе К. (*Werkschule*), где в особом классе (*Paramentenklasse*) разрабатывали образцы тканей и вышивки, подражая средневековым ремесленникам. Ими же был создан ряд литургических облачений для собора в стиле ар-деко, напр. «Зеленая капелла» из 12 предметов (П. Хекер и Э. Фройнд, 1922–1927, сокровищница собора, Кельн — *Ibid.* S. 141–142. N 292, 301–304), где на узорчатой ткани, подобно произведениям средневековья, узнаваемые фигуры ангелов соединены с абстрактными и произвольно размещенными орнаментами.

М. А. Маханько

Храмы романского стиля определены архитектурный облик К. Большая их часть была воссоздана во 2-й пол. XIX в.; после второй мировой войны возникла необходимость в новой реставрации. Часть церквей в К. была возведена на месте римских, гораздо более древних строений; ни один памятник дороманской эпохи не сохранился в первоначальном виде.

Церкви вмч. Пантелеимона и святых Космы и Дамиана находятся на месте рим. виллы. Церковь Пресв. Девы Марии на Капитолии на месте языческого храма I в. была заложена в 690 г. Плектрудой, женой франкского майордома Пипина Геристальского (в юж. нефе церкви находится ее саркофаг романской эпохи (1060) — *Ornamenta Ecclesiae*. 1985. Bd. 2. S. 334–335. [Kat.] E 99). Некоторые храмы, напр. церкви св. Урсулы и св. Гереона, по преданию, построены на местах мученичества этих святых, где позже были обрете-

тены их останки. В основании ц. св. Гереона — купольное центрическое здание 2-й пол. IV в., близкое по типу к т. н. храму Минервы Медики в Риме. Считалось, что это сооружение на могиле св. Гереона было возведено равноап. имп. Еленой (от здания раннехристианского времени сохранилась нижняя часть стен юж. апсиды и напольные мозаики; возможно, из-за наличия мозаичной декорации оно имело название «*Ad sanctos aureos*» (У золотых святых)). Это был один из важнейших паломнических объектов на территории франк. Галлии; здесь был похоронен Кельнский архиеп. Хильдебольд († 818). Церковь св. Урсулы находится на месте римской базилики IV в. Церковь св. Северина построена на месте часовни (оратория)-маририя IV в. на старой римской дороге; ц. св. Цецилии — на месте рим. терм.

В правление Карла Великого кафедра К. получила статус архиепископской. Типология церквей, сооруженных или перестроенных в то время — вмч. Пантелеимона, св. Апостолов, св. Цецилии, была ха-



Архиеп. Кельнский Геро перед ап. Петром.

Миниатюра из Кодекса Геро. Ок. 969 г.

(Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek. 1948. Fol. 6v)

рактерной для каролингской эпохи: это однонефные базилики с плоским стропильным перекрытием, с трансептом или без него, с *вестверком*. Зап. часть и крипту ц. св. Северина начали строить ок. 900 г., в 1043 г. туда перенесли мощи св. Северина,



Воскрешение сына вдовы из Наина. Миниатюра из Кодекса аббатисы Хитды. 1000–1020 гг.

(Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek. 1640. Fol. 115r)

еп. Кельнского (вост. часть закончена в 1-й трети XIII в., южная — к 1300). Церковь св. Апостолов возведена на месте храма, известного с IX в. Строительство базилик продолжилось и в X в., когда К. стал важным религиозным и политическим центром Свящ. Римской империи, а кафедру занял брат имп. Оттона I архиеп. Бруно. При нем были перестроены старые церкви, основаны новые, в т. ч. монастырские, напр. ц. вмч. Пантелеимона, женский мон-рь при ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии, аббатство св. Андрея, ц. св. Мартина. В 971 г. Кельнский архиеп. Геро, бывш. капеллан имп. Оттона I, сопровождал из К-поля невесту имп. Оттона II, буд. имп. Феофано. При ней в К. усилилось воздействие визант. искусства, напр. в стилистике и иконографии рукописей, вышедших из скрипториев К., — Сакраментария из мон-ря св. Гереона (*Paris. lat.* 817; 996–1002 гг.) и Кодекса (Евангелия) аббатиссы Хитды (Хильды) из Мешеды (*Darmstadt, Hess. Landesbibliothek*. 1640; 1000–1020 гг.). Имп. Феофано привезла в К. частицу мощей вмч. Пантелеимона из Ахена, к-рую поместила в перестроенную ею церковь во имя святого: однонефный, с одной апсидой храм был расширен и дополнен 2-ярусным вестверком с 2 башнями (966–980), сохранившимся до наст. времени; там находится также приве-

зенная из К-поля частица мощей свт. Николая Чудотворца.

В эпоху романики были построены и поновлены 12 церквей в К.: вмч. Пантелеимона, св. Цецилии, Пресв. Девы Марии на Капитолии, св. Урсулы, св. Гереона, св. Севериана, св. Апостолов, св. Мартина Турского, св. Куниберта, св. Андрея,



Церковь вмч. Пантелеимона в Кёльне.
Зап. фасад

вмч. Георгия, Пресв. Девы Марии в Лискирхене. Во 2-й пол. XI в. в К. сложился новый архитектурный тип храмов — с 3-лепестковым завершением вост. части, в подражание ц. Рождества Христова в Вифлееме. Апсиды были объединены общим обходом (деамбулаторием), который вел в боковые нефы; они были перекрыты крестовыми сводами, благодаря чему в вост. части создавалось единое пространство, характерное скорее для центральных храмов, строившихся под византийским влиянием. Соединение базиликальной (западной) и центральной (восточной) частей — осо-



Церковь св. Куниберта
в Кёльне.
1210–1247 гг.

ны 2 башни, после чего церковь имела вид базилики без трансепта. В новом здании ц. св. Апостолов (1-я пол. XI в.) алтарь был расположен с зап.



Церковь св. Апостолов в Кёльне.
Вост. фасад

бенность кельнского варианта романики и более поздней архитектуры К. Самый ранний памятник такого типа, ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии (1049–1065), считался в городе 2-м по значению после кафедрального собора. Декорация храмов скупа снаружи: массивную, разделенную на ярусы стену украшают только аркатурные пояса, заимствованные из ломбардской архитектуры; капители имеют простую кубическую форму. Главный неф по-прежнему бывает перекрыт деревянными стропилами. В церкви сохранились рельефные деревянные двери (до 1065). Их украшает более 20 сцен, в основном с христологическими сюжетами (от Благовещения до Пятидесятницы). Непропорционально короткие и большеголовые фигурки, обобщенная трактовка, сдержанность и строгость характеризуют этот этап романской деревянной скульптуры.

Ок. 1150–1160 гг. была перестроена в романском стиле ц. вмч. Пантелеимона, ставшая 3-нефной; к этой же эпохе относится драгоценный реликварий вмч. Пантелеимона. В ц. св. Гереона был увеличен центральный неф, сооружена крипта (1067–1069). В 1156 г. к восточной части были пристро-

стороны, как в соборе св. Петра в Риме; к той эпохе восходят стены главного и зап. поперечного нефов. Церковь св. Цецилии представляла собой базилику без трансепта (1130–1160), от ее северного портала сохранился скульптурный тимпан 60-х гг. XII в. с изображением святой, получающей мученический венец (Музей Шнютгена, Кельн); в 1475 г. при церкви был организован мон-рь августинцев регулярных каноников; храм претерпел неск. перестроек, так, в главном нефе появились готические своды.

Во 2-й пол. X в., при архиеп. Бруно, было основано аббатство с ц. св. Мартина Турского. После пожара 1150 г. и перестройки по образцу ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии утвердили план храма в форме трилистника (завершен в 1220); в ходе реставрационных работ 1861 г. церкви был возвращен романский облик.

Церковь св. Андрея, основанная в то же время, что и ц. св. Мартина, была освящена архиеп. Геро в 974 г.; перестроена в XII в. в романском стиле как 3-нефная базилика с трансептом, вост. часть — в XIV в. в готическом стиле.

На месте ц. вмч. Георгия при Меровингах предположительно находился ораторий. Сменившая его романская базилика с трансептом была возведена в 1059 г., центральный деревянный свод заменили каменным, пристроили массивный вестверк (XII в.). Романский облик был возвращен церкви в 1928–1930 гг., она сильно пострадала во время второй мировой войны.

Самая маленькая романская базилика — ц. Пресв. Девы Марии в Лискирхене (впервые упоминается в 948; время строительства 1190–1220).

Церковь св. Куниберта (1210–1247) находится на месте базилики во имя св. Климента I, еп. (папы) Римского; в ней был похоронен Кельнский еп. св. Куниберт. После перенесения в крипту мощей святого 3-нефная романская базилика была освящена в его честь. Во 2-й пол. XIV в., после пожара, зап. часть храма была перестроена в готическом стиле.

XII — 1-я пол. XIII в. — это расцвет рейнской школы архитектуры, в т. ч. в К. Церкви были перекрыты каменными сводами, к ним пристроены дополнительные нефы и капеллы,

переделаны вост. части храмов — алтарь и хор, расширено внутреннее пространство, расписаны стены и своды. Французские новации, связанные с развитием готики, повлияли на позднероманскую архитектуру К., что обусловило переходный характер ее стиля: соединение собственных романике массивных и расчлененных стен с окнами стрельчатой формы и увеличившимся внутренним пространством. Была перестроена вост. часть ц. св. Апостолов (1150 — ок. 1230?) и ц. св. Мартина



Церковь
Успения Пресв. Девы Марии
в Кёльне. Центральный неф.
20-е гг. XVII в.

(после 1150 — сер. XIII в.; вост. часть завершена к 1172). В 1192 г. после пожара, вост. часть ц. св. Апостолов стала трехлепестковой, как и в ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии; над ее вост. средокрестием был возведен 8-гранный купол-фонарь (ок. 1192–1219), на западе построен вестверк с башней. По типу раннеготической франц. архитектуры (напр., собор в Лане) стена имеет 4 яруса: арок, трифория, эмпор и клеристория. Церкви св. Гереона (1219–1227) придали форму 10-гранника (декагона). Декагон был украшен фресками, они почти полностью погибли во время второй мировой войны (сохр. фрагменты истории св. Дионисия); здание не очень сильно пострадало от бомбардировок, но его восстановление затянулось до 1984 г. Баптистерий с южной стороны — постройка 2-й четв. XIII в. В ц. св. Гереона, в нише к северу от входа, находится «Кровавая колонна». Лат. надпись свидетельствует о том, что она стала пользоваться особым почитанием после того, как на нее попала кровь мч. Гереона. Ныне существующую ц. св. Урсулы, 3-нефную романскую базилику без трансепта с эмпорами, начали возводить в 30-х гг. XIII в., как и ее западную башню, готический хор —

в 1247–1267 гг. В этой церкви до 1827 г. находился алтарь Пресв. Девы Марии (60-е гг. XV в., неизв. кельнский мастер; в наст. время его фрагменты хранятся в Ст. Пинакотеке, Мюнхен, и в Национальной картинной галерее, Лондон).

В 40-х гг. XIII в. кельнские мастера переняли из Саксонии распространенный там «зубчатый», или «зигзагообразный», стиль. Фрагменты фресок, написанных в этом стиле, сохранились в куполе и баптистерии ц. св. Гереона (1240–1250), на своде ц. Пресв. Девы Марии в Лискирхене (50-е гг. XIII в.), в криптах церквей св. Гереона (50-е гг. XIII в.) и вчм.

Пантелеимона (1260–1275). Основной чертой этого стиля является динамичность, использование острой, нервной ли-

нии. Графичность «зубчатого» стиля преодолевает массивность конструкций, одухотворяет романские формы и придает им внутреннюю динамику. Самые ранние фрески «зубчатого стиля» находятся в баптистерии ц. св. Гереона (40-е гг. XIII в.): композиция «Страшный Суд» и стоящие фигуры святых. Плохо сохранившиеся росписи в крипте ц. вчм. Пантелеимона представляют особую ценность из-за отсутствия поновлений; верхнего слоя живописи почти нет, но подготовительный рисунок виден отчетливо. В 4 арках, расположенных по 2 с каждой стороны от алтарной ниши, изображены (с юга на север): «Благовещение», «Рождество Христово», «Поклонение волхвов» и «Успение Пресв. Богородицы». Композиционные схемы близки к фрескам ц. Пресв. Девы Марии в Лискирхене. В обширной крипте ц. св. Гереона, сооружение которой было завершено к XII в., имеются фрагменты не только фресок, но и напольных мозаик с историей Самсона и царя Давида, а также большой каменный саркофаг святого. Самым поздним сохранившимся памятником кельнского «зубчатого» стиля считается фреска «Распятие» в ц. св. Куниберта (70-е гг. XIII в.).

К числу готических скульптурных памятников относится Распятие (1304) в сев. апсиде ц. Пресв. Девы Марии на Капитолии, к-рое носит название «Чумной Крест». Иконографический тип Христа характерен для XIV в., крест представлен в виде «Древа жизни». В Распятии отражены драматизм и экспрессия, свойственные нем. готике (следы терзаний и предсмертной агонии в трактовке тела Христа).

В эпоху поздней готики (кон. XIV–XVI в.) перестроили зап. башню и центральный неф ц. св. Северина.

В последующие века церкви К. неоднократно перестраивались как в позднеготическом стиле, так и в стилях барокко и классицизма, сооружались пристройки. Напр., к ц. св. Урсулы для хранения реликвий святой и ее спутниц была пристроена «Золотая комната» (1643–1664). В 1804 г., после закрытия доминиканского монастыря, в ц. св. Андрея были перенесены мощи св. Альберта Великого и золотой реликварий с мощами 7 мучеников Маккавеев. В 50-х гг. XX в. саркофаг Альберта Великого был перенесен в крипту церкви, где и находится до наст. времени.

При реставрационных работах XIX в., когда большинству церквей К. был возвращен романский облик (напр., в 1890–1892 ц. вчм. Пантелеимона), достройки позднейших эпох, как правило, разрушали. В кон. XIX в. была отреставрирована ц. св. Апостолов. Во время бомбардировок второй мировой войны, за редкими исключениями (кафедральный собор, ц. св. Андрея, ц. Пресв. Девы Марии в Лискирхене), храмы К. были разрушены. Во 2-й пол. XX в. их снова отреставрировали, предпочтение также было отдано романскому стилю, однако при ц. св. Урсулы были восстановлены готический хор и «Золотая комната».

С. В. Ковалевская

Лит.: Clemen P., Hrsg. Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln. Düsseldorf, 1906. Bd. 1. Abt. 1: Quellen / Bearb. J. Krudewig; Abt. 2: Das Römische Köln / Bearb. J. Klinkenberg; Schorn W., Verbeek A. Die Kirche St. Georg in Köln: Bauuntersuchung und Arbeiten der Wiederherstellung. B., 1940; Kölner Untersuchungen: Festgabe zur 1900-Jahrfeier der Stadtgründung / Hrsg. W. Zimmermann. Ratingen, 1950; Verbeek A. Kölner Kirchen: Die kirchliche Baukunst in Köln von den Anfängen bis zur Gegenwart. Köln, 1959, 1969², 1987³; Doppelfeld O., Pirling R. Fränkische Fürsten im Rheinland: Die Gräber aus dem Kölner Dom. Düsseldorf,

1966. (Schriften des Rheinischen Landesmuseums Bonn; 2); *Firmenich H.* Köln: St. Ursula und die Maria-Abläss-Kapelle. Köln, 1970. (Rheinische Kunststätten; 7/8); *Kracht H. J.* Geschichte der Benediktinerabtei St. Pantaleon in Köln, 965–1250. Siegburg, 1975; *Binding G., Kahle B.* 2000 Jahre Baukunst in Köln. Köln, 1983; *Fussbroich H.* Die Ausgrabungen in St. Pantaleon zu Köln. Mainz, 1983; *Nisters-Weisbecker A.* Die Grabsteine des 7.–11. Jh. am Niederrhein // *Bonner Jb. Köln*, 1983. Bd. 183. S. 175–326; *Bergmann K. H.* St. Pantaleon in Köln. Neuss, 1985⁴. (Rheinische Kunststätten; 146); *Ornamenta Ecclesiae: Kunst u. Künstler der Romanik: Kat. zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich Kunsthalle / Hrsg. A. Legner.* Köln, 1985. 3 Bde; *Kier H., Krings U.* Die Romanischen Kirchen in Köln. Köln, 1986³, 1991⁵; *Weyres W.* Die vorgotischen Bischofskirchen in Köln. Köln, 1987; *Poettgen J.* Das spätgotische Geläute von St. Aposteln: Ein unbekanntes Werk des Kölner Meisters Johan van Andernach // *Colonia Romanica.* Köln, 1987. Bd. 2. S. 16–32; *Schütz B., Müller W.* Deutsche Romanik: Die Kirchenbauten der Kaiser, Bischöfe und Klöster. Freiburg, 1989; *Päffgen B.* Die Ausgrabungen in St. Severin zu Köln. Mainz, 1992. 3 Tl.; *idem.* Köln: Die Ausgrabungen unter St. Severin. Regensburg, 2007; *idem.* Grab und Schrein des hl. Severin in ihrem architektonischen Kontext vom 5. bis 13. Jh. // *Der hl. Severin von Köln: Verehrung und Legende / Hrsg. J. Oepen et al.* Siegburg, 2011. S. 373–439. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte; 40); *idem.* Der hl. Severin im Spiegel der frühen historischen Überlieferung // *Ibid.* S. 441–534; *Schumacher Th.* Grossbaustelle Kölner Dom: Technik des 19. Jh. bei der Vollendung einer gotischen Kathedrale. Köln, 1993; *Behrend-Krebs A.* Die ottonischen und romanischen Wandmalereien in St. Gereon, St. Maria im Kapitol und St. Pantaleon in Köln: Diss. Münster, 1994; *Die Domgrabung Köln: Altertum, Frühmittelalter, Mittelalter: Kolloquium zur Baugeschichte und Archäologie 14.–17. März 1984 in Köln: Vorträge und Diskussionen / Hrsg. A. Wolff.* Köln, 1996; *Schäpke W.* Kölns romanische Kirchen: Architektur, Geschichte und Ausstattung. Köln, 1996, 2004²; *Беллев Л. А.* Христианские древности: Введ. в сравн. изучение. М., 1998; *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln: FS zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998 / Hrsg. L. Honnefelder e. a.* Köln, 1998; *Kier H.* Kirchen in Köln. Köln, 1999; *Becks L., Lauer R.* Die Schatzkammer des Kölner Domes. Köln, 2000. (Meisterwerke des Kölner Domes; 6); *Niemeyer-Tewes M.* Das Dekagon von St. Gereon in Köln. Köln, 2000. (Veröff. d. Abteilung Architekturgeschichte; 72); *Dietmar C., Jung W.* Kleine illustrierte Geschichte der Stadt Köln. Köln, 2002³; *Ristow S., Bakker L., Hochkirchen D.* Die frühen Kirchen unter dem Kölner Dom: Befunde u. Funde vom 4. Jh. bis zur Bauzeit des Alten Domes. Köln, 2002; *Schwab O.* St. Gereon zu Köln: Untersuchungen zum spätantiken Gründungsbau // *Kölner Jb. B.*, 2002. Bd. 35. S. 7–206; *Verstegen U.* St. Gereon in Köln in römischer und frühmittelalterlicher Zeit. Köln, 2003; *idem.* Ausgrabungen und Bauforschungen in St. Gereon zu Köln. Mainz, 2006. (Kölner Forschungen; 9); *Berners A.* St. Aposteln in Köln: Untersuchungen zur Geschichte eines mittelalterlichen Kollegiatstifts bis ins 15. Jh.: Diss. Bonn, 2004. 2 Bde; *Samerski S.* Die Kölner Pantaleonsverehrung: Kontext – Funktion –

Entwicklung. Norderstedt, 2005; *Hoffmann G.* Das Gabelkreuz in St. Maria im Kapitol zu Köln und das Phänomen der Crucifixi dolorosi in Europa. Worms, 2006; *Lauer R.* Der Schrein der Heiligen Drei Könige. Köln, 2006. (Meisterwerke des Kölner Domes; 9); *Krings U., Schwab O.* Köln: Die Romanischen Kirchen: Zerstörung u. Wiederstellung. Köln, 2007. (Stadtspuren: Denkmälern in Köln; 2); *Backt U., Holtken T.* Die Baugeschichte des Kölner Domes nach archäologischen Quellen: Befunde u. Funde aus der gotischen Bauzeit. Köln, 2008; *Bühren R., van.* Kunst und Kirche im 20. Jh.: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Paderborn, 2008; *Becht-Jördens G.* Venantius Fortunatus und die Renovierung der Kirche St. Gereon zu Köln durch Bischof Carentinus // *Kölner Jb.* 2010. Bd. 43. S. 57–69; *Montgomery S. B.* St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne: Relics, Reliquaries and the Visual Culture of Group Sanctity in Late Medieval Europe. Bern; Oxf., 2010; *idem.* Bones and Stones: Imaging Sacred Defense in Medieval Cologne // *Push Me, Pull You.* Leiden, 2011. Vol. 1: Imaginative and Emotional Interaction in Late Medieval and Renaissance Art. P. 561–593; *Tillmann R.* Die mittelalterliche Grundherrschaft im Sauerland: Der kurkölnische Haupthof Blintrop-Niedernhöfen des Kölner St. Severinstiftes. Saarbrücken, 2011; *Borchert T.-H.* Medieval Art in Cologne: Cologne, 2012: [Exhibition Rev.] // *The Burlington Magazine.* L., 2012. Vol. 154. N 1308. P. 218–219.

КЕНИГ [нем. König] Франц (3.08.1905, дер. Варг близ Рабенштайна, Н. Австрия – 13.03.2004, Вена),



Ф. Кениг.

Фотография. Нач. 80-х гг. XX в.

кард., архиеп. Вены (1956–1985), католический теолог, историк религии. Род. в многодетной семье бедных крестьян, в 6 лет пережил смерть отца. При помощи настоятеля местного прихода в 1919 г. поступил в гимназию при бенедиктинском монастыре *Мельк*, где проявил способности к изучению языков. В 1927 г. окончил гимназию с отличием и получил церковную стипендию на проживание в Германо-Венгерской кол-

легии в Риме и обучение в папском *Григорианском университете*. Одновременно с учебой в ун-те изучал древнеперсид. языки и историю *зороастризма* на фак-те стран Востока *Папского библейского института*. В годы учебы особое влияние на К. оказали труды кард. Джона Генри *Ньюмена*, а также «Метафизика» *Аристотеля*, которую он читал в греческом оригинале с латинскими комментариями католического св. *Фомы Аквинского*. В 1930 г. получил в Григорианском ун-те степень д-ра философии, но чтобы завершить теологическое образование, продолжил изучение истории религии. 29 окт. 1933 г. генеральный викарий Рима кард. Франческо Маркети Сельваджани рукоположил К. во пресвитера. С 1934 по 1937 г. служил в еп-стве Санкт-Пельтен, являлся капелланом общин Альпеллы, Нойхофена-ан-дер-Ибс, Санкт-Валентина и Шайбса. В 1936 г. завершил теологическое образование в Риме со степенью д-ра богословия за дис. «Амешаспенты в Авесте и архангелы в Ветхом Завете: религиозно-историческое исследование» (*Die Amesha Spentas des Awesta und die Erzengel im Alten Testament: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*). В 1936–1937 гг. по стипендии Григорианского ун-та обучался на факультете социологии Католического ун-та г. Лилль (Франция).

В 1937 г. вернулся на служение в еп-ство Санкт-Пельтен, назначен викарием прихода в Санкт-Валентине, а в 1938 г. – викарием собора в Санкт-Пельтене и преподавателем религии в городской гимназии. После аншлюса Австрии Третьим рейхом (10 апр. 1938) был введен запрет на религ. деятельность в гос. школах. К. организовал при соборе полупулегалную воскресную школу и занимался духовным окормлением молодых католиков. В конце второй мировой войны оказывал помощь военнопленным, что побудило К. к изучению русского языка. По окончании войны в 1945 г. получил должность преподавателя религии колледжа в г. Кремс-ан-дер-Донау (Н. Австрия), одновременно являлся вольным слушателем Венского ун-та. В 1946 г. на фак-те католической теологии Венского ун-та защитил хабилитационную дис. «Вера в потустороннее в Ветхом Завете и ее параллели в религии Заратустры» (*Der Jenseitsglaube im Alten*

Testament und seine Parallelen in der Religion des Zarathustra). 20 февр. того же года мин-вом образования и искусства Австрии за К. было утверждено право обучать студентов (*venia legendi*) по специальности «ветхозаветная библеистика» и преподавать дисциплины, связанные с иранистикой. С 1947 г. являлся приват-доцентом фак-та католической теологии Венского ун-та и преподавал ВЗ и сравнительное богословие. Тогда же он опубликовал 1-е крупное исследование по сравнительному религиоведению — соч. «Ветхий Завет и древневосточные религии» (*König F. Das Alte Testament und die altorientalischen Religionen. W., 1947*).

В 1948–1952 гг. занимал должность внештатного профессора нравственного богословия в Зальцбургском ун-те, проживал в жен. бенедиктинском аббатстве Ноннберг в Зальцбурге. В этот период при поддержке своего секретаря, монахини аббатства Ноннберг, он подготовил и издал 3-томный историко-религиоведческий труд «Христос и религии мира» (*Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte / Hrsg. F. König. W., 1951. 3 Bde*). В написанных К. для этого сборника разделах «Человек и религия» (для 1-го тома), «Религия Заратустры» (для 2-го тома) и «Христианство и мировые религии» (для 3-го тома) были сформулированы основные положения его религиоведческого подхода, согласно которому многообразные формы личного религиозного опыта в различных религиях являются отражением связи человека с Богом, но лишь в христианстве возможна полнота богообщения: посреди многообразия религий человечества «нет другого пути к Отцу, как только через возвешенного Христа. Все другие религии суть этапы в направлении к этой цели, но доводит до цели только Его путь» (*Ibid. Bd. 3. S. 776*).

3 июля 1952 г. папа Римский Пий XII назначил К. титулярным епископом Ливиады и коадьютором епископа Санкт-Пельтена с правом наследования кафедры. Епископское рукоположение К., совершённое 31 авг. того же года в кафедральном соборе Санкт-Пельтена, возглавил еп. Михаэль Мемелауэр. К. участвовал в работе конференции епископов Австрии (см. *Епископские конференции*), по инициативе К. в сент. 1953 г.

при конференции епископов была создана Ассоциация католич. семей Австрии. Продолжая научную работу, в 1956 г. составил и издал «Религиоведческий словарь: Основные понятия» (*Religionswissenschaftliches Wörterbuch: Die Grundbegriffe*), в том же году возглавил редакцию религиоведения во 2-м издании нем. богословской энциклопедии «*Lexikon für Theologie und Kirche*» (*Freiburg i. Br., 1957–1968². 10 Bde*). 10 мая 1956 г. папа Пий XII назначил К. преемником скончавшегося Венского архиеп. кард. Теодора *Иннитцера*. 17 июня того же года К. вступил в управление диоцезом. На консистории 15 дек. 1958 г. папа Римский *Иоанн XXIII* возвел его в достоинство кардинала и 18 дек. объявил кардиналом-пресвитером рим. ц. св. Евсевия на Эсквiline. Одной из первоочередных задач К. в качестве архиепископа Вены было урегулирование отношений с австр. правительством, к-рое признало юридическую силу за конкордатом между Папским престолом и Австрией 1933 г. и в 1960 г. подписало соглашение, дополнявшее этот конкордат новыми условиями. 21 февр. 1959 г. папа Иоанн XXIII назначил Венского архиепископа 1-м военным викарием австрийской армии. Занимая эту должность до 8 мая 1969 г., К. принял меры по реорганизации пастырской работы с военными. Он также являлся ординарием (правлящим епископом) для католиков визант. обряда в Австрии.

К. принадлежал к числу влиятельных участников подготовки и проведения *Ватиканского II Собора* (1962–1965), внес существенный вклад в создание соборных документов, касающихся Откровения, а также ма-риологии, вопросов религ. свободы и коллегиальности; особую роль К. сыграл в разработке декрета об экуменизме «*Unitatis redintegratio*», декларации об отношении католической Церкви к нехристианским религиям «*Nostra aetate*» и пастырской конституции о Церкви в совр. мире «*Gaudium et spes*». В 1960 г. папа Иоанн XXIII включил его в состав Центральной подготовительной комиссии Собора; 27 нояб. 1961 г. К. посещал Стамбул, где участвовал в переговорах с К-польским патриархом *Афинагором I (Спиру)* о присутствии на Соборе представителей православных Церквей. Богословским консультантом К. в пе-

риод подготовки и проведения Собора был видный католический теолог пресв. Карл *Ранер*, при участии к-рого К. работал над проектом декрета об экуменизме. Во время соборных дискуссий о границах Церкви и о месте христиан, к-рые сторонниками традиц. католической экклезиологии воспринимались как находящиеся вне Церкви, не принадлежащие к Римско-католической Церкви, К. предложил формулировку «*communitates ecclesisticae*» (церковные общины), признававшую, что христианам-некатоликам «свойствен некий церковный характер», хотя «для полноты церковного бытия» им недостает единства с Папским престолом. Во многом благодаря К. II Ватиканский Собор отказался от унионального понимания взаимоотношений католич. Церкви с др. христ. конфессиями, предполагавшего присоединение христиан-некатоликов к католич. Церкви, что заложило основы совр. католического экуменизма.

Решающее значение в составлении проекта декларации о нехристианских религиях «*Nostra aetate*» имело предложение К. включить в него ранее отклоненный текст об отношении католич. Церкви к иудеям, из которого были удалены упоминания об ответственности евреев за распятие Христа. К. подчеркивал примиряющее значение поиска общности с др. религиями в ходе дискуссий с их представителями. Во время Всемирного евхаристического конгресса в Бомбее (1964) К. руководил встречами представителей разных религий, выступил там с речью о необходимости взаимного уважения в условиях нестабильности современного мира. В том же году К. выпустил написанное во время II Ватиканского Собора соч. «Представления Заратустры о потустороннем мире и Ветхий Завет» (*Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*), где рассмотрел межрелигиозный диалог как средство, с помощью которого религии мира смогут полнее осознать благу юсть Иисуса из Назарета. 31 марта 1965 г. в речи «Монотеизм в сегодняшнем мире», произнесенной в духовном центре ислама, ун-те Эль-Азхар в Каире, К. отметил существование общей основы у христианства и ислама, объединяющей обе великие монотеистические религии, что позволяет им сплотить-

ся в полемике с атеистическим материализмом. К. говорил о возможности и необходимости того, чтобы богословы обеих религий могли учиться друг у друга: «...христиане у мусульманских богословов — наглядному, близкому к действительности изложению; мусульмане — строгой логической форме в богословии христиан». В итоговом тексте декларации нашла отражение историческая оценка др. религий, выраженная К. еще в 1951 г. в изд. «Христос и религии мира»: католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в нехристианских религиях, но полнота религиозной жизни возможна лишь в христианстве.

К. участвовал в дискуссиях по проекту декларации о религиозной свободе «*Dignitatis humanae*», настаивая на понимании веры как личного ответа каждого человека на призыв Бога, к-рый может быть дан лишь решением свободной совести: «Только в свете этого личного выбора веры становится ясным, в какой степени Христос обращается к свободе человека, предполагает ее и нуждается в ней» (*Die Freiheit des Westens* / Hrsg. O. V. Roeggele. Graz, 1967. S. 188). По мнению К., принуждение к исповеданию католицизма не могло быть оправдано боязнью распространения в обществе безразличия к религии, т. к. принуждение в вопросе веры противоречит христианскому пониманию достоинства человеческой личности, обладающей свободным выбором.

В свете дискуссий о религиозной свободе на II Ватиканском Соборе возникла необходимость рассмотреть в соборных документах феномен атеизма, в связи с чем 6 апр. 1965 г. папа Римский Павел VI основал Секретариат по делам неверующих и назначил К. его руководителем, поручив изучить положения об атеизме в проекте конституции о Церкви в совр. мире. 27 сент. 1965 г. на 4-й сессии Собора во время обсуждения проекта конституции «*Gaudium et spes*» К. подверг критике текст об атеизме, представленный Загребским архиеп. кард. Франьо Шепером. Он изложил концепцию документа, подготовленного Секретариатом по делам неверующих, в котором говорилось, что корень атеизма лежит, с одной стороны, в ложном образе Бога, с дру-

гой — в ложном образе человека, поэтому для понимания духовных основ атеизма необходимо изучение его разных форм, особенно современного материалистического атеизма, возникшего отчасти и по вине самих христиан, которые «в обще-



Кард. Ф. Кёниг
и Р. Шютц (брат Роже),
основатель общины Тезе,
на экуменическом богослужении
в соборе св. Стефана в Вене.
1974 (1975?) г.

ственных и экономических областях жизни действовали не всегда правильно» (см.: *Neuhold*. 2008. S. 127). В числе мер по преодолению атеизма К. назвал «неустанный труд над единством христиан», а также отказ от традиционной обличительной позиции (*Neminem anathematizamus* — «мы никого не анафематствуем»), стремление «к содружеству со всеми людьми доброй воли и поиск пути мирного сосуществования» (*Ibid*. S. 130).

Деятельность на II Ватиканском Соборе принесла К. известность в католической Церкви. Он участвовал в ассамблеях Всемирного синода епископов в 1967, 1969, 1971, 1974 гг. как один из председателей, в 1977 и 1985 гг. как особый гость. На конклавах в авг. и окт. 1978 г. рассматривался в числе возможных кандидатов на Папский престол. Сам он поддержал кандидатуру Краковского архиеп. Кароля Войтылы (папа Римский Иоанн Павел II (1978–2006)).

До 27 июня 1980 г. К. руководил Секретариатом по делам неверующих, занимавшимся развитием диалога с представителями западного светского гуманизма и идеологами атеизма из социалистических стран. По ролу своей деятельности К. посе-

щал страны Вост. Европы, оказывал помощь проживавшим в них католикам. Так, в апр. 1963 г. по поручению папы Римского Иоанна XXIII К. встретился в Будапеште с прimateм Венгрии кард. Йозефом Миндсенти, скрывавшимся с 1956 г. на территории амер. посольства, затем неоднократно посещал его до осени 1971 г., когда коммунистическое правительство позволило кардиналу-примасу покинуть Венгрию. К. принял кард. Й. Миндсенти в Вене, обеспечив ему проживание до смерти (1975) за счет Венского архиепископства. В 1967 г. после переговоров К. с румын. властями из-под домашнего ареста был освобожден Арон Мартон, католический еп. Алба-Юлии. В 1972 г. К. посетил Польшу, в Ченстохове встречался с кард. Стефаном Вышиньским, архиеп. Краковским К. Войтылой и др. польскими епископами. Деятельность К. во многом влияла на т. н. вост. политику Ватикана. Поездки К. по странам Вост. Европы, Африки и Азии сопровождались экуменическими, межрелиг. и обществено-политическими встречами. Помимо диалога с неверующими К. уделял внимание отношениям религии и науки. В июле 1968 г. на конференции нобелевских лауреатов в Линдау на Боденском оз. К. выступил с докладом реферативного характера на тему «Преодоление «травмы Галилея» в отношениях между Церковью и светской наукой».

В Венском архиеп-стве К. осуществлял реформы в духе соборного обновления, в 1969–1971 гг. провел провинциальный синод Венского архиеп-ства. Являясь председателем Конференции епископов Австрии, К. участвовал в обновлении католической Церкви в Австрии, программе которого он изложил на общепольском синоде (1973–1974). К. призывал католиков шире участвовать в церковной жизни, развивать *апостольство мирян*, осознавать общую ответственность клира и мирян за жизнь и деятельность Церкви. Часто посещал приходы Венского архиеп-ства, проводил встречи в школах и на заводах, обращая особое внимание на катехизацию молодежи, в т. ч. и рабочих, а также на социально-благотворительную деятельность Церкви. Стремясь сохранить влияние католической Церкви в жизни австрийского общества, часто высказывался в СМИ по

общественно-политическим вопросам, готовил новогодние обращения по радио и телевидению, пользовавшиеся популярностью. При К. были урегулированы разногласия между католич. Церковью и профсоюзным движением; 27 февр. 1973 г. он стал 1-м официальным представителем Церкви со времени основания Второй Австрийской Республики, выступившим перед Национальным советом австр. федерации профсоюзов с докладом на тему «Церковь и общество».

Управляя архиеп-ством, К. продолжал заниматься экуменической деятельностью в рамках основанного им 4 нояб. 1964 г. в Вене фонда *Pro Oriente*, проводившего богословские собеседования и осуществляющего культурные контакты с православными и дохалкидонскими Церквами. В числе крупных мероприятий *Pro Oriente* были организация визита К. в Бухарест к Румынскому патриарху *Юстиниану* (19–24 нояб. 1967) и ответного визита патриарха в Вену (20–29 июня 1968). В 1974 г. фонд *Pro Oriente* провел симпозиум *Koinonia*, положивший начало официальному богословскому диалогу между Римско-католической и православной Церквами. 30 марта — 1 апр. 1979 г. проводил в Стамбуле переговоры с К-польским патриархом *Димитрием I* о визите папы Иоанна Павла II, состоявшемся в нояб. того же года; во время этой встречи было объявлено об учреждении Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и православными Церквами. В сент. 1979 г. посетил Югославию, где встретился с Сербским патриархом *Германом* и членами Синода Сербской Православной Церкви. В сент. 1980 г. приезжал в СССР. В Троице-Сергиевой лавре был принят патриархом Московским и всея Руси *Пименом*. В Эчмиадзине посетил Верховного патриарха и католикоса всех армян *Вазгена I*, а в Тбилиси — предстоятеля Грузинской Православной Церкви Католикоса-Патриарха *Илию II*. В 1985 г. по инициативе К. фонд *Pro Oriente* издал книгу Ленинградского и Новгородского митр. *Никодима (Ротова)* «Иоанн XXIII, папа Римский» с предисловием К. Входил в состав делегации Римско-католической Церкви на торжествах по случаю *Тысячелетия Крещения Руси* (1988).

В 1972 г. через фонд *Pro Oriente* К. положил начало неофициальному диалогу с дохалкидонскими Церквами, пригласив в Вену Антиохийского патриарха *Сирийской яковитской Церкви* Мар Игнатия *Иакова III* (февр. 1973), ответный визит в Дамаск состоялся в апр. 1973 г. Во время этой поездки прошла встреча К. с иерархами *Армянской Апостольской Церкви* Киликийским католикосом Хореном I и сопративителем-католикосом Карекином II (впосл. Верховный патриарх и католикос всех армян *Гарегин I*). Первым важным итогом диалога фонда *Pro Oriente* с дохалкидонскими Церквами стала выработка «Венской формулы» о единой христологической позиции двух Церквей. 10 мая 1973 г. этот документ подписали папа Павел VI и Коптский патриарх *Шенуда III*. Продолжая развивать экуменические контакты с дохалкидонскими Церквами, К. посетил Коптского патриарха Шенуду III в Каире (авг. 1976) и патриарха *Эфиопской Церкви* Абуна *Такла Хайманота* в Эфиопии (январь 1983), а также принимал в Вене католикоса всех армян Вазгена I (май 1981), патриарха Абуна *Такла Хайманота* (окт. 1981) и Антиохийского патриарха Сирийской яковитской Церкви Мар Игнатия *Закку I Иваса*.

В окт. 1968 г. по приглашению Тегеранского ун-та выступил с докладом «О мировом влиянии Заратустры», получившим высокую оценку у иранистов и историков зороастризма. В сент. 1974 г. личным гостем К. в Вене был далай-лама XIV. К. поддержал инициативу папы Иоанна Павла II по поводу проведения Всемирного дня молитвы о мире в Ассизи (27 окт. 1986), в к-рой участвовали представители христианских конфессий и различных религий мира. В лекции «II Ватиканский Собор и путь Церкви в третье тысячелетие», прочитанной 12 дек. 1995 г. в Праге, К. отверг обвинения папы в религиозном синкретизме со стороны католиков-традиционалистов (см. *Традиционализм*), заявив, что «значение события в Ассизи для будущего... в том, что, во-первых, католическая Церковь в лице папы дала знак, до какой степени она осознает свою задачу способствовать единству и согласию между людьми, и что, во-вторых, перед глазами людей всего мира религия была освобождена от принижающей ее ра-

ционалистической оценки. Участники встречи в Ассизи без к.-л. историко-религиозных, рациональных и теоретических дискуссий, интерпретаций и обсуждений вопросов религиоведения XIX и первой половины XX века подвели всех к осознанию значения религии для будущего людей».

В сделанном в Вене 5 дек. 1994 г. докладе «Христианство и ислам: возможности и границы диалога» К. заключил: «К далеко ведущим и отягчающим недоразумениям человечества относится тот факт, что три монотеистические религии — иудаизм, христианство, ислам — ссорятся и враждуют между собой из-за исторических разногласий и предрассудков, исполнены глубоко коренящегося недоверия по различным предметным и историческим причинам. Трудно понять, почему, несмотря на фундаментальное единство веры в Бога, эти религиозные сообщества находятся в разладе и противопоставлении. Трагично, что эти монотеистические религии, для которых нет параллелей в религиозной истории человечества, все еще не видят своей общей основы. Сегодня эти религии обязаны сообществу выступить за справедливость и мир между народами во имя Творца вселенной — Единого, Единственного Бога и человека, сотворенного по образу и подобию Божию». В слове по случаю вручения ему премии за толерантность в 1999 г. в Зальцбурге К. сказал, что «...межрелигиозный диалог требует обоюдной толерантности, т. е. терпимости к мнению и позиции другого. Он ведет к сосуществованию, к совместной жизни и совместному действию, как этого требует, например, общее благо в демократическом общежительстве. С помощью толерантной настроенности и расположенности нужно преодолеть различия и вместе устранить имеющийся потенциал конфликтности. Практическим примером этому служит мирное сосуществование языковых, национальных, религиозных меньшинств и большинства в государстве».

Для христиан, по мнению К., межрелигиозный диалог помогает дать ответ на главный вопрос: «Кто есть Иисус Христос?», т. к. главное отличие христианства от других религий заключается в ответе на вопрос о Личности Иисуса Христа: «...является ли Иисус Христос ве-

ликим религиозным наставником человечества, но все же в конечном счете лишь человеком, или же через Него говорит Отец Небесный, чтобы раскрыть великие вопросы человечества и дать на них ответ. Второе относится к убеждению христиан. И в этой связи вопрос о Христе есть и остается вопросом мировой истории» (*König F. Let the Spirit Breathe // The Tablet. 2001. 7 Apr. P. 484*). К. написал: «К великим вопросам мировой истории относится вопрос о том, кем является Иисус Христос. Сначала этот вопрос поднял Сам Иисус Христос в узком кругу Своих учеников и друзей. Иисус спрашивал их: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» (Мф 16. 13). И тогда Он повторял еще с большей настойчивостью вопрос Своим собственным ученикам: «А вы за кого почитаете Меня?» Со времени смерти и воскресения Иисуса Христа этот вопрос обращен к каждому из нас: «За кого вы Его почитаете?» Если Христос всего лишь человек, с особыми свойствами, но только человек, тогда такой вопрос незначителен. Однако если в Нем Бог принял человеческий облик и через Него обращает к нам Свое Слово, тогда этот вопрос касается каждого из нас. Миновать такую провокативную постановку вопроса невозможно никому, кто честен пред собой... И если мы открываем большую книгу истории мировых религий, то констатируем снова и снова: все люди ожидают от их религий ответа на неразрешенные загадки человеческого существования: откуда я происхожу, куда иду и какой смысл в моей жизни? В чем состоит та последняя тайна нашего существования, из которой мы происходим и к которой мы движемся? Так, вопрос о Боге объединяет людей всех религий и культур. Следует ли все это предоставить вопрошанию и поиску людей, как это происходило во многих традициях и видах религий, или Небесный Отец дал нам через Иисуса Христа последний ответ на этот вопрос?» (*König F. Gedanken für ein erfülltes Leben. 2004. S. 110*).

В авг. 1980 г. по достижении 75-летнего возраста в соответствии с нормами канонического права подал папе Римскому прошение об уходе на покой, но был оставлен на Венской архиепископской кафедре. В авг. 1985 г. в связи с 80-летием К. потерял право на участие в конклаве

и вновь подал прошение об уходе на покой, к-рое было удовлетворено 16 сент. папой Иоанном Павлом II. В окт. того же года избран на 5 лет президентом международного католического миротворческого движения «Pax Christi». Со 2 мая 1989 г. являлся кардиналом-первопресвитером Коллегии кардиналов. Находился на покое, проживал в Вене в монастыре Сестер милосердия, продолжал посещать приходы Венского архиеп-ства, где служил и занимался пастырской работой. В 1990 г. выступил одним из соучредителей Европейской академии наук и искусств в Зальцбурге. В 1991 г. основал фонд «Communio et Progressio — Новая надежда для Дунайского региона», к-рый присуждает премию лицам, добившимся успехов в экуменической деятельности, межрелигиозном диалоге, диалоге религии и науки.

В 1995 г. по случаю 90-летия К. префект Конгрегации вероучения кард. Йозеф Ратцингер (папа Римский Бенедикт XVI (2006–2013)) дал высокую оценку его религиозно-научным трудам, подчеркнув, что они имеют большое значение не только для религиоведения, но и для католического богословия, как, напр., вопрос о соотношении Христа и др. религий мира, в которых «Христос представлен, с одной стороны, совсем иным, но все же не чужим, и все многообразие религиозного поиска воспринято и очищено Им в самой сути». По мнению кард. Й. Ратцингера, К. удалось уйти от свойственного либеральной эпохе релятивистского сравнения религий к более глубокому пониманию их единства и различия (*Ratzinger J. Verantwortung für Kirche und Welt in dieser Zeit // 30 Jahre Pro Oriente: FS für den Stifter F. Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag. W., 1995. S. 42–44*).

В последние годы жизни К. участвовал в полемике относительно проводимой Конгрегацией вероучения процедуры анализа богословских работ, выступая за свободу выражения богословского мнения. Одобренные в 1997 г. папой Иоанном Павлом II положения о процедуре «Agendi ratio» были применены осенью 1999 г. к соч. «На пути к христианской теологии религиозного плюрализма» бельг. иезуита Ж. Дююи. По итогам анонимной экспертизы некоторые положения этой работы

были объявлены противоречащими католическому вероучению. В 2001 г. К. опубликовал ст. «Дайте Духу дышать» (*König F. Let the Spirit Breathe // The Tablet. 2001. 7 Apr. P. 483–484*). Он подчеркнул, что заслуги Дююи как богослова и религиоведа явно превышают заслуги анонимных экспертов, выразивших свое частное мнение, на основании которого Конгрегация вероучения вынесла несправедливое решение. Касаясь одной из дискуссионных для католической теологии кон. XX в. тем об обязанности католика следовать учительству Папского престола не только в догматических, но и в социально-этических суждениях, К. заявлял о праве католика, руководствуясь собственной совестью, принимать решения по вопросам, затронутым в энциклике папы Павла VI «*Humanae vitae*» и касающимся сексуальной этики (в т. ч. использования средств контрацепции).

К. скончался в своей квартире в мон-ре Сестер милосердия 13 марта 2004 г. На его похороны, состоявшиеся 27 марта, прибыли 13 кардиналов и ок. 60 епископов. Погребен в мемориальной часовне в склепе венского кафедрального собора св. Стефана.

Соч.: Die Amesha Spentas des Awesta u. die Erzengel im Alten Testament: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. [Melk], 1935; Christus u. die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte. W., 1951. 3 Bde; Religionswissenschaftliches Wörterbuch: Die Grundbegriffe. Freiburg i. Br., 1956; Ganz in Gottes Hand: Briefe gefallener und hingerichteter Katholiken, 1939–1945. W., 1957; Zarathustras Jenseitsvorstellungen u. das Alte Testament. Freiburg i. Br., 1964; Worte zur Zeit: Reden u. Aufsätze. Freiburg i. Br., 1968; Die Stunde der Welt. Graz; W.; Köln, 1971; Der Aufbruch zum Geist. Graz; W.; Köln, 1972; Das Zeichen Gottes. Graz; W.; Köln, 1973; Der Mensch ist für die Zukunft angelegt: Analysen, Reflexionen, Stellungnahmen. Freiburg i. Br., 1975; Kirche u. Welt: Ansprachen, Referate, Aufsätze. W.; Münch., 1978; Glaube ist Freiheit: Erinnerungen u. Gedanken eines Mannes der Kirche. W., 1981; Der Gottheit lebendiges Kleid: Evolutionstheorie u. Glaube: F. Kreuzer im Gespräch mit H. von Dittfurth, Kardinal F. König, A. Keyserling; Mit der Lindenauer Rede von Kardinal F. König über den Galilei-Prozess. W., 1982; Der Glaube der Menschen: Christus u. die Religionen der Erde. Freiburg i. Br., 1985, 1994?; Der Weg der Kirche: Ein Gespräch mit G. Licheri. Düsseldorf, 1986; Juden und Christen haben eine Zukunft. Zürich, 1988 (в соавт. с: E. L. Ehrlich); Ansichten eines engagierten Kirchenmannes / Hrsg. J. Kunz. W., 1991; Haus auf festem Grund / Hrsg. A. Fenzl, R. Földy. W., 1994; Appelle an Gewissen u. Vernunft / Hrsg. G. Hierzenberger. Innsbruck; W., 1995; Geduld u. Vertrauen: Franz Kardinal König: Texte u. Gespräche / Hrsg. A. Schifferle. Freiburg, 1995;



Unterwegs mit den Menschen: Vom Wissen zum Glauben / Hrsg. A. Fenzl, R. Földy. Innsbruck; W., 2001; Gedanken für ein erfülltes Leben / Hrsg. A. Fenzl, H. Nussbaumer. W., 2004; Meine Lebensstationen: Erinnerungen u. Vermächtnis. Innsbruck; W., 2005; Kardinal Franz König: Woher komme ich? Wohin gehe ich? / Hrsg. A. Fenzl, W. Moser. W.; Graz; Klagenfurt, 2009.

Изд.: *Jais Á.* Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande / Hrsg. F. König. Innsbruck, 1938; Europa: Horizonte der Hoffnung / Hrsg. F. König, K. Rahner. Graz; W.; Köln, 1983; Wesen u. Aufgabe einer katholischen Universität / Hrsg. F. König. Düsseldorf, 1984. (Schriften d. Katholischen Akad. in Bayern; 115); Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils / Hrsg. F. König. Düsseldorf, 1986. (Ibid.; 123); Zentralismus statt Kollegialität?: Kirche im Spannungsfeld / Hrsg. F. König. Düsseldorf, 1990. (Ibid.; 134); Und wir haben doch eine Zukunft: Mensch u. Natur an der Schwelle zum 3. Jahrtausend / Hrsg. F. Unger, F. König. Freiburg i. Br., 1990.

Лит.: *Barta R.* Kardinal Franz König: Mahner seines Volkes, Partner des Gespraches, Rufer über die Grenzen. W., 1965; *Kardinal König / Hrsg. A. Fenzl.* W., 1985; *Kierein-Kuenring M., Kurt M.* Purpurrote Weihnachten: Die Glückwünsche der Kardinäle an Kardinal König. Obertshausen, 2002; *Feichtlbauer H.* Franz König: Der Jahrhundert-Kardinal. W., 2003; *Kunz J.* Der Brückenbauer: Kardinal Franz König, 1905–2004. W., 2004; *Neuhold D.* Franz Kardinal König – Religion u. Freiheit: Versuch eines theologischen u. politischen Profils. Freiburg, 2008.

А. Фенцль

КĖХА [др. названия — синтоизм учений и течений, сектантский синтоизм, синто конфессий], собирательное обозначение движений, возникших в япон. синтоизме в XIX в. Термин закрепился после 1876 г., когда в ходе реформ имп. Мэйдзи (1867–1912) было решено узаконить новые синтоистские движения. К. противопоставлялась нерелигиозному учению, которое объединяло жителей Японии, почитавших императора (кокка-синто, гос. синтоизм), движения К. считались религиозными и были отделены от гос-ва.

К. отличают также от «народного синтоизма» (япон. «миндзоку-синто»), к которому относят многочисленные местные культы и верования, обычно неcodифицированные, и от «синтоизма святилищ» (дзиндзя-синто — «жреческий синтоизм»), состоящего из обрядов и учения, сложившихся в крупных святилищах. К. оценивают как обновленный синтоизм для мирян и как неосинтоизм (в противоположность традиц. синто); к неосинтоизму справедливо было бы причислять и «государственный синтоизм», т. к.

он, хотя и имеет связь с учениями глубокой древности, был выстроен заново в XIX в. после реставрации имп. власти. Иногда движения, причисляемые к К., определяются как «новые религии», производные от синтоизма, но уже не принадлежащие к нему.

Термин «кĖха» также используют как общее название синтоистских движений XIX–XX вв., включая в них и те, которые появились в годы второй мировой войны и после нее. Более точно все эти движения вместе называют «школьным синтоизмом» (сюха-синто) и внутри его различают собственно К. и «новейший синтоизм» (синко-синто).

Происхождение К. исследователи связывают с «братствами ко», широко распространенными в Японии в XVII–XVIII вв. В них входили горожане, крестьяне и самураи; задачи у «братств ко» были разные: паломничества в святилища Исе и Идзумо, на священную гору Фудзияма (Фудзи) или в другие горные края, проведение совместных празднеств и молений. Эти движения мирян были слабо связаны с традиц. жреческим синтоизмом, хотя учения, принятые в «братствах ко», восходили к наставлениям проповедников из старинных святилищ. Среди основателей К. было немало знатоков «национальной науки» (кокугаку) в истолковании Хирата Ацутанэ (1776–1843) как религиозно-философского учения о синтоистских божествах, о Японии как о священной стране и об особом пути японцев.

Уже в «братствах ко», а затем в движениях К. особое значение имел личный опыт отдельных участников, в т. ч. опыт связи с божеством, вещей снов и др. В XX в. многие движения К. возглавляют потомки их основателей с семейными традициями наставлений.

Школы К. в значительной мере складывались под влиянием движения за возрождение синтоизма в 1-й пол. XIX в. и кампании по пропаганде синтоизма в годы реформ Мэйдзи под названием «Движение за распространение великого учения» (ТайкĖ симпу ундо). Вместе с тем в них заметно влияние буддизма, особенно горного подвижничества сюгэндо. Искусственное разделение синтоизма и буддизма в ходе реформ Мэйдзи привело к тому, что нек-рые течения горного под-

вижничества были зарегистрированы как синтоистские, хотя они соблюдали как синтоистские, так и буддийские обряды. Деятельность всех объединений К. направлена на достижение мирских целей, таких как поддержание физического здоровья и достижение долголетия, на накопление богатства, на создание многодетных семей, на заботу о потомстве и др.

Внутри К. насчитывают 13 движений. В 1921 г. образовалась Ассоциация течений синтоизма (КĖха-синто рэнгокай): Дзикко-кĖ, Идзумо оясиро-кĖ, Конко-кĖ, Куродзуми-кĖ, Мисоги-кĖ, Онтакэ-кĖ, Синри-кĖ, Синсю-кĖ, Синто сюсэй-ха, Синто тайкĖ, Синто тайсэй-кĖ, Тэнри-кĖ, Фусо-кĖ. В наши дни из К. исключают Тэнри-кĖ, но добавляют Омото-кĖ.

Дзикко-кĖ — «Учение об истинном (или непрестанном) подвижничестве» (ок. 110 тыс. приверженцев). Основатель — Сибата Ханамори (1809–1890), самурай, знаток «национальной науки», почитатель горы Фудзияма; собирал предания о ней и был проводником (сэндацу) для паломников, совершавших восхождения на эту гору. В дальнейшем движение возглавляли наставники из семьи Сибата. Центр — г. Омия, префектура Сайтама. Дзикко-кĖ основано на учении о священной горе Фудзияма, разработанном в проповедях Хасэгава КакүгĖ (XVI–XVII вв.), и на преданиях паломнических братств Фудзи-ко. Почитаются боги горы Фудзияма, они же «небесные прародители», «отцы и матери» всего сущего. В задачи приверженцев «истинного подвижничества» входит очищение сердца и молитвы за имп. династию и за всю страну.

Идзумо оясиро-кĖ — «Учение великого святилища Идзумо» (ок. 1,19 млн приверженцев). Основатель — Сэнгэ Такатоми (1845–1918), жрец святилища Идзумо, мыслитель и политик; в годы реформ Мэйдзи отстаивал роль Идзумо как одной из главных святынь Японии, где поддерживается иное понимание основ синтоизма, нежели в святилище Исе с его почитанием прародительницы имп. рода *Аматэрасу*. В дальнейшем движение возглавляли потомки семьи Сэнгэ. Центр — Хикава (ныне в черте г. Идзумо), префектура Симане. Движение основано на жреческих традициях Идзумо, восходящих к письменным источникам





VIII в., и на наследии паломнических братств Идзумо-ко (или Тай-ся-ко). Почитаются бог Окунинуси («Великий господин страны») и др. божества святилища Идзумо как податели земных и посмертных благ, а также боги творения — Амэ-но минакануси, Таками-мусуби и Ками-мусуби, богиня Аматаэрасу и др. боги из древних мифолого-летописных сводов.

Конко-кё — «Учение золотого света» (ок. 440 тыс. приверженцев). Основатель — Акадзава Бундзи (1814–1883), крестьянин, после болезни переживший единение с великим богом золотого света (япон. Конко-дайдзин, Кондзин — «золотой бог»), сочетающим в себе черты творца мира и разрушителя. Истоки почитания этого божества прослеживаются в X–XI вв. в практиках, связанных с гаданиями. Течение Конко-кё чтит Конко-дайдзин как вселенский дух; каждому человеку присуща его частица, и благая его сила проявляется не иначе как через людей. Люди после смерти соединяются с богом, но могут и при жизни стать «живыми богами»; важное место отводится обрядам, направленным на единение человека и божества, на достижение «одержимости» (торицу-ги). Центр — Конко, префектура Окаяма. Движение делится на неск. направлений во главе с «живыми богами». Распространено в Японии и за ее пределами.

Куродзуми-кё — «Учение Куродзуми», самое раннее из движений К., ставшее прообразом позднейших религиозных групп (ок. 300 тыс. приверженцев). Основатель — Куродзуми Мунэтада (1780–1850), жрец святилища в пров. Бидзен (ныне префектура Окаяма), переживший в откровении единение (тэмэй дзикидзю — «прямое указание небесного веления») с богиней Аматаэрасу и впоследствии чтимый как «живое божество». Центр — г. Окаяма. Впоследствии движение возглавляли потомки семьи Куродзуми. Они проповедовали учение, занимались просветительской деятельностью, поддерживали и распространяли традиционные жреческие знания. Почитаются солнечная богиня Аматаэрасу как животворное начало мироздания; цель подвижничества — уподобиться солнцу в «окружности», благости и постоянной радости, достичь единства с «живыми богами» и со всеми людьми.

Мисоги-кё — «Учение об очищении» (ок. 100 тыс. приверженцев). Основатель — Иноуэ Масаканэ (1790–1849), самурай; интересовался учениями о богах, гаданиями и врачеванием, прошел обучение у знатоков придворной жреческой традиции Сиракава, пережил откровение в вешем сне и стал жрецом; преследовался как проповедник «новых и странных взглядов». Впосл. движение разделилось на неск. ветвей, наиболее влиятельная представлена семейной традицией Саката, восходящей к Саката Канэясу (1820–1890). Он учредил посмертное почитание Иноуэ Масаканэ. Центр движения — Кобутидзава, префектура Яманаси. Почитаются бог творения Амэ-но минакануси, богиня Аматаэрасу, бог Окунинуси, а также бог Сусаноо — первый «осквернитель» и бог — покровитель очищений и обожествленный основатель движения. Важнейшим средством единения с богами считается правильное дыхание, достигаемое особыми упражнениями, а также очистительные молитвы и обряды.

Омото-кё — «Учение о великой основе» (ок. 170 тыс. приверженцев). Основатели — Дэгути Нао (1836–1918), вдова ремесленника, и крестьянин Онисабуро (1871–1948), ее зять, принятый в семью Дэгути. Оба они неоднократно переживали единение с божествами. Дэгути Нао вещала от имени божества Кондзин, сообщала о других откровениях, в частности записывала содержание видений. Онисабуро толковал ее записи, дополняя их собственными, и составил несколько версий учения. По одной из них, Нао была «одержима» мужским божеством-творцом, а он сам — женским божеством-спасителем. Дэгути Онисабуро то проповедовал единство всех верований в мире и искал сотрудничества с другими религиями, такими как *Бахаи религия*, то занимался ультранационалистической пропагандой; он и последователи Омото-кё не раз подвергались преследованиям, в частности за незаконную издательскую деятельность. Движение Омото-кё присоединилось к Ассоциации течений синтоизма в 1956 г. Центр — г. Камеока, префектура Киото. Учение Омото-кё отличается от других, входящих в К., наибольшей степенью синтетичности: в нем соединяются синто, буддийские, христ. и др. элементы; по-

дробно разработана космология (небеса, срединный мир и ад) и учение о смене времен (счастливый «век богов», серебряный, медный века; в железный век власть постепенно переходит от благих богов к дурным; совр. «век грязи» и буд. праведный «век Мироку», т. е. будды *Майтрейи*). Буддийские представления о смене мировых эпох соединяются с наставлениями о возврате к «веку богов», характерными для жреческих синтоистских учений; в разных вариантах пропагандируется принцип «дух правит, тело подчиняется» (рэйсю тайю). Единый бог, великая основа мироздания, почитается под именами Амэ-но минакануси и Каму-Сусаноо. Основатели др. учений — Будда, Бодхидхарма, *Конфуций* и Христос — воспринимаются как «4 духа» этого единого бога; в каждом человеке, по учению Омото-кё, также присутствует 4 души. Омото-кё дало начало неск. движениям «новейшего синтоизма».

Онтакэ-кё — «Учение гор Онтакэ» (ок. 580 тыс. приверженцев). Основатель — Симояма Осуэкэ (точные даты жизни неизв.), проповедник, пытавшийся в 70-х гг. XIX в. объединить разные горные культы Японии. Движение продолжает традицию паломнических «братств ко», связанных с горами Онтакэ, состоит из неск. независимых объединений. Центр — г. Нара. Основной вид подвижничества — восхождение на горы, где соединяются видимый мир людей и незримый мир богов. Почитаются «84 тысячи богов», а также Куни-но токотати, Онамути и Сукуна-бикона.

Синри-кё — «Учение божественного принципа» (ок. 300 тыс. приверженцев). Основатель — Сано Цунэхико (1834–1906), знаток традиц. япон. медицины и приверженец «национальной науки», со 2-й пол. 70-х гг. XIX в. начал проповедовать собственное учение, основанное на откровениях, полученных во сне. Центр — г. Китаюсю, префектура Фукуока. Почитаются божества из древних япон. мифов, учение о них изложено несколько иначе, чем принято в «государственном синтоизме» кон. XIX — нач. XX в.; для систематизации учения о богах использованы схемы из «Книги перемени» и др. древнекит. книги. Так, в частности, утверждается, что каждое из божеств одновременно едино и множественно.





Синсю-кё — «Учение о божественном наставлении» (ок. 280 тыс. приверженцев). Основатель — Ёсимура Масамоти (1839–1915), самурай из пров. Мимасака (совр. префектура Окаяма). Он возводил свое происхождение к древнему жреческому роду Накатоми, много лет предавался суровому горному подвижничеству. Центр — Токио. Почитаются горные божества разных местностей Японии. Приверженцы учатся очищению и постепенному достижению единства с божеством, поддерживают традиции горного подвижничества, такие как испытания кипящей водой (кугатати).

Синто сюсэй-ха — «Школа завершения пути богов» (ок. 42 тыс. приверженцев). Основатель — Нитта Кунитэру (1829–1902), самурай; в годы реформ Мэйдзи поддерживал «почитание императора и изгнание варваров» (сонно дзёи), проповедовал учение о Японии как о «божественной стране», придерживался традиций горного подвижничества и конфуцианских наставлений о долге подданного и семейной почитательности. Центр — Токио. Почитаются божества творения Амэ-но минакэ-носи и др. По учению Синто сюсэй-ха, видимый мир людей управляется из незримого мира богов. Это учение во многом продолжает традиции синтеза синтоизма и конфуцианства в XVII–XVIII вв. Главная задача человека — «завершить и утвердить» (сюри косэй) свой дух, ориентируясь на богов-прародителей *Идзанаки* и *Идзанами*, закончивших творение мира по повелению первых божеств.

Синто тайкё — «Великое учение о пути богов» (ок. 45 тыс. приверженцев). Центр — Токио. Почитаются боги творения и др. божества, в целом учение следует тем же установкам, что и гос. синтоизм (любить родную страну и чтить ее богов, выверять путь человека по пути неба, почитать императора), однако эти установки считаются религиозными, а не идеологическими. Объединяет неск. орг-ций, возникших в годы реформ Мэйдзи.

Синто тайсэй-кё — «Учение великого становления на пути богов» (ок. 50 тыс. приверженцев). Основатель — Хираяма Сэйсай (1815–1890), правительственный чиновник, позже посвятивший себя религиозно-организаторской работе. Центр — Токио. Учение пропаганди-

рует особый путь Японии, его последователи выступают против вестернизации, почитают императора и его предков. Как и Синто тайкё, это учение объединяет несколько организаций, занимавшихся пропагандой синтоизма в годы реформ Мэйдзи.

Тэнри-кё — «Учение о небесной истине» (ок. 3 млн приверженцев по всему миру). Основательница — Накаяма Мики (1798–1887), крестьянка, пережившая опыт единения с великим богом небесной истины (Тэнри омикото) и почитаемая как «живое святилище». Центр — г. Тэнри, префектура Нара. С 1970 г. Тэнри-кё объявило себя самостоятельной монотеистической религией, не принадлежащей к синтоизму.

Фусо-кё — «Учение страны Солнечной шелковицы» (ок. 46 тыс. приверженцев). Основатель — Сисино Накаба (1844–1884), жрец святилища Сэнгэн-дзиндзя, приверженец «национальной науки». «Солнечная шелковица» — это дерево, упоминаемое в древнекитайских текстах; страну, где растет это дерево, с раннего средневековья японцы отождествляли с Японией. Центр — Токио. Почитаются боги святилища Сэнгэн-дзиндзя, связанные с горой Фудзияма и отождествляемые с божествами творения. Учение Фусо-кё отчасти сложилось на преданиях о горе Фудзияма и на обрядовых наставлениях по ее почитанию, составленных в XVI–XVII вв. Во 2-й пол. XIX–XX в. движение то объединялось с др. движениями почитателей горы Фудзияма, то отделялось от них.

В наст. время движения К. (учения Тэнри-кё, Омото-кё) имеют приверженцев не только в Японии, но и за ее пределами, в основном в япон. диаспоре в Сев. и Юж. Америке.

Лит.: *Hardacre H. Shintō and the State: 1868–1988*. Princeton, 1989; *Shinto: A Short History* / Ed. I. Nobutaka et al.; transl. M. Teeuwen, J. Brinn. N. Y., 2003; *Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто* / Отв. ред. А. Н. Мещеряков. М., 2010.

Н. Н. Трубникова

КИАРАН [ирл. Ciarán; лат. Cernanus, Keranus, Queranus; англ. Ciaran, Kieran] († 549), св. (пам. зап. 9 сент.), основатель мон-ря (церковного поселения) Клуан-Мокку-Нос (ныне Клонмакнойз, графство Оффали, Ирландия).

Источники. Житие К. известно в 4 версиях (3 на латыни, 1 на ирл. языке). Самым полным является



Св. Киаран.
Икона. XX в. Мастер А. Харт
(Епархиальный центр К-польского
Патриархата, Лондон)

лат. Житие, к-рое включено в Дублинское (Килкеннийское) собрание житий ирландских святых (обозначается сиглой М или D) и издано Ч. Пламмером по рукописи Dublin. Marsh's Library. Z 3.1.5. Fol. 144v – 148 (XV в.) (изд.: *Plummer. Vitae*. Т. 1. P. 200–216). Другая латинская версия Жития (R или O) входит в состав Оксфордского собрания, издана Р. А. С. Макалистером по рукописям Bodl. Rawl. B. 485 и B. 505 (XIV в.) (изд.: *The Latin and Irish Lives of Ciaran*. 1921. P. 172–183). Особую версию представляет собой Житие К. из Саламанкского собрания (Brux. 7672–7674, XIII – нач. XIV в.; сохр. только начальная часть Жития; изд.: *Heist. Vitae*. P. 78–81). Пространная ирл. версия Жития К., написанная в форме гомилии на день памяти святого и на стих Мф 7. 12, содержится в т. н. Книге из Лисмора (нач. XV в.) и в рукописи XVII в., выполненной Михалом О Клерри (Brux. 4190–200. Fol. 154–170v; изд.: *Lives of Saints from the Book of Lismore*. 1890. P. 117–134).

История текста Жития и датировка версий до конца не определены. Пламмер отметил, что оксфордская редакция Жития скорее всего является переработкой дублинской версии: текст существенно сокращен, добавлены ссылки на Свящ. Писание и рассуждения моралистического характера. Ирландское Житие, по мнению Пламмера, основано на лат. оригинале, который, однако, не был тождествен ни одной из со-



хранившихся лат. версий (*Plummer. Vitae. T. 1. P. XLVIII–LI*). Согласно Дж. Кенни, все версии Жития восходят к первоначальному тексту или сборнику текстов о К., созданному в Клуан-Мокку-Носе не позднее IX в. Исследователь попытался выделить эпизоды, которые, по его мнению, содержались в первоисточнике (повествование о смерти К., рассказы о происхождении реликвий и др. — *Kenney. Sources. P. 379*). Р. Шарп согласился с предположением Кенни о едином первоисточнике, отметив, что все сохранившиеся версии в той или иной мере подверглись переработкам (*Sharpe. 1991. P. 391*). По мнению Шарпа, дублинская версия была выполнена в 20-х гг. XIII в., оксфордская версия представляет собой сокращение, сделанное в кон. XIII в. для богослужебных нужд. Обе эти версии восходят к одной редакции Жития, саламанкская — к другой (*Ibid. P. 291–292*). Согласно К. Маккоуну, саламанкская версия является сокращением дублинской (*McCone K. An Introduction to Early Irish Saints' Lives // The Maynooth Review. 1984. Vol. 11. P. 52*). По мнению М. Герберт, ирл. версия Жития, сохранившаяся в Книге из Лисмора, была составлена в Клуан-Мокку-Носе между сер. XI и сер. XII в. (*Herbert. 1994*). А. Кенель попыталась восстановить историю текста Жития, опираясь на выводы Шарпа о развитии агиографического творчества в Ирландии. Поскольку К. был одним из самых известных ирландских святых, первоначальное Житие могло быть составлено в VII в., самое позднее в VIII в. Среди древнейших эпизодов, сохранившихся в разных версиях Жития, — рассказ о пире в Клуан-Мокку-Носе, к-рый, по мнению Кенель, был записан скорее всего не позже сер. VII в. Столь ранняя датировка первоначального Жития основана на предположении Шарпа, что в IX–XI вв. создавалась агиографическая лит-ра только на ирл. языке. Составление ирл. версии Жития Кенель датировала нач. X в., указывая на замечание Маккоуна о наличии среднеирландских форм в житийных текстах в Книге из Лисмора (однако Маккоун отнес эти тексты к XI–XII вв., см.: *McCone. An Introduction... // The Maynooth Review. 1984. Vol. 11. P. 38–39*). В ирландской версии Жития особое внимание уделено отношениям К. с верховным правителем Диармадом, сы-

ном Кербалла († 565), и со св. Колумбой († 597); Кенель объясняла это контактами общины Клуан-Мокку-Носа с правителями из династии Кланн Колман и церковными общиной Дермага (ныне Дарроу, графство Оффали), основателем к-рой считался св. Колумба. Появление отдельных эпизодов исследовательница связывала с тем, что на рубеже XI и XII вв. Житие подверглось переработке. В частности, предсказание К. о гонениях на его учеников, по мнению Кенель, было вызвано разорением Клуан-Мокку-Носа в 1095 г. В предании о том, что верные ученики К. были вынуждены на время покинуть Клуан-Мокку-Нос, а также в рассказе об изгнании К. из ц. Исел Кенель усматривала отражение конфликта между руководством общины Клуан-Мокку-Носа и семейством Конна Бедняков в XI в. Однако эти эпизоды присутствуют и в дублинской версии Жития, что позволило Кенель сделать вывод о зависимости пространной дублинской версии от ирл. Жития и от лат. саламанкской версии (*Kehnel. 1997. P. 14–21, 59–60, 69*).

Сложности в изучении Жития К. связаны гл. обр. с тем, что сохранившиеся версии, несмотря на общую основу, содержат существенные расхождения. Хотя дублинская версия считается самой полной, в др. лат. текстах и особенно в ирл. версии имеются эпизоды, отсутствующие в дублинском тексте. Однако в отличие от мн. житий, составленных в Ирландии, во всех версиях Жития К. строго соблюдается хронологический порядок повествования.

К. был одним из самых известных и почитаемых в Ирландии святых, и сведения о нем сохранились в разнообразных источниках. Возможно, к несохранившимся редакциям Жития восходят описания чудес К. в глоссах к Мартирологу Оэнгуса (XI–XII вв.) и в лат. стихотворении, приложенном к оксфордской версии Жития. В основу этого стихотворения могли быть положены антифоны оффиция в честь К. (АНМА. Т. 51. P. 326–327). В стихотворении содержится указание на чудо, совершённое К., о котором не говорится в Житии святого (согласно повести «Рождение Аэда Слане», когда царица Маренн, страдавшая от облысения, возвала к К., у нее в одно мгновение выросли длинные золотистые волосы (*Genemain Aeda Sláine // Sil-*

va Gadelica / Ed. S. H. O'Grady. L.; Edinb., 1892. T. 1. P. 82–83; T. 2. P. 89)). В разных источниках учениками К. названы св. Даг, сын Карелла (*Vita S. Dagaei mic Cairill // Heist. Vitae. P. 389–394*), св. Келлах из Келл-Алада (ныне Киллала, графство Мейо) (*Betha Chellaigh Chille Alaidh // Silva Gadelica / Ed. S. H. O'Grady. L.; Edinb., 1892. T. 1. P. 49–65; T. 2. P. 50–69*), св. Фехин, к-рого К. нарек этим именем (Моесса, Мо Фецца — *Féilire Óengusso Céli Dé. 1905. P. 48–49*). К. приписывается авторство нескольких стихотворений (*Kenney. Sources. P. 381–382*) и монашеского устава (*Strachan J. Two Monastic Rules // Eriu. Dublin, 1905. Vol. 2. P. 227–228*). О К. упоминается в житиях многих ирландских святых, напр. в Житии св. Аэда, сына Брекка (*Vita S. Aidi episcopi Killariensis. 20 // Heist. Vitae. P. 173–174*), в Житии св. Сена на (*Vita S. Senani, episcopi et abbatis de Inis Cathaig. 17, 21 // Ibid. P. 316, 319–320*), в ирландском Житии св. Брендана (*Betha Brenainn Clúana Ferta. 185 // Plummer. Bethada. Vol. 1. P. 88; Vol. 2. P. 85*).

(О др. источниках см.: *Plummer. Vitae. T. 1. P. XLVIII–LI; Idem. 1925. P. 206–208; Kenney. Sources. P. 380–383; Kehnel. 1997. P. 22–24.*)

Житие. Согласно дублинской версии Жития, родители К. жили в обл. Миде (совр. графства Мит и Уэст-мит). Его отец, Бео-Аэд, был плотником (лат. *artifex*, древнеирл. *saeg*; первоначально этим словом обозначался любой квалифицированный ремесленник, позднее — мастер по дереву, зодчий), поэтому К. именовали «сын плотника» (*filius artificis; mac in tshair*). У Бео-Аэда и его жены Дарерки было 5 сыновей и 3 дочери, все они впосл. стали служителями Церкви. Из-за непосильных податей, наложенных верховным правителем Аньмире (согласно ирл. Житию, Аньмере, сын Колгана), Бео-Аэд был вынужден переселиться в обл. Коннахт, где его принял правитель Кримтанн (согласно ирл. Житию, Кримтанн, сын Лугайда). Придворный друид предсказал, что сын Бео-Аэда станет великим подвижником. В ирл. Житие и в саламанкскую версию лат. Жития включен распространенный в ирл. литературе мотив «звук колесницы под королем»: услышав стук колес, друид Лугбранн сказал ученикам, что на колеснице едет великий властелин. Увидев только плотника с беременной

женой, ученики не поверили друиду, но тот объяснил, что говорил о еще не рожденном ребенке.

К., 3-й сын Бео-Аэда и Дарерки, род. в крепости Кримтанна (Ráith Crimthainn) на равнине Аи (Маг-Аи; совр. графство Роскоммон). Крещение младенца совершил диак. Диармад, к-рый также именовался Юстом (в оксфордской версии — «святой диакон Диармад, прозванный Юстом» (Dermicio cognoimento Iusto)). Уже в детстве К. прославился даром чудотворения. Когда умер любимый конь Оэнгуса, сына правителя Кримтанна, К. воскресил коня и получил в подарок от Оэнгуса участок земли. Однажды мать упрекнула К., что он в отличие от др. детей не собирает дикий мед. Набрав воды, отрок благословил сосуд, и вода превратилась в мед. Родители святого отдали этот мед диак. Диармаду (по ирл. Житию, в качестве платы за крещение К.). К. стал учиться грамоте у Диармада, но, поскольку ему приходилось пасти скот, у него не было времени посещать наставника. Тем не менее К. и Диармад, находясь в разных концах равнины Аи, чудесным образом разговаривали, и никто не мог услышать их беседу. В Житии говорится, что на равнине Аи сохранился камень, на к-ром во время уроков сидел К., на нем был установлен крест. В ирл. Житии приведены подробности: когда К. пас стадо, к нему часто приходила лиса, и святой поручил ей носить Псалтирь от него к Диармаду. Однажды лиса начала грызть кожаные ремешки, к-рыми была обвязана книга. В этот момент лису заметили охотники и стали травить ее гончими; она нашла убежище только под плащом К. Согласно Житию, эта Псалтирь была известна как «таблички Киарана» (Pólaige Síagáin; подразумеваются воощенные таблички для письма, которые использовались при обучении грамоте). Агиограф отметил, что поведение лисы схоже с поведением большинства людей, к-рые пользуются духовными благами, получая их от Церкви, и в то же время притесняют Церковь. Когда же их постигает Божие наказание, они ищут прибежища в Церкви. В ирл. Житии рассказывается о чуде, связанном с окраской одежды. Мать К. приготовила синюю краску и велела сыну уйти, т. к., согласно поверью, мужчина не должен был присутствовать при



Св. Киаран.
Витраж в ц. св. Брендана в Бирре.
XIX в.

окраске ткани. Отрок обиделся на мать и пожелал, чтобы на всей окрашенной одежде осталась серая полоска. Так и произошло. Мать снова приготовила краску и опять прогнала сына, предупредив, чтобы он молчал. Но К., выходя из дома, пожелал, чтобы ткань стала белой, и у матери снова ничего не получилось. Приготовив краску в 3-й раз, мать попросила К. благословить ее. Тогда вся одежда приобрела синий цвет и потом окрашивала в синие тона все, к чему прикасалась: собак, кошек, деревья и т. д.

О др. чудесах К., сотворенных им в детском возрасте, сообщается в большинстве версий Жития. Однажды К. встретил голодного волка (в саламанкской версии Жития и в стихотворении, приложенном к оксфордской версии, — собаку) и отдал ему на съедение новорожденного теленка. Мать стала бранить его, указывая, что без теленка корова не будет давать молоко; святой собрал кости теленка и воскресил его. В др. раз злые люди натравили на К. свирепого пса, но отрок помолился, и пес сразу же издох. На пастбище К. застигли разбойники, которые хотели убить его и угнать скот, но были поражены слепотой и телесной немощью. По молитве отрока им было возвращено здоровье, и они мирно удалились. Мать не разрешила К. отдать нищему корову, однако отрок вопреки ее воле отдал не только корову, но и теленка. Поскольку теленка вскармливали 2 коровы, К.

уступил нищему и 2-ю корову. На следующий день святому подарили 4 коров, к-рых он отдал матери, чтобы она не ругала его. Согласно Житию, с этого времени мать стала опасаться К. Мотив многократного возмещения милостыни присутствует и в др. чудесах, описанных в Житии. Святой отдал нищему нож для забоя скота, после чего странствующие ремесленники подарили ему 4 ножа. В др. раз К. отдал нищим быка из отцовской упряжки, и Бео-Аэд спросил, каким образом они будут вспахивать поле. Отрок велел запрячь с оставшимися быками коня, и тот пахал, словно бык. На следующий день К. подарили 4 быков, к-рых он отдал отцу. Дорогой сосуд (в ирл. Житии — котел), к-рый правитель Фурбаде вручил отцу К. для починки, отрок отдал нищим. Разгневанный правитель забрал К. в рабство, приказав ему молотить зерно. Но К. вместо работы читал, а за него трудились невидимые ангелы. Вскоре из обл. Деси (совр. графство Уотерфорд) пришел некий Эрнан (в ирл. Житии — 3 кузнеца из обл. Муман) и подарил К. 2 дорогих сосуда, похожие на отданный нищим. Приняв эти сосуды, правитель освободил святого. Проходя по берегу реки, К. увидел плывущее судно и хижину на берегу, в к-рой над огнем сушилось зерно. Святой сказал тем, кто были с ним, что кораблю суждено сгореть, а хижине — утонуть. Не поверив К., его спутники остановились, чтобы посмотреть, исполнится ли его предсказание. Судно вытащили на берег для починки, и оно внезапно загорелось от искры, вылетевшей из хижины. Пытаясь спасти корабль, работники сломали хижину и бросили ее остатки в воду (в ирл. Житии это чудо отнесено ко времени пребывания К. на о-ве Ара). Узнав, что мать отказала в гостеприимстве странникам, К. испортил всю пищу, которую нашел в доме. Увидев, что он сделал, мать заплакала, но отрок объяснил, что нельзя есть пищу, которую не дали тем, кто просили их накормить ради Христа. Мать успокоилась и обещала исправиться. Однажды посреди равнины сломалась ось у колесницы, на к-рой ехали К. с отцом. По благословию святого сломанные части соединились.

Когда К. вырос, он захотел оставить родителей и пойти в обитель Клуан-Ирард (ныне Клонард, граф-

ство Мит), где у св. Финниана учились мн. ирл. подвижники. К. просил у родителей корову, но мать отказала ему, сославшись на то, что у др. учеников в Клуан-Ирарде нет коров. Когда К. проходил мимо родительского стада, одна из коров с теленком по его благословию последовала за ним. В Клуан-Ирарде святой посохом провел на земле черту между коровой и теленком, чтобы теленок не мог сосать молоко, но корова могла его облизывать. С этой коровой, которую называли «буренка Киарана» (Odhur Cuagáin, Odar Ciagáin), в средневековой ирл. лит-ре связан ряд легенд. Корову давала так много молока, что им ежедневно питались все ученики Финниана (согласно ирл. Житию, 12 епископов со свитой и с гостями). В средние века шкура коровы хранилась в Клуан-Мокку-Носе, от нее совершались чудеса. Считалось, что всякий, кто умрет на этой шкуре, попадет в Царствие Небесное.

Пребывание К. у св. Финниана описано в житийных эпизодах, связанных с чудесами. Все ученики подвижника должны были по очереди молотить зерно, но вместо К. всегда работали ангелы. Однажды к Финниану привезли на учебу дочь верховного правителя (в ирл. Житии — дочь правителя обл. Куалу (совр. графство Уиклоу)), к-рая дала обет целомудрия. Настоятель поручил К. заботиться о девушке, пока не будет построена обитель для дев. К. читал с девушкой псалмы и другие книги Свящ. Писания. Впосл. Финниан расспрашивал его, не соблазнился ли он присутствием девушки, и К. ответил, что они беседовали только на темы, связанные с обучением, и что он ни разу не взглянул на нее, только однажды поднял глаза и увидел нижнюю часть ее одежды. Настоятель не поверил К., но девушка подтвердила его слова. К., находясь в одиночестве, готовился приступить к трапезе и по привычке попросил благословения. Никто не ответил ему, и святой отказался от трапезы. Это повторилось и на следующий день. На 3-й день голос с неба благословил его трапезу (в саламанкской версии Жития это чудо отнесено к детству святого). Однажды К. попросил верховного правителя Туатала Маэлгарба († 544?) освободить женщину, которую тот несправедливо обратил в рабство. Правитель отказал, но святой незримо для окружаю-

щих вывел рабыню из его крепости. С подобной же просьбой К. обратился к некоему правителю (в ирл. Житии — к правителю Фурбаде) в обл. Коннахт, к-рый согласился отпустить рабыню только после того, как увидел, что святой раздает бедным все полученные им подарки и подношения.

Нек-рые чудеса, не включенные в дублинскую версию лат. Жития, подробно описаны в ирл. Житии. К св. Финниану пришли 12 прокаженных и попросили об исцелении, но тот велел им обратиться к К. Выслушав их просьбу, святой стал копать землю и обнаружил источник. Водой из этого источника он 3 раза брызнул на каждого прокаженного, и они сразу же исцелились. Святого часто посещал олень, чьи рога он использовал в качестве подставки для книги. Как-то раз К. поспешил на звон колокола и забыл о книге, лежавшей на рогах оленя. Несмотря на дождливую ночь, книга не пострадала от влаги, а утром олень принес ее обратно. Когда в обители св. Финниана случился недостаток хлеба, К. было поручено отнести на мельницу мешок овса. Развязав мешок, святой пожелал, чтобы овес превратился в пшеницу, что немедленно исполнилось. В это время на мельницу пришла дочь хозяина; она влюбилась в К., т. к. он обладал привлекательной внешностью. Они стали беседовать, и святой поведал ей о бренности всего земного, о Страшном Суде и о муках преисподней, а она передала его слова родителям. Те пришли к К. и предложили ему свою дочь. Святой ответил, что будет жить с ней в согласии (baam aenta-dach-sa fria), если она станет Христовой девой. Тогда девушка «преподнесла свою девственность Богу и Киарану» (roidpair didiu an inghen a h-oighi do Dhia & do Chiaran). Отец девушки велел слугам приготовить для К. трапезу — пшеничный хлеб, мясо и пиво, но святой бросил еду под жернов, и она превратилась в чистую пшеничную муку. Заметив, что за его действиями наблюдает слуга, К. проклял его, сказав, что журавль выклюет ему глаз. Когда слуга возвращался домой, ручной журавль клюнул его в глаз, так что глазное яблоко выпало. Хозяин мельницы попросил К. простить слугу. Святой осенил его крестным знаменем, и слуга получил исцеление. Из мешка овса, к-рый К. отнес на

мельницу, получилось 4 мешка отборной пшеничной муки. Этой мукой 40 дней питались все насельники Клуан-Ирарда, 1/3 отдали больным, т. к. мука не только имела вкус лучшего меда и вина, но и обладала целительной силой. Расспросив К. о том, что произошло на мельнице, св. Финниан благословил его. Согласно Житию, наставник отдал «половину любви, чести и мудрости в том, что касалось людей Ирландии, Киарану и его обители» (leth derce & ordain & esna fria figu Eirenn do Chiaran & da cathraigh). Эти «духовные ценности», которыми впосл. якобы обладала община Клуан-Мокку-Носа, именовались «сокровище Финниана» (ana Fhindein).

Повествование о пребывании К. в Клуан-Ирарде завершается эпизодами, в к-рых подчеркивается его превосходство над др. ирл. святыми и объясняются причины зависти подвижников к нему. Св. Ниннид Одноглазый пришел к Финниану учиться, но у него не было книги. Наставник велел взять книгу у др. учеников, но те отказали Нинниду. Тогда Финниан посоветовал ему попросить книгу у К., к-рый в это время читал Евангелие от Матфея. Остановившись на стихе Мф 7. 12, святой сказал, что ему следует исполнить прочитанное, и отдал книгу Нинниду. На следующий день товарищи спросили К., где его книга. Узнав, что он отдал Евангелие Нинниду, они в шутку назвали святого «Киаран пол-Матфея» (Ciaran leth-Matha). Но Финниан сказал, что его настоящее прозвище — «Киаран пол-Ирландии» (Ciaran leth n-Eirenn), т. к. святому по праву принадлежит половина острова. В глоссах к Мартирологу Оэнгуса приведен др. вариант легенды, по к-рому К. отдал книгу св. Колумбе, а тот уступил ему половину Ирландии. В дублинской версии Жития К. об этом повествуется иначе. Во время урока К. остановился на стихе Мф 7. 12, заявив, что не желает читать дальше, пока не исполнит Христову заповедь. Насмехаясь над святым, товарищи назвали его «пол-Матфея» (Leath Matha, id est dimedium Mathei), но св. Финниан возразил: его нужно назвать «пол-Ирландии» (Leath n-Eirinn, id est dimedium Hibernie), т. к. юрисдикция его обители будет охватывать срединную часть острова (parochia enim eius per medium Hibernie dilatabitur). После этого ученики

затаили ненависть к святому. Согласно ирл. Житию, клирики спросили св. Финниана, кто после его смерти будет возглавлять молитву, и тот указал на К. На вопрос св. Брендана, достанется ли К. должность настоятеля (*abdhaine dobere dhó, ar Bgenainn, seoch chach*), св. Финниан ответил утвердительно. Тогда все ученики св. Финниана, кроме св. Колумбы, возненавидели К. В ирл. Житии описывается также видение Финниана: 2 золотистые луны над Ирландией: одна остановилась над центральной частью острова, другая двигалась через море на северо-восток. Это были К., чья обитель находилась в центре Ирландии, и св. Колумба, основатель мон-ря Иона у берегов Зап. Шотландии (ср.: Edition of the Irish Life of Colum Cille // *Herbert M. Iona, Kells and Derry: The History and Hagiography of the Monastic «Familia» of Columba. Oxf., 1988. P. 228*). В глоссах к Мартирологу Оэнгуса имеется схожий эпизод: св. Баитене, ученику Колумбы, явились 3 кафедры (*cathaire*) в небесах — золотая, серебряная и хрустальная. Св. Колумба объяснил, что золотая кафедра предназначена К. «по его достоинству и ради его гостеприимства» (*iagna enech & ara oigedchaire*), остальные приготовлены для них.

Прежде чем покинуть Клуан-Ирард, К. оставил бурю корову св. Нинниду, но предсказал, что он получит шкуру обратно. На прощание св. Финниан и К. благословили друг друга и заключили союз (*naentaídh*), а св. Колумба сложил в память об этом стихи (четверостишие приведено в ирл. Житии). В оксфордской и саламанкской версиях Жития говорится, что К. затем направился к св. Нинниду, возглавлявшему обитель на оз. Лох-Эрн; далее следует рассказ о воскрешении им 3 монахов-дровосеков, убитых разбойниками. В др. версиях Жития утверждается, что из Клуан-Ирарда К. отправился на о-в Ара (ныне Инисмор, в группе о-вов Аран у зап. побережья Ирландии), где в то время под рук. св. Энды подвизалось множество святых. Однажды аббат Энда и К. увидели одинаковый сон: на берегу р. Шаннон выросло огромное дерево, ветви к-рого простирались над всей Ирландией и опускались в море. Энда объяснил, что это дерево — К., к-рый оберегает Ирландию от бедствий. Рукоположив

К. во пресвитера, аббат велел ему найти место, в котором росло чудесное дерево. Святой направился к устью р. Шаннон, где св. Сенан возглавлял основанную им обитель на о-ве Инис-Катаг (ныне Скаттери, графство Клэр). По дороге он отдал нищему плащ и остался в нижнем платье (*ina aenbhrut*). Сенан чудесным образом узнал, что к нему направляется К., и встретил его в гавани, спрятав под одеждой приготовленный для него плащ. Осыпав К. шуточными упреками, Сенан заявил, что пресвитеру не подобает расхаживать без верхней одежды. Однако святой понял, что Сенан принес ему новый плащ, и с радостью приветствовал его.

Через нек-рое время К. продолжил путешествие и прибыл в Исел, где при церкви жили его братья Лухенн (в оксфордской версии — Лухтигерн) и Одран (согласно ирл. Житию, К. получил Исел в подарок от правителя Кобтаха, сына Брекана). Святому поручили принимать гостей и заботиться о нищих. Однажды он увидел странников, бросил чтение и поспешил к гостям. Пока он устраивал их, омывал им ноги и предлагал трапезу, наступила ночь. Утром К. вспомнил о забытой книге, к-рая, несмотря на проливной дождь, осталась невредимой. Недалеко от Исела, на острове посреди озера, находилась усадьба, в к-рой жили миряне. Оттуда постоянно доносились крики и шум, и это смущало насельников. По молитве К. Бог перенес озеро и остров в др. место. Когда К. отдал нищему 2 коней с колесницей (подарок местного правителя), монахи огорчились и попросили его уйти. К. ответил, что если бы ему разрешили остаться, то Исел стал бы крупной церковью, но теперь всегда будет маленькой общиной.

Встретив по дороге оленя, К. взвалил ему на спину сумки с книгами, а сам пошел рядом. Святой вышел к берегу оз. Лох-Ри и решил поселиться на о-ве Аньгин (Инис-Аньгин, ныне о-в Хэр). Вскоре вокруг К. собрались ученики. Остров Аньгин принадлежал пресв. Даниилу (в ирл. Житии — пресвитер (*uasalshacart*) Даниил из Британии), который попытался прогнать монахов, и святой выкупил остров, отдав драгоценную чашу (*cuach rigda*, в дублинской версии Жития — *antilum*), подаренную ему неким правителем.

Однажды К. услышал крики человека, который хотел переправиться на остров, и велел монахам встретить его как будущего аббата. Отправившись на берег, монахи увидели мальчика-мирянина по имени Оэну (Аэну), но святой сказал, что этот мальчик станет его преемником. К. принял его в клир, дал ему образование и выстриг на голове *тонзуру*. Впосл. Оэну стал аббатом Клуан-Мокку-Носа (развернутое повествование об этом событии содержится в глоссах к Мартирологу Оэнгуса, где сказано, что Оэну и К. встретились на о-ве Инис-Клотранн). Однажды монах уронил в озеро Евангелие, поиски книги не увенчались успехом. Когда коровы пошли к озеру на водопой, одна из них зацепилась копытом за ремень кожаной сумки, в к-рой была книга, и вытащила ее на берег. Оказалось, что Евангелие совершенно не пострадало от воды. Впосл. на о-в Аньгин пришел странствующий подвижник Доннан, происходивший из племени Корку Баскинн (на территории совр. графства Клэр; согласно ирл. Житию, он был одновременно братом и племянником св. Сенана). К. предложил Доннану остаться на острове и принять должность настоятеля (в ирл. Житии сообщается, что К. жил на о-ве Аньгин 3 года и 3 месяца, перед уходом он отдал Доннану свое Евангелие, колокол и оставил звонаря). После этого К. пришел в Ард-Мантан на берегу р. Шаннон, но решил, что это просторное и красивое место больше подходит для жизни мирянам, чем клирикам. Отправившись дальше, он остановился в месте, носившем название Ард-Типрат (*Ard Tiprait* — «вершина источника»), к-рое впосл. стало именоваться Клуан-Мокку-Нос (*Clúain Moccu Nóis* — «луг потомков Носа»). Предвидя, что ему суждено умереть и воскреснуть именно здесь (*in hoc loco mea resurrexerit*), К. начал строить большую обитель, и к нему стали приходить монахи. Согласно ирл. Житию, святого сопровождали 8 учеников, в т. ч. его будущие преемники Оэну и Мак Ниссе. Когда К. устанавливал 1-й столб, к нему обратился некий друг, указывая, что он выбрал неблагоприятное время для закладки обители. Святой ответил, что намерен основать обитель во имя Христа и ему не страшны дурные предзнаменования. В ирл. Житии сообщается,

что при закладке монастыря присутствовал Диармад, сын Кербалла, к-рому К. обещал верховную власть над Ирландией. Ночью враг Диармада, верховный правитель Туатал Маэлгарб, был убит, а утром Диармад занял твердыню Уснех и подарил К. 100 церквей.

К. решил послать плащ св. Сенану в благодарность за некогда подаренную одежду. Но до обители



Старшему, что его обитель всегда будет пользоваться почестями и изобилловать материальными

«Храм Киарана»
в Клонмакнойзе, Ирландия.
IX-X вв. (?)

благами. В ответ епископ обещал, что община Клуан-Мокку-Носа вечно будет хранить благочестивое рвение и премудрость

Сенана было далеко, и К. не мог найти путника, который согласился бы доставить подарок. Тогда святой положил плащ в р. Шаннон, и он невредимым спустился по течению до устья реки, где монахи по указанию Сенана вынули его из воды. Согласно ирл. Житию, этот плащ (Cassal Senáin) как святыня хранился в обители Инис-Катаг (ср.: Vita S. Senani, episcopi et abbatis de Inis Cathaig. 23 // *Heist. Vitae*. P. 321). В оксфордской версии приведены 3 чуда, к-рые отсутствуют в др. версиях Жития. Однажды К. схватили разбойники, к-рые в насмешку попытались обрить святого, но на месте сбритых волос немедленно вырастали новые. Отдав всю одежду нищим, К. встретил 3 «наставников мирской жизни» (*secularis uite professores*), но Бог скрыл от них его наготу. В др. раз святой спас человека, к-рого хотели убить разбойники, сделав его тело неуязвимым для ударов.

Отрок Критир (Крихид), обладавший дурным характером, ушел из обители К., и еп. Киаран Старший принял его в общину Сагира (ныне Сер-Киеран близ сел. Кларин, графство Оффали). Вскоре Критир погасил пламя, к-рое зажигалось от освященного пасхального огня и подерживалось весь год. Поскольку еп. Киаран не разрешал использовать др. пламя, насельники остались без огня. Разгневанный епископ проклял Критира, и тот в страхе бежал

из Сагира и был съеден волками. Узнав об этом, К. прибыл в Сагир и потребовал у Киарана Старшего вернуть мальчика, но епископ велел ему добыть священный огонь. После молитвы на грудь К. с неба сошло пламя, от которого зажгли очаг. Киаран Старший воскресил мальчика; на теле Критира остались шрамы от волчьих зубов. Святые заключили союз, и К. обещал Киарану

Старшему, что его обитель всегда будет пользоваться почестями и изобилловать материальными благами. В ответ епископ обещал, что община Клуан-Мокку-Носа вечно будет хранить благочестивое рвение и премудрость (описание этого чуда содержится также в Житии св. Киарана Старшего (*Vita sancti Ciarani episcopi de Saigir. 32 // Plummer. Vitae. T. 1. P. 230–231*)).

Однажды в жаркий день насельники Клуан-Мокку-Носа трудились в поле. Страдая от жажды, они попросили у К. прохладной воды, но святой ответил, что им следует подождать до вечера и тогда Бог дарует им награду за терпение, а обитель всегда будет процветать. Насельники решили подождать. Вечером, когда они вернулись с поля, К. благословил сосуд с водой, к-рая превратилась в прекрасное вино. Согласно Житию, К. лично прислуживал насельникам за ужином, который стал последней трапезой в его жизни. Много лет спустя в Клуан-Мокку-Нос приехал св. Колумба, и насельники почтили его роскошным пиршеством. Один старец заявил, что в обители не бывало такого дивного праздника, но др. монах, помнивший К., рассказал о чудесной трапезе, когда святой превратил воду в вино. В тот день монах опустил в вино палец, к-рый с того времени издавал дивное благоухание. Присутствующие, понюхав палец монаха, поразились благоуханию, исходившему от него, и восхвалили К. В нек-рых версиях Жития К. содержится др. интерпретация этих событий: пока насельники трудились в поле, в обитель прибыли торговцы с бочкой превосходного

галльского вина, к-рым святой затем угостил монахов (согласно ирл. Житию, кусок бочки хранился в Клуан-Мокку-Носе как святыня).

В Житии сообщается, что К. провёл в Клуан-Мокку-Носе год (по ирл. Житию, 7 месяцев). Предчувствуя скорую кончину, он созвал монахов и предсказал, что общину ждут тяжелые времена. Ученики спросили, следует ли им оставить обитель или, невзирая на испытания, остаться у его могилы. К. велел им ненадолго покинуть Клуан-Мокку-Нос. Во время скоротечной предсмертной болезни ученики пытались забрать у К. камень, к-рый он использовал вместо подушки, но святой не позволил им это сделать. В смертный час он велел вынести себя на открытый воздух и, взирая на небо, произнес: «Тяжела эта жизнь, но так надо». Монахи возразили, что святые не испытывают трудностей, тогда как им, простым насельникам, следует бояться смерти. Благословив учеников, К. скончался, и ангелы, радуясь пришествию святого, заполнили пространство между небом и землей. Через 3 дня в Клуан-Мокку-Нос пришел св. Коэмген и беседовал с воскресшим К., святые обменялись одеждой и заключили союз. Более подробно об этом говорится в ирл. Житии: перед смертью К. велел внести его в «малую церковь» (*ind eclais bic*) и запереть храм до прибытия Коэмгена. Когда Коэмген пришел, монахи впустили его в церковь. Душа К. вернулась в тело, и святой заговорил с Коэмгеном. Они заключили союз, К. благословил Коэмгена, и тот причастил святого. К. в знак дружбы подарил ему колокол (*Boban Coeimhgin*), к-рый впосл. почитался как святыня (об этих чудесах говорится также в Житии св. Коэмгена: *Vita sancti Coemgeni abbatis de Glenn da Loch. 28 // Plummer. Vitae. T. 1. P. 248–249*).

В ирл. Житии и в др. источниках получила отражение легенда, согласно к-рой смерть К. была вызвана молитвами ирл. святых: они завидовали К., видя его превосходство над собой (*noeib Eirenn tra ro fhoirmdechsat re Quiarán ara fheabhus*). В глоссах к Мартирологу Оэнгуса сказано, что подвижники, испугавшись, что Бог дарует ему всю Ирландию, постились и молились, чтобы К. умер (*noib Eirenn ro troiscsit im a bás*). К. постился вместе со всеми, не зная, о чем они молились,

пока святые Одран и Мак Куллин не поведали ему об этом. Тогда святой обещал, что Бог исполнит их просьбу. «Пресечение жизни Киарана» (*timdibe saeuil Ciaran*), изгнание св. Колумбы из Ирландии и св. Картаха (Мохуту) из Ратана названы «тремя дурными сговорами» ирл. святых (*tri sanasa saeba* poem n-Ereinn — *Féilire Óengusso Céili Dé*. 1905. P. 204–205). Даже св. Колумба, друг К., узнав о его кончине, возблагодарил Бога. Тем не менее он сложил гимн в честь К. и спел его насельникам Клуан-Мокку-Носа. Настоятель спросил, как они могут отблагодарить его за этот гимн, и Колумба попросил 2 горсти земли с могилы святого. Когда он плыл из Ирландии на Иону, разразилась буря, судно едва не попало в чудовищный водоворот. Колумба бросил в волны землю с могилы К., и буря немедленно прекратилась.

Ирл. Житие К. завершается пространной похвалой святому за его аскетические подвиги. К. уподобляется святым ВЗ (Авелю, Еноху, Ною, Аврааму, Моисею, Иову, Давиду, Соломону), апостолам Петру, Павлу и Иоанну и Самому Христу, поскольку К., как и Христос, превратил воду в вино, был сыном плотника, прожил 33 года и даже воскрес на 3-й день (*robui eiseirgi dano don fir-sa iar tridenus*), чтобы утешить св. Коэмгена (об уподоблении К. Христу см.: *Herbert*. 1994. P. 5). Хотя душа К. пребывает на небесах, у людей остались его чудотворные мощи и реликвии (*a rélce & a thaisi... co fertuibh & co mírbhuilibh cechlaithidhe*); в Судный день он будет судить своих последователей и насельников Клуан-Мокку-Носа (в Житии они названы «плодами его наставлений» (*for toradh a foircetuil*)).

Изучение. Историческая основа предания о К. неясна. Несомненно, что К., основатель общины Клуан-Мокку-Носа, жил в VI в., но достоверность остальных сведений трудно доказать. Согласно ирл. анналам, К. род. в 512 или 513 г. (обе записи являются позднейшими добавлениями). Под 548 г. в анналах сообщается об основании Клуан-Мокку-Носа (*Cluain Mc. Nois fundata est*), под 548 и 549 гг. — о кончине К. на 34-м году жизни (*dormitacio filii artificis... anno .xxx.iiii. etatis sue*) (напр.: *The Annals of Ulster to A. D. 1131* / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. Pt. 1. P. 76; *The Annals of*

Tigernach / Ed. W. Stokes // *Revue Celtique*. P., 1896. T. 17. P. 138; см. также: *The Chronicle of Ireland* / Transl. T. M. Charles-Edwards. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 87, 98–99). В анналах упоминается и о преемниках К. — Оэну († 570), Мак Ниссе († 585), Алитере († 599) и др. Вопросы, связанные с историей текста ирл. анналов и с датировкой начала летописания, остаются спорными, поэтому достоверность отдельных летописных сообщений нельзя считать общепринятой. Высказывалось мнение, что кончина К. в анналах синхронизирована с приходом к власти верховного правителя Диармада, сына Кербалла (544, 545 или 548; см.: *Kehnel*. 1997. P. 246). Согласно ирл. Житию, К. был зачат 27 мая, род. 24 февр., заложил Клуан-Мокку-Нос 25 янв., в субботу. Делались попытки вычислить год смерти К., исходя из житийных данных (он скончался в субботу, 9 сент.). Т. о., К. мог умереть в 545 или 556 г. (*The Latin and Irish Lives of Ciaran*. 1921. P. 159; *Ryan*. 1940. P. 491–493). Дж. Кенни полагал, что К. род. в 10-х гг. VI в. и основал Клуан-Мокку-Нос между 540 и 550 гг. (*Kenney*. Sources. P. 378).

В Житии К., в летописях и сборниках родословий ирландских святых сохранились разные версии его родословия. По самой распространенной версии, отец святого, Бео-Аэд (в Житии его имя передается как *Beonnadus*, *Beoedus*, *Beoid*, *Voescius* и т. д.), сын Олкана, происходил из Латарна Молт, являвшейся одной из ветвей племенного объединения Дал н-Аради в обл. Улад (Ольстер; обл. расселения Латарна Молт локализуется в окрестностях г. Ларн в графстве Антрим, Сев. Ирландия). Согласно дублинской версии Жития, Латарна якобы жили в Миде, а в «Анналах Клонмакнойза» утверждается, что К. происходил из Коннахта (*The Annals of Clonmacnoise, being Annals of Ireland from the Earliest Period to A. D. 1408* / Ed. D. Murphy. Dublin, 1896. P. 81). Согласно ирландскому Житию, мать К., Дарерка, дочь Эркана, была родом из туата Гласраге, принадлежавшего к племенному объединению Киарраге Луахра в Юго-Зап. Мумане (см.: *Mahon W. Glasraige, Tóecraige, and Araid: Evidence from Ogam* // *Proc. of the Harvard Celtic Colloquium*. 1988. Vol. 8. P. 11–30).

Самые ранние датированные упоминания о К. относятся к VII в. В послании Куммиана (ок. 632) говорится о Соборе церковных иерархов, на котором присутствовали «преемники наших первых отцов», в т. ч. преемник К., настоятель Клуан-Мокку-Носа (*successores uidelicet posteriorum patrum priorum... Querani Coloniensis...*) (*Cummian's Letter «De controversia paschali» and the «De ratione computandi»* / Ed. M. Walsh, D. Ó Cróinín. Toronto, 1988. P. 90). О К. и о церковной общине Клуан-Мокку-Носа упоминали еп. Тирехан (2-я пол. VII в.) и Адомнан, аббат мон-ря Иона (кон. VII — нач. VIII в.). Адомнан писал о Клуан-Мокку-Носе как об общежительном мон-ре (in *Clonoensi sancti Cerani cenubio* — *Adamn*. Vita Columb. I 3. 1961. P. 214), но в посл. обитель стала крупным церковным поселением «смешанного» типа; с кон. IX в. известно о пребывавших там епископах (*Kehnel*. 1997. P. 28–29, 34–35).

Вероятно, одним из ранних лит. произведений, связанных с почитанием К., был гимн в честь святого, к-рый якобы сложил св. Колумба (ср.: *Edition of the Irish Life of Colum Cille // Herbert M. Iona, Kells and Derry*. Oxf., 1988. P. 235). В рукописях сохранился краткий гимн из 2 или 4 строф (инципит: *Alto et ineffabili apostolorum cetui*), к которому приложено молитвенное прошение с упоминанием святых Патрикия, К. и Колумбы (*The Irish Liber Hymnorum* / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 157; Vol. 2. P. 218–220; АНМА. Т. 51. P. 325–326). Неск. строк из гимна св. Колумбы, приведенных в ирл. Житии, дают основание полагать, что гимн сохранился не полностью. К. прославляется как «святой священнослужитель», «посланник Христа», «апостол», говорится о его блаженной кончине и вознесении на небеса.

Исследователи полагали, что на формирование агиографической легенды о К. повлияли события из истории церковной общины Клуан-Мокку-Носа, в частности ее отношения с другими ирл. церквами. Упоминания о св. Патрикии, якобы предсказавшем рождение К., связаны с отношениями Клуан-Мокку-Носа и церквей, основание к-рых приписывалось Патрикию, гл. обр. ц. Ард-Маха (ныне Арма, Сев. Ирландия). В «Трехчастном житии» св. Патрикия, в глоссах к Мартироло-

гу Оэнгуса и в виде отдельного сказания сохранилась легенда о реликвиях, спрятанных на месте ц. Клуан-Мокку-Нос. Согласно «Трехчастному житию», прокаженный Комлах, ученик Патрикия (clam Pátraic), открыл источник, впоследствии названный в честь К., и был первым похоронен на месте Клуан-Мокку-Носа. Позднее через это место проходил еп. Мунис, возвращавшийся из Рима с реликвиями. Устраиваясь на ночлег, Мунис положил реликвии в дупло дерева, которое сомкнулось и поглотило святыни. Узнав об этом, св. Патрикий сказал, что реликвии понадобятся К., «сыну жизни» (mass bethad), которому суждено построить там церковь (The Tripartite Life of Patrick with Other Documents Relating to That Saint / Ed. W. Stokes. L., 1887. Pt. 1. P. 84–85; Bethu Phátraic: The Tripartite Life of Patrick / Ed. K. Mulchrone. Dublin, 1939. P. 52). В глоссах к Мартирологу Оэнгуса говорится, что реликвии спрятались в дупле дерева Комлах (Féilire Oengusso Céili Dé. 1905. P. 204–205; см.: Kenney. Sources. P. 380–381).

В сочинении Тирехана о св. Патрикии (2-я пол. VII в.) приведено предание о диак. Юсте, к-рому Патрикий поручил управление ц. Фидарте (ныне Фьюэрты, графство Роскоммон). В старости Юст крестил младенца К. по богослужебной книге, подаренной ему Патрикием. Между смертью Патрикия и рождением К. прошло 140 лет (Liber Ard-machanus: The Book of Armagh / Ed. J. Gwynn. Dublin, 1913. Fol. 9v, 12v; The Patrician Texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 2004. P. 128, 146). В «Трехчастном житии» 140 лет — возраст диак. Юста во время крещения им К. (The Tripartite Life of Patrick. L., 1887. Pt. 1. P. 104–105; Bethu Phátraic. Dublin, 1939. P. 65; см. также: Féilire Oengusso Céili Dé. 1905. P. 128–129).

Легенды о св. Патрикии и К. исследователи связывают с соперничеством церковных общин Ард-Махи и Клуан-Мокку-Носа с VII в. По свидетельству Тирехана, община Клуан-Мокку-Носа (familia Clopo) пыталась установить контроль над «свободными» церквями, высшая юрисдикция над которыми принадлежала Ард-Махе. В VIII–IX вв. обе церковные общины боролись за влияние, особенно в обл. Коннахт (Kehnel. 1997. P. 53–55).

В Житии К. неоднократно упоминается о «братстве» (fraternitas), об «общности» (societas), о «единении» или «согласии» (oentu) между К. и др. святыми — Финнианом, Сенаном, Киараном Старшим, Коэмгеном и т. д. Сведения о таких «договорах», которые могли быть равноправными или закрепляли отношения зависимости, отражают политику церковных общин, заключавших «договоры» от имени св. основателей (напр.: Kenney. Sources. P. 299; Mac Shamhráin. 1994; Kehnel. 1997. P. 51–53). Согласно Житию, особенно тесными и дружескими были отношения К. и св. Колумбы. В Житии св. Колумбы, составленном аббатом Адомнаном († 704), описывается посещение Колумбой монаха Клуан-Мокку-Носа при аббате Алитере (585–599), устроившем святому торжественную встречу (Adamn. Vita Columb. I 3. 1961. P. 214–219). Сведения об этом событии сохранились и в Житии К. В VIII в. разгорелся конфликт между общинами Клуан-Мокку-Носа и Дермага (ныне Дарроу, графство Оффали), основанной св. Колумбой. Соперничество общин К. и св. Колумбы за влияние в центральных областях Ирландии обострилось в годы правления Домналла Миди (743–763), к-рый оказывал предпочтение Дермагу. В 764 г. в сражении община Клуан-Мокку-Носа одержала победу над войском Дермага. К кон. IX в. отношения между общинами стали мирными; этому способствовала политика верховного правителя Фланна Синны (879–916): он пытался сохранить равновесие между крупными церквями. В XI в. Клуан-Мокку-Нос поддерживал связи с ц. Кенаннас (ныне Келлс, графство Мит), которая стала центром почитания св. Колумбы в Ирландии (Kehnel. 1997. P. 55–58).

Предание о союзе К. и св. Коэмгена, по мнению исследователей, отражает близкие отношения Клуан-Мокку-Носа и ц. Гленн-Да-Лоха (ныне Глендалох, графство Уиклоу); ее основателем считался Коэмген. Договор между обеими церквями скорее всего относится к X в., когда позиции ц. Гленн-Да-Лоха были ослаблены из-за политических неурядиц в обл. Лаген (Лейнстер), но контакты между общинами поддерживались и в XI в. (Mac Shamhráin. 1994; Kehnel. 1997. P. 61–63). В комплексе церковного поселения

в Глендалохе сохранились руины храма, по преданию освященного в честь К. (Leask H. G. Irish Churches and Monastic Buildings. Dundalk, 1955. Vol. 1. P. 77–78).

В Житии К. говорится о тесных отношениях святого с его наставником Финнианом, к-рый почитался как основатель ц. Клуан-Ирард (ныне Клонард, графство Мит), ставшей в IX в. одной из важнейших церквей обл. Миде. Согласно ирл. Житию, К. был любимым учеником Финниана, но в сохранившихся Житиях Финниана сведения об этом отсутствуют. По мнению исследователей, эпизоды, в которых говорится о Финниане, были добавлены в агиографическую традицию К. в то время, когда община Клуан-Мокку-Носа стремилась установить равноправные отношения с ц. Клуан-Ирард, возможно в нач. X в. (Kehnel. 1997. P. 59–61).

Об отношениях К. со св. Эндой, основателем церковной общины на о-ве Ара, более подробно говорится в Житии св. Энды, сохранившемся лишь в поздней оксфордской редакции (Vita sancti Endei abbatis de Arann // Plummer. Vitae. T. 2. P. 60–75). К. описан как великий подвижник; он провел в обители св. Энды 7 лет, исполняя обязанности молотильщика (triturator). Видение огромного дерева, к-рое символизировало величие К., в Житии Энды описано дважды; его истолкование приписывается св. Финниану, посетившему о-в Ара. Когда К. простился с Эндой и отправился в Ирландию, вслед за ним остров покинули пребывавшие там ангелы, но святой отослал их обратно. Исходя из житийных сказаний, исследователи полагают, что община св. Энды признавала старшинство ц. Клуан-Мокку-Носа (Kehnel. 1997. P. 65–67).

Др. церкви, о к-рых упоминается в Житии, в средние века принадлежали общине Клуан-Мокку-Носа. Церковь Исел, или Исел-Киаран (Ísel Siaráin — Киаранова низина), обычно локализируют на месте сел. Бейлин (Туайфорд, близ г. Атлон). Житийные данные об этой церкви исследователи связывают с конфликтом руководства Клуан-Мокку-Носа и родичей Конна Бедняков († 1060), выкупившего эту церковь у местного правителя (Ibid. P. 10–11, 68–71). В подчинении Клуан-Мокку-Носу находилась и церковь на о-ве Аньгин (Ibid. P. 71). Об имущественных

интересах общины Клуан-Мокку-Носа на оз. Лох-Ри упоминается и в др. источниках (напр.: *Cross T. P. «The Psalter of the Pig», an Irish Legend // Modern Philology. Chicago, 1920. Vol. 18. N 8. P. 443–455*). В повести «Битва у Карна Коналла» говорится, что правитель Диармад († 665), сын Аэда Слане, подарил общине Клуан-Мокку-Носа ц. Лиат-Манхан (ныне Леманахан, графство Оффали) (*Stokes W. The Battle of Carn Conaill // Zschr. f. celtische Philologie. Halle, 1901. Bd. 3. S. 206–207*).

Особое внимание в раннесредневек. текстах уделено отношениям К. и верховного правителя Диармада, сына Кербалла, к-рого считали предком правящих династий Южных О Нейлов (*The Chronicle of Ireland / Transl. T. M. Charles-Edwards. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 16–17*). По преданию, Диармад, скрывавшийся от своего противника Туатала Маэлгарба, помог К. при строительстве мон-ря. Благословение К. обеспечило Диармаду победу над врагом, захват верховной власти и долгое правление; после гибели правителя его голова была похоронена в Клуан-Мокку-Носе. Самый подробный рассказ об этих событиях содержится в повести «Гибель Диармада, сына Кербалла» (*Aided Diarmata meic Fergusa Cerrbeoil // Silva Gadelica / Ed. S. H. O'Grady. L.; Edinb., 1892. T. 1. P. 72–82; T. 2. P. 76–88; см. также: The Annals of Clonmacnoise. Dublin, 1896. P. 79–83*). Исследователи связывают предание о К. и Диармаде с сотрудничеством руководителей ц. Клуан-Мокку-Нос и династии Кланн Колман, потомков Диармада, которое было особенно тесным в 1-й четв. X в., в годы правления Фланна Синны и настоятеля Колмана, сына Айлиля (904–926) (*Kehnel. 1997. P. 9–10, 18–19, 22–23*).

Почитание К. связано с процветанием общины Клуан-Мокку-Носа, до XII в. она была одной из крупнейших и самых влиятельных в Ирландии. В средневековых «триадах» Клуан-Мокку-Нос, названный «достоинством Ирландии» (*ordán Hégepp*), упомянут среди крупнейших церквей на 2-м месте, после Ард-Махи (*The Triads of Ireland / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 2, 4, 6*). Статус Клуан-Мокку-Носа как «верховой церкви» (*airdeclais*), усыпальницы правителей Ирландии, подчеркивается в ирл. Житии К. Все цер-

кви Ирландии получили из Клуан-Мокку-Носа «силу устава, мудрости и наставлений» (*gucad greim riagla & esna & forcetuil do uilib ecalsaihb na hEirenn*). Насельники обители должны хранить учение К., т. к. оно послужило источником «множества уставов и обычаев» в церквях по всей Ирландии (*ár is aisti beag riagla & besa fo Eirinn uili*).

В летописных источниках о почитании К. упоминается в связи с провозглашением «Закона Киарана» в обл. Коннахт (в 744, 788 и 814; см.: *Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland. Camb., 2000. P. 561–562, 566*). В Житии К. и в анналах неоднократно говорится о реликвиях, связанных с памятью о святом, которые почитались в Клуан-Мокку-Носе и в других церквях. Согласно ирл. Житию, в Клуан-Мокку-Носе вместе с К. были похоронены 8 учеников, с которыми он основал монастырь, его брат Доннан и «многие тысячи святых» (*so n-ilmhiltib naobh archena*). В обители хранились реликвии апостолов Петра и Павла, во времена св. Патрикия спрятанные в дупле дерева прокаженным Комлахом. В анналах упоминания о святынях Клуан-Мокку-Носа связаны с тем, что их выносили из обители, давали на них клятву, несли перед войском в сражениях и т. д. О раке (*scrín*) К. упоминается под 899 г., когда ее вывезли на о-в Инис-Аньгин (см. также под 1052 г. в «Анналах Тигернаха», под 1018, 1021 и 1143 гг. в «Анналах Четырех наставников»). Колокол К., именованный «щербатым» (*Bernán Ciaráin*), впервые упомянут под 974 г. в «Хронике ирландцев», в 1043 г. его вместе с «Посохом Иисуса» из Ард-Махи использовали в церемонии проклятия правителя обл. Тетба. По-видимому, колокол хранился в церкви (*tempull Bernáin Chíaráin*), о которой говорится в «Анналах Тигернаха» под 1077 г. В «Анналах Клонмакнойза» сообщается, что с помощью «белого колокола» исцелился от глухоты Диармад, сын Кербалла (*The Annals of Clonmacnoise. Dublin, 1896. P. 83*). Другой важной святыней был посох К. — «златолицый» (*ap Óraíneach*), который в 931 г. утонул в озере, но вскоре был вновь обретен. С этой реликвией связана легенда о смерти правителя Федлима, сына Кримтанна († 847), к-рая также нашла отражение в анналах.

По преданию, Федлимид разграбил владения ц. Клуан-Мокку-Нос, после чего ему явился К. и ударил посохом в живот. Вскоре правитель скончался, страдая от мучительной боли. В 1087 г. посох как святыню носили на поле боя. Под 1143 г. в «Анналах Четырех наставников» говорится о принесении правителями клятвы над святынями из различных церквей, в т. ч. над «алтарем Киарана с его реликвиями: ракой Киарана, Златолицым, Великим Матфеем [в присутствии] аббата и приора» (*altóir Ciaráin cona miondaibh, scrin Ciaráin, An Ór-eineach, An Matha Mór, an t-abb & an príóir*). «Великий Матфей» скорее всего Евангелие, хранившееся в Клуан-Мокку-Носе. В «Анналах Тигернаха» упоминается о тисовом дереве К. (*ap Íubar Ciaran*), к-рое в 1149 г. едва не погибло от удара молнии. Среди святынь, названных в Житии К., но не упомянутых в анналах, — вощенные таблички с текстом псалмов, по к-рым учился святой, камень, служивший ему подушкой, и др. В Житиях неоднократно говорится о шкуре «буренки Киарана» (*Sechi na hUidhri Ciaráin*), сохранявшейся в Клуан-Мокку-Носе как реликвия (*in mind maith — Féilire Oengusso Céli Dé. 1905. P. 204–205*). Согласно позднейшему преданию, из этой шкуры был изготовлен пергамент, на котором была написана «Книга Бурой коровы» (*Lebog na hUidre*) — сборник древнеирл. сочинений, созданный в Клуан-Мокку-Носе на рубеже XI и XII вв. (*Dublin. RIA. MS. 23 E 25*).

В комплексе зданий средневек. церковного поселения в Клонмакнойзе сохранились руины «храма Киарана» — небольшой (5,9×4 м) церкви, по преданию построенной над могилой святого. Архитектурные особенности и датировка, полученная методом радиоуглеродного анализа (между 660 и 980 — *Berger R. Radiocarbon Dating of Early Medieval Irish Monuments // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1995. Vol. 95. P. 169–170*), дают основания считать храм одной из старейших каменных построек в Ирландии. Высказывалось мнение, что церковь сооружалась одновременно с соборным храмом в нач. X в. по инициативе верховного правителя Фланна Синны и аббата Колмана (*Manning C. Clonmacnoise Cathedral // Clonmacnoise Studies / Ed.*

Н. А. King. Dublin, 1998. Vol. 1. P. 76–77; *FitzPatrick E., O'Brien C.* The Medieval Churches of County Offaly. Dublin, 1998. P. 15–17; *Harbison P.* L'arte medievale in Irlanda. Mil., 1999. P. 195–196). В средние века этот храм отождествляли с «малой церковью», в которой, согласно ирл. Житию, был похоронен К.

Вероятно, большинство святынь, связанных с почитанием К., было утрачено в 1552 г. Согласно «Анна-



Паломники
на руинах Клонмакнойза.
Гравюра. XIX в.

лам Четырех наставников», англ. солдаты из замка Атлон полностью разорили храмы Клонмакнойза. Последняя попытка восстановить церкви была предпринята католическим духовенством в 1647 г., но к кон. XVII в. все храмы были заброшены (кроме одного, который использовался англикан. приходом). В 1684 г. Клонмакнойз посетил Э. Доппинг, протестант. еп. Мита. Он упоминал, что в «храме Киарана» (Temple Keegan now called St. Kyrans Chapell)



Henry F. Irish Art in the Romanesque Period, 1020–1170 A. D. L., 1973. P. 101–102). В XIX в. продолжалась традиция католического паломничества в Клонмакнойз, обычно приуроченного к 1-му воскресенью сент. При обходе храмов, крестов и других культовых объектов паломники брали землю с могилы святого в «храме Киарана» (*Harbison P.* Pilgrimage in Ireland: The Monuments and the People. N. Y., 1992. P. 111–118).

О праздновании памяти К. 9 сент. известно с IX в. Память святого под этой датой указана в Мартирологе из Тамлахты и в метрическом Мартирологе Оэнгуса: «Великое празднество, которое наполняет пределы, которое рассеивает быст-

Церковь св. Киарана
в Ахнкарри, обл. Хайленд,
Шотландия.
1911 г., архит. П. М. Чалмерс

рые корабли» (mór líth línass crícha / crothass longa lúatha). Поминование К. значится в ирл. календаре из Карлсруэ (1-я пол. IX в.) (*Schneiders M.* The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. CLXVII, ff. 16v – 17v) // *AfLW.* 1989. Bd. 31. S. 58). День памяти святого указан во всех более поздних ирл. мартирологах. О его праздновании упоминается в стихотворении, помещенном среди глосс

к Мартирологу Оэнгуса (Féilire Óengusso Céili Dé. 1905. P. 212–213), а также в ирл. анналах. Так, под 999 г. в анналах сообщается об убийстве, совершённом в Клуан-Мокку-Носе в день празднования памяти К., под 1038 г. — о кровавой схватке между представителями племен Делбна и И Мане, также случившейся в этот день. О почитании К. свидетельствует практика наречения имени в честь святого, в т. ч. среди насельников Клуан-Мокку-Носа. С IX в. в летописях упоминается имя Мазел Киаран (под 869, 880, 905 и др.), с XI в. — Гилла Киаран (под 1014, 1020 и др.) (примерное значение обоих имен — «слуга Киарана»). Под 804 г. в «Анналах Четырех наставников» говорится о приоре Клуан-Мокку-Носа, которого звали Ку Киаран (пес К.).

В средние века почитание К. засвидетельствовано также в Шотландии (*Forbes A. P.* Kalendars of Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 435–436). Почитание К. ирландцами способствовало тому, что во 2-й пол. IX в. поминование святого было внесено во франк. Мартиролог Узуарда (In Scotia Querani abbatis — PL. 124. Col. 451–452) и в некоторые континентальные календари (напр.: *MartHieron.* P. 118). Карл. Цезарь *Бароний* включил память К. в Римский Мартиролог (*MartRom. Comment.* P. 387–388). Празднование памяти К. 9 сент. указано в календаре Римско-католической Церкви в Ирландии.

Ист.: *ActaSS.* Sept. T. 3. P. 370–383; *Vita sancti Ciarani abbatis de Cluain mic Nois* // *Plummer.* Vitae. T. 1. P. 200–216; *The Latin and Irish Lives of Ciaran* / Ed. R. A. S. Macalister. L., 1921; *Vita S. Ciarani abbatis Cluanensis* // *Heist.* Vitae. P. 78–81; *Betha Ciarain Clúana mac Nois* // *Lives of Saints from the Book of Lismore* / Ed. W. Stokes. Oxf., 1890. P. 117–134, 262–280; *Corpus Genealogiarum Sancto-rum Hiberniae* / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 82.2, 125, 402, 422, 613, 662.197, 705.2, 707.337, 712.6, 722.57, 729.2, 738.1; *The Martyrology of Tallaght* / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 69; *Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengusso the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 24–25, 48–51, 128–129, 146–149, 193, 202–205, 212–213; *Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman* / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 172–173; *Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York* / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 94–95, 157, 193; [*O'Clery M.*] *The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland* / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 240–243. Лит.: *Lanigan J.* An Ecclesiastical History of Ireland. Dublin, 1829². Vol. 2. P. 50–61; *O'Hanlon J.* Lives of the Irish Saints. Dublin, [1903.] Vol. 9. P. 199–237; *Plummer Ch.* A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // *Idem.* Miscellanea Hagiographica Hibernica. Brux., 1925.

P. 183–184, 206–208, 239; *Kenney*. Sources. P. 376–384; *Ryan J.* Irish Monasticism: Origins and Early Development. N. Y., 1931; *idem*. The Abbatial Succession at Clonmacnoise // *Féil-sgríbhinn Eóin Mhic Néill* = Essays and Studies Presented to Professor E. MacNeill / Ed. J. Ryan. Dublin, 1940. P. 490–507; *McNamee J. J.* The Chronology of the Life of St. Ciarán of Clonmacnoise // *J. of Ardagh and Clonmacnoise Antiquarian Society*. 1945. Vol. 2. N 10. P. 3–16; *Grosjean P.* Notes d'hagiographie celtique: *Élégie de St. Ciaran de Cluain Moccu Nois* // *AnBoll*. 1951. T. 69. P. 102–106; *Mac Donnacha F.* Beathaí Chiarán Chluain Mhac Nóis // *Catholic Survey*. Galway, 1952. Vol. 1. N 2. P. 219–227; 1953. N 3. P. 367–377; 1955. Vol. 2. N 1. P. 80–90; *Inskip H.* Ciarano // *BiblSS*. Vol. 3. Col. 1247–1248; *Hughes K.* The Church in Early Irish Society. Ithaca (N. Y.), 1966; *Sharpe R.* Medieval Irish Saints' Lives: An Intro. to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf., 1991; *Herbert M.* An Infancy Narrative of St. Ciarán // *Proc. of the Harvard Celtic Colloquium*. Camb. (Mass.), 1994. Vol. 14. P. 1–8; *Mac Shamhráin A.* The «Unity» of Cúemgen and Ciarán: A Covenant between Glendalough and Clonmacnois in the 10th to 11th Cent. // *Wicklow: History and Society* / Ed. K. Hannigan, W. Nolan. Dublin, 1994. P. 139–149; *Kehnel A.* Clonmacnois: The Church and Lands of St. Ciarán: Change and Continuity in an Irish Monastic Foundation (6th to 16th Cent.). Münster, 1997; *Ó Carragáin T.* The Architectural Setting of the Cult of Relics in Early Medieval Ireland // *J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. Dublin, 2003. Vol. 133. P. 130–176.

А. А. Королёв

КИБАРДИН Алексей Алексеевич (30.09.1882, с. Всесвятское Слободского у. Вятской губ.— 5.04.1964, пос. Вырица Гатчинского р-на Ленинградской обл.), прот. Из семьи священника. 19 июня 1903 г. окончил Вятскую ДС. В том же году Вятским и Слободским еп. *Никоном* (Софийским) рукоположен во диакона (5 окт.) и во иерея (8 окт.) к Троицкому собору г. Котельнич Вятской губ. 15 нояб. 1904 г. переведен в котельничскую Никольскую ц., где служил до июля 1908 г. С 15 авг. 1903 по сент. 1908 г. преподавал Закон Божий в 3-классном городском уч-ще, жен. прогимназии и Николаевском церковноприходском уч-ще. В 1906 г. депутат на 1-м пастырско-мирянском собрании и епархиальном съезде духовенства в Вятке. 11 сент. 1908 г. поступил в СПбДА, которую окончил 12 июня 1912 г. со степенью кандидата богословия. 8 авг. назначен священником к церкви св. Марии Магдалины общины сестер милосердия во имя Христа Спасителя в С.-Петербурге. 21 июня 1913 г. по рекомендации имп. *Марии Феодоровны* получил назначение в Феодоровский Государев собор Царского Се-

ла (с 1937 г. Пушкин), где служил более 17 лет.

С 1 сент. 1912 по 1917 г. преподавал Закон Божий в 1-м С.-Петербургском (с 1914 — петроградском) жен. 4-классном городском уч-ще, в 1913–1917 гг. — в муж. гимназии Царского Села. С 1913 г. также исполнял пастырские обязанности по Собственному Его Императорского Величества Конвою, с 28 авг. 1914 по 1917 г. окормлял открывшийся в начале первой мировой войны лазарет вел. княжон мц. *Марии Николаевны* и мц. *Анастасии Николаевны* в Фёдоровском городке. Духовно укреплял царскую семью во время ее пребывания под арестом в Александровском дворце Царского Села (8 марта — 1 авг. 1917).

В 1921 г. стал настоятелем Феодоровского собора, в нач. 1922 г. возведен в сан протоиерея. Ок. 6 лет являлся председателем приходского совета, но в 1927 г. по категорическому требованию властей был вынужден уйти с этого поста, хотя и оставался до 1930 г. членом приходского собрания. С янв. 1928 г. стал активным участником иосифлянского движения (см. *Иосифлянство*), отделился от заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия* (Страгородского, с 1943 патриарх Московский и всея Руси). В февр. 1928 г. участвовал в собрании иосифлянского духовенства (всего ок. 20 чел.) на квартире Гдовского еп. *Димитрия* (Любимова), на к-ром было сообщено о получении офиц. согласия митр. *Иосифа* (Петровых) возглавить отошедших от митр. *Сергия*. По приглашению еп. *Димитрия* К. присутствовал и на др. собрании иосифлянских священнослужителей (сент. 1928, по др. данным — в сент. 1929). В Феодоровский собор часто устраивались паломничества прихожан иосифлянских церквей Ленинграда. К. привлек к обслуживанию храма несколько монахов закрытого Пятогогорского Богородицкого (Кикеринского) жен. мон-ря, проживавших в дер. Кузьмино, а также еще существовавшего в Ленинграде Воскресенского Новодевичьего монастыря. 27 дек. 1930 г. арестован вместе с епископами *Сергием* (Дружининым), *Василием* (Докторовым) (Дохтуровым) и большой группой священнослужителей и мирян по обвинению в антисоветской деятельности и агитации, в частности в выступлениях против колхозного

строительства. 8 окт. 1931 г. приговорен Коллегией ОГПУ по делу Истинно православной Церкви к 5 годам лагерей. Отбывал срок заключения в Сибирском ИТЛ (г. Мариинск Новосибирской (ныне Кемеровской) обл.) и на строительстве Беломорско-Балтийского канала (Белбалтлаг) — на земляных работах и в лагерной канцелярии, где заболел ревматизмом. 10 сент. 1934 г. было принято решение об освобождении К. досрочно, «по зачетам» за работу на строительстве канала, но вышел он на свободу только 27 февр. 1935 г. Проживал в Новгороде, с 1936 г. — в ссылке в Мурманске, затем в Мончегорске работал бухгалтером Горнорудного управления Мончегорского лагеря НКВД.

11 июля 1941 г. К., беспокоясь о своей больной жене, приехал к ней в г. Пушкин, 17 сент. занятый нем. войсками. Жена была в тяжелом состоянии, поэтому К. не эвакуировался и оказался на оккупированной территории. В февр. 1942 г. выехал с женой в Гатчину, в марте 1942 г. переехал в с. Ястребино Осьминского (ныне Волосовского) р-на Ленинградской обл., где провел богослужение в ц. свт. Николая Чудотворца. С 7 апр. 1942 г. служил в ц. Покрова Пресв. Богородицы дер. Козья Гора (ранее главный храм Покровского Поречского женского мон-ря). Также окормлял ряд соседних приходов, фактически исполняя обязанности благочинного для значительной части Осьминского р-на; часто ездил на богослужения в деревни Дретно, Велетово, Подлесье, Овсище, Псоедь, Лесище, с. Самро и др.; занимался возрождением храмов, проповедовал, призывая посещать церковь, молиться, исполнять церковные обряды; большое внимание уделял работе с молодежью, крестил детей и подростков. С июля 1942 г. оказывал помощь партизанам деньгами и продуктами, при этом был вынужден неоднократно вступать в контакт с нем. администрацией. Территория, на которой служил К., формально находилась в ведении *Псковской миссии*, но до осени 1943 г. никаких связей с ней не было. 9 сент. 1943 г. управляющий миссией прот. Кирилл *Зайц* сообщил К. о «ликвидации иосифлянского» и предложил перейти в подчинение миссии. 11 сент. 1943 г. в псковском соборе на исповеди у прот. Кирилла К. принес покаяние и был утвержден старшим свя-



щеннослужителем для неск. церквей: в Козьей Горе, Пенине, Старополье и др. После этой поездки никаких дальнейших отношений у К. с Псковской миссией не было. В окт. 1943 г. нем. администрация предложила К. эвакуироваться, но он категорически отказался. Через неск. дней нем. войска начали уничтожение деревень и насильственную эвакуацию населения. 6 нояб. 1943 г. карательный отряд пришел в Козью Гору, но К. удалось отстоять храм и прилегающие дома. В янв. 1944 г. Осьминский р-н освободили советские войска. В апр. 1944 г. офицер госбезопасности дал понять К., что на основании собранных данных он «ничего плохого не сделал и может продолжать служить, никто... никакой неприятности не причинит». В это же время К. подал прошение о принятии в состав клира Ленинградской епархии, но временно управлявший епархией архиеп. Григорий (Чуков; впосл. митрополит) потребовал повторно принести покаяние. 19 авг. 1944 г. в ленинградском Спасо-Преображенском соборе К. принес покаяние и был воссоединен с Московской Патриархией в сане протоиерея. 21 авг. того же года резолюцией архиеп. Григория К. был утвержден настоятелем Покровской ц., служил в Козьей Горе. 3 авг. 1945 г. назначен настоятелем ц. Казанской иконы Божией Матери в пос. Вырица. Здесь К. сблизился с иеросхим. прп. Серафимом Вырицким (Муравьевым). С осени 1945 г. и до кончины старца (3 апр. 1949) К. был его духовником; пастыри взаимно окормляли друг друга и вели долгие духовные беседы. К. причастил прп. Серафима перед его кончиной Св. Таин, служил 1-ю панихиду и проводил старца в последний путь.

Старец Серафим и митр. Григорий (Чуков) считали, что самое лучшее решение для К. — принять монашеский постриг с возможностью стать архиереем. Видимо, благодаря ходатайству митр. Григория в 1948 г. с К. была снята судимость. Однако его активная деятельность и растущее влияние на верующих вызывали недовольство властей.

21 янв. 1950 г. К. был арестован по обвинению в антисоветской агитации, т. к. «призывал в церковных проповедях верующих молиться за заключенных и арестованных лиц», а также в «пособничестве немецко-

фашистским оккупантам». К. категорически отрицал все обвинения в содружестве с немецкой секретной службой безопасности и военной разведкой. 17 апр. 1950 г. приговорен на закрытом судебном заседании военного трибунала войск МВД Ленинградского округа к 25 годам ИТЛ с конфискацией имущества и поражением в правах на 5 лет. К. отбывал срок в Ангарском ИТЛ в Иркутской обл., где строилась трасса Тайшет—Братск.

22 мая 1955 г. освобожден со снятием судимости. 15 авг. 1955 г. назначен приписным священником в Вырицу, служил в Казанской ц., исполняя обязанности 2-го священника. В янв. 1956 г. К. навещил в Вырице его духовный сын Смоленский еп. Михаил (Чуб). Он благословил К. на принятие монашества. 11 марта 1956 г. К. написал прошение на имя патриарха Алексия I, однако последний передал дело на усмотрение Ленинградского митр. Елевферия (Воронцова), который 13 апр. 1956 г. предложил К. принять постриг в Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы мужском монастыре. 7 авг. 1957 г. по состоянию здоровья, подорванного в лагере, К. вышел за штат. Жил в Вырице, получал пенсию. Последние годы посвятил усиленной молитве и покаянию. В нач. 60-х гг. XX в. его навещали в Вырице схиигум. Савва (Савченко) из Псково-Печерского монастыря и схим. Мария (Маковкина). Похоронен на вырицком кладбище; могила К. почитается верующими и часто посещается.

Арх.: Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-86884, П-83017; Архив УФСБ РФ по Псковской обл. Д. А-10676, А-21232; ЦГА СПб. Ф. 132. Оп. 10. Д. 7, 29; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 24; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 25; Архив С.-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 3. Д. 124; Оп. 4. П. 11. Д. 2.

Лит.: Некролог // ЖМП. 1964. № 7. С. 32; Старец иеросхим. Серафим Вырицкий / Сост.: А. А. Трофимов. М., 1996. С. 106–109; Синодик СПб. епархии. С. 124; Филимонов В. П. Старец иеросхим. Серафим Вырицкий и Русская Голгофа. СПб., 1999. С. 303–306; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 191, 192, 386; он же. РПЦ при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 235–236; Духовенство и церковнослужители Феодоровского Государева собора / Публ.: Д. О. Боханский // С.-Петербургские Ев. 2001. Вып. 24. С. 98; Чернавская Л. Ф. Государев собор // Там же. С. 92–93; Ломагин Н. А. Неизвестная блокада. СПб.; М., 2002. Кн. 2. С. 460.

М. В. Шкаровский

КИБЕЛА [фригийское *Matar Kibileya*; греч. *Κυβέλη*], фригийская богиня — прародительница всего сущего, олицетворение матери-природы, богиня плодородия; объект мистериального культа. Почиталась в М. Азии, Греции, Риме. Культ К. восходит к неолитическим культурам древней Анатолии (VII–VI тыс. до Р. Х.). Предшественницей К. считается хурритско-лувийская богиня Кубаба, известная с нач. II тыс. до Р. Х. на территориях от М. Азии до Сев. Сирии; ок. XV–XIV вв. до Р. Х. была включена в пантеон хеттов.

Культ К. в М. Азии. Богиня имевалась в зависимости от места поклонения Агдистис, Диндимена, Энио. Центрами ее культа были Кизик, гора Сипил, Сарды (*Herod. Hist. V 102*), Комана в Понте, Катаония (Каппадокия), г. Пессинунт (Галатия), где в древнем святилище и находилась, по преданию, упавшая с неба статуя богини. В Троаде, на горе Ида, богиня почиталась как Иде́йская мать. Великая фригийская богиня, как и ее неолитическая предшественница, Матерь (Pammeter), подарившая жизнь на земле богам, людям, животным и растениям, выступала персонификацией женского производящего начала в природе. Фригийцы, ассимилировав древнее анатолийское божество, дополнили культ К. ритуалами в честь Аттиса, бывшего жрецом К. (см.: *Ovid. Fast. 4. 221*). Ему и К. посвящался отмечавшийся в начале весны праздник, к-рый продолжался неск. дней. Он сопровождался громкой музыкой и был одновременно скорбным и радостным. В др. местностях вместо Аттиса почитали Сабация. Богиня была окружена служителями-корибантами, так же называли ее жрецов. Экстатический характер культа проявлялся в ритуальном самооскоплении жрецов богини. К. ассоциировалась также с загробным миром, ей приписывалась функция охраны могил. Фригийская матерь, как и неолитическая богиня, была владычицей диких зверей; ее традиц. символ — львы, сопровождающие божественную покровительницу.

В Греции главным местом культа К. был о-в Крит, где ее называли Пандорой, а также Фригийской матерью (*Vergil. Aen. 7. 39*), Иде́йской матерью (*Liv. Ab urbe cond. 29. 10*). К. была отождествлена с критской матерью Зевса — Реей и называлась



«Великой матерью богов». Ее спутниками были куреты, смешавшиеся вполн. с азиат. корибантами; согласно мифу, Рея передала им своего ребенка Зевса на сохранение и вскармливание. Чтобы Кронос не услышал крика мальчика, спрятанного в гроте Иды, они громко били копытами о щиты. В Фивах Пиндар воздвиг в честь К. храм. Нек-рые города, как, напр., Афины, называли ее своей защитницей, почитали богиню также в Аркадии, Элиде, Спарте. Под влиянием фракийцев в служение азиат. богине вошел элемент культа Диониса. В Греции оргиастический культ К. был распространен только среди низших классов населения. Как богиня хтонических подземных сил К. сближалась с Гекатой. Священным животным К. был лев (львы везут через горы колесницу матери богов, или она едет верхом на льве). К. часто изображали на престоле как матрону и властительницу с короной в виде башни (*turrigera*. — *Ovid. Fast.* 4, 224; *turrigita*. — *Vergil. Aen.* 6, 786), из-под которой по обеим сторонам ее трона ниспадало покрывало со львами.

Культ К. в Риме официально был утвержден в 204 г. до Р. Х. Отправление культа было привилегией аристократии и совершалось только в Палатинском храме, большинство населения не участвовало в ритуалах. Главными ритуалами были Мегалесийские игры и патрицианские пиры. В целом почитание фригийской богини не выходило за рамки традиц. рим. обрядности, что свидетельствовало о романизации фригийского культа и об авторитете национальной рим. религии. Период империи (I–III вв.) стал временем расцвета культа, в дальнейшем положение К. определялось отношением к богине императора. В IV в., во время религиозно-политического противостояния язычества (обновленного элементами вост. культов и неоплатонизмом), к-рому следовали древние аристократические фамилии, и христианства, поддерживаемого императорами, культ К. в Римской империи стал обобщенным символом язычества.

Лит.: *Русяева А. С.* Культ Кибелы в Ольвии // *Археология*. К., 1972. № 7. С. 35–45; *Diakonoff I. M.* On Cybele and Attis in Phrygia and Lydia // *Acta antiqua Acad. Scientiarum Hungaricae*. Bppest., 1977. Vol. 25. P. 338–342; *Vermaas M. J.* Cybele and Attis: The Myth and the Cult. L., 1977; *Ревяко К. А.* Религиозный аспект внутренней и внешней политики Ри-

ма в кон. III в. до н. э. (установление гос. культа Кибелы в Рим. республике) // *Проблемы античной истории и культуры: Докл. XIV Междунар. конф. античников соц. стран «Эйрене»*. Ереван, 1979. Т. 1. С. 242–249; *Cybele, Attis, and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren / Ed. E. N. Lane*. Leiden, 1996; *Богатова О. В.* Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности: к проблеме религиозного синкретизма в античности: Канд. дис. СПб., 1998; *Roller L. E.* In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele. Berkeley; L., 1999.

КИБЛ [англ. Keble] Джон (25.04.1792, Фэрфорд, графство Глостершир — 29.03.1866, Борнмут, графство Гэмпшир), англ. религ. поэт, церковный деятель, один из основателей *Оксфордского движения*. Род.



Дж. Кибл. Рисунок.
2-я пол. XIX в.
Худож. Дж. Ричмонд.
(Новая художественная галерея
в Уолсолле, графство Уэст-Мидлендс)

в семье англиканского vicar. По окончании Оксфордского ун-та был оставлен преподавателем в Ориел-колледже при ун-те. В 1815 г. служил помощником отца, а позже — vicar-ем ц. святых Михаила и Мартина (Истлич-Мартин, графство Глостершир). В 1822 г. познакомился с Дж. Г. Ньюменом, совместно с которым позднее основал Оксфордское движение для возрождения католич. традиции в англикан. Церкви (англокатолицизм). В 1827 г. К. анонимно опубликовал сб. «Христианский год», переизданный при его жизни 95 раз, часть гимнов которого входит в состав англиканского богослужения и в наст. время. В 1831–1841 гг. К. был избранным профессором поэзии и преподавал теорию стихосложения.

14 июля 1833 г. в Оксфорде К. выступил с проповедью «О национальном отступничестве». Он критиковал секуляризацию Церкви и ре-

шение правительства сократить количество ирл. епископов до 10 чел. (Акт о реформе 1832 г.). К. подчеркивал значение истинного физического присутствия Тела Христова и Крови в Евхаристии и поддерживал т. зр., что причастие является истинным, лишь когда оно преподается служителями апостольской преемственности. В 1835 г. в Херсли К. был рукоположен во пресвитера. Несмотря на радикальность взглядов, К. оставался членом англикан. Церкви.

В 1870 г. в память о К. в Оксфорде был основан колледж его имени. Соч.: *The Christian Year: Thoughts in Verse for the Sundays and Holydays throughout the Year*. Oxf., 1827. 2 vol.; *On Eucharistic Adoration*. Oxf., 1857.

Лит.: *Lock W.* John Keble: A Biography. Boston, 1893; *Beek W. J. A. M.* John Keble's Literary and Religious Contributions to the Oxford Movement. Nijmegen, 1959; *Martin B. W.* John Keble: Priest, Professor and Poet. L., 1976; *Gilley S.* John Keble and the Victorian Churching of Romanticism // *An Infinite Complexity: Essays in Romanticism / Ed. J. R. Watson*. Edinb., 1983. P. 226–239; *Griffin J. R.* John Keble, Saint of Anglicanism. Macon (Georgia), 1987; *Edgecombe R. S.* Two Poets of the Oxford Movement: J. Keble and J. H. Newman. L., 1996; *John Keble in Context / Ed. K. Blair*. L., 2004.

КИБЛА [араб. — «направление», «то, что находится напротив»], в исламе направление на главное святылище — *Каабу* в г. Мекка, соблюдаемое во время совершения молитвы и нек-рых ритуалов. Существует неск. т. зр. на то, что служило К. для последователей *Мухаммада* в мекканский период его проповеди (610–622). Раннемусульм. предание утверждает, что К. в это время был Иерусалим. Однако изучение 1-го культового здания ислама — мечети, заложенной Мухаммадом в 622 г. в сел. Куба по пути из Мекки в Медину, показывает, что эта постройка была ориентирована, как и христ. базилики, на восток, а не на север, в сторону Иерусалима.

Согласно преданию, во время полуденной молитвы в Медине Мухаммаду пришло откровение о смене К.: «Мы видим поворачивание твоего лица по небу, и Мы обратим тебя к кибле, которой ты будешь доволен. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайтесь свои лица в ее сторону» (Коран II 144, см. также: II 142–150). Вполн. мечеть, в которой было получено откровение, стала называться «Мечетью двух кибл». Это событие ознаменовало осознание Мухаммадом принципа-

ального отличия своей проповеди от учения иудеев и христиан (Коран II 145/140). В ранних хадисах признание К. на Каабу является отличительной чертой последователей ислама; позднее мусульм. община стала называться «люди киблы и согласия». Перемена К. подчеркнула арав. специфику религии и облегчила распространение ислама как самостоятельной религии в Аравии.

Направление на Каабу принимается при совершении молитвы, во время призыва на молитву (азан), при вступлении в состояние ихрам (состояние духовной чистоты паломника) во время *хаджа* и при выходе из этого состояния (ихлал), а также после ритуального бросания камешков в ходе одного из обрядов (манасик) хаджа. При захоронении тело мусульманина кладут головой к Мекке. Скот, по мусульм. обычаю, режут повернув голову животного в сторону, соответствующую К. Более точное определение К. стало одной из основных причин развития географии, математики, астрономии и др. наук в ислам. мире.

Ибн Араби, ссылаясь на Коран (II 115/109), подчеркивал, что, обращаясь во время молитвы к Каабе, следует помнить, что бог повсюду, а не только там.

В мечетях К. обозначается нишей (михраб), часто украшенной 2 колоннами и аркой и расположенной, как правило, в середине стены. Если первоначальная ориентировка мечети была неверной, позднее К. обозначали линиями на полу.

Ист.: Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishäk / Bearb. Abd al-Malik Ibn Hisham; Hrsg. F. Wüstenfeld. Gött., 1859. Bd. 1. Tl. 2. S. 606; Jami' al-bayan 'an tawil ay al-Qur'an, ta'lif *Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari*. Mi g, 1903. T. 2. P. 2–15 (на араб. яз.); The History of *al-Tabari*. Albany, 1987. Vol. 7: The Foundation of the Community / Transl. M. V. McDonald; annot. W. M. Watt. P. 24–25; *Абд аль-Малик ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (1-я пол. VIII в.) / Пер. с араб.: Н. А. Гайнуллин. М., 2003.

Лит.: Watt W. M. Muhammad: Prophet and Statesman. L., 1961. P. 112–118; *Бартольд В. В.* Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 537–542; *Warddenburg J.* Towards a Periodization of Earliest Islam According to Its Relations with Other Religions // Proc. of the 9th Congr. of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants / Ed. R. Peters. Leiden, 1981. P. 304–326; *Creswell K. A. C.* A Short Account of Early Muslim Architecture. Aldershot, 1989; *Burton J.* The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation. Edinb., 1990; *Hoyland R. G.* Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian

Writings on Early Islam. Princeton, 1997; *Wensinck A. J.* Kibla: Ritual and Legal Aspects // El. Vol. 5. P. 82–83; *King D. A.* Kibla: Astronomical Aspects // Ibid. P. 83–88.

Е. А. Резван

КЇВИСТРА [Кивиста, Кибистры, Иракля; греч. *Κύβιστ(ρ)α*, *Ἠράκλεια*], византийская епископия, впоследствии митрополия в пров. Вторая Каппадокия (см. ст. *Каппадокия*). Ныне Тонт-Калеси, в 13 км от г. Эрегли (Турция). Город известен с античных времен, историки считали, что он находился в пров. М. Армения (*Ptolem. Geogr. V 7*) или в Киликии (*Strabo. Geogr. XII 1, 4*). В эллинистическую эпоху являлся важным пунктом на дороге в Киликию через горы («Киликийские ворота»). Первый известный епископ К. Тимофей в 325 г. принимал участие во *Вселенском I Соборе* (Никейском) (*Gelzer. 1898. S. 65*). В IV в. епископия К. была подчинена Тиане, адм. центру Второй Каппадокии. В К. род. прп. *Иоанн* († IV в.; *Иоанн Пустынник*, пам. 29 марта). Начиная с 708 г. город периодически разоряли арабы (особенно часто в IX в.). При патриархе К-польском *Константине III Лихуде* (1059–1063) К. стала архиепископией (RegPatr, N 892), с 1093 г. до кон. XIII в. была митрополией (*Gelzer. 1901. S. 593*). В 1091 г. город оказался под властью турок-сельджуков, которые владели им до нашествия монголов (1243). В 1097 г. К. неск. дней была занята крестоносцами – участниками 1-го крестового похода, направлявшимися в Антиохию. С сер. XV в. вошла в состав Османской империи под тур. названием Тонт-Калеси. В XV в. К. быстро исчезла из списков епископий, что, вероятно, связано с исламизацией населения.

В настоящее время К. – титулярная епископия католической Церкви. Раннехрист. надгробия из К. хранятся в музее г. Эрегли.

Ист.: *Gelzer H. et al.* Partum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace. Lpz., 1898. S. 65; *idem.* Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum // ABAW. Ser. 1. 1901. Bd. 21/3. S. 592–593.

Лит.: *Janin R.* Cybistra ou Cybista // DHGE. 1956. T. 13. Col. 1143–1144; *Herakleia* // TIB. Bd. 2. S. 188–189; *Fedalto.* Hierarchia. T. 1. P. 32.

О. Н. А.

КИВÓРИЙ, куполообразная сень над престолом на столбах – см. *Сень*.

КИВÓТ ЗАВÉТА – см. *Ковчег завета*.

КИГÁЛАСЫ [греч. мн. ч. *Κιγάλαι*, *Τσιγάλαι*, *Τζιγάλαι*], греч. династия на Кипре в XVII в. Возможно, К. имели итальянское происхождение. Первый известный представитель рода – Матфей (1586–1642; по другим данным, † 1654), клирик греч. Церкви, ученый, переводчик, издатель. Долгое время жил в Венеции, в 1630 г. стал викарием греч. ц. св. Георгия (Сан-Джорджо-деи-Гречи). Матфей издавал церковные и светские сочинения на греческом языке: напр., он опубликовал основное произведение Критского возрождения трагедию Г. Хортациса «Эрофили» (*Χορτάτζης Γ. Ἐρωφίλη. Βενετία, 1637*) и толкования на Песнь Песней *Феодорита*, еп. Кирского (*Μακαριώτατος Θεοδώρητος, ἐπ. Κύρου. Εἰρηνεΐα εἰς τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος. Βενετία, 1639*). Матфей составил сб. «Синтагматикон, содержащий правила и просительные молитвы» (*Συνταγματικὸν περιέχον κανόνας τε καὶ εὐχὰς ἱκετηρίους. Βενετία, 1631, 1635, 1681*), «Вечную пасхалию» с 1627 по 2159 г. (*Πασχάλιον αἰώνιον μετὰ καινῆς καὶ συνοπτικῆς μεθόδου πρόχειρον τοῖς πάσι. Βενετία, 1631, 1688*), «Ирмологий» (*Εἰρμολόγιον. Βενετία, 1639*), компилятивную хронику на новогреч. языке «Новое краткое изложение различных историй» (*Νέα σύντομος διαφόρων ἱστοριῶν. Βενετία, 1637*) и переложил на новогреч. язык триодный Синаксарь *Никифора Каллиста Ксанфонула* (*Νικηφόρος Κάλλιστος. Συναξάρια εἰς τὰς ἐπισημοὺς ἑορτάς. Βενετία, 1639, 1650*).

У Матфея было трое детей: Иоанн (12 февр. 1622, Никосия – 5 нояб. 1687, Падуа), Иероним (впосл. Кипрский архиеп. *Иларион* (*Кигалас*); 4 окт. 1624, Никосия – 1681 или 1682, К-поль) и Димитрий (род. в 1630). Они получили всестороннее образование в греч. коллегии св. Афанасия в Риме (см. ст. *Коллегии и семинары папские*). Иоанн после 8 лет обучения в коллегии (1 июля 1635–1643) преподавал в ней, затем в течение неск. лет вел адвокатскую практику в Венеции, с 1666 г. был профессором логики и философии в Падуе. Иероним, несмотря на юный возраст, поступил в коллегию в окт. 1635 г., учился там до 1648 г., принял постриг с именем Иларион, занимался просветительской деятельностью

в Италии и на греч. островах, вел полемику с кальвинистами. В 1674–1679 гг. Иларион был архиепископом Кипрским. Димитрий поступил в коллегию в 1642 г., 13 апр. 1651 г. был рукоположен во диакона.

Азария Цигалас (Τζιγάλας) (1660–1740), уроженец о-ва Санторин (Тира), деятель греч. просвещения и архимандрит Великой ц. при патриархе К-польском Кирилле IV, в 10-х гг. XVIII в. преподавал в К-поле, был наставником детей валахского господаря Михая Раковице, а затем основал уч-ще на Санторине. Азария — автор грамматики греч. языка и небольших поэтических произведений. Достоверных сведений о его связи с семейством К. нет. Лит.: Σάββας Κ. Ν. Νεοελληνική φιλολογία: Βιογραφία τῶν ἐν γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων. Ἐν Ἀθήναις, 1868. Σ. 298–301; Ζερλεντῆς Π. Γ. Οἱ διδάσκαλοι τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Πατριαρχικῆς Μεγάλης τοῦ Γένους σχολῆς: Ἀζαρίας Τζιγάλας (1660–1740) // Παρνασσός. Ἀθήναι, 1877. Τ. 1. Ν 12. Σ. 893–904; Legrand. Bibl. hell. XVII. Τ. 1. Ρ. 280–285, 329–330, 355–356, 358–360, 399–404; Τ. 3. Ρ. 312–342; Νικολόπουλος Π. Γ. Κιγάλας // ΟΠΕ. Τ. 7. Στ. 553–554; Μισιθίδης Ἀ. Κιγάλας Ἰλαρίων // Ibid. Στ. 554–555; Τσιρπανλῆς Ζ. Ν. Τὸ Ἑλληνικὸ κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576–1700). Θεσσαλονίκη, 1980.

Л. В. Луховицкий

КИДЕКШИНСКИЙ (КИДЕКШСКИЙ) ВО ИМЯ СВЯТЫХ МУЧЕНИКОВ БОРИСА И ГЛЕБА И ПЕРВОМУЧЕНИКА СТЕФАНА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в с. Кидекша Опольского стана (в 4 верстах к востоку от г. Суздаля) Суздальского у. (впосл. Владимирской губ.). Обитель была устроена на территории укрепленной резиденции князей суздальских (XII–XIV вв.). Замок основан князем Ростово-Суздальской земли, позже вел. кн. Киевским Юрием (Георгием) Владимировичем Долгоруким на правом нагорном берегу р. Нерль, близ впадения в нее р. Каменка. Согласно легенде, на этом месте находилось «становище» св. князей Бориса и Глеба на пути из Ростова и Мурома в Киев.

Время основания К. м. неизвестно; наиболее ранний документ, в котором упоминается игумен обители, датируется 1444 г. (АСЭИ. 1958. Т. 2. С. 485). Поэтому не исключено, что К. м. мог быть основан во 2-й пол. XIV в., при суздальском кн. Борисе Константиновиче († 1394), при участии иноков нижегородского Печерского в честь Вознесения Гос-

подня мон-ря. Вероятно, почти с самого основания К. м. был приписан к Вознесенской обители. В льготной грамоте мон-рю митр. Московского и всея Руси свт. Макария от 22 сент. 1550 г. об этом сказано: «А придан тот монастырь прежде бывшими государи великие князья и с митрополиты всеа Руси тому Печерскому монастырю в Нижнем Новгороде изстари» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 1914. Л. 39).

Сведений о насельниках К. м. практически не сохранилось. В грамоте кон. 40-х гг. XV в. упоминается игум. Герман. Документ сер. XVI в. фиксирует наличие в К. м. игумена, попов и диакона. Во фрагментах описей К. м. кон. XVII — нач. XVIII в. данные о монашествующих не сохранились. По различным косвенным источникам известно, что в 1-й пол. XVII–XVIII в. монастырем управляли строители. О порядке их назначения имеются пояснения: «В том монастыре против древняго установления надлежит быть настоятелю-строителю. И оные



ба каменная одноглавая, глава обита чешуею деревянной, на ней крест железной, вызолоченой, крыта тесом» (Там же. Л. 2). Иконостас был 2-ярусным: 1-й ярус состоял из местных икон, 2-й — из 4 икон деисусного чина.

Др. теплая церковь — во имя архидиак. первомч. Стефана — существовала уже в 1-й пол. XVI в. По описи 1764 г., она была «деревянная об одной главе... обитой гонтом, на ней крест железной, крыта тесом» (Там же). Сохранившийся одноименный кирпичный храм, построенный в 1780 г. на месте деревянного, очевидно, повторял формы прежнего клетского храма, прямоугольного в плане, с крышей на 2 ската. Церковь венчает небольшая луковичной формы главка на узкой высокой шейке. В храме установлен 2-ярусный иконостас: 1-й ярус — местночтимые иконы, 2-й — деисусный чин из 12 образов.

Возле храмов была деревянная 6-стенная колокольня, крытая тесом, с главой, обитой деревянной «чешуей», завершающаяся железным крестом. После упразднения монастыря в 80-х гг. XVIII в. была возведена кирпич-

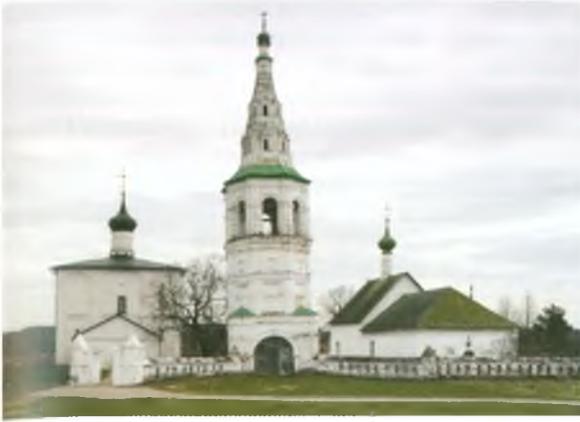
Кидекшинский
Борисоглебский мон-рь.
Фотография. 2013 г.

настоятели присылаются из вышеявленного Печерского монастыря, а бывают посменно». В офицерской описи 1764 г. перечислены строитель, 2 монаха («оные монахи присматривают над монастырскою пашнею, хлебом и скотом»), служители из крестьян (2 конюха и скотник — Там же. Ф. 280. Оп. 3. № 58. Л. 11, 11 об.) и нет ни одного священнослужителя.

Постройки. В К. м. находилось 2 храма. Наиболее ранний, известный в истории архитектуры как Борисоглебская церковь в Кидекше, возведен в 1152 г. на княжеском дворе Юрием Долгоруким. Из сведений о храме XVII–XVIII вв. наиболее содержательна опись 1764 г., составленная перед закрытием монастыря. «Соборная во имя святых благоверных князей Бориса и Гле-

ная колокольня обыкновенно для суздальских мест типа: восьмерик на четверике, завершенный высоким шатром, который в основании имеет небольшие «полицы» — более пологие скаты крыши. В основании колокольни (четверике) устроен проезд, перекрытый коробовым сводом. В 1621 г. на колокольне находились благовестный колокол, 2 колокола «красных», 3 колокола «завонных»; в 1764 г. — колокол в 27 пудов и 5 колоколов небольшого веса.

К. м. окружала бревенчатая «в столпах» ограда с деревянными, крытыми тесом св. воротами. Крытая деревянной «чешуей» глава ворот завершалась железным крестом. Кирпичные ограда и св. ворота были построены в последние десятилетия XVIII в. В К. м. также находились деревянные жилые и хозяйственные постройки, по описи 1621 г. — «архимандричья» келья, квасная и «естовая», поварни, житница, гумно,



древностей из упраздненного мон-ря, в т. ч. напрестольное Евангелие с вкладной надписью 1648 г. строителю черне-

*Кидекшинский
Борисоглебский мон-рь.
Фотография. 2013 г.*

цу свящ. Евфимию (Волховскому). На колокольне среди проч. находился древний колокол в 30 пудов с надписью о вкладе его в 1557–1558 гг. царем

Иоанном IV Грозным в нижегородский Печерский монастырь.

Материальное положение К. м. основывалось на доходах, получаемых с Кидекши — села с деревнями и пустошами. Наиболее ранний документ, свидетельствующий о принадлежности вотчины монастырю, — несохранившаяся, но упомянутая в описях монастырского архива 1638, 1687 и 1848 гг. жалованная тарханно-несудимая грамота 1513/14 г. вел. кн. *Василия III Иоанновича* нижегородскому Печерскому мон-рю на села Кидекша Суздальского у. и Плесец Владимирского у. Очевидно, земельное владение поступило в К. м. ранее, по-видимому в самом кон. XIV–XV в. Полная структура монастырских доходов и расходов известна только для XVIII в. По данным 2-й ревизии (40-е гг. XVIII в.), в вотчине числилось 362 чел. мужского пола, было 406 четв. пахотной земли (на каждом из 3 полей), 570 копен сенных покосов, 62 дес. леса. Монастырская «за-

*Интерьер
Стефаниевской церкви.
Фотография. 2013 г.*

пашка» составляла по 19 дес. на 3 полях. Окладных денег собиралось по 50 к. с каждого крестьянина, всего 180 р. в год.

Доход приносили также мельница и рыбные ловли в реках Нерль и Каменка. Монашествующие и трудники получали годовое жалованье: строитель — 5 р. и 19 четв. ржи, пшеницы, гороха и гречи, монахи — по 1 р. 50 к. и по 13 четв. тех же продуктов, конюх — 1 р. и 4 четв. ржи, скотник — 6 четв. ржи. Кроме того, дополнительно ежегодно архиманд-

риту нижегородского Печерского мон-ря выплачивалось «в почет» 10 р., строителю — на приобретение рыбы и проч. расходы 13 р., земскому «из крестьян» — 9 р., конюху — 2 р., на монастырские расходы выделялось 210 р. 93 к., 150 яиц или 22,5 к.

XX–XXI вв. В нач. XX в. причт обоих храмов состоял из священника и псаломщика. При церквях было ок. 1 дес. усадебной земли, 33 дес. пахотной и сенокосной земли. Доход причта от земли и исполнения треб составлял до 685 р. серебром в год. На церковной земле стоял собственный дом причта. Приход состоял из села (81 двор) и 2 деревень. В селе находилась церковноприходская школа.

После 1917 г. богослужения в храмах продолжались. Но в 30-х гг. XX в. обе церкви были разорены. Местные жители выламывали плиты из стен Борисоглебской ц., разбивали ограду, под стенами храма был устроен песчаный карьер. Директор Суздальского музея А. Д. Варганов писал в дневниках о плохом состоянии памятника: «...ломают ограду, почти вся сломана на кирпич, и отворотили угол у апсиды в шесть камней, в южной ее стороне. Сообщено в облоно и Комитет по охране памятников» (июнь 1935) и «...осмотр делал в комиссии с тов. Подъячевым. Все захлавлено, раскидано, грязь, сырость, изгажено птицами, стекло нет, безобразно полное. Составлен акт и передан РИКу» (май 1937). В ст. «Преступное отношение к памятнику», опубликованной 16 мая 1937 г. в газ. «Колхозный клич», Варганов писал: «Ни варвар, ни дикарь, ни любой представитель самой низкой культуры не допустил бы до такого состояния памятник своей родной старины». После этой публикации в состоянии Борисоглебской ц. заинтересовались местные органы власти. На основе ходатайства исполкома райсовета вышло решение облисполкома о закрытии последней церкви в Суздале: «Ввиду того что договор с религиозной общиной на пользование церковью в с. Кидекша Красносельского Сельсовета Суздальского района решением Исполкома обл. совета от 26 октября 1940 г. № 2114 расторгнут, другой религиозной общины, желающей принять в пользование здание церкви и культурное имущество не оказалось,

конюшенный двор. При упразднении К. м. в ограде стояли: крытая тесом келья строителя и братии, погреб, баня, 2 житницы. Вне ограды располагался скотный двор, состоявший из неск. строений. В XVII–XVIII вв. К. м. владел мельницей на р. Нерль.

Святые. Опись 1764 г. дает сведения о находившихся в Борисоглебской ц. святых. Справа от царских врат — икона св. князей Бориса и Глеба, «в возглавии Господь Вседержитель», к-рую украшали 3 серебряных венца, цата и привесы — 3 серебряных креста. Слева — образ Божией Матери «Одигитрия» с серебряными венцами и цатой с 32 «камнями разных цветов»; «убрус низан жемчугом, жемчужное же ожерелье». На этой иконе имелись привесы: 9 лапчатых серебряных серег, в т. ч. 4 серьги с жемчугом, и 3 серебряных креста. Чтимую икону св. князей Владимира, Бориса и Глеба



«в житии» украшали 3 серебряных венца и позолоченные цаты «бабные».

В ц. св. Стефана справа от царских врат находились иконы Господа Вседержителя и архидак. Стефана, с серебряными венцами, цатами и привесами-крестами.

К нач. XX в. в Борисоглебской ц. хранились памятники церковных



церковь эту как молитвенное здание ликвидировать и передать как имеющую историческое значение Суздальскому музею». В 1948 г. были отреставрированы церковные ворота, в 1955 г. восстановлена кирпичная ограда.

В 1992 г. Борисоглебская ц. была признана составной частью объекта Всемирного наследия ЮНЕСКО «Белокаменные памятники Владимира и Суздаля», к 2013 г. входит в состав Владимиро-Суздальского музея-заповедника. Храм св. Стефана передан РПЦ, в воскресные и праздничные дни в нем совершаются богослужения.

Арх.: ГА Нижегородской обл. Ф. 579. Оп. 589. № 235. Л. 1–7; № 795. Л. 1–4; РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 58. Л. 1–22.

Ист.: РИБ. 1875. Т. 2. Стб. 910–916.

Лит.: ИРИ. Ч. 6. Кн. 2. С. 1007–1008; Древние церкви [в сс. Кидекше, Сербилове, Сваине и г. Муроме] // Владимирские ГВ. 1839. № 20. С. 79–80; Упраздненный Кидекшенский Борисоглебский муж. мон-рь // Москвитянин. 1843. Ч. 4. № 7. С. 203–205; [Протопопов Я.] Село Кидекша // Владимирские ГВ. 1843. № 42. С. 171–173; Шаганов Н. Начало Суздаля и Кидекши. Челобитная архиеп. Стефана Суздальского. Гробницы в Кидекше // Там же. 1848. № 23. Ч. неофиц. С. 131–133; Фёдоров А. Ист. собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд. 2. С. 8, 35, 48, 90–94; Иоасаф (Гапонов), иером. Церк.-ист. описание суздальских достопамятностей. Чугуев, 1857. С. 124–127; [Тихонравов К.] Село Кидекша // Владимирские ГВ. 1864. № 39. С. 262–265; [Сервицкий А. И., свящ. Кидекшская Борисоглебская ц. // Владимирские ГВ. 1865. № 18. С. 1000–1014; Писарев А. Достопримечательные записки Владимирской губ.: Суздальского округа церкви в с. Кидекше // Ист. и географический журнал. 1872. Ч. 2. № 4. С. 52–61; Березин В. М., Добронравов В. Г. Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1896. Вып. 3. С. 107–111; Воробьев И. Летопись Борисоглебской ц., что при с. Кидекше Суздальского у. Владимирской губ. Б. м., 1911; Ушаков Н. Н. Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 239–242; Столетов А. В. Памятники архитектуры Владимирской обл. Владимир, 1958. С. 156–162; Воронин Н. Н. Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961. Т. 1. С. 67–76, 501–508; Антонов А. В., Маштафаров А. В. Вотчинные архивы нижегородских духовных корпораций // РД. 2001. Вып. 7. С. 424, 425, 428, 434; Аксёнова А. И. Суздаль XX в.: Страницы истории. Владимир, 2003. С. 83.

А. В. Маштафаров

КИДОНИЙСКАЯ И АПОКОРОНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Κιδωνίας καὶ Ἀποκορώνου], епархия полуавтономной Критской Православной Церкви (в составе К-польского Патриархата), охватывает сев.-вост. часть нома Ханья; кафедра расположена

в г. Ханья, в древности на этом месте находился г. Кидония, основание к-рого древнегреч. мифология связывает с именем царя Миноса или его внука Кидона. Археологические раскопки подтвердили, что город существовал в минойский период. Первое поселение на холме Кастели, возвышающемся над портом, относится к 2900–2600 гг. до Р. Х.

В 524 г. до Р. Х., при тиране Поликрате, самосцы изгнали из Кидо-



Мозаичный пол базилики в Алмириде, о-в Крит. 2-я пол. VI в.

нии владевших ею жителей о-ва Закинф, но уже в 520 г. до Р. Х. эгинцы и критяне отвоевали у них этот город. В классический и эллинистический периоды Кидония являлась одним из 3 важнейших критских городов. В 69 г. до Р. Х. она была разрушена римлянами, но при Августе Октавиане была восстановлена и провозглашена свободным городом Римской империи.

В ранневизант. период Кидония являлась епископской кафедрой, подчиненной Гортинской митрополии (архиепископии). Один из пострадавших при имп. Деции (ок. 250 г.) 10 Критских мучеников (пам. 23 дек.), Василид, происходил из Кидонии. Епископ Кидонийский участвовал в Сардикийском Соборе (343) (Mansi. Т. 3. Col. 45). В числе архиереев, подписавших в 457/458 г. письмо имп. Льву I, был Сивон Кидонийский (АСО. Ч. 2. Vol. 5. P. 98). До Трулльского (Пято-Шестого) Собора (691–692) Кидонийские епископы не участвовали во Вселенских Соборах (Mansi. Т. 11. Col. 996), что, видимо, было связано с угрозой пиратства и др. опасностями путешествий, а не с отсутствием архиерея на кафедре (Ταμαδάκης. 1957. Σ. 4).

На холме Кастели располагалась большая раннехрист. базилика, на развалинах к-рой вполс. венецианцы построили кафедральный собор

Пресв. Богородицы (Дуомо). Ее апсида была обстроена прямоугольными пастофориями, а боковые нефы разделены на 4 пареклисиона. В Мескле рядом с ц. Успения Пресв. Богородицы расположена базилика с мозаичными полами V–VI вв. Между Куфосом и с. Аликианос, на месте ц. Живоносного Источника (или во имя прп. Иоанна Отшельника), находилась базилика нач. VI в., от к-рой сохранились мозаичные по-

лы с изображениями оленей, павлинов и амфор. В Алмириде обнаружены фундаменты 3-нефной базилики 2-й пол.

VI в. с поперечным нефом и нартексом, в центральном нефе сохранились мозаики. Раннехристианские базилики

также находились в Армени рядом с ц. Пресв. Богородицы, во Врисесе на месте совр. ц. св. Фанурия, в Панохори, где в наст. время построена ц. св. Параскевы. В XV в. близ Ватфеса на фундаменте однефного храма VI в. была возведена ц. св. Бесплотных сил.

В VII в. Кидония считалась 16-м из 22 городов Крита (Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae isopocatum / Ed. G. Parthey. Berolini, 1866. P. 14). Критские епископии, входившие в диоцез Иллирик и вместе с ним в церковном отношении подчиненные Риму, в 731/2 г. перешли в юрисдикцию К-польского патриарха. В нотичиях (списках епархий) К-польского Патриархата Кидонийская епископия занимает 11-е (или 9-е) место среди 12 критских епархий (Darrouzès. Notitiae. P. 235, 362. N 3, 13) или 7-е место среди 10 епархий (Ibid. P. 325. N 10).

Во время араб. завоевания Крита (824) Кидония получила название Эль-Ханим (грецизированные формы Ἀλχανία, Λαχανέα) и служила одной из важнейших араб. гаваней. По мнению Н. Томадакиса, в этот период на Крите не было епископов, поэтому религ. жизнь пришла в упадок (Ταμαδάκης. 1957. Σ. 6).

В 848–858 и 867–868 гг. игуменом Студийского мон-ря в К-поле был иконопочитатель прп. Николай Студит, уроженец Кидонии (PG. 105.



Col. 863–925). После возвращения в 961 г. острова византийцами большую роль в возрождении монашества в зап. части Крита в кон. X — нач. XI в. сыграл прп. *Иоанн Отшельник*



*Развалины
собора Пресв. Богородицы
в сел. Агия, о-в Крит.
XI–XII вв.*

(Ксен). Он основал небольшие монастырские центры, которые способствовали развитию образования и просвещения.

В средневизант. период епископская кафедра, по-прежнему именуемая Кидонийской, была перенесена в сел. Агия (Ἀγία, Ἀγία) (в 9 км от совр. Ханьи), где сохранились руины кафедрального собора Пресв. Богородицы, построенного на развалинах базилики V–VI вв.

Завладевшие в 1204 г. Кидонией генуэзцы построили башню на месте византийской крепости. В 1210 г. Кидония перешла к венецианцам. С 1252 г. началось заселение территории совр. старого города, после основания венецианской крепости



*Церковь в честь
иконы Божией Матери
«Живоносный Источник»
между Куфосом
и Аликианосом, о-в Крит.
Ок. 1030 г.*

это место получило название Канеа (Canea, иногда употреблялась форма Кания (Cania)). Кафедра правосл. архиерея в Агии была занята лат. епископом и до перемещения в Канеа именовалась Агиенской (Agienensis), правосл. паствой управляли протопресвитеры. Рукоположение правосл. духовенства совершалось на Ионических о-вах и на Карпатосе.

В К. и А. м. по сравнению с др. критскими епархиями сохранилось небольшое число христ. средневеков. памятников. Наиболее значительные из них руинированная ц. равноапостольных Константина и Елены в Аликамбосе (ок. 1000) на фундаментах разрушенного арабами

мон-ря; ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» или во имя прп. Иоанна Отшельника между Куфосом и Аликианосом (ок. 1030, сохр. 2 слоя фресок: росписи XI в. были обнаружены недавно при реставрации, 2-й слой выполнен в 1-й пол. XIV в.); ц. свт. Николая Чудотворца в Кириакоселии (XI в., перестроена в XIII в. и расписана в 40-х гг. XIII в.); ц. Пресв. Богородицы Зервиотиссы в Стилосе (XI–XII вв.); ц. вмч. Георгия Победоносца в Курнасе (кон. XII в., юж. неф 1230 г., перестроена в XVI–XVII и XIX вв., 3 слоя росписей: кон. XII в., 30-е гг. XIII в., нач. XIV в.); ц. вмч. Георгия Победоносца в Аликианосе (1243, фрески 1430 г., худож. Павел Провата); двойная ц. ап. Иоанна Богослова и свт. Николая Чудотворца в Стилосе (XIII и XV вв., фрески ок. 1271–1280 гг. и XV в.); ц. Христа Спасителя в Мескле (расписа-

на в 1303 братьями Феодором и Михаилом Вениерисами); ц. Успения Пресв. Богородицы близ Аликамбоса (фрески ок. 1315 г., худож. Иоанн Пагомен). Построенная венецианцами в Канеа ц. св. Франциска датируется XIV в.

В XVI в. Канеа процветала, был реконструирован торговый порт, оборонительные сооружения спроектированы веронцем Микеле Санмикели.

Среди протопресвитеров Канеа венецианского периода были извест-

ны своей образованностью Николай Каввадатос (упом. в 1486), издавший «Битву лягушек с мышами» (ошибочно атрибутированную Гомеру), и Георгий Марафарас-Скордилиос († 1624), переписывавшийся с Александрийским патриархом свт. Мелетием I Пигасом (1590–1601). Скевофилак Канеа свящ. Захария Марафарас-Скордилиос (не позднее 1529 — после 1564) был писателем, кодикографом, собирателем античных эпиграмм, издателем (сочинения: «Вопросы кардинала Лотарингского Карла де Гиза к грекам в Венеции и ответы на них Захарии Скордилиоса Марафараса», толкование на цитату ап. Павла «Критяне всегда лжецы» (Тит 1. 12), «Собрание, содержащее указания о постах», «Стихи и эпиграммы» и др.). Один из уроженцев Канеа, иером. Георгий Девтереос (Девтеревон) (упом. в 1583), автор 15 слов, писем, диаграмм степеней родства и др., стал ритором Великой ц. в К-поле. Представитель канейского рода Граденигосов Иларион (упом. в 1595, 1607) известен как переписчик рукописей не только в критском монастыре Аркадиу, но и в мон-ре Св. Троицы на о-ве Халки. Из Канеа происходил Иоанн Саитис (XVI в.), автор трактата «Против опреснок», антииудейского полемиического сочинения, стихов Мануилу Мурмурианосу и Георгию Карофилису. Большую роль в развитии просвещения на Патмосе сыграл деятельный и образованный Никифор (Хартофилак) из Канеа († 1628), игум. мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе, дидаскал Патмиады, вполн. митрополит Лаодикийский.

Образованные греки из Канеа связывали свою жизнь с Италией. Одни — с правосл. общиной (напр., Захария Марафарас-Скордилиос стал священником в ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи), другие — с католиками (напр., иезуит Андрей Эудемоньяннис (1555–1625), ректор коллегиума св. Афанасия в Риме, автор 16 слов на лат. языке и 3-томного сочинения о правосл. Церкви на греч. языке). Выпускником коллегиума св. Афанасия был уроженец Канеа Иоанн Матфей Кариофилл (1566–1635), местоблюститель Кисамской епископии, а затем униат. архиепископ Иконийский, богослов и филолог, писавший на лат. и греч. языках и издавший множество сочинений. Обучавшийся в 1615–1625 гг.

в коллегииуме св. Афанасия житель Канеа Маркос Вретос стал дидаскалом философии и богословия (сохр. его эпиграмма, посвященная Андреасу Прецивалису).

В первые десятилетия XVII в. в Канеа действовала иконописная мастерская, старшим представителем к-рой работал мон. Амвросий Торговец, чьи произведения датируются ок. 1625 г. Его живописная манера оказала влияние на др. членов мастерской — иером. Нила, игум. Филофея (Скуфоса), свящ. Еммануила Скордилиса, Теодороса Пулакиса и Константина Палеокалоса, которые продолжили свою творческую деятельность в Италии, на Ионических о-вах, а также на островах Эгейского м.

В кон. XVI в. представитель знатного греч. рода доктор медицины и философии Иоанн Хартофилак основал в 3 км от Канеа мон-рь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (Хрисопиги). В 1-й пол. XVII в. члены др. богатой греч. семьи братья Иеремия, Венедикт и Лаврентий Цангаролосы стали ктиторами крупных мон-рей *Гдернетту* (Гувернету), Св. Троицы и *Гонья*.

После захвата в 1645 г. города турками здесь была размещена рези-



Кафоликон мон-ря в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (Хрисопиги) близ Ханья, о-в Крит. 1600, 1848–1854, 1863 гг.

денция паши. Была восстановлена правосл. Кидонийская епископия, которая заняла 4-е место среди 12 критских епархий. Кафедральным собором стала ц. св. Бессребренников. Поскольку Кандия (ныне Ираклио) до 1669 г. оставалась в руках венецианцев, то 1-й митрополит (архиепископ) Крита Неофит Па-

теларий (1652–1679) пребывал на территории совр. нома Ханья.

Мн. жители Канеа эмигрировали на Ионические о-ва (напр., игум. Венедикт (Цангаролос; † после 1645), автор макаристариев прп. Иоанну Отшельнику и плащанице Пресв. Богородицы) или в Италию. Так, протопр. Канеа Алоизий-Амвросий Граденигос (ок. 1616–1680) после падения города переехал в Венецию, где стал дидаскалом и библиотекарем собора св. Марка и подготовил к печати ряд изданий, в т. ч. трагедию «Эрофила» (1676), а затем был иерокириком на Закинфе. Филофей (Скуфос; † 1685), игум. мон-ря Хрисопиги, хартофилак Канеа и иконописец, после захвата города подвизался в мон-ре свт. Афанасия Великого на Закинфе, в 1653 г. стал дидаскалом в Венеции, в 1655–1659 гг. служил священником ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи. Даже занимавший в 1668–1671 гг. К-польскую кафедру уроженец Канеа Мефодий III (Моронис) провел последние годы жизни в Венеции в качестве эпитропа ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи.

Мн. представители младшего поколения эмигрантов из Канеа постепенно отходили от Православия. Так, сын Алоизия-Амвросия Граденигоса Антоний-Афанасий (1647–1674), окончив коллегииум св. Афанасия, стал священником-униатом и монашествовал в Гроттаферрате. Племянник игум. Филофея (Скуфоса) Франгискос Скуфос (1644–1697) также был униат. священником, преподавал в Венеции в Греческой школе (сочинения: «Техника риторики, философии и богословия», «Слова на Рождество св. Иоанна Предтечи», эпиграммы, письма). Василий Цангаролос (1624 – 2-я пол. XVII в.), племянник игум. Иеремии, по окончании коллегииума св. Афанасия служил каноником в церкви в Чивидалье-дель-Фриули, являлся членом конгрегации Св. Девы, с 1650 г. профессор Падуанской академии, опубликовал множество слов, историко-археологических исследований и др.

Нек-рые выходцы из Канеа, выросшие в Италии, в посл. занимали церковные должности в К-польском Патриархате и в Дунайских княжествах. Напр., Георгий Майотас, дидаскал в Венеции (с 1692), священник ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи (с 1694) и издатель сочинений Николая Сароса и митр. Максима (Маргуния), впоследствии стал иерокириком

Великой ц. и дидаскалом греч. и лат. языка при дворе валашского господаря св. Константина (Брынковяну; 1688–1714). Он написал «Слово на спасительную страсть Богочелове-



Кафоликон мон-ря Гдернетту, о-в Крит. 30–40-е гг. XVII в.

ка» (изд. в 1706), переведенное и на румын. язык.

Духовенство принимало деятельное участие в освободительном движении 1821–1829 гг. Дидаскал сщмч. *Каллиник Верриец*, иеродиак. Кидонийской епископии, являлся членом «Дружеского общества» и, будучи близким сотрудником сщмч. Каллиника, еп. Кидонийского, вовлек и его в эту орг-цию. В 1821 г., во время национально-освободительной революции, были брошены в тюрьму и подвергнуты пыткам Кидонийский епископ, его диак. Артемий, иеродиак. Каллиник, игумены мон-рей Гдернетту и Гонья и др. представители духовенства (см. в ст. *Критские новомученики*). Еп. Каллиник умер в заключении, а еп. Мелхиседек (Деспотакис) Кисамский и Каллиник Верриец были повешены на платане в Ханье на пл. Спландзия. Мн. мон-ри и церкви епархии подверглись разорению. Инокнии монастыря св. Иоанна Предтечи в Корацьесе были обезсечены и зарезаны турками, обитель сожжена. Только Мустафа-паша, к-рого егип. хедив Мухаммад Али назначил правителем Крита, умиротворил Церковь и разрешил восстановление храмов и мон-рей. В 1831 г. к Кидонийской епископии была присоединена Кисамская. В меньшем масштабе гонения на православных повторились во время протестов против тяжелого налогообложения, центром движения был Мурньес (1833).



В 1851 г. Ханья стала столицей Крита. Положение православных улучшилось после особого указа султана (хатти-хумаюн) от 18 февр. 1856 г., к-рый провозглашал равенство всех вероисповеданий и народностей Османской империи и доступ христиан ко всем должностям.

Когда в 1858 г. Вели-паша потребовал от Кидонийского и Кисамского еп. Каллиста (участника освободительной борьбы 20-х гг. XIX в.) подписать документ, осуждающий антитур. выступления, тот от возмущения получил insult и скончался.

В 1855–1860 гг. историк В. Псилакис реорганизовал гимназию Ханьи; в 1860 г. в городе было открыто российское консульство; в 1861–1862 гг. построен кафедральный собор Введения во храм Пресв. Богородицы (Тримартири).

В 1859 г. Кисамская епископия была снова отделена от Кидонийской.

Во время антитур. восстания 1866–1869 гг. Церковь была на стороне повстанцев (Парфений (Перидис, 1810–1903, председатель общего собрания восставших 1866 г.), иером. Парфений (Келаидис, 1830–1905), свящ. Еммануил Касселос). В ходе восстания пострадал нмч. *Георгий* († 1867) из Аликианоса, сын свящ. Николая Деволиса (или Диволисис).

С назначением в 1881 г. Критским митр. Мелетием (Кавасиласом) на Кидонийскую кафедру Иерофея (Праудакиса), а на Ретимнскую — Дионисия (Кастринояннакиса), не принятых паствой этих епархий, возникла т. н. епископская проблема. Она разрешилась со смертью в 1882 г. митр. Мелетия. Иерофей был переведен на Ретимнскую кафедру, а Дионисий — на Херронисскую.

Большую роль в развитии просвещения сыграло создание в 1892 г. в монастыре Св. Троицы Иеродидаскалиона Крита (церковного училища), в котором получали образование учителя и священнослужители. Впосл. оно было перенесено в монастырь Хрисопиги и переименовано в семинарию, а его выпускниками стали только священники.

Во время антитурецкого восстания 1897–1898 гг. с оружием в руках сражались диаконы Агафангел (Ксирухакис) (впосл. епископ Кидонийский) и Иерофей (Контракис) (впосл. проигумен мон-ря Св. Троицы), Кисамский еп. Дорофей (Клонарис) был избран председателем собрания восставших критян.



Агафангел (Ксирухакис),
еп. Кидонийский и Апокоронский.
Фотография. Сер. XX в.

Последний Кидонийский архиерей периода османского господства Никифор (Захариадис) не оставил свою кафедру ни при пожаре 1897 г., ни во время антитур. восстания, являясь связующим звеном между Правительством Греции и повстанцами. В результате восстания 1897–1898 гг. Ханья стала столицей автономного гос-ва, созданного на Крите великими державами. После смерти в 1898 г. Критского митр. Тимофея (Кастринояннакиса) возникла проблема замещения кафедры (т. н. митрополичья проблема): революционное правительство отказалось признать избранного в К-поле и получившего султанский берет митр. Евмения (Ксирудакиса). Кидонийский еп. Никифор был лоялен к прибывшему на остров в дек. 1898 г. в качестве верховного комиссара Критского гос-ва принцу Георгию (за исключением конфликта, возникшего из-за



Кафедральный собор
Введения во храм
Пресв. Богородицы
(Тримартири), Ханья,
о-в Крит. 1861–1862 г.

героя восстания 1866–1869 гг. архим. Парфения (Келаидиса)). Нестроения прекратились после утверждения в 1900 г. Устава полуавтономной Критской Церкви и подписания со-

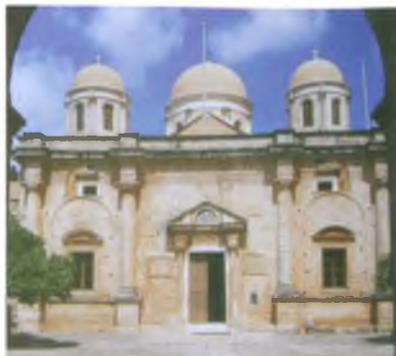
глашения между представителями светской власти и К-польским Патриархатом. По этому уставу к Кидонийской епископии была присоединена Апокоронская епархия. Кидонийская и Апокоронская епископия являлась одной из 7 епархий острова, подчиненных Критскому митрополиту, избираемому Свящ. Синодом К-польской Православной Церкви из 3 критских епископов, предложенных принцем Георгием. 1 дек. 1913 г. Крит объединился с Греческим королевством.

В годы герм. оккупации, в связи с тем что митр. Критский Василий (Маркакис) был вынужден оставить свою кафедру, вся тяжесть взаимоотношений с фашистской администрацией легла на Кидонийского еп. Агафангела, который владел нем. и итал. языками. В 1945 г. он возглавил греч. правительство Зап. Крита.

В 1962 г. Кидонийская и Апокоронская епископия возведена в ранг митрополии. В 1962 г. митрополия организовала приют для девочек «Святой Нектарий». В 1974 г. на п-ове Акротири в Айос-Маттеосе была открыта Критская церковная школа, в 2005 г. переименованная в Общий церковный лицей и церковную гимназию Крита. В 1999 г. был создан Центр социальной поддержки молодежи «Феохаридион». Культурный центр К. и А. м. организовал работу радиоканала «Мартирия», б-ки, школы церковной музыки, благотворительной столовой, лекционного зала. Музеи церковного искусства действуют в мон-рях Хрисопиги, Св. Троицы и Гдернетту.

К 2013 г. в К. и А. м. насчитывалось 109 храмов и служили 123 священника. В епархии действуют 4 муж. монастыря: Гдернетту (имеет подворье вмч. Георгия По-

бедоносца близ Нерокурроса), Св. Троицы, вмч. Георгия Победоносца близ Вамоса, вмч. Георгия Победоносца (Хародия) — и 2 женских: св. Иоанна Предтечи в Коракьесе на п-ове Акротири и Хрисопиги (в честь иконы Божией Матери «Животворный Источник»), к-рому



Кафоликон мон-ря Св. Троицы, Ханья, о-в Крит. 1-я пол. XVII в.

принадлежат подворья св. Елевферия в Мурнесе и св. Кириакии в Варипетро с близлежащим исихастирием Преображения Господня. Летом на принадлежащих митрополии землях устраивается церковный лагерь «Святой Павел».

Епископы Кидонийские: Кидоний (упом. в 343), Сивон (упом. в 457/458), Никита (упом. в 691/692), Мелитон (упом. в 787), Арсений (?), Порфирий (упом. в 1601, по мнению Н. Томадикаса, был поставлен без разрешения венецианцев), Дионисий (ранее 1679, т. к. упом. в этом году в сигиллии патриарха Дионисия IV как бывш. епископ Кидонийский), Геннадий (упом. в 1683), Каллиник (до 1684, т. к. в этом году упом. митр. Критским Никифором (Скотакисом) как бывший епископ Кидонийский), Порфирий (до 1699), Арсений (1699–1705), Ефрем (1706–?), Даниил (после 1706 – до 1714, в посл. митрополит Хиосский), Макарий (Депарис) (1-я пол. или сер. XVIII в., точные даты неизв.), Иоасаф Хиосский (упом. в 1777), Мартиниан (после 1777–1783, с 1780 под отлучением), Герасим (1780 – после 1793), Иоасаф (Павлакис) (упом. в 1805), Дамаскин (1-я четв. XIX в.), сщмч. Каллиник (Сарпакис) (? – 1822).

Епископы Кидонийские и Кисамские: Артемий (1831–1846), Каллист (Финтикис) (1846–1858).

Епископы Кидонийские: Мисаил (Мармаракис или Иоаннидис) (1859–1869), Гавриил (Григоракис) (1869–1881), Иерофей (Праудакис) (1881–1882), Никифор (Захариадис) (1887–1900).

Епископы Кидонийские и Апокоронские: Никифор (Захариадис) (1900–1912), Агафангел (Нинолакис) (1912–1935), Агафангел (Ксирухакис) (1936–1958), Никифор (Синдзанакис) (1959–1962).

Митрополиты Кидонийские и Апокоронские: Никифор (Синдзанакис) (1962–1974), Иринея (Афанасиадис) (1975–2006), Дамаскин (Папаяннакис) (с 2006).

Лит.: *Darrouzès*. Notitiae. P. 235, 325, 362; N 3, 10, 13; *Τομαδάκης* Ν. Β. Ἐπισκοπὴ καὶ ἐπίσ-

κοποι Κυδωνίας (Ἀγίας, Κυδωνίας (καὶ Κισάμου) καὶ Ἀποκορώνου) // *Κρητικά Χρονικά*. 1957. Т. 11. Σ. 1–42; *Φορόπουλος* Ν. Α. Κυδωνίας καὶ Ἀποκορώνου, Μητρόπολις // *ΘНΕ*. 1965. Т. 7. Σ. 1081–1083; *Fedalto*. Hierarchia. P. 544; *Παχυγιαννάκης* Ε., *πρωτοпр.* Ὁ ἱερός κλήρος τῆς Ἐκκλησίας Κρήτης στὴν Ἐπανάσταση τοῦ 1821. Νεάπολη, 1992; *Ἀνδρέας* (Νανάκης), *μητρ.* Ἱστορικὴ ἐπισκοπὴ νεώτερης ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῆς Κρήτης // *Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου νεώτερα ἱστορικά*. Θεσσαλονίκη, 2004. Т. 2. Σ. 177–193; *idem*. Ὁ Παρθένιος Κελαϊδῆς καὶ τὰ τῆς παραίτησώς του (1882) ὡς ἐψηφισμένου ἐπισκόπου Κισάμου καὶ Σελίνου // *Ibid.* Σ. 197–209; *idem*. Ἀρχιερεῖς τῆς Κρήτης κατὰ τὸν 20ῦ αἰώνα // *Ibid.* Σ. 229–247; *Χαλκιαδάκης* Ε. Γ. Πολιτικὴ καὶ Ἐκκλησία στὴν Αὐτόνομη Κρήτη: Κοινὲς ἐπιδιώξεις καὶ διαφορετικὲς στρατηγικὲς στὸ πλαίσιο τοῦ Κρητικοῦ Ζητήματος // *Κρητικά Χρονικά*. 2012. Т. 32. Σ. 231–249; *Δίπτυχα*. 2013. Σ. 950–956; www.imka.gr [офици. сайт К. и А. м.].

О. В. Лосева

КИДОНИС [Кидони; греч. Κυδωνίας] Димитрий (ок. 1324/5, Фессалоника — кон. 1397), дипломат, переводчик, ученый, богослов-антипаламит.

Жизнь. Стараниями мн. ученых XX в., прежде всего Дж. Меркати, Р. Ж. Лёнерца и Ф. Тиннефельда, биография К. хорошо изучена как в общем, так и в деталях. Имеется неск. подробных очерков жизни К., составленных на основе его писем и сочинений, многочисленных свидетельств современников и архивных документов (*Loenertz R.-J. Démétrius Cydonès. 1: De la naissance à l'année 1373* // *ОСР*. 1970. Vol. 36. P. 47–72; *Idem. Démétrius Cydonès. 2: De 1373 à 1375* // *ОСР*. 1971. Vol. 37. P. 5–39; *Kianka*. 1981; *Tinnefeld*. 1981. S. 4–52 (подробная документация); *Поляковская*. 1992. С. 14–114; *Mergiali S. L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues* (1261–1453). Athènes, 1996. P. 113–135; *Loenertz*. 1947. P. 108–122 (хронология жизни К.); *Острогорский* Г. История Византийского государства / Пер. с нем. М., 2011. С. 602–661 (описание общего исторического фона)). Сохранилось большое количество автографов К. в мировых архивах (наиболее многочисленны ватиканские, их перечень см.: *Tinnefeld*. 1981. S. 74).

Отец К. Мануил (PLP, N 13874; имя впервые установлено: *Saint-Guillain*. 2006/2007) был известным дипломатом и другом *Иоанна VI Кантакузина*. Он принадлежал к греческой состоятельной аристократической семье, находившейся на имп. службе в течение 4 поколений (*μέχρι τετραγονίας*: *Апология* 2 //

Mercati. 1931. P. 411). До 17 лет К. учился у буд. Фессалоникийского митр. *Нила Кавасилы* вместе с его племянником *Николаем Кавасилой* (с которым К. дружил до конца жизни; подробнее об отношениях К. с Нилом и Николаем см.: *Contourdeau M.-H. Nicolas Kabasilas et la théologie latine* // *Byzantine Theologians: The Systematisation of their Own Doctrine and Their Perception of Foreign Doctrines* / Ed. A. Rigo, P. Ermilov. R., 2009. P. 169–179, здесь: P. 170–175), а также у *Исидора I Выхира*, в посл. патриарха К-польского, к-рый был духовником старшей дочери и, возможно, остальных детей Мануила (*Saint-Guillain*. 2006/2007. P. 347–348. Not. 1).

Отец К. умер в 1341 г., заболев на обратном пути из Золотой Орды, где он успешно выполнил дипломатическую миссию, предотвратив угрозу хана осадить К-поль войском в 60 тыс. чел. К. пришлось прервать успешную учебу и заботиться о матери, брате Прохоре (монашеское имя; данное при крещении неизвестно) и 3 сестрах (*Апология* 1 // *Mercati*. 1931. P. 359. 8 – 360. 25). Ситуация осложнялась гражданской войной, начавшейся после смерти в июне 1341 г. имп. *Андроника III Палеолога*. Во время «восстания зилотов» в Фессалонике жители города приняли сторону *Иоанна V Палеолога* и его матери Анны Савойской против *Иоанна Кантакузина*. После убийства Алексея Апокавка в июне 1345 г. фессалоникийская знать попыталась изменить политическую ориентацию, организовав переговоры с Мануилом, сыном *Иоанна Кантакузина*. В результате в авг. произошла кровавая расправа городских низов с аристократическими семьями. До этого К. должен был вернуть в город своего бежавшего родственника, но не выполнил повеления зилотов, оставшись сначала в Веррии у Мануила Кантакузина, а весной 1346 г. перебравшись во Фракию к *Иоанну Кантакузину*. Дом родителей К. был разграблен, а родные спаслись, захватив лишь самое необходимое имущество. Брата Прохора удалось выкупить. В связи с этими событиями К. написал одно из своих первых сочинений — «Монодию на павших в Фессалонике».

Начиная с окт. 1341 г., когда *Иоанн Кантакузин* был провозглашен императором в Дидимотихе, К. стре-

мился получить у него поддержку. На Кантакузина К. возлагал особые надежды по урегулированию тяжелой политической (как внутренней, так и внешней) ситуации и написал ему неск. восторженных писем. Значительную роль в формировании идеального образа государя у К. играли античные представления (см.: *Zgoll Ch. Heiligkeit — Ehre — Macht: Ein Modell für den Wandel der Herrschaftskonzeption im Spätmittelalter am Beispiel der byzant. Kydonesbriefe.* Köln; Weimar; W., 2007. (Passauer hist. Forschungen; 16)). После провозглашения в 1347 г. Иоанна Кантакузина соимператором Иоанна V Палеолога К. обратился к Кантакузину с 2 хвалебными речами. По приглашению Кантакузина К. принял назначение на должность мезазона. Обязанности мезазона не были четко определенными, но отчасти их можно сравнить с функциями канцлера, премьер-министра и министра иностранных дел (подробнее см.: *Beck H.-G. Der byzantinische Ministerpräsident // BZ. 1955. Bd. 48. S. 309–338; Verpeaux J. Contribution à l'étude de l'administration byzantine: ὁ μεσάζων // BSl. 1955. Vol. 16. P. 270–296 (о К.: P. 280–284); Loenertz R. Le chancelier impérial à Byzance au XIV^e et au XIII^e siècle // OCP. 1960. Vol. 26. P. 275–300, переизд.: *Idem. Byzantina et Franco-Graeca: Articles parus de 1935 à 1966.* R., 1970. P. 441–466. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi; 118) (о К. см.: P. 288–290 [453–455]); *Oikonomidès N. La chancellerie impériale de Byzance du 13^e au 15^e siècle // REV. 1985. Vol. 43. P. 167–195 (о мезазоне см.: P. 169–170)).* Эту должность с некоторыми перерывами К. занимал более 40 лет у 4 сменявших друг друга императоров. Ему приходилось пребывать постоянно во дворце вместе с императором (*Cantacus. Hist. IV 39. Vol. 3. P. 285. 4–9*), и без его ведома никто не мог попасть к императору (Апология 1 // *Mercati. 1931. P. 360. 39–41*). Письма и сочинения К. изобилуют нелицеприятными описаниями обстановки во дворце, где царили лесть, подкуп и двуличие. Отнюдь не идеализируя невежественный и часто жестокий плебс, К. тем не менее прекрасно осознавал — из-за жадности аристократии и безмерности налогов нищает народ, что неизбежно ведет к обнищанию гос-ва (*Поляковская. 1992. С. 65–69*). К. не*

был доволен и тем, что Иоанн Кантакузин являлся последователем свт. *Григория Паламы*. В письме, датированном осенью 1347 — летом 1348 г., он имеет в виду монахов-исихастов, упоминая о появлении во дворце людей, «подвизающихся в бородах и далеких от [философского] плаща и образованности» (Ер. 88. 24–25).

Частые по долгу службы контакты с иностранцами, в т. ч. путешественными инкогнито влиятельными лицами, а также начавшиеся переговоры Иоанна Кантакузина через несколько месяцев после его победы с папой *Климентом VI* об организации крестового похода против турок побудили К. выучить латинский язык. Уроки он брал у доминиканского монаха, магистра богословия, жившего в генеузской колонии Пера в предместье К-поля и согласившегося на время обучения поселиться во дворце. К. настолько овладел латынью, что стал изъясняться на ней как на родном языке (Апология 1 // *Mercati. 1931. P. 362. 95–97*). Благодаря учителю К. впервые познакомился с сочинениями *Фомы Аквинского* и проникся таким уважением к зап. богословию, что перевел (по рекомендации Иоанна Кантакузина) на греческий наиболее значительные сочинения *Фомы* и нек-рые творения др. лат. отцов и учителей Церкви. Именно К. принадлежит заслуга в знакомстве визант. богословов XIV–XV вв. с томизмом.

За 6 лет правления Иоанна Кантакузина надежды К. на стабилизацию положения не оправдались из-за борьбы за власть сыновей Иоанна Кантакузина с Иоанном V Палеологом. К., сторонник династической преемственности, семья которого в течение поколений находилась на службе у Палеологов, не одобрил объявления *Матфея Кантакузина* в 1353 г. соправителем обоих императоров, хотя друг К. *Николай Кавасила* составил энкомий в честь нового императора. Этим можно отчасти объяснить то доверие, которое Палеологи питали к К. После свержения Иоанна Кантакузина 22 нояб. 1354 г. К. сопровождал бывшего императора в *Манганский монастырь св. Георгия*, желая уединиться и предаться науке. В монастыре, располагавшем прекрасной б-кой, К. в 3 ч. дня 24 дек. 1354 г. заканчивает перевод «Суммы против язычников» *Фомы Ак-*

винского. Вероятно, тогда же он начал переводить «Сумму богословия» и подробно изучать греко-латинскую полемику.

В 1356 г. Иоанн Палеолог вновь приглашает К. на службу в прежней должности. Вероятно, приглашение было связано с возобновлением переговоров с Римом в лице папы *Иннокентия VI* об объединении Церквей и о военной помощи против турок. Однако К. был по-прежнему недоволен обстановкой во дворце и в стране и через год подал прошение об отставке, к-рое не было удовлетворено. К. ценил общение с супругой Иоанна Палеолога *Еленой*, к-рая была интеллектуально и литературно одарена. Дружбу с ней К. сохранил до самой смерти. В 1392 г. Елена, уйдя в монастырь, завещала часть своего имущества К. Мезазон стал также наставником и учителем наследника престола *Мануила*, к-рому в свою очередь завещал часть своих рукописей.

В личной жизни К. предпочел отказать от уз брака, чтобы заниматься общественной и научной деятельностью. В речи к Иоанну Палеологу (*Loenertz. 1956. P. 15. 16–30*) К. говорит, что сам предпочел остаться свободным ради занятий науками (*παδείας*) и не связывать себя хлопотами о жене, детях и собственности. Возможно, безбрачие К. было связано и с тем, что он имел какой-то церковный чин (папская булла от 9 марта 1370 говорит о К. как о clericus Constantinopolitanus, см.: *Tinnefeld. 1981. S. 24. Anm. 125*). Многими годами позже К. отговорил от женитьбы, равно как и от коммерческой деятельности, своего друга *Радена*, призывая его заняться наукой и ценить выше всего политическую и духовную свободу (*Idem. 1985; Поляковская. 1992. С. 61*). Однако все это не мешало К. с уважением относиться к бракам своих друзей (*Tinnefeld. 1981. S. 58*). Теме свободы, прежде всего от страха смерти, посвящено сочинение К. «О презрении смерти». По мнению К., одни страшатся смерти из-за потери удовольствий, другие — думая, что уничтожается бытие человека, третьи — опасаясь загробных мучений. Но истинный философ и христианин свободен от всех этих страхов. Сильным потрясением для К. стала потеря матери и 2 сестер в 1362 г. из-за эпидемии чумы в Фессалонике.

По всей видимости, к 1357 г. относится обращение К. в католичество. О том, что принятие католичества К. состоялось примерно в это время, свидетельствуют слова доминиканца Филиппа из Перы (о нем и его отношениях с К. см.: *Delacroix-Besnier C. Philippe de Péra OP et Demetrios Kydonès // Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica. Bari, 2003. Vol. 30. P. 339–345*). В прологе к соч. «Книга о том, как греки уклонились от повиновения Римской Церкви» (*Libellus qualiter Graeci recesserunt ab oboedientia Ecclesiae Romanae*), написанном в 1357 г., Филипп упоминает о «верном греке по имени Димитрий Кидонис, знатного рода, гражданине Фессалоники, обратившемся к вере» (*fidelis Greco vocato Demetrio Chidonij, nobili genere, cive Thesalonicensis qui conversus ad fidem — Kaeppli T. Deux nouveaux ouvrages de Fr. Philippe Incontri de Péra // AFP. 1953. Vol. 23. P. 163–183, здесь: P. 164–165*) и оказавшем значительную помощь в сборе материалов по истории фотрианской схизмы и разыскании греческих актов Собора 869–870 гг. Похожие выражения имеются и в трактате Филиппа от 1359 г. «Об исхождении Св. Духа» (*quidam nobilis graecus — Loenertz R. J. Fr. Philippe de Bindo Incontri O. P. du couvent de Péra, inquisiteur en Orient // AFP. 1948. Vol. 18. P. 265–280, здесь: P. 267 (repr.: Idem. Byzantina et franco-graeca. R., 1978. Vol. 2. P. 29–37)*). В 1365 г. об Иоанне Ласкаре Калофере, о К. и Мануиле Ангеле как о перешедших в католичество упоминает папа Урбан V в письме от 18 апр. к Максиму Ласкарию. Папа поощряет их в этом поступке и называет «возлюбленными сынами» (*Halecki. 1930. P. 363–364; Tautu A. L. Acta Urbani PP V. R., 1964. P. 124. (Pont. Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes. Ser. III; Vol. 9)*). По-видимому, переход К. в католичество не афишировался, что объясняет столь позднее одобрение папой Урбаном V этого поступка.

Причины перехода в католичество описаны самим К. в 1363 г. в специально составленной для этого 1-й Апологии. По словам К. (*Mercati. 1931. P. 367. 41 — 368. 62; 399. 72–86*), этому поступку способствовали, в частности, перевод сочинения Фомы Аквинского «Сумма против язычников» и чтение греческих

антилатинских трактатов, аргументация которых не показалась К. убедительной. Другой причиной перехода в католичество могло послужить то обстоятельство, что после низложения Иоанна Кантакузина исихасты продолжали появляться при дворе. В письме 1356 г. К. снова пишет о ежедневно докучающих ему бородачах, считающих полное невежество символом добродетели (*Ep. 50 // Loenertz. 1956. P. 85. 36–37*). По предположению Ф. Кианки, интерес К. к лат. богословию мог быть следствием окончательной победы паламизма в 1351 г. (*Kianka. 1981. P. 148*). Важную роль в переходе целого ряда знатных византийцев в католичество (подробнее см.: *Delacroix-Besnier C. Conversions constantinopolitaines au XIV^e siècle // Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. R., 1993. Vol. 105. N 2. P. 715–761*) сыграл папский нунций в К-поле, кармелит Петр Фома (его жизнеописание было составлено вскоре после смерти в 1366 Филиппом де Мезером, см.: *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières / Ed. J. Smet. R., 1954. (Textus et Studia Historica Carmelitana; 2)*). В окт. 1357 г. присутствие нунция в К-поле спровоцировало богословские дискуссии о римском примате в монастыре Пантократора (*Darrouzès J. Conférence sur la primauté à Constantinople en 1357 // REB. 1961. Vol. 19. P. 76–109*).

Внешнеполитическая деятельность К. была направлена на сопротивление туркам, постепенно захватившим начиная с 1361 г. Дидимотих, Адрианополь и Филиппополь, путем организации союза с Западом и крестовых походов против турок. В 1363 г. кипрский кор. Петр I Лузиньян пытался собрать войско для крестового похода против турок, но раздоры в католич. мире и смерть франц. короля сорвали этот поход. Тем не менее в 1365 г. при содействии папского легата Петра Фомы удалось собрать флот из 165 парусников. В 1366 г. Иоанн Палеолог направился в Буду на переговоры с венгерским кор. Лайошем I о совместных действиях против турок, поскольку папа известил о готовности к этому последнего, Петра Кипрского и Амедея VI Савойского при условии перехода византийцев в католичество. На обратном пути Иоанн Палеолог был захвачен в плен болгарами, но ос-

вобожден кузеном гр. Амеем. Затем Амедей напал на турок и освободил Галлиполи, удерживавшийся ими уже более 10 лет. При приближении Амедея к К-полю сын императора Андроник и ряд влиятельных лиц воспротивились входу Амедея в столицу, в связи с чем К. написал речь «О необходимости помощи латинян». Мнение К. победило, и граф вошел в столицу в сопровождении папского легата, лат. К-польского патриарха Павла, начавшего переговоры о возможности заключения унии, позже сорванные православной партией во главе с Иоанном Кантакузином и Филофеем Коккином. По инициативе последнего на К-польском Соборе 1368 г. был осужден брат К. Прохор. К. в ответ написал обоим лидерам православной партии неск. гневных и чрезвычайно резких писем (*Ep. 129 и 400*).

В авг. 1369 г. Иоанн Палеолог отправился в Рим, чтобы заручиться поддержкой папы (подробное описание поездки: *Vasiliev A. A. Путешествие визант. императора Мануила II Палеолога по Западной Европе // ЖМНП. Н. с. 1912. Ч. 39. № 5. С. 41–78; № 6. С. 260–304; Vasiliev A. A. Il viaggio dell' imperatore bizantino Giovanni V Paleologo in Italia (1369–1371) e l'unione di Roma del 1369 // SBN. 1931. Vol. 3. P. 151–193; Halecki. 1930. P. 188–234; Loenertz J. Jean V Paléologue à Venise // REB. 1958. Vol. 16. P. 217–232*). Императора сопровождал и К., к-рый вскоре публично прочитал греческий текст составленного им исповедания веры Иоанна V. Лат. оригинал был оглашен одним из представителей папы. Оба текста были подписаны императором и скреплены печатью. В исповедании, как и в тексте Михаила VIII, прочитанном представителем императора на Лионском Соборе 1274 г., признавались, в частности, *Filioque* (PG. 154. Col. 1301D) и примат Римской Церкви над всей кафедральной Церковью (*Ibid. 1304D — 1305A*). Однако это исповедание носило личный характер и ни к чему не обязывало поданных Византийской империи. Дальнейшие политические распри в Европе и «великий раскол» в католич. Церкви 1378–1417 гг. не позволили последней организовать действенную помощь Византии против турок (единственная в последующие годы попытка крестового похода под предводи-



тельством венг. кор. Сигизмунда закончилась 25 сент. 1396 победой Баязида в битве при Никополе). Во время пребывания в Италии имп. свята истратила все деньги, так что пришлось прибегнуть к крупным займам, к-рых едва хватало для возвращения домой. Т. о., миссия 1369–1371 гг. не принесла ожидавшихся результатов. Во время итал. поездки К. восхищался Римом и его культурными богатствами (Ер. 39), но занятость политическими делами не позволила ему сосредоточиться на научных занятиях. Во время пребывания К. за границей в К-поле умер его брат Прохор.

Вернувшись летом 1371 г. в столицу, К. обнаружил, что сын Иоанна V и брат Мануила II Андроник занял протур. позицию, готовый вернуть туркам по требованию эмира Мурада только что освобожденный Галлиполи и рассчитывая тем самым успокоить врагов. Оппозицию своему курсу на сближение с Римом К. встречал и со стороны православной партии, полагавшей, что тур. турбан лучше папской тиары. В связи с этим К. пришлось составить речь «О том, что не надо сдавать Галлиполи». Ему удалось отстоять свое мнение об удержании города, однако на его предложение заключить военный союз с сербами не было обращено внимания. После поражения 26 сент. 1371 г. на реке Марице сербов, оставшихся в войне с турками без союзников, К. обратился к Мануилу Палеологу с речью, в которой просил об отставке. Прощение было удовлетворено, хотя К. не было выплачено все жалованье (Ер. 70). Император не позволял К. покинуть столицу, и только осенью 1373 г. полуопальный экс-министр смог уехать на о-в Лесбос, откуда вскоре снова был вызван Иоанном Палеологом в столицу. В 1374 г., после очередного поворота внешней политики Византии к союзу с Западом, откуда прибыли 4 легата папы Григория XI для обсуждения крестового похода с участием Венгрии, Венеции, Генуи, Сицилии и госпитальеров Родоса, и после нового письма папы от 21 июня 1373 г. императору с упоминанием К. и Иоанна Ласкариса Калофера в качестве лиц, предпочтительных для переговоров, отношения К. с императором улучшились. К. согласился посещать дворец дважды в неделю (Ер. 187. 34).

В 1376 г. Андроник совершил переворот, в результате к-рого его отец Иоанн и братья Мануил и Феодор 3 года находились в тюрьме. К. не поддержал переворота, поскольку внутренние распри приближали конец империи, но «великая схизма», наступившая после кончины папы Григория XI и с большим огорчением воспринятая К., помешала давнему желанию последнего уехать в Рим.

При поддержке турок в 1379 г. Иоанн Палеолог сверг Андроника и вернул власть, став данником Османской империи. В последующие годы, примерно до сер. 80-х гг. XIV в., император использовал К. на дипломатической работе. В 1381 г. умерла сестра К. — последняя из оставшихся в живых его близких родственников. После того как К. в 1382–1383 гг. поддержал антитур. действия Мануила, сына Иоанна V, пользовавшегося независимостью в Фессалонике, которая в 1387 г. пала под натиском турок, К. попал в немилость двора. В последние 10 лет жизни он смог наконец осуществить свои планы о поездке в Европу.

В 1389–1390 гг. вместе с Мануилом Хрисолором К. едет в Венецию. 20 янв. 1391 г. К. становится почетным гражданином этого города (текст привилегии: *Loenertz R.-J. Démétrius Cydonès, citoyen de Venise* // EO. 1938. Vol. 37. P. 125–126; пер. изд.: *Loenertz*. 1960. P. 452–453). Поездка в Рим, однако, не состоялась из-за путешествия на Кипр Калофера, друга К., на поддержку которого он рассчитывал. Весной 1391 г., несколько недель спустя после смерти Иоанна V, К. возвращается в К-поль. Новый император Мануил II Палеолог, отбывший в М. Азию на военную кампанию 1391–1392 гг. и написавший за это время 5 писем К. (14, 16, 19–21), по всей видимости, не одобрял богословские взгляды своего бывш. учителя, но относился к нему с большим уважением, ценя его научные познания, лит. талант и политический опыт.

Последние годы, проведенные в К-поле, К. при помощи юного ученика Мануила Калеки (ИАБ, № 6. 1913–1920) посвятил разбору своего лит. наследия, вторично отобрав 320 писем, заслуживающих публикации (1-е изд. их было осуществлено в 1372–1373), и произведя в них нек-рые исправления и стилисти-

ческие улучшения (подробнее: *Hattlie*. 1996. P. 81 sqq.). Др. молодым человеком, находившимся в тесном контакте с К. в эти годы, был доминиканский мон. Максим Хрисоверг (PLP, N 31123). Из письма Георгия Гемиста Плифона к *Виссарioniу* Никейскому следует, что Плифон во время пребывания в К-поле имел контакты с К., благодаря чему мог изучать сочинения Фомы Аквинского в переводе К. (*Demetracopoulos J. Georgios Gennadios II — Scholars' Florilegium Thomisticum: His Early Abridgment of Various Chapters and Quæstiones of Thomas Aquinas' Summae and His anti-Plethonism* // RThPhM. 2002. Vol. 69. N 1. P. 117–171; здесь: P. 168. Not. 82). Судя по письму 410, в 1390 г. К. был уже больным стариком, жившим в затворе, страдавшим от болезней, которые не позволяли ему ходить и спать, и ожидавшим каждый день смерти.

В нач. осени 1396 г. К. покидает К-поль вместе с Маниулом Хрисолором и направляется в Венецию. Причиной отъезда были не только победа Баязида при Никополе и давнее желание К. уехать в Италию, но и религиозные мотивы — новое преследование антипаламитов (*Loenertz*. 1950. P. 22). По предположению Т. Ганку (*Ganchou Th. Autour de Jean VII: luttes dynastiques, interventions étrangères et résistance orthodoxe à Byzance (1373–1409)* // *Coloniser au Moyen Âge* / Éd. M. Balard, A. Ducellier. P., 1995. P. 367–385, здесь: P. 375 sqq.; *Ganchou*. 2002. P. 440), данная мера была принята православной партией в качестве очередного внутреннего «противоядия» внешней политике, чтобы не допустить усиления латинофранков. Весной—летом 1396 г. были организованы показательные процессы против Константина Асана, который после доноса в синод произнес в февр.—марте 1396 г. исповедание веры с отвержением ереси Варлаама и Акиндина (RegPatr, N 3021. P. 284–285), и против ученика К. Мануила Калеки, который не согласился прочитать исповедание веры в требуемом виде и, попросив отсрочки, более не явился на синод и эмигрировал, в результате чего был отлучен от Церкви (Ibid., N 3022. P. 285). По-видимому, в связи с делом Мануила Калеки в июле 1397 г. от иером. Иоасафа было потребовано письменное



осуждение антипаламитских ересей (Ibid., N 3056. P. 318).

Т. о., К., как и Мануил Калека, предпочел изгнание отречению от своих убеждений и веры. О том, что К. был вынужден отправиться в Италию вследствие гонений, свидетельствует Маниул Калека в своих письмах, расценивая пребывание своего учителя за границей как изгнание (Ер. 38 // *Loenertz*. 1950. P. 221. 3–25; Ер. 46 // Ibid. P. 232. 30–31) в связи с преследованиями антипаламитов (Ер. 17 // Ibid. P. 190. 9–10; Ер. 21 // Ibid. P. 195–196). Лат. архиеп. Иоанн III в соч. «*Libellus de potitia orbis*», написанном в 1404 г., повествуя об обычае греков предавать анафеме в первую неделю Великого поста латинян и всех христиан, обратившихся в католичество, говорит, что среди последних «был один ученый (*doctor*), бывший у них чем-то вроде второго Златоуста, который, вместе со многими обратившись в католическую веру, изучил латинский язык, т. е. грамматику, и перевел книги против язычников св. Фомы. В конце концов он сам и все его последователи, публично анафематствованные и изгнанные и прибывшие в Италию, много пострадали ради веры» (*Kern A. Der «Libellus de notitia orbis» Johannes' III. (de Galonifontibus?)*, O. P., *Erzbischofs von Sulthanueh* // *AFP*. 1938. Vol. 8. P. 82–123, здесь: P. 101; цит.: *Loenertz*. 1950. P. 55).

На самом деле анафема К. была внесена в Синодик в Неделю Православия уже после его смерти, как видно из самого текста анафемы: «Димитрию, именуемому Кидонис, безумно и безбожно в течение жизни болезновавшему заблуждением и развращением Варлаама и Акиндина, лаявшему (*φρυαζαμένω*) на божественное действие и нетварный свет, воссиявший на Фаворе; ему, дерзкой душой и языком учившему (*δογματίζαντι*), что божественная сущность или бездейственна, или имеет тварное действие, согласно эллинскому мифотворчеству; и часто увещавшемуся отеческими советами со стороны Церкви Христовой и тогдашних ее предстоятелей отступить от сей губительной ереси, но смежившему очи разума пред сиянием истины и сражавшемуся в защиту лжемонаха, скорее же богоборца, Прохора Кидониса, брата его, который и стал для него виновником таковой ереси; подвиг-

шемуся мерзким умом и рукой хулить священных отцов, просиявших тогда в богодухновенных догматах, как стало очевидным и из обнаруженных после его смерти гнусных сочинений, которые он скрывал всю свою жизнь как достойные мрака и написанные им против защитников истины; и отсекаемому себя от Бога, своей Церкви, родины и божественных догматов и священных писаний и позорно и безбожно закончившему жизнь на чужбине, анафема» (*Gouillard. Synodikon*. P. 87. 666–89. 682; впервые текст опубликован: *Mercati*. 1931. P. 61). Анафема К., внесенная в солунский синодик между 1397 и 1404 гг., сохранилась только в 2 более поздних рукописях (*Vallie. gr. 87* и *Vat. gr. 172*), датируемых 1421–1425 и 1439 гг. Она не попала в первую греческую печатную Постную триодь 1522 г. и в слав. перевод, впервые напечатанный в Киеве в 1627 г.

Вскоре после прибытия К. в Италию Мануил Хрисолор уехал во Флоренцию в качестве учителя греческого языка и литературы (1397–1400), и его деятельность имела огромное значение в истории Ренессанса. К. покинул Венецию и, согласно одному позднему (1506) и не вполне надежному источнику, побывав также в Милане, прибыл на о-в Крит, где и умер в кон. 1397 г. (время смерти уточнено в: *Ganchou*. 2002). Этот переезд, к-рый отчасти мог быть вызван венецианским зимним климатом, тяжелым для больного старика, объясняли по-разному. Легенда о том, что К. якобы раскаялся и желал вернуться в лоно правосл. Церкви, не имеет оснований (детальный разбор: Ibid. P. 447–462). По мнению Ганку, подкрепленному впервые изданными нотариальными документами, переезд К. на Крит был вызван желанием встретиться с Максимом Хрисовергом, который должен был приехать туда, чтобы стать приором доминиканского мона-ря. Возможно, именно в этом монастыре в Кандии умер и был похоронен К., предварительно составив завещание, о котором сохранилось довольно много свидетельств, хотя сам текст до сих пор не обнаружен. Помимо денежных средств К. завещал друзьям рукописи. Мануилу II он оставил 3 манускрипта с сочинениями Геродота, Платона и текстами из Свящ. Писания. Мануилу Хрисолору — также 3 книги: собственные

письма, переписку Либания и сочинения Элия Аристида. По всей вероятности, первые 2 книги, завещанные Хрисолору, сохранились в архивах Ватиканской б-ки (*Vat. gr. 83* и *Vat. Urb. gr. 133*).

Сочинения. Наиболее подробный (отчасти устаревший) перечень сочинений К. с указанием начальных слов и рукописей, датировок, литературы: *Tinnefeld*. 1981. S. 63–74 (недостатки: учтены не все переводы; не указаны первые издания (*Поляковская М. А.* [Рец. на: *Tinnefeld*. 1981, 1982] // *ВВ*. 1986. Т. 46. С. 230–234, здесь: С. 232); списки рукописей неполные). На списке Тиннефельда основан перечень в *PG*. 154 (2001), кγ'–μγ' (с рядом ошибок; на стб. 825–834 имеется старый список И. А. Фабрициуса с дополнениями Г. К. Харля). Настоящий перечень основан на тематико-хронологическом списке Тиннефельда с рядом сокращений, дополнений и уточнений.

Богословско-философские.
1. «Против обличений Нила Кавасилы глав блаженного Фомы об исхождении Святого Духа» (*Πρὸς τοὺς τοῦ Καβάσιλα ἐλέγχους κατὰ τῶν περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κεφαλαίων τοῦ μακαρίου Θωμᾶ; Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilam*); не издано; написано вскоре после 1363 г. Крит. изд. готовится Д. М. Сирби в серии: *Thomas de Aquino a Byzantinis receptus*. Vol. 1: *Demetrii Cydonis Defensio Sancti Thomae Aquinatis adversus Nilum Cabasilam*. О соч. см.: *Rackl M. Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas // Divus Thomas*. Ser. 2. Freiburg, 1920. Bd. 7. S. 303–317 (анализ сочинения); *Fyrigos*. 2004. P. 27–72 (здесь: P. 60 sqq.); *Podskalsky*. 1977. S. 196–206. Фрагменты в нем. пер. см.: *Rackl M. Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung // Xenia Thomistica*. Vol. 3: *Tractatus historico-criticos continens*. R., 1925. P. 363–389 (здесь: P. 380–389). Составлено против трактата Нилы Кавасилы (в 3 ч., изд. см.: ИАБ, № 6. 1355–1356). Длинное опровержение этого сочинения К. написано Димитрием Хрисолором (PLP, N 31156) между 1425 и 1439 гг. в форме разговора Фомы Аквинского, Нила Кавасилы, К. и самого автора (о сочинении см.: *Pasiourtides*. 2012; *Searby*. 2012). Издание сочинения Хрисоло-

ра готовит В. Пасиуртидис в серии: Thomas de Aquino a Byzantinis receptus. Vol. 2: *Demetrii Chrysolorae Refutatio operis Demetrii Cydonis «Contra Nilum Cabasilam» sub forma dialogi, in quo auctor ipse cum personis Thomae Aquinatis, Nili Cabasilae et Demetrii Cydonis loquitur.* Предварительно текст опубликован в составе диссертации: *Pasiourtidis V. An Annotated Critical Edition of Demetrios Chrysoloras' Dialogue on Demetrios Kydones' Antirrhetic against Neilos Kabasilas: Diss. L., 2013. P. 189–397.*

2. «К некоему другу об исхождении Святого Духа» (Εἰς τὰς λύσεις τῶν ἐπαγομένων ἀτόπων τοῖς παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ λέγουσι τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι; De processione Spiritus Sancti ad amicum quendam); не издано. Трактат с похожим названием (PG. 154. Col. 863–958), иногда приписываемый К., ему не принадлежит. Опровержение этого сочинения К. написано Иосифом Филагрием (PLP, N 29730; ИАБ, № 6. 1610–1613).

3. «К господину Константину Асаню об апории, выдвигаемой паламитами, об ипостасных особенностях Троицы» (Πρὸς τὸν Ἀσάν κὺρ Κωνσταντῖνον περὶ τῆς ὑπὸ τῶν Παλαμιτῶν προτεινομένης ἀπορίας ἐπὶ τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασι τῆς Τριάδος; De personarum proprietatibus in Trinitate ad Constantinum Asanem); изд.: *Candal M. Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico // OCP. 1962. Vol. 28. P. 75–120* (текст по Vat. gr. 1102 на с. 76–110 с лат. пер. и последующими комментариями); время составления неизвестно (возможно, между 1358 и 1389).

4. «Об авторитете латинских отцов к некоему другу» (Περὶ τῆς αὐθεντίας τῶν λατίνων πατέρων; De patrum Latinorum auctoritate ad amicum quendam); издано: *Κόλτσιου-Νικίττα. 2000. Σ. 171–239* (с новогреч. пер.); сохранилось в одной рукописи Vat. gr. 1879. Fol. 50–59; написано ок. 1371–1374 гг. См.: *Kianka F. A Late Byzantine Defence of the Latin Church Fathers // OCP. 1983. Vol. 49. P. 419–425; Congourdeau M.-H. Les pères peuvent-ils se tromper? Saints, didascales et pères à Byzance sous les Paléologues // Chôra: Revue d'études anciennes et médiévales. Bucur., 2008. Vol. 6. P. 51–57.*

5. «Слово о нелепости боязни смерти» (Ὁ презрении смерти) (Λόγος ὅπως ἄλογον τὸ τοῦ θανάτου δέος

ἀποδεικνύων; De contemnenda morte). 1-е изд.: *Cydonij De contemnenda morte oratio: Hermiae philosophi Irrisio gentilium philosophorum... Basileae, 1553. P. 29–80 [= PG. 154. Col. 1169–1212]; критическое издание (без учета мн. рукописей): *Deckelmann H., ed. Demetrii Cydonii De contemnenda morte. Lpz., 1901, 1987¹. P. 1–44.* Написано до 1371 г. Рус. пер. см.: 1) свящ. И. Красовского (Любомудрие противу мнимых страхов смерти Димитрия Кидония. СПб., 1796); 2) еп. Арсения (Ивашенко) (Не должно страшиться смерти. Разсуждение греческого богослова XIV в. Димитрия Кидонского / Пер. с греч. Е. А. СПб., 1881, 1900²); 3) М. А. Поляковской (Слово о пренебрежении к смерти; пер. по PG): *Поляковская. 1992. С. 211–239; Она же. 1998. С. 283–319.* Франц. пер. см.: *Salaville S. Le traité du «Mépris de la mort» de Démétrios Cydonès / Trad. en français par Menard // EO. 1923. Vol. 22 (N 129). P. 26–49.* Нем. пер. см.: *Furcht vor dem Tod: Die Schrift des Demetrios Kydones «Über die Verachtung des Todes» / Übers. v. W. Blum. Münster, 1973. (Aevum Christianum; 11).* О сочинении см.: *Поляковская М. А. Жизнь и смерть в понимании Димитрия Кидониса // АДСВ. 1984. Вып. 21: Античная и средневеков. идеология. С. 109–119.**

Проповеди (гомиллии). 1. «Проповедь на Благовещение» (Λόγος εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου οὐ μὴν ἐπ' ἐκκλησιαίαις ἀναγιγνωσκόμενος διὰ τὸ τῆ καθολικῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἀποδοκιμασθῆναι; Sermo in festo Annuntiationis beatae Mariae virginis dictus; BHG, N 1121p. BHG, Nov. auct. Suppl. App. III, N 72p); не издана; написана ок. 1386–1387 гг. О сочинении см.: *Jugie M. Le discours de Demetrius Cydones sur l'Annonciation et sa doctrine sur l'Immaculée conception // EO. 1914/1915. Vol. 17. P. 97–106.*

2. «Проповедь на Вознесение» (Λόγος εἰς τὴν Ἀνάληψιν; Sermo in festo Ascensionis Domini dictus); не издана; написана ок. 1387 г. (?)

3. «Проповедь в день памяти Лаврентия, Ксиста и Ипполита, мучеников при Декии» (Λόγος εἰς τὸν ἅγιον Λαυρέντιον; Sermo in sanctum Laurentium; BHG, N 978); не издана; написана в 1379–1382 гг. (?)

4. «Проповедь в Пятидесятницу» (Λόγος εἰς τὴν Πεντηκοστήν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα; Sermo in Pentecosten et in Spiritum Sanctum); не издана.

Слова (речи). 1. «Монодия павшим в Фессалонике» (Μονωδία ἐπὶ τοῖς ἐν Θεσσαλονίκη πεσοῦσι; Monodia occisorum Thessalonicae). 1-е изд.: *Historiae byzant. scriptores post Theophanem. P., 1685. P. 384–392 (= PG. 109. Col. 640–652).* Написана приблизительно в сент. 1345 г. Рус. пер.: *Поляковская М. А. Освещение фессалоникского восстания 1345 г. в памятнике риторической литературы // ВВ. 1987. Т. 48. С. 79–83* (переизд.: *Поляковская. 1992. С. 202–210; Она же. 1998. С. 270–282).* Англ. пер.: *Barker J. W. The «Monody» of Demetrios Kydones on the Zealot rising of 1345 in Thessaloniki // Μελετήματα στὴν μνήμη Βασιλείου Λαοῦρδα [= Essays in memory of V. Laourdas]. Θεσσ., 1975. Σ. 285–300.* О «Монодии» см.: *Βακαλόπουλος Α. «Μονωδία ἐπὶ τοῖς ἐν Θεσσαλονίκη πεσοῦσι» (1346) τοῦ Δημητρίου Κυδώνη καὶ τὰ ἱστορικά στοιχεία τῆς γιὰ τὴν ψυχολογία τῶν επαναστατημένων μαζῶν στὴ στάση τοῦ 1342. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. 4. Σ. 79–99; *Radu P. Срби пред градом светог Димитрија?: Једна алузија Димитрија Кидона у «Монодии палима у Солуну» // ЗРВИ. 2001/2002. Vol. 39. P. 221–224.**

2. «Первая речь к Иоанну Кантакузину» (Λόγος Α' πρὸς Ἰωάννην ΣΤ' τὸν Καντακουζηνόν; Oratio ad Iohannem Cantacuzenum prima). 1-е изд. (по Laurent. pl. LIX cod. 24. Fol. 91v – 98r): *Cammelli G. Demetrii Cydonii orationes tres, adhunc ineditae // BNJ. 1922. Bd. 3. S. 67–76* (текст: S. 68–76). Новое крит. изд.: *Loenertz. 1956. P. 1–10.* Составлена вскоре после 3 февр. 1347 г.

3. «Вторая речь к Иоанну Кантакузину» (Λόγος Β' πρὸς Ἰωάννην ΣΤ' τὸν Καντακουζηνόν; Oratio ad Iohannem Cantacuzenum secunda). Изд. (по Laurent. pl. LIX cod. 24. Fol. 98v – 104r): *Cammelli G. [Demetrii Cydonii orationes tres, adhunc ineditae.] Demetrii Cydonii ad Ioannem Cantacuzenum imperatorem oratio altera // BNJ. 1923. Bd. 4. S. 77–83* (текст: S. 78–83). Составлена вскоре после 3 февр. 1347 г.

4. «Речь в защиту латинян» (Ῥωμαίοις συμβουλευτικός; Oratio pro subsidio Latinorum). 1-е изд.: *Combes F. Græco-lat. patrum bibliothecae novum auctarium. P., 1648. Vol. 2. P. 1221–1281 (= PG. 154. Col. 961–1008); написана в кон. авг. 1366 г.*

5. «Речь о том, что Галлиполь не должен быть сдан» (Συμβουλευτικός



ἕτερος περὶ Καλλιπόλεως αἰτήσαντος Μουράτου; Oratio de non reddenda Callipoli). 1-е изд.: Ibid. P. 1284–1318 (= PG. 154. Col. 1009–1035); написана, вероятно, летом 1371 г.

6. «Речь к Иоанну V Палеологу» (Λόγος πρὸς Ἰωάννην Ε' τὸν Παλαεολόγον; Oratio ad Iohannem V Palaeologum). 1-е изд. (по Laurent. pl. LIX cod. 24. Fol. 104r – 115r): *Cammelli G. Demetrii Cydonii ad Ioannem Paleologum imperatorem oratio* // BNJ. 1923. Bd. 4. S. 282–295 (текст: S. 283–295). Новое критическое издание: *Loenertz*. 1956. P. 10–23. Написана вскоре после 28 окт. 1371 г.

Предисловия к хрисовулам Иоанна V. Новое критическое издание всех предисловий: *Tinnefeld F. Vier Prooimien zu Kaiserurkunden, verfasst von Demetrios Kydones* (Edition, Textparaphrase und Kommentar) // Bsl. 1983. Vol. 44. N 1/2. P. 13–30, 178–195. О жанре проимия, за составление которого, согласно указаниям императора и месазона, отвечала канцелярия, см.: *Hunger H. Prooimion: Elemente der byzantin. Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*. W., 1964. (WBS; 1); *Browning R. Notes on Byzantine Prooimia*. W., 1966.

1. Хрисовул мон-рю Спасителя Вседержителя в Дидимотихе. 1-е издание (частичное): *Zacharia von Lingenthal K. E. Prooemien zu Chrysobullen von Demetrios Kydones* // SAWW. Phil.-Hist. Kl. B., 1888. S. 1411. Составлен после 10 дек. 1354 г.

2. Хрисовул о пожертвовании Анны Савойской в пользу ордена Иоаннитов. Между 10 дек. 1354 и 1364/5. 1-е изд.: Ibid. S. 1416–1417.

3. Хрисовул о подтверждении доходов деспота Мануила со владений и земель в Фессалонике, Македонии и Фессалии. 1-е изд.: Ibid. S. 1417–1422. Составлен в нояб./дек. 1371 г.

4. Хрисовул сыну Михаилу. 1-е издание: *Lampros Sp. P. Ein Prooimium zu einem Chrysobull von Demetrios Kydones* // BZ. 1896. Bd. 5(2). S. 339–340 (по ркп. Lond. Brit. Lib. Burn. 75. Fol. 291v). Составлен между нач. 1367 и летом 1373 г.

Письма. Полное критическое издание: *Loenertz*. 1956, 1960. Предыдущие 8 публикаций собраний отдельных писем (к к-рым надо добавить: *Loenertz*. 1947. P. 93–107) перечислены (с таблицами согласований с новым изданием) в: *Loenertz*. 1956. P. XIV–XV. Нем. пер. с подробными комментариями и хронологическими уточнениями: *Demetrios Kydones*.

Briefe / Übers. u. erl. F. Tinnefeld. Stuttg., 1981. Bd. 1/1; 1982. Bd. 1/2; 1991. Bd. 2; 1999. Bd. 3; 2003. Bd. 4 [+ Register]. (Bibliothek d. griechischen Literatur. Abt. Byzantinistik; 12, 16, 33, 50, 60). Таблица соответствий номеров издания Лёнерца и пер. Тиннефельда: Ibid. Bd. 1/1. S. 78–84; Bd. 4. S. 321–326. В издании Тиннефельда опущены подложные письма и включены подлинные, отсутствующие у Лёнерца. Рус. пер. отдельных писем: *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII–XIV вв. по данным эпистолографии. Свердловск, 1987. С. 231–242 (письма № 8, 28, 39, 66, 78, 83, 85, 114, 442). Изд. и франц. пер. 50 писем см.: *Démétrius Cydonès. Correspondance* / Ed. G. Cammelli. P., 1930. Обобщающие исследования: *Loenertz*. 1947 (исследование рукописной традиции, хронологии и др.); *Tinnefeld F. H.* Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form. Wiesbaden, 2010. (Mainzer Veröffentlich. z. Byzantinistik; 11) (обзор эпистолярного наследия К. по основным темам).

Апологии (Ἀπολογία; Apologiae). Апология 1. Крит. изд.: *Mercati*. 1931. P. 359–403 (по автографу Vat. 1102: 55–76). Написана между 1363 и 1367 г. (или вскоре после 1362). Нем. пер.: *Beck H.-G.* Die «Apologia pro vita sua» des Demetrios Kydones // OS. 1952. Bd. 1. S. 208–225, 264–282. Англ. пер.: *Likoudis J.* Ending the Byzantine Greek Schism: Containing the 14th c. Apologia of Demetrios Kydones for Unity with Rome and St. Thomas Aquinas' «Contra errores Graecorum». New Rochelle, 1992. P. 22–70. О сочинении см.: *Kianka F.* The Apology of Demetrios Cydones: A Fourteenth Century Autobiographical Source // BSEtB. 1980. Vol. 7. P. 57–71; *Поляковская М. А.* «Апология I» Димитрия Кидониса как памятник визант. обществ. мысли XIV в. // Обществ. сознание на Балканах в средние века: Межвуз. темат. сб. Калинин, 1982. С. 20–37 (пер. изд.: *Она же*. 2003. С. 60–75).

Апология 2. Между летом 1371 и авг. 1373 г. Крит. изд.: *Mercati*. 1931. P. 403–425 (по автографу Vat. gr. 1879. Fol. 136–148).

Апология 3. В защиту брата Прохора к патриарху Филофею (Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς τὸν πατριάρχην Φιλόθεον περὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Προχόρου; Apologia III pro Prochoro fratre ad Philotheum patriarcham). Крит. изд.: *Mercati*. 1931. P. 313–

338; написана, вероятно, летом–осенью 1371 г.

Разные сочинения. 1. Сентенции (краткие изречения из нескольких предложений философско-религиозного или этического характера) (Γνωμικά; Sententiae variae). Изданы частично: *Cammelli G. Demetrii Cydonii Sententiae variae* // BNJ. 1926–1927. Bd. 5. S. 48–57 (17 сентенций по Vat. gr. 101); *Mercati*. 1931. P. 436–437 (2 сентенции по Vat. gr. 1102. Fol. 120v). Список сентенций с начальными словами (вместе с зачалами писем, среди к-рых сохранились сентенции) см.: *Loenertz*. 1947. P. 123–134.

2. «Духовное завещание» (Θρησκευτικὴ διαθήκη; Testamentum religiosum). Изд.: *Mercati*. 1931. P. 425–435. Написано в 1371–1373 гг. (?)

3. Предисловие к некоему полемическому сочинению (Initium operis controversias doctrinales quasdam attingentis) (фрагмент). Изд.: *Loenertz*. 1947. P. 107.

4. Краткий энкомий (похвала) св. Иоанну Златоусту (Encomium breve in s. Iohannem Chrysostomum). 1-е изд. (С. П. Ламброс): Νέος Ἑλληνομνήμων. 1909. Т. 6. Σ. 106–107 (в разд. Σύμμικτα под именем Димитрия Рауля Кавакиса); *Mercati*. 1931. P. 158 (по автографу Vat. gr. 571. Fol. 249). Написан ок. 1388 г. (?)

5. Краткий энкомий флорентийскому доминиканцу Рикольдо Пеннини да Монтекроче (Encomium breve in fr. Ricoldum). Издан: *Mercati*. 1931. P. 161 (по автографу Vat. gr. 706. Fol. 136).

6. Небольшое арифметическое сочинение (Opusculum arithmeticum). Не издано.

7. Схолии к «Началам» Евклида; не изданы. См.: *Euclidis Elementa* / Ed. J. L. Heiberg, E. S. Stamatis. Bd. 5/1. Lpz., 1977. P. XXIV.

8. «О долготе дней» (Αἱ τῶν νυκθήμερων ἀύξομοῖσες ἐν τῷ δι' Ἑλλησπόντου κλίματι; Tabula versuum duodecim ostendens dierum incrementa deminutionesve per singulos menses); не издано.

Переводы с латыни. I. Августин Гиппонский и связанные с ним сочинения. 1. «Против Юлиана» (Contra Iulianum) (5 фрагментов). CPL, N 351. Греч. пер. не издан.

2. «Извлечения из трактатов на Евангелие от Иоанна о Святом Духе» (Excerpta e variis tractatibus in Evangelium Iohannis de Spiritu Sancto sumpta; Τοῦ ἁγίου Ἀγίου-





στίνου ἐκ τῆς εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον πραγματείας περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος). CPL, N 278. 1-е издание: *Arcudius P.* Opuscula aurea theologica quorundam clarissimorum virorum posteriorum Graecorum... circa processionem Spiritus Sancti... R., 1630 (переизд.: R., 1670. P. 631–670 с парал. лат. пер. П. Аркудия) [= PG. 147. Col. 1131–1158]; *Mai.* NPV. Vol. 1. R., 1852. P. 415–427). Переведены 5 отрывков. 1-й фрагм.: Tract. XCIV, 3–5 = PG. 147. Col. 1131C – 1134D; 2-й фрагм.: Tract. XCV, 1–4 = 1134 D – 1141D; 3-й фрагм.: Tract. XCVI, 1–2 и 4–5 = 1141D – 1144C, 1144C – 1146D; 4-й фрагм.: Tract. XCIX, 2–9 = 1147B – 1155C; 5-й фрагм.: Tract. C, 1 и 3–4 = 1155C – 1158A.

3. «Уединенные беседы души с Богом» (*Monologia sive Soliloquia animae ad Deum*). Псевдоэпиграф. Греч. заголовок: *Εὐχαὶ θεωρητικαὶ καὶ ἐρωτικαὶ, αἱ καλούμεναι μονόλογοι*. Критическое издание: *Κόλτσιου-Νικήτα Ἰ. Α.* Δημητρίου Κυδώνη μετάφραση τοῦ ψευδαυγουστίνειου «Soliloquia» (Τί ἄν εἶποι ψυχὴ μόνη πρὸς μόνον τὸν Θεόν). Εἰσαγωγή-κείμενο-εὑρετήρια. Ἀθήναι, 2005. (СРМА, РВ; 11) (на основе дис.: Фессалоника, 1998). Издательницей учтены все рукописи, кроме двух: *New Haven.* *Yal.* Ms 236. Fol. 1r – 103v (XVI в.) и *Yal.* Ms 292. Fol. 1r – 130v (XVI в.) (см.: *Demetracopoulos.* 2006. P. 192. Not. 4). Дополнительно И. Димитракопулом предложено неск. иных чтений (*Demetracopoulos.* 2006. P. 237–238) и установлены 304 цитаты и аллюзии (последовательный и систематический списки приведены: *Ibid.* P. 243–258). Он же подверг концептуально-исторической критике предисловие А. Колциу-Никиты к изд. «Монологов» (*Ibidem*). Перевод выполнен К. ранее лета 1371 г., возможно в 1369–1370 гг. или сразу после 1371/2 г. (хронологические доказательства Тиннефельда рассмотрены и уточнены в: *Ibid.* P. 216–225, там же аргументы против датировки кон. 90-х гг. XIV в., предложенной А. Колциу-Никитой).

Изданы прп. Никодимом Святогорцем (в качестве приложения к 64 молитвам) в новогреч. переводе, основанном на переводе К.: Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Ἐπιτομὴ ἐκ τῶν προφητανακτοδοβιτικῶν ψαλμῶν. Ἀπάνθισμα διαφόρων κατασκευτικῶν εὐχῶν... Κωνσταντινούπολις, 1799. Σ. 193–254 (переизд.: Ἀθήναι,

1864²; Θεσσαλονίκη, 1991³; см. также: *Καλαμάκης Δ. Χ.* Ἀνθολόγιον ἐκ τῶν ἔργων Αὐγουστίνου Ἰππῶνος ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη. Ἀθήναι, 1996; библиогр.: *Citterio E.* Nicodemo Agiorita // TByz. 2002. P. 905–978, здесь: P. 915–916).

Антология составлена на латыни ок. 1215 г. Издание оригинала: PL. 40. Col. 863–898; библиогр.: СРРМА. 1994. Vol. 2. Pars B. P. 700 (N 3071).

4. «О вере к Петру, или о правиле истинной веры» (*De fide ad Petrum sive de regula verae fidei*). CPL, N 826. Псевдоэпиграф. Составлено *Фульгенцием* Руспийским на основании сочинений Августина. Критическое издание греч. пер.: *Κόλτσιου-Νικήτα Ἰ. Α.* Πρὸς Πέτρον περὶ πίστεως, ἐρμηνευθὲν παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη. Εἰσαγωγή – Editio princeps. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 51–111. (Φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ βιβλιοθήκη; 40).

5. *Проспер Аквитанский* († ок. 455). «Сентенции из творений Августина» (*Sententiae ex operibus Augustini*). CPL, N 525. Крит. изд. греч. пер. (Τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου Ἰππῶνος κεφάλαια ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων παρεκβληθέντα, ἐρμηνευθέντα δὲ ἐκ τοῦ λατινικοῦ παρ' ἐμοῦ Δημητρίου). *Καλαμάκης Δ. Χ.* Ἀνθολόγιον ἐκ τῶν ἔργων Αὐγουστίνου Ἰππῶνος ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη. Ἀθήναι, 1996 (текст: Σ. 55–138).

II. Символы веры. 1. Символ I Толедского Собора (447). *Symbolum concilii Toletani I.* Изд.: *Ἀραμπατζής Χ.* Ἡ ἐλληνικὴ μετάφραση τοῦ Συμβόλου τῆς Α' Συνόδου τοῦ Толέδου ἀπὸ τὸν Δημήτριο Κυδώνη ἢ τὸν Μανουὴλ Καλέκα // *Βυζαντινά.* 2000. Vol. 21. P. 385–398 (текст на р. 396–397). Перевод этого символа (как и символа III Собора) сохранился в автографе Мануила Калеки в *Vat.* gr. 1879. Fol. 112rv и 112v – 114v. Оба символа переведены К. или Мануилом Калекой. Издание латинского текста: *Denzinger.* *Enchiridion.* P. 66–69. N 188.

2. Символ III Толедского Собора (589) (*Symbolum concilii Toletani III*). Издание лат. текста: *Denzinger.* *Enchiridion.* P. 167–168. N 470. Греч. перевод не издан.

3. Символ веры св. Илария Пиктавийского (*Symbolum fidei de Trinitate s. Hilarii Pictavorum episcopi*). Лат. текст (не сохранившийся в оригинале) взят из проповеди Илария Пиктавийского, произнесенной на праздник Св. Троицы после Пятидесятницы (в зап. традиции день

Св. Троицы отмечается через неделю после Пятидесятницы). Греч. пер.: PG. 150. Col. 40–41, частично воспроизведен в: *Ibid.* Col. 952–953.

III. Ансельм Кентерберийский. 1. «Об исхождении Святого Духа» (*De processione Spiritus Sancti contra Graecos liber*; Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς Γραικοῦς). Греч. пер. К. не издан. Издание лат. оригинала: PL. 158. Col. 285–326.

2. Письмо к Вальраму Наумбургскому об опресноках и квасном хлебе (*De azymo et fermentato epistula ad Walerannum Newenburgensi episcopum*; Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ ἀζύμων πρὸς Γαλλεριανὸν ἐπίσκοπον Νουεμβούργης). Греч. пер. К. не издан. Издание лат. текста: PL. 158. Col. 541–548. Об адресате письма и его составлении см. краткую справку в: PL. 159. Col. 985.

IV. Петр Пиктавийский. «Родословие Иисуса Христа от Адама согласно Писанию» (*Genealogia Iesu Christi ab Adamo iuxta S. Scripturas*; Γενεαλογία τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπὸ Ἀδάμ). Греческий пер. К. не издан; о рукописной традиции пер. см.: *Andrés Martínez G. de.* *Mss. escurialenses de la «Genealogía de Cristo» de Demetrio Cidonio // La Ciudad de Dios.* Madrid, 1958. Vol. 171. P. 271–276.

1-е изд. лат. оригинала (интерполированного варианта с фрагментами из «*Historia scolastica*» Петра Коместора, см.: DSAMDH. 1985. Vol. 12/2. Col. 1642–1643); *M. Petri Pictaviensis Galli* *Genealogia et chronologia sanctorum patrum... continuata est ab Hulderico Zvinglio iuniore... Basileae, 1592.* P. 2–12. Сопоставление (в виде таблицы) интерполированной версии с первоначальным вариантом см.: *Moore Ph. S.* *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193–1205).* Notre Dame (Ind.), 1936. P. 188–196 (о произведении см.: p. 95–117). Новейшее изд.: *Carmen Catalán Algás M. del, Miró Vinaixa M.* *Genealogía de Cristo.* Barcelona, 1999. Vol. 1 [факсимиле Ms. 4254, Biblioteca Casanatense, Roma]; Barcelona, 2000. Vol. 2 [пер. и коммент. на англ. и исп.]. Критического издания нет. Список лат. рукописей: *Repertorium Biblicum Medii Aevi / Hrsg. v. F. Stegmüller, K. Reinhardt.* Bd. 4: *Commentaria: auctores N–Q.* Madrid, 1954; 1989². P. 362 (N 6778).

V. Фома Аквинский. 1. «Об обосновании веры против мусульман, греков и армян к антиохийскому псалту» (*De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenios liber ad cantorem Antiochenum*; Τοῦ μακαρίου Θωμά κεφάλαια δέκα πρὸς τινὰ ψάλτην Ἀντιοχείας). Греч. пер. К. не издан (готовится в серии: *Thomas de Aquino Byzantinus. Series prima: Thomas de Aquino Graecus. Vol. IV: Opuscula apologetica et polemica. Pars 1: De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum* / Ed. M.-H. Blanchet). Издание лат. текста: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. R., 1969. T. 40 B: De rationibus Fidei ad cantorem Antiochenum.*

2. «Сумма против язычников» (*Summa contra gentiles*; Τοῦ σοφοῦ Θωμά... περὶ τῆς ἐν τῇ καθολικῇ πίστει ἀληθείας καὶ κατὰ τῶν αἰρέσεων τῶν ἐναντιουμένων αὐτῇ). Греч. пер. К. был закончен 24 дек. 1354 г.; не издан; о переводе см.: *Παπαδόπουλος. 1967. P. 25–43.*

3. «Сумма богословия» (*Summa theologiae*; Τοῦ ἁγίου Θωμά τοῦ Ἀκρινάτου... τῆς θεολογικῆς συνόψεως/συντάξεως [μέρος]). К. перевел части: prima [119 quaest.], prima secundae [114 quaest.], secunda secundae [189 quaest.]. Пер. был начат К. до 13 нояб. 1358 г. (вероятно, в кон. 1354 — нач. 1355, см.: *Παπαδόπουλος. 1967. P. 47*) и закончен самое позднее в 1363 г. Издан частично с разным (порой неудовлетворительным) уровнем качества (в серии *Corpus philosophorum Graecorum recentiorum*): Secunda secundae, qu. 1–16: Δημητρίου Κυδωνῆ Θωμά Ἀκρινάτου Σούμμα Θεολογικῆ ἐξελληνισθεῖσα. Τόμ. II, 15. Ἐπιμέλεια ἐκδόσεως καὶ παρουσιάσεως ὑπὸ Γ. Λεοντίνου καὶ Α. Γλυκοφρύδου-Λεοντίνου. Ἀθήναι, 1976. Qu. 17–22: Τόμ. II, 16 / Ἐπιμέλεια... ὑπὸ Φ. Δ. Δημητρακοπούλου. Ἀθήναι, 1979; Qu. 23–33: II, 17A / Ἐπιμέλεια... ὑπὸ Φ. Δ. Δημητρακοπούλου, ὑπομνηματισμὸς Μ. Μπρεντάνου. Ἀθήναι, 1980; Qu. 34–46: II, 17B / Ἐπιμέλεια... ὑπὸ Σ. Η. Σιδέρη, ὑπομνηματισμὸς ὑπὸ Π. Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1982; Qu. 57–79: II, 18 / Ἐπιμέλεια... ὑπὸ Ε. Μ. Καλοκαίριου. Ἀθήναι, 2002. Готовится продолжение издания в рамках проекта международного коллектива ученых по публикации всех переводов К. сочинений Фомы Аквинского. Как показал Б. Л. Фонкич (*Фонкич Б. Л.* Заметки о греч. рукописях советских хра-

нилищ. 7. Московский автограф Димитрия Кидониса // ПКНО, 1981. Л., 1983. С. 11–12, 15–17 [илл.], 25–26 [примеч.]; *Fonkič B. L. Nouveaux autographes de Démétrius Cydonès et de Gennade Scholarios* // ТМ. 2002. Vol. 14. P. 243–250), 1-я ч. греч. пер. сохранилась в ркп. Ath. Vator. 254 (гл. 1–43) и ГИМ. Син. греч. 228 (гл. 44–119; рукопись датируется 13 нояб. 1358). Эти две рукописи, не учтенные в совр. изданиях, были «рабочим экземпляром» К., поскольку сохранили его собственноручную правку — различные дополнения и комментарии. О переводе см.: *Rackl M. Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin* // *Der Katholik. Mainz, 1915. Bd. 95. N 1. S. 21–40*; *Idem. Eine griechische Abbreivatio der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin* // *Divus Thomas. Ser. 2. 1922. Bd. 9. P. 50–59*; *Idem. Die griechische Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin* // *BZ. 1923–1924. Bd. 24. S. 48–60*; *Idem. Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen* // *Aus d. Geist des Mittelalters. Münster, 1935. S. 1361–1372.* (BGrPhMA. Suppl. 3); *Παπαδόπουλος. 1967. P. 43–52*; *Glykofridou-Leontisini A. La traduzione in greco delle opere de Tommaso d'Aquino* // *Nicolaus. 1975. Vol. 3. P. 429–432*; *Demetracopoulos Ph. Demetrios Kydones' Translation of the Summa Theologica* // *JÖB. 1982. Bd. 32. N 4. S. 311–320*; *Scognamiglio R. In margine all' «editio princeps» della versione greca (D. Kydones, XIV sec.) della «Summa theologiae» (S. Tommaso d'Aquino)* // *Nicolaus. 2003. Vol. 30. P. 337–338.*

4. «О членах [Символа] веры и [семи] церковных таинствах к епископу Палермо» (*De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*; Ἐπιτομὴ τῶν ἄρθρων τῆς πίστεως καὶ τῶν ἐπτὰ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας). Греческий перевод не издан. Издание латинского текста: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. R., 1979. T. 42: Compendium theologiae. P. 207–257.*

VI. Разные авторы. 1. Свт. *Григорий Великий*. Фрагмент из гомилии XXVI 1–6 (PL. 76. Col. 1197–1201) на Евангелия. CPL, N 1711. Греч. перевод не издан.

2. Послание 16 авг. 879 г. папы Иоанна VIII к трем императорам (Василию, Льву и Александру) (Epi-

stula [N 207] *Ioannis VIII ad imperatores Basiliam, Leonem, Alexandrum*). К. перевел по лат. рукописи заново лишь начало послания, точнее заключительную часть вступления, содержащую просьбу папы о восстановлении Фотия в его достоинстве, опустив все вставки Фотия; дальнейший перевод Фотия был оставлен К. без изменений. Сам фрагмент сохранился в составе сочинения о VIII Вселенском Соборе, ошибочно приписанного Иоанну XI Векку. В нек-рых рукописях перевод К. неправильно атрибуируется Матфею Ангелу Панарету и Нилу Кавасиле. 1-е изд. греч. пер. К.: *Συνδικὸν, sive Pandectae canonum SS. Apostolorum...* / Ed. G. Beveregius. Oхонii, 1672. Vol. 2. P. 273–292 (см. p. 275–276). Переизд.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου... Τὸ περὶ τοῦ τάφου τοῦ Κυρίου ἡμῶν... καὶ ἄλλα τινὰ πονημάτια τοῦ αὐτοῦ...* // ППС. 1892. Т. 11. Вып. 1 (31). С. 141–177 (см. с. 145, строки 8–20). Греческий отрывок соответствует в изд. MGH. P. 168 (quatenus sede apostolica... ratione admittentes), а затем, после небольшой лакуны, p. 169, lin. 3 и далее. Лит.: *Delacroix-Besnier. 2003. P. 344–345.*

Критическое издание лат. текста (параллельно с интерполированным переводом Фотия): MGH. Epp. T. 7: *Karolini aevi V. 1928. P. 167–176.*

3. «Дар Константина» (*Constitutum Constantini*). Критическое издание лат. оригинала: *Fuhrmann H. Das Constitutum Constantini* // MGH. FontIur. T. 10. 1968. P. 55–98. 1-е изд. греч. текста: *Steuchus A. Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini libri duo.* Lugduni, 1547. P. 99–103. Др. издание греч. текста: *Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греч. и слав. переводе // ВВ. 1896. Т. 3. Вып. 1. С. 18–82 (греч. текст: с. 59–80; слав. пер.: p. 59–82) (по Vat. Ottob. 309. Fol. 1–20); *Gaudenzi A. Il Costituto di Costantino* // *Bullettino dell'Istituto storico italiano.* 1919. Vol. 39. P. 9–112 (текст: p. 87–97, 108–112) (по Vat. gr. 614. Fol. 76–79; 789. Fol. 185–192); *Cessi R. Il «Costituto» di Costantino: Il testo* // *Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. Atti. Classe di scienze morali e lettere.* Venezia, 1928/1929. Vol. 88. N 2. P. 915–1007 (текст: p. 972–1007); *Petrucchi E. I rapporti tra le redazioni latine e greche del Costituto di Costantino* // *Bullettino dell'Istituto*



storico italiano per il Medio Evo. R., 1962. Vol. 74. P. 45–160 (о рукописях см.: р. 155–161). Критического издания, учитывающего все греческие рукописи, нет.

Согласно Э. Петруччи (Ibid. P. 151–160), перевод выполнен во время пребывания К. в Италии в 1369–1371 гг. До К. имели хождение неполные греч. переводы (изд.: *Ohnsorge W. Konstantinopel und der Okzident*. Darmstadt, 1966. S. 108–122; кодикологические и текстологические замечания касательно версии Феодора Вальсамона: *Angelov D. G. The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium // Church and Society in Late Byzantium* / Ed. D. G. Angelov. Kalamazoo, 2009. P. 127–137. (Studies in Medieval Culture; 49)). Основанием для предположения Меркати (*Mercati*. 1931. P. 162–165), что автором перевода был К., служит автограф К. в ркп. Vat. gr. 1102, поскольку К. никогда не переписывал чужие сочинения, но только свои. Полный перевод К. получил широкое распространение в средневековой Европе. В частности, в кон. XIV в. с него были сделаны болг. и серб. переводы, на основании к-рых на Руси была создана объединенная версия, включенная в 1653 г. в Номоканон (*Thomson F. The Intellectual Difference between Muscovy and Ruthenia in the Seventeenth Century: The Case of the Slavonic Translations and the Reception of the Pseudo-Constantinian Constitutum (Donatio Constantini)* // *Slavica Gandensia*. Ghent, 1995. Vol. 22. P. 63–107 (особенно: р. 67–70); *Angelov*. Ibid. P. 91–157 (здесь: р. 101–102).

4. Рикольдо Пеннини да Монтекроче († 1320). «Опровержение мусульманского закона» (*Contra legem Saracenorum*; Ρικάρδου τοῦ τῆ τὰ γυματι τῶν παρὰ Λατίνοις καλουμένων Ἀδελφῶν Πρεδικατόρων κατελεγμένου ἀνασκευῆ τῆς παρὰ τοῦ καταράτου Μαχουμέθ τοῦ Σαφρακηνοῦς τειθείσης νομοθεσίας). В 1500 г. в Севилье было осуществлено первое издание лат. оригинала (переизд. в Венеции в 1607). Крит. изд.: *Mérimoux J.-M. L'ouvrage d'un frère prêcheur Florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle: Le «Contra legem Saracenorum» de Ricoldo da Monte di Croce // Fede e controversia nell'300 e '500*. Pistoia, 1986. (Memorie Domenicane, N. S.; 17). P. 1–143 (текст: р. 60–142). Итал. пер. по этому изд.: *Ricol-*

do da Montecroce. I Saraceni: *Contra legem Saracenorum* / A cura di G. Rizzardi. Firenze, 1992. P. 55–181. Сохранился автограф Рикольдо да Монтекроче в Florent. Bibl. Centr., Conv. soppr. C 8.1173. Fol. 185r – 218r (автограф начинается с л. 216v). Его трактат во многом зависит от сочинений Фомы Аквинского (см.: *Rizzardi G. Il «Contra legem Saracenorum» di Ricoldo da Montecroce. Dipendenza ed originalità nei confronti di San Tommaso // Teologia*. Mil., 1984. Vol. 9. P. 59–68).

Перевод К. был сделан между 1354 и 1360 гг., в 1386 г. послан неизвестному другу в Фессалонике. Впервые издан в Базеле Теодором Библиандером в 1543 г. вместе с «Исповеданием веры перед сарацинами» неизвестного автора (*Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina...* Basel, 1543. Vol. 1. Pars 2. P. 83–165; «Исповедание веры» на с. 166–178) параллельно с лат. ретроверсией с греческого, уже издававшейся ранее и сделанной в нач. XVI в. Варфоломеем из Монте-Ардуо (Бартоломео Пичерно из Монтесардо); он посвятил папе Юлию II свой перевод на латинский с греческого «Дара Константина», (см.: *Antonazzi G. Lorenzo Valla e la polemica sulla Donazione di Costantino*. R., 1985. P. 153, 168, 189). Оба текста базельского издания (греч. пер. и лат. ретроверсия) перепечатаны в: PG. 154. Col. 1035–1152 («Исповедание» на Col. 1151–1170). Критического издания греч. текста нет. В списке 1627 г. греч. оригинала (ГИМ. Син. греч. 360. Л. 4–164) переводчиком трактата назван Георгий, ритор Энский, однако в конце перевода имеется энкомий Димитрию, к-рый перевел это сочинение с латинского на греческий (см.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 306).

Перевод К. получил широкое распространение в европейских странах в русле антимусульм. полемики. С него ок. 1516 г. был сделан частичный рус. перевод («Сказание о сраццынской вере... от латынина Риклада...» — см.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.: Библиогр. мат.-лы. СПб., 1903. С. 325), позднее включенный в ВМЧ митр. Макария (31 июля, присутствует в обоих — новгородском и московском — списках; начало: «Колико есть дний раба твоего, когда сотвориши ми от гонящих мя суд...») (см.: *Иосиф, архим.* Оглав-

ление ВМЧ. Стб. 338–339). Согласно А. И. Соболевскому, «язык — плохой церковнославянский. Изложение — нескладное». Рус. пер. неполный, в нем находятся лишь предисловие, гл. 1, 2, 13–17 исторического содержания.

С лат. ретроверсии Варфоломея из Монте-Ардуо в 1542 г. Мартин Лютер сделал не вполне точный нем. пер., немного сократив текст и снабдив его своим предисловием и заключением. 1-е изд.: *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens, Anno 1300 / Verdeuscht durch D. Mar[tin] Lu[ther]*. Wittenberg, 1542. Совр. научные переизд. нем. пер. параллельно с лат. ретроверсией Варфоломея из Монте-Ардуо: *D. Martin Luthers Werke*. Weimar, 1920. Bd. 53. S. 261–396 (тексты со S. 272); *Confutatio Alcorani (1300) / Ricoldo da Montecroce*. Verlegung des Alcoran (1542) / Martin Luther; Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe v. J. Ehmann. Würzburg, 1999, 2008². (*Corpus Islamo-Christianum*, Ser. Latina; 6) (тексты: S. 26–190; развернутый комментарий: S. 191–322). Англ. пер. с немецкого: *Pfotenhauer Th. C. Islam in the Crucible: Can it Pass the Test? New Haven*, 2002; *Refutation of the Koran / Transl. L. Ensis*. [S. l.], 2010.

5. Бернард Ги (Bernardus Guidonis [Gui], ум. 1331). «О рождении, жизни, кончине и деяниях св. Фомы Аквинского» (*Legenda s. Thomae de Aquino de ortu, vita et obitu ac gestis eius*). Издание лат. оригинала: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, notis historicis et criticis illustrati*. Fasc. 3: *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis* / Ed. D. M. Prümmer. Tolosae, 1927. P. 216–222, 259–263. (Documents inédits publiés par la Revue Thomiste; 3). К. перевел лишь гл. 53–54 (*De numero et nominibus librorum et tractatum sancti Thomae doctoris; Tὰ συγγραφέντα ἅπαντα πονήματα παρὰ τοῦ σοφωτάτου Θωμά...*), где содержится перечень сочинений Фомы Аквинского. По мнению Димитракопулоса, перевод выполнен, вероятно, в авг. 1365 г. (*Demetracopoulos J. A. Demetrius Cydones' Translation of Bernardus Guidonis' List of Thomas Aquinas' Writings and the Historical Roots of Byzantine Thomism // 1308: Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit / Hrsg. v. A. Speer, D. Wirmer*. B.; N. Y., 2010. P. 829–884; здесь: р. 847). Издание греч. пер. (по одной





рукописи — автографу К. в Marc. gr. II, 2 (1012). Fol. 117v — 118v): *Demet-racopoulos*. 2010. P. 851–858 (прило-жен греко-лат. индекс.: P. 858–881).

6. «Исповедание веры имп. Иоан-на Палеолога» (*Professio fidei catho-licae ab Ioanne imperatore Graecorum Romae apud papam facta*). Лат. текст и греч. пер. составлены К. (*quam ipse dominus Demetrius ex ipsa scriptura latina in grecam litteram se asseruit transtulisse* // *Mercati*. 1931. P. 147).

Текст сохранился в 2 редакциях. 1) Редакция 10 окт. 1369 г.: *Leonis Al-latii De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres, ejusdem dissertationis De domi-nicis et hebdomadibus Graecorum, et De missa praesantificatorum, cum Bartholdi Nihusii ad hanc annotatio-nibus de communione orientalium sub specie unica. Coloniae Agrippinae, 1548. Col. 843–848 (греч.), 848–852 (лат.) (= PG. 154. Col. 1297–1308); Mo-numenta spectantia ad unionem Ec-clesiarum Graecae et Romanae, maiorem partem e sanctoribus Vaticanis tabulariis / Ed. A. Theiner, F. Miklo-sich. Vindobonae, 1872. P. 38–39 (лат.), 41–43 (греч.). 2) Редакция 18 окт. 1369 г.: изд. Ламброс (*Νέος Ἑλλη-νομνήμων*. 1914. Т. 11. Σ. 241–254 (лат. и греч.: р. 241–249; после с. 240 на табл. 5 фотокопия греческого ори-гинала — автограф К.; собственно-ручная подпись императора воспроизведена на табл. 6 после с. 254); *Vasiliev A. A. Il viaggio di Giovanni V Paleologo in Italia e l'unione di Roma* // *SBN*. 1931. Vol. 3. P. 153–192 (лат. текст: P. 180–183).*

7. Чин доминиканской мессы (*Or-do missae dominicanus*). Изд.: *Baum-stark A. «Liturgia S. Gregorii Mag-ni», eine griechische Übersetzung der römischen Messe* // *Oriens Chr.* 1904. Bd. 4. S. 1–27 (текст на S. 9–27 по Vat. gr. 1093). Перевод выполнен во время последнего пребывания К. в Италии, между осенью 1396 и ле-том 1397 г.

Приписываемые К. сочинения и переводы. I. Трактаты. 1. «Против Паламы» (*Adversus Palamam*); PG. 154. Col. 837–864; подлинный ав-тор — иером. Нифон (PLP, N 20651) (см.: *Mercati*. 1931. P. 62–77).

2. «Об исхождении Святого Духа» (*De processione Spiritus Sancti*); PG. 154. Col. 863–958; подлинный ав-тор — Мануил Калека (см.: *Ibidem*).

3. «Ответы на некий вопрос» (*Re-sponsiones ad quaestionem aliquam disputatam*); не издано.

4. «Увещание к сыну о презрении к миру» (*Exhortatio ad filium de contemptu mundi*); не издано.

5. «Диалог о браке Мануила II Палеолога» (*Dialogus moralis de matrimonio*). Издан частично: *Loe-nerzt R.-J. Une erreur singulière de Laonic Chalcocandyle: Le prétendu second mariage de Jean V Paléologue* // *REB*. 1957. Vol. 15. P. 175–184 (здесь: P. 183–184).

6. «Апология в защиту Прохора Кидониса» (*Apologia pro Prochoro Cydonio*). Изд.: *Mercati*. 1931. P. 296–313 (по Vat. gr. 678. Fol. 2–10). На-писана Прохором Кидонисом при возможном участии К. (по др. вер-сии, написана К. от лица Прохора).

II. Письма. 1. Письмо к Иосифу Вриеннию (*Epistula [Invectiva] ad-versus Iosephum Bryennium*). Сохра-нилось в единственной рукописи, где письмо приписано К. Изд.: *De-metrius Cydones. Correspondance* / Ed. G. Cammelli. P., 1930. P. 118–120 (N 46); *Τωμαδάκης Ν. Β. Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400. Ἀθήναι, 1947. Σ. 102–104; Loenertz. 1950. P. 335–337 (N 9). Согласно Лё-нерцу (*Ibid.* P. 33. Not. 2), письмо не принадлежит К., поскольку оно сопровождало сочинение против Иосифа Вриенния, написанное Ма-нуилом Калекой после смерти К. Возможный автор письма — Димитрий Скаран.*

2. Письмо Димитрия Фессалони-кийского к *Варлааму Калабрийско-му*, еп. Джераче, об исхождении Св. Духа (*Epistula sapientissimi et doc-tissimi viri Demetrii Thessalonicensis ad... dominum Barlaamum episcopum Gyracensem... de processione Spiritus Sancti...*); PG. 151. Col. 1283–1301. По мнению Меркати, письмо подлин-ное (*Mercati*. 1931. P. 149–156). Ав-торство оспорено Лёнерцом (*Loe-nerzt R.-J. Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce* // *OCP*. 1957. Vol. 23. P. 201–202), по мнению к-рого речь идет об ином Димитрии Фес-салоникийском.

3. Письмо к некоему известному учителю (фрагменты) (*Epistula ad magistrum quendam famosum et a multis frequentatum*) (Fragm.). Изда-но: *Mercati*. 1931. P. 159 (по Vat. gr. 604. Fol. 15v).

4. Письмо без указания имени ад-ресата. Издано: *Loenertz*. 1947. P. 20 (по Vat. gr. 101. Fol. 184v).

5. Письмо к Ласкарию-исихасту (*Epistula ad Lascarim hesychastam*).

Изд.: *Ποικίλα ἑλληνικά, seu Varia Graeca, ex octo codicibus graecis di-versarum bibliothecarum, nunc pri-mum edita...* / Ed. F. Ch. Matthaei. Mosquae, 1811. P. 250–251. Критиче-ское издание: *Loenertz*. 1956. P. 179–180 (epistula 7). Приписано К.: *Mercati*. 1931. P. 47. Not. 1.

6. Письмо 121 к некоему монаху (*Epistula ad monachum quendam*). Издано: *Loenertz*. 1956. P. 159. На са-мом деле это письмо 147 (в PG — 146) Синесия Киренского к Иоанну. Изд. (парал. с лат. пер.): *Synesii Epi-stulae* // *Epistolographi Graeci* / Ed. R. Hercher. P., 1873; *Amst.*, 1965^r. P. 638–739 (здесь: P. 730–731); PG. 66. Col. 1541–1544.

7. Письмо 122 к некоему другу (*Epistula ad amicum quendam*). Из-дано: *Loenertz*. 1956. P. 160. Соглас-но Лёнерцу (*Loenertz*. 1960. P. XVII–XVIII), подлинный автор письма неизвестен.

III. Переводы. 1. Августин. Разные письма (*Epistulae variae*). CPL, N 262. На основании сличения почерков М. Ракль (*Rackl M. Die griechischen Augustinusübersetzungen* // *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di storia e paleografia I. Per la storia della teologia e della filosofia*. R., 1924. P. 1–31, см. P. 25 сл.) приписал К. пере-вод 3 писем Августина: 143 ad Mar-cellinum (CSEL. 44. 250 sq.), 28 ad Hieronymum (CSEL. 34. 103 sq.), 82 ad Hieronymum (CSEL. 34. 351 sq.). Это утверждение повторено у Тин-нефельда (*Tinnefeld*. 1981. S. 68). Бо-лее тщательное исследование руко-писей показывает, что все письма переведены Прохором Кидонисом (*Prochoros Kydones. Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus* / Hrsg. v. H. Hunger. W., 1984. S. 10–11. (WSt; Beih. 9). Ср. также: *Niki-tas D. Z. Traduzioni greche di opere latine* // *I Greci: Storia, cultura, arte, società* / Ed. S. Settis. Vol. 3: *I greci oltre la Grecia*. Torino, 2001. P. 1035–1051, здесь: P. 1047–1048.

2. Фома Аквинский. Проповедь на праздник Св. Тела Христова (*Sermo in Festo SS. Corporis Christi*). Из-дание лат. текста: *Opuscula omnia genuina quidam nec non spuria melioris notae debito ordine collecta* / Ed. P. Mandonnet. P., 1927. Т. 4: *Opuscula vix dubia*. P. 477–480. N 38; Греч. пе-ревод не издан. Перевод принадле-жит Мануилу Калеке.

3. Месса на Рождество Господне по амвросианскому чину (*Missa in Nativitate Domini iuxta ritum Ambro-*





sianum). Крит. изд. лат. текста: *Misale Ambrosianum Duplex, cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis A. M. Ceriani / Ed. A. Ratti, M. Magistretti. Mil., 1913. 1-е изд. греч. пер.: Ἐκθεσις τῆς ψαλλομένης λειτουργίας ἐν τῇ ἑορτῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως... Sposizione della messa che si canta nella festa della natività di Cristo secondo la tradizione di santo Ambrogio dal latino tradotta in greco da Demetrio Cidonio. Mil., 1757. P. 104 sqq. Перевод сделан Мануилом Калекой. Крит. изд.: *Cuoto A. M. La terza messa ambrosiana di natale tradotta in greco e commentata da Manuele Caleca // Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana. R., 2010. Vol. 28. N 2. P. 9–99 (греч. текст парал. с итал. пер. со с. 42).**

Богословие. Поскольку наиболее значительные оригинальные богословские сочинения К. до сих пор не изданы, богословие К., его своеобразие и степень зависимости от католических авторов остаются недостаточно изученными. Основные черты богословия К. излагаются главным образом с учетом его «Апологий» и «Духовного завещания». Общие основания богословия К. реконструированы в: *Ryder. 2010. P. 83–103* (там же указаны первоисточники и приведены цитаты на языке оригинала).

Божественное откровение и человеческий разум. Первичными и наиболее важными для богословия являются вера и откровение. Источниками последнего служат Свящ. Писание, святоотеческое предание и церковные Соборы. На непогрешимых богооткровенных или самоочевидных истинах могут строиться столь же истинные логические выводы. Однако в богословском исследовании недостаточно простых силлогизмов из-за погрешимости человеческого разума. Поэтому непогрешимостью здесь пользуются лишь святые богодохновенные и богопросвещенные отцы.

Признавая первенствующее значение богооткровенных истин и богопросвещенных святых отцов, нельзя в то же время, согласно К., приносить человеческий разум (νοῦς и λόγος), к-рый в общей иерархии существ приближает человека к ангелам и Богу и отличает от животных. Поскольку человеку даны Богом и вера, и разум, они не могут противоречить друг другу, но в согласии

друг с другом приводят человека к истине и причине всех вещей — к Творцу (подробнее см.: *Podskalsky. 1977. S. 197–198; Searby. 2012. P. 447–449*). Тем самым в гносеологии К. признавал как аподиктические, так и диалектические силлогизмы. Эта позиция К. отличалась от мнения Варлаама, отрицавшего в полемике с томистским рационализмом аподиктические силлогизмы естественного человеческого разума и признававшего только диалектические, выводимые из истин, открытых в Писании и у отцов Церкви; от мнения свт. Григория Паламы, относившего оба типа доказательств не к сфере рациональных утверждений, но диалектические — к тварному миру, а аподиктические — к божественному, утверждавшего, что в богословии допустимы только аподиктические силлогизмы, основанные на откровении, и тем самым отказавшего человеческому разуму в естественной способности познания Бога; и, наконец, от мнения Нила Кавасилы, соглашавшегося с Варлаамом в отрицании аподиктических силлогизмов и со свт. Григорием Паламой в недопустимости диалектических силлогизмов в богословском дискурсе и тем самым исключавшим из богословия оба типа силлогизмов (подробнее см.: *Fyrgos. 2004. P. 68–72*; подробный и тщательный анализ всего учения К. в историческом контексте: *Demetropoulos J. A. Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or «Modus Sciendi» and «Dignitas Homini» // Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen / Ed. by A. Speer, Ph. Steinkrüger. B.; Boston, 2012. P. 333–410* (здесь: P. 363–410), с важными цитатами в англ. пер. из неизд. греч. текстов).

Практическим приложением этих принципов стали методы научной дискуссии, принятые К., а именно: предварительное исследование проблемы и предыдущих работ; отделение важного от второстепенного; честное, аргументированное и логичное исследование всех доводов за и против; стремление к поиску одной лишь истины; отвержение любопрений ради победы в споре и любых аргументов *ad hominem*, включая этническую принадлежность оппонента и язык, на к-ром он говорит; в случае невозможно-

сти решить рассматриваемый вопрос временное принятие нейтральной позиции (*Поляковская М. А. К характеристике средневекового ученого (значение научной дискуссии в понимании Димитрия Кидониса) // АДСВ. 1983. Вып. 20: Развитие феодализма в Центральной и Юго-Восточной Европе. С. 40–51; Поляковская. 1991. С. 96–107*).

Единство церковного предания. В числе наиболее почитаемых «общих отцов (учителей)» у К. фигурируют не только греческие (святители Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский), но и латинские отцы Церкви (святители Иларию Пиктавийский, Иероним Стридонский, Амвросий Медиоланский, Августин Гиппонский, Лев и Григорий Великие). Общая вера утверждается на общих Соборах, на которых признается и авторитет общецерковных учителей. Тем самым, латинские отцы признаются и на Востоке. Обоснованию этого утверждения посвящено соч. «Об авторитете латинских отцов», в котором К. показывает, что недоверие греков к латинскому богословию зиждется на предрассудках, поскольку необходимо выслушать и скифа, и индийца, если они будут говорить истину, независимо от того, на каком языке они говорят (*De patrum Latinorum auctoritate I 6 // Κόλτσιου-Νικήτα. 2000. P. 180*; ср.: II 109 // *Ibid. P. 230*). Согласно К., невозможно игнорировать богословие латинских отцов Церкви, которых церковная полнота именуется великими и которым установлены церковные празднества (*Ibid. I 7* и далее). Попутно К. опровергает доводы своих соотечественников, полагавших, что неудобные для греков сочинения приписаны латинским отцам, принадлежа на самом деле другим одноименным авторам, или содержат поврежденные места. К. апеллирует к общепризнанности этих сочинений всей Европой и церковными Соборами, а также к параллельным местам в других сочинениях, где имеются аналогичные высказывания. К. не допускал, что святые отцы могли быть истинны в одном и погрешать в другом, уделяя много места разбору богословия свт. Дионисия Александрийского и доказывая, что у него не могло быть выражений, близких к ереси Ария.



Подобные герменевтические принципы и представления К. были во многом традиционны для греческого богословия. Аргументы К. не остались без внимания. Уже патриарху Филофею Коккину на процессе против Прохора Кидониса пришлось считаться с авторитетом Августина и предлагать другое объяснение приводимых Прохором мест. На Ферраро-Флорентийском Соборе имели место сопоставление разных списков сочинений отцов Церкви и филологическая критика отдельных пассажей. При этом греч. участники Собора придерживались разных взглядов на проблему, сформулированную К.: Виссарион Никейский принял тезис о «полной непогрешительности» отцов, тогда как *Геннадий II Схολарий* допускал, что отцы могли ошибаться в чем-то одном и быть правыми в другом. Промежуточную позицию, примиряющую оба взгляда, занял свт. Марк Эфесский (подробнее: *Κόλτσιου-Νικήτα*. 2000. Σ. 81–119).

Защита католического богословия в целом. Исходя из общих богословских оснований и исследований, К. пришел к богословским убеждениям, сильно отличавшимся от взглядов соотечественников (см.: *Ryder R. J. «Catholics» in the Byzantine Political Elite: The Case of Demetrius Kydones // Languages of Love and Hate: Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean / Ed. by S. Lambert, H. Nicholson. Turnhout, 2012. P. 159–174. (Intern. Medieval Research; 15)*).

Располагая досугом во время пребывания в Манганском монастыре с кон. 1354 и до 1356 г., К. перевел сочинения Фомы Аквинского и одновременно, по его собственным словам (Апология 1 // *Mercati*. 1931. P. 386), в течение многих дней и ночей перечитал все, что было написано византийскими богословами за 500 лет в связи с расколом Церковью и греко-латинской полемикой. Это подтверждают, напр., многочисленные маргиналии К. в сборнике антилатинских сочинений в собрании ГИМ. греч. Син. 240 (см.: *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греческие рукописи Моск. Синодальной библиотеки: Палеогр., кодикол. и библиогр. дополнения к каталогу архим. Владимира (Филантропова). М., 1993. С. 87). К. старался быть беспристрастным: «Я находился в середине между борющимися... я про-

верял силу аргументов... Я держался словно на суде, не желая выносить приговор по показаниям лишь одной стороны, считая необходимым послушать и противников» (Апология 1 // *Mercati*. 1931. P. 387. 73–77). В итоге К. вынес неутешительный вердикт о греческой полемическо-богословской литературе: «Казалось, что все из тех, которые жили до нас и каким-то образом имели отношение к науке, обязательно хотели, словно исполняли свои священные обязанности, сказать что-нибудь против латинян; иногда отвергали, иногда просто хулили, словно хотели оставить после своей жизни свидетельство об их усердии... Мне казалось, что отцы этих сочинений наполняли книги великим гневом, злобой, большой горечью, ненавистью и заботились главным образом, чтобы дурно сказать, об истине же они самым удивительным образом забыли... Они не могли ни одному из доказательств (противника) нанести поражение или обвинить какое-нибудь из объяснений в главном тезисе» (Там же; цит. по: *Поляковская*. 1992. С. 83).

В 1356 г. К. обращается к Нилу Кавасиле с просьбой помочь разобраться в латинском богословии. Однако, как свидетельствует К. в Апологии 1 (*Mercati*. 1931. P. 391–392), он не был удовлетворен ответом Нила Кавасилы, поскольку тот стал призывать К. к молчанию, чтобы не испортить отношений с императором. После публичной критики со стороны Нила К. охарактеризовал доказательства своего оппонента как лишённые разумной аргументации и ищущие опору в разнообразном красноречии (*Ibid.* P. 393. 63–66).

В результате К. приходит к выводу, что католическая вера укоренена в общецерковном предании и согласна с доводами человеческого разума, опирающегося не только на способности, заложенные Богом, но и на богооткровенные истины и церковный авторитет. В Апологии 1 К., излагая причины своего обращения в католичество, приводит доводы в защиту католичества от лица некоего мужа по имени Димитрий, который в свою очередь ссылается на некоторые архивные записи в Риме (возможно, «*Константинов дар*») (*Mercati*. 1931. P. 372. 399–403). Не исключено, что

К., вкладывая эти доводы в уста другого человека и как бы дистанцируясь от них, щадит гордость соотечественников. Однако не вызывает никаких сомнений, что сам К. разделяет эти доводы, выработанные Зап. Церковью много ранее XIV в. и продолжающие звучать в православно-католической полемике до сих пор.

Защита папского примата (см.: *Ryder*. 2010. P. 103–118). К. опровергает любые доводы в защиту К-поля, основывающие духовный авторитет на светской власти и силе, как ошибочные и по сути, и с исторической т. зр. Рим, согласно К., получил свой авторитет от Христа, он рассылает учителей во все концы вселенной. Множество богословов, философов, мудрецов и подвижников смотрят на Римскую Церковь как на мать и готовы умереть за нее и за Христа. Напротив, К-польский патриарх подчинен императору, а сама империя находится в жалком состоянии. Папский авторитет подтверждается Свящ. Писанием, соборными и императорскими постановлениями. Папская непогрешимость гарантируется не только обетованием Христа, но и наличием опытных советников. По мнению К., нет веских доказательств папской погрешимости, а если бы они и были, требовалась бы специальная процедура признания этого. Папская погрешимость означала бы, что нет никакой гарантии и для греческих патриархов, которые часто впадали в ересь и спасались лишь благодаря Риму. Как в теле и как в светском государстве должна быть одна глава — монарх, так и в Церкви должна быть видимая глава во избежание хаоса и обеспечения единства веры. По этой причине Церковь была вверена Христом лишь одному ученику, и это первенство является наследуемым. Противление папскому примату, вызываемое завистью к его власти, а не ревностью в вере, ведет к расчленению Тела Христова, делая его подобным армии без главнокомандующего. Взаимные обвинения в ереси и разделение греков и латинян ведут и к трудностям христианской миссии. Согласно К., нет никаких оснований для утверждения, что в случае потери Римом своих позиций его место займет К-поль. Недостаточно второго места, чтобы занять первое, здесь

наследование отличается от светской модели: если бы церковное первенство зависело от избрания, то потребовались бы очередные выборы, поскольку права К-поля стали бы оспаривать Александрия и Антиохия. При отсутствии духовного лидера, признанного божественными законами, единая Церковь превратилась бы в бесконечное множество церквей. Примеры этого можно видеть у греков: новшества в вере, споры, каждый живет, следуя своему мнению.

Аналогичные аргументы в защиту папского примата — по большей части не политического, но богословского характера — К. приводит уже от своего лица в Апологии 3 и в «Духовном завещании» (*Mercati*. 1931. P. 430. 158 — 433. 250).

Защита Filioque (см.: *Ryder*. 2010. P. 118–124). В Апологии 1 Filioque признается главной доктринальной причиной разделения Церквей. Исследуя эту проблему, К. выделяет помимо Свящ. Писания 3 группы сочинений: писания греческих и латинских отцов Церкви, богословские сочинения авторов последних 5 веков и современные К. трактаты. Говоря о первой группе святоотеческих творений, К. находит, что в основном они согласны друг с другом, различаясь лишь языком. Сочинения греческих авторов, написанные после фотианской схизмы, К. ставит ниже латинских, поскольку последним присуща ясность аргументации и более сильные доводы в защиту истины. Что касается современных К. греческих авторов, то, по его словам, в сочинении о Св. Духе Нил Кавасила изменил свое прежнее благоприятное отношение к силлогизмам и уважение к Фоме Аквинскому на противоположное, однако аргументы Нила годились разве что для проповеди новообращенным. Т. о., ни писатели последних веков, ни современные не были способны выдвинуть достаточно убедительные доказательства в защиту своей позиции. Об этом же К. говорит и в Апологии 2 (*Mercati*. 1931. P. 421. 568–579). Более подробное богословское объяснение дается в Апологии 3. «Италийское» учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына должно пониматься как одно исхождение от одного источника — и ни в каком ином смысле (Ibid. P. 429. 130–135, P. 433. 258–260). «Наши же» (т. е. греческие)

«предстоятели» учили о том же самом, но в иных словах, говоря «от Отца через Сына», добавляя «от Сына» как и «от Отца», что Дух исходит «из сущности Отца», и «изливается от Сына как и от Бога и Отца», и т. д. (Ibid. P. 429. 135 — 430. 145). При этом выражение «быть от Сына» предпочтительнее «исхождения от Сына» как более ясное и менее подверженное софистическим перетолковываниям (Ibid. P. 430. 145–152). Защите Filioque посвящена также 1-я ч. «Духовного завещания» К. (Ibid. P. 427. 73 — 433. 269).

Уже много позже смерти К. Геннадий Схоларий, характеризуя в целом сочинения Иоанна Векка, К. и Мануила Калеки в защиту латинского богословия, говорит, что они «развернули» многих его соотечественников, посеяв в них смятение (Об исхождении Святого Духа. II 13 // *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* / Ed. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie. P., 1929. Vol. 2. P. 447. 23 — 448. 3).

Переводы с латыни как полемическое средство (см.: *Glycofrydi-Leontsini*. 2003; *Ryder*. 2010. P. 13–37). Подавляющее большинство переводов с латыни было сделано К. с актуальными полемическими целями. Трактат Рикольдо Пеннини да Монтекроче был посвящен антимусульманской полемике, как и соч. «Об обосновании веры» (*De rationibus fidei*) Фомы Аквинского. Перевод сочинения Рикольдо использовал Иоанн Кантакузин в своих апологиях против магометан (PG. 154. Col. 371–692). В «Сумме против язычников» приводились в основном логические аргументы как более действенные в полемике с нехристианами, нежели доводы от Писания и отцов Церкви. «Дар Константина» и послание папы Иоанна VIII служили доказательством величия Римского престола. Сочинения блж. Августина, символы веры толедских Соборов и Илария Пиктавийского, фрагмент из гомилии свт. Григория Великого на Ин 20. 19–31 (где имеется, напр., фраза: «Но его [Духа] ниспослание есть само исхождение, когда от Отца исходит и от Сына» (*Sed ejus [sc. Spiritus] missio ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio*): Hom. 26 // PL. Vol. 76. Col. 1198 C) и соч. «Об исхождении Святого Духа» Ансельма Кентерберийского служили

доказательством наличия Filioque в церковном предании и оправданием этой формулы. Другое сочинение Ансельма, переведенное К., посвящено актуальной полемике об опресноках. В обоих сочинениях Ансельма, написанных уже после разделения Церквей, опровергались доводы греков.

В русле богословских интересов К. были и переводы псевдоавгустинских сочинений. Соч. «О вере к Петру» (*De fide ad Petrum*) Фульгенция Руспийского было сводкой христианской догматики, в которой много раз утверждалось Filioque (*Demetracopoulos*. 2006. P. 198). «Книга сентенций» (*Liber sententiarum*) Проспера Аквитанского представляла сводку августиновского богословия с особым акцентом на значении Писания как главного источника богословских рассуждений. Очевидно, эти краткие произведения служили также своеобразным «катехизическим» дополнением к пространным сочинениям Фомы Аквинского.

Перевод «Уединенных бесед» (*Soliloquia*), приписываемых блж. Августину, при всем кажущемся их исключительно лирическом характере, преследовал, как показал Димитракопулос, сразу 2 цели: обновить Filioque (*Demetracopoulos*. 2006. P. 195 sqq.) и подвергнуть скрытой критике учение свт. Григория Паламы о «божественном свете», поскольку в «Монологах» постоянно употребляется слово «свет» применительно к Самому Господу, а не к нетварной энергии (Ibid. P. 201 sqq.). Кроме того, частое в «Монологах» обращение именно к Логосу или Христу с использованием многочисленных цитат из псалмов могло служить альтернативой исихастской Иисусовой молитве. Как замечает Димитракопулос (Ibid. P. 213), такая интерпретация подспудного намерения К. при переводе «Монологов» поддерживается полемикой с исихастской практикой исключительного внимания к Иисусовой молитве, содержащейся в трактате мон. Дионисия, где также отдается предпочтение псалмам Давида (рус. пер.: Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 140–159, предисловие на с. 133–139).

Что касается технической стороны, то переводы К. являются весьма точными, порой дословными,

однако это не мешает сохранению смысла. Так, делая обратный перевод аристотелевских цитат у Фомы, К. использовал греческий оригинал, но изменял его в соответствии с тем видом, в каком он был дан в латинском переводе (*Glycofrydi-Leontisni*. 2003. P. 181). По словам самого К., перевод отдельных мест был затруднен плохим состоянием рукописей и отсутствием второго экземпляра (запись в Vat. gr. 1096. Fol. 171r: *Mercati*. 1931. P. 162; см. также письмо 25). Точность и стилистическое изящество переводов К. высоко ценил такой правосл. автор, как *Иосиф Вриенний* (*Glycofrydi-Leontisni*. 2003. P. 184). Современная исследовательница, характеризуя переводческое мастерство К., употребляет даже такое выражение, как «идеальный для своего времени переводчик латинских богословских текстов» (*Ibid*. P. 185).

Переводческая деятельность К. сыграла исключительную роль в ознакомлении греков с сочинениями Фомы Аквинского, в первую очередь — обеими его «Суммами», которые стали активно использоваться не только антипаламитами, но и многими сторонниками учения свт. Григория Паламы — напр., св. Николаем Кавасилой, Феофаном Никейским, Геннадием Схоларием. Многие др. правосл. авторы, начиная со свт. Нила Кавасилы и Каллиста Ангеликуда, взялись за перо для опровержения томизма, пользуясь исключительно переводами К. Именно К. сыграл определяющую роль в обращении многих знатных византийцев в католичество. Если в XIII в. лишь двое (Николай из Отранто и Мануил (Максим) Олово) знали лат. литературу и склонялись к католич. богословию, а в XIV в. — всего лишь четверо (Максим Плануд, Варлаам Калабрийский, Димитрий и Прохор Кидонисы; первые 3 перешли в католичество), то в XV в. таких людей насчитывалось уже 11. Всего же греч. интеллектуалов, посещавших в XIV–XV вв. Италию и писавших трактаты о разделении Церквей, Дж. Монфазани насчитывает 43 (*Monfasani J. The Pro-Latin Apologetics of the Greek Émigrés to Quattrocento Italy // Byzantine Theology and Its Philosophical Background / Ed. A. Rigo. Turnhout, 2012. P. 160–186. (Byzantios: Studies in Byzantine History and Civilization; 4);* здесь: p. 161–162, 182–186).

Помимо христианских авторов среди учеников К. был и Георгий Гемист Плифон, ставший затем платонизирующим язычником. Он занимался у К. некоторые положения томистского учения, в частности аксиоматическую богословскую эпистемологию Фомы и К., приспособив их к своим целям (*Demetrios J. Georgios Gemistos-Plethon's Dependence on Thomas Aquinas' Summa contra gentiles and Summa theologiae // Archive for Medieval Philosophy and Culture. 2006. Vol. 12. P. 276–341;* здесь: 324–329). В «Законах» Плифон использовал также утверждение прав человеческого разума в исследовании божественных вещей, имеющееся в Апологии 2.

Критика паламизма (см.: *Russell N. Palamism and the Circle of Demetrios Cydones // Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides / Ed. Ch. Dendrinos et al. Ashgate, 2003. P. 153–174.* Отрицательное отношение к невежественным монахам-исихастам проскальзывает во многих письмах К. (подробнее см.: *Κόλτσιου-Νικήττα. 2006; 2007/2008.*) Однако до осуждения брата Прохора К. не выступал с опровержением паламизма открыто, хотя такие его прокатолические сочинения, как Апология 1 или трактат против Нила Кавасилы, должны были получить распространение до 1368 г.

После процесса над Прохором К. выступает с резкой критикой паламизма и лично Филофея Коккина (Письмо 129 и Апология 3), порицая последнего, в частности, за нарушение обещания, данного в 1364 г., не преследовать никого, кто не принимает паламизма. Своим 2-м патриаршеством Филофей Коккин, коронованный во время гражданской войны Матфея Кантакузина, соперника Иоанна V, был во многом обязан К., к-рый ходатайствовал за Филофея перед императором (P. 129 // *Loenertz. 1956. P. 165. 17–22.*) Критика паламизма, по большей части воспроизводящая обвинения ранних антипаламитов, включала следующие основные положения (*Κόλτσιου-Νικήττα. 2007/2008. P. 137–138*): новшества Паламы по отношению к древнему отеческому преданию; слабость аподиктических силлогизмов и в целом методоло-

гических принципов сторонников Паламы, неубедительность софистических опровержений по сравнению с диалектической искусностью Прохора; утверждение одного единого божества в отличие от «эллинического многобожия» Паламы; отрицание эмпирического богословия, исходящего из созерцания невидимого божества телесными глазами.

Тематика «Послания к Константину Асаню» должна быть сопоставлена с трактатами *Исаака Аргира* «Разрешение некоей паламитской апории» и Прохора Кидониса «Об отцовстве и сыновстве в Боге». Опровергая доводы, высказывавшиеся свт. Григорием Паламой (см., напр.: *Григорий Палама, свт. 150 глав. 75, 135*) и его последователями, К. приходит к тем же выводам, что и Исаак Аргир (безосновательность апелляции к отличию ипостасных особенной Троицы от Ее сущности для оправдания отличия сущности от энергий), однако рациональный способ доказательств у К. гораздо более приближен к схоластическому методу, хотя трактат написан в традиц. форме.

Сочинение посвящено разрешению «паламитской ловушки»: являются ли ипостасные особенности тождественными сущности или нет? Если да, тогда происходит савеллиево слияние лиц; если нет, тогда божественная простота не нарушается ипостасными характеристиками, отличными друг от друга и от сущности. Стало быть, и наличие многих энергий не нарушает божественной простоты (2).

Отвечая на апорию, К. сначала показывает те трудности, которые возникают у самих паламитов при допущении отличия ипостасных идиом от сущности, поскольку последняя не может быть причиной первых (4–8). Кроме того, параллели между ипостасными особенностями и энергиями невозможны и потому, что раз энергии общие у всех лиц Троицы, то в таком случае и Сыну принадлежало бы отцовство (7). Затем следует решение вопроса. Ипостасные особенности являются отношениями. Сущность и ее свойства в Боге — одно, они различаются лишь мысленно (λόγῳ, 10), не в том смысле, будто Бог не является жизнью, премудростью и благом, а в том, что в Боге нет реального множества (11). Отцовство и сыновство, реально существующие в Боге, противопостав-



ляются относительно друг друга, но не относительно сущности, в которой они имеют свое бытие (12). Поэтому отцовство и сыновство тождественны сущности, никак не будучи ей противопоставлены (13). Они различны по взаимному отношению. Сложность возникает, когда нечто существует в чем-то и имеет отношение к подлежащему, а не ко внешнему; отношения же не существуют в чем-то, к чему относятся, но именуются так в сравнении с другим (14). Тождество отцовства и сущности отнюдь не означает тождества отцовства и сыновства и лишь мысленного их различия (15–16). Если же кто из святых и говорил об отличии сущности и ипостаси, то имел в виду не действительное, а мысленное отличие (17).

Краткая критика паламизма содержится также в «Духовном завещании» К. (*Mercati*. 1931. P. 433. 270 – 435. 314).

После составления Иоанном Кантакузином 2 трактатов против сочинения Прохора Кидониса «О сущности и энергии» К. пишет экс-императору письмо (Ep. 400 // *Loenertz*. 1960. P. 355–356), в котором жалуется на большое количество копий сочинения Кантакузина и предупреждает, что если Кантакузин не перестанет распространять свое сочинение, то он будет вынужден написать сам против Кантакузина в защиту умершего брата, вернее же — в защиту самой истины.

В письме к неизвестному другу в память Прохора (№ 81 по нем. пер. Тиннефельда; греч. текст: *Mercati*. 1931. P. 346–355) К. сравнивает брата с древними мучениками (*Ibid.* P. 350. 20–21) и говорит, что Прохор пострадал за то, что не стал приносить жертву новым богам (*Ibid.* P. 348. 67–72). Открытое отвержение паламизма содержится в речи К. к Иоанну Палеологу (§ 17–18 // *Loenertz*. 1956. P. 18–19). К. признает, что «обличение этих догматов» принесло ему большой вред (*Ibid.* P. 19. 22–23), но он готов скорее пострадать, чем согласиться с такой гибелью (*Ibid.* P. 19. 13). Косвенной полемикой с паламизмом, по видимому, определялся и выбор для перевода августиновских «Монологов».

Итак, несмотря на то что К., будучи занят политической деятельностью, не располагал длительным временем для составления собст-

венных богословских сочинений, потратив, кроме того, значительную часть сил на переводы, его влияние было значительным. К. был почитаем как своими учениками (о чем свидетельствует торжественная эпитафия, сочиненная Мануилом Калеккой, текст: *Mercati*. 1931. P. 110–111), так и много позже. Согласно Геннадию Схоларию, современные ему римляне почитали К. наравне с блаженными древними учителями (Об исхождении Святого Духа III: Изложение православной веры // *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridés, M. Jugie. P., 1929. Vol. 2. P. 486. 23–24). Православная Церковь, со своей стороны, предала К. посмертной анафеме, а православный автор Димитрий Хрисолор описывает К. словно предателя, «змея... врага», худшего, нежели псы, поскольку «даже собаки защищают своих хозяев пред лицом внезапной опасности» (*Pasiourtidés*. 2012. P. 435. Not. 22). К. положил начало усвоению византийскими богословами (как антипаламитами, так и паламитами) томизма — процессу, так до конца и не завершившемуся вследствие падения империи в 1453 г., — а также стал одним из первых «экуменистов», стремившихся преодолеть этнические предрассудки и исторические обиды и положить конец разделению Церкви на зап. и вост. половины.

Библиогр.: PLP, N 13876; ИАБ. 6, № 1800–1870.

Лит.: *Dräseke J.* Demetrios Kydones oder Nemesios? // *ZWTh*. 1901. Bd. 44. S. 391–410; *Cammelli G.* Demetrio Cidonio. Brevi notizie della sua vita e delle sue opere // *Studi italiani di filologia classica*. Firenze, 1920. N. S. Vol. 1. P. 140–161; *Pavić J.* Dimitrije Kydones grčki teolog XIV. vijeka // *Bogoslovska Smotra*. Svi-banj. 1924. Vol. 12. N 1. P. 14–29; N 2. P. 209–224 [обзор рукописей и публикация фрагментов]; *Jugie M.* Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècles // *EO*. 1928. Vol. 27. P. 385–402; *Ha-lecki O.* Un Empereur de Byzance a Rome: Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'empire d'Orient, 1355–1375. Warsz., 1930 (перп. с доп. предисловием: L., 1972. P. I–VI, 2–418); *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Vat., 1931, 1973'. (ST; 56); *Loenertz R.-J., ed.* Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès. Vat., 1947. (ST; 131); *idem, ed.* Correspondance de Manuel Calécas. Vat., 1950. (ST; 152); *idem, ed.* Démétrius Cydonès. Correspondence. Vat., 1956, 1960. Vol. 1, 2. (ST; 186, 208); *Zakythenos D. A.* Démétrius Cydonès et l'entente balkanique au

XIV^e siècle // *Idem.* La Grèce et les Balkans. Athènes, 1947. P. 44–56; *Roca Meliá I.* Demetrio Cidonio en el renacimiento Bizantino // *Helmántica*. Salamanca, 1966. Vol. 17. N 52–54. P. 325–339; *idem.* Demetrio Cidonio, entre Oriente y Occidente: Contribución a la historia del Ecumenismo // *Diálogo Ecuménico*. Salamanca, 1966. T. 1. N 3. P. 247–268; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Ἑλληνικά μεταφράσεις Θεωρητικῶν ἔργων: Φιλομαρτυρῆσαι καὶ ἀντιμαρτυρῆσαι ἐν Βυζαντίῳ. Συμβουλὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς βυζαντινῆς θεολογίας. Ἀθήναι, 1967; *Vryonis S.* Byzantine Attitudes Toward Islam During the Late Middle Ages // *GRBS*. 1971. Vol. 12. N 2. P. 263–286; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theol. Methodik in der spätbyzant. Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine system. Grundlagen und seine hist. Entwicklung. Münch., 1977. (Byzant. Archiv; 15); *Поляковская М. А.* Димитрий Кидонис и Запад (60-е гг. XIV в.) // *АДСВ*. 1979. Вып. 16: Социальное развитие Византии: Межвуз. темат. сб. С. 46–57; *она же.* Понимание социальных проблем визант. авторами сер. XIV в. // *ВВ*. 1979. Т. 40. С. 9–21; *она же.* Димитрий Кидонис и Иоанн Кантакузин (к вопросу о полит. концепции сер. XIV в.) // Там же. 1980. Т. 41. С. 173–182; *она же.* Понимание патриотизма Димитрием Кидонисом // *АДСВ*. 1980. Вып. 17: Античные традиции и византийские реалии. С. 45–52; *она же.* Общественно-политическая мысль Византии (40–60 гг. XIV века): Учеб. пособие. Свердловск, 1981; *она же.* Портреты византийских интеллектуалов: Три очерка. Екатеринбург, 1992. СПб., 1998; *она же.* Византия. Византийцы. Византизм. Екатеринбург, 2003; *Kianka F.* Demetrios Cydones (c. 1324 – c. 1397): Intellectual and Diplomatic Relations Between Byzantium and the West in the Fourteenth Century: Diss. N. Y., 1981; *eadem.* Demetrios Kydones and Thomas Aquinas // *Byz.* 1982. Vol. 52. P. 264–286; *eadem.* Byzantine-papal Diplomacy: The Role of Demetrios Cydones // *International History Review*. 1985. Vol. 7. N 2. P. 175–213; *eadem.* Demetrios Kydones and Italy // *DOP*. 1995. Vol. 49. P. 99–110; *Tinnefeld F., ed.* Demetrios Kydones. Briefe. Stuttg., 1981. Bd. 1. H. 1; *idem.* Freundschaft und Paideia: Die Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Rhadenos (1375–1387/8) // *Byz.* 1985. Vol. 55. N 1. P. 210–244; *idem.* Demetrios Kydones: His Cultural Background and Literary Connections in Thessalonike // *Macedonian Studies*. New Delhi; W., 1989. Vol. 6. N 2. P. 33–43; *Wendebourg D.* Kydones, Demetrios (ca. 1324/25–1397/98) // *TRE*. 1990. Bd. 20. S. 359–362; *Démétracopoulos J. A.* A Critical Note on the Text of St. Anselm's *Cur Deus Homo* I, 21 // *Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη*, 1995/1996. Т. 18. Σ. 113–117; *idem.* The Sitz im Leben of Demetrios Kydones' Translation of pseudo-Augustine's «Soliloquia»: Remarks on a Recent Edition // *Quaestio*. Turnhout, 2006. Vol. 6. P. 191–258; *Hatlie P.* Life and Artistry in the «Publication» of Demetrios Kydones' Letter Collection // *GRBS*. 1996. Vol. 37. N 1. P. 75–102; *Кущ Т. В.* Византийская интеллектуальная среда (конец XIV – XV в.): Опыт характеристики // *АДСВ*. 1998. Вып. 29. С. 122–138; *она же.* В поисках союзников: Три поездки Димитрия Кидониса в Италию // Там же. 2004. Вып. 35. С. 193–204; *она же.* Поездка Димитрия Кидониса в Италию в 1390–1391 гг.: Надежды и разочарования // *Россия –*





Κрым – Балканы: диалог культур: Науч. докл. междунар. конф. Екатеринбург, 2004. С. 140–142; *она же*. Латиняне в восприятии латинофилов // АДСВ. 2006. Вып. 37. С. 318–328; *она же*. Социальный мир в корреспонденции Димитрия Кидониса // XIII Междунар. науч. Сюзюмовские чт.: Тез. докл. и сообщ. Екатеринбург, 2010. С. 60–62; *она же*. Византийские интеллектуалы посл. трети XIV – 1-й пол. XV в.: социокультурное измерение: Дис. Екатеринбург, 2013; *она же*. На закате империи: Интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург, 2013; *Κόλτσιου-Νικήτα* Ά. Τὸ κύριο τὼν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Μιά ἀνέκδοτη ἐπιστολικὴ πραγματεία. Θεσσαλονίκη, 2000. (Φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ βιβλιοθήκη; 42); *eadem*. Η πρόσληψη τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Αἰουκὸυλοῦ Παύλου στὴν ἐπιστολικὴ πραγματεία τοῦ Δημητρίου Κυδῶνῃ // ΕΕΘΣ. Τμήμα Θεολογίας, 2002. Τ. 12 / Τιμητικὸ ἀφιέρωμα στὸν καθηγ. Ν. Ματσούκα. Σ. 189–211; *eadem*. Η θεώρηση τοῦ Ησυχασμοῦ στὴν ἐργογραφία τῶν ἀδελφῶν Πρόχορου καὶ Δημητρίου Κυδῶνῃ // ΕΕΘΣ. Τμήμα Θεολογίας, 2006. Τ. 16. Σ. 83–99 [рус. пер.: *Колциу-Никита* А. Представление об исихазме в сочинениях братьев Прохора и Димитрия Кидонисов // Россия-Афон: тысячелетие духовного единства: Материалы междунар. науч.-богосл. конф. Москва, 1–4 окт. 2006 г. М., 2008. С. 103–113]; *eadem*. Οἱ θέσεις τοῦ Δημητρίου Κυδῶνῃ ἐναντὶ τῆς διδασκαλίας τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά με βάση τὰ ἐπιστολικά τῶν κείμενα // ΕΕΘΣ. Τμήμα Θεολογίας, 2007/2008. Τ. 17. Σ. 127–145; *eadem*. Ο ρόλος τῆς μετάφρασης καὶ τῶν ἐρμηνεῶν στὸ θεολογικὸ διάλογο ἐλληνόφωνης Ανατολῆς καὶ λατινόφωνης Δύσης // Φιλία καὶ Κοινωνία. Τιμητικὸς τόμος στὸν καθηγητὴ Γρηγόριο Ζιάκα. Θεσσαλονίκη, 2008. Σ. 300–323; *eadem*. Οἱ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὲς καὶ ἡ φιλενωτικὴ Γραμματεία τοῦ 14ου αἰῶνα: Η περίπτωση τοῦ Δημητρίου Κυδῶνῃ // Ἀπόστολος Παῦλος καὶ Κόρινθος, Πρακτικὰ Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Κόρινθος, 23–25 Σεπτεμβρίου 2007) / Ἐπιμέλεια: Κ. Ι. Μπελέζος, Σ. Σ. Δεσπότης, Χ. Κ. Καρακόλης. Ἀθήνα, 2009. Τ. 2. Σ. 89–106; *eadem*. Μεταφραστικὰ Ζητήματα στὴν Ἑλληνόφωνη καὶ Λατινόφωνη Χριστιανικὴ Γραμματεία. Θεσσαλονίκη, 2009; *Malamut E.* Les discours de Démétrius Cydonès comme témoignage de l'idéologie byzantine vis-a-vis des peuples de l'Europe Orientale dans les années 1360–1372 // Byzantium and East Central Europe / Ed. G. Prinzling, M. Salamon. Kraków, 2001. P. 203–219. (Byzantina et Slavica Cracoviensia; 3); *Ganchou Th.* Démétrios Kydonès, les frères Chrysobergès et la Crète (1397–1401): Des nouveaux documents // Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV s.): Atti del Colloquio Intern. organizzato nel centenario della nascita di R.-J. Loenertz (Venezia, 1–2 dicembre 2000) / A cura di Ch. A. Maltézu, P. Schreiner. Venezia, 2002. P. 435–493; *Dennis G. T.* Demetrios Kydones and Venice // Ibid. P. 495–502; *Glycofyridi-Leontisini A.* Demetrios Cydones as a Translator of Latin Texts // Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides / Ed. Ch. Dendrinos et al. Aldershot, 2003. P. 175–185; *Fyrigos A.* Tomismo e anti-Tomismo a Bisanzio: Con una nota sulla «Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam» di Demetrio Cidone // Tommaso d'Aquino e il mondo bizantino / Ed. A. Molle. Venafro, 2004. P. 27–72; *Baloglou Ch. P.*

Μαρτυρίες τοῦ Δημητρίου Κυδῶνῃ περὶ Πελοποννήσου // Medioevo greco. Alessandria, 2005. Τ. 5. P. 73–92; *Zgoll Ch.* Geschichtsdeutung und Herrscherbild in Zeiten des Niedergangs: Demetrios Kydones über die Not des byzant. Reiches und Manuel II. Palaiologos // Geschehenes und Geschriebenes: Studien zu Ehren von G. S. Henrich und K.-P. Matschke / Hrsg. S. Kolditz. Lpz., 2005. S. 191–222; *Saint-Guillain G.* Manouël Kydonès (vers 1300–1341), diplomate byzantin, père de Démétrios Kydonès // REB. 2006/2007. Vol. 64/65. P. 341–357; *Barker J. W.* Emperors, Embassies, and Scholars: Diplomacy and the Transmission of Byzantine Humanism to Renaissance Italy // Church and Society in Late Byzantium / Ed. D. G. Angelov. Kalamazoo, 2009. P. 158–179. (Studies in Medieval Culture; 49); *Mergiali-Sahas S. A* Byzantine Ambassador to the West and his Office During the Fourteenth and Fifteenth Centuries: A Profile // BZ. 2001. Bd. 94. N 2. S. 588–604; *Ryder J. R.* The Career and Writings of Demetrios Kydones: A Study of Fourteenth-century Byzantine Politics, Religion and Society. Leiden; Boston, 2010. (The Medieval Mediterranean: peoples, economies and cultures, 400–1500; 85); *eadem*. Divided Loyalties?: The Career and Writings of Demetrios Kydones // Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500 / Ed. M. Hinterberger, Ch. D. Schabel. Leuven, 2011. P. 243–262. (RThPhM. Bibliotheca; 11); *Pasiourtidis V.* Theological Encounters and Cultural Identity in Late Byzantium: Demetrios Chrysoloras' Unpublished Fictitious Dialogue Refuting Demetrios Kydones' Defence of Thomas Aquinas // Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen / Ed. A. Speer, Ph. Steinkrüger. B.; Boston, 2012. P. 431–438. (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 36); *Searby D. M.* Demetrios Kydones: Defending Thomas or Defending Himself? // Ibid. P. 439–451. **Отдельные письма и темы: Cammelli G.** Personaggi bizantini dei secoli XIV–XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio // Bessarione R., 1920. An. 24. T. 36. Fasc. 151–154. P. 77–108; *idem*. Demetrio Cidonio al fratello Procoro // Studi bizantini. 1927. Vol. 2. P. 49–55; *Loenertz R.-J.* Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès: Remarques sur leurs correspondances // EO. 1937. Vol. 36. P. 271–287, 474–487; 1938. Vol. 37. P. 107–124; *idem*. Note sur une Lettre de Démétrius Cydonès à Jean Cantacuzène // BZ. 1951. Bd. 44. P. 405–408 (то же: *idem*. Byzantina et Franco-Graeca. R., 1970. Vol. 1. P. 279–284); *idem*. Lettre de Démétrius Cydonès à Andronic Oenète, grand juge des Romains (1369–1371) // REB. 1971. Vol. 29. P. 303–308; *idem*. Trois lettres de Démétrius Cydonès relatives à la fiscalité byzantine: [Texte posthume transmis par Dennis G. T.] // OCP. 1984. Vol. 50. P. 438–445; *Stănescu E.* Autour d'une lettre de Démétrios Kydones expédiée en Valachie // RESEE. 1969. Vol. 7. N 1. P. 229–230; *Tinnefeld F.* Georgios Philosophos: Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones // OCP. 1972. Vol. 38. P. 141–171; *idem*. Kriterien und Varianten des Stils im Briefcorpus des Demetrios Kydones // JÖB. 1982. Bd. 32. N 3. S. 257–266; *idem*. 1985; *idem*. Epistolographische Tradition und Individualität Literarische Untersuchungen zu den Briefen des Demetrios Kydones: Ein Arbeitsvorhaben // L'épistolographie et la poésie épigrammatique: Projets actuels et questions de métho-

dologie: Actes de la 16^e Table ronde dans le cadre du XX^e Congrès intern. des études byzantines, Collège de France-Sorbonne, Paris, 19–25 août 2001 / Organisée par W. Hörandner, M. Grünbart. P., 2003. P. 97–101; *idem*. Brief und Gegenbrief in der Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Kaiser Manuel II. Palaiologos // Geschehenes und Geschriebenes: Studien zu Ehren von G. S. Henrich und K.-P. Matschke / Hrsg. S. Kolditz. Lpz., 2005. S. 181–190; *Νεράτζη-Βαρμάζη Β.* Η ἐπιστολογραφία ὡς μέσο ἐπικοινωνίας στὸ Βυζάντιο τοῦ 14ο αἰῶνα: Η περίπτωση τοῦ Δημητρίου Κυδῶνῃ // ἸΒ' Πανελλήνιο Ἱστορικὸ Συνέδριο: Πρακτικὰ. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 133–138; *Kianka F.* The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina // DOP. 1992. Vol. 46. P. 155–164; *Hatlie.* 1996; *Поляковская М. А.* Эмоциональный мир византийца // АДСВ. 1992. Вып. 26: Византия и средневековый Крым. С. 134–141 (перизд. // Византия. Византийцы. Византизм. 2003. С. 11–18); *она же*. Фракийский дневник молодого интеллектуала (август–сентябрь 1346 г.) // ВВ. 1994. Т. 55 (80). Ч. 2. С. 206–211 (перизд.: *она же*, 2003. С. 34–42) [о письмах № 5, 10, 18, 43]; *она же*. Латинofil и латинянин: Письма Димитрия Кидониса к Симону Атуману // АДСВ. 2004. Вып. 35: Мат-лы XII междунар. науч. Сюзюмовских чт. (Севастополь, 6–10 сент. 2004 г.). С. 179–192 [о письмах 93, 103, 226]; *Κόλτσιου-Νικήτα*. 2006; *eadem*. 2007–2008; *Leonte F.* Role Playing Strategies in Demetrios Kydones' Letters to Manuel II Palaiologos // Annual of Medieval Studies at Central European University. Bdpst., 2007. Vol. 13. P. 23–38; *Γουμασιανός Ά.* Στοιχεία ιστορικής τοπογραφίας της Λήμνου στὴν ἐπιστολογραφία τοῦ Δημητρίου Κυδῶνῃ // Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη, 2008. Τ. 28. Σ. 267–287. **Визант. томизм и К.: Sandulescu-Godeni C.** Quantum Platonis atque Thomae Aquinatis doctrina apud Demetrium Cydonium valeat. R., 1933; *Karpozilos A. St.* Thomas Aquinas and the Byzantine East // ΕΦ. 1970. Т. 52. Σ. 129–147; *Moutsopoulos E.* L'hellénisation du thomisme au XIV^e siècle // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆνα, 1973/1974. Τ. 24. Σ. 131–136; *idem*. Thomisme et aristotélisme à Byzance: Démétrius Cydonès // JÖB. 1982. Bd. 32. N 4. S. 307–310; *Papadopoulos S. G.* Thomas in Byzanz: Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 // Theologie und Philosophie. Freiburg, 1974. Bd. 49. N 1/3. S. 274–305 (пер. на болг.: *Παπαдопуλος Ст. Г.* Тома във Византия: Реценция и критика на Тома от Аквино във Византия между 1354 и 1435 г. // Архив за средновековна философия и култура-София, 2011. Т. 17. С. 245–286); *Tyn Th.* Prochoros und Demetrios Kydones: Der byzant. Thomismus des 14. Jh. // Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption: Studien und Texte / Ed. W. P. Eckert. Mainz, 1974. S. 837–912. (Walberger Studien. Philos. R.; 5); *Kianka F.* Demetrios Cydones and Thomas Aquinas // Byz. 1982. Vol. 52. P. 264–286; *Spiteris Y.* Il patriarca Giovanni Beccos: un uomo «ecumenista» († 1297). Demetrio Cidone: Un teologo bizantino «tomista» († 1398) // Lateranum. Mil., 1999. Vol. 65. N 1. P. 41–80; *Fyrigos*. 2004; *Plested M.* Orthodox Readings of Aquinas. Oxf., 2012. P. 63–72; *Searby*. 2012.

Α. Γ. Дунаев



КИДОНИС [Кидони; греч. Πρόχορος Κυδώνης] Прохор (ок. 1335, Фессалоника — ок. 1370), афонский иеромонах, богослов-антипаламит, переводчик.

Жизнь. О К., младшем брате Дмитрия Кидониса, известно очень мало — гл. обр. лишь о последних годах его жизни благодаря сведениям, содержащимся в томосе 1368 г. (см.: *Mercati*. 1931. P. 40–55; *Demetrios Kydones. Briefe / Übers. u. erl. F. Tinnfeld. Stuttg., 1981. Bd. 1. H. 1. S. 237–244.* (Biblioth. d. griechischen Literatur. Abt. Byzantinistik; 12); *Rigo*. 2004. P. 18–51). Рано лишившись отца, К. отправился на Афон, где был принят в число братии Великой Лавры. В первое время отношения его с Дмитрием, занятым политической карьерой, были не очень близкими, но затем связь между братьями окрепла, о чем свидетельствует письмо (*Loenertz*. 1956. N 108) Дмитрия Кидониса губернатору о-ва Лемнос Георгию Синадину Астре (PLP, N 1598) в связи с поездкой К. на остров для сбора пожертвований в 1363 г. Ок. 1363–1364 гг. К. был рукоположен во иерея. По свидетельству *Иакова Триканы*, дошедшему в передаче Дмитрия Кидониса (*Mercati*. 1931. P. 321. 268–269), «философия его была украшением, данным Лавре от Бога». Доказательством этого служит его знакомство со схоластикой, в частности — с томизмом, на языке оригинала. Несомненно, что на формирование богословских взглядов и образование Прохора решающее влияние оказал старший брат.

После того как 8 окт. 1364 г. К-польским патриархом стал *Филофей Коккин*, он начал — несмотря на обещание, данное Дмитрию Кидонису, — преследование антипаламитов. Патриарх поручил Иакову Триканине следить за делами, словами и мыслями Прохора (*Mercati*. 1931. P. 319. 210–213). В начале 1365 г. Дмитрий Кидонис обращается к Георгию Синадину с просьбой похотатьствовать перед императором об изгнанных монахах и о преследуемом брате (*Loenertz*. 1956. N 96). Согласно актам К-польского Собора 1368 г., Прохор был заподозрен в неправомыслии, так что мн. афонские монахи прекратили из-за него общение с лаврскими насельниками.

Дождавшись момента, когда имп. *Иоанна V Палеолога* не оказалось

в столице из-за поездки в Венгрию, патриарх *Филофей* отправил в кон. 1365 — нач. 1366 г. письма игум. Великой Лавры Иакову Триканине относительно К. (RegPatr, N 2504). Вскоре на Афоне состоялись собрания с целью осудить догматические взгляды К. Патриарх *Филофей* получил соответствующие донесения: одно — от всех монахов-исихастов Лавры, переданное через иером. Иосифа (PLP, N 9003), другое — от игум. Иакова Триканы, подписанное всеми священниками и переданное иером. Малахией (PLP, N 16498) и мон. Иовом (PLP, N 8938) (RegPatr, N 2509). Лаврские монахи попросили патриарха *Филофея* прислать анафематизмы против *Варлаама Калабрийского* и *Григория Акиндина*, чтобы внести их в монастырский синодик в неделю Православия. К. пришлось 22 февр. 1366 г. прочитать эти анафематизмы и подписать их. В промежутке между маем 1366 и июнем 1367 г. митр. *Феофан* Никейский получил указание произвести дознание в Лавре по обвинениям против К. (RegPatr, N 2518). Поскольку *Феофан* был занят другими делами, необходимые полномочия он передал Иакову Триканине. По-видимому, в кон. зимы — нач. весны 1367 г. в келье К. был произведен обыск, при котором были найдены сочинения еретиков (*Варлаама* и *Акиндина*), о чем было доложено патриарху; братия отказала в общении К., который, со своей стороны, написал патриарху (Томос 1368 // *Rigo*. 2004. P. 103. 120–137), что возводимые против него обвинения являются несправедливыми и клеветническими, что он желает жить в уединении и молчании, и послал свои сочинения для доказательства того, что в них нет ничего неправославного. Однако у патриарха *Филофея* не было времени прочитать эти сочинения. Обращение в то же время К. к императору оказалось безрезультатным.

В сер. 1367 г. К. оставил Лавру, пребывая в которой стало для него непереносимым, и прибыл в К-поль. Он дал показания патриарху *Филофею Коккину* на 2 аудиенциях (2-я состоялась 15 нояб.) в присутствии Эфесского митр. *Феодорита* (RegPatr, N 2533). К. на этот раз лично представил патриарху свои сочинения. На вопрос о богословском учении, зафиксированном в томосе 1351 г., К. ответил, что име-

ет некоторые сомнения, но готов подчиниться мнению Церкви. Тогда патриарх *Филофей* потребовал от К. открыто исповедовать согласие с томосом, после чего он даст Прохору все необходимые догматические разъяснения. Ознакомившись затем с фрагментами из сочинений К. «Опровержение томоса 1351 г.» и «О сущности и энергии» (цитаты из них и краткие реплики патриарха *Филофея* см. в томосе 1368 г.: *Rigo*. 2004. P. 104. 170–113. 383), патриарх счел, что они «исполнены всякого нечестия и суть порождения дьявола». Кроме того, ему не понравились схоластическая форма изложения (утверждения — возражения — разрешения противоречий) и использование «аристотелевских силлогизмов». К. повторил, что готов слушаться учения Церкви, но не знает, в каких отеческих творениях *Фаворский свет* буквально называется нетварным. Патриарх *Филофей* снова предложил К. подписать томос 1351 г., согласный со святоотеческим преданием, и письменно отречься от своих сочинений. Тот ответил, что написать опровержение своих сочинений не может, поскольку писал то, что думает, и говорит то, что говорит Церковь. По словам патриарха *Филофея*, К. согласился с его предложением остаться в столице и провести зиму в чтении деяний VI Вселенского Собора, а также «Диспута с Пирром» прп. *Максима Исповедника* и «Точного изложения православной веры» прп. *Иоанна Дамаскина* (все эти сочинения были цитированы в томосе 1351), но другим людям К. говорил, что прекрасно знаком с этими книгами и не видит смысла в их повторном чтении, поскольку патриарх *Филофей* отсылает к ним, сам будучи не в состоянии разрешить апории, указанные в сочинениях К.

После этого К. написал Иакову Триканине, вскоре скончавшемуся (примерно в апр. 1368), послание (*πιτάκιον*), в к-ром обличал краткое (из 7 пунктов) исповедание веры монахов-афонитов, составленное приблизительно весной 1367 г. (издание: *Rigo*. 2004. P. 144–146). В этом исповедании К. нашел 4 ереси (Томос 1368 // *Ibid.* P. 122. 634–123. 647): 1) люди поистине становятся богами, как Христос реально и истинно стал человеком; 2) пророки видели Бога истинно и реально,

а не образно-символически (ведь если Бог, являвшийся под видом леопарда, льва, агнца, жемчуга, восседающего на престоле Ветхого денни, на самом деле таков, то что может быть более чуждого вере христиан?); 3) Фаворский свет не был одновременно тварным и нетварным, смертным и бессмертным, временным и вечным (отрицая это, монахи, видимо, не ведают двоякости природы Христа и единства ипостаси); 4) действие Божие видимо как свет. По словам К., с ним были согласны члены синода, хотя, несомненно, он выдавал желаемое за действительное. В этом же письме К. обвинил игумена Лавры в неканонических действиях, поскольку тот праздновал память свт. Григория Паламы, не имея на то официального разрешения (Томос 1368 // *Rigo*. 2004. P. 125. 715–723; ср. дискуссию о том, было ли на самом деле такое разрешение, в: *RegPatr*, N 2471).

Монахи, собравшиеся вместе с еп. Иерисским Давидом (*PLP*, N 5005) и игуменом Лавры, прочитав это послание и переслав его патриарху, анафематствовали К. как «неисправимого нечестивца». В ответ на вопрос Иакова Триканы патриарху Филофею, допустимо ли совершать богослужебное празднование в честь свт. Григория Паламы, он получил синодальное решение в кон. февр.—нач. марта 1368 г. об установлении в Великой ц. празднования памяти свт. Григория Паламы (*RegPatr*, N 2540).

Вслед всех этих событий патриарх счел необходимым созвать Собор 1368 г. (по версии Димитрия Кидониса, Прохор не знал, что речь идет о Соборе, но думал, что это будет продолжением предыдущих частных аудиенций). Собор осудил К., изверг его из сана и отлучил от церковного общения. В случае покаяния К. мог быть допущен ко причастию, но лишь как простой мирянин (подробно о ходе разбирательства см. в ст. *Константинопольские Соборы*).

О дальнейшей судьбе К. нет никаких известий. Неясно, получил ли он письмо Димитрия Кидониса, отправленное из Рима в кон. 1369 — нач. 1370 г. (*Loenertz*. 1956. N 39). К. умер (он был лишен церковного погребения) (*Mercati*. 1931. P. 315. 50; 337. 804–805) приблизительно в 1370 г. — до того как в сер. 1371 г.

его брат вернулся в К-поль. Уже после смерти К. Иоанн Кантакузин завершил окончательное редактирование 2 «Опровержений» сочинений К. (ИАБ, 6. № 743; о датировке см.: *Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. XVI–XVIII). Первое «Опровержение» Иоанна Кантакузина (начальный вариант написан до Собора 1368 г.) посвящено полемике с 6-й кн. соч. «О сущности и энергии» относительно Фаворского света; 2-е — полемике с 14 доказательствами К. (в виде святоотеческих цитат) о тождестве сущности и энергии в Боге. С обоих «Опровержений» было по повелению Иоанна Кантакузина сделано много копий, что вызвало негодование Димитрия Кидониса.

Опровержению трактата К. «О положительном и отрицательном способе богословия» и 6-й кн. соч. «О сущности и энергии» посвящено сочинение митр. Феофана Никейского «Пять слов о Фаворском свете» (ИАБ, 6. № 1626) (прежде всего последнее, 5-е Слово).

В некоторых местных греч. версиях «Синодика в неделю Православия» на основании томоса 1368 г. была добавлена следующая анафема (время внесения ее неизвестно): «Лжемонаху Прохору Кидонису, не только лукаво и безбожно ставшему преемником Варлаама и Акиндина и учившему согласно с ними, что общая божественная благодать и природная сила и действие триипостасного божества тварна, подобным же образом мнившему сотворенным и свет, воссиявший от Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа на горе при божественнейшем Преображении, который все святые богословы и богоносные отцы наши, богословствуя, воспевают и провозглашают божественной славой, сиянием и царствием Божиим, нетварным божеством, светом неприступным, безграничным, божественным светолитием, неуразумеваемым и неизреченным, — но и написавшему дерзкими рукой и мыслью против прочих апостольских и отеческих догматов Христовой Церкви, чего не дерзал никто другой из еретиков за все время, лаявшему (φρυαζομένῳ), что воспринятое Богом Словом, то есть владычняя плоть Господа нашего Иисуса Христа, где обитала вся полнота божества телесно (Кол 2. 9), была облечена до восшествия на крест в начала и вла-

сти (ср.: Кол 2. 15), т. е. в бесов; итак, таковому Прохору, соборно изобличенному, когда были предъявлены его сочинения, и не захотевшему написать в опровержение этого другие сочинения, когда [от него это] потребовали, или предать [их] анафеме, но упорствовавшему в таких нечестиях и в них исторгшему несчастную душу, — анафема» (*Gouillard*. *Synodikon*. P. 87. 646–665; впервые текст опубликован: *Mercati*. 1931. P. 60–61).

Сочинения. См.: *Mercati*. 1931. P. 1–40. **Оригинальные.** 1. «О сущности и энергии» (*De essentia et operatione; Περί οὐσίας καὶ ἐνεργείας*) в 6 кн. Первые 2 книги изд. Я. Гретцером в 1616 г. по рукописи Монас. гр. 214, где трактат приписан Григорию Акиндину; переизд. в PG. 151. Col. 1192–1241, исправления и дополнения (по ркп. Marc. gr. 155, тоже под именем Акиндина): *Филовски Ј., Петрушевски М. Д.* Белешки кон делото «ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΣ» од Григориј Акиндин // *Жива Антика*. Скопје, 1973. Т. 23. № 1. С. 33–67; при разночтениях слева — текст по PG, справа — по ркп. Marc. gr. Z 155; включен значительный фрагмент текста, отсутствующего в PG. Дальнейший текст, отсутствующий в PG: *Idem*. *Γρηγορίου τοῦ Ἀκινδόνου «Πραγματεία εἰς τὸ Περί οὐσίας καὶ ἐνεργείας ζήτημα»*, Βιβλ. Β', κεφ. ζ'–κτ' (secundum Cod. Marcianum Ms. Gr. Z 155) // *Ibid.* № 2. С. 317–365 (кн. 2, гл. 7–30; в заглавии статьи указан неверный диапазон глав); *Idem*. Βιβλ. Γ' // *Ibid.* 1974. Т. 24. № 1/2. С. 295–331; *Idem*. Βιβλ. Δ' // *Ibid.* 1976. Т. 26. № 1. С. 161–192 (кн. 4–5; в заглавии статьи указан неверный диапазон глав); *Idem*. Βιβλ. ΣΤ' // *Ibid.* № 2. С. 487–499 (кн. 6). Кн. 6 была издана ранее (в сопровождении испан. пер.): *Candal*. 1954. P. 247–297 (текст на: р. 258–297). Болг. пер. кн. 6: *Прохор Кидонис*. За същността и действието. Шеста книга / Прев. от гръцки: Д. Манолова, ред.: Ц. Бояджиев // *Архив за средновековна философия и култура*. София, 2008. Т. 14. С. 243–263. Крит. изд. готовится в серии: *Thomas de Aquino Byzantinus*. Series altera: *Thomas de Aquino a Byzantinis receptus*. Vol. 3: *Prochori Cydonis «De essentia et operatione Dei»* / Ed. Ch. Triantafyllopoulos.

2. «Об отцовстве и сыновстве в Боге» (*Περί τῆς ἐν θεῷ πατρότητος καὶ*



νιότητος); рукопись Ambros. D. 28 sup. Fol. 47–56v; *Mercati*. 1931. P. 20–21; не издано.

3. Ответ афонским монахам-паламитам о божественной сущности и действии, Фаворском свете и др.; ркп. Vat. gr. 1102. Fol. 251–264 и 123–137v; *Mercati*. 1931. P. 21–22; не издано; фрагмент цит.: *Polemis*. 1996. P. 84.

4. «О положительном и отрицательном способе богословия и о Господнем богоявлении на горе [Фавор]» (*De lumine Thaborico (De theologia cataphatica et arophetica)*); *Περὶ καταφατικῆς καὶ ἀποφατικῆς τρόπου τῆς θεολογίας καὶ περὶ τῆς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Κυρίου θεοφανείας*); изд.: *Polemis*. 2012. P. 327–379; написано после 1365 г.

5. «Опровержение злоупотребления [святоотеческими] цитатами в томосе [1351 г.] против [Матфея] Эфесского и [Никифора] Григоры» (*Ἐλεγχος εἰς τὰς παραχρήσεις τῶν κεκμένων ῥητῶν ἐν τῷ κατὰ τοῦ Ἐφεσίου καὶ Γρηγορίου τόμῳ*). Название трактата восстанавливается благодаря цитатам из него (вместе с цитатами из трактата «О сущности и энергии») в актах процесса 1368 г. (PG. 151. Col. 697C; *Rigo*. 2004. P. 104. 170–172; перечень цитат: *Ibid.* P. 80–84). Частично цитируется также у Иоанна Кантакузина (*Refut. I 5–6*). Сохранился лишь фрагмент (заключительная часть) в ркп. Vat. gr. 609. Fol. 140–146v. Изд.: *Polemis*. 1996. P. 79–80 (обширная цитата); *Tinnefeld F.* Ein Text des Prochoros Kydones in Vat. Gr. 609 über die Bedeutung der Syllogismen für die theologische Erkenntnis // *Philohistor: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii* / Ed. A. Schoors, P. Van Deun. Leuven, 1994. P. 515–527. (OLA; 60) (текст всего фрагмента на p. 520–523, немецкий пер. на p. 524–527). По всей видимости, сочинение было разделено на главы в соответствии со святоотеческими цитатами в томосе 1351 г. (*Rigo*. 2004. P. 86–87).

6. «Апология против Филофея Коккина в защиту Прохора Кидониса» (*Apologia pro Prochoro Cydonio*). Изд.: *Mercati*. 1931. P. 296–313 (по ркп. Vat. gr. 678. Fol. 2–10v, без использования Paris. gr. 1310); написана К. при возможном участии Димитрия Кидониса (по др. версии, написана Димитрием Кидонисом от лица Прохора, см.: *Mercati*. 1931. P. 26).

7. Антология из 14 святоотеческих цитат, сохранилась в составе *Refut. II 1* Иоанна Кантакузина (*Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 109–112); по мнению издателей, написана вскоре после Собора 1368 г.

8. «Об унижении и славе Тела Христова». Об этом сочинении К. упоминает в трактате «О положительном и отрицательном способе богословия и о Господнем богоявлении на горе [Фавор]» (*ἐν τῇ περὶ τῆς ταπεινώσεως καὶ δόξης τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ πραγματεία* — *De lumine Thaborico*. 31 // *Polemis*. 2012. P. 376. 152–153). Трактат утерян; по предположению И. Полемиса, из этого сочинения сохранились цитаты в одном месте томоса 1368 г. (*Rigo*. 2004. P. 112. 352 — 113. 383).

9. Письма. Не сохранились. Цитаты из 2 писем имеются в Томосе 1368 г. (*Rigo*. 2004. P. 79–80). Одно из них — письмо патриарху Филофею (*Ibid.* P. 103. 125–129, 132–134). Написано весной 1367 г.; фрагмент из него сохранился также в Апологии 3 Димитрия Кидониса (*Mercati*. 1931. P. 324. 368–376). Другое письмо — игум. Лавры Иакову Трикане (PLP, N 29309) (*Rigo*. 2004. P. 121. 603–605, 607–622; 122. 626 — 123. 649); написано в нояб.—дек. 1367 г.

Переводы с латыни. I. Сочинение Боэция «О различных типах умозаключений» (*De topicis differentiis*). CPL, N 889. К. перевел только первые 2 книги из четырех. Автограф К. в рукописи Vat. gr. 609. Fol. 132r — 139v. Изд.: *Νικήτας Δ. Ζ.* Ἡ βυζαντινὴ μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ Βοηθίου *De differentiis topicis ἀπὸ τοῦ Πρόχορου Κυδῶνῆ* // *Ἑλληνικά*. 1984. Т. 35. Σ. 275–315; переизд. с испр.: *Boethius. De topicis differentiis καὶ οἱ βυζαντινὲς μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὀλοβόλου καὶ Προχόρου Κυδῶνῆ / Εἰσαγ. καὶ κριτ. ἔκδ. ὑπὸ Δ. Ζ. Νικήτα.* Ἀθήναι; P.; Brux., 1990. P. 205–232. (СРМА, PB; 5) (там же крит. изд. лат. текста на p. 1–92).

II. Аврелия Августина. 1. Письма (28, 82, 92, 132, 137, 138, 143, 147; некоторые переведены лишь частично). CPL, N 262. Автограф К. в ркп. Vat. gr. 609. Fol. 185r — 191v, 202rv. Изд.: *Prochoros Kydones. Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus* / Hrsg. H. Hunger. W., 1984. (WSt; 9) (текст на S. 19–80). О переводе см.: *Lofl J.* Augustine in Byzantium // *JEcclH*. 2000. Vol. 51. P. 267–295 (здесь: p. 288–291).

2. «О свободе воли» (*De libero arbitrio. I 1–90*). CPL, N 260. Автограф К. в ркп. Vat. gr. 609. Fol. 180r — 184r. Изд. (парал. с лат.): *Hunger*. 1990 (текст на S. 13–53).

3. «О десятиглаголии и египетских казнях» (*De decem verbis legis et plagis Aegyptiorum*), приписываемое блж. Августину. CPL, N 1008 (проповедь 100 Кесария Арелатского, крит. изд.: *Caesarius Arelatensis. Opera omnia* / Ed. G. Morin. Turnhout, 1953. Vol. 1. P. 407–413. (CCSL; 103.). Изд. (парал. с лат.): *Hunger*. 1990. S. 55–69.

4. «Об истинной религии» (*De vera religione*). CPL, N 264; не издано. Ркп. Vat. gr. 1096. Fol. 149r — 156r.

5. «О блаженной жизни» (*De beata vita*). CPL, N 254; не издано. Ркп. Vat. gr. 609. Fol. 173rv (фрагменты, автограф К.).

6. *Enchiridion*. CPL, N 295; не издано. Сохранились лишь 2 фрагмента (лат. текст: PL. 40. Col. 235–236, 239–241); Vat. gr. 604. Fol. 171, 174 (частично — автограф К.).

III. Фомы Аквинского (все переводы не изданы). 1. «О вечности мира» (*De mundi aeternitate*). Изд. лат. текста: *De aeternitate mundi* // *Thomas Aquinas. Opera omnia*. R., 1976. Т. 43. P. 49–89. Ркп.: Vat. gr. 1102. Fol. 139r — 142v (автограф К.). Крит. изд. запланировано в серии: *Thomas de Aquino Byzantinus. Series prima: Thomas de Aquino Graecus*. Vol. 4: *Opuscula apologetica et polemica. Pars 3: De aeternitate mundi*.

2. «Вопрос о духовных созданиях» (*Quaestio de spiritualibus creaturis*). Изд. лат. текста: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* / Ed. J. Cos // *Thomas Aquinas. Opera omnia*. R.; P., 2000. Т. 24/2. Ркп.: Paris. Coisl. 96. О переводе см.: *Mercati*. 1931. P. 37; *Παπαδόπουλος*. 1967. Σ. 53–54, 56. Крит. изд. запланировано в серии: *Thomas de Aquino Byzantinus. Series prima: Thomas de Aquino Graecus*. Vol. 3: *Quaestiones. Pars 2: De spiritualibus creaturis*.

3. «О потенции» (*Quaestio de potentia*). Изд. лат. текста: *De potentia* / Ed. P. M. Pession // *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae*. R., 1965. Т. 2. P. 1–276. Рукописи: Paris. Coisl. 96 и др. более поздние. О переводе см.: *Mercati*. 1931. P. 37; *Παπαδόπουλος*. 1967. Σ. 53–56. Крит. изд. запланировано в серии: *Thomas de Aquino Byzantinus. Series prima: Thomas de Aquino Graecus*. Vol. 3: *Quaestiones. Pars 1: De potentia* / Ed. A. Spanos.





4. 82 главы из «Суммы богословия», IIIa и Suppl. Ркп.: Vat. gr. 1102. Fol. 228r — 235v, 148r — 226v (автограф К.). Перечень переведенных глав: *Mercati*. 1931. P. 34–35. Крит. изд. запланировано в серии: Thomas de Aquino Byzantinus. Series prima: Thomas de Aquino Graecus. Vol. 2: Summa theologiae. Pars 4: Pars IIIa (qq. 1, 45, 49, 54, 55). Pars 5: Supplementum (76 qq.)

5. Предисловие к комментарию к «Метафизике» Аристотеля. Изд. лат. текста: *Thomas Aquinas In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* / Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. Taurini; R., 1971². Ркп.: Vat. gr. 1102. Fol. 146v (автограф К.). Крит. изд. запланировано в серии: Thomas de Aquino Byzantinus. Series prima: Thomas de Aquino Graecus. Vol. 6: Commentaria in Aristotelem. Pars 4: In Aristotelis «Metaphysicam», prooemium.

6. Разные фрагменты. Крит. изд. запланировано в серии: Thomas de Aquino Byzantinus. Series altera: Thomas de Aquino a Byzantinis receptus. Vol. 8: Loci diversi ex Thomae de Aquino scriptis graece translatis a nonnullis auctoribus Byzantinis aut explicite aut implicite laudati.

IV. Других авторов. 1. Предисловия блж. *Иеронима Стридонского* к Библии. Сохранились фрагментарно к Книгам Иисуса Навина, Царств, Паралипоменон в ркп. Vat. gr. 1102. Fol. 275r — 278v (автограф К.).

2. Комментарий Гервея Наталиса († 1323) к сентенциям *Петра Ломбардского* (*Hervei Natalis Britonis... in quatuor libros Sententiarum commentaria*. P., 1647. Farnborough, 1966^р); не издан; рукописи: Vat. gr. 609. Fol. 192r — 201r, 210r, 174r — 179v; 1102. Fol. 267r — 270r, 265r — 266r, 142v — 145r, 147r — 147v, 236r — 250v (автограф К.). Перечень переведенных мест: *Mercati*. 1931. P. 37–38.

Богословие. Богословские взгляды К. излагаются на основе краткого обзора некоторых сочинений.

Первые 5 книг трактата «О сущности и действии» (*De essentia et operatione*) являются на 80–90% выдержками из разных сочинений Фомы Аквинского (прежде всего, «*De potentia*», «*Summa contra Gentiles*», «*Summa Theologiae*»), по большей части буквальными (конкретные места указаны в: *Mercati*. 1931. P. 1–3, 14–18, 485–486; *Палаболу-*

лос. 1967. Σ. 92–96; *Triantafyllopoulos*. 2012. P. 416. N 16). Цитаты организованы (по образцу схоластических сочинений) т. о., чтобы опровергнуть паламитское различие между сущностью и энергией. По мнению Х. Триандафиллопулоса, подобная компиляция отнюдь не говорит о недостаточных богословских способностях К. или его неспособности оригинально мыслить, как полагал С. Г. Пападопулос. Скорее всего, это намеренный способ противопоставить Фому Аквинского свт. Григорию Паламе как один авторитет другому (*Triantafyllopoulos*. 2012. P. 417 sqq.; краткий обзор аргументации К. в первых 5 книгах см. в: *Demetracopoulos J. A. Prochoros Kydones // Grundriss der Geschichte der Philosophie / Begr. v. F. Überweg. Series: Die Philosophie des Mittelalters. Bd. 1/1: Jüdische und byzantinische Philosophie. Bandteil: Byzantinische Philosophie. Basel [в печ.]; план и краткий обзор 6 гл.: *Plested*. 2012. P. 78–80).*

Оригинальной является лишь 6-я книга. Она исходит из вывода о тождестве сущности и энергии, полученного в первых 5 книгах, и организована по тому же схоластическому образцу с вопросами и аргументами pro et contra. Сначала постулируется, что ничто не существует в Боге как в субъекте (ἐν ὑποκειμένῳ): ни как субстанциальная форма (τὸ οὐσιώδες εἶδος), ни как акциденция, — а потому и свет не находится в сущности Божией как в субъекте. Затем допускается обратное с выводом, что свет нетварен, и это допущение подкрепляется 11 святоотеческими цитатами с толкованиями в пользу паламитов. После этого формулируются ответы contra и, наконец, рассматриваются, но уже в другом ключе, приведенные выше святоотеческие цитаты.

В числе аргументов contra фигурируют следующие доводы (гл. 3). 1) Фаворский свет — тварный, поскольку апостолы понимали, что видят, а в таком случае, по прп. Иоанну Дамаскину, свет был чем-то из сущего и познаваемого и, стало быть, тварным. 2) Мышление выше зрения. Фаворский свет был видимым. Как Христос трояк: из тела, души и божества, так и созерцается трояко: чувственным образом, мысленным и сверхмысленным; свет был ниже мышления, а пото-

му не находится в сущности Божией и не нетварен. 3) В Боге нет сказуемого и подлежащего, и все, что при Боге (παρά τὸν Θεόν), не находится в сущности Божией. 4) То, что по божественному обетованию будет узрено праведниками, не будет видимо лукавыми, но и лукавые увидят тот свет при воскресении, согласно блж. Августину. Поэтому это не то, что увидят лишь чистые сердцем. Итак, то, что узрят нечестивые, не есть свет в сущности Божией. 5) Блж. Августин говорит, что зрение славы Божией общее у нечестивых и праведных, а потому этот свет не нетварный.

В гл. 4 К. возобновляет рассмотренную в кн. II тему, что термины, прилагаемые к Богу и творениям, являются аналогиями, а не омонимами или синонимами. Последователи свт. Григория Паламы, по мнению К., ошибаются, введенные в заблуждение омонимией, поскольку и Фаворский свет, и Сам Бог называются светом. Также заблуждаются они, полагая, что не существует тварного божества (тогда не было и тварных царей, раз Бог тоже называется Царем и Господом) (гл. 10). Некоторые богоявления — напр., Иоанну Богослову в Откровении — были через ангелов (гл. 13). В гл. 14, разбирая часто цитируемое паламитами место из сочинения свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 40. 6 // PG. 36. Col. 365*), К. говорит, что святитель поставил свет Преображения на 3-е место после света Троицы, ангелов, людей и звезд и после света, возникающего и проходящего, как, напр., путеводствовавшего Израилю или волхвам. В 14–15 главах К. приводит разные мнения, высказывавшиеся о Фаворском свете. Одни (подразумевается *Варлаам Калабрийский*) считают, что он был в воображении апостолов; другие (К. имеет в виду Никифора Григору) — что это было чем-то вроде ветхозаветных теофаний, явленных посредством ангелов (аналогичные утверждения имеются и в сочинениях К., см.: *Polemis*. 1996. P. 84). Третьи считают Фаворский свет неким аллегорическим указанием на божество, как, напр., ап. Павел называет Христа камнем. Наконец, четвертые полагают, что этот свет был созданием (δημιούργημα), хотя и постоянным (вечным, ἑσαεὶ διαμένον) как «образ невидимого божества». Но и это мнение К. считает ложным, поскольку,





согласно Дионисию Ареопагиту, свт. Григорию Богослову и мнению всех христиан, не только Христос будет вечно таковым, Каковым был узрен святыми на Фаворе, но такими же будут и все святые, когда станут христовидными и «просияют, как солнце».

Начиная с 16-й гл. К. ставит своей целью изложить правосл. учение о предмете рассуждения. В длинном пассаже, в к-ром идет речь о свойствах первому человеку добродетелях и о первородном грехе, унаследованном нами (здесь чувствуется влияние блж. Августина), о личных и природных добродетелях и грехах и будущем воскресении, К. ничего не говорит о свете как свойственном первому Адаму. В гл. 22 снова утверждается, что и грешники увидят Бога, хотя и по-разному, в меру своего неведения. Светлость праведников будет не в сущности Божией, а природной, сотворенной Богом и соответствующей новому состоянию тел, тела же грешников будут темными наподобие их дел (гл. 23). Как во Христе мы исповедуем «много тварного, например тело, душу и подобное», так и этот свет считаем тварным, соразмерным украшением (улучшением, $\beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$) тела, происходящим через душу и соразмерным ее свету. Местом тел будет небо, а местом душ — упокоение в созерцании сущности Божией (гл. 24).

Из следующего затем объяснения К. святоотеческих цитат, приводимых последователями Паламы, особый интерес представляет 10-я цитата из сочинения прп. Иоанна Дамаскина: «Слава, происходя природно из божественной природы, стала общей и для тела из-за единства ипостаси». Стало быть, если тот свет — слава, а слава, происходящая из божественной природы, нетварна, то, следовательно, тот свет нетварный» (Candal. 1954. P. 262. Cap. 12–15). Ответ К. (Ibid. P. 294. Cap. 34): «На десятое [возражение] следует сказать, что не только слава, природно исходящая от божественной природы, стала общей и у тела, но и подверженность смерти и страстям, исходя из человеческой природы, стала общей и у божества. Ибо не говорилось бы, что распяли Господа славы (ведь Господь славы есть божество), если бы о [свойствах] человеческой [природы] не говорилось бы применительно к божеству

Сына; и напротив, рожденное для нас дитя не было бы Богом, если бы [свойства] божества не были бы общими и у человеческой [природы] благодаря единству ипостасей. Таким образом, ничто не мешает, чтобы и телесная светлость была общей у божества Сына из-за человеческой [природы], и светлость божества была общей с телом Его из-за единства ипостасей. Тем не менее ни эта не является оной, ни оная этой, но телесная светлость Христа существует через оную, в то время как тело испытывает божественное соразмерно самому себе». Эта цитата, как и другие места из сочинений К., свидетельствует, что в его богословии мнение о двуприродности Фаворского света вытекает из представления об общении свойств (communicatio idiomatum) во Христе, а тем самым обвинение Н. Расселла в адрес К., будто бы «мы не находим в его сочинениях ни одной ссылки на communicatio idiomatum», что является его «ахиллесовой пятой» (Russell. 2006. P. 91; аналогичное утверждение повторено в: Plested. 2012. P. 83. Not. 84), оказывается несостоятельным.

Несмотря на то что К. переводил соответствующее место «Суммы теологии» Фомы (Sum. th. IIIa. q. 45), в своих рассуждениях о Преображении и христологии он, по утверждению М. Плестеда, проявляет себя оригинальным мыслителем, отходя от Фомы, тогда как последний находится ближе к греческой традиции (Plested. 2012. P. 80–84). Тем не менее Плестед, как и Расселл, игнорирует объяснение 10-й цитаты, хотя именно там К. очень близок к позиции Фомы, опиравшегося на блж. Августина и прп. Иоанна Дамаскина и считавшего, что свет тела Христа при Преображении был отражением славы Его души и божества. Плестед неправ и в общей оценке богословия К. Те места трактата, которые кажутся Плестеду слабыми и где К., как он полагает, излагает собственные мысли, не должны быть рассматриваемы вне предыдущей истории и всего контекста паламитских споров о Фаворском свете.

Трактат «О положительном и отрицательном способе богословия и о Господнем богоявлении на горе [Фавор]» (англ. резюме: Polemis. 2012. P. CXLIV–CLXI) посвящен обсуждению и интерпретации отрицательного и положительного бо-

гословия, в первую очередь представленного в «Ареопагитиках». К. утверждает, что и общие (благо, жизнь), и символические (огонь, вода) именованья положительного богословия взяты из тварного мира, постигаемого умом или чувствами. Паламиты неправы, полагая, что термины «Ареопагитик» «само-благо» или «богоначалие» отражают нетварные вещи (в доказательство К. приводит в главах 7 и 8 цитаты из прп. Максима Исповедника и «Ареопагитик», не соглашаясь с позицией паламитов, что глаголы со значением «творить» могут относиться к нетварным вещам). Когда Дионисий утверждает, что благоначала и богоначала бесконечно ниже Бога, он подразумевает, что они могут быть измерены и потому не могут быть нетварны (гл. 11). Поскольку слава божественной сущности иная, нежели слава богоначал или благоначал, эти славы не могут почитаться одинаково (гл. 12). Если бы жизнь, премудрость и т. д. были внутри божественной сущности, а не извне, то существовало бы множество божеств, как это и происходит в богословии свт. Григория Паламы, и хотя его последователи избегают таких признаний, подобный вывод неизбежно следует из их учений (гл. 13). Источником обожения является сам Бог, а не низшие божества, обладающие обоживающими дарованиями, поскольку слово $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\beta\omicron\nu$ образовано от глагола $\pi\omicron\iota\beta\omicron\omega$ («давать качество»), а не от $\pi\omicron\iota\epsilon\omega$ («творить») (гл. 14–15). Дионисий называет богоначала и благоначала «неподобным подобием» ($\acute{\alpha}\mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\omicron\nu \mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\iota\varsigma$) не в том смысле, как утверждают паламиты, будто бы мы не можем подражать божественным энергиям, но поскольку они являются неполным подобием высшего божества. Если бы энергии могли подражать сущности совершенным образом, они были бы самостоятельными лицами, как Сын или Святой Дух; если же они не обладают собственными ипостасями, то они и не существуют и не могут быть подобием того, что существует, т. е. сущности Божией. Термины «богоначало» и «благоначало» обозначают не божественную творящую энергию (ибо не сказано в Библии, что человек создан по образу энергии), но они созданы и суть состояние ($\xi\acute{\epsilon}\iota\nu$), бываемое в нашей душе от Бога, не творящее начало,



но формальное (гл. 16). «Самопремудрость», «саможизнь» созданы Богом, и уже затем они сами становятся началами других вещей (гл. 17). Все эти сотворенные вещи применяются для описания Бога в образном, переносном смысле, поскольку невозможно представить совершенно нематериальные вещи без помощи материи, и непознаваема не только одна божественная сущность, как утверждают паламиты, но и Бог вообще. Имена, прилагаемые к Богу, такие как «бытие» или «сущность», происходят из результата деятельности Бога, т. е. Его творений. Даже «рождение» Сына или «исхождение» Духа — лишь образные выражения, основанные на нашем тварном опыте. Божественные свойства, находящиеся в Боге (κατ' αὐτόν), включая премудрость и благо, познаются по тварным вещам вовне, вокруг Бога (περὶ αὐτόν) (главы 18–19).

Если бы мы были причастны к божественной премудрости, как полагают паламиты, а не ее тварному подобию, то знали бы Бога так, как Он знает Самого Себя. Невозможно быть причастным божественной нетварной энергии, не став тождественным божественной сущности. Даже Христос не мог бы приобрести человеческие энергии, если бы не воспринял все человеческое естество, поскольку энергии не могут существовать независимо от сущности (главы 20–21). Паламиты утверждают, что положительное богословие основано на нетварных энергиях, а отрицательное — на тварных вещах. Но на самом деле оба способа выражения имеют одно и то же начало (в тварном мире) и употребляются в переносном смысле, поэтому каждое утверждение о Боге может быть отрицаемо без противоречия, что подтверждается аллегорическим толкованием прп. Максима Исповедником Преображения как отрицательного и положительного богословия (главы 22–23). Положительное богословие не может быть основано на нетварных вещах (главы 24–26). Бог не может постигаться чувствами, как утверждает свт. Григорий Палама, Бог целиком невидим, поскольку Он прост. Если свет видим, он не может быть простым (гл. 27). Согласно св. отцам, нетварная слава Бога не может быть видима человеческими глазами, так что если свет видим, то он тварен (главы 28–30). Бог называется «све-

том» метонимически; божественный свет совершенно невидим, ведь даже свет нашего разума чувственно не постижим. Утверждения паламитов о том, что их очи таинственно преображаются, чтобы созерцать ипостасный свет Христов, по мнению К., не выдерживают критики. Согласно блж. Августину, даже грешники будут видеть тело Христа, а по свт. Григорию Богослову, только божество невидимо, а потому Фаворский свет не был нетварным божеством (гл. 31). Бог абсолютно прост и может быть описан как чистый разум (гл. 32).

К. основывает свои аргументы на творениях как греческих (свт. Епифаний Кипрский, свт. Афанасий Великий, отцы-каппадокийцы, свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник), так и латинских (блж. Амвросий, блж. Иероним Стридонский, блж. Августин Гиппонский, свт. Лев Великий — частично в переводах самого К.) отцов Церкви. Некоторые утверждения К. о том, что имена Бога взяты из тварных вещей и что не представляемые в уме вещи не могут быть именованы, о тождестве в простом и несложном Боге сказуемого и подлежащего, о взаимозависимости апофатики и катафатики и др., основаны, как указывает сам К., на сочинениях Аристотеля, а также его комментаторов — Симпликия и Александра Афродисийского, но эти же положения встречаются и в трудах Фомы Аквинского (*Polemis*. 2012. P. CXXXIX–CXLI). Др. источником аргументации К. были сочинения предшествующих антипаламитов, в частности Григория Акиндина и Никифора Григоры. Так, обсуждаемый в гл. 5 фрагмент из сочинения прп. Максима Исповедника (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 49) был ранее подробно рассмотрен названными авторами. Указываемая в гл. 13 замена паламитами слова «божество» на «Бог» в цитате, приписываемой свт. Иоанну Златоусту (принадлежащей Севериану Габальскому), ранее была отмечена Григорием Акиндином (*Greg. Acind. Refut. duae.* I 47); и т. д. (см. аппарат и указатели в изд. Полемиса).

В гл. 6 зафиксирована новая стадия в богословии сторонников свт. Григория Паламы, утверждающих теперь, что лишь Фаворский свет нетварен, тогда как видения ветхозаветных пророков были тварного порядка. Подобные утверждения на-

ходятся в неопубл. трактате Иоанна Кантакузина против Иоанна Кипариссиота (цитаты приведены в: *Polemis*. 2012. P. CXLII). Похожую позицию ранее занимал анонимный паламит, к-рый в споре с Исааком Аргиром утверждал, что не все духовные дарования нетварны, но только 7 духов пророка Исаии (*Mercati*. 1931. P. 273).

Итак, в богословской аргументации К. продолжает следовать традиционным визант. взглядам о предании, аргументируя свое несогласие с паламитским богословием апелляцией к его несоответствию святоотеческим творениям. При этом он использует весь арсенал средств из сочинений предшествующих антипаламитов. Следом за своим братом он вводит в активный оборот в целях богословской полемики сочинения ранних лат. отцов Церкви, а также Фомы Аквинского, что доставляет немалые затруднения оппонентам К. Так, в актах Собора 1368 г. был намеренно (по мнению Х. Триандафиллопулоса) обойден вопрос о противоречии взглядов свт. Григория Паламы, учившего об отличии божественной сущности от энергии, и Фомы Аквинского, следом за Аристотелем утверждавшего их тождество, ибо Фома имел большой авторитет не только среди антипаламитов, но и у таких сторонников патриарха Филофея Коккина, как Иоанн Кантакузин или митр. Феофан Никейский.

В использовании силлогизмов (*Demetracopoulos J. A. Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis' // Knotenpunkt Byzanz.* B.; Boston, 2012. S. 333–410, здесь: S. 344–345) К. следует теории, разработанной его братом Димитрием Кидонисом с учетом взглядов Фомы Аквинского, о том, что на основании данных Откровения человеческий разум может приходиться к некоторым богословским истинам. Употребление «аристотелевских силлогизмов» (вернее, недолжное пользование ими) было поставлено К. в вину на Соборе 1368 г.

В представлениях о Фаворском свете К. является хотя и не абсолютно оригинальным, но все же самостоятельным и критическим мыслителем, отвергающим одни взгляды и занимающимся другими (подробнее об истории споров о Фаворском





свете см. в статьях *Давид Дисипат, Исаак Аргир*). Исходя из представления о тождестве в Боге сущности и энергии, К. считал невидимую сущность Божию начальным и причинным светом (De ess. et op. VI 6 // *Candal*. 1954. P. 266. 20–21; 268. 25–26). Тот же Фаворский свет, к-рый был виден, является тварным. Однако в это утверждение К. вносит нюансы. Говоря о Христе, он считает (как и Григорий Акиндин) свет двуприродным, однако не уточняет, что он подразумевает под «светлостью божества», «славой, природно исходящей от божественной природы», и не говорит, является ли эта слава видимой (и если да — то каким образом). Очевидно, здесь К. пытался соединить — несколько механически — взгляды предыдущих антипаламитов (уже принявших во внимание критику со стороны оппонентов) с богословием Фомы Аквинского. При этом К., возможно, намеренно избегает (в т. ч. и в не-изданных сочинениях, ср.: *Polemis*. 1996. P. 85) вопроса о природе первоначального Адама: был ли свет, свойственный первому человеку, божественной славой, окружавшей его извне, или являлся свойством природы, не запятнанной грехом, и воспринял ли Христос природу первого Адама? Согласно позиции Иоанна Кантакузина, если бы Фаворский свет был светом, исходившим от безгрешной человеческой природы, то в этом не было бы ничего удивительного и этот свет не назывался бы божеством. Свет был свойствен ипостаси Слова Божия и соделывал тело Христа световидным, но Господь сдерживал, наподобие солнца, лучи, приоткрыв их во время Преображения (Refut. I 52 // *Voordeckers, Tinnefeld*. 1987. P. 79. 18–31). Как следует из «Апологии», К., наоборот, отрицал, что телу Христа был изначально присущ некий свет. По его мнению, если бы у Христа было изначально какое-то особое световидное или прозрачное тело, словно стеклянное, чтобы пропускать свет божества, то Он был бы иноприроден нам. У такого тела не было бы нужды в воскресении, поскольку оно изначально было бы нетленным, как полагали *Юлиан Галикарнасский* и *Гайан Александрийский* (*Mercati*. 1931. P. 304. 246–257). Такая позиция согласуется и с акцентом, сделанным К. в «Апологии» на «подобии греха», воспри-

нятом Христом, т. е. на последствиях грехопадения кроме самого греха. Тем самым К. объединяет разные представления о Фаворском свете, бытовавшие среди антипаламитов, не внося окончательной ясности в поставленные ранее вопросы о природе Фаворского света и избегая «антропологического корректива» Исаака Аргира. По-видимому, К. не смог остановиться на к.-л. одной позиции из числа многих, высказывавшихся антипаламитами, сходясь с противниками богословия свт. Григория Паламы лишь в одном общем мнении, что абсолютно нетварный свет не может быть никоим образом видим. Этим следует объяснять те противоречия, к-рые находил в сочинениях К. патриарх Филофей Коккин. Тем не менее К. подошел критически к сложной проблеме, превосходящей силы одного человека, и постарался изложить свой взгляд с учетом высказывавшихся ранее позиций как греч., так и лат. авторов.

Новыми в полемике стали доводы К. со ссылкой на блж. Августина, что поскольку не только праведники, но и грешники узрят свет, то этот свет не является нетварным. Мнение о видении сущности Божией праведниками после всеобщего воскресения заимствовано К. у Фомы Аквинского.

Как и Димитрий Кидонис, переводы с латыни К. делал исключительно в полемических целях и использовал непосредственно в своих сочинениях. Так, переведенные им письма блж. Августина связаны с темами спасения, суда и блаженного видения (*Löbl*. 2008. P. 35. Not. 15).

В целом богословие К. знаменовало собой новую стадию паламитских споров, вышедших на иной уровень благодаря аккумуляции доводов предыдущих антипаламитов и соединению их с аргументацией и заимствованной у латинских отцов Церкви и схоластов. Если богословские взгляды старшего брата К. Димитрия Кидониса, бывшего во многом первопроходцем, отличались большей широтой, охватом и цельностью, то в сочинениях К. были более детально разработаны отдельные вопросы, посвященные исключительно паламитской проблематике и оставлявшие за рамками общие вопросы о церковном предании, экклезиологии и Filioque. Проблемы, затронутые К., стали предметом об-

суждения в сочинениях Иоанна Кантакузина и Феофана Никейского (подробнее см.: *Russell*. 2006. P. 85–91). Библиогр.: PLP, N 13883; ИАБ, 6. № 1878–1887.

Лит.: *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitioti ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Vat., 1931, 1973. (ST; 56); *Candal E.* El libro VI de Procoro Cidonio (sobre la luz tabórica) // OCP. 1954. Vol. 20. P. 247–297; *Loenertz R.-J., ed.* Demetrius Cydones. Correspondence. Vat., 1956. Vol. 1; 1960. Vol. 2. (ST; 186, 208); *Παλαδόπουλος Σ. Γ.* Ἑλληνικά μεταφράσεις Θεμιστικῶν ἔργων. Φιλοθεμιστικά καὶ ἀντιθεμιστικά ἐν Βυζαντίῳ. Συμβουλὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς βυζαντινῆς θεολογίας. Ἀθήναι, 1967; *Tyn Th.* Prochoros and Demetrios Kydones: Der byzantinische Thomismus des 14. Jh. // Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption: Studien und Texte / Ed. W. P. Eckert. Mainz, 1974. S. 837–912. (Walberger Studien. Philos. R.; 5); *Voordeckers E., Tinnefeld F., ed.* Iohannis Cantacuzeni Opera. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo... Turnhout; Leuven, 1987. S. XVI–XVIII. (CCSG; 16); *Hunger H.* Prochoros Kydones' Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio I 1–90 und Ps.-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum. W., 1990. (WSt; 14); *Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Works. W., 1996. (Wiener byzant. Studien; 20); *idem, ed.* Theologica varia inedita saeculi XIV. Turnhout, 2012. (CCSG; 76); *Rigo A.* Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. P. 1–177. (Orientalia Venetiana; 16); *Макаров Д. И.* О полемике с антипаламитами в «Пяти словах о свете Фаворском» Феофана Никейского // АДСВ. 2006. Вып. 37. С. 329–341; *Russell N.* Prochoros Cydones and the Fourteenth-Century Understanding of Orthodoxy // Byzant. Orthodoxies: Papers from the Thirty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 / Ed. by A. Louth, A. Casiday. Aldershot; Burlington, 2006. P. 75–91; *Κόλτσιου-Νικήτα Ἄ.* Η θεώρηση του Ησυχασμού στην εργογραφία των ἀδελφῶν Πρόχορου καὶ Δημητρίου Κυδώνη // ΕΕΘΣ. Τμ. Θεολογίας. 2006. Τ. 16. Σ. 83–99 [рус. пер.: *Колциу-Никита А.* Представление об исихазме в сочинениях братьев Прохора и Димитрия Кидонисов // Россия—Афон: тысячелетие духовного единства: Мат-лы междунар. науч.-богосл. конф. Москва, 1–4 окт. 2006 г. М., 2008. С. 103–113]; *Löbl J.* Palamite Soteriology in Augustinian Dress?: Observations on Prochoros Kydones' Writings and Translations of Works of Augustine // Journal for Late Antique Religion and Culture. Cardiff, 2008. Bd. 2. P. 33–43 (Idem // Salvation According to the Fathers of the Church: The Proc. of the Sixth Intern. Patristic Conf., Maynooth/Belfast, 2005. Dublin, 2010. P. 153–164); *Plested M.* Orthodox Readings of Aquinas. Oxf., 2012. P. 73–84; *Triantafyllopoulos Ch.* The Thomist Basis of Prochoros Kydones' anti-Palamite Treatise «De essentia et operatione Dei» and the Reaction of the Byzantine Church // Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen / Ed. A. Speer, Ph. Steinkruger. B.; Boston, 2012. S. 411–430. (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 36).

А. Г. Дунаев



КИЕВ [укр. Київ], столица Украины, административно-территориальная единица, политический, социально-экономический, культурный, научный и правительственный центр



Ап. Андрей водружает крест на месте основания Киева. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 3 об.)

страны, кафедра Киевской митрополии УПЦ. Первое датированное летописное известие о К. приходится на 862 г. (ПВЛ). В кон. IX — нач. X в. поселение выросло в городской центр и К. стал столицей Киевской Руси. Как политический, экономический, культурный и религ. центр Руси К. — один из крупнейших городов средневековой Европы в XI–XIII вв. — сохранял свое значение вплоть до разорения в 1240 г. войсками хана Батыея. Вопросы возникновения и развития К. неразрывно связаны с образованием и становлением Древнерусского гос-ва.

Топография и археология древнего города. Основные этапы изучения. Первые описания К. принадлежат древнерус. летописцам, к-рые не только фиксировали исторические события, но и оставляли свидетельства существования различных топографических памятников города IX–XIII вв. — курганов, укреплений, урочищ, архитектурных сооружений, прежде всего храмов, что помогает воссоздать конкретный образ города тех веков. Сохранились описания ранних памятников К., увиденных глазами путешественников и мемуаристов XVI–XVIII вв. (Э. Лясоты, М. Груневега, Г. Левассёра де Боплана, П. Развидовского, архидиак. Павла Алеппского и др.).

Первые попытки археологического изучения К. относятся к кон. XVIII — нач. XIX в. и связаны с деятельностью М. Ф. Берлинского, митр. Евгения (Болховитинова), К. А. Лохвицкого, Н. Е. Ефимова. На протяжении 20–40-х гг. XIX в. археологические работы проводились на территории *Десятинной ц.* (Богороди-

цы) и *киевского Златоверхого во имя арх. Михаила мон-ря*, исследовались остатки Золотых ворот, Ирининской (?) ц. Во 2-й пол. XIX в. изучались курганы на Батыевой горе (Я. Я. Волошинский), над Иордановской ц. на Подоле, храмы на Копыре-

вом конце, Успенский собор *Киево-Печерской лавры* (П. А. Лашкарёв), велась наблюдения за

строительными и земляными работами (Т. В. Кибальчич, И. А. Хойновский). Исследования этого периода имеют слабую научную и методическую стороны, они часто проводились без должной фиксации и сбора находок. Были созданы Музей древностей при Киевском ун-те им. равноап. вел. кн. Владимира (1837), Церковно-археологический музей при *Киевской Духовной Академии*, а затем Киевский музей древности и искусств (1899); появились первые обобщающие труды по исторической топографии древнего К. и о памятниках его церковной архитектуры (М. А. Максимович, Н. В. Закревский, Н. И. Петров, С. Т. Голубев и др.). В нач. XX в. В. В. Хвойка, Д. В. Милеев, С. П. Вельмин вели раскопки на территории Старокиевской горы, прежде всего *Десятинной ц.* и *Софии Св. собора в Киеве*, прерванные первой мировой войной. П. П. Покрышкин и Милеев блестяще разработали методику архитектурно-археологических исследований, не утратившую своего значения и в наст. время.

После революции и гражданской войны археологическое изучение древнего К. возобновилось, но в небольших масштабах. Раскопки 20–30-х гг. XX в. (В. Г. Ляскоронский, С. С. Гамченко, В. Е. Козловская, С. С. Магура, Н. Е. Молчановский) обогатили археологию К. новыми открытиями. Впервые наряду с традиц. раскопками центральной исторической части города начались исследования и посадских районов (горы Детинка и Замковая, Копырев конец, Подол). До кон. 30-х гг. XX в. работы носили эпизодичес-

кий характер (археологам были практически недоступны древнерус. памятники К. по причине неповоротливости бюрократической разрешительной системы, а также из-за нахождения земельных участков с остатками древних сооружений в частных владениях и на территории действующих церквей). Изучение и защита (достаточно условная в то время) памятников архитектуры проводились усилиями отдельных ученых, к-рые пытались если не отстоять, то хотя бы по возможности зафиксировать уникальные объекты (Н. Е. Макаренко, И. В. Моргилевский, Т. М. Мовчановский, Ф. Л. Эрнст и др.); большинство этих энтузиастов было уничтожено в ходе репрессий 30-х гг. XX в. В то же время именно в эти годы архитектурно-археологические исследования проходили в несравненно более широких масштабах; ими занимались гос. научные учреждения на основе методологии, фундамент которой лежал еще в дореволюционных разработках Лашкарёва и Покрышкина.

Музеефикация отдельных памятников (Киево-Печерская лавра, Софийский собор, Кирилловская ц. и др.) проводилась в условиях наступления на Церковь и была направлена не столько на сохранение и изучение памятников древнерус. архитектуры, сколько на прикрытие изгнания из них церковных организаций. Были уничтожены памятники древнерусского зодчества (Михайловский собор Михайловского Златоверхого мон-ря, Трехсвятительская ц., *Успения Пресв. Богородицы (Пироговая) церковь* на Подоле).

В 1938–1952 гг. на территории К. и его окраин проводила систематические и масштабные работы совместная Киевская археологическая экспедиция Ин-та археологии АН УССР и Ин-та истории материальной культуры АН СССР под рук. М. К. Каргера (см.: *Каргер*. 1958; 1961), изучавшая прежде всего памятники церковного зодчества эпохи Киевской Руси (*Десятинная ц.*, Софийский собор, Выдубицкий мон-рь, Михайловский Златоверхий мон-рь и т. д.). Ценные археологические материалы найдены в ходе раскопок В. А. Богусевичем, к-рый в 1950 г. провел первые стационарные исследования на Подоле, а на территории Киево-Печерской лавры обнаружил мастерскую по изготовлению стек-

да и смальты для Успенского собора и фрагмент каменной стены мон-ря XII в.; в 1951 г. он открыл вал эпохи вел. кн. Ярослава Мудрого на ул. М. Подвальная (Малоподвальная), 13. В 50–60-х гг. XX в. проводились раскопки на территории Старокиевской горы (П. П. Толочко, В. К. Гончаров, С. Р. Килиевич, М. Ю. Брайчевский), Копырева конца (Толочко, Ю. С. Асеев) и Клова (Толочко), где были открыты остатки неизвестных ранее храмов (Толочко. 1970).

В 1970 г. для планомерного и систематического исследования города создана Киевская экспедиция Ин-та археологии АН УССР (под рук. Толочко), к-рая развернула работы во всех исторических частях древнего К. и в прилегающих к нему районах («город Владимира», «город Ярослава», Подол, Копырев конец, Клов, Печерск, Выдубичи, Китаево, Церковщина и т. д.) (Новое в археологии Киева. 1981). В посл. трети XX — нач. XXI в. в исследование К. заметный вклад внесли Я. Е. Боровский, К. Н. Гупало, В. Н. Зоценко, Г. Ю. Ивакин, И. И. Мовчан, М. А. Сагайдак и др.

Археологические памятники К. до VIII в. по Р. Х. Данные археологии значительно расширили круг исторических источников о древнем К. Они позволяют воссоздать картину жизни города, осветить его культуру, экономику, быт, определить размеры и топографическое размещение отдельных районов, выяснить основные этапы развития К. Город возник на высоком правом берегу Днепра, чуть ниже устья Десны, что позволяло контролировать весь бассейн В. Днепра. Здесь же проходит пограничная зона леса и лесостепи, что дает возможность использовать для экономического развития разнообразные природные богатства обеих зон. Преимущество географического положения К. дополнялось удобством его топографического размещения на части высокого (100 м) плато, ограниченного долинами рек Днепр, Лыбедь, Сырец, протяженностью с севера на юг 14–15 км, с запада на восток 3–4 км. Плато прорезано в различных направлениях многочисленными оврагами, образующими изолированные естественные укрепления высот, мысов, останцов. В древности в большинстве этих оврагов протекали небольшие речки и ручьи: Глубочица, Киянка, Клов, Крещач-

тик, Сетомль, Сырец и др. В районе Старокиевского плато Днепр делает изгиб, образуя широкую долину, к-рая тянется от Вышгорода. Часть долины под Старокиевской горой получила название Подол и являлась одним из крупнейших районов древнего К. Там же протекала р. Почайна, устье к-рой было удобной гаванью.

Территория «киевского треугольника», образованного реками Днепр, Ирпень и Стугна, была чрезвычайно удобна для проживания и хозяйственной деятельности с древнейших времен. Начало его заселения относится к каменному веку. Стоянки этого периода (ок. 17–15 тыс. лет назад) открыты на ул. Кирилловской и в урочище Протасов Яр вблизи Байкова кладбища. Последующие эпохи — неолит, бронзовый и железный века — также представлены на территории К. достаточно широко.

Памятники зарубинецкой и черняховской культур (рубеж старой и новой эр и 1-я пол. I тыс. по Р. Х.) обнаружены на горах Замковая, Старокиевская, Юрковица, в районе Львовской пл., на Оболони и в Печерске. Большое количество римских монет (в кладах и случайных находках), местонахождение которых топографически совпадает с находками керамики 1-й пол. I тыс., свидетельствует о развитых связях киевских поселений с периферией рим. мира. История К. сер. I тыс. остается наименее освещенным периодом. Следы исторической жизни на территории ядра города отсутствуют на протяжении большей части V в. Археологически жизнь здесь фиксируется снова с рубежа V и VI вв. Найденные материалы показывают, что одним из древнейших заселенных районов города являлась Замковая гора, к-рая выгодно расположена топографически. В ходе раскопок 1932–1933 и 1940 гг. (Козловская, Магура, Богусевич) был обнаружен культурный слой кон. V–VI в. с лепной керамикой, пряслицами, печиной, костями животных и т. п. С этим слоем, вероятно, связаны и находки 3 визант. монет императоров Анастасия I (498–518) и Юстиниана I (527–566). Вблизи горы, на Подоле, найдены еще 2 визант. монеты — имп. Евдоксии и имп. Юстиниана I, датируемые 537 г. (Петров. 1897). Из вещей VI–VII вв. следует назвать 2 амфориска (маленькая амфора), один из которых

обнаружен на Замковой горе, второй — на Подоле.

К сер. I тыс. относится ряд находок в районе Старокиевской горы. В 90-х гг. XIX в. на ул. М. Житомирская найдены большая антропоморфная фибула и серебряный браслет с расширенными концами, происходившие, вероятно, из одного клада (см.: Корзухина. 1955; Каргер. 1958). В 1893 г., во время земляных работ в старой части города, найдены антропоморфные и пальчатые фибулы из низкопробного серебра. В нач. XX в. на территории Верхнего города откопали 5 серебряных браслетов с утолщенными концами и еще 2 — в районе Софийского собора; эти предметы происходят из одного района и, возможно, составляли единый комплекс. Фрагмент бронзовой фибулы с красной выемчатой эмалью был обнаружен Хвойкой на территории усадьбы М. М. Петровского.

Во время археологических раскопок были найдены материалы кон. V–VIII в. Работами Милеева, Молчановского, Каргера, Ивакина открыты и исследованы участки рва древнейшего городища на Старокиевской горе. Ров глубиной более 7 м от совр. поверхности (ок. 4 м от уровня материка) начинался на сев.-вост. краю Старокиевской горы, шел на юг, потом поворачивал на юго-запад, перерезал юго-зап. часть горы и заканчивался над урочищем Гончары. Лепная керамика, найденная в разных местах на дне рва, позволяет датировать его VII–VIII вв. (Каргер. 1958; Толочко. 1983). В 1908 г. в центре древнейшего городища Хвойка раскопал объект из мощных валунов песчаника, к-рый обычно определяют как языческое святилище. В 1939 г. обнаружено жилище, в ходе раскрытия к-рого выявлены грубая лепная керамика, глиняные пряслица, фрагмент гончарной керамики салтовского типа (сер. VIII — нач. X в.). Тогда же на территории усадьбы Слюсаревского (Десятинный пер., 8) найдена лепная керамика красноватого цвета. В 1958 г. вблизи юж. угла здания Национального музея истории Украины открыт культурный слой с лепной керамикой VII–VIII вв. В 1965 г. на склоне Старокиевской горы исследовано жилище VII–VIII вв.: печь, сложенная из мелких камней песчаника и глиняных вальков, размещалась в юго-зап. углу помещения; найдено большое количество

лепной и примитивной гончарной керамики (горшки, сковородки), глиняное пряслице и т. п.; рядом находилась хозяйственная яма с аналогичной керамикой. В 1971 г. раскопано жилище с глинобитной печью, в заполнении к-рой представлена многочисленная керамика корчакского типа рубежа V и VI вв. (см.: Новое в археологии Киева. 1981; Толочко. 1983). В 2009 г. раскрыто жилище с керамикой кон. VII–VIII в. под Десятинной ц. (материалы этого времени обнаружены также на горах Детинка и Щекавица). Скопление находок VI–VIII вв. на относительно небольшом участке свидетельствует о значительной концентрации населения в этом районе К. и о существовании здесь городища. Анализ археологического материала показал, что на данной территории он выстраивается в единую культурно-историческую цепочку с рубежа V и VI вв. Этим временем и можно датировать начало развития 1-го киевского поселения (Там же). Общая схема первых киевских поселений в наст. время рассматривается под разными углами зрения; складывается все более сложная и противоречивая картина жизни, что связано с малочисленностью и нередко неоднозначностью археологического материала (см.: Толочко. 2009; Комар. 2012).

К. и зарождение Древнерусского государства (IX–X вв.). В IX–X вв. территория поселения, ставшего ядром столицы Древнерусского гос-ва, расширяется, занимая горы Старокиевская, Замковая, Лысая, Щекавица, Детинка, Кудрявец, а также Подол. Одновременно увеличивается и центральная часть городского комплекса. Старый оборонительный ров был неск. раз углублен и засыпан только перед строительством Десятинной ц. в 989 г.

Поселения и городища кон. IX–X в. представляли собой не изолированные населенные пункты, а составные части единого города. На Старокиевской горе находился детинец с княжескими постройками (дискуссионным остается вопрос о плотности заселения в это время Старокиевской горы, на значительной части к-рой возник языческий курганный могильник). Археологические исследования на Замковой горе показали, что культурные слои IX–X вв. распространены по всему плато горы. В 1932, 1933, 1940 гг. здесь обнаружены жилища, собрана



Вид с горы Детинка на Замковую гору
(справа – Старокиевская гора, слева вдалеке – гора Щекавица,
внизу – исторические урочища Гончары и Кожемяки). Фотография. 2013 г.

керамика IX–X вв. Найденная Хвойкой формочка для отливки имитаций дирхемов указывает на наличие здесь ювелирной мастерской. В 1908 г. на этой же горе выявлен клад херсонесско-визант. монет IX–X вв. В разные годы на Замковой горе находили араб. дирхемы. В 1897 г. на кладбище *киевского в честь Вознесения Господня и Флора и Лавра мон-ря* открыты фундаменты постройки из тонкой плинфы (Петров. 1897), принадлежавшие, возможно, одному из княжеских дворцов X в.

Подол, Лысая гора, Щекавица, Кудрявец и др. районы преимущественно составляли посад города. Крупнейшим районом, где проживала основная часть населения, являлся Подол, на большей части которого наблюдаются культурные слои кон. IX–X в. На Подоле же на-

Илии. Но существенно, что Подол в это время превратился в городской район с регулярной застройкой на всей территории и развитой инфраструктурой, где была гавань, многочисленные склады, купеческие дворы, ремесленные мастерские. Дендрохронологические исследования древесины из раскопок на Контрактовой пл. (1972) и Житном рынке (1973) позволили датировать срубы из нижнего культурного слоя соответственно 913 и 887 гг. Жизнь на Подоле осложнялась периодическими наводнениями, полностью затапливавшими район. Кроме того, на Подоле отсутствовали мощные укрепления. В это время фиксируется массовая вырубка леса на Старокиевской гряде и подъем уровня почвы Подола за счет аллювиальных и делювиальных выносов песка (с гор и речных отложений) вместе с ростом насыщенности культурных отложений. Судя по летописным

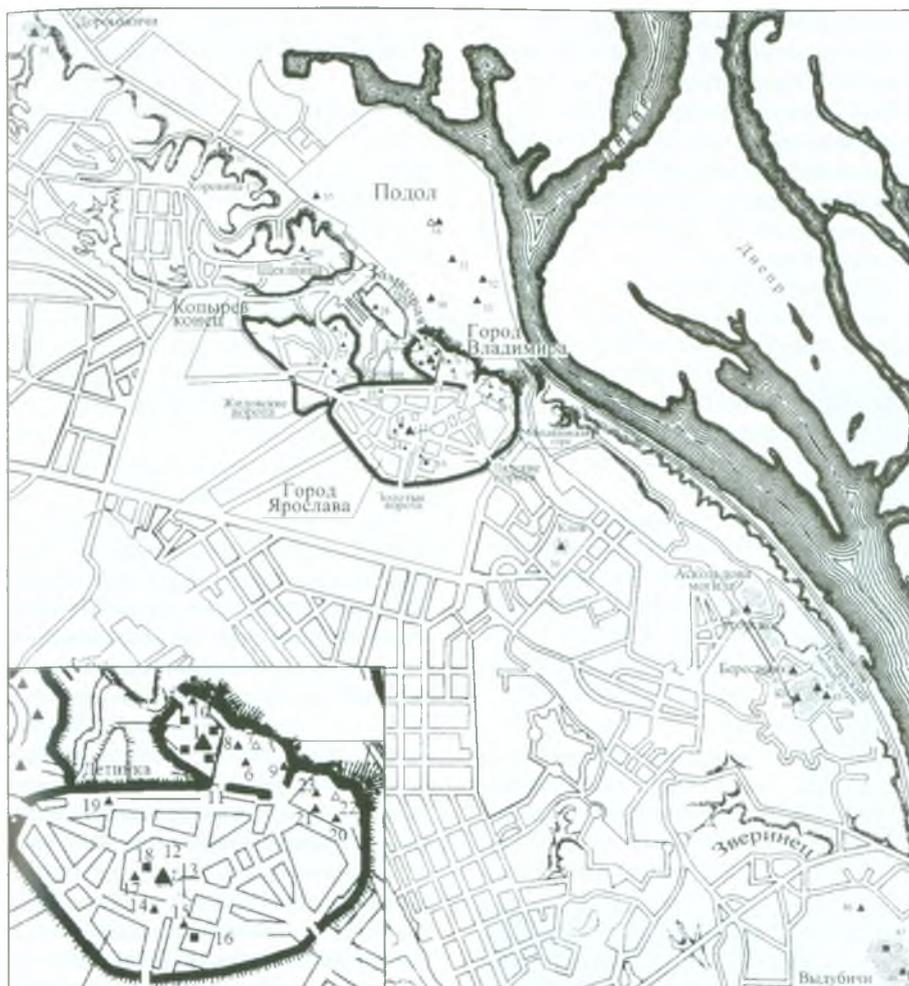


Усадьба купца.
X в. Раскопки на Подоле.
1972 г.

ходился первый на Руси христианский храм, упоминаемый в русско-визант. договоре, заключенном в 944 г., при вел. кн. Игоре: «...а хрестьяную Русь водиша... въ церковь святаго Ильи, яже есть надъ Ручьемъ, конѣць Пасыньѣ бесѣдъ» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Стб. 54). Традиционно местом расположения Ильинского храма называют район одноименной церкви XVII в. вблизи берега Днепра. Однако сообщение летописи опровергается и считается вставкой, повествующей о клятве дружинников вел. кн. Игоря в к-польской ц. прор.

сообщениям, вероятно, тогда же была заселена и юж. часть старокиевской оконечности, однако археологически слои IX–X вв. там пока не выявлены (Аскольдова могила, Угорское, Берестово).

В X в. в состав городской территории входит городище на Лысой горе, занимавшее удобную в топографическом отношении высоту. Здесь в 1863 г. найден клад из 192 серебряных вост. монет VIII–X вв., такие же монеты были в погребениях. Этим же временем датируют и появление здесь укреплений. В 1965 г. на юж. выступе Лысой горы открыто жилище с керамикой, характерной для IX–X вв.



План древнего Киева

- | | |
|---|--|
| 1. Десятинная ц. 989–996 гг. | 29. Церковь на горе Щекавица. До 1183 г. |
| 2–5. Дворцы на Старокиевской горе. X в. | 30. Церковь Успения Пресв. Богородицы (Пирогошая). 1131–1135 гг. |
| 6. Церковь св. Феодора Тиропа Феодоровского мон-ря. 1128 г. | 31. Михайловская (Новгородская) божница. XII в. |
| 7. Церковь св. Андрея Янчина мон-ря. 1086 г. | 32. Борисоглебская (Туровская) божница. XII в. |
| 8. Ротонда (ц. вмц. Екатерины?). Кон. XII – нач. XIII в. | 33. Храм (ул. Андреевская, 4). 2-я пол. XII в. |
| 9. Васильевская (Трехсвятительская) ц. 1183 г. | 34. Храм (ул. Волошская, 23). 2-я пол. XII в. |
| 10. Воздвиженская ц. Ок. 1215 г. | 35. Храм (ул. Юрковская, 3). 20–30-е гг. XII в. |
| 11. Софийские ворота. Кон. X в. | 36. Церковь свт. Николая Чудотворца Нордановского мон-ря. XI в. |
| 12. Софийский собор. Ок. 1037 г. | 37. Каменная постройка |
| 13. Каменные стены. XI в. | 38. Собор Кирилловского мон-ря. 40-е гг. XII в. |
| 14. Собор вмч. Георгия Победоносца. Ок. 1051 г. | 39. Собор Кловского мон-ря. 1075–1108 гг. |
| 15. Собор св. Ирины (?). Ок. 1037 г. | 40. Церковь свт. Николая Чудотворца (?) 2-я пол. XI в. |
| 16. Дворец. XI в. | 41. Церковь Снаса на Берестове. Рубеж XI и XII вв. |
| 17. Храм. XI в. | 42. Успенский собор Печерского мон-ря. 1073–1077 гг. |
| 18. Каменная баня на Софийском дворе. XI в. | 43. Трапезная ц. Печерского мон-ря. Нач. XII в. |
| 19. Спасская (?) ц. 2-я пол. XII – нач. XIII в. | 44. Троицкая ц. Печерского мон-ря 1108 г. |
| 20. Собор св. Димитрия. 60-е гг. XI в. | 45. Каменные стены Печерского мон-ря. 2-я пол. XII в. |
| 21. Михайловский собор Златоверхого мон-ря. 1108–1113 гг. | 46. Зверинецкий пещерный мон-рь. XI в. |
| 22. Церковь св. Петра. Ок. 90-х гг. XI в. | 47. Красный двор кв. Всеволода. 2-я пол. XI в. |
| 23. Надвратная ц. XII в. | 48. Михайловский собор Выдубицкого мон-ря. 1070 г. |
| 24. Церковь св. Иоанна. 1121 г. | 49. Подпирная стена Милонета. 1199 г. |
| 25. Собор Симеоновского мон-ря. 2-я пол. XI в. | |
| 26. Храм. 2-я пол. XI в. | |
| 27. Храм. Кон. XII – нач. XIII в. | |
| 28. Каменная постройка (дворец?). XI–XII вв. | |

Еще во 2-й пол. XIX в. на территории К. существовало множество древних курганов. Один из первых их исследователей, Волошинский, сообщал, что курганы есть как в са-

мом городе, так и за его пределами (в предместьях, на хуторах, дачах или на склонах днепровских гор); все они размещаются большими или малыми группами. Общее количе-

ство известных киевских курганов в XIX в. достигало 2 тыс. Изучением киевского некрополя (преимущественно дохристианского, IX–X вв.) занимались Хвойка, Милеев, Гамченко, Каргер, Зоценко и др. (см.: Голубева. 1948; Каргер. 1958; Зоценко. 2003; Комар. 2012). В нач. XXI в. древнерус. могильники христ. времени начал исследовать В. Г. Ивакин (см.: Ивакин В. 2008). Киевский некрополь состоит из 2 основных могильников. Первый из них объединяет погребения, находившиеся на территории Верхнего города, 2-й – в районе Кирилловских высот. Последний еще в нач. XX в. насчитывал неск. сот курганов (см.: Хвойка. 1913). Погребения IX–X вв. обнаружены также на сев.-вост. выступе горы Крещатицкого парка над Днепром, на Батыевой горе, над Лыбедью. В 60–70-х гг. XIX в. могильник на Батыевой горе насчитывал более 200 курганов. Захоронения киевских некрополей осуществлены по 2 обрядам: трупосождению и трупоположению. Каждый из них имеет свои отличия в характере могильных ям, могильных сооружений, в инвентаре, в ориентации и т. д. В киевском некрополе обнаружены захоронения в гробах, больших срубных гробницах, погребения с конем, с разнообразным инвентарем: оружием, вещами личного пользования, ожерельями, сережками, подвесками, крестиками, пряжками, накладками на пояс, застежками-фибулами и т. п. Такие различия свидетельствуют не только об этнической, но и о социальной неоднородности населения К. в IX–X вв.

Наряду с многочисленными рядовыми погребениями в киевских могильниках есть значительное количество богатых захоронений. Прежде всего это относится к погребениям в срубных гробницах, раскопанных на Старокиевской горе и в районе Кирилловских высот. Здесь найдены утонченные изделия из золота и серебра, остатки дорогой одежды, араб. дирхемы, пышно украшенное оружие. Обнаруженный материал не оставляет сомнения в том, что в срубных гробницах захоронена киевская знать.

К. в древнерусский период: история и топография. Кон. X – сер. XIII в. – время наиболее бурного роста территории К., расцвета экономики и культуры. О роли и значении К. этого периода красноречиво

свидетельствует Никоновская летопись в статье под 1155 г.: «...и кто убо не возлюбит Киевского княжения, понеже вся честь, і слава, и величество, и глава всѣмъ землемъ Рускимъ Киевъ и отъ всѣхъ дальнихъ многихъ царствъ стичахуся всякие челоуѣцы, и купцы, и всякихъ благихъ отъ всѣхъ странъ бываше в немъ» (ПСРЛ. Т. 9. С. 202).

В кон. X — нач. XI в. сформировалась основная топографическая



единую киевскую агломерацию. Эта структура усложнялась: отдельные части добавлялись, иногда меняли свои функции или отмирали, но главные черты древнего города сохранялись вплоть до 30-х гг. XIX в., основная линия градостроительного развития К. продолжается и в наст. время.

Древнейшее киевское городище уже в княжение Игоря и Ольги стало тесным для княжеского детинца. При вел. кн. Владимире Святославиче вокруг старого детинца были сооружены мощные

*Древний Киев
в границах кон. X — нач. XI в.
(«город Владимира»)
Фрагмент макета.
Д. П. Мазюкевич. 1968 г.
(Национальный заповедник
«София Киевская»)*

земляные укрепления нового детинца — «города Владимира», площадь которого в кон. X — нач. XI в. составляла 10 га.

структура древнего К.: защищенный валами Верхний город на Старокиевском плато и внизу, на берегу Днепра, — Подол, торговый и ремесленный район с гаванью, где была сосредоточена большая часть населения К. Вокруг этих районов развивалась древнекиевская околица (Печерское плато, горы Щекавица и Хоревница, Дорогожичи, Кудря-

Земляные валы проходили от края древнейшего городища вдоль склонов горы к оврагу (линия совр. фундукулера). Здесь вал поворачивал на юго-запад и почти доходил до угла ул. Б. Житомирская. Отсюда вдоль сев. стороны ул. Б. Житомирская и склонов над Гончарным оврагом вал ограждал детинец с юго-запада и запада. Направление и конфигурация валов полностью отвечали топографии местности. Почти со всех сторон детинец имел естественные укрепления — крутые склоны Старокиевской

*Киевский детинец
в X—XIII вв.*

горы, и только с юго-запада он соединялся с общим плато киевского возвышения. Здесь были сооружены центральные въездные каменные ворота киевского детинца, получившие название Софийских (иногда Батыевых). Их остатки открыты на ул. Владимирской, в 16 м от ее пересечения с ул. Б. Житомирская. Сохранились фундаменты 2 пилонов (толщина 2,3 м, а по краям 3,5 м). Длина фундаментов

10 м, общая ширина 10 м, ширина проезжей части ок. 4 м, а посередине 6 м. Вероятно, фундаменты являлись основанием каменной сторожевой башни с проездной аркой. Через ров, проходивший перед воротами, был переброшен мост (упом. в летописи, напр. под 1147 — ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 317).

Еп. Титмар Мерзебургский писал в Хронике (1018) о К.: «В большом городе, который является столицей этого королевства, имеется более 400 церквей и 8 ярмарок, а людей — неведомое количество» (Титмар Мерзебургский. Хроника. М., 2009². С. 178). Возможно, данные слова являются нек-рым преувеличением, но отражают впечатление реального лица, информатора еп. Титмара, видевшего немало европ. городов. Композиционным центром «города Владимира» являлся грандиозный для Руси кон. X в. ансамбль Десятинной ц., окруженный каменными дворцами. Храм, строившийся с 989 по 996 г., возвышался над городом и был хорошо виден издали. Согласно летописи, в его возведении принимали участие строители, приглашенные вел. кн. Владимиром Святославичем из Византии, — «мастеры от Грек» (ПВЛ. С. 54). Десятинная ц. с дворцовым ансамблем представляла собой многофункциональное сооружение (подобное византийским), где совмещались церковные и общегос. функции, она являлась резиденцией и великого князя, и митрополита, а также главным (до построения Софийского собора) храмом Киевской Руси (Асеев. 1982). Церковь была разрушена во время нашествия Батыя в 1240 г., когда стала последним оборонительным рубежом защитников К. По свидетельству летописца, от большого скопления людей своды храма рухнули: «...оузбегшим и на церковь, и на комар церковныя и с товары своими, от тягости повалишася с ними стены церковныя» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 785).

Надежные данные для реконструкции архитектурного облика Десятинной ц. отсутствуют. В ходе проводимых в разное время исследований фундаментов (последнее в 2005–2011) установлены ее план, последовательность возведения отдельных частей и особенности строительной техники. Основной объем храма и остальные части постройки относятся ко времени одного строитель-



вещ, Оболонь) с княжескими и пригородными селами, со сторожевыми заставами, с мон-рями (Берестово, Угорское, Предславино, Китаево, Дорогожичи и др.). Все они были ориентированы на город с его стличными функциями и составляли



кладкой, а просто засыпан. Это дало основание для предположения, что возведенный храм приобрел вид купольной базилики или специфического варианта крестово-

Ансамбль Десятинной ц.
на рубеже X и XI вв.

купольного храма, окруженного сложной инфраструктурой. Фундаменты первоначального ядра отличаются от проч. частей (нартекса, экзонартекса и галерей) большей глубиной и наличием слоя железистого песчаника, которым засыпались деревянные субструкции. На следующем этапе были устроены фундаменты нартекса и поперечных лент галерей. Нартекс был присоединен к центральному ядру, глубина его закладки меньше на 0,5 м. Рыжий песчаник здесь отсутствует.

Уникальным является устройство апсидной части храма. Вырыт большой котлован, план которого бли-

ный технологический прием был спланирован заранее. Важно, что фундаменты центральной и сев. апсид имели подковообразные очертания и значительное расширение относительно продольных фундаментных лент. Иной характер был у конструкции фундаментов под юж. апсидой, глубина которой больше других в среднем на 20 см. Деревянные субструкции здесь уложены аналогичным образом. На всей площади юж. апсиды была сложена мощная прямоугольная кварцевая платформа, залитая раствором, а на нее установлены полукруглые фундаменты юж. апсиды. Такие меры по укреплению фундаментов храма связаны с находящимся на территории Десятинной ц. крупным ранним объектом — «домом варяга» (по Каргеру — погребальная камера № 109; котлован заглублен на 1,7 м от древней поверхности, размер котлована ок. 6,4×6,3 м, размер сруба в нем 5,8×5 м). Необычным представляется фундамент в сев.-зап. углу Десятинной ц., к-рый в части сев. стены заложен на 0,8 м глубже, чем в западной; причем фундамент

ного процесса — 989–996 гг. Об этом свидетельствует идентичный характер деревянных субструкций, строительного камня и плинфы, а также уровень закладки фундаментов центрального объема и галерей (Ивакин, Иоаннисян. 2009).

На 1-м этапе строительства храма была произведена разбивка плана его центрального объема (классический крестово-купольный 3-апсидный 4-столпный храм без нартекса) и вырыты рвы под фундамент. Однако уже в процессе устройства фундаментов зодчие изменили замысел и отказались от поперечной

зап. стены положен внахлест на фундамент сев. стены. Выявлены следы крупного ремонта (включая участок фундамента)

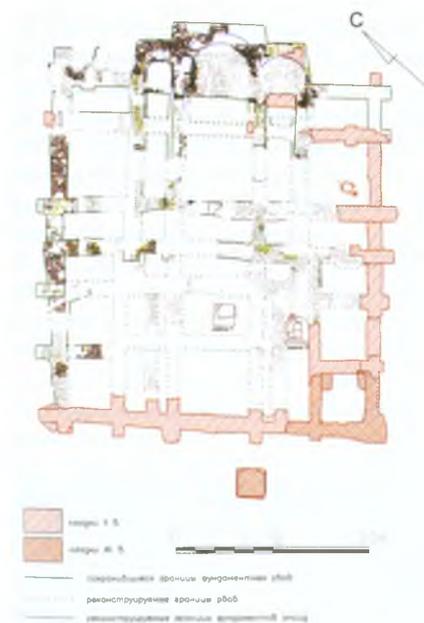


Десятинная ц. 989–996 гг.
Фундаменты апсид.
Фотография. 2007 г.

1-й трети XII в., особенно юго-зап. угла храма. К западу от внешней зап. стены собора по оси юж. ленты фундамента центрального нефа был об-

наружен мощный столб (3×3 м) этого же времени (Иоаннисян, Ёлшин, Ивакин. 2012).
Наиболее крупный из дворцов — Западный — шел параллельно зап. фасаду церкви. Такие же по планировке (прямоугольные, с галереями) дворцы находились к югу и северо-востоку от храма. Еще один дворец, время возведения и планировка которого остаются дискуссионными, находился с северо-запада, на территории древнейшего киевского городища. Датировка дворца VIII–IX вв. и соотношение его по планировке с каролингскими ротондами мало аргументированы (это прежде всего касается строительных

зодок к прямоугольному. Его площадь (ок. 140 кв. м) значительно превышает площадь апсид. На дно котлована крест-накрест были уложены субструкции из 2 ярусов основных брусьев (нижний ярус по оси «запад—восток», верхний — по оси «север—юг») и закреплены вертикальными кольями. Деревянные субструкции были засыпаны слоем железистого песчаника и залиты раствором. Непосредственно на известковой стяжке возводилась кладка полукруглых фундаментов апсид. Пазухи котлована вне и внутри полукруглой апсид были засыпаны железистым песчаником и гумусированным грунтом. Этот необыч-



Десятинная ц. 989–996 гг.
Обмерный план фундаментов 2011 г.

фундаментной ленты по линии вост. подкупольных опор. Ров фундамента на участке основного 3-нефного ядра не был заполнен ни деревянными субструкциями, ни каменной

материалов). Перед Десятинной ц. находилась площадь Бабин торжок, где вел. кн. Владимир поставил бронзовые античную квадригу и 2 статуи, вывезенные из Херсонеса.

В XI в. К. продолжал быстро расти как крупнейший адм., экономический и культурный центр Руси. Старая линия укреплений «города Владимира» уже не отвечала необходимым требованиям обороны. В 1-й пол. XI в., при вел. кн. Ярославе Мудром, в Верхнем городе была заложена новая крепость, охватывавшая значительно большую территорию и занимавшая уже всю площадь Старокиевского плато. Попытки приписать начало строительства нового Верхнего города и Софийского собора кн. Владимиру и датировать последние 1007 или 1011 г. оказались несостоятельными и противоречащими многочисленным научным фактам, зафиксированным письменными, археологическими, архитектурными и др. источниками (см.: *Комеч.* 2007; *Толочко.* 2011; *Он же.* 2013; *Иоаннисян, Ёлшин, Ивакин.* 2012).

Линия укреплений «города Ярослава» начиналась от валов X в. (неподалеку от совр. фуникулера) и тянулась по склонам Михайловской горы. В районе совр. Костельной ул. вал круто поворачивал на запад и спускался на совр. пл. Независимости (часть Крещатицкой долины) к Лядским воротам, откуда поднимался опять на гору вдоль ул. Малоподвальной к Золотым воротам. Далее вал шел по краю Староки-



евской возвышенности (по линии ул. Ярославов Вал) до совр. Львовской пл., где находились Жидовские ворота, откуда поворачивал на восток и тянулся вдоль склонов гор параллельно ул. Б. Житомирская к Софийским воротам «города Владимира». Общая длина укреплений «города Ярослава» составляла 3,5 км,

а охваченная ими новая территория превышала 72 га. Из 3 въездных ворот «города Ярослава» — Лядских, Золотых и Жидовских — последние известны только по летописным упоминаниям, их остатки не найдены. Проезжая часть Лядских ворот обнаружена в 1981 и 2001 гг. (Сагайдак) при исследованиях на пл. Независимости (*Сагайдак.* 2009). Ворота не сохранились, поскольку, очевидно, были деревянными. На их месте в позднесредневеков. время построены каменные ворота, получившие название Печерских. Сохранились остатки Золотых ворот. Реконструировать их первоначальный вид во многом помогли исследования 1972–1973 гг. С. А. Высоцкого (Новое в археологии Киева. 1981). Золотые ворота представляли собой 2-ярусное сооружение. Нижний ярус состоял из 2 каменных стен с арочным перекрытием проезда, к к-рым с 2 сторон примыкал вал. Над ними размещалась боевая (сторожевая) площадка и Благовещенская ц. с иконой Божией Матери на фасаде. Пространство перед Золотыми воротами в древности никогда не застраивалось (в отличие от территории у др. ворот, где вырастали предместья), что подчеркивало триумфальный, парадный характер этой части городских укреплений и символическое значение главных ворот К. с ц. Благовещения над ними.

Валы «города Ярослава» неоднократно исследовались археологами. В 1879 г. при перепланировке ул. Ярославов Вал был срыт вал, высота которого превышала 16 м. Вал состоял из деревян-

Золотые ворота.

Ок. 1037 г.

Фотография. 60-е гг. XX в.

ных срубов, заполненных лёссом. С внешней стороны вала проходил глубокий ров. В 1935 г. при земляных работах на углу совр. улиц Олесья Гончара и Ярославов Вал и в 1947–1948 гг. во дворах по совр. ул. Ярославов Вал, 2, 7 и 9, а также по совр. ул. Олесья Гончара, 20 обнаружены остатки др. фрагментов укреплений времен «города Ярослава». С внешней стороны вала проходил глубокий ров. Его стационарные раскоп-



Золотые ворота.

Ок. 1037 г. Реконструкция 1982 г.

Фотография. 2012 г.

ки проводились в 1951 г. на участке между бывш. телевышкой и усадьбой № 13 по ул. Малоподвальной. Были выявлены мощные деревянные конструкции, служившие основой вала. На исследованном участке вал сохранился на высоту до 6 м от древнего горизонта (см.: *Раннопорт.* 1956).

Важные дополнения к реконструкции укреплений времени вел. кн. Ярослава Мудрого дали исследования Золотых ворот, проведенные в 1972–1973 гг., а также работы 1981 и 2002 гг. на пл. Независимости. В итоге установлено, что каркас вала состоял из срубов-городен, располагавшихся по ширине в 9 рядов (до 30 м). Это самые мощные деревоземляные укрепления, известные на территории Др. Руси. Перед валом находился широкий (до 18 м) и глубокий (до 10 м) ров. В районе Золотых ворот был дополнительный ров глубиной ок. 4 м. В целом линия укреплений удачно использовала рельеф местности и ее особенности, напр. Козье болото и ручьи в месте спуска укреплений с горы в Крещатицкую долину.

Композиционной (и градостроительной) доминантой «города Ярослава» стал Софийский собор (ок. 1037). Новый город явно возводился по визант. градостроительным канонам и находился на перекрестье главных осей К. (кардо и декуманус) и равноудаленно от городских ворот. Эти градообразующие улицы имели одинаковую длину (1200 м); одна шла от Золотых к Подольским воротам «города Владимира», другая перпендикулярно ей — от Жидовских к Лядским воротам.

Софийский собор являлся 5-нефным крестово-купольным храмом

с крещатым подкупольным пространством (что придает центричность интерьеру), окруженным анфиладами боковых нефов. Пятинефный тип храма нередко встречается в к-польской архитектуре,



однако не в сложной, а в простой крестово-купольной системе, распространенной в провинциальном визант. зодчестве. С 3 сторон собора — 2 ряда открытых галерей: 2-этажная внутренняя и одноэтажная внешняя, образованные рядами полуарок-аркбутанов. С запада к собору между внешними галереями пристроены 2 башни с широкими лестницами, ведущими на 2-й этаж — «полати». Собор завершают 13 глав, наибольшая из к-рых является центром композиции. Один из вдохновителей строительства «града великого Киева» — буд. митр. Киевский Иларион справедливо возглашал: «*Иже църкы дивьна и славьна възъмъ окръгънимъ странамъ, тако же ина не обрацаеться въ всемо полъноци земьнекъмъ отъ Востока до Запада*» (Иларион, митр. Слово о законе и благодати / Сост., вступ. ст., пер.: В. Я. Дерягин; реконстр. древнерус. текста: Л. П. Жуковская. М., 2011. С. 100). В соборе проходили торжественные гос. церемонии. При нем был основан центр книгописания, здесь находилась и большая б-ка.

Ансамбль Софийского собора — нового центра Русской митропо-

лии — дополняли 3 больших храма, которые словно полукругом охватывали с запада Софийский собор: вмч. Георгия Победоносца, мц. Ирины (небесные патроны княжеской четы) и неизвестного посвящения (угол улиц Владимирской и Ирининской) с каменным дворцовым сооружением. По

*Софийский собор.
Ок. 1037 г.
Реконструкция Ю. С. Асеева*

типу они были близки к Софийскому собору: 5-нефные (или 3-нефные с галереями), 3-апсидные, крестово-купольные, вероятно с лестничными башнями. Усадьба Софийского собора ограждалась каменной стеной. В 1998 г. рядом обнаружена еще одна каменная стена



*Собор вмч. Георгия Победоносца.
Ок. 1051 г.
Реконструкция В. С. Шелягова,
Я. Е. Боровского, М. А. Сагайдака*

неясного предназначения. В ограде собора находилась каменная (кирпичная) баня, что вполне соответствовало визант. традиции. Храмы вмч. Георгия и мц. Ирины фланкировали часть главной улицы, ведущей от Золотых ворот к Софийскому собору. Это свидетельствует в пользу единовременного композиционного замысла всего ансамбля «города

*Своды Софийского собора.
Ок. 1037 г.
Фотография. 2013 г.*



Ярослава» и строительства этих 3 монументальных сооружений после планировки новой части К. Историческая топонимика храмов указывала на подчеркнутую наследственность нового киевского града от К-поля.

Во 2-й пол. XI в. начала застраиваться та часть «города Ярослава», которая позднее получила название Михайловская гора (верхнее плато совр. Владимирской горки). Она представляла собой почти изолированный останец над Днепром и Крещатицким яром и лишь в районе Михайловской пл. соединялась с частью Старокиевской горы. Топографические особенности горы, а также конфигурация укреплений Верхнего города в XVII–XVIII вв. наряду с традицией этой эпохи возводить укрепления на месте древнерус. валов дали основания утверждать, что данный район в XI–XIII вв. имел отдельную систему мощных укреплений нового «города Изяслава—Святополка». Однако археологические исследования последних десятилетий — изучение планов XVII–XVIII вв. и архивных документов показали, что в древности эти внутренние укрепления не существовали, а вал был насыпан в 1673 г. (упом. как Поперечный Михайловский вал). На этой территории при вел. кн. Изяславе Ярославиче, а затем при его сыновьях Ярополке и Святополке был спланирован курганный могильник X в., основан Димитриевский мон-рь (ок. 1062), построены ц. св. Петра (ок. 1085) и Михайловский Златоверхий собор (1108–1113) в честь небесных покровителей князей. В 90-х гг. XII в. здесь была возведена надвратная церковь (возможно, Петром Милонегом), раскопанная в 1999 г. Свой патрональный Димитриевский мон-рь кн. Изяслав (в крещении Димитрий) хотел сделать крупнейшим и наиболее влиятельным на Руси, но из-за политической ситуации и усобиц с братьями эти планы не осуществились. Остаются дискуссионными вопросы о количестве мон-рей в районе «города Изяслава—Святополка», об их преемственности, а также о посвящении. С XIV в. остался лишь Михайловский Златоверхий мон-рь, собор которого, вероятнее всего, никогда не менял своего посвящения, т. е. не был Димитриевским, как предполагали некоторые исследователи архитектуры (Асеев. 1982; Ивакин, Козюба. 2002). В посл. в этом районе началась массовая городская застройка. Отмечены многочисленные находки кладов,

следы ремесленных художественных и ювелирных мастерских.

В XI–XIII вв. К. имел неск. ремесленно-торговых посадов, основной — на Подоле (функции посадов в определенной степени играли Замковая гора, Копырев конец, Щекавица). Представление о роли Подола в жизни города дает летопись: здесь размещались торговая и вечевая площади, стояли каменные церкви; под 1161 г. содержится упоминание об оборонительных сооружениях — «столпии» — относительно легких деревянных укреплениях, которые шли от отрога киевской гряды (вероятно, Хоревницы) вдоль небольшой речки (Юрковский ручей) к р. Почайне. Две другие границы района были определены топографическими факторами — киевской грядой и р. Почайной, к-рая впадала в Днепр, образуя гавань. Площадь Подола древнерус. времени достигала 180–200 га. За укреплениями посада размещались усадьбы «предградья», тянувшегося вдоль дороги на Дорогожичи (к Кирилловскому мон-рю) и далее к переправе на Вышгород. На основании данных, полученных в результате раскопок, был открыт Подол XI–XIII вв. (работы 1950 (Богусевич) и 1971–2013 гг. (Толочко, Гупало, Г. Ивакин, Сагайдак, Зоценко и др.)). Особенность культурного слоя Подола заключается в хорошей сохранности ископаемого дерева и соответственно деревянных построек в отличие от остальных районов древнего города. Достаточно мощный культурный слой (4–10 м) простирался от Почтовой пл. до ул. Введенской (вероятно, линия «столпия» на северо-западе). Наибольшая мощность слоя — в историческом центре Подола, на Контрактовой пл. (10 м). Здесь находились и наиболее крупные зафиксированные усадьбы — до 900 кв. м. Древнейшая дендродата сооружений нижнего строительного горизонта — 913 г. Предматериковый слой относится к IX в. Под Замковой горой его мощность не менее 14 м (ниже пройти не удалось из-за грунтовых вод). Дендрохронология на этом участке дает древнейшую дату — 887 г.

В X–XIII вв. на Подоле были гл. обр. срубные жилые и хозяйственные постройки, район имел произвольную поусадбную застройку. Планировка была не регулярной, а полурадимальной, приспособленной к природным факторам, основ-

ными из к-рых являлись горы, гавань, речки и ручьи (Новое в археологии Киева. 1981; Сагайдак. 1991). С 945 г. известна ул. Боричев спуск (часть совр. Андреевского спуска), к-рая соединяла Верхний город (через Подольские ворота) с Подолом.



Ширина зафиксированных улиц — 6 м, переулки — 3 м. В перекрестьях улиц находились храмы, преимущественно деревянные, которые плохо фиксируются археологически. В 2003 и 2007 гг. были выявлены следы лишь 2 деревянных храмов (Тараненко, Ивакин В. 2008). Известны остатки 6 каменных храмов XII в. Летописи сообщают о 3 из них: ц. Успения Пресв. Богородицы (Пирогощей), ц. св. Михаила (Новгородской божнице; упом. под 1147 — ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 318), ц. святых Бориса и Глеба (Туровской божнице; упом. под 1146 — ПСРЛ. Т. 2. Стб. 119). Церковь, «рекомая Пирогощая», была заложена на главном торге города — летописном «торговище» — вел. кн. Мстиславом Владимировичем в 1131 г. (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 301), вероятно для киевских купцов, строи-



тельство окончено при вел. кн. Ярополке Владимировиче, в 1135 г. Название храма происходит от Пирогощей иконы Божией Матери (типа Одигитрия), к-рая была привезена из К-поля «в едином корабле» с Владимирской иконой Божией Ма-

тери. Храм являлся главным городским собором на протяжении всего средневековья. Здесь хранился городской архив, весы и меры, тут же хоронили городской патрициат. В нач. XVII в., когда Софийский собор был захвачен греко-католиками, Успенский собор стал главным храмом всей Ки-

*Закладка ц. Успения
Пресв. Богородицы
(Пирогощей). 1131 г.
Радзивилловская летопись.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 164 об.)*

евской правосл. митрополии. Это единственный из подольских храмов, к-рый пережил монг. время, но был взорван в 1935 г. Восстановлен в 1999 г. на древних фундаментах в условных древнерус. формах. Место, где находилась ц. святых Бориса и Глеба, отождествляется с руинами на ул. Борисоглебской, 11, а ц. св. Михаила — с остатками храма на ул. Волошской, 11. Еще 3 (или 4) храма зафиксированы археологически (ул. Волошская, 23; ул. Андреевская, 4; ул. Юрковская, 3). Судя по обнаруженным следам строительных материалов и фресок храмов было значительно больше. Однако плотная совр. застройка и большая глубина залегания препятствуют раскопкам широкими площадями.

Во 2-й пол. XI и в последующие века продолжалась застройка центральной части Верхнего города. Появились новые каменные постройки: ц. св. Андрея (Янчин мон-рь, 1086), ц. св. Феодора Тирона (Феодоровский мон-рь, 1128), Ва-

*Церковь Успения Пресв.
Богородицы (Пирогощая)
1131–1135 гг.
Реконструкция 1997–1998 гг.
Фотография. 2013 г.*

сильевская (Трехсвятительская) (1183) и Воздвиженская (ок. 1215) церкви. Размещались они

в юго-вост. части «города Владимира». Васильевская ц., просуществовавшая до 30-х гг. XX в., стояла невдалеке от совр. станции фуникулера. Феодоровский мон-рь размещался на территории усадьбы на ул. Владимирской, 7–9. В глубине за-



что это был густонаселенный район К., его общая площадь достигала 40 га. Начинался Копырев ко-

*Ротонда
(ц. вмц. Екатерины?).
Кон. XII — нач. XIII в.
Раскопки 1975 г.*

нец сразу за Жидовскими воротами, шел вдоль Кудрявских склонов в направлении Глубочицко-

стройки этого совр. квартала находился жен. Янчин мон-рь св. Андрея, основанный кн. Всеволодом Ярославичем для своей дочери Анны. Воздвиженская ц. стояла в районе Андреевского храма XVIII в. В 1975–1976 гг. на ул. Владимирской, 3 исследовалась постройка необычной для К. круглой в плане формы — ротонда кон. XII — нач. XIII в. Атрибуция остается дискуссионной — от светского здания с функциями типа Грановитой палаты (парадный зал для великокняжеских приемов) до католич. храма св. Марии или ц. вмц. Екатерины (Новое в археологии Киева. 1981; *Івакін, Іоаннісян*. 2010). Т. о., в пределах «города Владимира» в X–XIII вв. существовало не менее 12 церковных и дворцовых построек, а также каменные ворота. В «городе Ярослава» каменная застройка эпохи после вел. кн. Ярослава Мудрого практически неизвестна, кроме Спасской (?) ц. по ул. Б. Житомирская, 24, вблизи валов, что шли вдоль горы.

Довольно часто в летописи упоминается Копырев конец. На основании этих сведений его можно локализовать северо-западнее Жидовских ворот «города Ярослава». Более конкретные данные о местонахождении Копырева конца и его размерах дает археологический материал. На северо-запад от «города Ярослава» обнаружен древнерус. культурный слой практически по всей площади совр. Кудрявца (район улиц Вознесенский спуск и Кудрявская, Нестеровского и Кияновского переулков) и его обширной периферии. Кроме керамики, стеклянных браслетов, шиферных пряслиц, железных ножей, монетных кладов здесь открыты остатки жилищ XI–XIII вв. и фундаменты каменных соборов этого же времени. Картографирование древнерус. материалов дает представление о том,

го спуска, включая мыс вдоль Воздвиженского спуска, а также район ул. Обсерваторной. Копырев конец был укреплен земляными валами. Летопись под 1202 г. в рассказе о том, как киевляне впустили в город кн. Романа Мстиславича, упоминает название ворот в системе этих укреплений: «...отвориша ему кияне ворота Подольская в Копыреве конце» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 417). Сле-



*Кирилловский мон-рь.
Акварель Ф. Г. Солнцева.
1843 г.*

ды валов и рвов фиксировались археологически (Боровский, А. А. Козловский, М. М. Иевлев) (*Толчко*. 1970; *Іевлев, Козловський*. 2013). На территории Копырева конца выявлены 4 каменные постройки. Остатки храма были найдены еще в 70-х гг. XIX в. на углу Вознесенского спуска и Кияновского пер. В результате исследований открыт пол из поливных плиток, прослежена техника кладки. Собор датируется кон. XI в.: очевидно, его можно связывать с летописным мон-рем св. Симеона, основанным кн. Святославом Ярославичем (*Каргер*. 1961). На Вознесенском спуске, ниже Художественного ин-та, Лашкарёв в 1878 г. открыл остатки древнерусского храма XII в.; в 1947 г. его повторно исследовал Каргер. Фундамент еще одного храма, 2-й пол. XI в. (Там же), к-рый был украшен фресковой росписью, поливными плитками, шиферными

плитами, обнаружен перед фасадом Художественного института. Вероятно, один из этих храмов следует атрибутировать как летописную ц. св. Иоанна (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 286). Остатки 4-й церкви выявлены и частично исследованы в 1967 г. на территории усадьбы № 9 в Нестеровском пер. Постройка имела небольшие размеры и была расписана фресками. Характер строительной техники позволяет датировать ее рубежом XII и XIII вв. (Новое в археологии Киева. 1981).

На горах Замковая и Щекавица обнаружена мастеровая застройка, ремесленные мастерские, могильники христ. времени. В 1980 г. на Щекавице найдена каменная церковь XII в., откуда «Василия попа» поставили в 1183 г. игуменом Печерского мон-ря (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 627).

Ближайшие окрестности К. — пригородные слободы, села, княжеские дворы и монастырские усадьбы — в древнерусский период входили в городскую систему (*Мовчан*. 1993).

Севернее границы Подола, на пути к Кирилловскому мон-рю (район в основном был застроен), находился Иордановский монастырь с ц. свт. Николая XI в. и еще с одной каменной постройкой XI–XII вв., а также открытый в 2003 г. (Сагайдак) каменный храм 20–30-х гг. XII в. на ул. Юрковской. На севере границей К. был основанный кн. Всеволодом Ольговичем в 40-х гг. XII в. Кирилловский монастырь, собор которого был завершен вдовой князя Марией Мстиславовной. Территория горы на север и запад от собора была занята жилыми постройками. В районе монастыря, «под святым Курилом», размещались Дорогожичи, неоднократно упоминаемые летописью в эпизодах, связанных с борьбой князей за К. В археологическом отношении район мало изучен.

На юж. подходах к городу, на возвышенности над р. Лыбедью, находилось княжеское с. Предславино (1-е упом. под 980 — ПСРЛ. Т. 1.

Вып. 1. Стб. 80). В кон. X — нач. XI в. здесь проживала одна из жен Владимира Святославича — Рогнеда и ее дочь Предслава. Вероятно, тут размещался и княжеский двор. Предславино можно связать с поселением, открытым Мовчаном в 1976 г. на Красноармейской ул. (Б. Васильковская). Археологические обследования долины Лыбеди обнаружили в районе Караваевых Дач культурный слой X–XIII вв., а на Батыевой горе — большой курганный могильник. Следы еще одного поселения выявлены в 1981 г. в парке Нивки (Мовчан. 1993).

На юго-вост. оконечности К., на Печерском плато, было княжеское село, известное с X в. под названием Берестово. В летописи неоднократно говорится о размещавшемся здесь княжеском дворе (1-е упом. под 980 — ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Стб. 80). В 1-й пол. XI в. в селе стояла ц. св. Апостолов, а на рубеже XI и XII вв. была построена ц. *Спаса на Берестове*. В Берестове размещалась княжеская резиденция, где иногда проходили церемонии посажения на стол великих князей Киевских (разрушена в 1240). Спасский храм, сохранившийся с многочисленными изменениями и перестройками, занимает важное место в истории древнерус. архитектуры, поскольку знаменует смену строительной техники. Он построен с типичным для X–XI вв. утопленным рядом, но уже не в смешанной технике кладки *opus mixtum*, а в порядовой — без использования камня на фасадах (в забутовке камень также малочислен). Традиционно собор датируют временем княжения Владимира Мономаха, но высказано аргументированное мнение (В. А. Булкин), что его построили в 90-х гг. XI в., в княжение его отца Всеволода Ярославича (Булкин. 2012). В 1640–1643 гг., при митр. Петре (Могиле), с востока к уцелевшей части храма были пристроены 3 апсиды, с запада — деревянный притвор, церковь увенчали 3 купола. Работы по реставрации, проведенные в 1909 г. под рук. Покрышкина, выявили, что от древнего храма почти на полную высоту уцелел нартекс с крещальной и лестничной башней, включенный в постройку XVII в. В 1914 г. были открыты части храма с вост. стороны, что позволило полностью реконструировать план. В 1970 г. на зап. стене под росписями времени



*Церковь Спаса на Берестове.
Рубеж X и XI вв.
Фотография. 2013 г.*

митр. Петра (Могилы) была раскрыта фреска нач. XII в. «Чудесный лов рыбы».

Летопись упоминает княжеский двор «под Угорским» (район Аскольдовой могилы), к-рый располагают обычно рядом с Берестовом (более точно локализовать в наст. время не удастся). Традиционно эту местность связывают с летописным рассказом 882 г. о том, как Олег хитростью заманил киевских князей Аскольда и Дира и убил их на берегу Днепра, а затем похоронил здесь Аскольда (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Стб. 23). Во времена летописца здесь стояла ц. свт. Николая «на Ольмином дворе». Однако древнерус. археологические материалы пока не выявлены.

В сер. XI в. вблизи Берестова возник Печерский мон-рь, к-рый вско-



*Успенский собор Киево-Печерского мон-ря.
1073–1078 гг.
Реконструкция Н. В. Холостенко*

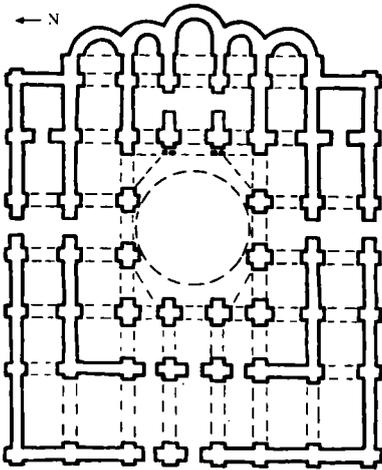
ре стал крупнейшей обителью Руси, влиятельным идеологическим и культурным центром. Мон-рь основан на подаренных вел. князем землях, которые, вероятно, относились к вла-

дениям княжеского села. Центральным каменным сооружением мон-ря является Успенский собор, построенный в 1073–1078 гг. и разрушенный в 1941 г. (восстановлен в формах XIX в. в 2001). Руины собора исследовались в 1945, 1952, 1962, 1963 и в 1996–1999 гг. (Богусевич. 1948; Холостенко. 1975; Он же. 1976).

В Успенском соборе Печерского мон-ря ярче всего проявилось новое направление в архитектуре древнерус. церковей 2-й пол. XI — нач. XII в. В сооружениях этого времени больше от архитектуры Десятинной ц. и Спасского собора в Чернигове, чем от Софийского собора. Несмотря на то что в Успенском соборе еще прослеживаются многочисленные традиц. приемы, роднящие его с постройками предыдущих веков (техника смешанной кладки, декорация фасадов и проч.), его архитектура в целом относится к новому стилистическому этапу. Это больших размеров 6-столпный 3-нефный крестово-купольный храм. Его основной объем все больше приближается к параллелепипеду, увенчан одной главой на цилиндрическом барабане. С запада находился нартекс, с востока — 3 граненые апсиды (позднее с сев. стороны нартекса, возле храма, была пристроена крещальня в виде сильно вытянутой вверх маленькой часовенки с высоким куполом). Полуциркульные своды пространственного креста высоко поднимались над боковыми сводами (подобно Спасскому собору в Чернигове), что усложняло композицию постройки. Фасады церкви расчленены широкими пилястрами, соответствующими структуре плана, их украшали традиционные плоские ниши, из кирпичей выкладывали орнамент в виде меандра или ставили их на ребро. Статичные формы сооружения, простая замкнутая композиционная схема, завершающаяся одной главой, соответствуют функциональному назначению постройки — монастырскому собору. Главное, что тип Успенского собора Печерского монастыря активно усваивал русскими зодчими.

В нач. XII в. в Печерском мон-ре возвели надвратную Троицкую и Трапезную церкви (в 1108 «повелением Глебовом»). В 80-х гг. XII в. вместо деревянного «столпия» вокруг мон-ря была сооружена каменная оборонительная стена (при игум. Василии), обнаруженная во

время раскопок 1951 г. Археологические материалы, найденные на территории митрополичьего сада, свидетельствуют, что мон-рь владел хорошо развитым хозяйством. Здесь открыта мастерская по из-



Собор Кловского мон-ря.
Кон. 70-х — 80-е гг. X в.

Реконструкция плана по Г. Н. Логвину

готовлению смальты и стекла (Богусевич. 1954). В 1978 г. в Ближних пещерах раскопана еще одна неизвестная ранее подземная церковь, с граффити на стенах. В результате этих раскопок длина существующих ходов Ближних пещер увеличилась более чем на 100 м.

К западу от Печерского монастыря, на одном из отрогов Печерской возвышенности, в 70-х гг. XI в. игум. Стефан основал Кловский («Стефанич») мон-рь (выявлен в 1963 Толочко) с собором в честь Влахернской иконы Божией Матери. Полностью собор исследован в 1974–1975 гг. (Новое в археологии Киева. 1981). О типе здания высказывались различные мнения (Асеев и В. А. Харламов, Г. Н. Логвин). В целом оно представляло собой сложный комплекс помещений, построенных в технике, характерной для 2-й пол. XI в. (Ивакин, Иоанніян. 2010). План собора похож на план Десятинной ц.: центральную часть здания, как можно предполагать, составлял небольшой, вытянутый в плане 8-столпный крестово-купольный храм, окруженный галереями.

На юг от Печерского мон-ря, на высоком «холму, иже есть над Выдубичь», размещался Красный двор — загородная резиденция вел. кн. Всеволода Ярославича. Под ним находился Выдубицкий мон-рь с каменным Михайловским собором, осно-

ванным в 1070 г. В 1199 г. зодчим Петром Милонегом была возведена огромная подпоясная стена, предотвращавшая оползни холма, на котором стоял собор. С Выдубицким мон-рем связаны 2 комплекса пещер, в т. ч., вероятно, и Зверинецкие пещеры.

В XI–XIII вв. было заселено и киевское Левобережье, в т. ч. островная его часть. Об этом свидетельствуют как летописные упоминания, так и неоднократные археологические находки. Здесь располагался загородный двор вел. кн. Юрия Долгорукого «Рай». Известен мост через Днепр, построенный вел. кн. Владимиром Мономахом. Его точное место не локализовано, но в XVII–XVIII вв. такие мосты сооружались вблизи Выдубицкого мон-ря и Наводницкой долины.

Т. о., в XI–XIII вв. заселенная площадь К. занимала ок. 400 га (Верхний город — 80 га, посады — ок. 270 га, суммарно околица — 50 га). На этой площади могло проживать до 50 тыс. чел. К. являлся одним из крупнейших городов средневековой Европы (со старой античной традиц. планировкой, исключая К-поль, Фессалонику, Рим, Париж и др.). К примеру, население Лондона в XII в. составляло 20 тыс. чел., а в XIV в. — 40 тыс., количество жителей больших торговых городов Ганзейского союза не превышало 20–22 тыс. чел. (Толочко. 1983).

Домонгольский К.: жилая и хозяйственная застройка, производство и потребление, торговля. В X–XIII вв. город имел достаточно четкую планировочную структуру. Ее важнейшими узлами являлись ворота в системе валов, городские площади, архитектурные ансамбли, куда радиально стекались уличные магистрали. Направление улиц зависело также от топографических факторов: гор, рек и ручьев. Сохранились главные городские магистрали Верхнего города; Подол после пожара в 1811 г. приобрел новую, «регулярную» застройку.

Археологическими исследованиями открыты сотни жилых и хозяйственных построек, в т. ч. фрагменты усадеб, улиц и переулков, однако ситуация совр. города не дает возможности исследовать их на обширных площадях. Большая часть выявлена в Верхнем городе и на Подоле. Впервые жилища древнего К. обнаружены и исследованы во

время раскопок Хвойки в 1907–1909 гг. на Старокиевской горе (из 19 открытых им построек 8 исследовано полностью). По мнению Хвойки, стены жилищ складывали из толстых сосновых колод. Особой прочностью отличались фундаментные колоды-подкладки, являвшиеся основанием стен и помещавшиеся в специальные углубления. Иногда к основной камере пристраивалась меньшая — сени (Хвойка. 1913). В 4 жилищах Хвойка обнаружил конструктивные детали, позволившие ему утверждать, что отдельные постройки были 2-этажными. К такому же выводу пришла Г. Ф. Корзухина, предложившая их реконструкцию.

Данные о характере массовой застройки К. значительно пополнили Каргер, Богусевич, Толочко, Килиевич, Гупало, Сагайдак и др.: раскопки дали возможность проследить планировку отдельных дворов и даже целых кварталов. Усадьбы размещались вдоль улиц и переулков, а также по берегам ручьев и отгораживались одна от другой и от улицы заборами. Направление мн. совр. улиц Верхнего города (Владимирская, Б. Житомирская, Сретенская, Софийская, Михайловская и др.) почти точно совпадает с направлением древних улиц. Ширина улиц была в основном 6 м (раскопки улиц Владимирская, Сретенская, Хоревая, Н. и В. Вал), а переулков — 3–3,4 м. На склонах Старокиевской горы жилища размещались террасами.

Жилища делятся на 2 основных типа: наземные срубные и углубленные в землю столбовые конструкции. Срубные постройки во время раскопок Верхнего города (а также верхних горизонтов Подола) прослеживаются плохо, поскольку в обезвоженных слоях дерево практически не сохраняется. Только в ходе широких раскопок на Подоле в 70-х гг. XX в. выявлено, что массовая застройка города являлась срубной. Срубы обнаружены также и в пределах Верхнего города. Для срубных жилищ характерны постоянные признаки. Как правило, это большие (6,4×4,5; 7×5; 7,6×8 м) 2-камерные сооружения — пятистенки, возведенные из сосновых бревен диаметром 20–22 см. В одном из углов сруба, преимущественно образованном внутренней и внешней стенами, стояла глинобитная печь. Во мн. срубах настелен дощатый пол.

Раскопки большого жилого сруба на древней Красной (Контрактной) пл. показали, что он имел 2 этажа. Вероятно, в К. было немало таких зданий. Вход в срубные жилища Подола из-за периодических разливов Днепра делали на уровне 4–5-го венца, он вел в сени, а затем в светлицу. Как и в городах сев. и сев.-зап. районов Руси, между бревнами стен для утепления прокладывался мох.

Стены жилищ, углубленных в землю, возводились из досок или обполов, крепившихся в пазах угловых столбов. В отдельных жилищах столбы обнаружены и в средней части стен. Открыты жилища из 2, реже 3 камер. Постройки в плане всегда прямоугольные, редко — квадратные. Размеры углубленных в землю частей, как правило, небольшие: 4×4; 5×3,2; 9×3 м. Вероятно, во мн. случаях это было не само жилище, а его подклет. Т. о., жилище (2–3-камерное) было наземным, а углублялся в землю подклет одной из камер. Камера, где находилась печь, была жилой, другие являлись сенями, мастерскими, кладовыми. Внутреннее устройство таких сооружений характеризовалось устойчивыми чертами. Как правило, в одном из углов жилища на невысоком (20–40 см) возвышении клали печь. В подавляющем большинстве это глинобитное полусферическое сооружение с челюстями. Встречаются печи, сложенные из плинфы, камней песчаника и т. п. Недалеко от печи имелись хозяйственные ямы. Вдоль одной из стен жилища, чаще той, где стояла печь, помещалась глинобитная или деревянная лежанка на вкопанных столбиках.

Больших размеров достигло в К. каменное строительство. Летопись упоминает ок. 25 различных каменных сооружений, но в действительности их, разумеется, было намного больше. Археологи открывают все новые и новые остатки архитектурных памятников, о к-рых письменные источники умалчивают. Найдено ок. 50 каменных сооружений древнерусского периода (последнее — храм 20–30-х гг. XII в. на ул. Юрковская, 3), а многочисленные развалы строительных материалов, обнаруженные в ходе наблюдений за земляными работами, свидетельствуют о том, что буд. раскопки увеличат известное количество мону-



Каменные формочки для отлива колтов с изображением грифонов.
Кон. X — нач. XIII в. Найдены в «тайнике» под Десятинной церковью.
Раскопки 1939 г.
(Национальный музей истории Украины)

ментальных построек. Преимущественно это были храмы и частично княжеские дворцы.

Быстрыми темпами развития К. обязан сосредоточению большого количества сельскохозяйственной продукции и промыслов со всего Приднепровья, наличию ремесел и торговли, к-рые являлись экономической основой древнерус. городов. За короткое время К. выдвинулся на 1-е место на Руси, а уже в X–XI вв. стал главным торгово-ремесленным центром всех восточнослав. земель.

Материалы, засвидетельствовавшие высоко развитое и разнообразное ремесленное производство в К., были впервые получены Хвойкой в 1907–1909 гг. на территории усадьбы Петровского (Старокиевская гора). Здесь раскопаны 2 косторезные, камнеобрабатывающая и 2 ювелирные мастерские. В наши дни остатки ремесленных мастерских открыты на всей площади древнего К. Их



Деревянные изделия.
Сер. X в. Киев.
Раскопки на Контрактной пл.
1972 г.

продукция удовлетворяла потребности населения не только К., но и мн. др. городов и селений Руси, лучшие образцы выходили и на международный рынок. Среди городских ремесел 1-е место занима-

ли железообрабатывающее и кузнечное. В древнерус. городах кузницы, как правило, селились на окраинах, которые в археологическом отношении изучены слабо. В 1930 г. на горе Детинка найдены остатки кузнечной мастерской. На Старокиевской горе в 1981 г. обнаружены следы еще одной кузницы. В разных местах Подола открыты скопления крицы и железных шлаков, причем нередко на берегах небольших ручьев. Эти находки, как и многочисленные изделия из черного металла, свидетельствуют о широком ассортименте продукции из железа и стали. Их структурное изучение показало, что киевские кузницы владели всеми способами обработки железа: цементацией, многослойной наваркой, варкой стальных лезвий и т. д. (Новое в археологии Киева. 1981).

Самыми массовыми были изделия гончаров. Во время раскопок встречаются разнообразные горшки, корчаги, мисочки, светильники, игрушки, писанки, плитки пола, глиняные иконки и т. п. Многие из них покрыты глазурью. Особенно высокого уровня развития достигло ремесло «кузнецов по золоту, серебру и меди». Анализ ювелирных изделий подтверждает, что в обработке цветных и благородных металлов ремесленники К. владели всеми техническими секретами, известными в то время мастерам наиболее передовых стран Европы. Литейное дело,ковка и чеканка по металлу, тиснение и штамповка, чернь, скань и филигрань, инкрустация — вот те разновидности обработки цветных металлов, к-рые использовали киевские ювелиры. Следы ювелирных мастерских по обработке цветных металлов обна-

ружены на Старокиевской и Замковой горах, на Подоле. В 1975 г. на Подоле открыта мастерская X в. по изготовлению поясных бляшек (Гупало, Ивакин. 1980). Здесь найдены великолепные по исполнению формочки из розового шифера для изготовления поясных украшений. Это наиболее ранние киевские литейные фор-

мы. Кроме того, они являются единственным известным набором форм для изготовления поясных бляшек во всей Евразии.

Большого развития достигло также производство стекла и эмалей.



*Великомученики
Георгий Победоносец
и Феодор Стратилат.
Шиферный рельеф.
2-я пол. XI в. Киев
(Национальный заповедник
«София Киевская»)*

Остатки мастерских по изготовлению стеклянных и эмальерных изделий исследованы на Старокиевской горе, в «городе Ярослава», на Михайловской горе, на Печерске, в нескольких местах Подола. В 1981–1982 гг. такая мастерская обнаружена на ул. Щекавицкой, 25 (Г. Ивакин). На территории усадьбы Софийского собора есть следы производства смальты для его мозаик. В стеклоделательных мастерских изготавливали смальту, браслеты, перстни, вставки для них, посуду и оконное стекло. Наиболее ранние находки киевского стекла (донца остродонных кубков) происходят из слоев X в. на Контрактовой пл. (1972).

Мастерские по обработке камня и кости найдены на Старокиевской и Замковой горах, на Подоле. Хвойке удалось исследовать мастерскую по обработке крупных масс камня, в которой изготавливались мраморные, шиферные и гранитные плиты, карнизы и капители для украшения Десятинной ц. Об уровне мастерства киевских резчиков по камню свидетельствуют шиферные плиты хор Софийского собора, знаменитые монументальные рельефы св. всадников из Дмитриевского, Печерского и других мон-рей. О масштабах использования шифера говорит тот факт, что только при исследовании Успенского собора найдено 544 плиты, покрывавшие общую площадь 530 кв. м. На Подоле (выше мастерской по отливке поясных бляшек) в слоях XII в. обнаружена мастерская по изготовлению пряслиц из овручского шифера. Столяры, косторезы, изготовители пряслиц применяли токарные станки, о чем свидетельствуют находки деревянных ковшей, шашек и др. Традиционно ши-

рок был ассортимент изделий из кости и дерева (Сергеева. 2011).

Распространенной специальностью киевских ювелиров была обработка днепровского янтаря. Кроме мастерских в «городе Ярослава» и на Михайловской горе еще

несколько выявлены на Подоле (ул. Ярославская, 41 (1968 г.), ул. Покровская, 5 (1975 г.), ул. Щекавицкая, 25 (1981 г.)). В них делали крестики, бусы, различные подвески, вставки для перстней. Иногда ремесленник совмещал несколько специальностей. Так, в мастерской на ул. Щекавицкой, 25 изготавливали стеклянные и янтарные изделия, а также выливали ювелирные поделки из драгоценных металлов, покрывали глазурью керами-



*Энколпион.
Нач. XIII в. Киев.
Раскопки Михайловского
Златоверхого мон-ря.
1998 г.*

ческие светильники, обрабатывали железо и сталь.

Интересные находки относятся к строительному делу. На ул. Ирининской обнаружен комплекс печей XI в. для обжига извести; на Старокиевской горе раскрыт комплекс печей для обжига плинфы для Десятинной ц. На подворье Софийского собора также открыта печь для обжига плинфы (Новое в археологии Киева. 1981).

К. являлся крупнейшим торговым центром на Руси. Сюда прибывали купцы не только со всех концов Древнерусского гос-ва, но и из разных стран (Византия, Ха-

зария, Скандинавия, Польша, Германия, Чехия, Венгрия, араб. Восток и т. д.). Купцы неких городов, а также иностранные имели в К. постоянные торговые колонии. У новгородцев на их торговом подворье на Подоле была Михайловская (Новгородская) божница. Во время нападения половцев на К. в 1203 г. «гости, иноземца всякого языка, затвориша в церквах и вдаша им живот, а товари з ними [с половцами] разделиша на колы».

Местом торговых операций были торги, или торжища. По сообщению еп. Титмара Мерзебургского, в К. в нач. XI в. существовало 8 рынков. Два из них (Торговище на Подоле и Бабин торжок на Старокиевской горе) упоминаются в летописи. Согласно сообщению Киево-Печерского патерика, на киевских рынках можно было купить все — от простенького жен. украшения до крупных партий сельскохозяйственных продуктов и ремесленных изделий.

На территории К. выявлено ок. 11 тыс. араб. монет VIII–X вв. Их находки сосредоточивались гл. обр. на Старокиевской горе, Кирилловских высотах и Печерске. Клад 1706 г. (Печерск) состоял из 2380 арабских дирхемов; клад

1851 г. (Аскольдова могила) содержал более 3 тыс.; клад 1913 г. (ул. Ярославов Вал, 15) — ок. 3 тыс. монет. Визант. монет обнаружено ок. 200, в основном в Верхнем городе, на Подоле и Печерске. В Верхнем городе найдены западноевроп. монеты. Четыре западноевроп. денария 1-й пол. XI в. (3 из них английские) выявлены при раскопках 1978 г. на ул. Рейтарской, 36–38. Место клада расположено вблизи Жидовских ворот, где начинался большой торговый путь на Краков — Регенсбург и находились, вероятно, кварталы ростовщиков и менял (Новое в археологии Киева. 1981). О развитой торговле и об экономическом богатстве К. свидетельствуют также находки серебряных монетных гривен. Их обнаружено ок. 300, преимущественно



в центральной части города. Из К. в разные районы Руси вывозили браслеты, бусы, пряслица, медальоны, кресты-энколпионы, колты, трубчатые замки, писанки, посуду с глазурью и т. д. За границу (в Польшу, Чехию, Крым, Скандинавию и т. д.) поступали колты, 3-бусинные сережки, энколпионы, пряслица, трубчатые замки, писанки и проч.

Денежно-вещевые клады составляют отдельную категорию археологических памятников древнего К. Их изучение дает ценнейший материал для характеристики как общего экономического богатства города, так и уровня развития ремесла и искусства, торговых и культурных связей, для выяснения вопросов исторической и социальной топографии К. X–XII вв. (Толочко. 1980). За время археологического исследования города найдено 64 клада ювелирных изделий из золота и серебра — примерно треть всех известных на Руси. Количественный и качественный состав киевских кладов различный: от 300–400 изделий из золота и серебра до 5–10 из низкопробного серебра или даже бронзы. Клады включают диадемы, бармы, колты, наручи, шейные гривны, драгоценные ожерелья, височные кольца, перстни, реже монеты и монетные гривны.

Очевидно, топография находок кладов отображает расположение крупных дворов или монастырей в древнем К. Более полусотни кладов найдено в Верхнем городе (29 — в «городе Владимира», 17 — в «городе Ярослава», 13 — на Михайловской горе, 1 — на Копыревом конце). В киевских посадах и на околицах (кроме Печерска) практически не было найдено кладов. В 1842 г. при планировке площади возле Десятинной ц. строители в пещере или погребке, вырытом в материковой глине, нашли огромный клад, едва уместившийся в 2 мешках. Из сохранившихся фрагментарных данных известно, что здесь были изделия из золота (от продажи которых на переплавку владелец получил неск. тысяч рублей), колты с перегородчатой эмалью, медальоны с изображением святых (бармы), золотые медальоны от ожерелий и т. п.

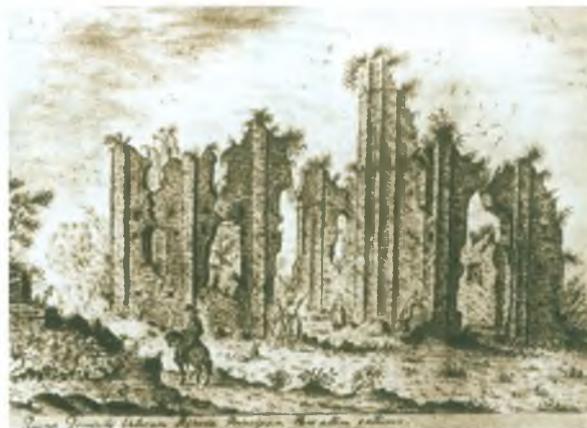
Исключительным богатством отличался клад 1889 г. с территории усадьбы Гребеновского (Рыльский пер.). Кроме 9 монетных гривен, визант. золотых монет, шейных золо-



*Иисус Христос.
Фрагмент стеатитовой иконки.
Сер. XII в. Византия.
Раскопки Михайловского
Златоверхого мон-ря. 1998 г.*

той и серебряной гривен, колтов, сережек, браслетов, перстней, золотой парчи в состав клада входила золотая княжеская диадема с перегородчатой эмалью. В 7 киотцах диадемы помещен Деисус. Вероятно, такая находка свидетельствует о местонахождении здесь княжеской или боярской усадьбы. Последние клады выявлены при раскопках Михайловского Златоверхого мон-ря в 1997 г. и на ул. Б. Житомирская, 2 в 2002 г.

Батыево нашествие и К. после 1240 г. Археологические исследования показали, что в XII–XIII вв. К. продолжал расти и развиваться. Широко велось каменное строительство, на подъеме находились различные виды искусств, процветали ремесла. Подавляющее большинство ювелирных изделий из кладов датируется XIII в. и свидетельствует не только об огромных



*Развалины собора
Феодоровского мон-ря. 1128 г.
Копия XVIII в. с рисунка
А. ван Вестерфельда.
1651 г.*

богатства киевской верхушки, но и о высоком уровне развития ювелирного ремесла в городе, о значительном производственном потенциале киевских мастерских этого времени.

Поступательное развитие К. было прервано в 1240 г. нашествием Ба-

тыя. Большая часть населения или погибла, или была угнана в рабство. Город потерял ремесленников, веками накапливавших опыт и достигших высочайших вершин в своем деле. Были прерваны традиц. связи со мн. районами страны. К. был сожжен, разрушен, разграблен.

Археологические раскопки позволяют определить степень разрушения города, судьбу тысяч киевлян (Каргер. 1961; Кишиевич. 1982). В ходе раскопок открыты громадные братские могилы: в 1892 г. — на ул. Владимирской, 1 (позднее Милеев обнаружил продолжение этого захоронения); к востоку от Десятинной ц. (раскопана Хвойкой). В «городе Владимира» и на Михайловской горе неоднократно открывали сгоревшие, обвалившиеся жилища. Исследования показали, что, хотя количество населения значительно уменьшилось, жизнь продолжалась практически во всех основных исторических районах К. (в т. ч. в тех, что подверглись наибольшему удару во время штурма, — «городе Владимира»).

В наст. время существуют сведения приблизительно о полутора десятках киевских памятников, переживших 1240 г. Это ок. 30% известных построек X–XII вв., причем далеко не все ранние сооружения сохранились до XIII в. Археологическими раскопками не зафиксировано уничтожение храмов в ходе событий 1237–1241 гг.; не сообщают о разрушении монголами церквей (кроме Десятинной в Киеве и Михайловской в Переяславе) и рус. летописи. На стенах Софийского собора, храмов Михай-

ловского и Кирилловского монастырей, ц. Спаса на Берестове выявлены граффити XIII в., в т. ч. и с точными датами —

1257, 1259, 1285 гг.; принципиальные изменения в палеографии, лексике, грамматике не отмечены. Утвердившееся в историографии мнение не просто об опустошении монголами древнерусских каменных храмов, а об их сплошном уничтожении базируется гл. обр. на текс-



тах авторов XVI–XVII вв., отмечавших жалкое состояние одних киевских храмов и разрушение других, однако эти свидетельства фиксируют сохранность памятников на период, отстоящий от Батыева нашествия на неск. веков.

Монг. нашествие стало определяющим для последующей судьбы всей Киевской Руси и ее памятников каменного зодчества: была разорена экономическая база К. — Ср. Поднепровье, население города резко уменьшилось и не могло содержать все свои церкви, разрушающиеся «от ветхости», впрочем, и потребности в таком количестве храмов уже не было. Наряду с такими причинами гибели храмов, как ветхость и строительные просчеты (в т. ч. в ранний период: напр., обрушение купола собора Кловского мон-ря в XI в. и ц. св. Андрея в Янчином мон-ре в 1105), стихийные бедствия (пожары, землетрясения, наводнения), штурм города в 1416 и 1482 гг., следует учитывать политические и социально-экономические факторы: указ польск. кор. Казимира IV (подтвержден в 1481), запротививший православным не только строить новые храмы, но и ремонтировать и восстанавливать прежние; отсутствие ресурсов для поддержания существования правосл. церквей (Ивакин. 1996).

В К. сохранились те храмы, к-рые имели экономическую поддержку. Софийский собор, Успенскую (Пирогощю) ц. поддерживали митрополия и город; Успенский, Михайловские Выдубицкий и Златоверхий, Кирилловский храмы принадлежали монастырям, которые владели землями, помощь им оказывала и княжеская власть. Т. о., разрушались преимущественно приходские храмы и церкви прекративших свое существование монастырей.

Город вел международную торговлю, продолжали развиваться ремесла, поддерживалась письменная традиция, в XIV в. чеканилась собственная монета. Дальнейшее существование материальной (ремесла, каменного строительства, оборонительного зодчества и т. п.) и духовной культуры К. базировалось на традициях и достижениях предшествующего времени. Однако до XVII в. К. находился на уровне рядового города. Основная масса населения была сосредоточена на По-

доле, где располагались ратуша и органы самоуправления — магистрат. Цитадель с князем (воеводой) и гарнизоном переместилась на Замковую гору. На Печерске были расположены крупнейшие монастыри: рядом с обителью преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских на Аскольдовой могиле вырос Пустынно-Никольский монастырь. Основное районирование К. (Верхний город, Подол и Печерск) сохранялось до XIX в., когда возник Крещатик, объединивший составные части города.

Ист.: *Иннокентий (Гизель)*, архим. Синописис, или Краткое собрание от различных летописцев. К., 1836⁵; Сборник мат-лов для ист. топографии Киева и его окрестностей. К., 1874; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1930.

Лит.: *Берлинский М. Ф.* Краткое описание Киева. СПб., 1820. К., 1997⁶; он же. Історія міста Києва. К., 1991; *Евгеній (Болховитинов)*, митр. Описание Киево-Софийского собора. К., 1825; он же. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1826; *Закревский Н. В.* Описание Киева: В 2 т. М., 1868; *Максимович М. А.* Обзорные старог Киева // Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 91–123; *Антонович В. Б.* О монетных кладах, найденных в Киеве и его окрестностях // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. С. 14–17; *Антонин (Грановский)*, еп. Киево-Подольская Успенская соборная церковь. К., 1891; *Петров Н. И.* Историко-топогр. очерки древнего Киева. К., 1897; он же. Новооткрытый альбом видов и рисунков достопримечательностей Киева 1651 г. // ТКДА. 1905. Т. 2. № 7. С. 431–472; *Лашкарёв П. А.* Церковно-археол. очерки, исслед. и рефераты. К., 1898; *Смирнов Я. И.* Рисунки Киева 1651 г. по копиям их кон. XVIII в. // Тр. XIII Археол. съезда в Екатеринославе. М., 1908. Т. 2. С. 197–512; *Милеев Д. В.* Вновь открытая церковь XI в. в Киеве и положение исследованных в связи с новыми застройками города // Тр. IV Съезда рус. зодчих. СПб., 1911. С. 117–121; *Хвойка В. В.* Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена. К., 1913; *Морилевский І. В.* Київська Софія в світлі нових спостережень // Київ та його околиця в історії і пам'ятках / Ред.: М. С. Грушевський. К., 1926. С. 81–108; *Богусевич В. А.* Робота по розборці руїн Великої Лаврської церкви // Археологія. К., 1948. Т. 2. С. 205; он же. Розкопки на горі Киселівці // Археологічні пам'ятки УРСР. К., 1952. Т. 3. С. 66–72; он же. Мастерские XI в. по изготовлению стекла и смальты в Киеве: По мат-лам раскопок 1951 г. // Краткие сообщ. Ин-та археологии АН УССР. К., 1954. Вып. 3. С. 14–21; он же. К вопросу о крепостных стенах XII в. Киево-Печерского мон-ря // Там же. 1960. Вып. 9. С. 106–112; *Голубева Л. А.* Киевский некрополь // МИА. 1948. Вып. 11; *Асеев Ю. С., Богусевич В. А.* Военно-оборонні стіни XII в. в Києво-Печерській лаврі // Вісник Академії архітектури УРСР. К., 1951. № 4. С. 40–43; *Сфіменко П. П., Богусевич В. А.* Кріпость Ярослава Мудрого в Києві // Вісник АН УРСР. 1952. № 12. С. 36–46; *Корзухина Г. Ф.* К истории Среднего Поднепровья в сер. I тыс. н. э. // Сов. Арх. 1955. Т. 22. С. 61–82; *Раннопорт П. А.* Очерки по истории рус. военного зодчества

X–XIII вв. // МИА. 1956. Вып. 52; он же. Древнерус. архитектура X–XIII вв. Л., 1982. (САИ; Е 1-47); он же. Древнерус. архитектура. СПб., 1993; *Каргер М. К.* Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1; 1961. Т. 2; *Асеев Ю. С.* Новые данные о соборе Дмитриевского монастыря в Киеве // Сов. Арх. 1961. № 3. С. 291–296; он же. Архитектура древнего Киева. К., 1982; *Самойловський І. М.* Міська брама X ст. у Києві // Археологія. 1965. Вип. 19. С. 183–188; *Высоцкий С. А.* Древнерус. надписи Софии Киевской. К., 1966; он же (*Высоцкий С.*). Вал Ярослава Мудрого у Києві // Археологія Києва: Дослідження і мат-ли. К., 1979. С. 22–38; он же. Золотые ворота в Киеве. К., 1982; *Толочко П. П.* Исторична топографія стародавнього Києва. К., 1970; он же. Киев и Киевская земля в период феод. раздробленности. К., 1980; он же. Древний Киев. К., 1983; он же. Историческая топография раннего Киева: реальная и вымышленная // Ruthenica. К., 2009. Т. 8. С. 151–183; он же. Ярослав Мудрый. К., 2011; он же. Древний Киев: История сложения города // Археологія домобудівництва Європи. К., 2013. С. 365–376; *Логвин Г. Н.* София Киевская. К., 1971; *Комеч А. И.* Роль княжеского заказа в построении Софийского собора в Киеве // ДРИ. М., 1972. [Вып.:] Худож. культура домонг. Руси. С. 50–64; он же. Архитектура кон. X — сер. XI в. // История рус. искусства: В 22 т. М., 2007. Т. 1. С. 111–177; *Холостенко М. В.* Успенський собор Печерського мон-ря // Стародавній Київ. К., 1975. С. 107–170; он же. Нові дослідження Іоанно-Предтеченської ц. та реконструкція Успенського собору Києво-Печерської лаври // Археологічні дослідження стародавнього Києва. К., 1976. С. 131–165; *Асеев Ю. С., Харламов В. А.* Нові дослідження церкви Спаса на Берестові // Археологія Києва: Дослідження і мат-ли. 1979. С. 84–90; *Асеев Ю. С., Харламов В. А., Мовчан І. І.* Дослідження архітектури Кловського собору в Києві // Археологія. 1979. Вип. 30. С. 37–46; *Гупало К. Н., Ивакин Г. Ю.* О ремесленном производстве на Киевском Подоле // Сов. Арх. 1980. № 2. С. 205–208; Новое в археологии Киева / Ред.: П. П. Толочко. К., 1981; *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX — 1-й пол. XIII в. К., 1982; *Толочко П. П., Ивакин Г. Ю.* Киев // Археологія УССР: В 3 т. К., 1986. Т. 3. С. 252–272; *Ивакин Г. Ю.* О церкви Успения Богородицы Пирогощей // Древние славяне и Киевская Русь. К., 1989. С. 168–180; он же (*Ивакин Г. Ю.*). Историчний розвиток Києва XIII — сер. XVI ст. К., 1996; он же. О «юбилее» Софийского собора в Киеве // Тр. ГЭ. СПб., 2012. Т. 65: Первые каменные храмы Др. Руси: Мат-лы архит.-археол. семинара 22–24 нояб. 2010. С. 259–274; он же. Нові архітектурно-археологічні дослідження ц. Богородиці Десятинної в Києві // Археологія домобудівництва Європи. 2013. С. 377–393; *Килиевич С. Р., Харламов В. А.* Исследование храма Вотча Федоровского мон-ря XII в. в Киеве // Древние славяне и Киевская Русь. 1989. С. 180–187; *Сазайдак М. А.* Давньокіївський Поділ. К., 1991; он же. Нові дані про укріплення «міста Ярослава» // Фортеця: Зб. заповідника «Тустань» на пошану М. Рोजка. Львів, 2009. С. 268–271; *Мовчан І. І.* Давньокіївська околиця. К., 1993; *Ивакин Г. Ю., Козюба В. К.* Исторична топографія Михайлівської гори у Києві в X–XIII ст. // А се его сребро. К., 2002. С. 71–88; *Зоценко В. Н.* Скандинавские древности и топография Киева «дружинного периода» // Ruthenica. К., 2003. Т. 2.

С. 7–52; *Ивакин В. Г.* Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Києва. К., 2008; *Тараненко С., Ивакин В.* Про находку 2 дерев'яних культових споруджень древнерус. времени на Киевском Подоле // *Acta Archaeologica Albaruthenica*. 2008. Т. 4. С. 154–160; *Ивакин Г. Ю., Иоаннисян О. М.* Десятинная церковь в Киеве: «старый взгляд» в новом освещении (предварительные результаты раскопок 2005–2007 гг.) // *Archeologia Abrahamica*. М., 2009. С. 179–202; *они же (Ивакин Г., Иоаннисян О.)*. Мурована архітектура // *Історія українського мистецтва: У 5 т. К.*, 2010. Т. 2. С. 457–524; *Елшин Д. Д., Ивакин Г. Ю.* Церковь Рождества Богородицы Десятинная митр. Петра Могилы: история, археология, изобразительные источники // *Ruthenica*. 2010. Т. 9. С. 74–109; *Сереева М. С.* Косторізна справа у Стародавньому Києві. К., 2011; *Булкин В. А.* О времени постройки ц. Спаса на Берестове // *Он же. О древнерус. архитектуре: Избр. тр.* СПб., 2012. С. 57–63; *Зыков П. Л.* Материалы к реконструкции Десятинной церкви в Киеве на основании археологических исследований // *Тр. ГЭ*. 2013. Т. 65: Первые каменные храмы Древней Руси. С. 136–160; *Иоаннисян О. М.* Еще раз по поводу дискуссии о датировке Софийского собора в Киеве: к одной ли группе памятников принадлежат Десятинная церковь и Софийский собор? // *Там же*. С. 274–302; *Иоаннисян О. М., Елшин Д. Д., Ивакин Г. Ю.* Археологические исслед. пилона у зап. фасада Десятинной ц. в Киеве в 2009–2010 гг. // *Там же*. С. 125–135; *Комар А. В.* Киев и Правобережное Поднепровье // *Русь в IX–X вв.: Археол. панорама*. М., 2012. С. 300–333; *Ивакин Г. Ю., Иоаннисян О. М., Елшин Д. Д.* Архитектурно-археологічні дослідження ц. Богородиці Десятинної в Києві у 2008–2011 рр. // *Слов'яни і Русь: археологія та історія*. К., 2013. С. 76–109; *Іевлев М. М., Козловський А. О.* Забудова Копирева кінця VI–X ст. // *Там же*. С. 69–76.

Г. Ю. Ивакин

К. в XVII — нач. XX в. Градостроительство и церковная архитектура. XVII век стал временем расцвета градо- и храмостроительства в К. Наиболее раннее известное графическое изображение К. XVII в. имеется на одной из гравюр в книге мон. Афанасия Кальнофойского «Тератургимма», изданной в типографии Киево-Печерской лавры (1638). Основное внимание на гравюре уделено изображению лавры и Печерского местечка, на территории Верхнего города и Подола отмечены лишь основные сооружения. К сер. XVII в. относится карта Верхнего города, выполненная инженером Левассёром де Бопланом. Особую ценность представляет собой план К. 1695 г., к-рый приписывается полковнику И. Ушакову. Архитектура К. зафиксирована на рисунках голл. худож. А. ван Вестерфельда (1651), на гравюрах издания Киево-Печерской лавры, а также на рисунках и чертежах городских построек из Национального музея в Стокгольме (*Алфёрова*,



ли до сер. XX в. В 1640–1642 гг. была восстановлена и перестроена ц. Спаса Преображения на Бе-

*Софийский собор.
Копия XVIII в. с рисунка
А. ван Вестерфельда.
1651 г.*

Харламов. 1982. С. 27). Градостроительный образ К. кон. XVII в. и главные памятники его архитектуры отражены на гравюре И. Щирского (т. н. Тезис Обидовского, 1688–1691, РНБ).

Существенное влияние на облик К. сер. XVII в. оказала строительная деятельность свт. Петра (Могилы), митр. Киевского и всея Руси, направленная на укрепление Православия на Украине. По его инициативе были изъяты у униатов и отремонтированы Десятинная и Трехсвятительская (древняя — во имя свт. Василия



*Киево-Печерская лавра.
Фрагмент панорамы
«Вид Киево-Печерской крепости».
1783 г.*

Великого) церкви. Большие восстановительные работы после долгого запустения проводились в Софийском соборе в 1630–1690 гг. В сер. XVII в. постройкой сев. придела во имя вмц. Варвары было начато обновление собора Михайловского Златоверхого мон-ря. Два древних собора, как и собор Киево-Печерской лавры, начали приобретать тот внешний облик, который сохрани-

рестове: древний 3-нефный храм был превращен в крестообразный; в кон. XVII — нач. XVIII в. на

месте деревянного притвора с зап. стороны был возведен каменный.

После воссоединения России с Украиной в К. начался новый градостроительный период. 31 дек. 1662 г. из Посольского приказа был выделен Малороссийский приказ, в компетенции которого оказались в т. ч. вопросы планирования городской территории К., возведение и ремонт оборонительных сооружений, постройка каменных зданий. Важными документами, фиксировавшими информацию о городском строительстве, были росписные (оставлявшиеся при смене воевод) и сметные списки. Во 2-й пол. XVII в. К. постоянно находился в центре военных действий, поэтому в городе велись активные работы по строительству укреплений. С появлением огнестрельного оружия и артиллерии старая фортификационная система К. стала неэффективной и потребовала обновления. В 1679 г. во круг Киево-Печерской лавры по распоряжению гетмана И. С. Самойловича были возведены земляные валы и другие оборонительные сооружения, фактически положившие начало новой Печерской крепости (позднее возведение укреплений лично контролировал Петр I); к 1682 г. была создана деревянная оборонительная крепость на Подоле; в 1695–1702 гг. построены каменные стены вокруг Печерского монастыря. В это время активно ремонтировали и восстанавливали обветшавшие постройки, возводили многочисленные здания (церковные, административные и общественные).

На кон. XVII в. приходится расцвет храмового строительства на средства частных вкладчиков. Во 2-й пол. XVII в. храмы строились еще деревянные, как, напр., небольшая Георгиевская ц. (1674), возведенная кн. Ю. П. Трубецким на мес-



те разрушенного каменного храма XI в. (Там же. С. 52; см. ст. *Георгия Победоносца великомученика церковь в Киеве*); благодаря поддержке царевны Софии Алексеевны была сооружена ц. во имя Веры, Надежды, Любви и Софии в Михайловском Златоверхом мон-ре (1695) (Там же. С. 58). На рубеже XVII и XVIII вв. в К. велось активное каменное храмовое строительство в формах укр. барокко, аналогичных укр. 3- и 5-срубным деревянным церквям, хотя были примеры использования форм традиционной древнерусской архитектуры. Так, на средства В. Л. Кочубея перестроена Трехсвятительская ц. (во имя свт. Василия Великого, 1693–1707, разрушена в 30-х гг. XX в., на ее месте — здание МИД

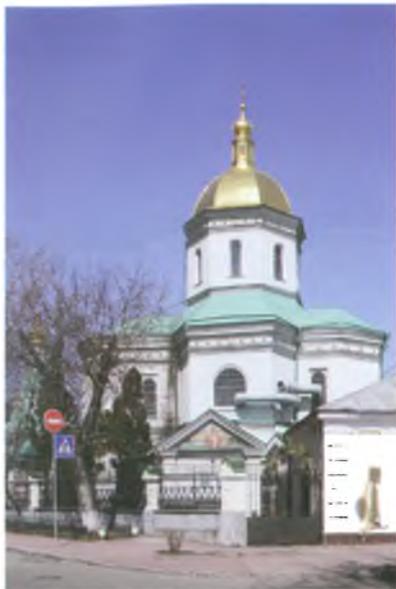
Украины). Братский и Никольский мон-ри были отстроены на деньги крупнейшего храмоздателя этого времени гетмана И. С. Мазепы с привлечением московского архит. О. Д. Старцева (см. *Киево-Братский в честь Богоявления мужской монастырь*). Части старого, деревянного Богоявленского собора Братского мон-ря в 1690 г. были использованы при возобновлении Воздвиженской ц. (позднее — Андреевская, Симеоновская) в Малом городе, сгоревшей в 1675/76 г.

В районе Печерска построили несколько церквей, напр. ц. во имя прп. Феодосия Печерского (1698–1700), большую, 3-частную, с 3 куполами вдоль оси здания, на средства киевского полковника Войска

Запорожского К. Мокиевского. Тем же ктитором в том же районе была сооружена Воскресенская ц. (1696–1698) — небольшой кирпичный одноглавый храм с 3 апсидами на месте деревянного (до 1786 принадлежал Киево-Печерской лавре). На средства Мазепы был возведен Никольский (Никола-Пустынный, Новый Никольский) монастырь с большим оригинальным 3-нефным 5-купольным собором (позднее собор назывался «Военно-Никольский» или «Большой Никола»; 1690–1693, архит. Старцев, разрушен вместе с колокольней в 1934, см.: Там же. С. 69). На его территории кн. Д. М. Голицыным была построена еще одна церковь во имя свт. Николая Чудотворца (т. н. Малый Никола, 1715) —

3-частная, одноглавая (не сохр.). Синтез древнерус. и укр. особенностей проявился в архитектуре Троицкой ц. *Китаевской во имя Св. Троицы пуст.* (1763–1767, архит. С. Д. Ковнир) — обители, основанной к югу от Печерска как скит Киево-Печерской лавры (ныне Голосеевский р-н К.).

Районом активной застройки с кон. XVII в. стал Подол (5-купольная крестообразная в плане Воскресенская ц., Борисоглебская ц.



Церковь прор. Или.
1692 г. Фотография. 2013 г.

(1692, не сохр.), заложенная на деньги полковника Г. К. Коровки-Вольского). Полковая старшина активно участвовала в храмоздании. Нек-рые храмы, возможно, строили по типу укр. деревянных церквей: напр., ц. прор. Или (1692), сооруженная на средства П. Гудимы, соответствует типу 3-срубного здания. Декор ее фасадов выполнен в традициях рус. архитектуры XVII в., что может свидетельствовать об участии в работе московских мастеров (перестроена в 1755). К крестообразным в плане одноверхим укр. храмам восходит архитектурный тип и детали декора ц. свт. Николая Чудотворца (Притиска) (1695–1707): поясok поребрика на уровне хоров напоминает подобное членение в деревянных храмах. В 1738–1741 гг. на Подоле греч. диаспорой К. была построена ц. вмц. Екатерины греч. Екатерининского мон-ря (с 1744 подворье мон-ря вмц. Екатерины на Синае; снесена в 1929). Не прекращалось и деревянное церковное строительство — этот материал ис-



Андреевская ц.
1744–1754 гг. Фотография. 2013 г.

пользовался при возведении приходских храмов. Напр., на средства жителей урочища Гончары-Кожмяки была выстроена на Подоле церковь в традиционных формах укр. деревянного зодчества: крестообразная в плане, с 3 куполами и граненой апсидой (1746–1748; деревянная, на каменном фундаменте, сгорела при пожаре в 1811).

С кон. 40-х гг. XVIII в. в связи с приездом в К. имп. Елизаветы Петровны в городе началось строительство репрезентативных зданий. Был возведен путевой (Мариинский) дворец



Кирилловская ц.
40-е гг. XII в., 1734 г. Фотография. 2012 г.

на Печерске по образцу подмосковной усадьбы императрицы в Перове (ныне президентский дворец в Царском саду; 1747–1767, проект Б. Ф. Растрелли, архит. И. Ф. Мичурин) и дворцовая ц. во имя ап. Андрея Первозванного (Андреевский собор), заложенная в присут-

ствии государыни в 1744 г. В том, что Растрелли побывал в К., исследователи уверены благодаря его подписанному рисунку с изображением лаврских пещер (Безсонов. 1951. С. 7). Андреевская ц. в К. стала первым церковным сооружением придворного архитектора, в котором было использовано древнее пятиглавие как символ рус. православного зодчества. Расположение на высоком мысу-бастионе над Подолом и Днепром, контраст между тяжелыми пропорциями фундамента-стилобата в виде 2-этажного здания и легкостью, изящностью небольших размеров самого храма сделало Андреевский собор одной из жемчужин архитектуры К., а также всего рус. барокко елизаветинского времени. В плане церковь представляет собой лат. крест, в богатом декоре использован коринфский ордер. Творчество Растрелли и строительство в стиле елизаветинского барокко внесли в архитектуру К. элементы имперской репрезентативности и повлияли на усиление декоративного начала в последующих значимых для города постройках (Софийская колокольня, брама Заборовского и др.).

Последним крупным представителем укр. барокко, чье творчество повлияло на архитектурный облик К., был И. Г. Григорович-Барский (1713–1785), получивший образование в Киево-Могилянской академии и работавший в городском магистрате. Его вкладом в благоустройство К. был водопровод на Подоле с фонтанным павильоном-ротондой напротив главного фасада здания городского магистрата (1748–1749, в нач. XIX в. фонтан получил название «Самсон» после установки новой скульптурной группы, не сохр., воссоздан к празднованию 1500-летия К. в 1982). Григоровичем-Барским был выстроен или реконструирован целый ряд киевских церквей. Особенно активно архитектор работал в Кирилловском мон-ре (возобновил в формах укр. барокко Кирилловскую ц. после пожара 1734 г., построил колокольню с надвратной церковью (не сохр.) и другие монастырские здания — 1748–1760) и на Подоле. В 40–50-х гг. XVIII в. он реконструировал храм святых Константина и Елены, возведенный в 1735 г. на деньги бургомистра Г. Минцевича, достроив галерею и 3-этажную барочную коло-

кольню с маленькой ц. во имя свт. Дмитрия Ростовского (перестроена в 1865, уничтожена, сохр. колокольня). Одним из лучших сооружений архитектора считается Покровская ц. (1766–1772) — небольшой 3-частный 3-главый храм, выстроенный на месте деревянной церкви 1685 г., к-рый переключается своими фор-



*Церковь
свт. Николая Чудотворца
(Набережного) (справа).
1772–1775 гг.
Фотография. 2013 г.*

мами и декоративными элементами с Андреевской ц. (архит. Растрелли). Церковь свт. Николая Чудотворца (Набережного) (1772–1775) создана Григоровичем-Барским в формах, переходных от барокко к классицизму. Однокупольный храм имеет крестообразный план, где каждая ветвь креста заканчивается полукружием и треугольным фронтоном. Как и Покровская ц., храм имеет большое значение для формирования градостроительного силуэта Подола. Самой знаменитой киевской градостроительной доминантой стала барочная колокольня Киево-Печерской лавры (высота 96,5 м; 1731–1745, проект И. Г. Шеделя, он же спроектировал коло-



*Аскольдова могила.
Худож. Т. Г. Шевченко. 1846 г.
Сепия, акварель (ГПИБ)*

кольню на Дальних пещерах, 1751–1761, мастер Ковнир). Украинское барокко стало восприниматься впоследствии, в архитектуре нач. XX в., как национальный (старый укр.) стиль.

На протяжении XVIII в. К. сохранял планировку, зафиксированную еще схемой Ушакова 1695 г., согласно которой восстанавливались городские кварталы после пожаров. В 1787 г. имп. Екатерина II во время визита охарактеризовала К. как город, целиком состоявший «из укреплений да из предместий, а самого города я до сих пор не могу доискаться» (*Ерофалов-Пилипчак. 2000. С. 30*). В 80-х гг. XVIII в.

разрабатывались планы генеральной реконструкции К., его перепланировки на регулярной основе

и соединения самостоятельных частей города в единое целое. Самый радикальный план принадлежал И. И. Миллеру и гр. А. П. Шувалову и предполагал перенос города на возвышенность с постепенной ликвидацией Подола, существование к-рого признали нерациональным из-за постоянных наводнений и пожаров. Однако проекты оставались неосуществленными, пока киевским городским архитектором не был назначен А. И. Меленский (1799–1829). Под его рук. в нач. XIX в. было начато обширное строительство зданий по образцовым проектам, созданы новые районы, возведены главные административные сооружения (Контрактный дом на Подоле; Присутственные места, Дворянское собрание и дом губернатора на Дворцовой пл. в Липках). Согласно ге-

неральному плану К. 1808–1809 гг. (В. И. Гесте при участии Меленского), были проложены новые улицы, центром города стал Крещатик. Работы по объединению частей К. на основе регулярного плана продолжались в течение 1-й пол. XIX в.

А. И. Меленскому удалось примирить строгую классицистическую

регулярность планов Гесте с особенностями уже сложившегося городского ландшафта и привнести в архитектуру К. традиции московского ампира. Напр., Никольская ц. на Аскольдовой могиле, на месте перевоза через Днепр, на территории Николо-Пустынного монастыря (1810), получила вид небольшой ротонды, окруженной колоннадой, что напоминало парковый павильон (это единственное строение, сохранившееся от обширного монастырского комплекса, включавшего 3 храма во имя Николая Чудотворца). Меленский — автор старейшего в К. архитектурного монумента, сооруженного у основания Владимирской горки, на набережной Днепра, на месте св. источника, где, согласно преданию, св. Владимир крестил своих сыновей. Установленную здесь колонну тосканского ордера (позднее в ее основании была устроена часовня) назвали памятником Крещению Руси или нижним памятником св. Владимиру (1802–1808, известна также как «колонна Магдебургского права»).

В 1811 г. в результате пожара было уничтожено большинство жилых построек на Подоле, что позволило его полностью реконструировать согласно плану Гесте при активном участии Меленского. Новая регулярная планировка учитывала сохранившиеся архитектурные ансамбли: напр., ц. свт. Николая Чудотворца (Притиска) замкнула перспективу ряда улиц, комплекс Ильинской ц. с колокольней стал одним из акцентов в застройке днепровской набережной. Пожар повредил большое количество старых храмов, их возобновление проводилось с учетом новых вкусов классицизма. С ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (Пирогошей) — кирпичного здания домонгольского периода — были сняты пострадавшие 4 угловые башенки-главки, ее фасады приобрели завершения в виде треугольных фронтонов (разрушена в 1935, условно воссоздана). Обновлена была ц. прор. Илии на Подоле, на месте древнейшего храма К.: в 1-й пол. XIX в. пристроен придел с юга и притвор с портиком с запада. Барочные купола Покровского храма получили завершения в формах классицизма, в 1824 г. к его зап. фасаду был пристроен 2-этажный объем новой теплой церкви. Храм свт. Николая Чудотворца (Притиска)

и Крестовоздвиженская ц. на Кожемяках (1811) были восстановлены с сохранением барочных форм декора. На Подоле одновременно с масштабными работами по реконструкции в 20-х гг. XIX в. Меленским велось классицистическое строительство: во Флоровском (1818–1832), в Братском (1815–1826) монастырях, а также в Выдубицком монастыре (1829–1833) и Киево-



Подол.
Фотография. Нач. XX в.

Печерской лавре (1826); были сооружены 5-главая ц. свт. Николая Доброго (1800–1808, разрушена в 1935, сохр. колокольня 1716 г.) и ц. Рождества Христова — октагон на Почтовой пл. (1808–1814, разрушена в 1930, воссоздана).

Новый облик К. приобрел после того, как были срыты валы древних

оружий, напр. Десятинной ц. Рождества Пресв. Богородицы (1828–1842, архит. В. П. Стасов). Проект этого храма, выполненный архит. Н. Е. Ефимовым в 1826 г., стал первой в России попыткой научного воссоздания форм древней церкви, основанного на археологических источниках и сохранившихся аналогах. Произведение же Стасова явилось первым примером рус. стиля

в городе (церковь разрушена в 1936). В 1833 г., во время прокладки Владимирской ул., были обнаружены остатки фундаментов, отождествлен-

ные с древней ц. св. Ирины. В 1852 г. один из столбов храма был обложен найденным при раскопках кирпичом, получил шатровое завершение с куполом и был оставлен посреди проезжей части в качестве памятника св. Ирине («Ирининский столб», не сохр.).

Одним из градообразующих ансамблей стала площадь с монументальным зданием ун-та св. Владимира (1837–1843, ныне т. н. Красный корпус КНУ им. Т. Г. Шевченко), построенным по проекту и под надзором активно работавшего в К. архит. В. И. Беретти в стиле

Вид Старого города
с Ярославова вала.
Литография В. Ф. Тимма.
1854 г.



репрезентативного с.-петербургского классицизма. Университетский корпус, первое столь крупное здание в К., и огромная площадь перед его фасадом задали новый масштаб городской застройке.

С 1838 г. в Киевской епархии работал архит. П. И. Спарро (1814–1887?), проектировавший в формах рус. («тоновского») стиля (Казанская ц. во Флоровском мон-ре, 1841–1844, и другие постройки). Он спроектировал также 5 зданий в Киево-Печерской лавре, отдельные сооружения в Китаевской и Голосеевской пустынях. Примерами «тоновского» стиля являются также коло-

кольни церковей свт. Николая Чудотворца (Набережного) (и теплая церковь там же, 1862–1863, автор проекта — губ. архит. М. С. Иконников, исполнявший эту должность в 1854–1895) и Дмитриевской (Иорданской, не сохр.), Троицкая Лыбедская ц. (1858). Значительный интерес с т. зр. применения новых материалов и конструкций представляла сооруженная позднее в русском стиле первая в империи т. н. железная (при постройке были использованы железо, сталь, чугун) ц. свт. Иоанна Златоуста (1867–1871, инженер А. А. Никельс, архит. Н. Е. Юргенс, разрушена в 1934).

В связи со строительством общественных зданий нового типа в них появились домовые храмы, напр. во имя равноап. кн. Владимира в ун-те св. Владимира (1840). Посвящение крестителю Руси храмов в К. стало элементом гос. политики, особенно в преддверии празднования 900-летнего юбилея Крещения Руси. Еще с сер. XIX в. планировалось строительство храма в К., посвященного князю — крестителю Руси (см. ст. *Владимира, равноап. кн., собор в Киеве*). Выбор архитектурных форм и программы внутреннего убранства сопоставимы со строительством крупнейших по масштабу и культурному значению храмов империи того времени — храма Христа Спасителя в Москве и храма Спаса на Крови в С.-Петербурге (см. ст. *Воскресения Христова собор*), что должно было подчеркнуть знаковое положение К. Важное место в церковной архитектуре К., исторически тесно связанного с Византией, стал занимать визант. стиль, к-рый, в частности, характерен для Владимирского собора (основной автор — А. В. Беретти) и спроектированных В. Н. Николаевым во 2-й пол. 80-х гг. XIX в. и несохранившихся Введенской, Благовещенской, Сретенской и Александро-Невской церквей, для храма свт. Михаила Киевского при больнице цесаревича Александра (1893–1895, воссоздан после 1995).

Деятельность Николаева, занимавшего должности городского архитектора (1873–1887), архитектора по Киевскому епархиальному ведомству (1875–1898) и Киево-Печерской лавры (1893–1899), отличалась масштабом и разнообразием. Он, по свидетельству современников, «построил целый новый город» (*Ерофалов-Пилипчак*. 2000.

княжеских «городов» и на их месте в сер. XIX в. проложены ул. Ярославов вал, Трехсвятительская, Прорезная. В 1841–1844 гг. был уничтожен древний Михайловский вал (*Логвин*. 1982. С. 43). Однако с 1830 г. по желанию императора началось сооружение Новой Печерской крепости (проект К. И. Оппермана). В результате Киевская крепость стала самым большим земляным укреплением Европы. Археологические работы этого периода иногда завершались реконструкцией найденных со-

С. 104) — гостиницы, особняки, доходные дома, больницы, концертные залы, приюты и гимназии, промышленные и садово-парковые сооружения, здание Купеческого собрания (1894). Используя в качестве образца византийские и русские храмы, Николаев создал или реконструировал ок. 20 киевских церквей. По воле вел. кнг. Александры Петровны (в иночестве прп. Анастасия) на Вознесенском холме над Подолом был возведен *киевский в честь Покрова Пресв. Богородицы женский монастырь* — крупнейший в К. ансамбль в русском («московско-ярославском») стиле. Сохранились построенные Николаевым Покровская ц. (1889–1890) и Никольский собор (1896–1911; эскиз сделал сын прп. Анастасии, военный инженер вел. кн. Петр Николаевич) — самый большой по площади киевский храм. Вероятно, при проектировании Никольского собора архитектор применил плановое решение и декор одного из предыдущих своих сооружений — небольшой Александро-Невской ц. в Галаганах (1891–1892, разрушена в 1936). Из др. его храмовых построек уцелели Трапезная ц. преподобных Антония



*Вознесенская ц.
на Байковом кладбище. 1884–1888 гг.
Фотография. 2012 г.*

ре, где им было возведено 11 зданий, включая митрополичью Крестовую Благовещенскую и больничную церкви, б-ку митр. Флавиана (Городецкого). В богатой отделке митрополичьего корпуса оригинально сочетаются русский стиль и барочные элементы старого здания. Его храмовые сооружения — ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Голосеевской пуст. (1910–1912, воссоздана после 1997) и собор Свято-Пантелеимонова монастыря в Феофании (1905–1912), последний киевский собор, построенный перед

*Университет св. Владимира.
Светопечать С. В. Кульженко.
Киев. 1897 г. (ГПИБ)*

Октябрьским переворотом, а также Покровская ц. на Приорке (1899–1906). Особой выразительностью отличалась доминировавшая в районе вокзала Ильинская ц. на Новом Строении (1908–1914, разрушена в 1936), сочетающая черты «московско-ярославского» стиля и модерна.

Стилистика храмов, построенных Ермаковым, и ряда церквей, сооруженных В. Николаевым, соответствует формам московско-ярославского узора XVII в., поиск национальных форм в русской и украинской («старый украинский» стиль) архитектуре нач. XX в. мало затронул церковное зодчество К. Редкий пример «неоампирной» стилизации представляет собой колокольня греческого Екатеринин-

ского монастыря на Контрактовой пл. (1914–1915, архит. В. В. Эйсер).

В храмах К. появились копии палестинских святынь: в Покровском мон-ре в нише церкви была устроена копия Гроба Господня; в ц. св. Феодора Освященного (30-е гг. XIX в.) в Лукьяновке, районе Дорогожичей, предместья К., при расширении храма (1887–1896) по инициативе прихожан были сооружены подземные помещения по проекту архит. А. А. Парланда, скопированные с Кувуклии храма Гроба Господня в Иерусалиме и пещерного храма св. Климента в Инкермане (церковь разрушена в 30-х гг. XX в., подземные сооружения раскопаны и обустроены, работы велись с 2008). Настоятелем Феодоровской ц. в районе древней горы Щекавица была основана школа с ц. свт. Макария, митр. Киевского (1897; закрыта в 1938, богослужения возобновлены в 1942). Здание — один из 3 (наряду с церквями Вознесения Господня на Демиевке (Демиевке, 1882–1883) и прп. Серафима Саровского в Пуще-Водице (1908–1910), архитекторы Э. П. Брадтман, А. И. Тихонов) сохранившихся исторических деревянных храмов К.

На формирование облика К. в эпоху историзма влияли не только новые храмы, но и театральные (оперный театр, проект 1896 г. В. А. Шрётера в стиле французского ренессанса, реализован в 1898–1901), банковские, учебные здания (ряд из них был спроектирован А. В. Кобелевым; Владимирский кадетский корпус на Соломенке, 1849–1857, — И. В. Штромом; Политехнический институт имп. Александра II, 1898–1901, — И. С. Китнером), гостиницы и доходные дома (значительное их число было сооружено архит. А. Ф. Крауссом и городовым архитектором в 1887–1913 А. С. Кривошеевым), скульптурные монументы, напр. памятник св. кн. Владимиру Великому (1853, скульптор П. К. Клодт), поставленный на бывшей Михайловской горке, в районе древнего «города Изяслава», едва ли не первый памятник святому в России. Крест в руках князя с 1895 г. освещался электричеством. Ансамбль Софийской пл. был дополнен памятником гетману Богдану Хмельницкому (1888, скульптор М. О. Микешин, архит. В. Николаев). Конный, в традиции имп. монументов, с активным движением фигур и формой



и Феодосия в Киево-Печерской лавре (1893–1895), сочетающая черты рус. и визант. стилей, и Вознесенская ц. на Байковом кладбище в визант. стиле (1884–1888). Его сыном, городовым архит. И. В. Николаевым, была спроектирована Покровская ц. на Соломенке (1893–1897) в формах узора XVII в. Преемником В. Николаева на посту киевского епархиального архитектора был Е. Ф. Ермаков, спроектировавший множество храмов и церковно-административных зданий в киевских монастырях, особенно активное строительство под его рук. развернулось в Киево-Печерской лав-

каменного постамента, он напоминает памятник Петру I (Медный всадник) в С.-Петербурге. В сквере напротив здания университета был установлен памятник имп. Николаю I (1896, скульптор М. А. Чижов, архит. В. Николаев, уничтожен в 1920, ныне на его месте находится памятник Шевченко), призванный отметить вклад императора в градостроительство К.: он опирался на утвержденный при нем план города, а барельефы на пьедестале изображали возведенные по его указам здания. В 10-х гг. XX в. К. украсили памятники св. равноап. кнг. Ольге (1911, скульптор И. П. Кавалеридзе), имп. Александру II (1910–1911), П. А. Столыпину (1913, оба — скульптор Э. Ксименес, архит. В. Николаев). В советское время они были уничтожены.

В гражданском строительстве К. в нач. XX в. значительную роль сыграли модерн (архит. В. В. Городецкий, также автор проекта монументального неоготического костела свт. Николая на Б. Васильковской ул., 1899–1909, и соавтор, вместе с П. С. Бойцовым, проекта Городского музея антиквариата и искусств, 1897–1900) и неоклассицизм, крупнейшими представителями которого были архит. П. Ф. Алёшин (здания Педагогического музея им. цесаревича Алексея, ул. Владимирская, 57, 1910–1911; Ольгинской гимназии, ул. Б. Хмельницкого, 15, 1914–1928), П. С. Андреев, В. А. Осмак, В. Н. Рыков. Два банковских сооружения до сих пор определяют панораму начала Крещатика. Элементы модерна и неоренессанса сочетает здание Русского для внешней торговли банка, возведенное в 1913–1915 гг. по проекту архит. Ф. И. Лидваля; неоклассицистический характер имеет дом, построенный для С.-Петербургского международного коммерческого банка (1911–1914; Л. Н. Бенуа). Еще один столичный зодчий, В. А. Шуко, стал автором монументального неоклассицистического с элементами неоренессанса здания Киевской губернской земской управы (1913–1914).

Лит.: Сементовский Н. М. Киев, его святыни, древности, достопамятности. К., 1864; Похилевич Л. И. Мон-ри и церкви г. Киева. К., 1865; Закревский Н. В. Описание Киева. К., 1868. 2 т.; Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. К., 1888; Путеводитель по г. Киеву и его святыням. К., 1895; Петров Н. И. Киев, его святыни и памятники. СПб., 1896; Указатель святыни и священных достопа-

мятностей Киева. К., 1898⁶; Максимович Н. И. Перечень обществ. и казенных зданий монастырей, церквей, часовен, памятников, садов, скверов, театров, площадей и проч. в г. Киеве. К., 1902; Титов Ф. И., *прот.* Путеводитель при обозрении святынь Киево-Печерской лавры и г. Киева. К., 1912²; *он же.* Киево-Подольские монастырские и приходские храмы сто лет тому назад: (К истории великого пожара на Киево-Подоле 9 июля 1811 г.). К., 1914; Путеводитель по г. Киеву со справ. отделом. К., 1914; Шероцкий К. В. Киев: Путев. К., 1918; Лукомский Г. К. Киев: Церк. архитектура XI–XIX вв.: Визант. зодчество. Укр. барокко. Мюнхен, 1923; Эрнст Ф. Київська архітектура XVII в. // Київ та його околиця в історії і пам'ятках / Ред.: М. С. Грушевський. К., 1926. С. 125–166; Холостенко М. В. Иван Григорович-Барский — зодчий Киева XVIII ст. // Архитектура Радянської України. К., 1940. № 11. С. 40–47; Безсонов С. В. Архитектура Андреевской церкви в Киеве. М., 1951; Архитектура Украинской ССР: [Альбом]. М., 1954. Т. 1; Пилявский В. И. Из истории планировки и застройки Киева в нач. XIX в. // Зодчество Украины. К., 1954. С. 197–212; Леонтович В. Г. Архитекторы, инженеры-строители и скульпторы, работавшие в Киеве в период с 1855–1925 гг. К., 1961. Ркп. // ВНИИТАГ [Электр. ресурс: www.alyoshin.ru/Files/arhiv/leon_prg.html]; Ивнаткин И. А. История планировки и застройки Киева в нач. XIX в.: АКД. К., 1962; Логвин Г. Н. Киев: Книга-спутник по г. Киеву. М., 1967²; *он же.* Киев: [По архит. памятникам: Очерк]. М., 1982; Болотова Г. В. План Киева 1695 р., як джерело до вивчення історії міста кін. XVII ст. // Архіви України. К., 1980. № 4. С. 51–59; Алфёрова Г. В., Харламов В. А. Киев во 2-й пол. XVII в.: Ист.-архит. очерк. К., 1982; Архитектура Киева: Сб. / Отв. ред.: В. П. Дахно. К., 1982; История городов и сел Укр. ССР: В 26 т. К., 1982. [Т. 1:] Киев; Шулькевич М. М., Дмитренко Т. Д. Киев: Архит.-ист. очерк. К., 1982⁶; Памятники градостроительства и архитектуры Укр. ССР: В 4 т. К., 1983. Т. 1: Киев. Киевская обл.; Киев: Энцикл. справ. / Ред.: А. В. Кудрицкий. К., 1986²; Геврик Т. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва: [Кат. вист.]. Н.-Й., 1987²; Дегтярьов М. Г. Киевский городской архитектор А. И. Меленский // Строительство и архитектура. К., 1989. № 2. С. 17–19; Анисимов А. Л. Скорбное бесчувствие: На добрую память о Киеве, или Грустные прогулки по городу, к-рого нет. К., 1992; Ерофалов Б. Л. Развитие планировочной структуры Киева в 1-й пол. XIX в. // М. Ф. Казаков и архитектура классицизма: [Сб. ст.]. М., 1996. С. 135–141; *он же.* (Ерофалов-Пилипчук). Архитектура имперского Киева. К., 2000; Кіржаєва І. Иван Григорович-Барский у Києві: Буклет. М., 1996; Фісун О. Андрій Меленський — головний архітектор Києва. К., 1996; Третяк К. О. Київ: Путівник по зруйнованому місту. К., 1998; *он же.* Втрачені споруди та пам'ятники Києва: Довідник. К., 2004; Виноградова М. В. и др. Головні та міські архітектори Києва, 1799–1999: [Кат. вист.]. К., 1999; Тимофієнко В. І. Зодчі України кін. XVIII — початку XX ст.: Біогр. довідник. К., 1999; Кандий А., *диак.* Мон-ри и храмы Киева: Справ.-путев. К., 2001³; Попельницька О. О. Історична топографія Київського Подолу XVII — початку XIX ст. К., 2003; Толочко Л. І., Дегтярьов М. Г. Подільські храми Києва. К., 2003.

Свящ. Александр Берташ, А. А. К.

КИЕВО-БРАТСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 10 мая и 6 сент.), чудотворная. Одна из главных святынь Киева, особо почиталась в XVII–XVIII вв. Списки



Киево-Братская икона Божией Матери. 70–90-е гг. XVII в., 1-я пол. — сер. XVIII в. (НХМУ)

К.-Б. и и гравюры с ее изображением распространялись по всей Украине. Название иконы связано с киевским православным братством и *Киево-Братским в честь Богоявления мон-рем* на Подоле, где находился чудотворный образ.

Согласно монастырскому преданию, 10 мая 1662 г. икона приплыла по Днепру из разоренного татарами Вышгорода, где была наместной (храмовой) в ц. святых Бориса и Глеба. Оставляя Вышгород, татары стали переправляться через Днепр, но их потопила поднымавшая буря. Спасти смог лишь один татарин, ухватившись как за спасительный плот за икону Божией Матери. Икона остановилась напротив Братского монастыря и была с честью вынута монахами из воды. Татарин, испытав на себе действие Промысла Божия, уверовал во Иисуса Христа и принял крещение. Икона была поставлена в деревянной братской Борисоглебской ц.

Самое раннее печатное воспроизведение предания об иконе — текст, размещенный на картуше внизу гравюры «Чудотворная икона Богородицы Братской» (1706) работы мон. Илариона (Мигуры) (оттиски неизвестны, медная доска хранится в отделе изобразительного искусства НБУВ; мон. Иларион (Мигура) неод-

нократно гравировал К.-Б. и., напр. в 1704 — панегирик архим. Гедеону (Одорскому): «Истинное изображение чудотворного образа прѣ вцы братской киевской иже преж в вишгородѣ в црквѣ с страстотерпецвз Кнзей россійскихъ Романа и Давида бѣ намѣстным влѣто АХЗВ (1662) когда татарѣ чрезъ вишгородъ за Днѣпръ на плѣненіе Хртанъ нти хотѣша сотворшеже ашаса плаванію. и сыа обво иконѣ единъ вземъ Татаринъ. на ней. бжї. им же изволеніемъ бѣра воставши всѣхъ истопи Ягаранъ семь токмо живѣ същѣ егож та ежественнаа икона под Кіев волнами низносации невреднѣ принесѣ и ста противъ митра братскаго чѣдоинѣ. Стоаше же доселѣ донелѣже Иноци братскіе пришедше чтно взаша ю отводи и поставиша такоже в црквѣ стыхъ стрототерпецвз кнзей Россійскихъ. Си явное чѣдо видѣ Татаринъ, вѣрова и кртиса. Чѣдотворнааже икона доднесь не перестаетъ во обит: брат: чѣдодействовать. Нас Arcam curavit R. Hilarionnes Migura Metropolis Kiyoviensi Archidiacong. A 1706» (*Аскоценский*. 1856. С. 346; см. также: *Ровинский*. Народные картинки. 1881. Кн. 3. № 1224). Текст на гравюре с указанной кириллицей датой — 1662 г. — приобрел значение документа, и приведенная в нем датировка обретения К.-Б. и. стала общепринятой.

Между тем упоминание, вероятно, о чудотворной иконе Братского монастыря встречается в путевом дневнике архидиака. Павла Алеппского, побывавшего в Киеве в 1654 и 1656 гг. Икона фигурирует в записях, сделанных в июле 1656 г.: «В среду прибыл настоятель Богоявленского монастыря, находящегося в середине города, пригласить нашего владыку патриарха отслужить в нем обедню, в праздник чудотворного образа Владычицы, принесенного из страны ляхов (Польши.— Г. Б.). Мы отправились и отслужили обедню, в присутствии всех горожан, а потом пошли к трапезе» (*Павел Алеппский*. Путешествие. 1898. Вып. 4. С. 186). Сомнение относительно того, идет ли в записях архидиака. Павла Алеппского речь о К.-Б. и., вызывает тот факт, что тогда же, в 50-х гг. XVII в., при митр. Сильвестре (Косове), в игуменство Лазаря (Барановича), в Братский мон-рь была привезена из захваченного в 1655 г. униатами Купятицкого мон-ря близ Пинска чудотворная *Купятицкая икона Божией Матери* (позднее перенесена в Софийский собор Киева). Не исключено, что упомянутая обедня в июле



Креховско-Верхратская икона Божией Матери. 2-я пол. XVII в. (Креховский мон-рь)

1656 г. служилась перед Купятицкой иконой.

Происхождение К.-Б. и. с правосл. укр. земель, остававшихся в то время в составе Речи Посполитой (Галиция, Волынь, Подолье), или из Белорусского региона представляется вполне возможным, т. к. на западноукр. землях почитались сходные с ней иконы Божией Матери



Икона Божией Матери «Умиление» из с. Местковичи. 1656 г. (НХМ РБ)

т. н. Креховско-Верхратского типа. Отличительными признаками икон этого типа являются ручка Младенца, лежащая в руке Богоматери, и нежное соприкосновение Их лицов (*Міляева*. 1994. С. 126). В его основе лежит тип иконографии «римской» Богоматери, возникший, по мнению Н. П. Кондакова, под влиянием итало-критской иконописи

(*Кондаков*. Иконография Богоматери. Т. 2. С. 179). Подобная укр. иконография сер. XVII в. могла появиться на пограничье современных Белоруссии, Польши и Украины (Замостье (ныне Замосць) — Луцк — Пинск). Оттуда иконы Божией Матери этого типа распространялись на прилегающие регионы Галиции и Волыни. Образцом данного типа является чудотворная Верхратская икона Божией Матери из Креховского мон-ря, по преданию принесенная в Верхрату из Замостья в 1682 г. (в наст. время в Креховском мон-ре). К этому типу близки икона Божией Матери «Умиление» 1656 г. из с. Местковичи близ Пинска (НХМ РБ), икона рубежа XVII и XVIII вв. кисти иером. Иова (Конзелевича) из Белостоцкого монастыря близ Луцка и др. Богородичная икона такого типа, возможно, была принесена до 1656 г. (или между 1654 и 1656) с Пинщины вместе с Купятицкой иконой в Киево-Братский мон-рь, где стала почитаться как чудотворная. В этом случае документальные данные архидиака. Павла Алеппского не согласуются с легендарными сведениями о прибытии иконы по Днепру из Вышгорода. Можно только предполагать, что во время русско-польск. войны 1654–1667 гг. чудотворный образ Божией Матери мог быть поврежден или потерян, а в 1662 г. он был возобновлен или написан заново или же заменен иконой, «приплывшей» из Вышгорода.

Сцена с плывущей по Днепру К.-Б. и. представлена на гравюрах. На одной из них, на меди, под названием «Богоявление», созданной в честь освящения в 1693 г. нового Богоявленского собора Киево-Братского монастыря (*Люта Т. Могиланський «Theatrum Gloriam» Івана Мазепи // Пам'ятки України. 2013. № 1(183). С. 57*), изображено «Крещение Господне» в Иордане-Днепре, по волнам к-рого к Киеву плывет лодка с К.-Б. и. Слева от реки показан вышгородский храм святых Бориса и Глеба, а на противоположном гористом берегу стоят киевские церкви, ниже которых, на Подоле, — Богоявленский собор Братского монастыря, возле которого изображена группа людей во главе с равноап. кн. Владимиром и со святыми Борисом и Глебом. Внизу по центру помещен герб гетмана И. С. Мазепы, покровителя мон-ря; изображение

элементов герба повторяется неск. раз (НБВ; см.: *Deluga W. Grafika z krgu Ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej XVII i XVIII w. Kraków, 2003. Tab. XXXI*). На более ран-



Bożоявление.
Гравюра. Кон. XVII в.
(НБВ)

ней гравюре (1703) с изображением К.-Б. и работы Стефана Савицкого внизу также представлена сцена с плывущей иконой (медная доска хранится в отделе изобразительного искусства НБУВ; см.: *Попов. 1926. С. 92*).

На гравюре мон. Илариона (Мигуры) 1706 г. К.-Б. и. в ризе помещена в роскошный барочный киот, украшенный резьбой и живописными медальонами. На гравюре-панегирике Б. П. Шереметеву 1713 г. К.-Б. и. изображена в украшенной орнаментом ризе, примечательной



Киево-Братская икона
Божией Матери. Гравюра. 1713 г.

деталью которой являются ангелы, держащие корону над головой Богоматери (воспроизведение: Типография Киево-Печерской лавры / Сост.: прот. Ф. И. Титов. К., 1916. Т. 1. С. 473; доска и оттиски неизвестны).

Барочный киот с К.-Б. и. мог быть установлен в новом Богоявленском соборе во время его освящения в 1693 г. Первое упоминание о местонахождении иконы в интерьере собора зафиксировано в документе 1743 г.: «...напротив Благовещения» (*Мухин. 1893. С. 163*). То же место указано в описи еп.

Ириней (Фальковского) 1803 г., согласно которой в Богоявленском соборе помимо старинного мазепинского иконостаса стояли также 2 небольших новых: в одном из них помещалась чудотворная икона, а в другом — образ Благовещения (в соборе имелся Благовещенский придел) (*Там же. С. 205*). В описи также ука-



Интерьер
Богоявленского собора
Братского мон-ря.
Рис. К. П. Мазера. 1851 г.

зано: «При чудотворной иконе было много привесок и украшений, между которыми находилось бриллиантовое ожерелье, подаренное Екатериной Евфимовной Галаган, стоившее 2 тысячи рублей» (*Там же. С. 207*).

После пожара 1811 г. на Подоле К.-Б. и. перенесли в Борисоглебскую ц. (переосвящена во имя Св. Духа) Братского мон-ря. В 1824 г. чудотворный образ вернули в восстановленный Богоявленский собор. Там его поместили в новый позолоченный киот в стиле ампир, сделанный на средства киевского вице-губернатора В. С. Катеринича. На рис. К. П. Мазера 1851 г. на переднем плане представлен киот с образом «Благовещение», а в глубине собора, у столба, — киот с К.-Б. и. (*Мазер К. П. Образы Киева сер. XIX ст. Нюстремс, 1999. Ил. 38*). Киоты, как и но-

вый иконостас собора, были спроектированы архит. А. И. Меленским. В 1831 г., при архим. Иннокентии (Борисове), перед киотами с К.-Б. и. и иконой «Благовещение» были установлены новые чугунные решетки, выписанные из Тулы, а в 1878 г. сделаны мраморные лестницы.

Во время пожара 1864 г. в Богоявленском соборе К.-Б. и. носили вокруг храма и мон-ря (*Мухин. 1893. С. 264–266*). От огня удалось спасти иконостас и убранство алтаря, в котором отслужили литургию и благодарственный молебен. До 1878 г. К.-Б. и. из неотопливаемого Богоявленского собора на зимнее время переносили в теплую Свято-Духовскую ц., там она пребывала до службы на вынесение плащаницы в Великую пятницу. Проф. КДА Н. Ф. Мухин в 1893 г. подробно описал киот архит. Меленского, в котором икона пребывала до конца своей монастырской истории: «В средней части храма, в правой и левой стороне его... находится два вызлащенных киота, очень изящной резной работы. Верхняя часть каждого из киотов, устроенная в ви-

де балдахина, покоится на восьми вызолоченных колоннах коринфского ордена, живописно расположенных в два ряда.

Между ними поднимается мраморная лестница в несколько ступеней. Оба киота ограждены чугунными решетками, снабженными медными розетками для свечей. В правом (южном) киоте находится чудотворная икона братской Богоматери, а в левом (северном) — икона святителя Николая» (*Там же. С. 278*).

В 40–50-х гг. XIX в. сведения о К.-Б. и. появляются в изданиях, посвященных древностям Киева. Она упоминается в публикациях митр. Макария (Булгакова), И. И. Фундуклея, В. И. Аскоченского, Н. В. Закревского и др.

Сведения, дополняющие предание о происхождении иконы, были опубликованы в 1890 г. свящ. Феодором Маниковским, клириком Борисоглебской ц. в Вышгороде. В вышгородском храме в то время в иконо-

стасе стоял список К.-Б. и. («истинное изображение и мера»), где на лице Богородицы, как и на чудотворном образе, Маниковский отметил «рану» от сабли, нанесенную, по его словам, в 1651 г., еще до отплытия иконы в Киев, солдатом литов. армии кн. Я. Радзивилла. Князь после явления ему Богородицы во сне велел казнить солдата-преступника, после чего войско Радзивилла смогло беспрепятственно оставить Вышгород (*Маниковский*. 1890. С. 34). В описании Мухина 1893 г. также упоминается «рана» на лице Богородицы: «Язва эта, идущая от брови левого глаза почти через всю правую щеку, видна на лице Богородицы до настоящего времени» (*Мухин*. 1893. С. 20). Показательно, что до Маниковского ни в одном из описаний К.-Б. и. на лице Богородицы «рана» не упоминается, нет ее и на списках иконы XVIII–XIX вв. Единственный раз «о язве 1651 года» было сказано в «Песни Киевской», включенной в рукописный «Богогласник» (1734), найденный в Зап. Карпатах. «Песнь...» опубликовал И. Я. Франко как составленную кем-то, «кто не имел ясного представления о местности (Киеве.— Г. Б.), а пользовался только книжными реминисценциями» (Піснь ківська. 1992. С. 110, 594). Не исключено, что «рана» могла быть нанесена на лик Богородицы намеренно для придания достоверности легенде незадолго до издания работ Маниковского и Мухина.

Мухин также указал стиль и размер К.-Б. и.: «Чудотворная икона братской Божией Матери — южно-русского письма... Вышина ее равна 1 аршин 14 вершков, а ширина — 1 аршин 6 вершков (133×98 см.— Г. Б.)» (*Мухин*. 1893. С. 278), к-рый соответствует размеру иконы из фондов НХМУ — 133,5×97 см, оклад 144×108 см.

Каждую субботу до литургии пред иконой читался акафист. Ежегодно 1 авг. и в праздник Богоявления после литургии, к-рая служилась Киевским митрополитом, при участии всего городского духовенства совершался крестный ход к Днепру с К.-Б. и. После эпидемии холеры в 1853 г. в неделю Всех святых был учрежден крестный ход с К.-Б. и. на Житный рынок на Подоле. Там служился молебен в специально устроенной молельне, куда заносили чудотворный образ, перед к-рым жители ставили свои домашние иконы.

После закрытия Братского мон-ря в 20-х гг. XX в. была зарегистрирована церковная община, в нач. 30-х гг. еще совершались богослужения. На фотографиях иконостаса и киотов



Киот Киево-Братской иконы Божией Матери в Богоявленском соборе Братского мон-ря. Фотография. 1935 г.

Богоявленского собора, выполненных в 1935 г., икон на своих местах уже нет (*Олянина С., Світлична Н.* Иконостас Богоявленського собору // Пам'ятки України. 2013. № 1. С. 30).

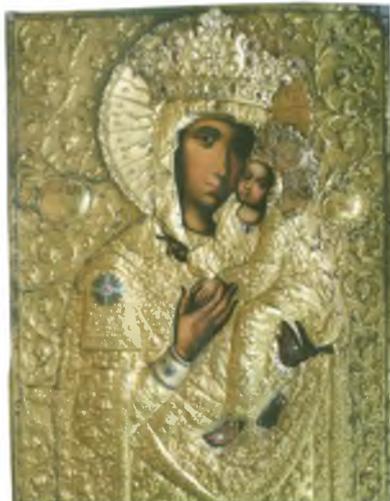
В 1934 г. столица Советской Украины была перенесена из Харькова в Киев и власть приняла решение о массовой ликвидации киевских храмов и мон-рей (было уничтожено более 60 церквей). В ряду первоочередных задач, учитывая исключительное национальное значение, был намечен снос Богоявленского собора Братского мон-ря. Отсутствие до 90-х гг. XX в. информации о святых обители в течение долгого времени воспринималось как подтверждение гибели К.-Б. и. Однако исследования последних лет показали, что К.-Б. и. вошла в число 5 наиболее ценных икон мон-ря, переданных в учрежденный в 1926 г. на территории Киево-Печерской лавры Всеукраинский музейный городок. В 1948 г. эта группа икон впервые была зафиксирована в книге учета НХМУ с пометкой о неизвестности их судьбы до поступления в музей. Повторное обретение К.-Б. и. произошло в нач. 2000-х гг., когда сотрудниками НХМУ была установлена связь этих памятников с Братским мон-рем. В наст. время К.-Б. и. находится в собрании НХМУ на

стадии завершения музейной реставрации (реставратор живописи Т. Гержан, реставратор ризы А. Голоченко; см.: *Беликова*. 2013. С. 40).

Икона написана на дереве в технике масляной живописи с использованием темперы. Наблюдаются 2 основных красочных слоя, вопрос о датировке к-рых остается открытым. Верхний слой по манере живописи соответствует киевской художественной школе 1-й пол.— сер. XVIII в., но икона сохранила особенности укр. типа образа Божией Матери 70–90-х гг. XVII в.: характерные черты лика, позолоченный, резной по левкасу орнамент фона (его элементы — круглые жемчужины в завитках раковин — встречаются в посл. трети XVII в.). Не исключено, что орнамент и скрытый нижний красочный слой являются более ранними. Как показывает рентгенограмма, иконописец при поновлении образа стремился точно следовать первоначальному изображению, в т. ч. в моделировке ликов и облачений. На лице Богородицы и на пяточке Младенца местами лежит 3-й слой, нанесенный в процессе поновлений XIX в. Перед началом реставрации на лице Богородицы был значительный выпад в верхнем красочном слое — по диагонали от левой брови через нос и правую щеку к шее, напоминающий след от удара (описанный в XIX в. как след от литов. сабли). В месте выпада виден неповрежденный нижний красочный слой, что может означать отсутствие «раны» на первоначальном изображении (ее не показывает рентгенограмма).

Повторное обретение К.-Б. и. воспринимается как подтверждение чудотворности образа. Послереволюционную конфискацию церковных ценностей и вывоз в Германию в период фашистской оккупации смогли пережить и серебряные позолоченные с драгоценными камнями ризы икон Братского мон-ря. В наст. время на К.-Б. и. находится серебряная чеканная позолоченная риза, запечатленная на фотографии 1893 г. в книге Мухина (отсутствует цитата-подвеска). Корона, а также наклад-ка на запястье и звезда на плече Богородицы украшены алмазами, изумрудами, аметистами, жемчугом, кварцем, цитринами. Сравнение ризы, состоящей из разновременных частей, с ее воспроизведением на гравюрах показывает, что в общих чертах

она близка к изображению на гравюре 1713 г. (утрачены ангелы, державшие над головой Богоматери корону). Орнамент центральной части ризы позволяет датировать ее 1-й пол.– сер. XVIII в. Авторское GR и городское W (так клеймили свои изделия мастера серебряных дел Вроцлава, однако клеймо несколько отличается от вроцлавского, не исключена его принадлежность нем.



Киево-Братская икона Божией Матери. 70–90-е гг. XVII в., 1-я пол.– сер. XVIII в. Оклад. 1-я пол.– сер. XVIII в., 1896 г., 1903 г. (НХМУ)

городу) клейма на ризе не расшифрованы. Фон оклада, орнаментированный волнообразным стеблем с крупными цветами, более поздний, чем центральная часть. Точную датировку имеют венцы и торцевая кайма по периметру. Авторское клеймо «АМ» (1896) на короне упоминается в литературе как принадлежащее неизвестному киевскому мастеру. На торцах стоит городское клеймо «Архангел Михаил», авторское «ЭЛ» и пробирное «С.О./1896», указывающее на изготовление торцов и эмалевых наугольников (уцелел только один) в 1896 г. Пробирер «С.О./1896» значит как неизвестный киевский мастер, работавший в 1894–1897 гг. (Постникова-Лосева, Платонова, Ульянова. 1995. № 586, 588). На обратной стороне наклейки на рукаве Богоматери выгравировано: «Гравер Д. Лебедев 28.УИ.1903» — и процарапана надпись: «В Масерской Ребенка С... чрез огонь 1903 года 15 июля... [неразборчиво]», говорящая о ее изготовлении в 1903 г. в мастерской киевского ювелира Иосифа Рыбенко. Вероятно, там была сделана и звезда на плече Богоматери.

Лит.: Аскоценский В. И. Киев с древнейшим его училищем Академией. К., 1856. Ч. 1; Сборник мат-лов для историч. тонографии Киева и его окрестностей. К., 1874; Ровинский. Народные картинки. 1881. Кн. 3; Маниковский Ф., свящ. Вышгород и его святыня. К., 1890; Мухин Н. Ф. Киево-Братский училищный мон-рь: Ист. очерк. К., 1893; Попов П. Матеріали до словника укр. граверів. К., 1926; П'єснь кієвська // Українська поезія. Сер. XVII ст. / Упорядики: В. І. Кречотень, М. М. Сулима. К., 1992. С. 110–111; Мільєва Л. С. Чудотворні ікони Богородиці в Києві XVII ст. та образ Любецької Богоматері пензля Івана Щирського // ЗНТШ. 1994. Т. 227. С. 124–140; Постникова-Лосева М. М., Платонова Н. Г., Ульянова Б. Л. Золотое и серебряное дело XV–XX вв. (территория СССР). М., 1995; Поселянин. Богоматерь. С. 566; Бєлікова Г. А. Пам'ятки Братського монастиря в колекції НХМУ // Пам'ятки України. К., 2013. № 1. С. 40–53.

Г. А. Бєлікова

КИЕВО-БРАТСКИЙ В ЧЕСТЬ БОГОЯВЛЕНИЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился на Подоле.

Основание и первые годы существования. Наиболее ранней датой основания мон-ря и Братской школы в нем некие историки XIX в. считали 1588–1589 гг. и связывали ее с благословением К-польского Патриарха Иеремии II. Либо по дороге в Москву, либо на обратном пути патриарх Иеремия II посетил Киев и издал грамоту с разрешением открыть школу при Богоявленской ц. на Подоле. Видимо, впервые эта версия была высказана в исторической записке о Киевской академии, подготовленной для Свящ. Синода в 1765 г. Впосл. мнения об основании обители в 1588–1589 гг. придерживались митр. Евгений (Болховитинов) и В. И. Аскоценский.

В 1865 г. проф. М. А. Максимович в «Записках о первых временах Ки-

ми КДА. В частности, в 1869 г. проф. И. И. Малышевский в юбилейной речи по случаю 50-летия преобразования *Киево-Могилянской коллегии* (далее: К.-М. к.) в КДА выступил с критикой гипотезы об основании К.-Б. м. в 1588–1589 гг. Он привел следующие аргументы: нет никаких документов о пребывании патриарха Иеремии в Киеве; и в Москву и из Москвы он ехал другой дорогой и Киев не посещал; ни в одном из древних документов не сохранилось упоминаний о благословении патриархом Киевского братства и о выдаче ему патриаршей грамоты; в документах 1615–1616 гг. прямо говорится о создании нового мон-ря и нового братства (*Малышевский*. 1869. С. 65). Митр. Макарий (*Булгаков*) в «Истории Русской Церкви» отказался от версии, высказанной в своей ранней монографии о Киевской академии, и согласился с мнением Максимовича. Публикация 1884 г. прот. П. Г. Лебединцева вызвала полемику с С. Т. Голубевым, в результате которой версия об основании К.-Б. м. в 1588–1589 гг. была окончательно оставлена (*Лебединцев*). 1884; *Голубев*. 1885).

Со 2-й пол. XIX в. версия об основании К.-Б. м. в 1615 г. стала господствующей в историографии: монастырь с братством и Братской школой был основан в Киеве на Подоле — на земле, которую пожаловала Галшка Гулевичевна (Елизавета Васильевна Гулевич-Лозкина), супруга (с 1606) маршалка Мозырского повета Стефана Лозки. Земля и дом на Подоле были переданы Г. Гулевичевой в ведение иером.

Исаии (Котинского), который считается первым настоятелем обители. Оригинал дарственной грамоты 1615 г. не сохранил-



Киево-Братский мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

евского Богоявленского братства» оспорил эту версию. Он доказывал, что *Киевское братство* и школа появились не ранее 1615 г. Мнение Максимовича было поддержано и учены-

ся, известна лишь копия. Исследователи указывают на ряд внутренних противоречий и анахронизмов в грамоте 1615 г., а также стилистические несоответствия. Поэтому некоторые историки полагают возможным считать грамоту 1615 г., а также ряд других ранних документов, относящихся



к истории К.-Б. м., позднейшими фальсификатами. Кроме того, вероятно, и сама личность Г. Гулевичевны мифологизирована, ее нередко отождествляют с др. персоналиями (подробнее см.: *Люта*. 2007; *Она же*. 2008; *Она же*. 2010; *Яременко*. 2009). В 2013 г. вопрос о подлинности дарственной Г. Гулевичевны является дискуссионным.

Не исключено, что К.-Б. м. возник уже после основания братства, т. к. братская Богоявленская ц. впервые упоминается только в 1620 г. как «новозаложенная». Первый известный список членов Киевского Богоявленского братства датирован 4 янв. 1616 г., следов., братство и обитель существовали до указанной даты. В том же году киевский мещанин Василий Федорович Ходыка (Кобызевич) дал на «дом школьный в Киеве» 10 к.; вероятно, в его завещании речь шла о школе, основанной Киевским братством и К.-Б. м.

Весной 1620 г. патриарх Иерусалимский *Феофан IV* посетил Киев, неск. месяцев проживал в обители. 6 окт. 1620 г. в монастырской Богоявленской ц. патриархом *Феофаном*, Софийским митр. *Неофитом* и Стагонским еп. *Авраамием* во епископа Перемышльского и Самборского был тайно хиротонисан иером. *Исаия (Копинский)*. Это была 1-я епископская хиротония, совершённая Иерусалимским патриархом для восстановления иерархии Западнорусской митрополии. 9 окт. в монастырской Богоявленской ц. патриарх *Феофан* совершил архиерейскую хиротонию и возвел в сан митрополита *Иова (Борецкого)*, игумена киевского Михайловского Златоверхого мон-ря. Особой грамотой патриарх благословил деятельность братства и школы при К.-Б. м. В грамоте патриарха от 7 янв. 1621 г. Киевскому братству и К.-Б. м. были предоставлены права ставропигии патриарха К-польского.

Не позднее 1620 г. ктиторм К.-Б. м. стал запорожский гетман *П. К. Конашевич-Сагайдачный*, пожертвовавший не позднее 10 апр. 1622 г. на нужды мон-ря значительные суммы и в посл. похороненный рядом со строившимся каменным собором в честь Богоявления. По преданию, он же пожертвовал для монастырской церкви серебряный крест, хранившийся в соборе обители. 10 апр. 1625 г. царю *Михаилу Федоровичу Романову*, а также думному дьяку

И. Т. Грамотину было отправлено «письмо духовных и мирских братьев», в к-ром содержалась просьба «о милостыни на украшение своей церкви Богоявления Господня, Благовещения и преподобных *Антония и Феодосия Печерских*». 17 янв. 1626 г. обращение с просьбой о выделении помощи К.-Б. м. и школе поступило к царю *Михаилу Федоровичу (АрхЮЗР. 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 551–554)*.

Среди первых настоятелей К.-Б. м. известны: в 1628 г. — иером. *Серапион (Бельский)*, в 1630–1631 гг. — иером. *Тарасий (Земка)*, в 1631–1632 гг. — иером. *Фома (Иевлевич)*. В 1630 г. в Киеве свирепствовала эпидемия моровой язвы, часть насельников скончались.

Объединение с Киево-Печерской школой. Новый этап в жизни К.-Б. м. начался после подписания архим. *Петром (Могилой)* и Киевским братством акта об объединении Киево-Печерской школы и школы, располагавшейся в К.-Б. м. В соответствии с этим договором свт. *Петр* стал главным братчиком и защитником объединенной школы. В нач. 1632 г. объединение школ было подтверждено Киевским митр. *Исаией (Копинским)* и гетманом *И. Д. Петражицким-Кулагой*. 5 июня решение об объединении Печерской и Братской школ утверждено митр. Киевским *Исаией (Копинским)*. При этом митрополит потребовал, чтобы за богослужением в К.-Б. м. поминалось имя митрополита Киевского. Данная мера должна была подчеркнуть, что объединенная школа находится в его юрисдикции.

К осени 1632 г. новая школа разместилась в стенах К.-Б. м. Ректором школы, именованной «коллегией», и настоятелем (1634–1638) К.-Б. м. стал игум. *Исаия (Трофимович-Козловский)*. Архим. *Петр (Могила)*, получив звание «пожизненного блюстителя, опекуна и защитника» К.-Б. м., предоставил в пользование обители Вишенскую и Гнедину волости близ Киева и деревни *Процев* и *Ревное*. На его средства для К.-Б. м. было приобретено местечко (в посл. село) *Новосёлки*. В 1638 г. по ходатайству свт. *Петра (Могила)* земельные угодья *Васильевской (Трехсвятительской)* и *Крестовоздвиженской* церквей вместе с храмами грамотой польск. кор. *Владислава IV Вазы* были переданы в собственность К.-Б. м.

Первоначально Киевская коллегия размещалась в доме, дарение которого приписывалось Г. Гулевичевне. В 30-х гг. XVII в. на территории К.-Б. м. была построена домовая ц. во имя святых *Бориса и Глеба* с трапезной. Это здание оставалось главным учебным корпусом коллегии до нач. XVIII в. Позже оно было перестроено и переосвящено в *Свято-Духовскую ц.*

Митр. *Петр* проявлял особую заботу о К.-Б. м. вплоть до своей кончины. В завещании, датированном 22 дек. 1646 г., он передал К.-Б. м. и школе неск. сел, вотчин, домов и дворов, фамильный серебряный посуд, серебряный крест, саккос, половину имущества из своего хутора *Непологи*, с. *Позняковка*, ок. 80 тыс. золотых, митрополичье облачение и митру, украшенную семейными драгоценностями рода *Могил*, ткани (*адамаск* и *камку*), а также свою библиотеку, состоявшую из 2131 книги. Обители были переданы имения *Киево-Печерской лавры* — села *Вишенки* и *Гнедин*. 3(23?) апр. 1648 г. киево-печерский архим. *Иосиф (Тризна)* дал К.-Б. м. лист с гарантией права пользования этими лаврскими имениями.

После *Исаии (Трофимовича-Козловского)* К.-Б. м. возглавляли игумены: в 1638–1640 гг. — *Софроний (Почаский)*, в 1641 г. — *Леонтий (Бронкевич)*, в 1640–1642 гг. — *Игнатий (Оксенович-Старушич)*, в 1642/1643–1645 гг. — *Иосиф (Кононович-Горбацкий)*, в 1646–1650 гг. — *Иннокентий (Гизель)*. Нет точных данных о том, с какого времени ректоры К.-М. к. стали одновременно и настоятелями обители. По мнению *Максимовича*, такое совмещение должностей началось только с 1647 г., когда монастырь возглавлял архим. *Иннокентий (Гизель)*. Однако *Н. Ф. Мухин* считал, что эти должности уже совмещали игумены *Леонтий (Бронкевич)*, *Игнатий (Оксенович-Старушич)* и *Иосиф (Кононович-Горбацкий)*. После кончины свт. *Петра (Могила)* практика совмещения 2 должностей стала нормативной и сохранялась до нач. XX в. (см.: *Мухин*. 1893. С. 65). В 1654 г. в документах впервые упомянута должность *наместника К.-Б. м.* Видимо, она была учреждена в годы игуменства *Лазаря (Барановича)*, в связи с тем что настоятели мон-ря были больше заняты руководством коллегии.



Сер. XVII в. — 1799 г. К сер. XVII в. активизировались связи К.-Б. м. с Москвой. 29 янв. 1640 г. монахи К.-Б. м. направили царю Михаилу Феодоровичу письмо с просьбой прислать для монастырской церкви иконы, священническое облачение и богослужебные книги, а также предоставить помощь Греко-славянскому уч-щу в Киеве (РГАДА. Ф. 124. Оп. 1. Д. 1. Л. 27–31). В посольстве кон. 1639–1640 г. в Москву участвовал настоятель К.-Б. м. игум. Леонтий (Бронкевич). Братия просила царя пожертвовать обители иконы, церковные сосуды, облачения, книги (Евангелие, Устав, Минеи на 12 месяцев), а также средства на ремонт. Игум. Леонтию было выдано 100 р. «на всякое церковное и монастырское строение». 3 апр. 1640 г. на приеме у царя Михаила Феодоровича глава посольства наместник Киево-Печерский Игнатий (Оксенович-Старушич) предложил основать в Москве обитель, в которой бы старцы и братия из К.-Б. м. «детей боярских и просто го чину грамоте греческой и славянской учили». В обращении к царю посол писал: «Яко милосердый царь и светило всему православному роду российскому, по воли своеи государской сотвори, а отец митрополит Киевский государскую волю вскоре исполнит и старцов со учителями пришлет».

При игум. Иннокентии (Гизеле) в 1646–1650 гг. земельные владения К.-Б. м. расширились. В 1647 г. скарбник киевский Данил Юрий Воронич записал обители Соляниковский пляц, а в 1649 г. польский король *Ян II Казимир* подтвердил право К.-Б. м. на имения Крестовоздвиженской и Трехсвятительской церквей. В июне 1649 г. игум. Иннокентий (Гизель) направил из обители в Москву ученых иеромонахов *Арсения Сатановского* (*Корецкого*) и *Епифания* (*Славинецкого*). Вместе с другими посланиями они привезли царю Алексею Михайловичу письмо с просьбой о выделении милостыни. В ответ в Киев были отправлены 200 р. и царская жалованная грамота с позволением монахам К.-Б. м. приезжать в Москву за милостыней раз в 5 лет. 30 авг. 1650 г. по ходатайству старцев Арсения и Епифания игумену была послана новая жалованная грамота с разрешением приезжать за милостыней раз в 3 года.

Положение К.-Б. м. ухудшилось после начала национально-освободительной войны под предводительством Богдана *Хмельницкого*. Так, уже в 1648 г. в ходе боевых действий польск. войска разорили мест. Новосёлки, принадлежавшее обители. В 1650–1657 гг., при игум. Лазаре (Барановиче), К.-Б. м. вновь расширил свои владения, но одновременно понес убытки в связи с постоянными военными действиями: летом 1651 г. К.-Б. м. был разграблен во время вступления польск. войск в Киев. 11 янв. 1651 г. Хмельницкий передал обители с. Мостище, бывш. имение упраздненного Киевского доминиканского мон-ря (подтверждено грамотой киевского полковника В. Ф. Дворецкого от 3 мая 1659), 9 янв. 1656 г. — села Ксаверов, Мухоеды, Плисецкое (Плецецкое), Черногородка, Сарновичи, Обиходы и Базар.

С 1658 по 1665 г. игуменом К.-Б. м. был *Иоанникий* (*Галатовский*). Во время его игуменства гетман И. Е. Выговский заключил с Польшей Гадячский договор, что повлекло войну с Москвой. Киев оказался в эпицентре боевых действий, в разоренном К.-Б. м. сгорели документы, подтверждавшие его права на владения. Игум. Иоанникий занимался ликвидацией последствий пожара. Благодаря его ходатайствам киевский полковник Дворецкий универсалом от 3 мая 1659 г. восстановил сгоревшие грамоты на владения. 31 дек. 1659 г. по просьбе игум. Иоанникия царь Алексей Михайлович выдал жалованную грамоту на ремонт и строительство монастырских и учебных корпусов; за обителью были закреплены имения Мухоеды, Ксаверов, Плисецкое и Черногородка (ПВКДА. Т. 2. Отд. 1. С. 224–226). Те же права на владения имениями подтвердил 6 марта 1662 г. и гетман Ю. Б. Хмельницкий.

Ок. 1662 г. игум. Иннокентий, оставив настоятельство в К.-Б. м., уехал из Киева. В 1665 г. К.-Б. м. вновь был полностью разрушен войсками гетмана П. Д. Дорошенко и на некоторое время монашеская жизнь в обители пресеклась. С кон. 1665 г. К.-Б. м. восстанавливался трудами архим. *Варлаама* (*Ясинского*). В ответ на его просьбу 25 апр. 1670 г. польский король Михаил Корибут Вишневецкий подтвердил в пользу мон-ря фундуш мест. Новосёлки — бывш. имение А. С. Киселя, к-рое

в результате Андрусовского мира перешло к Речи Посполитой. Были подтверждены все права, привилегии и имения мон-ря. Несмотря на установление мира, 3 мая 1671 г. польский полковник Я. Пиво сжег основное имение обители — мест. Новосёлки с приходской церковью. С 1670 г. К.-Б. м. участвовал в судебном процессе между приписным Гошанским Михайловским мон-рем и местным шляхтичем Яном Песляком.

О постоянных пожертвованиях, поступавших в К.-Б. м. из Москвы, свидетельствуют документы фонда Приказного стола (РГАДА). Так, в 1671 г. игум. Варлаам (Ясинский) подавал челобитную о разрешении отпустить в Москву строителя Антония (РГАДА. Ф. 210. Стб. 402. Л. 246). Здесь же хранятся прошения игум. Лазаря (Барановича) и др. монастырских властей, направлявшиеся в Москву, сведения о пожертвованиях и благодарности настоятелей (Там же. Л. 250, 251, 254, 255, 258, 279–281, 283). В 1670 г. префект и учитель В. Галевский получил в Москве меха и деньги на 92 р., книги, ризы, ладан; в 1671 г. гетману было рекомендовано выделить лес для восстановления сгоревших монастырских построек. Гетман Д. И. Многогрешный передал мон-рю с. Муромское. В 1676 г. в К.-Б. м. были переданы книги и др. имущество скончавшегося в Москве иером. Епифания (Славинецкого). В 1679 г. находившийся в ссылке бывш. местоближитель Киевской митрополии *Методий* (*Филимонович*) передал мон-рю одно из своих имений. Среди тех, кто оказывали К.-Б. м. помощь, был и митр. *Иосиф* (*Нелобович-Тукальский*), он подарил обители местечко Стайки на Правобережье. В 1682 г. К.-Б. м. в очередной раз получил подтверждение своих владений в грамоте-столбце царей Петра и Иоанна Алексеевичей. Материальное положение К.-Б. м. постепенно улучшалось, чему содействовали и помощь, получаемая из Москвы, и общее «успокоение» жизни на Левобережье и в Киеве после заключения Андрусовского перемирия 1667 г., «Вечного мира» 1686 г., и переход Киевской митрополии в юрисдикцию патриарха Московского и всея Руси, осуществленный при патриархе *Иоакиме* (*Савёлове*).

Впосл. игуменами и ректорами коллегии-академии были: до 1683 г.



Сильвестр (Головчич), до 1684 г. Феофан (Прокопович), в 1684–1686 гг. Иезекииль (Филиппович), в 1686–1689 гг. Феодосий (Гугуревич), в 1690–1691 гг. Пахомий (Подлузский), в 1691–1692 гг. Кирилл (Филимонович), в 1693–1697 гг. Иоасаф (Кроковский), в 1697–1701 гг. Прокопий (Калачинский), в 1701–1704 гг. Геден (Одорский), в 1704–1706 гг. Иннокентий (Поповский), в 1706 (1707?)–1708 гг. Христофор (Чарнуцкий), в 1711–1717(1718?) гг. Феофан (Прокопович), в 1717 (1718?)–1722 гг. Сильвестр (Пиновский), в сер. 1722–1727 г. *Иосиф (Волчанский)*, в 1727–1731 гг. Иларион (Левицкий), в 1731–1735 (1737?) гг. Амвросий (Дубневич).

19 мая 1686 г. игум. Феодосию (Гугуревичу) был выдан универсал гетмана И. С. Самойловича на хутор Лутавский. После подписания «Вечного мира» с Польшей (1686) К.-Б. м. лишился возможности распоряжаться своими имениями, оставшимися в пределах Польши. Тем не менее благодаря игум. Феодосию К.-Б. м. смог приобрести новые земли. При настоятеле игум. Иоасафе (Кроковском) (1693–1697) в К.-Б. м. были проведены обмеры и составлен реестр всех монастырских земель с точным указанием границ, времени и способа приобретения. Право на зафиксированные в реестре имения было подтверждено как гетманом Мазепой (в универсале от 15 июня 1693), так и московским правительством (в грамоте царей Петра и Иоанна Алексеевичей от 11 янв. 1694 г.). В 1720 г. гетман И. И. Скоропадский передал во владение К.-Б. м. с Мотовиловка, которое стало последним земельным приобретением обители в XVIII в. С этого времени и до секуляризации монастырских имуществ в Киевской митрополии в 1786 г. К.-Б. м. постоянно вел тяжбы с горожанами за право распоряжаться своими владениями.

19 янв. 1732 г. гетман Д. П. Апостол направил челобитную к имп. Анне Иоанновне, в которой указывал на крайне неудовлетворительное положение К.-Б. м. и К.-М. к.: «Котории же при том Училищном монастыре Богоявленском Братском маетности имеютя, тие за скудости грунтов не токмо к довольствию учителей, но и к содержанию братии в том монастыре имеющейя, недовольни, и вышешпо-

мянутая церковь святая Богоявленская Братская в тех училищах будучая, и самие школы в кровле и в протчем за давностию и недовольством весьма обветшалие, требуют подчинки, да около тих училищ ограда каменная недостроена, и колокольня непостроена». С 1732 г. по ходатайству митр. Киевского *Рафаила (Заборовского)* настоятели К.-Б. м. стали именоваться архимандритами. Первым настоятелем в сане архимандрита стал Амвросий (Дубневич). Архимандритами К.-Б. м. и ректорами были: в 1737–1740 гг. Сильвестр (Думницкий), в 1740–1745 гг. Сильвестр (Кулябка), в 1746–1751 гг. Сильвестр (Ляскоронский), в 1751–1755 гг. Георгий (Конисский), в 1755–1758 гг. Манассия (Максимович), в 1758–1761 гг. Давид (Нащинский), в 1761–1768 гг. *Самуил (Миславский)*, в 1768–1774 гг. Тарасий (Вербицкий), в 1774–1774 гг. Никодим (Панкратьев), в 1775–1784 гг. Касиан (Лехницкий), в 1784–1786 гг. Варлаам (Миславский).

Существование К.-Б. м. и К.-М. к. не всегда было мирным. Часть доходов от имений мон-рь выделял на содержание преподавательского состава, и преподаватели неоднократно требовали увеличения расходов обители. Так, в 1751 г. братия жаловалась митрополиту на настоятеля архим. Сильвестра (Ляскоронского), который бесконтрольно тратил монастырские суммы на содержание профессоров, а монахам не обеспечил ни достойного содержания, ни качественного питания. Др. конфликт возник в 1759–1760 гг., когда архим. Давид (Нащинский) по требованию братии пытался урезать расходы на материальное содержание преподавателей. По жалобам преподавателей решением Киевского митрополита он был уволен как с должности ректора, так и с должности настоятеля и переведен в Гамалиевский Харалампиевский мон-рь. Конфликты между братией и академической корпорацией прекратились лишь ок. 1774 г., когда Киевские митрополиты стали лично распределять монастырские доходы между обителью и К.-М. к.

10 апр. 1786 г. был издан указ имп. Екатерины II о секуляризации монастырских имений в пределах Киевской митрополии. К.-Б. м. был закрыт. Одной из причин упразднения была объявлена его «мало-

братность» и то, что он являлся «придатком» коллегии. В 1786 г. в К.-Б. м. проживало 19 монашествующих и белый священник на правах послушника. Вместе с келейниками и прислугой количество насельников составляло ок. 50 чел. К моменту закрытия в мон-ре было 3 церкви: соборная Богоявленская, конгрегационная Благовещенская и трапезная Борисоглебская. Обители также принадлежал гостинный дом с 2 погребями. Монастырская территория была обнесена оградой, частично каменной.

1799–2013 гг. В связи с тем что в 1795 г. сгорел Гамалиевский монастырь, обсуждался вопрос о переводе гамалиевских насельников в др. обитель. 6 февр. 1799 г. настоятелем Гамалиевского мон-ря стал учитель богословия К.-М. к. архим. *Ириней (Фальковский)*, к-рый предложил Киевскому митр. Иерофею перевести братию Гамалиевского монастыря в Киев, в пустовавшие корпуса К.-Б. м. 21 марта 1799 г. митр. Иерофей обратился в Синод с просьбой утвердить перенесение муж. мон-ря из Гамалиевки в Киев и разрешить восстановление К.-Б. м. 23 мая 1799 г. Синод утвердил данное решение, К.-Б. м. был восстановлен и отнесен ко 2-му классу. В авг. 1799 г. утварь и ризница были перевезены из Гамалиевки в Киев. С 1803 г. настоятель К.-Б. м. архим. Ириней (Фальковский) также являлся и ректором академии.

В 1804 г. настоятелем К.-Б. м. был назначен архим. Иакинф (Логановский). При нем 9 июля 1811 г. на Подоле был сильный пожар, к-рый опустошил К.-Б. м. Все деревянные постройки обители сгорели, от большинства каменных зданий остались лишь остовы. Два купола Богоявленского собора обрушились, и стало невозможно совершать в нем богослужения. Расплавившись даже колокола на монастырской колокольне. Насельники были временно переведены в митрополичий дом. Впоследствии часть братии разошлась по др. обителям, но К.-Б. м. не был упразднен. В наскоро отремонтированной монастырской трапезной была устроена временная церковь, в которой совершались богослужения. Средства на восстановление К.-Б. м. были выделены по распоряжению имп. Александра I из государственного казначейства, однако война 1812 г. с имп.



Наполеоном не позволила передать эти деньги в Киев. Новый настоятель архим. Иоасаф (Мохов) был уличен в хищении монастырского имущества и средств, выделенных на ремонт. После проведенного расследования указом Синода от 12 февр. 1817 г. он был снят с настоятельской должности.

В 1817 г., после открытия в зданиях коллегии Киевской ДС, первым ее ректором и настоятелем К.-Б. м. стал архим. Моисей (Богданов-Платонов-Антипов). В 1819–1824 гг. он являлся первым ректором новообразованной Киевской ДА (далее КДА), сохранив за собой и должность настоятеля К.-Б. м. Созданная в Киеве т. н. пожарная комиссия выработала новый план застройки Подола, который предполагал и перепланировку обители. По новому плану усадьба К.-Б. м. охватывала 6894 кв. саж. В 1818 г. завершилось восстановление монастырской колокольни и был обновлен настоятельский дом. Поскольку в эти годы правительственные средства на восстановление К.-Б. м. не выделялись, архим. Моисей мог использовать лишь скудные монастырские и академические суммы. Поэтому был организован масштабный сбор пожертвований среди киевлян. 22 дек. 1818 г. был освящен восстановленный центральный придел Богоявленского собора, а 24 июня 1820 г. — придел Иоанна Предтечи. В новой планировке К.-Б. м. было решено сохранить единый комплекс монастырских и академических построек. Для монастырских зданий отводилась вост. сторона усадьбы К.-Б. м., а для академических — зап., сев.-зап. и юго-зап. стороны. В монастырской части был построен корпус братских келий (во 2-й пол. XIX в. над ним надстроен 2-й этаж). Монастырь находился за каменной стеной. Восстановительные работы были окончены лишь в 30-х гг. XIX в. Существенные перемены в жизни обители произошли в 30-х гг. XIX в. при настоятеле св. Иннокентии (Борисове). На монастырских землях в с. Сподарец была построена мельница, которая стала главным источником доходов монастыря, братия полностью обеспечивалась хлебом. В 1832 г. во владение К.-Б. м. был передан хутор Пирогов, где построена монастырская дача. Неподалеку от дачи в урочище Гадючий Лог свт. Иннокентий обнаружил

древние пещеры, при которых с 1899 г. велось строительство Рождество-Богородичного мужского скита. В нач. 1919 г. по благословению митр. Антония (Храповицкого) скит был отделен от К.-Б. м. и стал самостоятельной обителью — Киевским Церковщинским в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. монастырем.

В 1842 г. по инициативе архим. Димитрия (Муретова) К.-Б. м. был причислен к 1-му классу, в обители возобновлена должность наместника, на к-рую назначался кто-либо из братии.

Несмотря на единство управления, отношения между К.-Б. м. и КДА не всегда были гладкими. В частности, на рубеже 50-х и 60-х гг. XIX в. между обителью и академией возник спор из-за 2 домов на территории К.-Б. м. В результате в 1862 г. по требованию Киевской духовной консистории было проведено четкое размежевание монастырской и академической территорий. К.-Б. м. было отведено 467,5 кв. саж. После



Киево-Братский мон-рь и Киево-Могилыанская академия. Литография с рис. К. Д. Думитрашкова. 1840–1841 гг.

введения в действие Устава духовных академий 1869 г. потребовалось существенное увеличение учебных площадей, а также создание новых квартир для профессоров. Ректор КДА и настоятель (1860–1877) К.-Б. м. архим. Филарет (Филаретов) считал неудобным размещение на территории монастыря квартир для женатых профессоров и сотрудников КДА и потому предложил Совету КДА ходатайствовать перед Синодом о закрытии К.-Б. м. с последующим приспособлением его зданий для нужд академии. Однако эта инициатива была решительно отвергнута Киевским митр. Арсением (Москвиным). В отношении в Синод митр. Арсений писал, что «одну мысль о закрытии Киево-Братского монастыря, столь знаменитого своей древностью и свои-

ми великими заслугами на пользу Церкви и Отечества» он считает «неблаговидной и неблагоприятной для общественного мнения» (цит. по: Мухин. 1893. С. 255–256). В результате корпус с квартирами для преподавателей (1872) был построен вне монастырских стен.

С 1874 г., когда архим. Филарет был хиротонисан во еп. Уманского, викария Киевской епархии, последующие настоятели К.-Б. м. также имели епископский сан. Штат К.-Б. м. состоял из настоятеля, наместника, 8 иеромонахов, 4 иеродиаконов, 3 монахов и 5 послушников. Однако реальное количество братии, как правило, не совпадало со штатным. Так, в 1913 г. в братии состоял 31 чел. (епископ, архимандрит, 9 иеромонахов, 8 иеродиаконов, 12 монахов). Часть братии составляли вдовые клирики. Вместе с келейниками и сотрудниками число насельников на рубеже XIX и XX вв. обычно составляло ок. 60 чел. Начало первой мировой войны принесло серьезные испытания в жизнь насельников. В сент.—окт. 1915 г. монахи были эвакуированы в казанские

Иоанновский и Преображенский мон-ри, откуда вернулись в Киев в 1916 г. Во время отсут-

ствия братии обязанности настоятеля монастырского храма выполнял прот. Александр Глаголев. При этом часть монастырских зданий была реквизирована на военные нужды.

В К.-Б. м. существовали особые богослужебные традиции. Среди киевлян известность приобрели пассии, служившиеся в первые 4 пятницы Великого поста, и обряд перенесения вербы, совершавшийся в Лазареву субботу. Во время пассий в монастырских храмах произносили проповеди профессора КДА. В XVIII в., во время перенесения вербы, шествие направлялось из Георгиевского храма в Софийский собор, а оттуда в К.-Б. м. В XIX в. ежегодно вечером в Лазареву субботу в Петропавловской семинарской ц. (КДС располагалась в здании бывшего Петропавловского монастыря

с 1831/32 по 1901, а с 1901 здесь располагалась Киево-Подольское ДУ) собирались воспитанники и наставники всех духовных школ Киева. После освящения вербы крестный ход с пением «Днесь благодать Святаго Духа нас собра...» направлялся в К.-Б. м., где совершалось праздничное всенощное бдение. Два раза в год (6 янв. и 1 авг.) крестный ход направлялся для водоосвящения из К.-Б. м. на Днепр. В эти дни вместе с крестным ходом из обители выносилась *Киево-Братская икона Божией Матери*. С 1853 г. (после эпидемии холеры) был учрежден ежегодный крестный ход из К.-Б. м. на Житный рынок Киева (в день Всех святых).

В 1920 г., после окончательного установления в Киеве советской власти и реформирования КДА в Киевскую правосл. богословскую академию (далее КПБА), которая не имела возможности располагаться в академических корпусах, должность настоятеля К.-Б. м. и ректора КПБА были разделены. С 1920 г. настоятелем К.-Б. м. в сане архимандрита служил *Алексий (Товоцев)*, к-рый 8 мая 1921 г. был хиротонисан во епископа Звенигородского, викария Киевской епархии. В 1922 г. настоятелем был игум. Антоний (Лобов), переведенный в 1923 г. в Киево-Печерскую лавру.

В 1923 г. власти произвели первую масштабную реквизицию ценностей обители. В частности, был изъят монастырский архив, содержащий документы за 1746–1923 гг. 16 июня 1926 г. правительство УССР признало комплекс К.-Б. м. памятником архитектуры республиканского значения. В 1926–1928 гг. в документах упоминается Братская ремесленно-хозяйственная община, в состав которой входили и 7 монахов К.-Б. м., формально упраздненных властями. В целом община объединяла 315 прихожан Подольского р-на Киева (ГА г. Киева. Ф. 5. Оп. 2. Д. 958). Последними клириками К.-Б. м., упоминаемыми в кон. 20-х гг. XX в., были иером. Иаков (Демиденко) и монастырский свящ. (иером.?) Иоанн Черкасский, репрессированные в нач. 30-х гг.

В июне 1929 г., когда все церкви К. м., за исключением Богоявленского собора, были закрыты, началась поэтапная передача территории обители в ведение Всеукраинской АН (Вечерний Киев. 1929. 27 июня). Вероятно, тогда же из зданий акаде-

мии и мон-ря стали выселять жильцов, что подтвердили и постановления Киевского горсовета от 16 июля 1929 г. об освобождении помещений бывшей духовной академии и мон-ря от военнослужащих Киевского гарнизона, а также от учреждений, и о последующей передаче монастырских корпусов для культурно-просветительских нужд. Богоявленский собор был обращен в приходской. В соответствии с постановлением президиума Киевского горсовета от 22 авг. 1934 г. Богоявленский храм «старославянской ориентации» предписывалось закрыть и снести. В общине официально состояло 60 чел. Однако 4 марта 1935 г. решение о сносе собора было отменено и в церковном здании устроено общежитие для рабочих. 15 апр. 1936 г. Политбюро ЦК КП(б)У приняло решение разобрать Богоявленский храм «в целях школьного строительства». Собор и монастырская колокольня были уничтожены, в бывш. помещениях К.-Б. м. и КДА размещалось Киевское высшее военно-морское политическое уч-ще, с 1992 г. — Национальный ун-т «Киево-Могилянская академия».

Архитектурный ансамбль. История архитектурного комплекса К.-Б. м. остается недостаточно изученной. По мнению некоторых исследователей (напр., М. Ф. Берлинского и Н. Ф. Закревского), на месте К.-Б. м. еще до 1615 г. существовала приходская ц. в честь Богоявления. Однако это предположение не имеет документальных подтверждений. Вероятно, первый деревянный Богоявленский храм на территории монастыря был построен в 1616 г. В 1620 г. по инициативе и на средства гетмана Конашевича-Сагайдачного был заложен новый храм, возведенный в 1626 г. Согласно описанию архидиака *Павла Алептского*, к сер. XVII в. собор имел 3 купола и был окружен 3 галереями. В ходе военных действий в кон. 50-х гг. XVII в. храм сильно пострадал. Строительство нового собора было инициировано гетманом Мазепой, по приглашению к-рого в 1690 г. из Москвы в Киев приехал «каменных дел мастер» О. Д. Старцев. Возможно, Старцев лишь руководил строительными работами, а проект храма принадлежал придворному архит. И. П. Зарудному, выпускнику Киево-Могилянской академии. Строительные работы велись, видимо, с 1693

по 1696 г. На плане Киева, выполненном полковником И. Ушаковым в 1695 г., храм изображен недостроенным.

Богоявленский храм относился к типу т. н. гетманских соборов и стал одним из главных памятников укр. барокко. Его ближайшим ана-



Киево-Братский мон-рь на плане И. Ушакова. 1695 г.

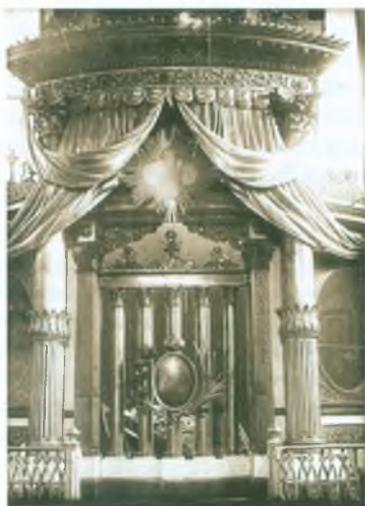
логом в Киеве был Никольский собор Слупского Пустынно-Николаевского мон-ря, который также построен Старцевым по заказу гетмана Мазепы. Богоявленский собор представлял собой 3-нефный храм с 5 куполами. Изначально в соборе было 2 придела: в честь Богоявления и в честь Благовещения. В 1740 г. Благовещенский престол был перенесен в новую конгрегационную церковь (освящена митр. Рафаилом 1 нояб. 1740 с вост. стороны 3-этажного учебного корпуса), а в Богоявленском соборе устроен придел во имя св. Иоанна Предтечи. В 1848 г. на хорах был освящен придел свт. Димитрия Ростовского. Колокольня собора возводилась с 1756 г. по проекту лаврского архит. С. Д. Ковнира. Собор пострадал во время пожара 1811 г., сгорели «крыша и главы, железом крытые, окна и двери с иконостасом» (Гончарова. 2013.

С. 8). Восстановительными работами руководил архит. А. И. Меленский, к-рый разработал 2 проекта реконструкции. Первый предполагал радикальную перестройку собора в стиле классицизма. Из 5-купольного собор должен был стать 3-купольным и практически полностью утратить характерные черты



*Богоявленский собор.
1693–1696 гг.
Фотография. 30-е гг. XX в.*

укр. барокко. Однако был реализован 2-й проект. Он предполагал сохранение всех 5 куполов, на к-рых барочные окончания заменены на более простые шлемовидные. Все основные характеристики храма были сохранены. Восстановление собора



*Центральная часть иконостаса
Богоявленского собора.
Фотография. 1935 г.*

в целом было завершено к 1820 г. В 1825 г. в соборе был устроен новый иконостас, украшенный 12 большими и 13 малыми иконами работы киевского худож. И. Квятковского.



*Благовещенская ц.
Фотография. 2013 г.*

В новом одноярусном иконостасе находилось несколько икон XVII в., уцелевших при пожаре. В 40-х гг. XIX в. по инициативе архим. Дмитрия (Муретова) в иконостасе были надстроены 3 яруса и добавлено 47 новых икон работы худож. И. Кривошляпина. В 1891 г. надстроенные ярусы были сняты и иконостасу возвращена композиция 1825 г. Интерьеры собора были рас-



*Церковь Св. Духа.
Фотография. 2013 г.*

писаны Дж. Б. Скотти. В 1831 г. по инициативе свт. Иннокентия (Борисова) купола собора были украшены золотыми звездами, а в 1853 г., при настоятеле архим. Антонии (Амфиотроеве), купола были полностью позолочены. В 1878 г. в соборе были установлены голл. печи, после чего стало возможным совершать богослужения и в зимний период.

В 1936 г. собор и надвратная колокольня были разобраны. Перед

разрушением сотрудники Киевской областной инспекции охраны памятников сфотографировали интерьер собора. Сохранившиеся фотографии являются наиболее надежным источником, позволяющим реконструировать внутренний вид собора. Уцелевшие здания торговых рядов, примыкавшие к колокольне, были переоборудованы в учебные и административные помещения. Над ними были надстроены 2 этажа и возведен 6-колонный портик, выходящий на Контрактную пл. В 1963 г. был построен 4-этажный учебный корпус, частично покрывающий фундамент Богоявленского собора.

Теплый храм в честь Сошествия Св. Духа с приделом арх. Михаила был возведен в 1812–1826 гг. по проекту Меленского при здании трапезной. Свято-Духовской храм находился на месте предыдущего трапезного Борисоглебского храма, построенного в 30-х гг. XVII в. на средства свт. Петра (Могилы). В 1831 г. по инициативе свт. Иннокентия (Борисова) в Свято-Духовской ц. были выполнены росписи, в 1863–1864 гг. проведена реконструкция, в ходе к-рой изменился внутренний вид церкви, установлен новый иконостас и позолочен купол. В 1929 г. храм был закрыт. На территории К.-Б. м. существовал также собственно академический храм — домовая т. н. конгрегационная Благовещенская ц., устроенная в 1732 г. в учебном корпусе академии. В нач. 20-х гг. XX в. она была закрыта.

В 90-х гг. XX в. началась реставрация бывш. монастырских зданий. В дек. 1996 г. был открыт домовой Благовещенский конгрегационный храм, полностью восстановленный к 1999 г. В 2005–2008 гг. был восстановлен Свято-Духовский храм, открытый в июне 2008 г. Оба храма находятся в пользовании раскольнической УПЦ(К).

Святые и исторические достопримечательности. Известно местонахождение лишь некоторых святых обители. Киево-Братская икона Божией Матери, икона свт. Николая (XVII в.), местные иконы Христа Спасителя и Пресв. Богородицы (XVII в.), оклад иконы Благовещения (XVIII в.) и серебряная рака (XIX в.) для мощей хранятся в НХМУ. Напрестольный кипарисовый крест (дар 1600 г. Иерусалим-

ского патриарха Феофана) и образ Благовещения Пресв. Богородицы (XVIII в.) хранятся в НХМУ. Серебряный крест, в 1622 г. подаренный гетманом Конашевичем-Сагайдачным, хранится в Национальном музее истории Украины.

Утрачены могилы гетмана Сагайдачного и архит. И. Г. Григоровича-Барского, находившиеся в Богоявленском соборе. В память о Сагай-



Серебряный крест.
Вклад гетмана П. К. Сагайдачного.
1622 г. (Национальный музей
истории Украины)

дачном в 2001 г. на территории бывшей обители был поставлен крест с символическим могильным камнем. Монастырское кладбище располагалось слева от надвратной колокольни, при этом настоятелей обители хоронили в Богоявленском соборе. С 1772 г. часть монашествующих из К.-Б. м. хоронили на новооткрытом кладбище на горе Щекавица. В 1988 г. на месте монастырского кладбища была построена столовая Киевского высшего военно-морского уч-ща.

Приписные скиты. С 1695 г. к К.-Б. м. был приписан Трехсвятительский муж. скит-мон-рь во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Скит был учрежден 30 янв. 1695 г. при полуразрушенной каменной Трехсвятительской ц., перешедшей в 1638 г. по королевской грамоте во владение К.-Б. м. и по-

врежденной во время военных действий 1648–1654 гг. 17 авг. 1654 г. храм горел, в 1693–1706 гг. при помощи В. Л. Кочубея восстановлен. С 20-х гг. XVIII в. скит был временно приписан к Киево-Софийскому монастырю, с которым К.-Б. м. вел длительную тяжбу за контроль над спорными имениями. В 1765 г. наместником Трехсвятительского скита стал игум. Савва (Пальмовский). В янв. 1775 г. он был обвинен в несанкционированном Синодом переименовании Трехсвятительского скита в мон-рь и снят с должности наместника. Тем не менее в описании Киева за 1775 г. фигурирует «Трехсвятительский монастырец», принадлежавший киевскому Софийскому мон-рю. 30 мая 1775 г. указом Синода скит был отделен от Софийской обители и преобразован в Трехсвятительское отделение К.-Б. м. В 1786 г. скит вместе с К.-Б. м. был упразднен, Трехсвятительский храм стал приходским. 8 авг. 1934 г. президиум Киевского горсовета принял решение о закрытии Трехсвятительского храма «синодальной ориентации». В 1935 г. храм был разрушен, др. постройки передали «под снос для освобождения территории под строительство нового Дома Правительства» (ГА г. Киева. Ф. Р–1. Оп. 1. Д. 6240. Л. 68). Ист.: Аскоченский В. И. Запродажная запись, данная Яницкими Киево-Братскому училищному мон-рю. 1624 г. // Киевские ГВ. 1856. № 28. Ч. неофиц. С. 134–136; Ляментация киево-братских монахов кон. 17 в. // Киев. старина. 1884. Т. 10. № 10. С. 353–357. Лит.: Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Софийского собора. К., 1825; Макарий (Булгаков), [митр.] История Киев. Академии. СПб., 1843; Фундуклей И. И. Обзорение Киева в отношении к древностям. К., 1847; Аскоченский В. И. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К., 1856; Закревский Н. В. Летопись и описание г. Киева // ЧОИДР. 1858. Кн. 2. С. 3–256; Максимович М. А. Записки о первых временах Киевского Богоявленского братства // Киевские Ев. 1865. № 21. С. 783–794; № 23. С. 878–893; № 24. С. 930–946; он же. О Лаврской Могиланской школе // Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 210–215; Мальневский И. И. Ист. записка о состоянии Академии в минувшее 50-летие. К., 1869; Линчевский М. Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киев. Академии // ТКДА. 1870. № 7. С. 104–154; № 8. С. 437–500; № 9. С. 535–588; Булашев Г. О. Пресв. Иринеи Фальковский, еп. Чигиринский. К., 1883; Голубев С. Т. Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1883. Т. 1; 1898. Т. 2; он же. Древние и новые сказания о начале Киев. Академии: (К вопросу о том, может ли Киев. Академия в 1889 г. праздновать 300-летие своего существования) // Киев. старина. 1885. Т. 11. № 1. С. 85–116 (отд. изд.: К., 1885); он же. История КДА. К., 1886. Вып. 1: Пе-

риод домогилянский; он же. К биографии фундаторши Киево-Братского мон-ря Е. В. Гулевичевны и ее ближайших родственников // ТКДА. 1886. № 9. С. 4–42; он же. Прискорбные столкновения Петра Могилы со своим предшественником по митрополии и Киево-Никольскими иноками // Там же. 1887. № 10. С. 208–276; он же. Старый корпус Киевской Академии (Мазепин) и его «репарация» при архиеп. Рафаиле Заборовском // Там же. 1913. № 6. С. 275–324 (отд. отт.: К., 1913); Лебединце Ю. П., прот. Ист. заметки о Киеве: О начале Богоявленского Братского мон-ря и КДА // Киев. старина. 1884. Т. 10. № 10. С. 227–232; он же. По вопросу о начале Киев. Академии: (Ответ С. Т. Голубеву) // Там же. 1885. Т. 11. № 2. С. 268–281 (отд. изд.: К., 1885); Новицкий И. Настоящее имя первой фундаторки киевских братских школ // Там же. 1885. Т. 12. № 8. С. 732–735; Оглоблин Н. К вопросу о начале Киев. Академии: («Выпись из книг гродских воеводства Киевского», 1593) // Там же. 1886. Т. 14. № 3. С. 482–494; Мухин Н. Ф. Киево-Братский училищный мон-рь: Ист. очерк. К., 1893; Каманин И. М. Еще о древности братства и школы в Киеве. К., 1895; Титов Ф. И., прот. Очерки из истории КДА: [Пресв. Моисей Богданов-Платонов, 1-й ректор КДА] // ТКДА. 1897. № 10. С. 167–207; он же. Имп. КДА в ее 3-вековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Ист. записка. К., 2003²; Петров Н. И. Киев. Академия в царствование Екатерины II: (1762–1796). К., 1906; он же. О Свято-Духовской ц. Киево-Братского монастыря // Киев. старина. 1906. Т. 92. № 3/4. Отд. 2. С. 68–71; Выголов В. П. Творчество зодчего О. Д. Старцева: АКД. М., 1955; Дзюба Е. Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей укр. народа с русским и белорусским. К., 1987; Хижняк З. І. Галшка Гулевичівна: (До 380-річчя заснування Київської братської школи) // Київська старовина. 1994. № 4. С. 56–64; Сенченко М. І., Тер-Григорян-Дем'янюк Н. Е. У пошуках істини, або ще раз про час заснування Київської братської школи // Там же. 1996. № 6. С. 57, 59, 60, 61; он же. Киево-Могиланская академия: История Киево-Братской школы. К., 1998; Яременко М. В. Настоятели Київських чоловічих монастирів у XVIII ст. // Ковчег: Науковий зб. із церк. історії. Львів, 2001. Число 3. С. 260–295; он же. Бібліотека та статус Киево-Братського Богоявленського монастиря у XVIII ст. // Наукові зап. НаУКМА. 2004. Т. 27: Ист. науки. С. 34–37; он же. Київське чернецтво XVIII ст. К., 2007; он же. Пам'ять про Галшку Гулевичівну в Києво-Могиланській академії у XVIII ст.: пригадування чи вигадування? // Київська Академія. 2009. Вип. 7. С. 18–43; он же. Жалувана царська грамота 1703 р. Братському мон-рю // Там же. 2011. Вип. 9. С. 95–112; Люта Т. Ю. Дарча Галшки Гулевичівни Київському братству: історіогр. аспект // Там же. 2007. Вип. 4. С. 20–29; она же. Дарча Галшки Гулевичівни Київському братству: джерела, інтерпретації, актори // Там же. 2008. Вип. 5. С. 6–24; она же. Інша Гулевичівна чи двійник? // Там же. 2010. Вип. 8. С. 7–14; Белікова Г. Пам'ятки Братського мон-ря в колекції НХМУ // Пам'ятки України. 2013. № 1(183). С. 40–53; Гончарова К. Богоявленський собор // Там же. С. 2–13; Оляніна С., Світлична Н. Іконостас Богоявленського собору // Там же. С. 24–31; Тараненко С. Археологічні дослідження Братського мон-ря // Там же. С. 32–38.

В. В. Бурега, В. Г. Пидгайко

КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ, высшее духовное учебное заведение в Киеве.

История. Киевская Братская школа и Киево-Могилянская коллегия с 1615 г. по 80-е гг. XVII в. Формирование систематического школьного образования в Киеве происходило на рубеже XVI и XVII вв., когда в Европе развивались как католич., так и протестант. учебные заведения. Правосл. Церковь в Польско-Литовском гос-ве столкнулась с необходимостью создать собственную образовательную школу, ни в чем не уступающую ев-



Вид (с юж. стороны)
Старого (Мазепинского)
корпуса в сер. XVIII в.
Гравюра из кн.:
Ифика иерополитика. 1760

ропейским коллегиям. В посл. четв. XVI в. эту задачу стремилось решить братское движение, его представители были готовы открывать школы и материально их поддерживать. По подсчетам Я. Д. Исаевича, к нач. XVII в. таких школ существовало уже ок. 30. Киев, находившийся в кон. XVI в. в культурном и экономическом упадке, нек-рое время пребывал в стороне от этого движения. Однако после заключения *Брестской унии* (1596) происходила постепенная активизация культурной и церковной жизни в Киеве. Этот город, отдаленный от польско-литов. политических центров, был более привлекательным для правосл. населения, заметную роль в этой пограничной зоне стало играть казачество. Казаки проявляли заинтересованность в церковных делах и со временем стали выступать главными защитниками Православия.

Начало духовного и культурного возрождения Киева связано с именем архим. Киево-Печерского монастыря *Елисея (Плетенецкого)*, создавшего лаврскую типографию и привлечшего в Киев несколько переводчиков, иконописцев и печатников. Возможно, именно в этом кругу родилась идея создания Киевской школы.

Принято считать, что Братская школа в Киеве была основана в 1615 г., когда здесь был устроен *Киево-Братский в честь Богоявления мон-рь*. Нек-рые историки XIX в. предполагали возможность существования братского учебного заведения еще с кон. XVI в., когда Украину посетил К-польский патриарх *Иеремия II*. По этой гипотезе, патриарх Иеремия либо по дороге в Москву, либо на обратном пути побывал в Киеве и здесь издал грамоту с разрешением открыть школу при Богоявленской ц. на Подоле. Однако эта гипотеза, восходящая к историческим запискам 2-й пол. XVIII в. о Киевской академии, в посл. была при-

знана несостоятельной. Так, проф. С. Т. *Голубев* аргументированно опроверг возможность учреждения школы К-польским патриархом Иеремией в 1588–1589 гг. (*Голубев. 1885*).

Основание школы в Киеве связано с именем Галшки Гулевичевны (Елизаветы Васильевны Лозкиной-Гулевич, вдовы мозырского маршала С. В. Лозки). 14 окт. 1615 г. она подписала грамоту о передаче участка земли на Подоле со всеми на нем строениями и доходами «правверным христианом народу российско-го, в поветех воеводств Киевского, Волынского и Брацлавского» для основания здесь ставропигиального мон-ря «патриаршеского общего жития по великом Василью» и для открытия школы детям «так шляхетским, яко и местским». Т. е., дарительница завещала построить на указанном участке мон-рь, при котором бы действовала всеобщая школа. 15 окт. 1615 г. запись о дарении была внесена в земские книги Киева, и в тот же день в бывшей усадьбе Галшки Гулевичевны поселился иером. *Исаия (Копинский; впол. митрополит Киевский)*, которому надлежало устроить здесь школу. Иером. Исаия входил в круг единомышленников архим. Елисея (Плетенецкого), что может служить косвенным подтверждением причастности последнего к созданию

школы. Вскоре после открытия школы было создано и *Киевское братство*. Наиболее ранний список его членов датирован 4 янв. 1616 г.

Оригинальные документы 1615–1616 гг., связанные с основанием школы и братства, не сохранились, поэтому в совр. укр. историографии высказывались сомнения в достоверности гипотезы о создании школы именно в это время (подробнее см. *Киево-Братский в честь Богоявления мужской монастырь*). Тем не менее основание Киевского братства в эти годы подтверждается др. источниками. Напр., митр. Иосиф Вельямин Рутский в проекте введения в Киеве унии (ок. 1618–1619) указывал, что большой преградой этим планам стало «новое братство, начатое схизматиками (т. е. православными — Авт.) в Киеве тремя годами ранее без привилея его мосьци короля».

Об учебной программе Киевской школы в первые годы ее существования сохранились лишь отрывочные сведения. Очевидно, здесь преподавали грамматику, основы правосл. вероучения, слав., польск., греч. и лат. языки и основы риторики. Школа была всеобщей. В нее принимались как дети духовенства, так и шляхтичи, мещане и казаки.

Значительному укреплению Братской школы способствовала материальная поддержка и покровительство гетмана П. К. *Сагайдачного*, который не позднее 1620 г. вместе со всем Войском Запорожским вступил в члены Киевского братства. Весной 1620 г. Иерусалимский патриарх *Феофан IV*, восстановивший православную иерархию в Киевской митрополии, проживал в Братском монастыре, где посещал новопостроенный (видимо, деревянный) монастырский храм, побывал в школе и странноприимном доме. До своей смерти (1622) гетман Сагайдачный был главным жертвователем братства. Из текстов стихотворений, составленных ректором Братской школы Кассианом (Каллистом) Саковичем на погребение Сагайдачного, известны имена 20 учеников школы. Это была, видимо, 1-я одновременная фиксация воспитанников школы. Смерть главного покровителя братства осложнила материальное положение как мон-ря, так и школы.

Митр. Иов (Борецкий) принимал меры к тому, чтобы получить офиц. разрешение властей Речи Посполи-



той на деятельность Братской школы в Киеве. Соответствующие прошения неоднократно отправлялись в Варшаву. 19 февр. 1629 г. кор. Сигизмунд III санкционировал своей грамотой деятельность Киевского братства. Однако упоминаний о Братской школе в Киеве эта грамота не содержала.

В 20-х гг. XVII в. Киевская школа становится лидирующим правосл. уч-щем в Речи Посполитой. В ней преподают некоторые учителя из Львовской Братской школы и др. учебных заведений. Вероятно, среди преподавателей школы в это время были и греки. Так, 3 июня 1620 г. патриарх Александрийский Кирилл I Лукарис издал грамоту о назначении афонского постриженника иером. Иосифа своим протосинкеллом и приказал ему прибыть «для науки и утверженья веры в Киев, и в Галич, и на Львов, и на всю Белую Русь» (цит. по: *Фонкич Б. Л.* Из истории греческо-укр.-рус. культурных связей в 1-й пол. XVII в. // ВВ. 1991. Т. 52. С. 141–147).

В 1630 г. в Киеве свирепствовала эпидемия моровой язвы. Это заставило ректора Фому Иевлевича временно закрыть школу. Осенью 1630 г. ректор вместе с частью учеников школы выехал из Киева в с. Юрьевка (имение Киевского Золотоверхого во имя арх. Михаила мон-ря), где проживал митр. Иов (Борецкий). Лишь в янв. 1631 г. занятия возобновились, тем не менее после эпидемии материальное положение школы было тяжелым.

Дальнейшая история школы связана с именем свт. Петра (Могила), ставшего в 1627 г. архимандритом Киево-Печерского мон-ря и к этому времени, по-видимому, уже составлявшего план масштабных церковных преобразований, в т. ч. и реформы системы образования. Стремясь открыть в Печерском мон-ре учебное заведение с передовой на то время системой обучения, архим. Петр не нашел, однако, поддержки у митр. Иова (Борецкого), опасавшегося возможного католического влияния и нежелательной конкуренции Братской школе. В завещании митр. Иов († март 1631) потребовал не открывать в Киеве иные правосл. школы, кроме Братской: «За наперший и Церкви Божой и всему православному народови Российскому потребнейший пункт в том тестаменте остатное воли моее кладу, абы школы



Митр. Петр (Могила).
Фрагмент фрески
ц. Спаса на Берестове.
1643 г.

в братстве Киевском для цвичення деток хрестиянских, а нигде индей фундованы были под неблагословением приказую» (ПККДА. Т. 2. С. 406–410). Тем не менее после кончины митрополита архим. Петр приступил к реализации своего плана. 15 июня 1631 г. во Львове он подписал договор с наставниками Львовской Братской школы Исаией (Трофимовичем-Козловским) и Сильвестром (Косовым) об их переезде в Киев для преподавания в школе Печерского мон-ря. Школу было ре-



Архим. Иннокентий (Гизель).
Копия с портрета XVII в. (НКПИКЗ)

шено разместить в стенах Троицкого больничного мон-ря, расположенного на территории Верхней лавры, но пользовавшегося автономией и имевшего своего игумена.

Архим. Петр приказал перевести старых и больших монахов в другое место, отдав Троицкий мон-рь под учебные классы и жилище учеников. Этот план был осуществлен, несмотря на сопротивление насельников Троицкой обители во главе с игум. Арсением; по приказу архим. Петра их высекли и заточили в темницу.

Преподавание в новой школе (или «гимназиуме») началось осенью 1631 г. Иером. Исаия (Трофимович-Козловский) стал ректором, а мон. Сильвестр (Косов) — проректором. В школу было набрано ок. 100 учеников. Основной упор в преподавании был сделан на изучение латинского и польского языков.

Открытие в Киеве еще одной школы повлекло за собой конфликт между архим. Петром и Киевским братством, обвинившим его в нарушении завещания митр. Иова. Конфликт усиливался и тем, что латино-польск. характером Лаврской школы были недовольны киевляне. Воспитанник Братской школы архим. Гавриил (Домецкий) писал, что «от неученых попов и казаков велие было негодование: на што латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуду не бывало и спасались?.. Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побить: едва их уговорили» (Титов. 2003. С. 89). Сильвестр (Косов) в соч. «Exegesis...» (Exegesis, to iest danie sprawy o szkołach kiowskich i winickich — Сказание, или Справа, о школах киевских и винницких) (1635) писал, что нередко учителя Печерской школы, «исповедавшись, только и ожидали, что ими станут начинять желудки днепровских осетров или же одного огнем, а другого мечом отправят на тот свет» (Голубев. История КДА. 1886. Прил. С. 80).

В сложившейся ситуации архим. Петр был вынужден искать компромисс с Киевским братством. 30 дек. 1631 г. он подписал с ним акт об объединении Братской и Лаврской школ, в соответствии с к-рым обрел статус главного братчика и покровителя объединенной школы, названной Киевской коллегией (впосл. — Киево-Могилянская коллегия). Местом ее пребывания был определен Братский мон-рь. Ректором коллегии стал игум. Исаия (Трофимович-Козловский) (Фома Иевлевич в февр. 1632 покинул Киев, продолжив педагогическую деятельность





в Могилёве). В 30–40-х гг. XVII в. должность ректора Киево-Могилянской коллегии занимали игумены Софроний (Почаский, 1638–1640), Леонтий (Бронкевич, ок. 1640), *Игнатий (Оксенович-Старушич, 1640–1642), Иосиф (Кононович-Горбацкий, 1642/1643–1645), Иннокентий (Гизель, 1646–1650).*

Большинство тех, кто прежде выражали недовольство созданием школы в Печерском мон-ре, были удовлетворены достигнутым соглашением. 5 янв. 1632 г. решение об объединении школ утвердил митр. Исаия (Копинский), потребовав при этом, чтобы за богослужением в Братском мон-ре поминалось его имя. 17 марта 1632 г. гетман И. Д. Петражицкий-Кулага от лица Войска Запорожского отправил архим. Петру послание, в котором обещал поддержку и покровительство со стороны казачества в устройении школы.

Объединенная школа была организована на принципах, ранее положенных в основу деятельности Лаврской школы: они были ориентированы на иезуитский школьный устав «*Ratio studiorum*». Став Киевским митрополитом, свт. Петр (Могила) ускорил проведение намеченных ранее реформ. Программа обучения в коллегии была существенно расширена. Главный упор по-прежнему делался на изучение латинского и польского языков, к-рые рассматривались как средство интеграции правосл. студентов в мир европ. науки и культуры, а также в общественную жизнь Речи Посполитой. Основательно преподавали поэтику и риторику. По мнению ряда исследователей, уже в это время в программу обучения были введены арифметика, геометрия и музыка. Под эгидой Киевской коллегии в Гоще и Виннице были открыты новые училища. Усилиями митр. Петра братство фактически утратило контроль над школой; упоминания о нем постепенно исчезают из документов.

Митр. Петр стремился сделать из Киевской коллегии полноценное высшее учебное заведение — академию, что требовало получения от властей Речи Посполитой разрешения на открытие в коллегии высшего — богословского — класса и документального закрепления нового правового статуса. Однако митр. Петр не смог получить подобное разрешение от польск. кор. *Влади-*

слава IV. Более того, издав 14 марта 1633 г. привилей, подтверждавший права правосл. школ в Речи Посполитой, в 1634 г. польск. король своим указом запретил православным иметь в Киеве и др. городах Речи Посполитой лат. школы. Тем самым была поставлена под угрозу сама концепция образования, которую стремился реализовать митр. Петр. В том же году сейм Речи Посполитой постановил ограничить изучение философии в Киевской школе только логикой и диалектикой, а также не предоставлять коллегии права собственной юрисдикции. Запрет на преподавание в коллегии наук, следующих за диалектикой и логикой, был подтвержден и в привилее кор. Владислава от 18 марта 1635 г., который разрешил деятельность Киевской школы, но не в академическом статусе. Тем не менее митр. Петр продолжал развивать коллегию на прежних началах. Поскольку чтение полноценного богословского курса в Киеве было запрещено, выпускники коллегии для получения высшего богословского образования вынуждены были отправляться в католич. учебные заведения Короны Польской, а иногда и др. стран. До кон. 80-х гг. XVII в. правосл. студенты в Польско-Литовском гос-ве могли изучать богословие лишь в его католическом варианте. Это стало одним из факторов, обусловивших глубокое проникновение лат. схоластики в правосл. церковную науку.

Вероятно, первоначально школа располагалась в доме, подаренном братству Галшкой Гулевичевой. Однако местоположение этого здания точно не установлено. Нек-рые исследователи отождествляли его со зданием, использовавшимся впоследствии как поварня Братской обители. Но археологические исследования показали, что это строение было возведено лишь на рубеже XVII и XVIII вв. В 30-х гг. XVII в., после объединения 2 школ, в Братском монастыре была построена ц. во имя св. князей Бориса и Глеба с трапезной. Возможно, в том же здании располагались и учебные аудитории.

Среди прочего, митр. Петр завещал Братскому мон-рю неск. сел, вотчин, домов и дворов, серебряную посуду, принадлежавшую его семье, митрополичье облачение и митру, украшенные фамильными

драгоценностями, серебряный крест, саккос и свою б-ку, состоявшую из 2131 книги. Коллегию он называл единственным подлинным приобретением за всю свою жизнь и просил исполнителей своего завещания сохранить ее на вечные времена.

Вскоре после смерти митр. Петра (Могила) началась казацкая война под предводительством Б. М. Хмельницкого. Военные события отразились и на состоянии Киево-Могилянской коллегии. Так, летом 1651 г., во время вступления в Киев войск литов. гетмана Я. Радзивилла, Братский мон-рь и Киево-Могилянская коллегия были разграблены. В результате подписания Переяславского договора (1654) Киев стал пограничным городом и в течение неск. последующих десятилетий находился под постоянной угрозой разорения. В 1658 г. здания коллегии пострадали от пожара. В результате конфискации земель, принадлежавших Братской обители на территории Речи Посполитой, материальное обеспечение коллегии еще ухудшилось. Возрождению коллегии способствовало назначение ее ректором в 1658 г. игум. *Иоанникия (Галатовского (Голятовского))*, к-рое состоялось при содействии еп. Черниговского Лазаря (Барановича) и киевского полковника В. Ф. Дворецкого. Бывший выпускник Киево-Могилянской коллегии, в 1657–1658 г. преподававший в ней риторику, игум. Иоанникий занялся ликвидацией последствий пожара, в к-ром сгорели монастырские и училищные корпуса.

В сент. 1658 г. в г. Гадяче состоялось подписание договора между гетманом И. Е. Выговским и представителями польск. кор. Яна II Казимира, предполагавшего создание федерации 3 равноправных гос-в: Польши, Литвы и «Великого княжества Русского» (в его состав должны были войти земли Киевского, Черниговского и Брацлавского воеводств). В Гадячском договоре шла речь и о предоставлении Киево-Могилянской коллегии статуса академии, а также «прерогатив и вольностей», аналогичных имевшимся у Краковской академии (состав учебного курса в коллегии специально не оговаривался). Предполагалось также, что все школы, созданные иезуитами, будут закрыты и перенесены за пределы указанных воеводств. Однако положения указанного договора не были воплощены



в жизнь, поэтому коллегия не получила возможности реализовать на практике новый (по сути университетский) статус.

Вхождение Выговского в союз с Польшей вызвало военное столкновение с Москвой. В 1659 г., во время боевых действий в Киеве, здания Братского мон-ря были практически уничтожены и Киево-Могилянская коллегия закрылась на несколько лет. Работу школы удалось восстановить лишь в 1662 г. Однако уже в 1665 г. Киев пережил очередное разорение. Ректор игум. Иоанний (Галатовский), по собственному признанию, 3 года вынужден был скитаться по Вольни и Литве, не имея своей обители. Все это привело к полному упадку школы. Положение коллегии осложнилось еще и непростыми взаимоотношениями между Киевской митрополией и московским правительством. Несмотря на заключение Переяславского договора (1654), Киевская митрополия осталась в каноническом ведении К-польского патриарха. Митр. Сильвестр (Косов) противился попыткам перевести митрополию из к-польской юрисдикции в московскую. И хотя в 1659 г. царь Алексей Михайлович специальной грамотой подтвердил все права Киево-Могилянской коллегии, в 1666 г. в ответ на просьбу гетмана И. М. Брюховецкого помочь обновить школу после ее разорения московское правительство решило упразднить коллегия. От закрытия школу спасло заступничество киевского воеводы П. В. Шереметева. Царь Феодор Алексеевич, воспитанник иером. Симеона (Полоцкого), стал покровительствовать Киево-Могилянской коллегии. Так, в 1681 г. он позволил инокам Братского монастыря раз в 3 года приезжать в Москву для сбора средств на содержание обители и школы.

Вместе с тем Киево-Могилянская коллегия, расположенная в городе, гос. принадлежность к-рого в условиях военного противостояния могла вновь измениться, стремилась не утратить поддержку и властей Речи Посполитой. В частности, в 1670 г. ректору игум. Варлааму (Ясинскому) удалось добиться того, что польск. кор. Михаил Корибут Вишневецкий издал привилеи, защищавшие имения Братского мон-ря, расположенные на территории Речи Посполитой, и разрешавшие использовать

доходы от них на восстановление коллегии, разоренной в годы военных действий.

После 1650 г. ректорами Киево-Могилянской коллегии были игумены Лазарь (Баранович, 1650–1657), Мелетий (Дзик, 1657), Иосиф (Мещеринов, 1657), Иоанний (Галатовский, 1657–1665), Варлаам (Ясинский, 1665–1673), Сильвестр (Голович, 1673–1683), Иезекииль (Филиппович, 1684–1685).

В 1686 г. Киевская митрополия перешла в юрисдикцию патриарха Московского и всея Руси. В том же году Московское гос-во подписало Вечный мир с Речью Посполитой. Завершение периода военных потрясений привело к стабильности положения школы. Появилась возможность расширить учебную программу. Уже в 1689 г. игум. Иоасаф (Кроковский) впервые начал читать полный курс богословия в коллегии. К этому времени окончательно оформилось внутреннее устройство и процесс обучения в низших, средних и высших классах коллегии. В низших изучали фару (аналогию), инфиму, грамматику и синтаксисму; в средних преподавали петику и риторику; в высших — философию (а с 1689 — и богословие). Самым важным предметом в программе обучения была латынь. Греч. язык хотя и изучался, но был востребован в гораздо меньшей степени. Во главе коллегии стоял ректор, одновременно являвшийся и игуменом Братского мон-ря. До 1689 г. ректор, как правило, читал курс философии, а с 1689 г. — курс богословия. Чаще всего ректор избирался профессорской корпорацией и затем утверждался Киевским митрополитом, который мог испрашивать также согласие гетмана. Ректор осуществлял общее руководство учебным процессом, а также ведал всеми делами мон-ря. Он просматривал и одобрял учебные программы и подготовленные профессорами курсы лекций. Кроме того, ректор осуществлял функции «верховного судьи»: рассматривал жалобы, поступавшие на студентов от городских властей и мещан, а также улаживал конфликты между префектом и преподавателями. Префект был вторым лицом в коллегии после ректора, по существу — его заместителем. Он наблюдал за учебным процессом и дисциплиной. Ему принадлежало право определять уровень подготовки юношей,

желавших начать учебу, и зачислять их (в зависимости от уровня знаний) в тот или иной класс. В его ведении находились также бурсы (студенческие общежития) и дома, в к-рых проживали студенты. Помощниками префекта являлись суперинтенданты из числа преподавателей и т. н. сеньоры из числа студентов, следившие за порядком в бурсах. Преподавательская корпорация пополнялась прежде всего за счет выпускников коллегии.

В посл. четв. XVII — нач. XVIII в. ректорами Киево-Могилянской коллегии были игумены Феодосий (Гугуревич, 1685/1686–1688/1689), Иоасаф (Кроковский, 1689–1690 и ок. 1693–1697), Пахомий (Подлузский, 1690–1691), Кирилл (Филимонович, 1691–1692) и Прокопий (Калачинский, 1697–1701).

Киево-Могилянская коллегия сохраняла всесословный характер. В XVII в. здесь обучались не только известные церковные деятели, но и практически вся укр. казацкая старшина. Количество студентов в 40-х гг. XVII в. исчислялось, по-видимому, несколькими сотнями. Однако годы «Хмельниччины» и последовавшей за ними «руины» привели к запустению коллегии. Численность студентов начала расти с 80-х гг. XVII в. и на рубеже XVII и XVIII вв. составляла ок. 1 тыс. чел.

Еще при жизни митр. Петра (Могилы) в коллегии сложилась традиция создания студенческих конгрегаций — объединений, имеющих определенную структуру и обряды посвящения. Главными задачами конгрегаций являлись наблюдение за моральным обликом их членов и поиск средств для помощи беднейшим из них. Вступая в конгрегацию, студенты давали клятву поддерживать коллегия до конца своих дней. Поэтому многие выпускники, заняв важные церковные и гос. должности, оказывали своей alma mater материальную помощь, а также всячески защищали ее интересы. Митр. Петр, возводя в епископский сан выпускников коллегии, также мог брать с них обещание заботиться о Киевской школе. Напр., Сильвестр (Косов) обещал «училищам брацким киевским, обители святой Богоявленской, и братьям в них в учении труждающимся, идеже сам учихся и учих по силе... быти помощник и заступник вседушно всеми силами, елика мощно будет»



(Титов. 2003. С. 126). В XVII в. в коллегии сложились и др. традиции. Так, здесь регулярно проводились публичные диспуты и устраивались театральные представления, сценарии для к-рых писали профессора, а в качестве актеров выступали студенты.

Во 2-й пол. XVII в. академические здания неоднократно разорялись и восстанавливались. К постройкам, имевшимся при жизни митр. Петра, в кон. XVII в. добавился Богоявленский собор, возведенный в 1693–1696 гг. при материальной поддержке гетмана И. С. Мазепы. Появившиеся тогда же планы строительства новых учебных корпусов были реализованы позднее. Во 2-й пол. XVII в. главной святыней Братской обители стала *Киево-Братская икона Божией Матери*. Впосл. в коллегии сложилась традиция еженедельно читать акафисты перед этой иконой.

В. В. Бурега

Кон. XVII — нач. XIX в. В 1693 г. в Москву отправилась депутация во главе с ректором коллегии игум. Иоасафом (Кроковским). При поддержке Киевского митр. Варлаама (Ясинского) и гетмана Мазепы цари Петр и Иоанн Алексеевичи выдали игум. Иоасафу 2 грамоты (11 янв. 1694). Первая из них утвердила за Братским мон-рем все его имения. Вторая предоставила коллегии право преподавать богословие, принимать на обучение детей всех сословий и подтвердила за коллегией право на внутреннюю автономию. Т. о., коллегия получила частичное подтверждение университетских прав. Но право на внутреннее самоуправление не убергло коллегию от конфликтов с властями Киева. Устраивая в городе беспорядки, студенты отказывались отвечать перед магистратским судом, и мещане направляли жалобы в Москву. Все это заставило митр. Варлаама обратиться к царю Петру I с просьбой еще раз подтвердить автономные права коллегии. Одновременно в Москву с аналогичной просьбой обратился и гетман Мазепа. Митр. Варлаам просил митр. Стефана (Яворского) способствовать положительному решению вопроса. Воспитанник коллегии митр. Стефан лично попросил об этом царя, и 26 сент. 1701 г. Петр I издал грамоту, в к-рой Киевская школа была названа академией. Однако в перечне

ее прав содержались в основном лишь те привилегии, которые уже были оговорены в 1694 г.

В историографии XIX — нач. XX в. издание Петром I грамоты в 1701 г. рассматривалось как поворотный момент в жизни коллегии. Исследователи акцентировали внимание на том, что грамота установила независимый от магистрата юриди-



*Грамота Петра I
Киево-Могилянской коллегии. 1701 г.
(ЦДІАК. Ф. 220. Оп. 1. Спр. 232)*

ческий статус киевских школ, предписала «ратным людям» разных полков, а также казакам и мещанам профессорам и спудеям «обид и утеснения не чинить». Также подчеркивалось, что грамота даровала коллегии новый статус — статус академии. Но употребление этого названия было, вероятно, следствием механического перенесения целых фраз из прошения о защите студентов от городского суда, к-рое было направлено в Москву могилянской корпорацией и Киевским митрополитом. Грамота 1701 г. лишь частично гарантировала учебному заведению статус автономии (от магистрата), четко регламентировала иерархию подчинения ректора и префекта и их власть над воспитанниками. Если первичная инстанция не справлялась со своими обязанностями, то следовало жаловаться на нее Киевскому митрополиту («первенствующему и полномочному начальнику, архимандриту, игумену, ректору и пану», как называли его в одном из документов 2-й пол. XVIII в.), в ведомстве к-рого находились киевские «латинские школы». Когда же и тот не вводил порядок, то жалобы следовало принимать киевскому воеводе.

О других аспектах независимости К.-М. а. в грамоте ничего не говорится, но известельствуют об отсутствии полной автономии: профессора назначались только по благословению митрополита, архиерей мог пересматривать содержание курсов, без его воли не менялись академические внутренние правила-инструкции. Даже в ближайшее после издания грамоты время номинарование новоизбранного ректора не могло состояться без согласия гетмана, не говоря уже о подчинении К.-М. а. с 20-х гг. XVIII в. Синоду и о том, что назначения преподавателей зависели от воли монарха. До 60-х гг. XVIII в. в коллегии грамоту 1701 г. специально не выделяли как особый документ среди остальных привилегий. Специальный упор на термине «академия» в Киеве начинают делать лишь с 60-х гг. XVIII в., когда учебная корпорация коллегии с целью защитить себя от угрозы закрытия стремилась обратить внимание высших церковных и светских властей на особое отношение к академии со стороны монархов. И до 1701 г., и после коллегию называли академией, а в дальнейшем могли одновременно именовать коллегией, латинскими школами и даже, как исключение, университетом (впрочем, университетом коллегию называл еще франц. инженер Г. Левассёр де Боплан, служивший в Речи Посполитой в 30–40-х гг. XVII в.). Обер-секретарь Сената И. К. Кирилов в соч. «Цветущее состояние Всероссийского государства» (1727), написанном с использованием сенатских материалов, ни разу не назвал коллегию академией, а только школой и уч-щем. Регулярное название «академия» закрепилось лишь во 2-й пол. XVIII в., когда была заведена и соответствующая печать.

Тем не менее рубеж XVII и XVIII вв. был важным этапом в истории коллегии, связанным не только с введением в программу богословия, но и с поддержкой школ гетманом Мазепой, а также со стремлением царя Петра I назначать на епископское служение и др. церковные послушания (в армию и на флот, настоятелями мон-рей, учителями епархиальных учебных заведений и др.) ученых монахов, прошедших обучение в коллегии. Такой порядок сохранялся до 2-й пол. XVIII в. 30 апр.



1754 г. вышел указ, по которому при поставлении на важнейшие церковные должности были предоставлены равные возможности малоросским и российским монахам, в то время как ранее преимущество было за первыми; по указу от 17 февр. 1765 г. усложнялся перевод монахов в российские епархии — с этого времени он был возможен только в случае крайней нужды и только с ведома Синода. Но и после выхода этих указов могилянских выпускников среди архиереев и черного духовенства было весьма много. На гражданскую службу в Россию переезжали и светские воспитанники коллегии.

В кон. XVII — нач. XVIII в. стабилизировалась ситуация в Гетманщине, что не могло не способствовать развитию академии. В 90-х гг. XVII в. приводилось в порядок хозяйство Богоявленского монастыря, Мазепа подтвердил собственность монастыря на принадлежавшие ему



*Национальный ун-т
«Киево-Могилянская
академия».
Фотография. 2013 г.*

земли и пожаловал новые угодия. Гетман выделил средства и на строительство нового учебного помещения для школ (1703–1704; 2-й этаж и конгрегационная Благовещенская ц. при корпусе достроены при поддержке Киевского митр. Рафаила (Заборовского) в 30-х гг. XVIII в., церковь освящена в 1740 г.; это здание сохр., но было неск. перестроено в XIX в.). В благодарность гетману академия некоторое время называлась Могило-Мазепианской, а позже — Могило-Заборовской в честь Киевского митрополита. Гетман начал ежегодно выделять академии по 200 р. из войскового скарба и по 1 тыс. золотых бурсакам — самым бедным студентам, живущим в бурсе. После Мазепы эти выдачи прекратились, а 200-рублевые были возобновлены лишь в 1741 г. Со 2-й пол. 60-х гг. XVIII в. они увеличились до 500 р.



*Печать Киево-Могилянской академии.
XVIII в.*

с «экономической суммы», выделяемой через Киевскую губ. канцелярию.

1700-е — 60-е годы XVIII в. считаются периодом наибольшего расцвета академии. Полный курс обучения длился 12 лет (на практике могло быть и больше из-за задержки в некоторых классах или временного прекращения занятий) и состоял из 8 школ: в фаре (или аналогии) в течение года изучали элементарную слав., польск. и час-

точно лат. грамматику, в следующих трех — инфиме, грамматике и синтаксисе (по году) — совершенствовались в уме-

нии писать по-латыни, в пиитике, или поэтике (1 год), учились составлять поэтические произведения разного жанра, в риторике (1 год) обучались искусству красноречия, в философии (2 года) штудировали логику, физику, метафизику, иногда — этику. Богословский курс (сначала 4-годичный, с 1775 — 2-годичный, с 1798 — 3-годичный) кроме собственно богословских наук включал предметы, необходимые для совершенствования церковного служения. В 6 низших классах изучались катехизис, арифметика и, вероятно, геометрия.

На процесс обучения студентов в академии влияли общеевроп. тенденции модернизации и секуляризации образования. Кроме основных курсов с 1738 г. ввели изучение немецкого, а с 1753 г. — франц. языка, с 1766 г. стали преподавать географию, сокращенный курс всеобщей истории,

с 1783 г. — рус. язык. С 1788 г. имелись отдельные классы «чистой» и «смешанной» математики.

Митр. Петр (Могила) основал академическую б-ку, подарив коллегии свои книги. Со временем академическое книжное собрание стало одним из богатейших на территории Украины. К 1780 г., когда б-ка насчитывала более 8 тыс. книг, собрание пострадало от пожара, как, вероятно, и часть академического архива. Потери восстанавливались благодаря дарениям, присоединению к общему фонду созданной в 1768 г. бурсацкой б-ки с учебной лит-рой и покупкой печатной продукции.

В XVIII в. сохранялось сложившееся ранее внутреннее устройство К.-М. а. Преподаватели избирались ректором и проректором гл. обр. из киевского ученого монашества или выдвигались Киевской духовной консисторией, утверждались Киевским митрополитом. Часто профессорами становились могилянские воспитанники. Со 2-й пол. XVIII в. некоторые представители белого духовенства или светские преподаватели обучали иностранным языкам (видимо, именно их называли тогда бакалаврами).

По-прежнему в академии учились студенты, принадлежавшие к разным сословиям. Хотя в 1682 г. киевский воевода приказывал «впредь в Киев и в Печерский монастырь поляков никоиво... пускать... не велеть», подозревая их в шпионаже, царская грамота 1694 г. и ее подтверждение в 1701 г. разрешили обучение в Киеве правосл. студентов, гл. обр. уроженцев укр. и белорус. земель Речи Посполитой.

В инструкции митр. Рафаила (Заборовского) «Leges academicae» 1734 г. подчеркивалось, что «в академию для приобретения познаний принимается каждый, откуда бы кто ни прибыл, свободный человек всякого состояния и звания, только бы исповедывал восточную христианскую веру и был способен к учению». Т. о., в академию поступали приехавшие не только с украинских земель, но и россияне, молдавы, сербы, румыны, греки, болгары. Иногда встречаются упоминания о студентах калмыках, бывш. иудеях, римо-католиках, униатах, старообрядцах. Главными условиями их приема в академию были принятие присяги на верность имп. престолу и переход в Православие.

В академии обучались и дети «сильных мира»: казацкой старшины, мещанской верхушки и шляхты. По отдельным упоминаниям (регулярные списки студентов составлялись с 1737, с 1739 в них вносили только имена детей духовенства) известно, что в 30–50-х гг. XVII в. в Киеве обучались гл. обр. представители шляхты (более 67%). Мещанские, казацкие и священнические дети составляли примерно по 10% на каждую группу. Из них более 63% составляли выходцы из Русского и Киевского воеводства, уроженцы белорусских территорий и в меньшей степени Московского царства. На рубеже XVII и XVIII вв. количество могилянских студентов возросло и предположительно могло достигать 1 тыс. чел. (данные о 2 тыс. базируются на сомнительном источнике и не подтверждаются критической проверкой). В 1727 г. в академии насчитывалось 651 чел. Количество студентов уменьшилось во 2-й пол. 30-х гг. XVIII в., во время войны с Портой, и с подорожанием жизни в Киеве и составляло в 1737 г. — 367 чел., в 1738 г. — 494, в 1739 г. — 536 чел. С 40-х гг. XVIII в. студенческая корпорация увеличивалась: в 1740 г. обучалось 567 чел., в 1741 г. — 687, в 1742 г. — 822, в 1743 г. — 902, в 1744 г. — 1110, в 1764 г. — 1159 чел. С 1766 по 1769 г. количество студентов превышало 1 тыс. чел. ежегодно, но к 1772 г. уменьшилось до 487, что связано с эпидемией чумы в Киеве. В последующие годы студенческая корпорация снова увеличилась и в 1777–1780 гг. насчитывала более 800 чел., а в нач. XIX в. в среднем составляла 1,2 тыс. юношей.

60-е годы XVIII в. были в истории К.-М. а. тревожными. Состоянием учебного заведения и характером обучения («по назначению своему для духовенства», как утверждал бывш. могилянский воспитанник из мелкой шляхетской семьи Г. С. Винский, к-рый в 60-х гг. XVIII в. обучался в Киеве) были недовольны гетман К. Г. Разумовский и казацкая старшина. В 1763–1764 гг. они предлагали Синоду кардинально реформировать «школы»: отобрать у академии экономические ресурсы и открыть в ее стенах ун-т. Об уровне недовольства академией со стороны шляхетства свидетельствуют указы, переданные их представителями в Уложенную комис-

сию 1768 г., в к-рых (в 7 из 10 текстов) предлагалось открыть учебное заведение нового типа.

Не менее критическое отношение к «школам» было и со стороны имп. власти. Екатерина II обвиняла воспитанников академии в «ненасытном властолюбии», а после ликвидации гетманства в 1764 г. в особой инструкции советовала ново назначенному президенту Малороссийской коллегии гр. П. А. Румянцеву обратить внимание на академию, где «обучающиеся богословию и определяющие себя здесь к чинам духовным в самых малороссийских училищах по развратным правилам римского духовенства заражаются многими ненасытного честолюбия началами». Но могилянская корпорация сумела получить поддержку киевского генерал-губернатора и напомнила о царском признании заслуг заведения, подтвержденных грамотой 1701 г. В ответ на казацкие претензии и апелляцию старшины, что К.-М. а. была основана гетманом Сагайдачным, профессора привели данные об основании учебного заведения в кон. XVI в. (т. е. до времени Сагайдачного и даже не казаками) и о роли Галшки Гулевичевны в этом процессе. Ректор академии Киевский митр. *Самуил (Миславский)* в 1763–1764 гг. составил новую инструкцию в ответ на обвинения в консервативном подходе к обучению студентов. Этот документ содержал отдельные положения из проекта реформирования российских епархиальных школ (напр., введение географии, хотя и в «немецкой школе»); *Самуил (Миславский)* в процессе подготовки инструкции изучал опыт зарубежных учебных заведений и старался его использовать в академии, рекомендовал для обучения студентов пользоваться пособиями, изданными АН, Московским ун-том и Кадетским корпусом. Тем не менее исследователи оценивают документ 1763–1764 гг. не как попытку кардинальной реформы, а как реставрацию и улучшение традиц. модели образования в академии.

Во 2-й пол. XVIII в. К.-М. а. вместе с др. укр. коллегиями постепенно преобразовывалась в полноценное духовное учебное заведение. Среди ее воспитанников начинали преобладать выходцы из семей священно- и церковнослужителей (в нач. XIX в. более 80% студентов). При этом во 2-й пол. XVIII в. количество

представителей светских сословий не уменьшалось, но постоянно возрастала численность студентов из семей иереев и церковнослужителей. Обучались дети священников из Киевской епархии, территория к-рой изменилась в связи с новым адм. делением в кон. XVIII в. После введения положений духовно-учебной реформы 1798 г. обучение в академии было направлено на подготовку священников. В 80-х гг. XVIII в. усилиями Киевского митр. *Самуила (Миславского)* учебное заведение после частичных изменений программы по образцу народных уч-щ (введение занятий по рисованию, геометрии, алгебре, истории, географии и др., преподавание одного предмета в разных классах (концентрический метод)) стало главной окружной академией для Черниговской, Новгород-Северской и Слуцкой семинарий (с 1788). Положения реформы 1798 г., введенные в Киеве в февр. 1799 г., регулировали жизнь «школ» до 1817 г. Учебный курс состоял из 7 классов: однодичный нижний, средний и высший грамматические, 2-годичные поэзии, риторики, философии и 3-годичный богословия. Кроме традиц. и ранее введенных секулярных предметов в нач. XIX в. в программу включили новые дисциплины (в 1800/01 уч. г. открыт класс нотного пения, в 1802/03 уч. г. — медицины (существовал до 1805), 1807/08 уч. г. — высший исторический и географический класс). Эти дисциплины должны были способствовать качественной подготовке будущего духовенства, а также учителей для семинарий. После проведения реформы 1798 г. в Киевском академическом округе уже насчитывалось 8 подведомственных семинарий: Белгородская, Брацлавская, Житомирская, Минская, Новороссийская, Переяславская, Харьковская и Черниговская.

Первое деревянное здание бursы появилось в коллегии во времена митр. Петра (Могила). В деревянном корпусе без фундамента воспитанники-бедняки жили и обучались с 1719 г. до пожара 1766 г. В 1763–1765 гг. на берегу Днепра построили деревянную бурсу на каменном фундаменте. Когда и ее уничтожил пожар 1775 г., на старом фундаменте начали возводить каменный «сиротопитательный бурсацкий дом», а в 1810–1811 гг. к нему пристроили 2-й этаж. В бурсе оборудовали

больничные комнаты, а в 1798–1799 г. открыли «шпиталь» (затем больницу), рядом с домом построили поварню и пекарню, а в 1805 г. — столовую. В бурсацком комплексе работала баня, были сараи, погреба, б-ка. В «сиротопитательном доме» существовал распорядок дня воспитанников, контролировалось их времяпрепровождение (о таком контроле в более ранние времена неизвестно).

В посл. десятилетия XVIII в. изменилось и экономическое положение К.-М. а. После секуляризационной реформы 1786 г. учебное заведение (уступавшее по экономическому потенциалу Харьковской коллегии) было переведено на казенное содержание, академия получила 9 тыс., с 1797 г. — 12 тыс. р. в год. В ходе реформы Братский мон-рь был ликвидирован (возобновлен в 1799) и ректором академии чаще всего являлся настоятель киевского Златоверхого мон-ря. После закрытия Братской обители первоначально планировалось переместить академию в Киево-Печерскую лавру, но этот проект не был реализован. Во время пожара 1811 г. пострадали гл. обр. крыши и частично внутренняя отделка каменных зданий.

Кардинальное изменение системы высшего духовного образования в империи началось в 1809 г. с СПбДА; в 1814 г. на основании нового устава открылась *Московская Духовная Академия*. К.-М. а. была временно закрыта в 1817 г. По новому уставу 1814 г. учебное заведение начало свою деятельность в 1819 г. Т. о., 1817 г. разъединил 2 этапа в киевском академическом образовании — ранний и новый. Для нового этапа характерно разделение на начальные, средние и высшие школы с соответствующими программами, возрастное деление студентов по классам, четкое разделение на светские и духовные учебные заведения. В XIX в. преобладало мнение, что история КДА исчисляется несколькими веками. В XX в. исследователи разделяли историю 2 учебных заведений — К.-М. а. и КДА.

В энциклопедии «Киево-Могилянська академія в іменах» помещены статьи более чем о 1,5 тыс. чел., собрана и систематизирована информация о ее воспитанниках. В стенах К.-М. а. получали образование мн. студенты, вполн. причис-

ленные правосл. Церковь к лику святых, занимавшие высшие церковные посты в Российской империи и за ее пределами, известные церковные деятели, представители светской элиты, прославившиеся вкладом в развитие образования, в изучение истории, лит-ры, филологии, музыки, архитектуры.

М. В. Яременко

Влияние К.-М. а. на развитие образования, науки и культуры за пределами Украины. В 1640 г. свт. Петр (Могила) по просьбе господаря Василия Лупу направил в Молдову группу учителей во главе с бывшим ректором Киево-Могилянской коллегии игум. Софронием (Почаским), к-рые создали в Яссах школу по киевскому образцу. Выходцы из Киева оказали решающее влияние на развитие книгопечатания в Молдове и Валахии. В 1642 г. на церковном Соборе в Яссах, одобрившим подготовленное в Киеве под рук. свт. Петра (Могила) «Православное исповедание веры», присутствовали 3 представителя коллегии: Исаия (Трофимович-Козловский), Игнатий (Оксенович-Старушич) и Иосиф (Кононович-Горбацкий).

С 40-х гг. XVII в. также складываются регулярные контакты коллегии с Московской. Выходцы из Московского гос-ва были и в числе студентов, и в числе преподавателей коллегии. Нек-рые исследователи полагают, что программа церковных реформ митр. Петра могла оказать влияния на развитие образования в Московском царстве. В апр. 1640 г. по поручению митр. Петра иером. Игнатий (Оксенович-Старушич) обратился к царю Михаилу Федоровичу с предложением открыть в Москве мон-рь, «чтобы в том монастыре общежительного киевского Братского монастыря старцы живучи... боярских и простого чину детей греческой и словенской грамоте учили» (АЮЗР. Т. 3. С. 47). Однако тогда это предложение не было принято. В мае 1649 г. царь Алексей Михайлович обратился к Киевскому митр. Сильвестру с просьбой отправить в Москву ученых киевских монахов — знатоков греч. языка и латыни для исправления Библии. В ответ на эту просьбу по благословению митр. Сильвестра и при содействии ректора коллегии игум. Иннокентия (Гизеля) в Москву были посланы выпускники коллегии — иеромонахи *Епифаний (Славинецкий)* и *Арсений*

Сатановский (Корецкий). 12 июля 1649 г. в Москве они активно включились в проводимую книжную справу. С 1673 г. по поручению царя Алексея Михайловича иером. Епифаний возглавлял работу по созданию нового перевода Библии. Скончавшийся в 1675 г. в Чудовом монастыре старец Епифаний завещал Киево-Печерскому и Братскому монастырям деньги и книги.

Др. представителем коллегии, трудившимся во 2-й пол. XVII в. в Москве, был иером. Симеон (Полоцкий). Его мировоззрение сложилось под сильным лат. влиянием, он стал богословским оппонентом иером. Епифания, в большей мере ориентированного на греч. традицию. В 1665 г. в *Законоспасском в честь Нерукотворного образа Спасителя московском мон-ре* открылось уч-ще, руководителем к-рого иером. Симеон преподавал здесь латынь и польск. язык, грамматику, риторику, поэтику и философию. Средства на содержание школы выделил царь Алексей Михайлович. Покровителем иером. Симеона был избранный 31 янв. 1667 г. на Большом Московском Соборе (1666–1667) предстоятелем Русской Церкви патриарх Московский и всея Руси Иоасаф II, который с интересом и симпатией относился к ученому укр. духовенству — выпускникам Киево-Могилянской коллегии.

Патриарх Иоасаф II высоко оценил представленную ему 15 февр. 1669 г. книгу «Мир с Богом человеку, или Покаяние святое, примиряющее Богу человека, учением, от Писания Святого и от учителей церковных собранным», изданную в Киеве в 1669 г. Ее автором считают архим. Иннокентия (Гизеля), бывшего ректора коллегии. Патриарх Иоасаф II также оказал покровительство прибывшему в апр. 1669 г. в Москву выпускнику коллегии протопопу Иоанну Шматковскому, приверженцу вхождения укр. земель в состав Московского гос-ва. Он снискал особую благосклонность патриарха Иоасафа II, к-рый назначил его настоятелем московского храма ап. Иоанна Богослова в Бронной слободе. Патриарх надеялся открыть с его помощью школу при ц. св. Иоанна Богослова. Однако этот проект, видимо, не был реализован.

В 1685 г. при Законоспасском московском монастыре была основана Эллино-греческая (вполн.

Славяно-греко-латинская) академия, устроенная по образцу Киевской коллегии.

В XVIII в. выпускники К.-М. а. во многом влияли на развитие церковной жизни в России. Царь Петр I вызывал киевских профессоров в Москву (позже в С.-Петербург) и способствовал назначению их на епископские кафедры в пределах России. Ученым монахам настолько часто приходилось покидать Киев, что в К.-М. а. возникали сложности с замещением вакансий. С 1700 по 60-е гг. XVIII в. выпускники академии занимали большинство архиерейских кафедр на территории совр. России. За это время епископами стали ок. 70 воспитанников К.-М. а., еще несколько десятков киевских ученых монахов стали настоятелями монастырей на территории России. Киевские монахи назначались для служения в дипломатических представительствах Российской империи. Выпускниками академии были первые начальники Русской духовной миссии в Пекине архимандриты *Иларион (Лежайский)* и *Антоний (Платковский)*. Только в годы царствования Екатерины II выпускники академии лишились прежней привилегии при назначении на архиерейские кафедры. Однако и с 1760 по 1817 г. епископами стали ок. 30 воспитанников академии. На местах служения выходцы из Киева, как правило, открывали школы по образцу К.-М. а. Так, ими были основаны школы в С.-Петербурге, Москве, Архангельске, Астрахани, Вятке, Казани, Костроме, Новгороде Великом, Смоленске, Суздале, Твери.

Неотъемлемой частью истории К.-М. а. являются и ее связи с белорус. землями, к-рые традиционно входили в юрисдикцию Киевской митрополии. Братское движение на рубеже XVI и XVII вв. в равной степени охватило как украинские, так и белорус. территории. Так, ректор Братской школы Иевлевич был уроженцем Могилёва. Сохранившиеся списки свидетельствуют, что в Киеве обучались студенты, приходившие из Белоруссии. В XVII–XVIII вв. для епископского служения в Белоруссию регулярно направлялись преподаватели и ректоры Киевской школы: Сильвестр (Косов), Иосиф (Кононович-Горбацкий), братья Иосиф и Иероним (Волчанские), *Амеросий (Юшке-*

вич), Михаил (Козачинский) и др. Но наиболее известным воспитанником К.-М. а., служившим на территории Белоруссии, был свт. *Георгий (Конисский)*, в 1755 г. возглавивший Могилёвскую кафедру. По его инициативе была учреждена Могилёвская ДС по образцу К.-М. а. В качестве преподавателей в нее были приглашены выходцы из Киева. Свт. Георгий защищал права правосл. населения Речи Посполитой.

В XVIII в. возникли связи К.-М. а. с юж. славянами. Так, в 1733 г. Киевский митр. Рафаил (Заборовский) по просьбе Карловацкого митр. *Викентия (Йовановича)* направил к австр. сербам группу киевских учителей, которые открыли школу в г. Сремски-Карловцы. Ее ректором стал Мануил Козачинский (впосл. епископ Михаил). С 20-х гг. XVIII в. выходцы с Балкан регулярно приезжали в Киев для получения образования. С 1721 по 1762 г. в академии обучалось 28 серб. студентов (*Петров Н. И.* Воспитанники Киевской академии из сербов с начала синодального периода и до царствования Екатерины II (1721–1762) // ИОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 4. С. 5). Выпускники академии сыграли важную роль в становлении серб. богословской мысли. Окончившие академию еп. *Дионисий (Новокович)* и архим. *Иоанн (Раич)* стали наиболее известными серб. церковными писателями XVIII в.

В списках студентов К.-М. а. в XVIII в. есть имена греков, молдаван, валахов, болгар и выходцев из Венгрии (видимо, жители совр. Закарпатской Украины). Нек-рые из них становились известными церковными деятелями у себя на родине. Выпускником академии был К-польский патриарх *Констанций I*. Однако основную массу «иностранцев» студентов в академии в XVIII в. составляли выходцы из Речи Посполитой. Окончив обучение в Киеве, они, как правило, возвращались на родину. Их деятельность была направлена на сохранение и развитие правосл. Церкви в Речи Посполитой. Нек-рые из них по окончании учебы продолжили служение в России, напр., уроженец Галичины, свт. *Павел (Конюскевич)*, занимал Тобольскую кафедру.

Выпускники К.-М. а. оказывали влияние не только на церковную жизнь, но и на развитие науки и культуры. Возможно, первым теат-

ром в России стал придворный театр, созданный в Москве иером. Симеоном (Полоцким). В 1702 г. свт. *Димитрий (Савич (Туптало))* открыл театр в Ростове, а в 1703 г. свт. *Филофей (Лещинский)* осуществил 1-ю театральную постановку в Тобольске. Авторами драматических произведений были архиеп. Феофан (Прокопович), свт. Георгий (Конисский) и др. воспитанники академии. Особый вклад воспитанники академии внесли и в муз. культуру России и Украины. В академии существовал не только один из лучших киевских хоров, но и оркестр. Под влиянием итал. певч. школы в академии получило развитие партесное (многоголосное) пение. Здесь сформировались яркие композиторская и исполнительская школы, оказавшие решающее влияние на развитие российской как церковной, так и светской музыки.

Из стен академии вышло немало выдающихся медиков, в т. ч. основоположник акушерства в Российской империи Н. М. Амбодик-Максимович, основоположник российской эпидемиологии Д. С. Самойлович и главный врач Киевского военного госпиталя Д. М. Велланский.

Много могилянцев было и среди российских историков, переводчиков, издателей, журналистов. Некоторые воспитанники академии сделали в России политическую карьеру. Напр., светлейший кн. А. А. Безбородко, фактически руководивший внешней политикой России, первый министр народного просвещения Российской империи гр. П. В. Завадовский, министр юстиции и министр делов Д. П. Троицкий, посол Российской империи в Неаполе, К-поле и Риме А. Я. Италинский и др.

В. В. Бурега

Ист.: ПВКДА. Т. 2: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2. К., 1904–1908. 5 т.; Отд. 3. К., 1910–1915. 5 т.; Киево-Могилянська академія кін. XVII – поч. XIX ст.: Повсякденна історія. К., 2005.

Лит.: *Макарий (Булгаков)*, [митр.] История Киевской Академии. СПб., 1843; *Аскоченский В. И.* Киев с древнейшим его училищем Академией. К., 1856. 2 т.; *он же.* История КДА по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники: (Опыт ист. исследования). К., 1883–1898. 2 т.; *он же.* Древние и новые сказания о начале Киевской Академии: (К вопросу о том, может ли Киевская Академия в 1889 г. праздновать 300-летие своего существования) // Киев. старина. 1885. № 1. С. 85–116; *он же.* История КДА



К., 1886. Вып. 1: Период до-Могилянський; *он же*. К биографии фундаторши Киево-братского мон-ря Е. В. Гулевичевны и ее ближайших родственников // ТКДА. 1886. № 9. С. 4–42; *он же*. Киевская Академия в кон. XVII и нач. XVIII ст.: Речь... на торжеств. акте КДА 26 сент. 1901 г. К., 1901; *Петров Н. И.* Киевская Академия во 2-й пол. XVII в. К., 1895; *он же*. Значение Киевской Академии в развитии духовных школ в России с учреждения Св. Синода в 1721 г. и до пол. XVIII в. // ТКДА. 1904. № 4. С. 520–577; № 5. С. 50–102; *он же*. Киевская Академия в царствование имп. Екатерины II (1762–1796 гг.). К., 1906; *Серебрянников В.* Киевская академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 г. К., 1897; *Вишневский Д. К.* Киевская Академия в 1-й пол. XVIII ст.: (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). К., 1903; *Титов Ф., прот.* Киевская академия в эпоху реформ (1796–1819). К., 1910–1915. 5 вып.; *он же*. Имп. КДА в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915): Ист. записка. К., 2003; *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великороссийскую церк. жизнь. Каз., 1914. Т. 1; *Sydorenko A.* The Kievan Academy in the 17th Cent. Ottawa, 1977; *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. К., 2001; *Шевченко І.* Багатоликий світ Петра Могили // *Он же*. Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до поч. XVIII ст. Львів, 2001. С. 175–198; *Isaievych Ia.* Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine. Edmonton; Toronto, 2006; *Яковенко Н.* Київські професори за лаштунками Гадяцької угоди: (Про спробу перетворення Могилянської колеї на університет) // 350-лєcie Unii Nadziackiej (1658–2008). Warsz., 2008. S. 305–326; *Яременко М. В.* Київські студенти 1738 року: Спроба колективної фотографії // ЗНТШ. 2008. Т. 256. С. 191–215; *он же*. Києво-Могилянська академія за гетьманування Івана Мазепи: Про et contra двотисячного контингенту вихованців // Іван Мазепа і його доба: Історія, культура, національна пам'ять. К., 2008. С. 156–195; *он же*. Чи був 1701 рік рубіжним для Могилянської академії у сприйнятті київських професорів XVIII ст.? // 350-лєcie Unii Nadziackiej. Warsz., 2008. S. 623–637; *он же*. Києво-Могилянська Академія в 1817 р.: Кінець історії? (Про реформу Київських Атен, їх рецепцію та визначальні дати) // ТКДА. 2009. № 11. С. 106–121; *он же*. Пам'ять про Галашку Гулевичівну в Києво-Могилянській академії у XVIII ст.: Пригадування чи вигадання? // Київська Академія. 2009. Вып. 7. С. 18–43; *он же*. «Політи» в Києво-Могилянській академії у XVIII ст.: Селяни чи міщани? // Наукові зап. НАУКМА. 2010. Т. 104: Історичні науки. С. 14–18; *он же*. Річпосполитська шляхта у Києво-Могилянській академії XVIII ст. // Соціум: Альм. соціальної історії. К., 2010. Вып. 9. С. 37–55; *он же*. Яких козаків діти навчалися в Києво-Могилянській академії? // Київська старовина. 2010. № 3. С. 3–19; *он же*. Жалувана царська грамота 1703 р. Братському мон-рю // Київська Академія. 2011. Вып. 9. С. 95–112; *он же*. Демографія проти конфесійного дисциплінування: (Навчання дітей «закордонного» духовенства у Києво-Могилянській академії XVIII ст.) // Theatrum Humanae Vitae: Студії на пошану Н. Яковенко. К., 2012. С. 572–587; *он же*. Для «честі дому», заради користі «от-

чизни» та «в прислугу государственный»: (Стимули до навчання дітей козацької старшини у XVIII ст.) // Od Kijowa do Rzymu: Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą; W 35 lecie pracy naukowej Teresie Chynczewskiej-Hennel, Uczniowie, Przyjaciele i Koledzy. Białystok, 2012. S. 369–388; *он же*. Повсякдення професорів Києво-Могилянської академії XVIII ст. // Повсякдення ранньомодерної України: Історичні студії в 2-х т. К., 2013. Т. 2: Світ речей і повсякденних уявлень. С. 69–121; *Задорожна О. Ф.* Студенти Київського колегіуму 1630–1650-х р. // 350-лєcie Unii Nadziackiej. Warsz., 2008. S. 359–373.

В. В. Бурега, М. В. Яременко

Учебная и научная деятельность в К.-М. а. Библиистика. Уже с кон. XVI в. изучение Свящ. Писания православными в Речи Посполитой определялось не только церковной традицией, заметное влияние на него оказывала полемика между богословскими направлениями и школами. В целом это отражало политическую, культурную и религ. ситуации в Европе.

Библейские толкования использовались членами Острожского богословского кружка («Академии») в полемике с католиками и протестантами. Так, Василий Суражский («О единой истинной православной вере») отрицал возможность толкования Свящ. Писания с помощью «силлогизмов» и «людской философии», критикуя зап. рациональную схоластическую теологию. Ей он противопоставлял духовное восприятие Писания в традиции святоотеческих толкований. Эта герменевтическая позиция нашла отражение в предисловии к Острожской Библии Герасима *Смотрицкого* (1581); в работах *Клирика Острожского* (также члена Острожского кружка); она характерна и для др. укр. мыслителей эпохи барокко (напр., митр. Исаии (Копинского), автора соч. «Алфавит духовный»).

Традиции типологического толкования ВЗ и НЗ, принятые уже в древнерусской литературе, начиная со свт. *Илариона*, митр. Киевского («Слово о Законе и Благодати»), и *Климента Смолятича* («Послание пресвитеру Фоме»), продолжали развиваться в трудах «домогилянских» и ранних киево-могилянских авторов XVII–XVIII вв.: иером. *Тарасия Земки*, митр. Петра (Могили), *Захарии (Копыстенского)*, архим. *Иоанникия (Галятовского)*, митр. *Иоасафа (Кроковского)*, митр. *Стефана (Яворского)*, митр. *Димитрия (Савича (Туптало))*. Характерно для православного подхода к Свящ.

Писанию сочетание его интерпретации с литургическим прочтением, гомилетическим и нравственным истолкованием в богослужении нашло отражение в издании целого ряда Учительных Евангелий (см. в ст. *Толковое Евангелие*) иером. *Кириллом (Транквилионом-Ставровецким)* (Учительное Евангелие 1619 г.) и митр. свт. Петром (Могилой) (Учительное Евангелие 1637 г.). Свт. *Димитрий (Савич)*, один из «первоначальных руководителей» на пути «научного знакомства с содержанием священных книг», стал известен «Келейным летописцем», или «Порядком историй библейных» — своеобразным пособием по библейской хронологии и истории.

Уже в XVII — нач. XVIII в. в стенах коллегии формировалось большое собрание церковной и библейской лит-ры. Во 2-й пол. XVIII в. б-ка содержала широкий круг источников по богослужебному использованию и научному изучению Библии: библейские издания на древнеевр., греч., лат. языках (в т. ч. полиглотты); библейские переводы на европ. языки; издания церковнославянской Библии; симфонии, комментарии, пособия по *исагогике*, герменевтике, экзегезе, библейской истории; словари, грамматики и другие пособия по древним языкам. Жанровая структура этих изданий отвечала всему комплексу библиологических дисциплин, складывавшемуся в Европе в результате взаимодействия и синтеза опыта патристической, средневековой, ренессансной, реформационной и нововременной экзегезы. Это создало основу для образования и экзегетических трудов наиболее известных представителей могилянской традиции.

Мн. воспитанники, в дальнейшем профессора К.-М. а. (из наиболее известных — архиеп. *Феофан (Прокопович)* и митр. *Стефан (Яворский)*), получили образование в европейских католич. и протестант. ун-тах, что в значительной степени определило влияние на них соответствующих герменевтических принципов.

Экзегетические взгляды архиеп. *Феофана (Прокоповича)* формировались под протестант. влиянием, в частности со стороны известного пиетистского богослова А. Г. *Франке*, с к-рым архиеп. *Феофан* сблизился в Галле. Это влияние проявилось,





напр., в понимании архиеп. Феофаном новозаветной проблематики закона и христ. свободы. Его позиция по проблемам перевода Свящ. Писания (он считал, что лат. Вульгата и церковнослав. перевод во мн. местах непонятны) основана на реформационной идее о необходимости чтения Библии на родном языке. Кроме того, к идеям протестант. ортодоксии близка его мысль об Откровении как единственном источнике религ. опыта и стремление ограничить претензии разума на познание мира и проверку Божественных истин Свящ. Писания. Библия не источник научных знаний, поэтому т. н. ошибки в ней должны получать объяснение с учетом особенностей древней культуры, в к-рой она была написана. Но в общем архиеп. Феофан оставался в рамках традиции святоотеческого толкования (ср. его комментариев на Песнь Песней и наставления в «*Духовном регламенте*», где изучение Свящ. Писания и святоотеческих комментариев служат обоснованием правосл. догматов).

Митр. Стефан (Яворский) получил католическое образование, чем объясняется его критика протестантизма и, в частности, позиции архиеп. Феофана (Прокоповича). Митр. Стефан не принимал протестант. тезиса о «толковании Писания посредством Писания» и исходил из принципа единства Писания и Предания. В этом он, очевидно, опирался на лат. традицию в ее тридентской, «контрреформационной» трактовке. Истинное толкование Библии возможно только в свете Предания, а мнимые противоречия в тексте объясняются тем, что священные авторы писали не только «по божеству», но и «по человечеству». Толкование мест Библии, «к разумению неудобных», Сам Господь поручил «учащей Церкви», пастырям и богословам, чтобы усмирить гордыню мирян (*Стефан (Яворский)*, 1728). Наряду с критикой лютеран. подхода к Свящ. Писанию митр. Стефан (Яворский) полемизировал и со старообрядцами как противниками схоластического просвещения.

Протестант. (пиетистским) влиянием объясняются нек-рые особенности подхода к толкованию Свящ. Писания архиеп. *Симона (Тодорского)*, который также учился в нем. ун-тах Галле и Йены. Важный этап

в изучении Свящ. Писания в К.-М. а. начался с кон. 30-х гг. XVIII в., когда мон. Симон возглавил преподавание греч., древнеевр. и нем. языков. На занятиях особый акцент ставился на практике филологического анализа библейских текстов, прежде всего Пятикнижия. Архиеп. Симон (Тодорский) смог воспитать видных представителей православной библейской текстологии и экзегетики — таких как иером. *Иаков (Блонницкий)* и мон. Варлаам (Лящевский). Вместе с ними, уже будучи архиепископом Псковским, он принимал участие в составлении церковнослав. *Елизаветинской Библии* (1-е изд. 1751) с использованием издания не только греческого, но и евр. текста ВЗ.

Подход представителя могилянкой «внеакадемической» экзегезы Григория Саввича *Сковороды* (1722–1794) к толкованию Свящ. Писания основан на собственном герменевтическом синтезе идей и представлений эпохи барокко. Мыслитель отрицал буквализм в толковании; вся Библия состоит «из тайнотворных фигур, притч», является «ковчегом эмблем и иероглифов», а попытки дословного ее прочтения ведут к «суевериям». Лишь истолкование многозначных и многослойных библейских символов открывает в человеке «разум нетленный». Библия нужна для познания мира: она осуществляет своеобразную «символическую медиацию» в процессе сопоставления макрокосма и микрокосма («мир миров» и «мирок» в терминах мыслителя).

Этот «символический мир» книг ВЗ и НЗ, согласно *Сковороде*, тесно связан также с егип. и эллинской мифологией, с писаниями античных философов. Понимая внутреннее единство духовных основ человеческой культуры, на что, по его убеждению, указывают библейские символы, *Сковорода* подчеркивал, что путь к «священному храму Библии» лежит через диалог со святоотеческой традицией и с «языческими философами». Он критиковал метод «школьной» теологии: библейские образы часто получали у него толкование, отличное от традиционного, все «фигуры» Свящ. Писания, по его мнению, в равной степени указывают на Божественное начало и должны быть истолкованы аллегорически. Мн. представления *Сковороды* имеют сходство с со-

временными ему идеями нем. мистики и пиетизма о «сердечном восприятии» Свящ. Писания (см. в ст. *Сковорода* Г. С.).

Другой воспитанник К.-М. а., архиеп. *Феоктист (Мочульский)*, стремился на всех местах своего архипастырского служения реформировать систему духовных уч-щ и семинарий. Внедряя в подведомственных учебных заведениях курсы по изучению и толкованию Библии, архиеп. *Феоктист* создал одно из первых в России пособий по библейской герменевтике (*Феоктист (Мочульский)*, архиеп. Драхма от сокровища Божественных писаний Ветхого и Нового Завета, то есть сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных. М., 1809). Он участвовал в деятельности *Российского Библейского общества*, основал в Курске одно из первых его отд-ний.

Выпускник К.-М. а. еп. *Ириней (Фальковский)* преподавал помимо др. предметов библейскую экзегетику. Интерес к достижениям зап. библейской науки соединялся в нем с верностью церковной традиции. Еп. *Ириней* — автор нескольких экзегетических трудов, одобренных Святейшим Синодом. Но напечатаны были лишь: *Ириней (Фальковский)*, еп. Толкование на Послание св. ап. Павла к Римлянам. К., 1806; *он же*. Толкование на Послание св. ап. Павла к Галатам. К., 1807. Большая же часть его толкований на апостольские Послания осталась в рукописях.

Выдающимися воспитанниками академии были заложены основы отечественной научной библейской герменевтики и экзегезы, преподавания библейских дисциплин, получивших развитие в академических традициях XIX — нач. XX в.

Наряду с указанными областями исследований в К.-М. а. сформировалась также традиция гомилетического и морально-учительного комментирования богослужебных библейских текстов. Общим предметом для классов богословия, философии и риторики было «разъяснение» недельных и праздничных («апракосных») библейских чтений по творениям св. отцов; наряду с ними использовался материал европ. катехетических изданий по библейской истории и герменевтике (Й. Я. Рамбаха и Й. Хьюбнера).



Ист.: *Феофан (Прокопович), архиеп.* Христовы о блаженствах проповеди толкование. СПб., 1722; *он же.* Книжница, в ней же повесть о распри Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобносимом иге пространно предлагается. М., 1784; *он же.* Соч. о книге «Песнь Песней» и побуждении к составлению его // ЧОЛДП. 1877. № 11. Отд. 1. С. 659–660; *он же.* Мнение об исправлении Библии // ОДДС. 1878. Т. 3. Стб. XXIII–XXVII; *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. М., 1728; *он же.* Проповеди. М., 1804–1805. Ч. 1–3; *он же.* Знамена антихристовы пришествия и кончины века. К., 1864; *Ириней (Фальковский), еп.* Толкование на Послание св. ап. Павла к Римлянам. К., 1806; *он же.* Толкование на Послание св. ап. Павла к Галатам. К., 1807; *Феохист (Мочульский), архиеп.* Драма от сокровища Божественных писаний Ветхого и Нового Завета, т. е. сокращение правил при чтении Свящ. Писания к знанию потребных. М., 1809; Памятники полемической литературы в Зап. Руси. СПб., 1903. Кн. 3; *Сковорода Г. Повне зібрання творів.* М., 1973. 2 т. Лит.: *Сольский С. М.* Обзорение трудов по изучению Библии в России с XV в. до наст. времени // ПО. 1869. Т. 1. № 2. С. 190–221; № 4. С. 538–577; № 6. С. 797–822; *Червяковский П. А.* Свящ. Писание как начало богословия по учению протестантов-ортодоксалов XVII в. и по «Введению в богословие» Феофана Прокоповича // ХЧ. 1876. Ч. 2. № 7/8. С. 101–152; *он же.* Учение Феофана Прокоповича о Свящ. Писании в символическом и церк.-ист. отношении // Там же. 1877. Ч. 2. № 7/8. С. 2–42; *Булашев Г.* Пресов. Ириней Фальковский // ТКДА. 1883. Т. 2. № 7. С. 444–514; *Титов Ф. И.* Феохист Мочульский, архиеп. Курский // ТКДА. 1894. № 1. С. 53–92; № 2. С. 217–241; *Горфункель А. Х.* Ист.-культурное значение первопечатных Библий: (Острожская Библия в контексте европейской культуры) // Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 66–76; *Исаевич Я. Д.* Літературна спадщина І. Федорова. Львів, 1989; *Дмитриев М. В.* «Евангелие Учительное» как памятник религ.-философской мысли восточнослав. средневековья // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греч. культура. К., 1991. С. 230–236; *Ульяновский В. І.* Історія Церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 2: Сер. XV – кін. XVI ст.; *Головащенко С. І.* Образ Христа в богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митр. Київського Петра Могили // Образ Христа в українській культурі. К., 2001. С. 58–91; *он же.* Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): Києво-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії. К., 2002. С. 213–250; *он же.* Біблія та поетика тексту Г. Сковороди: погляд на «Жінку Лотову» // Filozofia w kulturach krajów słowiańskich. Rzeszów, 2007. S. 381–403; *он же.* Библия и библиологическая литература в Киево-Могилянській академії кон. XVIII – нач. XIX ст.: Тексты, жанры, традиции: Из опытов реконструкции духовно-интеллектуального наследия КДА // ТКДА. 2011. № 15. С. 23–40; *он же.* Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст. К., 2012; *Нічик В. М.* Симон Тодорський і гербаїстика в Києво-Могилянській Академії. К., 2002.

С. И. Головащенко

Богословские курсы. Несмотря на то что свт. Петр (Могила) стремился создать в Киеве полноценное высшее учебное заведение (академию), в котором преподавались бы все науки, включая высшие классы философии и богословия, польский кор. Владислав IV привилеем от 18 марта 1635 г. разрешил преподавать в коллегии науки «не выше логики и диалектики». Эта норма неоднократно подтверждалась и вполс. (напр., Зборовским договором 1648 г., Польским сеймом 1650 г., привилеем кор. Михаила от 10 окт. 1670 г.). Гадячский договор между гетманом Выговским и Речью Посполитой (сент. 1658) предполагал преобразование Киевской коллегии в академию. Однако положения этого договора не были воплощены в жизнь. Т. о., до кон. 80-х гг. XVII в. в Киевской школе не было богословского класса. При этом в рамках курса философии студентам могли предлагать отдельные богословские темы.

Открытие в Киево-Могилянской коллегии богословского класса стало возможным лишь после окончательного вхождения Киева в состав Московского гос-ва. В 1689 г. ректор игум. Иоасаф (Кроковский) начал читать в Киево-Могилянской коллегии полноценный курс богословия. Грамота московских государей Петра и Иоанна от 11 янв. 1694 г. окончательно утвердила за Киевскими школами право преподавать «не токмо поэтики и риторики, но и философии и богословии учения» (цит. по: *Петров.* 1895. С. 51).

С этого времени и до 1775 г. полный курс богословия был рассчитан на 4 года. Языком преподавания была латынь. Для чтения лекций по богословию назначался один преподаватель. Как правило, он прочитывал 4-летний курс, после чего для чтения курса богословия назначался другой преподаватель. С 1689 по 1751 г. известны имена 16 преподавателей богословия в К.-М. а. При вступлении на кафедру каждый из них давал присягу в том, что обязуется преподавать в согласии с учением Церкви и не будет предлагать студентам ничего нового или «противного благочестию». Затем он читал «префацию» (пробную лекцию) в присутствии ректора, учителей и учеников высших классов. Курс богословия на рубе-

же XVII и XVIII вв. представлял собой набор отдельных тем (трактатов), каждая из которых преподавалась в течение нескольких месяцев. Порядок последовательного раскрытия темы в каждом трактате примерно одинаков: определяются ключевые понятия, к ним ставятся основные вопросы и даются ответы. Ответ на каждый вопрос распадался на несколько положений; каждое доказывалось текстами из Свящ. Писания, из сочинений отцов и учителей Церкви, а также западных схоластов. Затем приводились и опровергались возможные возражения против доказанных положений. Кроме традиционных занятий важное место в учебном процессе занимали регулярные диспуты. Т. о., методика преподавания богословия в К.-М. а. следовала средневековой схоластической традиции, в основе которой лежало воспроизведение и комментирование авторитетных текстов. При составлении богословских курсов профессора опирались прежде всего на сочинения *Фома Аквинского*, а также его комментаторов, включая католических богословов XVII в. Знакомство с католической традицией осуществлялось через латино-польские руководства по богословию. Киевские профессора лишь исключали из них разделы, входившие в явное противоречие с православным учением.

Наиболее ранний из дошедших до нас курсов богословия, читавшихся в Киеве, принадлежит префекту коллегии иером. Стефану (Яворскому; вполс. митрополит). Он был прочитан с 1693 по 1697 г. Известны несколько студенческих записей этого курса, позволяющих судить как о его содержании, так и о порядке и времени чтения отдельных трактатов. Курс содержал следующие трактаты: 1) «О таинстве воплощения» (*De incarnationis mysterio*; начат 18 окт. 1693), 2) «О таинствах» (*De sacramentis*; начат 10 февр. 1694), 3) «О добродетели и таинстве Покаяния» (*De virtute et sacramento poenitentiae*; окончен 23 февр. 1695), 4) «О грехе» (*De peccatis*), 5) «О благодати» (*De gratia*; окончен 28 июня 1695), 6) «О богословских добродетелях» (*De virtutibus theologis*), 7) «Об ангелах» (*De angelis*; окончен 5 марта 1696), 8) «О блаженстве и конечной цели» (*De beatitudine et ultimo*





fine; окончен 7 апр. 1696), 9) «О человеческих действиях» (De actibus humanis; окончен 10 июня 1696), 10) «О справедливости» (De iustitia), 11) «О Боге Едином в Троице и троичном в единстве» (De Deo uno in trinitate et trino in unitate; окончен 2 июня 1697). Эти трактаты не представляли собой цельной программы и не охватывали всего объема христианского учения. Большинство трактатов в курсе иером. Стефана содержало полемические разделы, направленные против католиков и протестантов. В отличие от программ иезуитских коллегий в программе Киевской школы кон. XVII в. нет специальных трактатов по пастырскому богословию и каноническому праву. Вместе с тем в некоторых трактатах присутствуют разделы, которые могут быть отнесены к нравственному богословию.

В нач. XVIII в. курсы богословия в К.-М. а. выглядят более продуманными, хотя и их нельзя считать целостной богословской системой. Напр., богословский курс игум. Иннокентия (Поповского), который он читал в 1701–1705 гг., состоял из следующих трактатов: 1) «О Боге Благом, Великом, Едином и Троици», 2) «О законе и справедливости», 3) «О священном таинстве воплощения Бога Слова», 4) «Об ангелах и человеке», 5) «О таинствах», 6) «О добродетелях, пороках, грехах, оправдании и заслугах», 7) «О богословских добродетелях веры, надежды и любви», 8) «О покаянии». Ректор игум. Христофор (Чарнуцкий), преподававший богословие в 1706–1710 гг., разделил свой курс на 11 трактатов, однако по объему и содержанию они мало чем отличались от курса игум. Иннокентия.

Хотя профессора богословия старались исключить из своих лекций темы откровенно католического происхождения, все же некоторые латинские доктрины в их курсах сохранились. Это прежде всего учение о времени пресуществления Св. Даров и о непорочном зачатии Девы Марии. На Киевском Соборе 1689 г. в ответ на требование Московского патриарха Иоакима ректор и префект дали обещание «о Евхаристии Святой мудрствовать согласно с греческим православным учением», однако в богословских курсах нач. XVIII в. по-прежнему встречается латинское мнение по

этому вопросу. Так, в лекциях игум. Иннокентия прямо говорится, что пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы совершается не «силою молитвы священнодействующего иерея», а «силою слов Христа: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое...»» Подобного мнения придерживался и игум. Христофор. В своих лекциях он поясняет, что евхаристическое преложение происходит в момент произнесения установительных слов Христа Спасителя, а иерей после произнесения этих слов молится же не о преложении даров (ср. ст. *Анафора*), а «о том, чтобы преложенные дары Бог обратил в пользу нашего освящения» (цит. по: *Вишневский*. 1903. С. 222–225). Лишь игум. Иосиф (Волчанский), преподававший богословие в 1719–1725 гг., в своем курсе отказался от этого мнения.

Также киевские богословы в кон. XVII – нач. XVIII в. разделяли учение о непорочном зачатии Божией Матери. Иннокентий (Поповский) и Христофор (Чарнуцкий) в лекциях говорили о совершенной непричастности Пресв. Богородицы первородному греху. Однако игум. Иосиф (Волчанский) в своем курсе уже излагал 2 мнения, указывая, какие аргументы приводились богословами как в подтверждение, так и в опровержение суждения о непорочном зачатии Девы Марии. В целом можно сказать, что учение о непричастности Божией Матери первородному греху считалось в 1-й пол. XVIII в. в К.-М. а. «благочестивым мнением». Как сторонники, так и противники этого мнения не подвергались осуждению.

Киевские богословы вполне в лат. духе излагали учения о первородном грехе, об оправдании, о происхождении человеческих душ. В богословских курсах присутствовали ссылки даже на постановления зап. Соборов (прежде всего Тридентского) по этим вопросам. Вместе с тем в лекциях безоговорочно отвергались католические доктрины об исхождении Св. Духа «и от Сына» (*Filioque*) и о власти папы над Церковью. Католическая Церковь нередко именовалась «схизматической» и даже «еретической».

Заметным своеобразием отличаются богословские лекции 1711–1715 гг. игум. Феофана (Прокоповича; вполн. архиепископ). Он первым попытался создать цело-

стную структуру богословского курса, предполагавшую его разделение на введение (prolegomena) и 2 тематические части: «О веруемых» (De credendis) и «О творимых» (De faciendis). Первая часть (по современной классификации) должна была представлять собой курс догматического богословия, а 2-я – нравственного. Курс догматики в свою очередь разделялся у архиеп. Феофана также на 2 части: о Боге в Себе (ad intra) и о Боге вовне (ad extra). За время своего преподавания он успел прочесть лишь следующие трактаты: 1) «О богословии», 2) «О Священном Писании», 3) «О Соборах, Предании и изречениях отцов о богословских предметах», 4) «О Боге в Самом Себе», 5) «О тайне Святой Троицы», 6) «О взаимоотношениях Божественных Лиц и особенно об исхождении Святого Духа только от Отца», 7) «О творении и всеобщем промысле», 8) «О безгрешном состоянии человека». Первые 3 трактата представляют собой введение в богословие; 4, 5 и 6-й относятся к первой части догматики (о Боге в Самом Себе); 7-й и 8-й – ко второй части догматики (о Боге вовне). Очевидно, что некоторые темы заимствованы автором у протестант. теологов.

Хотя курс богословия был прочитан архиеп. Феофаном не в полном объеме, в сохранившихся рукописях им представлен и план дальнейших лекций. Тем не менее непосредственные преемники архиеп. Феофана на богословской кафедре продолжали читать разрозненные трактаты, фактически не восприняв его новшеств. Реформа богословского курса в академии, намеченная архиеп. Феофаном, была осуществлена лишь в 50–60-х гг. XVIII в. благодаря усилиям ректора архим. Георгия (Конисского) и архим. Самуила (Миславского). В 1782–1784 гг. Самуил (Миславский), тогда уже архиепископ, издал в Лейпциге полный курс богословия архиеп. Феофана (Прокоповича).

Двухтомный труд архим. *Ириния* (Фальковского; впоследствии епископ) «Компендиум христианского православного догматико-полемического богословия» (Christianae Orthodoxae, Dogmatico-polemicae Theologiae... Compendium), созданный по плану архиеп. Феофана (Прокоповича), сразу после опубли-



ликования в 1802 г. стал учебником не только в Киевской, но и в других академиях. Как сам автор указал в заглавии, его труд является сокращенным изложением (компендиумом) системы архиеп. Феофана (Прокоповича). Здесь курс догматического богословия разделен на 18 книг, объединенных в 2 больших раздела: о Боге в Себе (ad intra) и о Боге вовне (ad extra). Некоторые исследователи считали, что, хотя еп. Ириней (Фальковский) следует плану догматики архиеп. Феофана (Прокоповича), 6 последних книг (13–18) написаны им самостоятельно (см.: Булашев. 1883. С. 490). Сам же автор пишет, что 6 последних книг созданы «на основании набросков того же Феофана». Подробнее см. в ст. *Ириней (Фальковский)*.

Из сохранившихся богословских курсов видно, что в 1-й пол. XVIII в. нравственное богословие не преподавалось как самостоятельный предмет. В 30-х гг. XVIII в. архиеп. Рафаил (Заборовский; в посл. митрополит) предпринял попытку назначить для чтения лекций по нравственному богословию специально преподавателя, однако это новшество тогда не прижилось. Более того, лекции по нравственному богословию даже в составе общего богословского курса в систематическом виде не читались до 60-х гг. XVIII в. Так, хотя архиеп. Феофан (Прокопович) и выделял сочинения по нравственному богословию в особый раздел — «О творимых» (De faciendis), ни в одной из сохранившихся его рукописей нет трактатов из этого раздела.

До 60-х гг. XVIII в. программы преподавания богословия в К.-М. а. в отличие от программ остальных дисциплин не были унифицированы. Лишь после утверждения в 1759 г. в должности ректора архим. Самуила (Миславского) началось составление новой академической инструкции, которая должна была регламентировать преподавание не только в низших и средних, но и в высших классах (философском и богословском). Эта инструкция была утверждена митр. Арсением (Могиланским) 30 дек. 1763 г. Она является наиболее подробным описанием учебной, административной и воспитательной деятельности академии за все время ее существования. Это была 1-я инструкция, ус-

тановившая порядок преподавания богословия. Богословский курс был рассчитан, как и прежде, на 4 года. Инструкция предписывала строить преподавание на основании Свящ. Писания, а его истины следовало подкреплять учением отцов, «которые прилежно писали о догматах». Также к изучению богословия признавались полезными «Деяния и разговоры Вселенских и Поместных Соборов». Новейшие инославные писатели могли привлекаться к составлению богословских курсов с условием обязательной проверки их суждений истинами Свящ. Писания и Свящ. Предания Восточной Церкви. Весь богословский курс разделялся по инструкции на 3 части: «Введение», «О веруемых» и «О творимых». «Введение» включало следующие темы: 1) о природе богословия (название, сущность, предмет, основания, разделение и метод богословия); 2) о началах богословия; 3) о свойствах или качествах Свящ. Писания (авторитет, необходимость, ясность, совершенство и правильное истолкование текста); 4) о частях Свящ. Писания, или о канонических его книгах; 5) об авторитете Соборов, Преданий и писаний св. отцов. Часть «О веруемых» имела разделы: 1) о Боге в Себе и 2) о Боге вовне. Первая охватывала темы: о бытии Божием, Его сущности и общих божественных свойствах; о тайне Св. Троицы; о взаимоотношениях Божественных Ипостасей и о способах Их познания. Разд. «О Боге вовне» включал темы: 1) о творении видимого и невидимого мира и общем промысле; 2) о состоянии падшего человека; 3) о всеобщей благодати Божией для человеческого рода; 4) о воплощении Сына Божия (о Лице Его и природах, «двойном составе и трояком служении»); 5) о Евангелии и Законе; 6) о предопределении и отвержении; 7) о возрождении, суде и восстановлении; 8) о «таинстве» ВЗ и НЗ; 9) о Церкви; 10) о церковных таинствах. Часть «О творимых» охватывала темы: 1) о добрых делах вообще; 2) о природе, определении и разделении их; 3) об основании, содержании, форме и цели добрых дел. По инструкции впредь надо было читать богословие по этому плану, «а всякого курса вновь не сочинять». Преподавателям богословия также предписывалось не только излагать правосл.

учение, но и опровергать учения ложные, а также по возможности сообщать ученикам сведения из церковной истории (см.: *Серебrenников*. 1897. С. 149–150). Очевидно, план преподавания богословия, утвержденный в 1763 г., был создан при решающем влиянии богословской системы архиеп. Феофана (Прокоповича), исключая лишь части откровенно лютеранского происхождения.

Важная перемена в преподавании богословия в К.-М. а. произошла после назначения на Киевскую кафедру митр. Гавриила (Кременецкого). В 1775 г. новоназначенному ректору архим. Кассиану (Лехницкому) митр. Гавриил предписал читать курс богословия в течение 2 (а не 4, как прежде) лет. Следуя этому предписанию, архим. Кассиан, по собственному признанию, «всемерно старался все спасительные о важнейших богословских делах наставления как возможно кратко, но ясно учащимся предложить» (цит. по: *Петров*. 1906. С. 598). Новое изменение в продолжительности богословского курса связано с указом Синода от 31 окт. 1798 г.: обучение в богословском классе должно было длиться 3 года. В нем предписывалось изучать «краткую церковную историю с показанием главных эпох, герменевтику, систему догматико-полемической и нравственной богословии и пасхалию; сверх того, читать Священное Писание с объяснением труднейших мест, да книги: Кормчую и о должностях приходского священника; толковать публично по воскресным дням пред литургиею апостольские Послания по правилам герменевтики с присоединением нравочений». Кроме того, в богословском классе студенты обязывались писать и произносить в храме проповеди (Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 3. К., 1910. Т. 1. С. 99). В таком виде программа богословского класса просуществовала до 1817 г. Как видно из отчетов об учебном процессе в нач. XIX в., в академии по-прежнему главным пособием для изучения догматики служил курс архиеп. Феофана (Прокоповича), а нравственное богословие преподавалось по руководству чеш. католич. теолога В. Шанцы (*Schanza W. De theologia morali positiones locis S. Scripturae et traditionis illustratae*. Brunae, 1780. 2 t.).

Лит.: *Рожественский Ф.* Самуил Миславский, митр. Киевский // ТКДА. 1876. № 3. С. 510–563; № 11. С. 505–536; 1877. № 4. С. 3–39; № 5. С. 301–359; № 6. С. 529–577; *Червяковский П. А.* Мат-лы для истории правосл. богословия в России // ХЧ. 1876. Ч. 1. № 1/2. С. 32–86; *он же.* Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII в. // Там же. 1877. Ч. 1. № 3/4. С. 291–330; *он же.* Учение Феофана Прокоповича о Свящ. Писании в символическом и церк.-ист. отношении // Там же. Ч. 2. № 7/8. С. 2–42; *он же.* О методе «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Там же. 1878. Ч. 1. № 1/2. С. 18–32; № 3/4. С. 321–351; *Булашев Г.* Пресв. Ириней Фальковский // ТКДА. 1883. Т. 2. № 7. С. 444–514; *Макарий (Булаков), митр.* Православно-догматическое богословие. 1883. Т. 1. С. 55–61; *Тихомиров Ф. А.* Идея абсолютизма Бога и протестантский схоластицизм в богословии Феофана Прокоповича // ХЧ. 1884. Ч. 2. № 9/10. С. 315–326; *он же.* Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1884; *Петров Н. И.* Киевская Академия во 2-й пол. XVII в. К., 1895; *он же.* Киевская Академия в царствование имп. Екатерины II (1762–1796 гг.). К., 1906; *Седебренников В.* Киевская Академия с пол. XVIII в. до преобразования ее в 1819 г. К., 1897; *Ястребов М. Ф.* Высокопреосв. Иннокентий (Борисов), как профессор богословия КДА // ТКДА. 1900. № 12. С. 522–566; *Вишневский Д. К.* Киевская Академия в 1-й пол. XVII ст.: (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). К., 1903; *Cracraft J.* Theology at the Kiev Academy during its Golden Age // HUS. 1984. Vol. 8. N 1/2: The Kiev Mohyla Academy. P. 71–80; *Суториус К. В.* Два рукописи Російської національної бібліотеки з теологічними лекціями Йосифа Волчанського за 1721–1725 рр. // Київська Академія. К., 2006. Вип. 2/3. С. 255–269; *он же (Суториус К. В.)*. Источники по истории преподавания правосл. латиноязычного богословия в России в 1-й пол. XVIII в.: Дис. СПб., 2008; *он же.* Нравственное богословие как учебный предмет в Киево-Могилянском коллегииуме/академии до 1760 г. // Религиоведение. 2010. № 2. С. 34–49; *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция кон. XVI–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007; *Бухаркин П. Е.* Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи // ХЧ. 2009. № 9/10. С. 100–121.

В. В. Бурега

Философские курсы. С историей К.-М. а. связано становление философского образования и зарождение академического типа философии на землях вост. славян. Площадью по замыслу свт. Петра (Могилы) православную модель школы, сочетающей гуманитарное образование с религиозно-нравственным воспитанием, академия в философской составляющей обучения опиралась на апробированные в Европе образовательные практики иезуитов. Как и в иезуитских коллегиях высшего типа, философский класс,

обучение в котором осуществлялось только на латыни, занимал промежуточное место между филологическим и богословским классами. Двухлетнему, как правило, изучению философии предшествовало 6-летнее последовательное обучение в грамматических (фара, инфима, грамматика, синтаксис), поэтическом и риторическом классах.

По формальным признакам философская традиция, сложившаяся в иезуитских коллегиях и ун-тах, не слишком отличалась от средневековой и в этом смысле справедливо называется «второй схоластикой»: европ. школьная философия XVI–XVII вв. все так же сохраняла подчиненность теологии и являлась искусством рационального мышления, возвращенного на почву комментирования и интерпретации авторитетных текстов. Как и в эпоху средневековья, в гуманистической школе XVI–XVII вв. наивысший авторитет сохраняла философия Аристотеля, интерпретированная в согласии с христианским вероучением. Характер этой интерпретации проясняют установки иезуитского школьного устава «Ratio studiorum», регламентировавшего деятельность учебных заведений ордена: преподаватели философии должны были опираться на учение Аристотеля, вместе с тем их предостерегали от слепого следования античному мыслителю и обязывали «исправлять» его взгляды в соответствии с христианской догматикой, а также подвергать критике тех толкователей Аристотеля, чьи комментарии противоречат христ. вере.

Реализация указанных целей способствовала методика преподавания, выработанная в иезуитских ун-тах и коллегиях еще в XVI в.: изучение философии, как и других учебных дисциплин, осуществлялось здесь по специальным учебникам («курсам», «руководствам»). Учебник одного из крупнейших представителей «второй схоластики» — португ. профессора философии Педру да Фонсеки «Основы диалектики» (*Institutiones dialecticae*), опубликованный в Лиссабоне в 1564 г., в посл. выдержал 53 издания. Методика иезуитов была воспринята и могилянскими профессорами философии, значительная часть которых имела опыт обучения в иезуитских учебных заведениях и при составлении собственных

философских курсов руководствовалась как печатными, так и рукописными учебниками философских иезуитов, распространенными на территории Речи Посполитой.

Использование учебника наилучшим образом подходило тому способу изучения философии «в классе», к-рый практиковала вслед за иезуитскими школами и К.-М. а.: студенты записывали курс под диктовку профессора (именно этим обстоятельством объясняется наличие множественных рукописных воспроизведений сравнительно небольшого количества сохранившихся могилянских курсов философии). Тесную связь со схоластической традицией обнаруживает изложение курсов в форме «разрешения спорных вопросов» (*quaestiones disputatae*). Рассмотрение каждого из вопросов предполагало его формулирование в виде тезиса-утверждения, определение соответствующих понятий, изложение различных воззрений на предмет, разоблачение и опровержение тех из них, которые являются ложными, и, наконец, выведение единственно правильного суждения, к-рого следовало придерживаться. Своеобразной компенсацией монологической формы аудиторных занятий служили диспуты, призванные привить студентам навыки владения схоластической техникой разрешения спорных вопросов (эта унаследованная от средневеков. школы форма освоения предмета практиковалась в К.-М. а., так же как и в иезуитских учебных заведениях, только в философском и богословском классах). Учебные («домашние») диспуты, проводившиеся по субботам и в конце каждого месяца под руководством профессора, назначавшего защитника (*defendens*) и 3 оппонентов (*oprignans*), закрепляли усвоение изложенного материала. Публичные диспуты проводились по завершении учебного года и демонстрировали общий уровень философской подготовки студентов, а также овладения навыками истолкования, опровержения, аргументации, составлявшими неотъемлемые элементы образованности и принадлежности к «ученому сословию». Кроме того, систематическое проведение диспутов в высших классах преследовало и воспитательную цель, соответствующую одному из краеугольных принципов иезуитской педагогики,

воспринятых в академии, — соревновательности в обучении.

Первые действия, направленные на введение философского компонента образования в К.-М. а., осуществлялись уже на начальном этапе ее истории, связанном с деятельностью Киевской братской школы, где в числе традиц. дисциплин тривиума преподавалась диалектика, знакомящая с азами философских знаний. Рукописи свидетельствуют о том, что, несмотря на отсутствие офиц. разрешения на открытие философского и богословского классов в коллегии, полноценные философские курсы, включавшие логику, физику и метафизику, читались здесь уже с сер. 40-х гг. XVII в. (с нач. XVIII в. отдельные преподаватели философии включали в состав своих курсов и этику).

По данным совр. исследователей рукописного наследия К.-М. а., сохранились записи порядка 30 курсов философии, прочитанных с кон. 30-х гг. XVII до нач. 50-х гг. XVIII в. (их основной корпус находится в НБУВ ИР). Наиболее ранние из них — курсы еп. Иосифа (Кононовича-Горбацкого) («Subsidium Logicae», 1639–1640) и архим. Иннокентия (Гизеля) (1645–1647), впервые изложившего не только диалектику и логику, но и физику и метафизику («Opus totius philosophiae», 1646–1647). После довольно продолжительного перерыва в деятельности К.-М. а. в период руины (с 60-х до 80-х гг. XVII в.) преподавание философского курса возобновляется с сер. 80-х гг. XVII в., приобретая полновесный и систематический характер. Убедительным свидетельством этого являются рукописи философских курсов митр. Иоасафа (Кроковского) (читал лекции, вероятно, в 1684–1686, 1686–1688), митр. Стефана (Яворского) (1691–1693), игум. Прокопия (Калачинского) (1693–1695), игум. Иннокентия (Поповского) (1699–1702), игум. Христофора (Чарнуцкого) (1702–1704), иером. Илариона (Ярошевицкого) (1704–1705), архиеп. Феофана (Прокоповича) (1706–1708), игум. Сильвестра (Пиновского) (1711–1713; возможно, курс 1713–1715 гг.), архиеп. Иосифа (Волчанского) (1715–1717; 1717–1719), игум. Илариона (Левицкого) (1719–1721; 1723–1725), архиеп. Платона (Малиновского) (1721–1723), еп. Амвросия (Дубневича) (1725–1727; 1727–

1729), архиеп. Стефана (Калиновского) (1729–1731), игум. Иеронима (Миткевича) (1733–1735), архим. Сильвестра (Кулябки) (1735–1737; 1737–1739), архим. Михаила (Козачинского) (1739–1741; 1741–1743; 1743–1745), архим. Гедсона (Сломинского) (1745–1747), свт. Георгия (Конисского) (1747–1749; 1749–1751).

Важным источником для изучения философского наследия К.-М. а. являются тезисы, выносившиеся на



Тезис в честь ректора
игум. Прокопия (Калачинского).
Гравюра. Нач. XVIII в.

философские диспуты. Среди описанных в лит-ре — 7 печатных, являющихся памятниками гравюрного искусства (к 2013 местонахождение большинства из них неизв.; в полном виде, содержащем не только изображение, но и текст, уцелели лишь философские и богословские тезисы 1691 г., защищенные под рук. о. Силуана (Озёрского), курс к-рого не сохранился, и философские тезисы 1708 г., защищенные под рук. архиеп. Феофана; известные среди искусствоведов как «Коклюзия Обидовского» и «Тезисы в честь И. Мазепы», указанные экземпляры находятся соответственно в Отделе эстампов РНБ в С.-Петербурге и в Народном музее в Варшаве), а также 6 рукописных (выявлены среди философских курсов кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., хранящихся в НБУВ ИР).

Построение философских курсов XVII–XVIII вв. отображает представление могилянцев о структуре философского знания как такового, выраженного в логике («словесной мудрости»), физике («естественной мудрости») и метафизике («преестественной мудрости»). В отличие от иезуитских учебных заведений, философские курсы которых предполагали в качестве обязательных компонентов помимо логики, физики и метафизики этику и математику, К.-М. а. не придавала последним нормативного статуса. В частности, разделы, посвященные изложению этики, присутствуют в курсах лишь нескольких могилянских профессоров (архиеп. Феофана (Прокоповича), архиеп. Стефана (Калиновского), игум. Иеронима (Миткевича), архим. Сильвестра (Кулябки), архим. Михаила (Козачинского) и свт. Георгия (Конисского)); математическая же составляющая есть лишь в одном курсе архиеп. Феофана. В содержательном же отношении философские курсы К.-М. а. демонстрировали значительную зависимость от иезуитских канонов.

Раздел логики состоял, как правило, из 2 частей — диалектики, или малой логики (*dialectica, logica minor*), являвшейся нередко заключительной частью риторического курса, и рациональной философии, или большой логики (*philosophia rationalis, logica major*). Для киево-могилянских профессоров, как и для их иезуитских коллег, изучение диалектики и рациональной философии имело важную прикладную цель — обеспечение студентов логическим инструментарием, необходимым для участия в диспутах (о значении, придаваемом могилянами искусству диспута, убедительно свидетельствует, напр., курс логики архиеп. Феофана (Прокоповича), одна из книг которого посвящена «законам и правилам надлежащего ведения диспута»).

Так же как и в иезуитских учебных заведениях, диалектическая часть философских курсов в К.-М. а. была вводной, читалась в течение 2 месяцев и охватывала формально-логическую проблематику, давая студентам самые общие представления о «трех операциях ума» (понятии, суждении и силлогизме). Диалектика как наука правильного размышления предусматривала знакомство

студентов с формами мышления (понятием, суждением и умозаключением) и правилами их образования, а также овладение навыками определения, различения и аргументации.

В рамках «большой логики», читавшейся на протяжении 6–8 месяцев, освещались проблемы, определенные аристотелевским «Органом». Эта часть философского курса К.-М. а. помимо формально-логического включала значительный гносеологический компонент.

Натурфилософская часть, или физика (*philosophia naturalis, physica*), составлявшая самую большую часть киевских курсов философии (ее изложение занимало ок. 10 месяцев), содержала анализ начал и причин природных вещей, объясняла понятия материи и формы, их соотношение, сущность и специфику природы, свойства и разновидности тел, понятие души, ее типы и потенции и т. д. Основанные на физических трактатах Аристотеля натурфилософские разделы курсов могилянских профессоров содержали и попытки их реинтерпретации с учетом как конфессиональной специфики, так и актуальных естественнонаучных знаний, отражая тем самым одну из характерных тенденций европ. школьной философии кон. XVI–XVII в. Излагая натурфилософию, могилянские профессора не ограничивались аристотелевской проблематикой. Однако упоминания об идеях Н. Коперника и Г. Галилея, содержащиеся в их курсах, отнюдь не свидетельствуют о наличии в последних «деистических и пантеистических тенденций», усмотренных советской историко-философской лит-рой. Выразительная схоластически-теологическая окраска оставалась характерной чертой могилянских «физик» и в 1-й пол. XVIII в.

Метафизика, трактовавшаяся как наука о сверхъестественном, преподавалась в К.-М. а. по «схеме», традиционной для эпохи «второй схоластики» и предусматривавшей разделение между «первой философией», имеющей своим предметом наиболее универсальные предикаты вещей, высшие принципы реальности, и «божественной наукой», сосредоточенной на реальности нематериальной. Метафизическая часть философских курсов в К.-М. а. была довольно краткой (она изучалась ок. месяца) и излагалась в 2 книгах:

в 1-й речь шла о сущем, его началах, свойствах и видах, о субстанциях и об акциденциях; 2-я учила о Боге, Его свойствах (атрибутах) и доказательствах бытия Божия, а также о духовных сущностях, т. е. об ангелах.

Те из киевских профессоров, кто включали в свои изложения этику, делали ее либо завершающей частью курса (архиеп. Феофан (Прокопович), архим. Сильвестр (Кулябка), игум. Иероним (Миткевич)), либо следующей после логики (архиеп. Стефан (Калиновский), архим. Михаил (Козачинский), свт. Георгий (Конисский)). Рассматривая этику как науку о правилах должного поведения, они фактически воспроизводят традиционную для школьной философии своего времени схему изложения моральной философии, основой к-рой является аристотелевское понимание счастья как цели всей человеческой деятельности. Их краткие этические сочинения, тесно связанные по тематике с «Никомаховой этикой» Аристотеля, изложены в типичной для школьной философии XVI–XVII вв. схоластической технике.

Уже первое специальное исследование рукописей философских курсов К.-М. а., осуществленное выпускником академии Д. К. Вишневым в нач. XX в., выявило фактическую идентичность их структуры и содержания, свидетельствующую о том, что «преподаватели философии Киевской Академии свои лекции составляли, не самостоятельно изучая Аристотеля и его комментаторов, а списывая и переделывая, насколько кто мог, целые трактаты из печатных и рукописных философских учебников, преподававшихся в различных иезуитских латинопольских академиях и коллегиях» (Вишневский. 1903. С. 205). Новейшие исследования, выявившие в большинстве сохранившихся философских курсов К.-М. а. наличие дословных текстуальных совпадений, лишь подтвердили выводы Вишневого.

Отсутствие проявлений оригинального философского творчества в курсах могилянских профессоров объясняется как неимением самостоятельного статуса философии, подчиненной богословию, так и принципиальными особенностями заимствованной К.-М. а. модели философского образования, ориенти-

рованной не на продуцирование собственных воззрений, а на комментирование авторитетных мнений. Не последнюю роль сыграла и организация учебного процесса, способствовавшая сохранению свойственной еще эпохе средневековья профессиональной «всеядности» преподавателей: начиная свою академическую деятельность в низшей школе и переходя вместе с учениками из класса в класс, ежегодно они осваивали новые для себя предметы преподавания, что отнюдь не стимулировало развитие их творческих устремлений. Кроме того, чтение философского курса вменялось в обязанность префектам К.-М. а., обремененным повседневной адм. деятельностью и требованиями академической инструкции «тщательным быть в деле своем». Фактически для каждого из перечисленных профессоров занятие философией являлось не осознанным жизненным выбором, а «производственной необходимостью», эпизодом в академической и церковной карьере. Едва ли не единственным исключением был архиеп. Феофан (Прокопович), стремившийся в научной деятельности преодолеть рамки иезуитских образовательных практик.

В 50-х гг. XVIII в. преподаватели и студенты перешли к освоению вольфианской философской системы, утвердившейся на кафедрах ведущих европ. ун-тов в эпоху Просвещения. Принятию ее в К.-М. а. немало способствовала пригодность этой системы для рационального обоснования религ. истин, которое составляло в понимании киевских профессоров основную задачу философского образования. Однако, несмотря на содержательную дистанцию, лежащую между аристотелизмом «второй схоластики» и вольфианской рациональной философией, основанной на достижениях математики и естествознания, в методике преподавания изменений практически не произошло. Сменивший латинопольск. руководство учебник вольфианца Фридриха Христиана Баумейстера «*Elementa philosophiae*» успешно занял место «авторитетного источника», овладеть которым предписывалось «не точию безъ упущения единаго листа, но без оставления и единаго термина» (Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. 2. К., 1906. Т. 3. С. 83).



Отказ от некоторых привычных атрибутов иезуитской модели образования вовсе не означал смены образовательных парадигм: даже во 2-й пол. XVIII в. киевские профессора сохраняли привычный уклад и преданность схоластической традиции. В преподавании философии определенные конструктивные изменения наметились с введением в учебные программы российских духовных школ краткой истории философии (1798), а также с подготовкой студентами философского класса «диссертаций» — письменных работ, предназначенных для публичного провозглашения. В содержательном же аспекте преподавание философии в академии с сер. XVIII в. до закрытия в 1917 г. не претерпело никаких изменений.

Значимость философского наследия могилянских профессоров заключается не в выработке оригинальных учений, а в преодолении укоренившегося с древнерус. периода предубеждения против рационального постижения мира, в формировании фундамента философского образования, соответствующего европ. стандартам, в создании базы для его развития в восточнослав. культурах. Арх.: НБУВ ИР. Ф. 160, 222, 301, 303, 305–307, 312; РНБ ОР. Ф. 522, 573; РГБ ОР. Ф. 173. 1.

Ист.: *Петров Н. И.* Описание рукописей Церковно-археологического музея при КДА. К., 1875–1879. 3 вып.; *он же.* Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. М., 1891–1904. 3 вып.; *Лебедев А. А.* Рукописи Церковно-археологического музея КДА. Саратов, 1916. Т. 1; *Калиновский С.* Короткий вступ до загальної філософії // Філософська думка. 1969. № 3. С. 89–102; *Козачинський М.* Про рациональне знання або велику логіку... // Там же. № 1. С. 98–116; *Георгій Конисський, [архив.]* Філософія природи або фізика // Там же. № 2. С. 100–111; *он же.* Філософські твори. К., 1990. 2 т.; *Байер Г. З.* Життєпис Теофана Прокоповича // Філософська думка. 1970. № 3. С. 92–107; *Інокентій (Гізель), архим.* Праця з загальної філософії // Там же. № 1. С. 100–114; *он же.* Вибрані твори. К.; Львів, 2009–2012. 3 т. в 4 кн.; *Теофан (Прокопович), архиеп.* Фізика. Кн. 4 // Філософська думка. 1970. № 4. С. 94–106; *он же.* Дві перші і найголовніші основи математики... // Там же. № 5. С. 98–110; *он же.* Філософські твори. К., 1979–1981. 3 т.; *Теофан Яворський, [митр.]* Змагання перипатетиків // Філософська думка. 1971. № 2. С. 98–110; *он же.* Про чуттєву душу // Там же. № 4. С. 90–102; *он же.* Чи має матерія власне існування... // Там же. № 3. С. 95–107; *он же.* Філософські твори. К., 1992. Т. 1; *Йосиф Кононович-Горбацький, [еп.]* Розділ 9: Предиamenti // Філософська думка. 1972. № 1. С. 90–101; *он же.* Логіка: Другий трактат // Там же. № 2. С. 81–93; *он же.* Оратор Могилянський // Там же. № 3. С. 86–99; *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового

мистецтва: Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981–1984. 2 кн. в 3 ч.; *Ничик В. М., Роменец В. А.* Первые отечественные учеб. пособия по философии и психологии на Украине в нач. XVII в. // ФН. 1986. № 6. С. 112–117; Памятники этической мысли на Украине XVII — 1-й пол. XVIII ст. К., 1987; Пам'ятки братських шкіл на Україні (кін. XVI — поч. XVII ст.): Тексти і дослідження. К., 1988; Рус. и иностранные рукописи Научной 6-ки Иркутского гос. ун-та. Новосибир., 1995. Ч. 1: Кириллические рукописи древнерусской и новой традиции; Киево-Могилянська академія в документах і рідкісних виданнях з фондів Національної 6-ки України ім. В. І. Вернадського. К., 2003. Вип. 2: Документи з історії Києво-Могилянської академії за матеріалами фондів Інституту рукопису (1615–1817); Стишлий опис курсів філософії, що викладалися в Києво-Могилянській академії у XVII–XVIII ст. // *Симич М. В.* Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії: Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кін. XVII — 1-й пол. XVIII ст. Вінниця, 2009. С. 175–229.

Лит.: *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; *Петров Н. И.* Археологические заметки: Древнейшие руководства по философии в Киевской Академии // ТКДА. 1887. № 1. С. 301–139; № 2. С. 298–312; № 5. С. 64–94; № 7. С. 412–429; № 9. С. 122–145; 1888. № 1. С. 256–307; *он же.* Рукописи Иркутской ДС южнорус. проихождения // ТКДА. 1892. Т. 3. № 10. С. 305–312; *Харламович К. В.* Западно-рус. правосл. школы XVI и нач. XVII в., отношение их к инославию, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной веры и Церкви. Каз., 1898; *Jablonowski A.* Akademia Kijowska-Mohilańska: Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacyi zachodniej na Rusi. Kraków, 1899/1900; *Бобров Е. А.* Философия в России: Мат-лы, исслед. и заметки. Каз., 1902. Вып. 6; *Вишневский Д. К.* Киевская Академия в 1-й пол. XVII ст. К., 1903; *Голубцов А. П.* К вопросу о старых академических тезисах и их значении для археологии // БВ. 1903. Т. 2. № 7/8. С. 414–430; *Линчевский М. З.* Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии // *Он же.* ПСС: В 2 т. К., 1906. Т. 1. С. 46–180; *Шурат В.* Украинское джерело до історії філософії: Історико-філос. начерк. Львів, 1908; *Титов Ф., прот.* Киевская академия в эпоху реформ (1796–1819). К., 1910–1915. 5 вып.; *он же.* Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. К., 1924; *Пелех П. М.* Психология в Киево-Могилянській колегії XVII в.: Дис. К., 1949; Нариси з історії вітчизняної психології (XVII–XVIII ст.). К., 1952; *Ломонос-Ровна Г.* З історії філософії в Києво-Могилянській колегії: («Підручник логіки» Й. Кононовича-Горбацького) // Наукові зап. / Ін-т філософії АН УРСР. К., 1961. Т. 7. С. 24–39; *Табачников І. А.* З історії філософської думки в Києво-Могилянській академії 1-й пол. XVIII ст.: (Теофан Яворський і Феофан Прокопович) // З історії філософської думки на Україні. К., 1963. С. 3–33; *Плечкайтис Р. М.* Укр. філософські рукописи XVII–XVIII ст. у Литві // Філософська думка. 1971. № 1. С. 110–116; Від Вишньського до Сковороди: З історії філософської думки на Україні XVI–XVII ст. К., 1972; *Ничик В. М.* Григорій Сковорода і філософські традиції Києво-Могилянської академії // Філософія Григорія

Сковороди. К., 1972. С. 123–196; *она же.* Філософські попередники Г. С. Сковороди в Києво-Могилянській академії: До 250-річчя від дня народження Г. С. Сковороди // Філософська думка. 1972. № 2. С. 45–59; *она же.* Етичні погляди Д. С. Туптала // Там же. 1973. № 2. С. 77–87; *она же (Ничик В. М.).* Феофан Прокопович. М., 1977; *она же.* Из истории отеч. философии кон. XVII — нач. XVIII в. К., 1978; *она же.* Основные направления философской мысли в Киево-Могилянській академії: Дис. К., 1978; *она же.* Філософія в Києво-Могилянській академії // Філософська думка. 1978. № 6. С. 80–90; *она же.* Роль Києво-Могилянської академії в розвитку отеч. філософії // Філософська думка. 1982. № 2. С. 54–72; *она же.* Актуальные проблемы изучения философского наследия Киево-Могилянської академії // Ист. традиции философской культуры народов СССР и современность. К., 1984. С. 215–225; *она же.* Философия и психология Киевской братской школы в контексте восточнославянского возрождения // Проблемы философии. К., 1987. Вып. 74. С. 83–91; *она же.* Дмитро Чижевський і новітні дослідження філософської спадщини професорів Києво-Могилянської академії // Діалог культур: Матеріали 1-х наук. читань пам'яті Д. Чижевського. К., 1996. С. 28–40; *она же.* Петро Могила в духовній історії України. К., 1997; *она же.* Г. Сковорода і Києво-Могилянська академія // Сковорода Григорій: Образ мислителя. К., 1997. С. 174–185; *она же.* Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001; *Захара И. С.* Философские воззрения Стефана Яворского: Дис. К., 1977; *он же.* Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже XVII–XVIII вв.: (Стефан Яворский). К., 1982; *он же.* Описание курса психологии Стефана Яворского // Проблемы философии. 1987. Вып. 74. С. 102–107; *он же.* О предмете и задачах логики в Киево-Могилянській академії // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: Ист.-филос. очерки. К., 1988. С. 300–309; *он же.* Стефан Яворський. Львів, 1991; *он же.* Философское наследие Сенеки в Киево-Могилянській академії // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греч. культура. К., 1991. С. 266–273; *он же.* Академічна філософія України XVII — поч. XVIII ст. Львів, 2000; *он же.* Становлення професійної філософії в Україні // Наукові зап. НаУКМА. К., 2000. Т. 18: Ювілейний вип., присвячений 385-річчю КМА. С. 88–91; *он же.* Філософія освіти в Києво-Могилянській академії // Пилип Орлик: Життя, політика, тексти: Мат-ли міжнар. наук. конф. К., 2011. С. 136–142; *Рогович М. Д.* Мировоззрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли 1-й пол. XVIII в.: Дис. К., 1978; *Кашуба М. В.* Георгій Конисський. М., 1979; *она же.* Вопросы психологии в философском курсе Г. Конисского // Проблемы философии. 1987. Вып. 74. С. 97–102; *она же.* Этика как самостоятельная наука в Киево-Могилянській академії // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: Ист.-филос. очерки. К., 1988. С. 309–316; *она же.* Этика в Киево-Могилянській академії: Дис. К., 1990; *она же.* Идеи Эпикура в этике Киево-Могилянській академії // Отечественная философская мысль XI–XVII вв.





и греческая культура. К., 1991. С. 258–265; *она же*. Георгій Кониський – світогляд і віхи життя. К., 1999; *она же*. Києво-Могилянська академія в укр. духовній культурі // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура: Зб. наук. праць на пошану пам'яті проф. В. М. Нічик. К., 2005. С. 68–72; *она же*. Етика як академічна дисципліна в Києво-Могилянській академії // Київська Академія. К., 2006. Вип. 2/3. С. 98–104; *Стратій Я. М.* Проблеми натурфілософії в філософській мислі України XVII в. К., 1981; *она же*. Концепція человека в «Трактаті о душе» І. Гізеля // Проблеми філософії. 1987. Вип. 74. С. 91–97; *она же* (*Стратій Я. М.*). Специфіка розробки натурфілософської проблематики у Києво-Могилянській академії // Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів: Зб. наук. праць. К., 1988. С. 26–31; *она же*. Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській академії // Київські обрії: Іст.-філос. нариси. К., 1997. С. 61–75; *она же*. Філософія у Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України. К., 2000. С. 74–129; *она же*. Розуміння людини в укр. філософії XVII–XVIII ст. // Collegium: Междунар. науч. журнал. К., 2001. № 11. С. 73–81; *она же*. Георгій Шербацький і картезіанство в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: Європейський контекст. К., 2002. С. 151–174; *она же*. Києво-Могилянська академія та державно-правові концепції в Україні XVII–XVIII ст. // Практична філософія. К., 2002. № 2(6). С. 166–178; *она же*. Філософія у Києво-Могилянській академії // Історія укр. культури: У 5 т. К., 2003. Т. 3. С. 575–610; *она же*. Філософія в Києво-Могилянській академії // Історія укр. філософії. К., 2008. С. 229–271; *она же*. Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Гізеля // *Інокентій (Гізель)*, архим. Вибрані твори. К.; Львів, 2010. Т. 3. С. 51–81; *Стратій Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описання курсов філософії і риторики професорів Києво-Могилянської академії. К., 1982; *Литвинов В. Д.* Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. К., 1984; *Паславський І. В.* З історії розвитку філософських ідей на Україні в кін. XVI – 1-й третині XVII ст. К., 1984; *Буланіна Т. В.* Мат-ли для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могилянской академии // XVIII в.: [Сб. ст.]. Л., 1986. Сб. 15. С. 122–131; Історія філософії на Україні. К., 1987. Т. 1: Філософія доби феодалізму. С. 266–339; *Роменець В. А.* «Познай самого себя»: Психологія на Україні в XVII–XVIII вв. // Психологічний журнал. М., 1989. Т. 10. № 6. С. 131–139; *Нічик В. М., Стратій Я. М., Литвинов В. Д.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). К., 1990; *Горський В. С.* Історія укр. філософії. К., 1996; *idem*. (*Gorskyj W. S.*) Akademia kijowsko-mohylańska: Filozoficzna tradycja i współczesność // Colloquia communia. Toruń, 1998. N 1(68). S. 21–28; *она же*. Києво-Могилянська академія в історії укр. філософії // Наукові зап. НаУКМА. К., 1999. Т. 9. Спец. вип. Ч. 1. С. 67–76; *она же*. Філософія в укр. культурі: Методологія та історія. К., 2001. С. 108–126; *она же*. Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській

академії. К., 2002. С. 7–38; *она же*. XVII ст. в історії укр. філософії // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 55–67; *она же*. Києво-Могилянська академія в укр. традиції вищої освіти // Той, хто відкрив Могилянку: Зб. до 60-ліття В. Брюховецького. К., 2007. С. 263–275; *Огородник І. В., Русин М. Ю.* Українська філософія в іменах. К., 1997; *Конючук С. Г.* Схоластична традиція та укр. філософія пізнього середньовіччя: Via antiqua та via moderna в Києво-Могилянській академії // Philosophia prima: Метафізичні питання. К., 1998. Вип. 1. С. 56–79; *она же*. Силогістика в логічних курсах Києво-Могилянської академії сер. XVII ст.: (Й. Кононович-Горбацький і С. Яворський) // Там же. 1999. Вип. 2. С. 78–99; *она же*. Метафізичний контекст «Підручника з логіки» Й. Кононовича-Горбацького та барокова схоластика // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 151–156; Проблема людини в укр. філософії XVI–XVIII ст. Львів, 1998; *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. К., 1999; *Vasyulchenko A.* Apprehensio simplex in the Kiev-Mohyla Academy // Theoria. Madrid, 1999. Vol. 14. N 1. P. 11–24; *Илев Ю. В.* Логика в России: (1-й пол. XVIII в.). М., 2000; *она же*. Основные предпосылки формирования логики как философской дисциплины в рамках традиций Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий: От «Логоса» к «логике». М., 2000; *Свириденко О. П.* Становлення новітньої філософії в Києво-Могилянській академії (XVIII ст.): Георгій Кониський // Мультиверсум: Філоз. альманах. К., 2000. Вип. 18. С. 66–73; *Ткачук М. Л.* Києво-Могилянська академія і становлення академічної філософії в Україні // Філософська думка. 2000. № 4. С. 37–56; *она же*. Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії. К., 2002. С. 39–66; *она же*. Філософська спадщина Києво-Могилянської академії: Стратегії дослідження // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 73–82; *она же*. Києво-Могилянська академія і становлення філософської освіти в Україні // Філософська освіта в Україні: Історія та сучасність. К., 2011. С. 8–28; *Черник Л. З.* Аристотелізм у Києво-Могилянській академії: Дис. Львів, 2000; *Шевченко І.* Сутність людини у працях професорів Києво-Могилянської академії (XVII–XVIII ст.) // Філософська думка. 2000. № 5. С. 123–135; *Федів Ю. О., Мозгова Н. Г.* Історія укр. філософії. К., 2001; *Котусенко В. В.* Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії. К., 2002. С. 117–150; *она же*. Викладання філософії в єзуїтських колегіумах XVI–XVII ст. та Києво-Могилянській академії // Україна XVII ст.: Суспільство, філософія, культура. К., 2005. С. 83–107; *Лисий І. Я.* Європейськість Києво-Могилянської академії та її філософії: Польська призма бачення // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії. К., 2002. С. 67–76; Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. К., 2002; *Довга Л. М.* Етика // Історія укр. культури: У 5 т. К., 2003. Т. 3. С. 624–634; *она же*. Естетика // Там же.

С. 635–651; *Симчик М. В.* До питання про «авторськість» філософських курсів XVII–XVIII ст. // Наукові зап. НаУКМА. 2004. Т. 35: Київська Академія. С. 15–19; *она же*. До проблеми ідентифікації рукописних курсів професорів Києво-Могилянської академії: (XVII–XVIII ст.) // Там же. Т. 25: Філософія і релігієзнавство. С. 69–73; *она же*. Специфіка навчального процесу та викладання філософії в Києво-Могилянській академії // Sententiae: Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії: (Паскалівське товариство). Вінниця, К., 2004. Вип. 9. С. 145–155; *она же*. До питання атрибуції філософських курсів Інокентія Гізеля // Рукописна та книжкова спадщина України. К., 2005. Вип. 10. С. 277–289; *она же*. Визначення джерельної бази для дослідження викладання філософії у Києво-Могилянській академії в XVII–XVIII ст. // Магістеріум. К., 2006. Вип. 23: Історико-філософські студії. С. 43–48; *она же*. Специфіка курсів логіки у Києво-Могилянській академії (кін. XVII ст. – перша пол. XVIII ст.): Дис. К., 2007; *она же*. Проблема проміжних розрізень у філософському курсі Інокентія Гізеля // Sententiae. 2009. Вип. 21. С. 201–216; *она же*. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії: Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кін. XVII – 1-й пол. XVIII ст. Вінниця, 2009; *она же*. Вчення про супозицію у філософських курсах могилянських професорів // Київська Академія. К., 2010. Вип. 8. С. 15–29; *она же*. Проблема розрізень і універсальні у філософському курсі Інокентія Гізеля // *Інокентій (Гізель)*, архим. Вибр. твори. К.; Львів, 2010. Т. 3. С. 83–102; *она же*. Дмитро Вишневецький – перший дослідник філософських курсів Києво-Могилянської академії // Київська Академія. 2011. Вип. 9. С. 25–35; *Бичко А., Бичко Б.* Світлотінь Касіяна (Калліста) Саковича. К., 2005; *Бондаревська І. А.* Своєрідність естетичного в укр. культурі XVII – XVIII ст.: Дис. К., 2005; *Прядко Н. А.* Людина у контексті релігійно-філософської рефлексії Інокентія Гізеля: Дис. К., 2005; *она же*. Человек барокко в философских учениях Киево-Могилянской академии // Человек в культуре рус. барокко. М., 2007. С. 168–174; *Гуторуиус К. В.* Лекции по философии и богословию, прочитанные в 1-й пол. XVIII в. в правосл. учебных заведениях России: Подступы к текстологии // Verbum. СПб., 2005. Вып. 8. С. 150–164; *она же*. Варлаам Голениковский, наместник Александров-Невской лавры (1716–1721), и его записи философского и богословского курсов, прочитанных в Киевском коллегииуме Стефаном Яворским (1691–1697) // Ucrainica Petropolitana. СПб., 2006. Вып. 1. С. 74–28; *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні // *она же*. Філософські твори: У 4 т. К., 2005. Т. 1. С. 22–32; *она же*. Західноєвропейська філософія в старій Україні (XV–XVIII ст.) // Там же. Т. 2. С. 97–112; *она же*. XVII ст. в духовній історії України // Там же. С. 113–125; *Кравченко О. П.* Вчення про людину у філософії Георгія Кониського і Григорія Сковороди: Дис. К., 2006; *Литвин Т. М.* Раціоналізм та ірраціоналізм укр. філософії доби барокко: Дис. Львів, 2008; *Йосипенко С. Л.* Духовна культура України XVII – першої пол. XVIII ст.: Дис. К., 2009; *Зайцев Д. А.* Києво-Могилянська школа в її впливі на рус. реліг.-філософську мисль 2-й пол. XVII в.: Дис. М., 2010; *Пітч Р.* «Tractatus de Anima» Інокентія Гізеля в



контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів // *Інокентій (Гізель), архим.* Вибр. твори. К.: Львів, 2010. Т. 3. С. 31–50; *Козловський В. П.* Вольфганська система філософської освіти та її реценція викладачами Києво-Могилянської академії // *Філософська освіта в Україні: Історія та сучасність*. К., 2011. С. 29–65; *Рождественський Ю. Т.* Психологія в Україні XVII – поч. XIX ст.: (Спроба реконструкції та систематизації академічної спадщини). Умань, 2011.

М. Л. Ткачук

Поэтика и риторика. Эти дисциплины относились в К.-М. а. к средним классам. Изучение латыни как традиционного языка преподавания гуманистической школы осуществлялось в этих классах путем овладения теорией и практикой поэтического творчества и красноречия. Помимо нравственного воспитания и подготовки к изучению теологии киевские курсы поэтики и риторики готовили студентов к участию в политической и культурной жизни Речи Посполитой, Гетманщины, позже — Российской империи.

В 1-м классе (аналогии, или фаре) воспитанников учили читать и писать на лат., слав. и греч. языках. Во 2-м классе (инфиме) обучали грамматическому разбору. В классе грамматики прочитывали грамматику указанных языков с детальным филологическим разбором. В классе синтаксисы наряду с другими занятиями практиковались в устных и письменных переводах. Воспитанники младших классов и преподаватели этих курсов были обязаны изъясняться между собой на латыни, за ошибки учеников наказывали. Навыки отработывались также путем выполнения школьных заданий — «*exercitia*» (экзерциций) и домашних работ — «*occupaciones*» (оккупаций). По окончании низших классов воспитанники переходили в класс поэтики, затем — в класс риторики. Для перевода в следующий класс ректору предоставлялись кроме аттестации учителей оккупации и экзерциции воспитанников младших классов, стихи на лат., слав. и польск. языках, речи и письма учащихся средних классов.

Каждый преподаватель поэтики и риторики был обязан приготовить собственный курс лекций. Помимо того наставник поэтики должен был ежегодно писать комедию или трагедию для летних «гуляний»-рекреаций. Обычно преподаватель, читавший курс поэтики, в сле-

дующем году читал риторику. Но это правило не всегда соблюдалось. Напр., игум. Прокопий (Калачинский) читал риторику и в 1691/92 и в 1692/93 уч. годах.

Большинство сохранившихся рукописных курсов поэтики и риторики представляют собой студенческие конспекты лекций. В некоторых рукописях ошибки и описки исправлены аудитором (наставниками из числа лучших студентов). Встречаются также подарочные копии, которые написаны хорошим почерком (напр., одна из рукописей курса поэтики, «Сад поэтический...» (1736), иером. Митрофана (Довгалевского)). Вероятно, некоторые рукописи продавались. На описанной Н. И. Петровым рукописи риторики 1658 г. приписка: «*empta Crasnostaviae*» (куплена в Красностае).

Среди преподавателей курсов поэтики и риторики были выдающиеся проповедники и писатели: архиеп. Лазарь (Баранович), архим. Иоанникий (Галатовский), митр. Иоасаф (Кроковский), митр. Стефан (Яворский), архиеп. Феофан (Прокопович), еп. Лаврентий (Горка), свт. Георгий (Конисский) и др. Большинство курсов анонимны. Возможно, первыми наставниками поэтики и риторики в коллегии были молодые преподаватели, которых свт. Петр (Могила) отправил учиться за границу и которые вернулись в 1631 г. Некоторых преподавателей свт. Петр пригласил из Львова. Еп. Иосиф (Кононович-Горбацкий) обучался в католической Замойской академии. Позже риторику и поэтику, как и другие курсы, преподавали уже лучшие воспитанники самой коллегии, которые после *alma mater* усовершенствовали образование на Западе.

Курсы поэтики, составленные в К.-М. а., наряду с другими киевскими рукописями впервые описал и ввел в научный оборот Н. И. Петров. Некоторые из рукописей в дальнейшем сгорели, затерялись или, наоборот, обнаружались. В П. Маслюк в библиографии к исследованию «Латиноязычные поэтики и риторики XVII — 1-й пол. XVIII в. и их роль в развитии теории литературы на Украине» (1983) описал их историю и указал местонахождение сохранившихся текстов. Курсы риторики были описаны В. Д. Литвиновым (*Стратий, Литвинов, Анд-*

рушко, 1982). Сохранились ок. 30 поэтик и ок. 100 риторик, написанных в К.-М. а. (часть курсов атрибутирована условно). Некоторые учебники доступны в неск. экземплярах, напр. риторика «*Сонча...*» (Раковина...) в 5 рукописях (курс прочитан в 1698/99). Иногда трудно определить границу между поэтикой и риторикой, поскольку в академических учебниках после поэтики помещались риторические отрывки. По словам Н. И. Петрова, эти краткие риторические сведения служили, с одной стороны, пособием для поэтики (считалось, что без знания основ риторики овладеть поэтикой нельзя), с другой — подготовлением к курсу риторики. Благодаря этим предварительным правилам ученики сразу после перехода в класс риторики могли заниматься упражнениями. Кроме того, в соответствии со средневековой школьной традицией в конце каждого класса ученикам сообщалось, что будет в следующем. Возможно, именно потому в конце риторического класса иногда излагали диалектику, основы математики и т. д.

Киевские курсы словесности сохранились в рукописях. Только поэтика архиеп. Феофана «О поэтическом искусстве» (*De arte poetica*, 1705) была напечатана свт. Георгием (Конисским) в Могилёве в 1786 г. Существует также научное издание этого трактата (лат. текст, рус. перевод, комментарии см.: *Феофан (Прокопович)*, 1961). Этот труд оказал большое влияние на лекции киевских профессоров 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. Курс архиеп. Феофана состоит из предисловия и 3 книг, каждая из которых подразделяется на главы. В 1-й книге излагаются общие правила, способствующие образованию поэта («общая поэтика»). 1-я гл. повествует о происхождении, о превосходстве и пользе поэтического искусства, 2-я — о необходимости, о названии, об определении природы, о предмете и назначении поэзии. В 3-й гл. рассматриваются 2 необходимых условия, «создающие» стихотворца: поэтический вымысел, или подражание, и ритм речи, основанный на определенных правилах, или стихотворное мастерство. В главах 4–10 автор говорит о пользе, о приемах стиля, о подражании, о различных видах упражнений (синонимика, упражнения в передаче текста на другом



языке, разными поэтическими размерами, в написании пародий и басен, в составлении поэтического описания, эпопеи, сравнений, похвалы, порицания).

Во 2-й и в 3-й книгах курса поэтики архиеп. Феофан рассматривает уже вопросы частной (прикладной) поэтики — отдельные роды и виды художественного творчества. 2-я книга посвящена эпической и драматической поэзии. 3-я книга повествует о буколической, о сатирической, об элегической, о лирической и об эпитаграмматической поэзии. Отдельно говорится об оде и о стихе пентаметром. Далее речь идет об эпитаграмме, о ее частях и достоинствах, о клаузуле (окончании). В отдельных главах содержатся примеры эпитаграмм и текст под названием «Об эпитафии».

Иную структуру, др. формулировки и характер имеет поэтика иером. Митрофана (Довгалевского) «Сад поэтический, возвращенный для собирания цветов и плодов стихотворной и прозаической речи в Киевской Могиляно-Заборовской академии для большой пользы украинскому садовнику и его православной родине в море Йордана и Марии в году, когда особенно прекрасный город приказал завоевать Озов, 1 сентября 1736 г.». Вместо предисловия — «Слово к современным садовникам поэзии» и «Вступление в поэтический сад». Курс состоит из 2 «ограждений» (частей): 1-е «ограждение» «охватывает поэтический сад, или саму поэзию вообще» (поэтику), 2-е «содержит очень полезные плоды Туллиевой Свады» (риторика, ориентированная на Цицерона). Поэтика состоит из 3 книг — «цветков», которые подразделяются на главы — «плоды». 1-я книга — о поэтическом искусстве в общем (об определении и о сути поэзии, о ее происхождении, о преимуществе и значении, о задачах, предмете и форме, о назначении, пользе и делении поэзии). Во 2-м «цветке» речь идет о родах стихов (польских и славянских) (о вспомогательных средствах лат. стихов, т. е. о просодии, стопе, складе, букве и т. д., об искусстве стихосложения вообще, о метре, стихе, стихотворных строфах и об их названиях, о наиболее употребительных и достойных изучения родах стихов). 3-я книга «цветок» говорит о поэзии в частности: об эпической поэзии и о ее видах, о траги-

ческой поэзии, о комической поэзии, о сатирической, буколической и земледельческой поэзии, об элегической поэзии, о лирической поэзии или об одах, об эпитаграмматической поэзии, о ее делении и частях, об эпитафии, об эмблеме, о символе и об иероглифе, о загадках как о поэтических произведениях, о захватывающей и курьезной поэзии и проч. Завершается 1-я часть (собственно поэтика) послесловием «к просвещенному садовнику поучительного сада поэтического искусства».

Второе «ограждение» иером. Митрофана (Довгалевского) повествует о тропах, о фигурах слов, о периодах, о нек-рых риторических местах, о «хрии». Фактически это начальные риторические сведения. Далее следуют «Венок поэзии», «Просительное слово к чистосердечному читателю, где автор в шутку просит прощения за ошибки», «Эпитаграф к августейшему владыке» архиеп. Киевскому и патрону К.-М. а. Рафаилу (Заборовскому). Курс иером. Митрофана (Довгалевского), как и риторика архиеп. Феофана (Прокоповича) и мн. др. киевские курсы словесности, содержит также сборник различных лат. сентенций (*florilegia*).

Как видно уже из заглавий, поэтика архиеп. Феофана отличается классическим характером, трактат иером. Митрофана барочный, метафорический. Эти курсы представляют собой не только 2 способа подачи материала, но и 2 полюса теоретико-литературной мысли. Так, все киевские поэтики можно условно разделить на 2 основные группы. Первые ориентированы на «высокое искусство» — античные и ренессансные трактаты, в них доминирует классическая составляющая. К этой группе относятся поэтики архиеп. Феофана 1705 г., еп. Лаврентия (Горки) 1707 г., свт. Георгия (Конисского) 1746 г. Др. курсы (по всей видимости, их большинство) отличаются «практическим подходом» и по образцу мн. польск. трактатов словесности ориентированы прежде всего на современную им многоязычную лит. практику. Уже в названиях мн. рукописей этой группы на 1-й план выходит барочная составляющая. Архиеп. Феофан и его единомышленники особо ценят эпическую поэзию, посвящая ей отдельную книгу, и не вспоминают о «мелких» жанрах (эмблемы, символы,

загадки, курьезные стихи). Иером. Митрофан, наоборот, высоко ценит эти распространённые в эпоху барокко эпитаграмматические произведения. Возможно, в зависимости от ряда факторов, в т. ч. и личных лит. вкусов, «классические» преподаватели на 1-й план выдвигали содержание, «барочные» — форму.

Анализируя структуру киевских курсов поэтики, Н. И. Петров выделяет в них общую и частную (прикладную) части. В 1-й излагались общие правила составления поэтических произведений, во 2-й, частной, — их виды, правила составления этих видов и приводились примеры. Первая часть была более неизменной и постоянной, между тем как во 2-й заметно развитие. Но даже в общей части киевские преподаватели нередко демонстрировали критический подход к излагаемому материалу. Одним из примеров является интерпретация высказывания Горация о необходимости для поэта соединять природное дарование с упорным трудом (см.: *Horatius. Ars poetica. 408–411*). В киевских поэтиках, напр. в «*Rosa inter spinas...*» (Роза между шипами...) (прочитана в 1696/97), поэзия понимается как плод полученных благодаря прилежному учению навыков, а одаренность вообще не принимается во внимание. Автор курса поэтики «*Cedrus Apollinis...*» (Аполлоновый кедр... 1702) Иларион Ярошевицкий, основываясь на текстах Горация, предлагает слушателям 4 составляющие возникновения художественного текста. На 1-е место он ставит природное дарование, на 2-е — мастерство, т. е. указания и предписания, поэтические основы и правила, на 3-е — практику. Четвертая составляющая — подражание, к-рое имеет большое значение как для ораторских, так и для поэтических способностей. Еще одну трактовку мысли Горация предлагает в поэтике 1705 г. архиеп. Феофан (Прокопович). Он пишет о 2 необходимых условиях становления поэта: поэтическом вымысле, или подражании, и ритме речи, основанном на определенных правилах, или стихотворном мастерстве. Можно сказать, архиеп. Феофан развивает мысль Горация. И наконец, автор поэтики «*Hortus poeticus...*» (Сад поэтический... 1736) иером. Митрофан (Довгалевский) полностью подерживает римского классика в том,



что ни природные способности без знания поэтического искусства, ни искусство без природных способностей не могут создать поэта. Как видно, киевские дидаскалы по-разному интерпретировали высказывание Горация о значении природного дарования и труда в становлении поэта. Т. о., следует признать, что обвинения в преклонении перед античными образцами и в слепом копировании западных трактатов, нередко выдвигавшиеся в адрес профессоров К.-М. а. историками литературы в XIX – нач. XX в., не имеют достаточных оснований. Тем не менее в киевских трактатах встречаются фрагменты, почти дословно повторяющие другие курсы или перефразирующие известные ранее высказывания.

Профессора К.-М. а. были знакомы с итал. ренессансными поэтиками: «О поэтическом искусстве» М. Дж. Види (*Vida M. G. De arte poetica. R., 1527*), «Семь книг поэтического искусства» Дж. Ч. Скалиджеро (*Scaliger G. S. Poeticæ libri septem. Gen., 1561*) и др., а также с написанными на основе трактатов эпохи Возрождения пособиями, в т. ч. с академической поэтикой Якоба Понтана «Три книги поэтических наставлений» (*Pontanus J. Poeticarum institutionum libri tres. Ingolstadii, 1594*). Р. Лужны считает очевидным факт решающего влияния на киевские поэтики польск. курсов, в частности «Праецепта poetica» М. К. Сарбевского. Авторитетными в К.-М. а. были также иезуитские курсы «Новое искусство остроумия» Якоба Мазена (1606–1681) (*Masenius J. Ars nova argutiarum. Coloniae, 1649*) и «Три книги поэтических наставлений» Герарда Йоханнеса Воссия (1577–1649) (*Vossius G. J. Poeticarum institutionum libri tres. Amst., 1647*). Из риторик помимо трактата Киприяну Суариша (1524–1593) в К.-М. а., как и в учебных заведениях всей Европы, популярным был трактат «Orator extemporaneus...» (Импровизированный оратор...) польск. иезуита Михала Радава (1615–1687). Косвенным свидетельством этого факта может считаться то, что среди старопечатных изданий, хранящихся в НБУВ, находится 6 экз. этой риторики. Б-ка К.-М. а. не раз пострадала от пожаров. Возможно, поэтому в Киеве не найдено ни одного экземпляра поэтик Скалиджеро и Понтана, трактат Види есть толь-

ко в издании 1766 г. Печатные зап. учебники были дороги, особенно в XVII в., поэтому среди киевских рукописей имеются переписанные трактаты Радава и Мазена. В киевских книгохранилищах находятся рукописи поэтик и риторик сер. XVII – 2-й пол. XVIII в., привезенные в К.-М. а. из учебных заведений др. городов.

В нек-рых киевских курсах поэтики можно встретить попытки систематизировать литературную практику и на основе ее анализа создать элементы теории, к-рые не встречаются в классических трактатах. Напр., 10 приемов начала эпитафии приводит риторика «Paraenesis» (Указание) (1725?). Примером самостоятельного развития в К.-М. а. теории словесности может служить разработанный ее преподавателями учение о «тренах» и «тренодии» (от греч. «плач», «погребальная песнь»). Представления о тренах в К.-М. а. формировались гл. обр. на основе отдельных положений из поэтики Скалигеро и на анализе текстов польск. поэта Я. Кохановского.

Особое место в киевских поэтиках занимают примеры. Благодаря им «прикладная поэтика» имела своеобразный выход в область лит. практики. В частности, она сыграла важную роль в становлении новой жанрово-стилевой системы лит-ры православно-слав. региона. Киевские преподаватели иллюстрировали свои высказывания не только фрагментами античных произведений, но и «образцовыми» текстами более поздних эпох, а также собственными сочинениями. В ранних трактатах доминировали примеры на латыни, со временем все больше использовались польск. и церковнослав. тексты.

Согласно описи Литвинова, большинство риторик построено по образцам античных и ренессансных руководств. Уже в названиях некоторых из них прослеживается четкая ориентация на Марка Туллия Цицерона: 3 курса называются «Agbor Tulliana...» (Древо туллианское...). Сохранились курсы «Orator e mente Tulliana... instructus» (Оратор, на туллианских образцах... обученный, 1687), «Classis Tulliana...» (Корабль туллианский... 1699), «Hortulus Tullianus...» (Садик туллианский... XVII в.), «Rostra Tulliana...» (Туллианская рoстра... 1701). Риторика «Methodus...» (Метод... 1713) написана по образ-

цу основного учебника иезуитских коллегий – трактата «Три книги о риторическом искусстве, почерпнутые из Аристотеля, Цицерона и Квинтилиана» португ. иезуита Киприяну Суариша (*Suárez C. De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicero et Quintiliano præcipue deprompti. Conimbricæ, 1562*).

Вероятно, барочных по характеру курсов риторики по сравнению с поэтиками меньше, хотя длинные барочные названия встречаются нередко. Напр., перевод полного лат. названия риторики архим. Илариона (Негребецкого) (1722) следующий: «Арго для состязающихся, на берегу Борисфена стоящий, к счастливым берегам красноречия российского Ясона перевозающий, или Способ всякого рода наставлений, а также правилами к лучшему понятию риторического знания направляющий к стремительным вершинам трудности, открытый в году, когда Арго, божественным духом позолоченный, несчастному миру избавление открыл, 1722-м». Барочные названия свойственны не только некоторым киевским риторикам, но и отдельным курсам др. учебных заведений. Речь идет о распространенном явлении, о тенденции эпохи. Литвинов обратил внимание, что краткая риторика «Ad majorem Dei gloriã...» (К вящей славе Божией... 1689), прочитанная в К.-М. а., написана в духе церковно-богословских риторик средневековья, но это скорее единичный случай. Гораздо чаще встречаются риторики смешанные. В одной из них Литвинов видит синтез античной и церковно-богословской риторики («Сага...» (Таинство... XVII в.)). В риторике XVII в. без заглавия «римский орел» (общая часть в классическом ключе) соседствует с «польским орлом» (2-й, прикладной частью, нацеленной на решение современных автору задач). Т. о., как и в курсах поэтики, среди курсов риторики в К.-М. а. есть разнообразие.

В риторическом классе изучали собственно риторику и диалектику. Один из наиболее ранних киевских курсов риторики, к-рый относится к 1635/36 уч. г. и принадлежит еп. Иосифу (Кононовичу-Горбацкому), состоит из вступления и 3 трактатов. Во вступлении ставится вопрос о том, необходимо ли искусство для усовершенствования врожденного дарования оратора, является ли



риторика искусством и в чем состоит долг оратора. 1-й трактат («О силе красноречия») толкует о нахождении, о расположении, об изложении, о произношении и запоминании материала. Во 2-м трактате исследуется ораторская речь (амплификация, чувства, части). 3-й трактат («О теме исследования») повествует о родах красноречия — торжественном, совещательном и судебном. Собственно риторика завершается эпилогом и указателем. В диалектике, которая в курсе еп. Иосифа (Кононовича-Горбацкого) следует за риторикой, объясняются суть предмета, термины, разновидности высказывания, что такое силлогизмы и т. д. Как полагает Литвинов, структура и содержание этого учебника указывают на осведомленность автора в античных теориях красноречия. Как и Цицерон, автор излагает теорию 3 стилей, говорит о необходимости для оратора иметь всестороннее образование. Цитируются такие известные гуманисты, как Джакомо Дзабарелла, Эразм Роттердамский, Станислав Оржеховский. Важнейшими в речи совершенного оратора являются, по мнению автора, ее действительность, практичность, умение оратора откликнуться на злобу дня, на вопросы, волнующие слушателя.

Риторика (так же как и поэтика) обычно делилась на общую и частную (прикладную). Архим. Иосиф (Туробойский) называет части своего курса «Согносориае...» (Рог изобилия...) (прочитан в 1700/01), «Риторика обучающая» и «Риторика практическая». Общая риторика обычно состояла из введения и собственно риторики. Во введении объяснялось, что такое риторика, ее происхождение, достоинство, говорилось о необходимости и пользе риторики, ее частях и т. д. Иногда сюда вносились трактаты об амплификации и о периодах. Собственно риторика обычно состояла из 5 частей: «De inventione» (Об изобретении), «De dispositione» (О расположении), «De elocutione» (Об изложении), «De memoria» (О памяти) и «De pronuntiatione» (О произношении). Иногда 2 последние части авторы не рассматривали, полагая, что память и произношение больше зависят от природы, чем от искусства. Частная (прикладная) риторика не имела постоянных и определенных разделов. Много вни-

мания уделялось разным видам эпидектической (торжественной) речи, преимущественно восхвалению, меньше — совещательному и судебному красноречию. Студенты обучались писать речи свадебные, похоронные, по случаю рождения, приветствия и т. д.

В киевских курсах риторики обычно выделяется 3 стиля: «stylus sublimis» (высокий стиль), «stylus medius» (средний стиль) и «stylus infimus» (низкий стиль). За каждым из этих стилей закреплялись определенные жанры и арсенал лингвостилистических средств. Много внимания уделялось письмам. Раздел о письмах относился то к риторике, то к поэтике. Обычно объяснялось, что такое письмо, каковы его материя, форма, цель и происхождение, выделялись главные части письма, приводились примеры.

В 60–80-х гг. XVIII в. в классе риторики кроме курса словесности преподавали также арифметику, географию и Закон Божий. Позже арифметика и география вошли в программу высшего грамматического класса.

В 80-х гг. XVIII в. в К.-М. а. ввели преподавание русского языка. Преподаватель истории и географии получил указание излагать эти предметы на русском языке с соблюдением «выговора, каков употребляется в Великороссии». Три лучших студента были направлены для изучения словесных наук, особенно для освоения «великороссийского говора и произношения», в Московский университет, с тем чтобы по окончании курса они возвратились в Киев преподавать. В кон. XVIII — нач. XIX в. в К.-М. а. курс русской поэзии читался по руководству еп. Аполлоса (Байбакова) «Правила пиитические о стихосложении российском и латинском...» (1-е изд.: Байбаков А. Д. Правила пиитические в пользу юношества, обучающегося в Московской славено-греко-латинской академии. М., 1774), латинской — по учебнику архиеп. Феофана (Прокоповича), русская риторика — по сочинениям М. В. Ломоносова, латинская — по книге католического автора Габриэля Франциска Ле Же (1657–1734) (1-е изд.: Le Jay G. F. Ars rhetorica ad Tullianam rationem exacta. Venetiis, 1730; в 1797 и 1800 издана в С.-Петербурге) и книге немецкого пастора Иоганна Фридриха Бурга (1689–

1766) (1-е изд.: Burg J. F. Elementa oratoria, ex antiquis atque recentioribus facto praeceptorum delectu tironibus eloquentiae. Breslau, 1736; в 1776 издана в типографии Московского ун-та).

В классе поэтики изучали и переводили на латынь катехизис, изучали латинскую просодию, периоды, тропы и фигуры, разделы об изобретении и украшении из риторики Ломоносова, читали книгу о должностях человека и гражданина, двустипшия Катона, а для примера и подражания — произведения лучших латинских и русских поэтов. Ученики сочиняли стихи на русском и латинском языках. В риторическом классе читали комментарии к Евангелиям, изучали российскую и латинскую риторику с объяснением на обоих языках. Для подражания и перевода читались произведения лучших русских и латинских авторов и занимались риторическим разбором этих произведений. Ученики сочиняли периоды, хрии, письма, большие речи на русском языке и латыни.

Ист.: Феофан (Прокопович), архиеп. Соч. / Ред.: И. П. Еремин. М.; Л., 1961; он же. Прориторичне мистецтво // Он же. Філософські твори. К., 1979. Т. 1. С. 103–507.

Лит.: Петров Н. И. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии от начала до ее преобразования в 1819 г. // ТКДА. 1866. № 7. С. 305–330; № 11. С. 343–388; № 12. С. 522–569; 1867. № 1. С. 82–118; 1868. № 3. С. 465–525; Luzny R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Kraków, 1966; Крекотень В. І. Київська поетика 1637 р. // Літературна спадщина Київської Русі і укр. література XVI–XVIII ст. К., 1981. С. 118–154; Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессором Киево-Могилянської академії. К., 1982; Маслюк В. П. Латинськомовні поетики і риторики XVII – 1-й пол. XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. К., 1983; Пилип'юк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське Відродження та укр. літ-ра XIV–XVIII ст. К., 1993. С. 75–109; Наливайко Д. Поетики й риторики епохи бароко // Українське бароко. Х., 2004. Т. 1. С. 217–263; С'єдина Д. Учення Горация про поетичний твір-поетис-поета в кнївських поетиках // Слово і Час. К., 2006. № 12. С. 55–61; Циганок О. Генологічні концепції фунерального письменства в Україні XVII–XVIII ст.: Основні напрямки досліджень. К., 2011. (Студії з україністики; 10); Skwara M. Między kulturami: Wybrane nawiązania polskie w «Retoryce» Teofana Prokopowicza // Rhetorica regina artis scientiaequae. Warsz., 2011. S. 263–285.

О. М. Циганок

КІЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ КОЛЛЕГИЯ — см. *Киево-Могилянская академия*.

КИЕВО-ПЕЧЕРСКАЯ ИКОНА «УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ» (празд. 3(16) мая в память принесения иконы из К-поля, в один день с памятью прп. Феодосия, и 15(28) авг. — в день Успения Пресв. Богородицы), чудотворная, святыня *Киево-Печерской лавры в честь Успения Пресв. Богородицы*.



Киево-Печерская икона «Успение Пресв. Богородицы».
1-я пол. XIX в.
(Крестовоздвиженская ц. Киево-Печерской лавры)

К.-П. и. не сохранилась до наших дней. Лаврское предание традиционно связывает ее с древней «наместной» иконой Успенской (Великой) ц., принесенной зодчими из К-поля преподобным Антонию и Феодосию в 1073 г.: «Первую святыню Печерской Лавры составляет чудотворная икона Успения Пресвятой Богородицы, и потому украшена она паче всех святынь сей Лавры. Она писана древней греческой живописью на кипарисной деке шириною в 9, а вышиною в 6 с половиной вершков (ок. 40×29 см)» (*Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1826). Утвердившееся с XVII в. предание основано на рассказе из *Киево-Печерского патерика* (1-я треть XIII в.) «О пришествии мастеров церковных от Царьграда к Антонию и Феодосию». Во 2-м Слове устами зодчих рассказывается о том, как они по зову «Царицы» пришли во Влахерны и там Богородица «...дастьти нам сию икону: «Та наместная, рече, да будет», Ей же поклонившеся изыдохом в дома своя, носяще и сию икону, юже прияхом от руку Царицину» (Патерик. 1911. С. 6).

Икона имела вытянутый по горизонтали формат. Богородица лежит на одре с изголовьем, обращенным влево. По центру за одром —

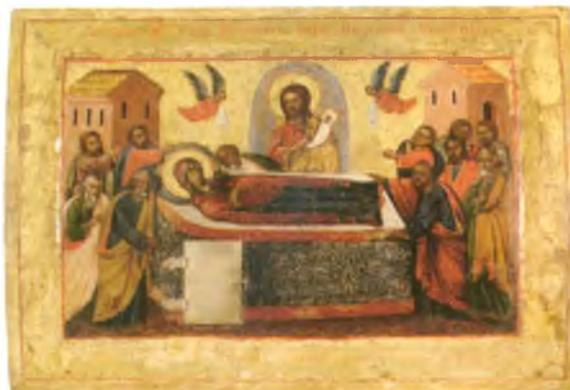
фигура Спасителя в мандорле, держащего на левой руке спеленатую душу Богородицы. По сторонамверху — 2 летящих ангела с белыми убрусами в руках, готовые принять душу Богородицы. 11 апостолов (без ап. Фомы) разделены на 2 компактные группы: 5 апостолов — у главы Богородицы, 6 — у ее ног. Слева на переднем плане представлен ап. Петр с кадиллом в руке. Ап. Павел изображен справа, его руки лежат на краю одра. Позади одра — ап. Иоанн Богослов, склонившийся к изголовью Богоматери. Выделяется фигура ап. Андрея с характерным жестом простертой вперед руки. Композицию фланкируют 2 здания с высокими двускатными крышами.

В Киево-Печерском патерике принесенный из К-поля образ называется «Богородичной иконой» без к.-л. указаний на иконографию, в т. ч. связанную с Успением Пресв. Богородицы. При этом неоднократно упоминаемая в тексте древняя икона устойчиво именуется «наместной»: «(Богородица мастерам) Своего Пречестнаго образа икону дароваши, и ту наместницу постави, от нея же чудеса многа сотворяются и доньне» (Там же. С. 8); «...видехом сию церковь и чудную икону наместную, глаголюще нам: «Человецы, что всуе мятетеся, не покоряющиеся воли Сына Моего и Моей»» (Там же).

В Патерике мы также встречаем одно из самых ранних упоминаний икон типа «наместная». В тексте со-

в Успенском соборе могла находиться эта (и вообще «наместная») икона, остается дискуссионным. Так, в Патерике единственное упоминание о размещении «наместной» иконы в храме содержится в Слове 34, повествующем о чуде во время украшения собора: голубь «...леташе по всей церкви... слетев же долу, седе за иконою чудною Богородичною наместною. Долу же стоящий хотеша яти голуб, и приставиша лестницу, се не обретеша за иконою, ни за завесою». И. А. Карабинов, анализируя этот и др. тексты Патерика, полагал, что речь идет о «наместной» иконе, «которая помещалась в средней части храма на некотором возвышении от пола и, по-видимому, имела не малые размеры» (*Карабинов. 1927. С. 102–103*), и высказал сомнение о связи иконы «Успение Пресв. Богородицы» с образом, врученным Богородицей к-польским мастерам. Исследователь предположил, что «наместной» иконой являлась не маленькая К.-П. и. (ее размеры, по акту 1942 г., составили 27,7×39,2 см), а несохранившийся образ Богоматери с Младенцем на троне, ранние воспроизведения к-рого можно увидеть на миниатюре т. н. Кодекса Гертруды (Национальный археологический музей, Чивидале-дель-Фриули, нач. XII в.) и на иконе «Богоматерь Свенская-Печерская» (ок. 1288, ГТГ) (об этом подробно см. в ст. *Печерская икона Божией Матери*). Голубинский в связи с «наместной» К.-П. и. считал, что речь в Слове 34 Патерика

может идти об алтарной преграде, и располагал икону не в местном ряду, а выше — под темпლოном



Киево-Печерская икона «Успение Пресв. Богородицы».
2-я пол. XVII в.
(НКПИКЗ)

держится указание на особый характер почитания принесенной из Влахерн иконы — как образа храмового. К такому пониманию «наместной» иконы — «главной иконы храма», в частности, склонялся Е. Е. Голубинский (*Голубинский. 1904. С. 213*). Однако вопрос о том, где именно

или Деисусом, но совершенно определенно — над царскими вратами (в данном предположении он мог руководствоваться и поздней традицией размещения иконы) (*Голубинский. 1904. С. 213–214*).

Археологическая реконструкция Н. В. Холостенко домонг. мраморной алтарной преграды Успенского собора показывает ее значительные размеры (общая высота 3,02 м,

1-й ряд икон находился на уровне 1,51 м от пола; см.: *Холостенко М. В.* Успенський собор Печерського монастиря // *Стародавній Київ*. К., 1975. С. 134–137), так что помещаемые в интерколуниях парные иконы местного ряда могли быть большими. Однако не настолько большими, чтобы «стоявшие внизу» имели необходимость приставлять лестницу (ориентировочные расчеты, по данным Холостенко, показывают, что при максимальной величине иконы ее верхняя точка относительно пола могла находиться на высоте не более 2,5 м). В то же время размещение иконы на преграде над царскими вратами наиболее близко к описанным в тексте действиям с лестницей и алтарной завесой.

В общих рассуждениях вообще о месте в храме «наместных» икон Голубинский отмечал, что они могли быть «поставляемы вне (алтарной) преграды, именно сзади или спереди ее в особых киотах, а в нее саму были внесены только уже в позднейшее время» (*Голубинский*. 1872. С. 585–586). О. Е. Этингф обращает внимание на то, что принесенная из Влахерн «наместная» икона Успенского собора могла получить «...место в Печерском храме по образцу знаменитой чтимой иконы Влахернской церкви... недалеко от алтаря, но не в алтарной преграде, а в отдельном киоте, возможно, в трансепте, как в константинопольском храме» (*Этингф*. 2005. С. 108–109). В качестве маловероятной гипотезы сто́ит упомянуть о возможности нахождения К.-П. и. в алтарном пространстве за престолом, понимая под завесой ткань, крепившуюся на напрестольном киворие, к-рая скрывала Святое Святых; такие завесы сохранялись до XIII в., в частности в Св. Софии К-польской (*Матвеева Ю. Г.* Катапетасма: наследие визант. традиции (происхождение, символика, иконография) // *Дриновский зб. Х.*, 2012. Т. 5. С. 279). Карабинов, не считая К.-П. и. «наместной», не отрицал древности иконы, более того, он подчеркивал преемственность памяти Успения Пресв. Богородицы в Печерской обители, начиная с прп. Антония, постриженника Св. Горы Афон: главный святогорский храм, храм Протата, освящен в честь Успения Пресв. Богородицы, то же освящение было у первоначальной церкви при Дальних пещерах мон-ря.

Такое освящение может говорить и о связи с Влахернами, а именно с часовней Агия-Сорос (Св. рака), в которой находилась «реликвия, наминавшая об Успении Богородицы — Ее мафорий» (*Карабинов*. 1927. С. 111–112). Не подвергая сомнению древность К.-П. и., исследователь в то же время заметил, что «сказать что-либо определенное ранее расчистки ее трудно» (Там же. С. 110). В описании чудотворной К.-П. и. 2-й пол. XIX в. отмечалось, что «икона эта от времени весьма потемнела» (*Закревский Н.* Описание Киева. М., 1868. Т. 2. С. 621).

Анализ иконографических особенностей К.-П. и. на основании сохранившихся списков, датируемых не ранее 2-й пол. XVII в., показал, что они близки к схеме визант. изводов Успения Пресв. Богородицы XI — нач. XII в. (*Пуцко*. 1994; *Он же*. 1998; *Смирнова*. 2003. С. 429–433). Э. С. Смирнова считает, что среди апостолов «в прототипе киево-печерской иконографии в правой группе с вдохновенно поднятой рукой был изображен именно Андрей»; это «повторяет редкую подробность константинопольских «Успений» и делает логичным то, что из Константинополя в Киев в 70-х гг. XI в. действительно была принесена икона «Успение»» (*Смирнова*.

Устойчивым элементом иконографии является изображение в левой части ора Богородицы дверцы реликвария (часто дверца сделана из металла, как, напр., на иконе XVIII в. из Софийского собора в Вел. Новгороде). На нек-рых ранних списках иконы (1677, ГВСМЗ; 1702, ГТГ) на дверце написаны имена мучеников: Артемий, Полиевкт, Леонтий, Акакий, Арефа, Иаков и Феодор. Имена этих святых приведены в Киево-Печерском патерике (Слово 2): их мощи были даны Богородицей для закладки в основание Успенского собора. Предположение о том, что древняя икона могла быть реликварием, вмещающим мощи 7 мучеников, позволяет связывать ее с «наместной» иконой, принесенной греч. мастерами из К-поля. Смирнова указывает на такую особенность, как отсутствие связи между изображением на иконе и составом вложенных в нее мощей (Там же. С. 434). Иконы-реликварии известны в искусстве (икона «Знамение», 30–40-е гг. XII в., Софийский собор в Вел. Новгороде), особенно в палеологовский период (Там же. С. 434–435).

Тем не менее письменно зафиксированное почитание К.-П. и. как древней «наместной» иконы Киево-Печерского монастыря относится только ко 2-й пол. XVII в. и связано с начавшимся в кон. XVI в. процессом активного укрепления духовного ав-



Успение Пресв. Богородицы.
Евангелисты, небесные силы.
Пелена. XVIII в.
(НКПИКЗ)

торитета Киево-Печерской лавры и восстановления поклонения ее древним святыням. В настоятельство архим. Иннокентия (Гизеля; 1656–

2003. С. 432). Высказанное рядом авторов (*Яремич*. 1910; *Шероцкий*. 1917; *Этингф*. 2005. С. 113–114) мнение о том, что древняя святыня с т. зр. иконографии является поздним образцом, моделью для создания к-рого послужили венецианские гравюры, представляется неубедительным (критика: *Смирнова*. 2003. С. 432).

На иконах, воспроизводящих тип К.-П. и., уникальным и в то же вре-

1683) в лаврской типографии была издана книга архим. Иоанникия (Галытовского) «Ключ разумения» (1659, 1660), в которой содержится 1-е упоминание о принесенной мастерами из К-поля иконе с указанием ее иконографии — «Успение Пресв. Богородицы». В разд. «Чуда Пресвятой Богородицы Печерской», включающем пересказ главы из Киево-Печерского патерика, говорится: «...и дала им образ успения своего,



жебы такой был в церкви наместный» (*Иоанникий (Галатовский)*). 1660. С. 317; см. то же: *Он же*. Небо новое. Львов, 1665. Л. 107).

Э. С. Смирнова, анализируя «темный период» в истории иконы — между домонг. временем и XVII в., обращает внимание на то, что списки К.-П. и. фигурируют в преданиях Яхромского и Псково-Печерского мон-рей (*Смирнова*. 2003. С. 427–428). В Житии прп. Космы Яхромского XVI в. говорится о явлении святому на дереве иконы «Успение». С ней он отправился в Киево-Печерский мон-рь, неся, т. о., обретенный образ к чудотворной К.-П. и. Там он принял постриг и, вернувшись на Яхрому ок. 1482 г., основал мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы. В описи 1906 г. Яхромской обители упоминается икона «Успение Пресв. Богородицы» — монастырская святыня, близкая по размерам к К.-П. и. (6×9 вершков). В Псково-Печерском мон-ре были 2 прославившиеся чудесами иконы «Успение»: XI или XII в. и написанная в 1521 г. Изображение одной из них (неясно, какой именно), различающейся по формату, но близкой по иконографии к К.-П. и., приведено в своде чудотворных икон Е. Поселянина (*Поселянин*. Богоматерь. С. 519). Т. о., «если за легендами обоих монастырей об иконах «Успение» кроется реальность (в чем нет уверенности), то можно было бы полагать, что в XV–XVI вв. в Киево-Печерском монастыре теплилось особое почитание маленькой иконы «Успение», но к кон. XVI в. этот культ забылся и в 1660-х гг. был возрожден» (*Смирнова*. 2003. С. 429).

В XVII — нач. XX в. К.-П. и. помещалась в Успенском соборе над царскими воротами. «Украшение этой главной иконы Лавры было настолько же великолепным, как горяча была любовь к ней верующих» (*Никодимов*. 1999. С. 23–24). В 1800 г. киевский ювелир П. Гуртифельд изготовил для К.-П. и. взамен обветшавшей новую золотую ризу, к-рую украшали 1073 бриллианта, 124 алмаза и 19 яхонтов. Венцы на Спасителе и Богородице были унизаны крупными бриллиантами, а изображение одра окружено большими алмазами. По краям иконы также были выложены бриллианты и крупные «яхонты». Для украшения иконы были использованы пожертвования «доб-

рохотных дателей» и находившиеся при ней золотые и серебряные привески с драгоценными камнями. Серебряный круг, в который вставлялась икона, в 1822 г. был украшен позолоченными звездами с топазами и аквамаринами (ювелир А. С. Стрельбицкий). На круге (диаметр 15 вершков) были чеканные изображения Бога Отца со Св. Духом и 2 ангелов, поддерживающих икону. Круг помещался по центру среди расходящихся в стороны серебряных и позолоченных лучей. В описаниях упоминаются многочисленные золотые и серебряные привески внизу иконы, принесенные в дар. В 1896 г. московская фирма И. П. Хлебникова сделала новый золотой оклад стоимостью 22 950 р. с множеством драгоценных камней (*Петренко М. З.* Киево-Печерский державний історико-культурний заповідник: Путівник. К., 1979. С. 77). Бриллиантовая риза 1800 г. хранилась в ризнице и одевалась на икону по праздникам, в будни была скромная риза (*Никодимов*. 1999. С. 36–37, 51). Ежедневно по окончании утрени и литургии икону на шелковых шнурах опускали для поклонения богомольцев. Каждую среду перед литургией совершался соборный акафист Успению Пресв. Богородицы; чудотворный образ опускали, так что во время чтения акафиста он находился перед царскими воротами. Алмазы и бриллианты на окладе создавали игру лучей, и чудотворный образ являлся в искрах и сполохах света. Традиция опускать и поднимать икону напоминает о т. н. обычном чуде во Влахернском храме К-поля, описанном в 1075 г. Михаилом Пселлом: завеса перед иконой Богородицы чудесным образом поднималась, открывая «оживший» образ, затем опускалась на прежнее место. На Влахерны в Патерике указывают и к-польские мастера, как на место, куда призвала их «Царица» и где была им вручена икона Божией Матери.

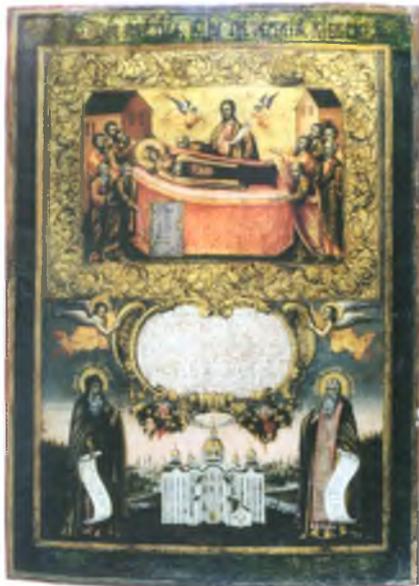
К заступничеству Божией Матери через Ее икону в Киеве прибегали во время осады Чигирин татарами, о чем сообщается в издании Синодуса 1678 г.: по благословению архим. Иннокентия (Гизеля) чудотворную икону «Богородицы Киево-Печерской, которая никогда до того времени не выносилась из обители Печерской» 27 авг. 1677 г. обнес-

ли крестным ходом вокруг Верхнего города в Киеве; татары обратились в бегство. Согласно преданию, Петр I молился перед лаврской святыней накануне Полтавской битвы и затем «приносил перед ней благодарение» за дарованную победу. Царь, получив известие об опустошительном пожаре в Киево-Печерской лавре в 1718 г., спросил, целы ли чудотворная икона «Успение». Услышав, что икона спасена, сказал: «Итак, все сохранилось» (*Поселянин*. Богоматерь. С. 264–265). В память о победе над Наполеоном перед иконой «Успение», которую в 1812 г. крестным ходом обносили вокруг обители, была подвешена неугасимая лампада, состоявшая из 10 лампад разноцветного стекла меньшего размера.

Особое значение в восстановлении и формировании почитания древней святыни принадлежит гравированным изображениям К.-П. и. Датированная 1660 г. гравюра мастера Или с включенной в композицию иконой была вынесена на титульный лист 1-го печатного издания Киево-Печерского патерика (К., 1661): в верхней части листа 2 ангела поддерживают икону «Успение Пресв. Богородицы» с надписью на рамке: «икона чудотворная манс печер (монастыря Печерского.— *Ред.*)». На гравюре из того же издания мастера Или «Чудо во Влахерне» Богоматерь, сидящая на троне, протягивает мастерам небольшую горизонтального формата икону со схематичным изображением Успения Пресв. Богородицы (Там же. Л. 108 об.). В посл. четв. XVII в. создаются гравюры, не только более детально воспроизводящие икону, но и соответствующие размерам оригинала. Такова станковая гравюра на меди 1686 г. работы живописца и гравера Ивана Щирского (в монастыре Иннокентий): в верхней части в рамке с растительным орнаментом помещено «истинное подобием и мерою» изображение К.-П. и.; ниже — 19 строк текста с кратким изложением истории иконы (общий размер 67,6×47,7 см; Национальный музей им. Андрея Шептицкого во Львове) (*Свеницкая В. И.* Народная укр. гравюра XVII в. на меди // Федоровские чт., 1980. М., 1984. С. 113; *Степовик Д. В.* Иван Щирський. К., 1988. С. 73–76). Еще одна подобная гравюра на деревянной доске, сделанная мастером Феодором, встречается



в изданиях Киево-Печерской лавры (Псалтирь, 1697; Октоих, 1699; см.: *Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981. Кн. 1. Кат. 712, 716, 744; Укр.



Киево-Печерская икона «Успение Пресв. Богородицы, с изображением Успенского собора и преподобных Антония и Феодосия» (по гравюре мон. Иннокентия (Щирского)). Кон. XVII в. (НХМУ)

книги кирилловской печати XVI–XVII вв.: Кат. изд., хранящихся в ГБЛ / Сост.: А. А. Гусева, Т. Н. Каменская, И. М. Полонская. М., 1981. Вып. 2. Т. 1: [Киевские изд. 2-й пол. XVII в.]. № 1629. Кат. 164. Ил. на с. 284 — гравюра Федора к Псалтири, 1697). Работу Щирского повторяет также ксилографическая доска 20-х гг. XVIII в. гравера Георгия (НКПИКЗ, см.: Ксилографічні дошки Лаврського музею / Підгот. до друку і вступ. нарис: П. М. Попов. К., 1927. Вип. 1). По гравюре Щирского была также выполнена икона



Киево-Печерская икона «Успение Пресв. Богородицы». Иконописец Симон Ушаков. Ок. 1671 г. (СПГИАХМЗ)

лаврской церкви, они крепились на кронштейне над местным рядом иконостаса вблизи царских врат, что «трудно

кон. XVII в. из коллекции НХМУ, в нижней части к-рой помещен картуш с текстом и изображением преподобных Антония и Феодосия Печерских по сторонам Успенского собора Киево-Печерской лавры (Шедери укр. иконопису XII–XIX ст. К., 1999. № 41; Кат. збережених пам'яток Київського Церковно-археол. музею 1872–1922 рр. К., 2002. № 25. С. 31).

В 70-х гг. XVII в. почитание К.-П. и. распространяется и в Москве, о чем свидетельствуют ее ранние датированные списки, связанные с боярином Богданом Матвеевичем Хитрово. Его вкладом в Троице-Сергиев мон-рь в 1671 г. стал написанный Симоном Ушаковым список чудотворной К.-П. и. в драгоценном окладе (СПГИАХМЗ). Еще один список (1677) в серебряном окладе, согласно надписи, был благословением архим. Иннокентия (Гизеля) боярину Хитрово (ГВСМЗ). В числе ранних списков — икона 1702 г. письма Кирилла Уланова (в монашестве Корнилий) в окладе с эмальями (ГТГ). Все списки точно повторяют размер и формат К.-П. и., а также особенности иконографии, в частности дверцу мощевика с именами мучеников. С сер. XIX в. издаются также литографированные изображения К.-П. и. В лаврской мастерской писались иконы «в меру и подобие» чудотворного образа для раздачи верующим «на благословение от Киево-Печерской лавры». В собрании НКПИКЗ сохранилось неск. подобных памятников, самым ранним из них является икона 2-й пол. XVII в. (Православная икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 90–91).

Списки К.-П. и., традиционно украшенные богатым окладом, имелись в наиболее значительных рус. храмах — в Успенском соборе Московского Кремля и в Софийском соборе в Вел. Новгороде; там, подобно «Успению» в Великой

объяснить... иначе, чем аллюзией на размещение «Успения» в киевском храме» (*Смирнова*. 2003. С. 436).

После закрытия лавры вплоть до исчезновения иконы во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. она оставалась в Успенском соборе. В процессе изъятия большевиками церковных ценностей с К.-П. и. была снята драгоценная риза (весом более 6 фунтов, т. е. ок. 7,5 кг). 27 апр. 1922 г. в лавру, оцепленную войсками, прибыла Комиссия по изъятию ценностей во главе с зам. наркома ВД УССР М. П. Серафимовым. В акте комиссии о снятии ризы указывалось: «Икона же... вставлена по-прежнему в металлический круг, в котором она помещалась и который оставлен Комиссией ввиду невысокой ценности его... лишь за бриллиантовый нимб вокруг головы Бога-Савофа на этом круге Комиссия потребовала выкуп в 17 каратов бриллиантов, каковы и выданы из добротных пожертвований верующих. Художественной работы золотая риза, сияющая многоцветными переливами драгоценных камней, была оценена ювелиром Комиссии в 62 550 руб. золотом». Собранные средства на выкуп ризы советской церковной общины постановил возвратить жертвователям (*Білокінь С. І.* Втрати укр. культурної спадщини під час голоду 1922 р. // *Могилянські читання*, 2004. К., 2005. С. 95–97).

В 1942 г., во время немецко-фашистской оккупации Киева, иконы из Всеукраинского музейного городка на территории лавры были переданы в Музей русского искусства и Музей западного и восточного искусства. В одном из актов передачи икон в штаб А. Розенберга, а затем в Музей западного и восточного искусства имеется запись: «Ж-279. 10/XI-42 р. Икона. Успение Богородицы. Чудотворная из Великой Успенской церкви Киево-Печерской лавры. Дерево. Темпера. Розмір 27,7×39,2. Акт Музея Західно-європейського мистецтва в Києві от 10 листопада 1942 г. Много глубоких выпадов, дырочки от ризы. Не достает шпонки. По краям часть дерева обломаны. Выбыла во время немецкой оккупации согласно списков порядков. № 17» (*Білокінь С. І.* Гіркій спогад про П. А. Кульженко // *Пам'ятки України: Історія та культура*. 1998. № 1. С. 148. Примеч. 48). В янв. 1944 г. лаврские иконы вместе с экспонатами Музея русского



искусства и Музея западного и восточного искусства были вывезены в Вост. Пруссию, где, по свидетельству очевидцев, погибли во время пожара с 17 на 18 февр. 1945 г. в имении Вильденхоф близ Кёнигсберга (см. подробно: *Этингоф*. 2005. С. 241–243). Более точных сведений о судьбе чудотворной К.-П. и. в наст. время нет.

В 40–50-х гг. XX в. почитаемый список чудотворной К.-П. и. 1-й пол. XIX в. находился в Крестовоздвиженской ц. на Ближних пещерах лавры. Его особенностью было изображение на полях иконы преподобных Антония и Феодосия. Вероятно, это была икона из Успенского собора, лежавшая прежде на аналое с правой стороны от царских врат. При возобновлении монашес-

кой жизни в лавре в 1988 г. она была возвращена в Крестовоздвиженскую ц. (*Дятлов В.* Киево-Печерская лавра: Справ.-путев. К., 2008. С. 342). Список чудотворной лаврской иконы находится над царскими вратами иконостаса и, согласно старому обычаю, опускается по окончании литургии для поклонения. Возобновлена также традиция соборного чтения по средам акафиста Успению Богородицы перед иконой.

Ист.: Патерик Киево-Печерского мон-ря / Ред.: Д. И. Абрамович. СПб., 1911; *Иоанникий (Галатовский), архим.* Ключ разумения, священником законным и свецким надлежащий... К., 1659, 1660. Ч. 2. Л. 141 об.– 142; 1985^а. С. 317 (на укр. яз.).

Лит.: *Голубинский Е. Е.* История алтарной преграды или иконостаса в правосл. церквях // ПО. 1872. № 11. С. 570–589; *он же.* История РЦ. 1904, 1997^в. Т. 1: 2-я пол. С. 212–214; *Поселянин.* Богоматерь. С. 261–265; *Яре-*

мич С. П. Византийские сюжеты венецианских изданий XVI в. // Искусство и печатное дело. К., 1910. № 11. С. 498–500; *Шероцкий К. В.* Киев: Путев. К., 1917. С. 295–296; *Карабинов И. А.* «Наместная» икона древнего Печерского мон-ря // ИзвГАИМК. 1927. Т. 5. С. 102–113; *Пуцко В. Г.* Печерська ікона Успіння Богородиці: легенда і дійсність // Родовід. К., 1994. Число 9. С. 65–72; *он же.* Икона Успения Богоматери из с. Красное Гороховецкого у. и утраченная киево-печерская реликвия 1073 г. // Рождественский сб. Ковров. 1996. Вып. 3. С. 65–72; *он же.* Проблема образа в рус. иконописи XVII в. // II Науч. чт. памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 1998. С. 5; *Никодимов И. Н.* Воспоминание о Киево-Печерской лавре. К., 1999; *Смирнова Э. С.* «Киево-Печерское Успение»: Икона-реликварий XI в. в свете письменных и изобразительных источников // Восточнохрист. реликвии / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2003. С. 415–446; *Этингоф О. Е.* Византийские иконы VI – 1-й пол. XIII в. в России. М., 2005. С. 87–88, 104–115, 241–243.

Е. В. Лопухина, Э. В. Шевченко





СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Рукописные фонды музеев и библиотек

<p>БАН Арханг. Архангельское собрание Арх. ком. Собрание Археографической комиссии Двинск. Двинское собрание Доброхот. Собрание еп. Павла (Доброхотова) Дружин. Собрание В. Г. Дружинина Колоб. Собрание Н. Я. Колобова Мордв. Собрание И. П. Мордвинова Плюшк. Собрание Ф. М. Плюшкина РАИК Собрание РАИК Солов. Соловецкое собрание Строг. Собрание гр. С. Г. Строганова Устюж. Устюжское собрание Чув. Собрание М. И. Чуванова Яцимир. Собрание А. И. Яцимирского</p> <p>ГИМ Барс. Собрание Е. В. Барсова Бахруш. Собрание А. П. Бахрушина Вахром. Собрание И. А. Вахромеева Воскр. Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря Востр. Собрание Н. П. Вострякова Греч. Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым) Единоверч. Собрание рукописей и старопечатных книг из бывшего Никольского Единоверческого монастыря в Москве Епарх. Епархиальное собрание Забел. Собрание И. М. Забелина Колоб. Собрание Н. Я. Колобова Муз. Музейское собрание Новоспаск. Собрание Новоспасского монастыря Симон. Собрание Симонова монастыря</p>	<p>Син. Синодальное собрание Син. грам. Синодальное собрание грамот и свитков Син. греч. Синодальное собрание греческих рукописей Син. певч. Синодальное собрание певческих рукописей Увар. Собрание графа А. С. Уварова Усп. Собрание Успенского собора Московского Кремля Хлуд. Собрание А. И. Хлудова Цар. Собрание И. Н. Царского Чертк. Собрание А. Д. Чертоква Чуд. Собрание Чудова монастыря Щук. Собрание П. И. Щукина</p> <p>ГПНТБ СО РАН Тихомир. Собрание М. Н. Тихомирова</p> <p>ИРЛИ(ПД) Бобк. Собрание Е. А. Бобкова Бражн. Собрание М. В. Бражникова Древл. Дрвлекхранилище Лесман Собрание М. С. Лесмана Перетц. Собрание академика В. Н. Перетца Северодв. Северодвинское собрание</p> <p>Кут. Кутаисский гос. музей Грузии, ОР Матен. «Матенадаран», Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца (Ереван)</p> <p>МГУ Верхокам. Собрание Верхокамья (Пермская обл.) Ветк.- Стародуб. Ветковско-Стародубское собрание Дун.-Днестр. Дунайско-Днестровское собрание</p> <p>НБУВ ИР КДА Собрание Киевской Духовной Академии КПЛ Собрание Киево-Печерской лавры</p> <p>НЦРГ Кекел. Институт рукописей имени К. Кекелидзе</p>	<p>АН Грузии (Тбилиси), с 2007 г. — Национальный центр рукописей (ныне — НЦРГ)</p> <p>РГАДА Древл. Государственное Дрвлекхранилище Мазур. Собрание Ф. Ф. Мазурина Оболен. Собрание князя М. А. Оболенского Синод. Московская контора Синода Тип. Собрание Московской Синодальной типографии</p> <p>РГБ Беляев Собрание И. Д. Беляева Больш. Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых Виф. Собрание Вифанской духовной семинарии Вол. Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря Воскр. Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря Гранков Собрание А. П. Гранкова Григор. Собрание В. И. Григоровича Егор. Собрание Е. Е. Егорова МДА. Фунд. Собрание Московской Духовной Академии (основное) МДА. Доп. Собрание Московской Духовной Академии (дополнительные фонды) Муз. Музейное собрание Овчин. Собрание П. А. Овчинникова ОИДР Собрание Общества истории и древностей российских Олон. Собрание Олонецкой духовной семинарии Опт. Собрание Оптиной пустыни Пискар. Собрание Д. В. Пискарева Попов Собрание Н. И. Попова Рогож. Собрание Рогожского старообрядческого кладбища Рум. Собрание графа Н. П. Румянцева</p>
---	--	---



Сев.	Собрание П. И. Севастьянова	ЯМЗ	ЯИАМЗ Собрание рукописей	georg. gr. slav.	Грузинские рукописи Греческие рукописи Славянские рукописи
Сев. греч.	Собрание П. И. Севастьянова. Греческий фонд	Aegion. Taxiarch.	Μονὴ Ταξιαρχῶν — Собрание монастыря Архангелов (г. Эгион, Пелопоннес)	Ath. Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Монастырь Каракал (Афон)
Тихонр.	Собрание Н. С. Тихоновова	Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρίας — Библиотека Александрийского Патриархата	Ath. Kausokal.	Καυσοκαλύβια — Кавсокаливийский скит (Афон)
Троиц.	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры	Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)	Ath. Konstamon.	Κωνστανονίτου — Кастамонит, монастырь св. Стефана (Афон)
Унд.	Собрание В. М. Ундольского	Ambros.	Biblioteca Ambrosiana — Амброзианская библиотека (Милан)	Ath. Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая Лавра св. Афанасия (Афон)
Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева	Amiens. Bibl. comm.	Bibliothèque communale d'Amiens — Библиотека Амьена (Франция)	Kathol.	Библиотека соборного храма (кафоликона)
Чув.	Собрание М. И. Чуванова	Andros. Agias	Μονὴ Ἀγίας (Ζωοδόχου Πηγῆς) — Монастырь Агиас, Пресв. Богородицы Живоносный источник (о-в Андрос, Греция)	Ath. Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский монастырь вмч. Пантелеимона (Афон)
Синод.	РГИА Собрание Синода	Ann Arbor	University of Michigan — Мичиганский университет (Анн Арбор, США)	slav. Ath. Pantokr.	Славянские рукописи Μονὴ Παντοκράτορος — Монастырь Пантократора (Афон)
АНЛ	РНБ Собрание Александроневской лавры	Angel.	Biblioteca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)	Lampr.	Собрание рукописей, описанных С. Ламбросом
Вяз. Q	Собрание князя П. П. Вяземского	Argentor. gr.	Librairie de Strassbourg — Страсбургская библиотека, собрание греческих рукописей (погибло) [Strassburg = Argentoratum]	Ath. Paul.	Μονὴ Ἀγίου Παύλου — Монастырь прп. Павла (Афон)
Гильф.	Собрание А. Ф. Гильфердинга	ASVat. AA	Archivium Secretum Vaticanum. Archivium Arcis — Ватиканский секретный архив	Ath. Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Монастырь Филофея (Афон)
Глаг.	Собрание глаголических рукописей (И. Берчича)	Ath.	Афонские рукописи	Ath. Protat.	Πρωτάτου — Библиотека Протата (Афон)
Греч.	Собрание греческих рукописей	Ath. Andr.	Ἐκκλητὴ Ἀγίου Ἀνδρέου — Скит св. Андрея (Афон)	Ath. Simon. Petr.	Μονὴ Σιμωνόπετρα — Монастырь Симонопетр
Груз.	Собрание грузинских рукописей	Ath. Ann.	Ἐκκλητὴ τῆς Ἀγίας Ἄννης — Скит св. Анны (Афон)	Ath. Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Монастырь Ставроникита (Афон)
Кир.-Бел.	Кирилло-Белозерское собрание	Ath. Chil.	Μονὴ Χιλανδαρίου — Хиландарский монастырь (Афон)	Ath. Vatop.	Μονὴ Βατοπέδιου — Ватопедский монастырь (Афон)
Колоб.	Собрание Н. Я. Колобова	Ath. Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монастырь Преображения Господня (Афон)	Ath. Xen.	Μονὴ Ξενοφώντος — Монастырь Ксенофонта (Афон)
Мих.	Собрание Н. М. Михайловского	Ath. Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — Монастырь Дионисиат (Афон)	Ath. Xeropot.	Μονὴ Ξεροπόταμου — Монастырь Ксиропотам (Афон)
ОЛДП	Собрание Общества любителей древней письменности	Ath. Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — Монастырь Дохиар (Афон)	Ath. Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зографский монастырь (Афон)
ОСАГ	Основное собрание актов и грамот	Ath. Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)	slav. Athen. Ben.	Славянские рукописи Μουσεῖον Μλενάκη — Музей А. Бенакиса (Афины)
Погод.	Собрание М. П. Погодина	Ath. Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Монастырь прп. Григория (Афон)	Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая Национальная библиотека (Афины)
ППК	Собрание Придворной певческой капеллы	Ath. Iver. (Iber.)	Μονὴ Ἰβήρων — Иверский (Ивиرون) монастырь (Афон)	Athen. Bibl. Parl.	Βουλὴ — Библиотека Греческого Парламента (Афины)
Солов. Соф. Строг.	Соловецкое собрание Софийское собрание Собрание графа С. Г. Строганова			Athen. K. Psachou	Συλλογὴ Κ. Psachou — Собрание византийских музыкальных рукописей К. А. Псахоса (Афины)
Тит. Эрм.	Собрание А. А. Титова Собрание Эрмитажа			Athen. O. et M. Merlier	Συλλογὴ Octave et Melpo Merlier — Собрание
Нежин.	ЦНБ НАНУ Собрание Историко-филологического института [имени] князя Безбородко в Нежине				
Дуйчев	ЦСВП Центр славяно-византийских исследований имени И. Дуйчева (София)				
Хорватия. Крк	Архив бывшей Старославянской академии, собрание глаголических рукописей (Хорватия, о-в Крк)				



	О. и М. Мелье, Центр малоазиатских исследований (Афины)	Canon.	Canonici/Soranzo manuscripts — Собрание рукописей по каноническому праву	Burgos. Archiv. Catedral	Archivo historico de la Catedral de Burgos — Исторический архив кафедрального собора (Бургос, Испания)
Athen. Paidousi.	Συλλογή τοῦ Μ. Παίδου-ση — Собрание М. Паидусиса (Афины)	Clark.	Clarke collection — Собрание Э. Кларка	Burgos. Las Huelgas	Monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas — Монастырь Девы Марии Лас-Уэльгас (близ г. Бургос, Испания)
Athen. S. Ioannidis	Συλλογή Σ. Ιωαννίδη — Собрание С. Иоаннидиса (Афины)	Crom	Crom Castle archiv — Собрание замка Кром	Cair. Copt. Patr. Hist.	Coptic Orthodox Church, Library (Cairo) — Библиотека Коптского Патриархата (Каир, Египет), раздел исторических рукописей
Athen. Soc. Hist. Ethn.	Ιστορική κὺ Ἐθνολογική Ἐταιρεία Ἀθηνῶν — Библиотека (фонд) Афинского историко-этнографического общества, Национальный исторический музей Греции	Dorvill.	Dorvilliana — Собрание М. Д'Орвилля	Cair. Copt. Patr. Theol.	Coptic Orthodox Church, Library (Cairo) — Библиотека Коптского Патриархата (Каир, Египет), раздел богословских рукописей
Autun. Bibl. municip.	Bibliothèque municipale d'Autun — Собрание рукописей Муниципальной библиотеки г. Отён (Франция)	Douce	Douce collection — Собрание рукописей Ф. Дьюса	Cair. FCCOS. AC.	Franciscan Centre of Christian Oriental Studies — Библиотека Францисканского центра восточно-христианских исследований (Каир, Египет), собрание арабо-христианских рукописей
Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)	Hebr.	Hebrew collection — Еврейские рукописи	Cair. Mus.	Coptic Museum, Cairo — Каирский музей коптских христианских древностей
Barc. Univ.	Biblioteca de la Ubiversidad, Barcelona — Библиотека университета Барселоны (Испания)	Holkh.	Holkhamensis — Собрание замка Гольхам	Cambrai. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Cambrai — Муниципальная библиотека г. Камбре (Франция)
Barcelona. Corona de Aragon	Archivo General de la Corona de Aragón — Главный архив Королевства Арагон (Барселона, Испания)	Hunt.	Robert Huntington collection — Собрание Р. Хантингтона	Cantabr.	Cambridge University Library — Собрание рукописей библиотеки Кембриджского университета (Великобритания)
Basil.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Базель)	Laud.	Laudiana — Лаудианское собрание	BFBS	British and Foreign Biblical Society Archiv — Архив Британского и Иностранного Библейского общества
Bern.	Bern University Library — Университетская библиотека (Берн)	Misc.	Miscellanea — Фонд «Разное»	Corp. Christ.	Corpus Christi College, Cambridge — Собрание рукописей колледжа Св. Тела Христова
Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Берлинский государственный музей	New College	New College, Oxford — см.: Охот. Coll. Nov.	S. Trin.	Trinity College, Cambridge — Колледж Св. Троицы
Berolin. Preuss.	Staatsbibliothek, Preussische Kulturbesitz — Берлинская государственная библиотека, фонд «Прусское культурное наследие»	Rawl.	Richard Rawlinson collection — Собрание Р. Роулинсона	St. John's	St. John's College, Cambridge — Собрание рукописей колледжа св. Иоанна
Berolin. SB.	Staatsbibliothek zu Berlin — Берлинская государственная библиотека	Roe	Th. Roe collection — Собрание Т. Роэ	Taylor-Schechter	Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge — Коллекция еврейских рукописей и документов Тейлора-Шехтера
Kupf.	Kupferstichkabinett — Музей гравюры и рисунков	Seld.	J. Selden collection — Собрание Дж. Селдена		
Phil.	Собрание философских рукописей	Wardrop	Oliver Wardrop collection — Собрание грузинских книг и рукописей О. Вардропа		
Beyer.— см.: Monac.	Beyerische Staatsbibliothek — Баварская библиотека (Мюнхен)	Bonon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская библиотека (Болонья)		
Bodl.	Bodleian Library — Бодлианская библиотека (Оксфорд)	Bourges. Bibl. Municip.	Bibliothèque Municipale de Bourges — Муниципальная библиотека г. Бурж (Франция)		
aeth. Auct.	Эфиопские рукописи	Bratisl.	Ústredná knižnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Библиотека Словенской АН (Братислава)		
Baroc.	Varociana — Собрание Ф. Бароцци	Bruх.	Bibliotheca Regia — Королевская библиотека (Брюссель)		
Bodley	Th. Bodley collection — Собрание рукописей Т. Бодли	Bucur. Acad. Romana	Biblioteca Rumynской АН (Бухарест)		
		Bucur. Ilias Foteinos	Собрание Илиаса Фотиноса (Бухарест)		
		Budap. Univ.	Eötvös Loránd University (Budapest), Bibliotheca — Библиотека Университета имени Л. Этвеша, фонд греческих рукописей (Будапешт, Венгрия)		



Cardiff	Cardiff University Library — Библиотека Кардиффского университета (Уэльс, Великобритания)		Марии (Кордова, Испания)	Florent. Bibl. Centr.	Biblioteca Nazionale Centrale (Firenze) — Национальная Центральная библиотека (Флоренция, Италия)
Tillyard	Собрание Г. Тильярда	CPolit. Bibl. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου Κωνσταντινου- πόλεως — Библиотека Константинопольского Патриархата (Стамбул)	Magl.	Antonio Maglabecchi collezione — Собра- ние А. Мальябеки
Cassin.	Bibliotheca Cassinensis — Библиотека монастыря Монте-Кассино	Panag.	Panaghias — Собра- ние рукописей цер- кви Панагии Карио- тиссы (Всесвятой Богородицы) Биб- лиотеки Констан- тинопольского Пат- риархата	Freer	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art — Галерея искусств Фрир (Вашингтон)
Chalc.	Βιβλιοθήκη Ἱερῶς Θεο- λογικῆς Σχολῆς τῆς Χάλκης (τοῦ Πατριαρ- χείου Κωνσταντινου- πόλεως) — Библиотека Халкинской богослов- ской школы (ныне в составе библиотеки Константинопольского Патриархата)	Crypt.	Biblioteca della Badia greca (Grottaferrata) — Библиотека Греческого монастыря (Гротта- феррата, Италия)	Gen. Bibl. Mission. urban.	Biblioteca delle Missioni urbane (Biblioteca Fran- zoniiana, Genova) — Мис- сионерская библиотека (часть Библиотеки Франдзониана, Генуя)
Panag.	Собрание монастыря Пресв. Богородицы	Cypr.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισ- κοπῆς Λευκωσίας — Библиотека Кипрской Архиепископии (Никосия)	Gen. Durazzo	Durazzo Pallavicini collezione — Библио- тека дворца Дураццо- Паллавичини, собрание рукописей семьи Ду- раццо (Генуя, Италия)
S. Trinit.	Собрание монастыря Св. Троицы	Cypr. Machairas	Μονὴ Μαχαρᾶ — Биб- лиотека монастыря Махерас (о-в Кипр)	Gennad.	Γεννάδειον — Генна- диевская библиотека (Афины)
Chester Beatty	Chester Beatty Library, Dublin — Библиотека им. А. Честера Битти (Дублин)	Damask. Umayy.	Собрание рукописей мечети Омейядов (Дамаск)	Genovens.	Université de Genève, Bibliothèque — Библио- тека Женевского уни- верситета (Швейцария)
Chios	О-в Хиос (Греция)	Dimits.	Βιβλιοθήκη τῆς σχολῆς τῆς Δημητσάνας — Биб- лиотека школы г. Ди- мицаны (Пелопоннес, Греция)	Gerona. Catedr.	Biblioteca Catedralicia de Gerona — Библио- тека собора Девы Ма- рии (Герона, Испания)
A. Korais	Korais Library — Биб- лиотека А. Кораиса	Douai. Bibl. Municip.	Βιβλιοθήκη τῆς Δημητσάνας — Би- лиотека школы г. Ди- мицаны (Пелопоннес, Греция)	Goth.	Universitäts- und For- schungsbibliothek, Gotha — Собрание ру- кописей библиотеки университета г. Гота (Германия)
Byzant. Mus.	The Byzantine Museum — Византий- ский [историко-худо- жественный] музей	Dresd.	Bibliothèque Municipale de Douai — Муници- пальная библиотека г. Дуэ (Франция)	Gott.	Universitätsbibliothek — Библиотека Нижней Саксонии и универ- ситета (Гёттинген)
Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская биб- лиотека (Кёльн)	Dublin. RIA	Sächsische Landes- bibliothek — Библио- тека земли Саксония (Дрезден)	Guelf.	Herzog August-Bib- liothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)
Copenh. Kong. Bibl.	Det Kongelige Bibliotek, Kobenhavn — Королев- ская библиотека (Ко- пенгаген)	Dumb. Oaks	Library of the Royal Irish Academy, Dublin — Библиотека Ирланд- ской королевской академии (Дублин)	Hacinas. Arch. municip.	Archivo municipal de Hacinas — Собрание рукописей муницип- ального архива г. Аси- нас (близ г. Бургос, Испания)
Copenh. Saxo Inst. IGLM	The Saxo Institute (The University of Copenha- gen), The Institute of Greek and Latin Me- dieval Philology, Col- lection of medieval ma- nuscripts — Собрание рукописей Института греческой и латинской средневековой филоло- гии (Копенгаген)	Shaw	Dumbarton Oaks Institution — Дамбар- тон Оукс, научный центр по византоло- гии (Вашингтон, США)	Hamburg. Bibl.	Staats- und Univer- sitätsbibliothek, Ham- burg — Государствен- ная и университетская библиотека г. Гамбурга
Copt. Monast. S. Anton. Theol.	Deir Mar Antonios, Library — Библиотека монастыря прп. Анто- ния Великого (Египет, Восточная пустыня), раздел богословских рукописей	Einsiedeln. Abb.	Собрание рукописей Х. Шоу	arab. copt. Harv.	Арабские рукописи Коптские рукописи Harvard College Lib- rary — Библиотека Гар- вардского колледжа (Кембридж (Масса- чусетс), США)
Copt. Monast. S. Bishoi. Theol.	Deir Anba Bishoi (Wadi El-Natroun, Egypt) — Библиотека монастыря прп. Псоа Великого (пустыня Вади-эн-Нат- рун, Египет), раздел богословских рукопи- сей	Arch. Bibliot.	Einsiedeln Abbey, Bene- dictine Monastery (Swiss) — Аббатство Айнзидельн, бенедик- тинский монастырь (Швейцария)	Harv. Hought.	Houghton Library, Har- vard University, Camb. (Mass.) — Библио- тека Хоугтон Гарвард- ского университета
Cordoba. Archiv. Catedr.	Archivo de la Catedral de la Asunción de Nuestra Señora de Córdoba — Архив со- бора Вознесения Девы	Erfurt. Amplon.	Архив монастыря Библиотека мо- настыря		
			Erfurt. Universitaet, Bib- liotheca amploniana — Университет г. Эрфурт, фонд библиотеки Амплониуса Ратинга де Берка (Германия)		

Havn.	(Кембридж (Массачусетс), США) Køngelige Bibliotek — Королевская библиотека (Копенгаген)	Karlsruhe. Bad. Landesbibl.	Karlsruhe. Badische Landesbibliothek — Баденская государственная библиотека (Карлсруэ, Германия)	Lesb. Leim.	г. Митилена (о-в Лесбос, Греция)
GKS	Gamble Kongelige Samlung — Старое королевское собрание	Kosin.	Μονὴ Κοσίνιτσας — Козиница, монастырь Богородицы Икосифиниссы (Драма, Греция)	Lesb. S. Ioan	Μονὴ Λεμώνος — Монастырь Лимонос (Лесбос)
Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου Ἱεροσολύμων — Библиотека Иерусалимского Патриархата	Kozani	Δημοτικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Κοζάνης — Муниципальная библиотека г. Козани (Греция)	Leuk. Mous.	Leukosia. Archbishopric of Cyprus. Mousikos — Библиотека Архиепископии Кипра (Левкосия), собрание певческих рукописей
CPolit. Met.	Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου στὴν Κωνσταντινούπολη — Библиотека Константинопольского подворья (метоха) Иерусалимского Патриархата	Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)	Lips.	Universitaet Leipzig, Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета
georg. S. Jacob.	Грузинские рукописи Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου Ἱεροσολύμων — Фонд храма ап. Иакова, брата Господня (Иерусалим)	Laurent.	Biblioteca Medicea Laurenziana — Лаврентинская библиотека (Флоренция)	gr. Loberd.	Греческие рукописи Μουσείον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)
S. Sepulchr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατρι- αρχείου Ἱεροσολύμων, συλλογὴ τοῦ Παναγίου Τάφου — Библиотека Иерусалимского Патриархата, фонд Св. Гроба Господня	Amiat.	Amiatini — Собрание рукописей из района Амиата (Италия)	Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)
Hieros. Sab.	Λαύρα τοῦ Ὁσίου Σάββα τοῦ ἤγιασμένου — Лавра св. Саввы Освященного (Иерусалим)	Ashb.	Manuscripta from Aschburnham Palace, London — Собрание рукописей графов Ашбернхэм (Англия)	Add.	Additionalles — Дополнительный фонд
Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιτίου Σταυροῦ — Монастырь Честного Креста Господня, Иерусалим (см. также: Jer.)	Calci	Fondo Certosa di Calci — Собрание рукописей издательства Кальчи	Arund.	Arundel collection — Собрание гр. Арундель
Huesca. Catedr.	Archivo de la Catedral de la Transfiguración del Señor (de Santa María) de Huesca — Архив собора Преображения Господня (Девы Марии) в Уэске (Испания)	Conv. soppr.	Fondo Conventi soppressi — Фонд рукописей упраздненных монастырей	Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Ч. Бёрни
Jer.	Jerusalem — Монастырь Честного Креста Господня, Иерусалим (для шифров грузинских рукописей)	Edili	Edili — Собрание рукописей Эдили	Cotton.	Cottonian Library — Собрание Р. Б. Коттона
Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriarchate of St. James, Jerusalem — Библиотека Армянского Патриархата (Иерусалим)	Plut.	Plutei Principali collezioni — «Plutei», основное собрание рукописей, принадлежавших Медичи	Egerton	F. H. Egerton collection — Собрание Ф. Н. Эджертона
Jerus. S. Jacob.	St. Jacob's Monastery (Jerusalem) — Монастырь св. Иакова (Армянская Апостольская Церковь) (Иерусалим)	S. Marco	Dominican Convent of S. Marco — Собрание рукописей, принадлежавших монастырю Сан-Марко	Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Р. Харли
Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσείον Καλαμάτας — Археологический музей (Каламата, Греция)	Tempi	Tempi — Собрание рукописей Темпи	Orient.	Orientalia — Собрание восточных рукописей
		Leiden. Univ.	Library of Leiden University — Библиотека Лейденского университета	Royal	Royal collection from Windsor Castle — Собрание рукописей из королевской коллекции замка Виндзор
		Scaliger	J. J. Scaliger collection — Собрание рукописей	Yates Thompson	H. Yates Thompson illuminated manuscripts collection — Собрание иллюминированных рукописей из коллекции Г. Й. Томпсона
		Vulc.	Bonaventura Vulcanius collection — Собрание рукописей Бонавентуры Вулканиуса	Lond. Brit. Mus. Add.	British Museum — Британский музей (Лондон)
		Leon. Archiv. Cathedr.	León, Archivo Catedralicio, Spain — Архив собора провинции Леон (Испания)	Orient.	Orientalia — Собрание восточных рукописей
		Lesb. Gymn. Mytil.	Βιβλιοθήκη τῆς 1. Γυμνασίου τῆς Μυτιλήνης, Λέσβος — Библиотека 1-й мужской гимназии,	Lond. Lambeth	London Lambeth Palace — Библиотека Ламбетского дворца (Лондон)
				Lond. Univ. Coll. Ogden	University College, London. Collection of Ch. K. Ogden — Библиотека Колледжа Лондонского универ-

ситета, собрание рукописей Ч. К. Огдена Victoria & Albert Museum — Музей Виктории и Альберта (Лондон)		брание А. Мингана, университет г. Бирмингема (Великобритания)		ного собора (Падуя, Италия)
Musée de Louvre — Музей Лувр (Париж)	Chr. arab. Add.	Собрание христианских арабских рукописей	Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)
Bibliothèque d'Université de Louvain — Университетская библиотека (Лувен, Бельгия)	Chr. syr.	Собрание христианских сирийских рукописей	Panorm.	Biblioteca Comunale — Коммунальная библиотека (Палермо, Италия)
Bibliothèque Nationale de Luxemburg — Национальная библиотека Люксембурга	Musl. arab.	Собрание мусульманских арабских рукописей	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)
«Marciana», Biblioteca Nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)	Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская государственная библиотека (Мюнхен)	Abbadie	Arnauld d'Abbadie collection — Собрание А. Аббади
Греческие рукописи Biblioteca Nacional — Национальная библиотека (Мадрид)	aeth. arab. gall.	Эфиопские рукописи Codices gallici — Собрание франкоязычных рукописей	aeth. arab. Coislin	Эфиопские рукописи Арабские рукописи Le fonds de Coislin — Собрание маркиза де Куалена
Manuscritos Vitrina y Reserva — Собрание рукописей основного выставочного фонда	gr. hebr. Neap.	Греческие рукописи Еврейские рукописи Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)	copt. georg. gr. lat. Mazarin.	Коптские рукописи Грузинские рукописи Греческие рукописи Латинские рукописи Собрание кардинала Мазарини
Archivo Histórico Nacional. Biblioteca de la Real Academia de la Historia — Национальный исторический архив (Библиотека королевской академии истории) (Мадрид)	Neu-Djulfa	Monastery The Holy Savior, Neu-Djulfa, Isfahan, Iran — Библиотека монастыря Христа Всеспасителя (Армянская Апостольская Церковь) (Новая Джульфа, Исфахан, Иран)	Smith-Lesouef	Fondation Smith-Lesouef — Собрание О. Лесё и Р. Смит
Biblioteca del Palacio Real — Библиотека королевского дворца (Мадрид)	New Haven. Yal.	University of Yale (New Haven, USA) [Yalensis] — Библиотека Йельского университета (Нью-Хейвен, США)	Suppl. syr. Parma. Palat.	Дополнительный фонд Сирийские рукописи Biblioteca Palatina di Parma — Палатинская библиотека в Парме (Италия)
Biblioteca de la Universidad — Библиотека Мадридского университета	NY Morgan	New York. Pierpont Morgan Library and Museum, Ms Collection — Библиотека и музей Дж. П. Моргана (Нью-Йорк, США)	Patm.	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монастырь ап. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)
Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)	Ochrid.	St. Clement of Ohrid National and University Library — Библиотека Охридского университета св. Климента	Patr. Orth. Damas	Orthodox Patriarchate of Antioch, Library, Damas — Библиотека Патриархии Антиохийской Православной Церкви (Дамаск)
Monastero di San Salvatore — Собрание рукописей монастыря Сан-Сальваторе (Мессина, Италия)	Olympiot.	Библиотека монастыря Олимпиотиссы (г. Элассон, Греция)	Patra. Omplou	Μονὴ Ὀμπλοῦ — Монастырь Облу (г. Патры, Пелопоннес)
Μονὴ Μεταμόρφωσος, Μεγάλου Μετεώρου — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)	Oxon.	Библиотека университета и колледжей Оксфорда (Великобритания)	Phrantz.	Βιβλιοθήκη Ἁ. Φραντζῆ — Собрание А. Франдзиса (Афины)
Μονὴ Ἁγίου Στεφάνου — Монастырь св. Стефана (Метеоры, Греция)	Coll. Nov.	New College, Oxford — Собрание рукописей Нового колледжа	Princ. Speer Lib. Cabinet	Princeton Theological Seminary, R. Speer Library — Библиотека имени Р. Э. Шпеера
University of Michigan — Собрание рукописей и папирусов Мичиганского университета	Corp. Chr.	Corpus Christi College, Oxford — Собрание рукописей колледжа Corpus Christi	Princeton	Princeton Library — Библиотека Принстонского университета
Mort Shmuni Church in Midyat — Сирийская Православная Епископия в Мидиате	S. Trin.	Trinity College, Oxford — Собрание рукописей колледжа Св. Троицы	Garrett	Garrett Collection of Manuscripts — Собрание Р. Гарретта
Mingana Collection of Manuscripts, University of Birmingham — Со-	Padua. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедраль-	lat. Roma. Bibl. Linc.	Латинские рукописи Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei — Библиотека Национальной академии деи Линчеи (Рим)



Roma. Bibl. Vict. Emman.	Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II — Рим. Национальная библиотека Виктора Эммануила	S. Sepulcri	Μετόχιον Πανάγιού Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе (ныне в Греческой Национальной библиотеке, Афины)	ebr. gr. karsh.	Еврейские рукописи Греческие рукописи Собрание рукописей на каршунн
Roma. Casanat.	Biblioteca Casanatenensis sopra la Minerva in Rom — Библиотека бывшего доминиканского монастыря S. Maria sopra Minerva (Рим, Италия), названа в честь кардинала Дж. Казаната	St. Gallen. Stiftsbibl. Sang.	Stiftsbibliothek der Kloster St. Gallen (Schweiz) — Библиотека монастыря св. Галла (Швейцария)	lat. Ottob.	Латинские рукописи Ottobone collezione — Собрание Оттобоне
Roma. Colleg. Athanas. gr.	Collegium Greco de S. Athanasius, Roma — Библиотека Греческой коллегии св. Афанасия (Рим)	Strassbourg. Orient.	Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg — Собрание рукописей на восточных языках университетской библиотеки Страсбурга	Palat. Pii	Fondo Palatino — Собрание Палатинской библиотеки Reginensi greci de Papa Pio II — Собрание папы Пия II Reginensi latini, Reginae Christinae collezione — Собрание шведской королевы Кристины
Salaman.	Universidad de Salamanca, Biblioteca — Библиотека университета г. Саламанка (Испания)	Stuttg.	Württembergische Landesbibliothek — Библиотека земли Баден-Вюртемберг (Штуттгарт)	Reg. Christin. lat.	Fondo Rossiano — Собрание Дж. Д. Де Росси Archivio di S. Pietro — Собрание собора св. ап. Петра
Santiago de Compostela. Catedr.	Archivo-Biblioteca de la Catedral de Santiago de Compostela / Biblioteca de la Catedral Metropolitana — Архив-библиотека собора св. ап. Иакова (Сантьяго-де-Компостела, Испания)	Surb Nšan	The Surb Nshan Monastery of Sebastia (Turkey) — монастырь Сурб Ншан (Св. Знамения, Армянская Апостольская Церковь) (Сивас, Турция)	Ross. S. Pietro	Славянские рукописи Urbino collezione — Собрание Урбино
Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриале (Мадрид)	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università — Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)	slav. Urb.	Nani di San Trovaso collezione — Библиотека семьи Нани ди Сан Тровазо, входит в состав «Marciana». Собрание латинских рукописей (Венеция)
Sevilla	Biblioteca Capitular y Colombina — Библиотека соборного капитула и Библиотека X. Колумба (Севиля)	Thessal. Theol. gr.	Aristotle University of Thessaloniky, School of Theology — Кабинет практического богословия Богословского института Фессалоникийского университета	Venet. Nan. lat.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Sevilla. Catedr.	Biblioteca de la Catedral de Santa María de la Sede de Sevilla — Библиотека собора Девы Марии в Севилье (Испания)	Tolet. Archiv. Capit.	Archivo y Biblioteca Capitulares de Toledo — Архив и библиотека соборного капитула Толедо (Испания)	Venez. Mechit.	Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция)
Siirt. Chald.	Siirt Chaldean Episcopal Library, Turkey — Библиотека Халдейской епархии г. Сиирт (Турция)	Tortosa. Catedr.	Catedral de Santa María de Tortosa — Архив собора Девы Марии (Тортоса, Испания)	Veron. Bibl. Capit.	Biblioteca Capitolare — Библиотека кафедрального собора (Верона, Италия)
Silos. Arch. mon.	Archivo monastico de Monasterio Benedictino (Abadia) de Santo Domingo de Silos — Архив бенедиктинского монастыря в г. Санто-Доминго де Силос (о-в Тенерифе, Испания)	Trent.	Museo Storico in Trento — Исторический музей г. Тренто (Италия)	Vich	Arxiu Eclesiàstic de Vic — Церковный архив г. Вик (Испания)
Sinait.	Μονή Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмц. Екатерины (Синай)	Vallic.	Biblioteca Vallicelliana — Библиотека Валличеллиана (Рим)	Vich. Catedr.	Catedral de San Pedro de Vic — Архив и библиотека собора св. Петра (Вик, Испания)
arab. gr. iber. slav. syg.	Арабские рукописи Греческие рукописи Грузинские рукописи Славянские рукописи Сирийские рукописи	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека	Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)
Sourotis	Μονή Σουρωτή — Монастырь в Суроти (близ Фессалоники, Греция)	aeth. arab. Barber. Borg. Chigi copt.	Эфиопские рукописи Арабские рукописи Barberini collezione — Собрание Барберини Borgese collezione — Собрание Борджиа Chigi collezione — Собрание Киджи Коптские рукописи	Hist. Jur. lat. Med. Phil. slav. Suppl. Theol.	Исторический фонд Юридический фонд Латинские кодексы Codices medici — Фонд медицинских рукописей Философский фонд Славянские рукописи Дополнительный фонд Теологический фонд



СОКРАЩЕНИЯ

Vindob. Mechit.	The Mekhitarist Monastery of Vienna, Library – Библиотека Армянского монастыря Конгрегации мхитаристов (Вена)	Wash. Libr. Congress	Washington. Library of Congress – Библиотека Конгресса (Вашингтон, США)	Zosim.	ние П. Грицаниса (г. Закинф, Греция) Zosimaia School, Ioannina – Школа Зосимы, просветительское учреждение, основанное в XVIII в. (г. Янина, Греция)
Voss. gr.	Rijkuniversiteit Bibliotheek, Leiden. J. Voss collection – Королевская библиотека (Лейден), собрание И. Фосса	Ydra. Iliou	Μονή Ἰλίου – Монастырь св. прор. Илии (о-в Идра, Греция)	Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρας · Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
		Ypselou	Библиотека монастыря Ипсилу (о-в Лесбос, Греция)		
		Zakinfos. Gritsanis	Συλλογή Π. Γριτσάνη (Ζάκυνθος) – Собра-		

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	Bruх.	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
Серг. П.	Сергиев Посад	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
СПб.	Санкт-Петербург	L.	London	W.	Wien
С.-Петербург				Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

ААЭ	Акты, собр. в б-ках и архивах Рос. империи Археогр. экспедицией АН. СПб., 1836. 4 т.	Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 – см. ВРСХД)
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск; Барнаул, 1960–[2011]. Вып. 1–[40]	ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2009/2010]. М., 1958–[2013]	ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины: Сб. ст. Л.; СПб., 1968–[2010]. Сб. 1–[31]
АИ	Акты исторические, собр. и изд. Археогр. комиссией. СПб., 1841–1842. 5 т.	ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917
АиО	Альфа и Омега: УЗ. Об-ва для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–[2012]. № 1–[1(63)]	ВКТСМ	Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Подгот.: Е. Н. Клигина, Т. Н. Манушина, Т. В. Николаева. М., 1987
АКавАК	Акты, собр. Кавказскою Археогр. комиссией / Ред.: А. Берже. Тифлис, 1866–1896. 12 т.	<i>Владимир (Филантропов)</i> . Описание	<i>Владимир (Филантропов)</i> , архим. Систематическое описание рукописей Моск. Синодальной (Патриаршей) б-ки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие
Акты свт. Тихона	Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, 1917–1943 / Сост.: М. Е. Губонин; ПСТБИ. М., 1994	ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собр. Всероссийским митр. Макарием / Изд. Археогр. комиссией. СПб.; М.; Freiburg, 1868–1916, 1997–1998. (Памятники славяно-русской письменности)
<i>Антонова, Мнева</i> . Каталог	<i>Антонова В. И., Мнева Н. Е.</i> Каталог древнерусской живописи XIV – нач. XVII в. М., 1963. 2 т.	ВОИДР	Временник Общества истории и древностей российских. М., 1849–1857. 25 т.
АРГ, 1505–1526	Акты Русского государства, 1505–1526 / Изд. подгот.: С. Б. Веселовский и др. М., 1975	ВОН	Вестник общественных наук АН Арм. ССР. Ереван, 1943–.
АрмСЭ	Армянская советская энциклопедия: В 12 т. Ереван, 1974–1986. На арм. яз.	ВРЗЕПЭ	Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата. П., 1947, 1950–1989
АрхЮЗР	Архив Юго-Западной России, изд. Временною комиссией для разбора древних актов. К., 1859–1911. 8 т.	ВРСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925–1974
АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV – нач. XVI в. М., 1952–1964. 3 т.	ВФ	Вопросы философии. М., 1947–.
АФЗХ	Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. М., 1951–1961. 6 вып.	ВФиП	Вопросы философии и психологии. М., 1889–1918
АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собр. и изд. Археогр. комиссией. К., 1863–1892. 15 т.	ВЦИ	Вестник церковной истории / ЦНЦ «ПЭ». М., 2006–[2012]. № 1–[1/2 (25/26)]
<i>Барсуков</i> . Источники агиографии	<i>Барсуков Н. П.</i> Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лpz., 1970 ^р	ВЧ	Воскресное чтение. К., 1837–1912
БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–[2010]. № 1–[11/12]	ГВНиП	Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Ред.: С. Н. Валк. М.; Л., 1949
<i>Бенешевич</i> . ДСК	<i>Бенешевич В. Н.</i> Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований: [В 2 т.] Т. 1. Вып. 1–3. СПб., 1906–1907. Лpz., 1974 ^г ; Т. 2 / Подгот. к изд. и доп.: Ю. К. Бегунов, И. С. Чичуров, Я. Н. Шапов. София, 1987	Гимнология	Гимнология: УЗ. Науч. центра рус. церк. музыки им. прот. Д. В. Разумовского МГК им. П. И. Чайковского. М., 2000–[2011]. Вып. 1–[6]
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2010]. Т. 1–[16]	ГлиДНС	Гласник Историйског друштва у Новом Саду. Нови Сад, 1928–[1940]. Вып. 1–[13]
<i>Болотов</i> . Лекции	<i>Болотов В. В.</i> Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1907–1917. М., 1994 ^р . Т. 1: Введ. в церк. историю; Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого; Т. 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 1: Церковь и государство; [Ч.] 2: Церк. строй; Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов; [Ч.] 3: История богословской мысли	<i>Голубинский</i> . История РЦ	<i>Голубинский Е. Е.</i> История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998 ^р . 4 т.
<i>Большаков</i> . Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд.: С. Т. Большаков; ред.: А. И. Успенский. М., 1903, 1998 ^р	Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 ² , 1998 ^р
БРЭ	Большая российская энциклопедия. М., 2004–[2013]. Т.: Россия, 1–[21]	ГСАН	Гласник Српске Академије наука. Београд, 1949–1959. 11 [т.]
БСб	Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–2005. № 1–13	ГСУД	Гласник Српског Ученог друштва. Београд, 1847–1892. 25 т.
БТ	Богословские труды. М., 1960–[2012]. Сб. 1–[43/44]	<i>Губонин</i> . История иерархии	История иерархии РПЦ: Комментар. списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. / Сост.: М. Е. Губонин; ПСТГУ. М., 2006
ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–[2011]. Т. 1(26)–[70(95)]	ДАИ	Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. 12 т.
ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941; 1946–.	<i>Дамаскин</i>	<i>Дамаскин (Орловский)</i> , иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX ст. Тверь, 1992–2002. 7 т.; 2005 ³ . Кн. 1–4
ВЕ	Вестник Европы. М., 1802–1830; СПб.; Пг., 1866–1918; М., 2001–.	ДВГЭ	Духовный вестник Грузинского Экзархата. Тифлис, 1891–1906
<i>Вероужский</i> . Вологодские святые	<i>Вероужский И., свящ.</i> Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. М., 1994, 2009 ^р	ДВС	Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 ^р
		ДГСССР	Древнейшие государства на территории СССР: Мат-лы и исслед. / Ин-т истории СССР. М., 1976–1990 (далее – ДГВЕ)
		<i>Денисов</i>	<i>Денисов Л. И.</i> Православные монастыри Российской империи. М., 1908
		<i>Димитрий (Самбикин)</i> . Месяцеслов	<i>Димитрий (Самбикин)</i> , архиеп. Месяцеслов святых, всею Русскою Церковию или местно чтимых. Вып. 1–4: Сентябрь–Декабрь. Камен-

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ – номер издания; " – переиздание (без номера, перенабор); ^р – репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится – после даты начала издания.

	нец-Подольск, 1892(3?)–1895; Вып. 5–12: Январь–Август. Тверь, 1897–1902 ²	ЗНТШ	Записки науковаго товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1892–1937. Т. 1–155; 1990–[2009]. Т. 208–[257]. Мюнхен; П.; Рим; Н.-Й., 1948–1987. Т. 156–207
<i>Дмитриевский.</i> Описание	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в 6-ках Православного Востока. Т. 1: <i>Толка́.</i> К., 1895; Т. 2: <i>Εὐχολόγια.</i> 1901; Т. 3: <i>Толка́.</i> П., 1917	ЗОЛКА	Записки Общества любителей кавказской археологии. Тифлис, 1875. Вып. 1
Достопамятные сказания	Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / Изд. ТСЛ. Серг. П., 1993 ^p	ЗОРСА	Записки Отделения рус. и слав. археологии РАО. СПб., 1851–1918. 12 т.
ДРВМ	Древняя Русь: Вопр. медиевистики / РАЕН. М., 2000–.	ЗРАГ	Записки Русской академической группы в США. Н.-Й., 1967–[2006]. № 1–[34]
ДРИ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–[2009]	ЗРАО	Записки Русского Археол. об-ва. М., 1847–1863; Н. с. СПб., 1886–1902
ДЧ <i>Евгений.</i> Словарь	Душеполезное чтение. М., 1860–1917 <i>Евгений (Болховитинов), митр.</i> Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Рос. Церкви. СПб., 1827. М., 1995 ⁿ	ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952–[2012]. Књ. 1–[49]
<i>Евсеева.</i> Афонская книга	<i>Евсеева Л. М.</i> Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневеков. художника. М., 1998	ИА	Исторический архив. М.; Л., 1936–1953. М., 1955–.
ЕжБК	Ежегодная богословская конференция Правосл. Св.-Тихоновского богосл. ин-та: Мат-лы. М., 1996–.	ИАБ	Исихазм: Аннотир. библиогр. / Сост.: А. Г. Дунаев и др.; ред.: С. С. Хоружий. М., 2004
Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, сост. иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфитом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский]. К., 1868. М., 1993 ^p	ИАН ИБ ОВЦС МП	Известия Академии наук. М., 1918–.
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1803–1829, 1834–1917	ИВ ИВЛ	Информационный бюллетень Отдела внешних церк. связей Моск. Патриархата. М., 1968–.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.	ИЗ ИзвГАИМК	Исторический вестник. СПб., 1880–1917
ЖНИР: Моск.	Жития новомучеников и исповедников российских XX века Московской епархии / Игум. Дамаскин (Орловский) и др.; под ред. митр. Крутицкого Ювеналия [Пояркова]. Тверь, 2002–2005. [Т. 1]: Янв.–май; [Т. 2]: Июнь–авг.; [Т. 3]: Сент.–окт.; [Т. 4]: Ноябрь; [Т. 5]: Дек.; Доп. т. 1–3	ИЗречения египетских отцов	История всемирной литературы. М., 1983–1991. 8 т.
<i>Жордания.</i> Хроники.	<i>Жордания Ф. Д.</i> Хроники и др. материалы по истории Грузии. Тбилиси, 1892, 2004 ² . Т. 1; 1897, 2006 ² . Т. 2; 1967. Т. 3 (на груз. яз.)	ИИАК	Исторические записки. М., 1937–1986. 113 т.
ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв. М., 1906–1912, 1994–2000 ^p . 14 т.	ИИАО	Известия Гос. академии истории материальной культуры. М.; Л., 1921–1935
ЖСв	Жития святых, изложенные по руководству Четых Миней свт. Димитрия Ростовского. Сентябрь–август. М., 1903–1911 ² . Кн. доп. 1–2: Жития русских святых. Сентябрь–декабрь. М., 1908. Январь–апрель. М., 1916, 1991–1994 ^p . 12 кн., 2 кн. доп.	<i>Иоанн Моск.</i> Луг духовный <i>Иоанн (Снычев).</i> Церк. расколы	Изречения египетских отцов на копт. яз. / Введ., пер. и коммент.: А. И. Еланская. СПб., 1993, 2001 ²
ЗапИФО	Записки имп. АН по ист.-филол. отделению. Сер. 7. СПб., 1865–1922. 13 т.	ИИОРЯС	Известия имп. [Русского] Археологического общества. СПб., 1857–1884. 10 т.
За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.	<i>Иосиф, архим.</i> Оглавление ВМЧ	Луг духовный / Творение блаженного <i>Иоанна Мосха.</i> Серг. П., 1915. М., 1996 ^p
З6МСД	Зборник Матице Српске. Сер. друштвених наука. Нови Сад, 1948–[2012]. Св. 1–[138]	ИРАИК	<i>Иоанн (Снычев), архиеп.</i> Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX ст. Сортавала, 1993. Самара, 1997
З6МСС	Зборник Матице Српске за славистику. Нови Сад, 1984–[2012] Књ. 26–[82]; ранее: Зборник за славистику. Нови Сад, 1970–1983. Књ. 1–25	ИРИ	Известия Имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1852–1863. 14 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб.; Пг., 1896–1916. 21 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг.; Л., 1917–1927; Известия по русскому языку и словесности. Л., 1928–1930. Т. 1–3
З6МСФЛ	Зборник Матице Српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1957–1983. Књ. 1–26; 1984/1985–[2012]. Књ. 27/28–[55]	ИИФЖ	<i>Иосиф (Левицкий), архим.</i> Подробное оглавление Великих Четых-Миней Всероссийского митр. Макария, хранящихся в Моск. Патриаршей 6-ке. М., 1892
З6ФФУ	Зборник Филозофског факултета университета. Београд, 1948–1979. Књ. 1–[14]; 1985. Књ. 15; далее: сер. А (ист.): 1989–. Књ. 16–.; сер. В (обществ.): 1993–. Књ. 16–.	ИИХМ	Известия Русского археологического ин-та в Константинополе. Од., 1896–1912
<i>Зверинский</i>	<i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историкотопогр. исследования о правосл. монастырях в Российской империи. СПб., 1890–1897. 3 т.; 2005 ^p	ИИЧ КГН	История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). М., 1807–1815. 6 т. <i>Patma-Vanasirakan Handes</i> = Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. Ереван, 1958–.
ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895	ИИЧК	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–[2009]. Вып. 1–[11]
ЗИФФ	Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та. СПб., 1876–1918. 143 ч.	ИИЧКГН	Исторически часопис. Београд, 1948–.
ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад, 1965–[2011]. Књ. 1–[39]	<i>Кекелидзе.</i> Др.-груз. лит. Литургические груз. памятники Этюды	Исторически часопис. Београд, 1948–. [Корпус грузинских надписей]. Тбилиси, 1980. Т. 1: Вост. и Юж. Грузия (V–X вв.) / Сост., подгот. к печ.: Н. Ф. Шошашвили; Т. 2: Надписи Зап. Грузии (IX–XIII вв.) / Сост.: В. И. Силогва (на груз. яз.) <i>Кекелидзе К. С., прот.</i> История древнегруз. литературы. Тбилиси, 1960, 1980 ⁿ . Т. 1; 1981. Т. 2 (на груз. яз.) Литургические грузинские памятники в отеч. книгохранилищах и их науч. значение. Тифлис, 1908 Этюды по истории древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1941–1986. 14 т. (на груз. яз.)
		ККЦ	Катехизис католической Церкви. М., 1997, 1998, 2001, 2003
		<i>Ключевский.</i> Древнерусские жития	<i>Ключевский В. О.</i> Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988 ^p

КМЕ	Кирило-Методиевская энциклопедия / Гл. ред.: П. Динев. София, 1985–2003. 4 т. 1985. Т. 1: А–З; 1993. Т. 2: И–О; 2003. Т. 3: П–С; Т. 4: Т–Я, доп.	<i>Никодим [Милаш], еп.</i> Правила	<i>Никодим [Милаш], еп.</i> Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т. СПб., 1911. М., 1994 ^р
Книга Паломник	Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде <i>Антония, архиеп. Новгородского</i> , в 1200 г. // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. (Вып. 51)	<i>Никольский.</i> Устав	<i>Никольский К., прот.</i> Пособие к изучению Устава богослужений Правосл. Церкви. СПб., 1907 ⁷ . М., 2008 ^р ; [Учебный устав богослужения]. СПб., 2000 ^р . 3 т.
Книга хождений	Книга хождений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. / Сост.: Н. И. Прокофьев. М., 1984	НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950, 2000 ^р
<i>Кондаков.</i> Иконография Богоматери	<i>Кондаков Н. П.</i> Иконография Богоматери. М., 1998–1999 ^р . 3 т. [Т. 3: Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. 1999]	НФЭ	Новая философская энциклопедия. М., 2000–2001. 4 т.
<i>Кочетков.</i> Словарь иконописцев КСИА	Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003, 2009 ² Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–[2012]. Т. 121–[226]	НЭС	Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.; Пг., [1911–1916]. 29 т. [А–Отто]
КЦ	Картлис Цховреба / Ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4	«Обновленческий» раскол	«Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-ист. и канонической характеристики / Сост.: И. В. Соловьёв. М., 2002. (МИЦ; Кн. 27)
КЦДР	Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; 1994. [Вып.]: XVII в.; 2001. [Вып.]: Севернорусские мон-ри; [Вып.]: Соловецкий мон-рь; 2004. [Вып.]: Книжники и рукописи Соловецкого мон-ря; 2008. [Вып.]: Кирилло-Белозерский мон-рь; 2010. [Вып.]: Книжное наследие Соловецкого мон-ря Ленинградский мартиролог, 1937–1938: Кн. памяти жертв полит. репрессий / СПб., 1995–[2008]. Т. 1: Авг.–сент. 1937 г. 1995; Т. 2: Окт. 1937 г. 1996; Т. 3: Ноябрь. 1937 г. 1998; Т. 4: 1937 г. 1999; Т. 5: 1937 г. 2002; Т. 6: 1937 г. 2007; Т. 7: 1937 г. 2007; Т. 8: Янв.–февр. 1938 г. 2008	ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Свят. правительств. Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.
Ленингр. мартиролог	<i>Леонид (Кавелин).</i> Св. Русь	ОИ	Отечественная история: Журн. М., 1992–.
ЛетМС	Летописи русской литературы и древности, изд. Н. Тихонравовым. М., 1859–1863. 5 т.	Описание Киево-Печерской лавры	Описание Киево-Печерской лавры / Евгений (Болховитинов), митр. К., 1847 ³
ЛЗАК	Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.	Описание о росси-ских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ.: М. В. Толстой. М., 1887, 1995 ^р
<i>Лисицын.</i> Обзор	<i>Лисицын М. А.</i> Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901, 1902 ²	<i>Павел Алепский.</i> Путешествие	<i>Павел Алепский, архидиак.</i> Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в пол. XVII в., описанное его сыном / Пер. с араб.: Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5: То же. М., 2005
<i>Лосский В.</i> Догматическое богословие	<i>Лосский В. Н.</i> Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догмат. богословие. М., 1991. С. 200–287	ПБЭ	Православная богословская энциклопедия / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь
МАК	Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1916. 14 вып.	ПВКДА	Памятники, изд. Временной комис. для разбора древних актов. К., 1845, 1846, 1852, 1859. 4 т.
<i>Макарий.</i> История РЦ	<i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^п . 7 кн.	ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст, пер. / Подгот. текста, пер.: Д. С. Лихачёв и Б. А. Романов; Ч. 2: Прил. СПб., 1996 ² . М., 1997 ³
<i>Мануил.</i> Русские иерархи, 1893–1965	<i>Мануил (Лемешевский), митр.</i> Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.	ПГП	Памятники грузинского права: Тексты / Сост. и ред.: И. Долидзе; АН Груз. ССР. Тбилиси, 1963. Т. 1: Сб. судебников Вахтанга VI; 1965. Т. 2: Светские законодательные памятники (X–XIX вв.); 1970. Т. 3: Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.); 1971. Т. 4: Судебные решения (XVI–XVIII вв.); 1974. Т. 5: Судебные решения (XVIII в.); 1977. Т. 6: Судебные решения (XVIII–XIX вв.) (на груз. яз.); 1981. Т. 7: Судебные постановления и протоколы; 1985. Т. 8: Судебные постановления, протоколы и частные правовые акты
<i>Маркелов.</i> Святые Др. Руси	<i>Маркелов Г. В.</i> Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прорисы и переводы с икон из собр. ПД	ПДГАЛ	Памятники древнегруз. агиогр. лит-ры / Сост.: И. Абуладзе (Т. 1–3), Э. Габидзашвили (Т. 4–6). Тбилиси, 1963. Т. 1; 1967. Т. 2; 1971. Т. 3; 1968. Т. 4; 1989. Т. 5; 1980. Т. 6 (на груз. яз.)
МДИР	Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд.: Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.	ПДП	Памятники древней письменности [и искусства]. СПб., 1878–1925. 190 вып.
<i>Менабде.</i> Очаги.	<i>Менабде Л. В.</i> Очаги древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1962. Т. 1; 1980. Т. 2: В 2 ч. (на груз. яз.)	<i>Пентковский.</i> Типикон	<i>Пентковский А. М.</i> Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.
МИА	Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1940–1972. 187 вып.	ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М.; Л., 1975–[2008]
<i>Мијовић.</i> Менолог	<i>Мијовић П.</i> Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973	ПЛДР	Памятники лит-ры Др. Руси. М., 1978–1994. 12 вып.
Миня (МП)	[Миня Службная («месячная»):] Миня: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989	ПМ	Православная мысль. П., 1928–[1971]. Вып. 1–[14]
МИЦ	Материалы по истории Церкви: [Сер.]. М., 1992–[2011]. Кн. 1–[47]	ПО	Православное обозрение. М., 1860–1891
		Политбюро и Церковь	Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925 гг. Новосибир., 1997–1998. Кн. 1–2
		<i>Поселянин Е.</i> Богоматерь	Богоматерь: Полн. иллюстр. описание Ее земной жизни и посвящ. Ее имени чудотв. икон / Ред.: Е. Поселянин. СПб., 1909. Коломна, 1993 ^р . М., 1994 ^р . М., [1997, 2002] ^р
		ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сб. 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Правосл. палестинский сб. 1998–. Вып. 96(33)–.

ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918	СВ	Средние века: Сб. ст.: [Ежег.]. М., 1942–2006. Вып. 1–67 (с 2007 – журнал)
ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891	Свод напевов	По первым словам Свод сочинений и напевов Православной Церкви. М., 2002
ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–	Святогорский устав	Святогорский устав церковного последования / Пер. с греч.: иером. Доримедонт (Сухинин); под ред. иером. Дионисия (Шленова). Серг. П., 2002
ПСЗ	Полное собрание законов Рос. империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.	СГГД	Собрание гос. грамот и договоров, хранящихся в гос. Коллегии иностр. дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
2 ПСЗ	Полное собрание законов Рос. империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.	СДЛ	Собрание древних литургий, восточных и западных: В 5 ч. СПб., 1874–1877. М., 1997–1999 ^Р
ПСЛЛ, IV–VII вв.	Памятники средневеков. латинской литературы IV–VII вв. / Ред.: С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998	СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999
ПСЛЛ, VIII–IX вв.	Памятники средневеков. латинской лит-ры VIII–IX вв. / Ред.: М. Л. Гаспаров. М., 2006	<i>Сергий (Спасский).</i>	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 ² . М., 1997 ^Р . 3 т.
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24; М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39; М., 1994–2008. Т. 40–43. См. также: НПЛ, ПВЛ	СЗ	Современные записки. П., 1920–1940. 70 кн.
ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сиб. благовонница, 2007–[2012]	Синодик СПб епархии	Синодик... пострадавших правосл. священноцерковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX ст. СПб., 1999, 2002 ²
ПЭ	Православная энциклопедия. М., 2000–[2013]. Т.: РПЦ, 1–[31]	СИППО	Сообщения Имп. Православного Палестинского общества. СПб., 1891–1917. 20 т.
РА	Русский архив. М., 1863–1917	СИСРПЦ	Словарь исторический о святых, прославленных в Рос. Церкви / Сост.: Д. А. Эрнстов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990 ^Р
<i>Райт.</i> Очерк	<i>Райт В.</i> Краткий очерк сирийской литературы / Пер.: К. А. Тураева; ред.: П. К. Кокорцев. СПб., 1902	<i>Скабалланович.</i>	<i>Скабалланович М.</i> Толковый Типикон. К., 1910, 1913, 1915. Вып. 1–3. М., 1995 ^Р . 3 т. в 1 пер.
РБС	Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992 ^Р –2003 ^Р . [С доп. т.]	Типикон	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.); СПб., 1992–2004. Вып. 3. Ч. 1–4 (XVII в.) (1992. Ч. 1; 1993. Ч. 2; 1998. Ч. 3; 2004. Ч. 4)
РВ	Русский вестник. М., 1808–1824; СПб., 1841–1844; М., 1856–1906	СККДР	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984
РД	Русский дипломатический: Сб. / РГАДА. М., 1997–[2004]. Сб. 1–[10]	СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии: XIV в. М., 2002. Вып. 1
РДМДМ	Русская духовная музыка в документах и материалах. М., 1998–[2008]. Т. 1–2. Кн. 1–2: Синодальный хор и училище церк. пения / Сост. и коммент.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. 1998–2004; Т. 3: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников, 1861–1918 / Сост.: А. А. Наумов, М. П. Рахманова. Поместный Собор РПЦ, 1917–1918 гг. / Сост.: С. Г. Зверева. 2002; Т. 4: С. В. Смоленский / Сост. и ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. 2002; Т. 5: А. Кастальский: Статьи, восп., переписка / Сост.: С. Г. Зверева. 2006; Т. 6. Кн. 1, 2: С. В. Смоленский и его корреспонденты / Сост.: М. П. Рахманова. 2008, 2010; Т. 7. Кн. 1–2. 2012	СКСРК, XIV	Смолитч. История РЦ
РИБ	Русская историческая библиотека, изд. Археогр. комиссией. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.	<i>Смолитч.</i> История РЦ	<i>Смолитч И. К.</i> История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)
РиХВ	Россия и христианский Восток. М., 1997–[2004]. Т. 1–[2/3]	СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929. 46 вып.
РМ	Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940	Собор, 1918.	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]
РМГ	Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917	Деяния	Деяния. М.; Пг., 1918. 11 т. М., 1994–2000 ^Р
<i>Ровинский.</i> Народные картинки	<i>Ровинский Д. А.</i> Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.	Определения	Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994 ^Р
<i>Родосский.</i> Словарь студентов СПбДА	<i>Родосский А. С.</i> Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907	Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–1992. № 1 (далее – Рос. Арх.)
<i>Розанов.</i> Устав	<i>Розанов В.</i> Богослужебный устав Православной восточной Церкви. М., 1902, 1998 ^Р	СПбДВ	Санкт-Петербургский духовный вестник. 1895–1901
Рос. Арх.	Российская археология (с № 2 за 1992, ранее – Советская археология)	<i>Срезневский.</i> Словарь.	<i>Срезневский И. И.</i> Материалы для словаря древнерус. языка. СПб., 1893–1912. М., 2003 ^Р . 3 т.
Россия в Св. земле	Россия в Святой земле: Док-ты и мат-лы / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2000. 2 т.	Српски јерарси	<i>Савва, еп. Шумадијски.</i> Српски јерарси. Крагујевац, 1996
РС	Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918	ССКА	Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1888–1948; продолж.: Споменик Српске Академије наука и уметности. 1948–
Русские писатели, 1800–1917	Русские писатели, 1800–1917: Биограф. словарь. М., 1989–[2007]. Т. 1–[5]	СРМ	Сообщения Ростовского музея. Ростов; Ярославль, 1991–[2012]. Вып. 1–[19]
РФА	Русский феодальный архив XIV – 1-й трети XVI в. М., 1986–1992. 5 вып.; 2008. [Вып. 6]	ССл	Советское славяноведение. М., 1965–1992 (с № 2. 1992 – Славяноведение)
РФВ	Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74; М., 1916. Т. 75–76; Пг., 1917. Т. 77–78; М., 1994–. Т. 79–	<i>Стојановић.</i> Записи	<i>Стојановић Љ.</i> Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 ^Р . 3 кн.
СБРИО	Сборник имп. Русского исторического общества. СПб.; Пг., 1867–1916. 148 т.	<i>Строев.</i>	<i>Строев П. М.</i>
		Словарь	Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882
		Списки иерархов	Списки иерархов и настоятелей мон-рей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 ¹
		<i>Суворов.</i> Право	<i>Суворов Н. С.</i> Учебник церковного права. М., 1912 ⁵ , 2004
		СУРП	Собрание узаконений и распоряжений правительства, изд. при Правительствующем Сенате. СПб., 1863–1917
		СЭ	Советская этнография. М.; Л., 1931–1991 (с 1992 – Этнографическое обозрение)

Такашвили. Древности Типикон	Такашвили Е. С., сост. Древности Грузии. Тифлис, 1899. Т. 1; 1909. Т. 2; 1910. Т. 3 (на груз. яз.) Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт	ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. etc., 1992
ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–[2013]. № 1–[18] [с 1999 – на укр. яз.]	ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. B.; Lpz., 1914–1974. 4 t. (15 pt.)
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы. Л.; СПб., 1934–[2010]. Т. 1–[61]	ACO II	Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. 2 / Ed. R. Riedinger. B.; N. Y., 1984–. Vol. 1–.
Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^р . 2 ч. Ц.-слав. шрифт	ActaOP	Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum / Rec. B. M. Reichert. R., 1898–1904. T. 1–9
УЗ РПУ	Ученые записки Рос. правосл. университета ап. Иоанна Богослова. М., 1995–[2000]. Вып. 1–[6]	ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto in orbi coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc.
Успенский А. И. Царские иконописцы	Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910–1916. 4 т. (ЗРАО; 1, 2, 32, 39)	ActaSS Bened.	Acta sanctorum Ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa / J. Mabillon et L. D'Achéry. P., 1668–1701. 6 t. P., 1936 ³
Устав РПЦ, 2000	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ 2000 г. [М.], 2000	Acta Thomae	Acta Thomae // ActaAA. Bd. 2/2. S. 99–201; Idem // The Acts of Thomas / Introduct., comment. by A. F. Klijn. Leiden, 2003 ² . Сир.: Apocryphal Acts of the Apostles / Ed. W. Wright. L., 1871. Amst., 1968 ^р . Vol. 1. P. 172–333 (рус. пер.: Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 156–266)
Фартусов. Руководство к писанию икон	Фартусов В. Д. Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года. М., 1910, 2002 ^р	Adamn. Vita Columb.	Adamnan's Life of Columba / Ed., engl. transl.: A. Anderson, M. Anderson. L. etc., 1961, 1991
Филарет (Гумилевский)	Филарет (Гумилевский), архиеп.	AflW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–[2010]. Bd. 1–[52]
Обзор	Обзор рус. духовной лит-ры. СПб., 1856–1861; Чернигов, 1863 ² . 2 кн.; СПб., 1884 ³	AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. R., 1931–[2010]. Vol. 1–[80]
Песнопевцы	Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греч. Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995 ^р	AG	Anthologia Graeca: griechisch-deutsch: In 4 Bde / Ed. H. Beckby. Münch., 1965–1968 ²
РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 ² . 3 кн. СПб., 1882 ³ . 3 кн. СПб., 2008 ^п	Agnel. Lib. pont. eccl. Rav.	Agnelli [qui et Andreas] Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis // MGH. Scr. Lang. 1878. S. 265–391; Idem / Ed. D. Mauskopf Deliyannis. Turnhout, 2006. (CCCM; 199)
Филимонов. Иконописный подлинник	Сводный иконописный подлинник XVIII в. / Ред.: Г. Д. Филимонов. М., 1874	AHC	Annuaire historiae conciliorum: Intern. Zschr. Paderborn, 1969–[2011]. Bd. 1–[43]
Флоровский. Пути русского богословия	Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. П., 1937, 1988 ⁴ . Вильнюс, 1991 ^р	AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[2010]. T. 1–[77]
ФН	Философские науки / МГУ. М., 1958–.	AHMA	Analecta hymnica mediae aevi. Lpz., 1886–1922, 1965 ^р . 55 Bde; Reg. Bern; Münch., 1978
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. 6 т.; Н. с. СПб.; М., 1999–[2009]. Т. 1(VII)–[5(XI)]	AHPont	Archivum historiae pontificiae. R., 1963–[2011]. Vol. 1–[49]
ХРД	Хоровое и регентское дело: Журн. СПб., 1909–1917	AJA	American Journal of Archaeology. N. Y., 1897–[2011]. Vol. 1–[115]
Христ. вероуч.	Христианское вероучение: Догматич. тексты учительства Церкви III–XX вв. / Отв. ред.: П. Дюмулен. СПб., 2002	AJTh	The American Journal of Theology. Chicago, 1897–1920
Христианство: ЭС	Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995–1997. 3 т.	Alcuin. Ep.	Alcuinus. Epistolae // MGH. Epp. Bd. 4. S. 1–493, 614–616; Bd. 5. S. 221–229
ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917; 1991–[2012]. № 1–[43]	Amm. Marc. Res gest.	Ammianus Marcellinus. Res gestae // Rerum gestarum libri qui supersunt / Ed. W. Seyfarth. Lpz., 1978. 2 t. (BSGRT) (рус. пер.: Аммиан Марцеллин. Римская история. СПб., 1994 ²)
ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917; М., 1996–2001; см.: МЦВ	AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–[2011]. Vol. 1–[129]
ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918	ANET	Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969 ³
ЦВЗЕЕ	Церковный вестник Западно-европейской епархии. П., 1927–1940, 1947–1959	Ann. Comm. Alex.	Anne Commene. Alexiade: Regne de l'empereur Alexis Comnene, 1081–1118. P., 1937–1946, 1967–1976 ^р . 4 t.; Idem: Alexias / Ed. D. R. Reinsch. A. Kambylis. B.; N. Y., 2001 (рус. пер.: Анна Комнина. Алексиада. М., 1965. СПб., 1996)
ЦИВ	Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–[2010]. № 1–[15]	Anon. Contr. Fulgent. donat.	Anonymus. Contra Fulgentium donatistam // Maier J.-L. Le Dossier du Donatisme. B., 1989. T. 2; Idem // PL. 43. Col. 350–450
ЦиВр	Церковь и время. М., 1991–[2012]. № 1–[3(60)]	An. Pont.	Annuario Pontificio. Vat., 1860–1871; 1912–[2012]
Цытин	Цытин В. А., прот.	An. Pont. Cath.	Annuaire Pontifical Catholique. P., 1898–1936, 1939, 1948
История РЦ	История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)	ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. v. H. Temporini. B., 1972–[1999]
Церковное право	Церковное право: Учеб. пособие. М., 1996	Apophthegmata Patrum	Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 71–442
ЧИОНЛ	Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. К., 1879–1914. 24 кн.	Apophth. Patr. (Guy)	Les apophthegmes des Pères: Coll. syst. / Ed. par J.-Cl. Guy. P., 1993, 2003, 2005. 3 vol
ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918. [Ранее: Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем – ВОИДР (1849–1857)]	Appian. Hist. Rom.	Appianus. Historia Romana / Hrsg. P. Viereck. A. G. Roos, E. Gabba. Lpz., 1939. Bd. 1 (рус. пер.: Аппиан Александрийский. Римская история. М., 2006. 2 т.)
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1871		
ЭС	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.		
AAS	Acta Apostolicae Sedis: Comment. offic. / Ecclesia Catholica. S. Sedes. Vat., 1909–1933. Т. 1–25; Ser. 2. 1934–1958. Т. 1(26)–25(50); Ser. 3. 1959–1969. Т. 1(51)–11(61); 1970–[2010]. Т. 62–[102]		
АВАВ	Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wiss.: Philos.-hist. Kl. Münch., 1833–1906/09. Bd. 1–24; 1911–[1965]		

- Archives de l'athos. P., 1937–[2001]. Vol. 1–[22]
Archäologischer Anzeiger. B., 1896–.
Corpus Areopagiticum
De Divinis nominibus // Corpus Dionysiacum, I. B.; N. Y., 1990; Idem // PG. 3. Col. 585–996 (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994)
Dionysius Areopagita. Epistulae // PG. 3. Col. 1065–1120 (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. Послания. СПб., 2001. С. 185–279)
Archiv für Reformationsgeschichte. Gütersloh, 1906–[2011]. Bd. 1–[102]
Arnobius. Adversus nationes // PL. 5. Col. 713–1289 (рус. пер.: *Арнобий*. Против язычников. К., 1917. СПб., 2008)
Arranz M. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur aa Messine. R., 1969. (OCA; 185)
Ascensio Isaiae / Ed. P. Bettiolo, E. Norelli e. a. Turnhout, 1995. T. 1: Textus. (CCSA; 7)
Archiv für slavische Philologie. B., 1875–1929. 42 Bde
Acta Sanctae Sedis. R., 1865–1908
Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.
Athanasius Alexandrinus
i Oratio de incarnatione Verbi // PG. 25b. Col. 95–198 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова // Творения. Ч. 1. С. 191–264)
Epistulae ad Serapionem I–IV // PG. 26. Col. 529–676 (рус. пер.: *Серрапиону, еп. Тмуисскому, послания I–IV* // Творения. М., 1994ⁿ. Ч. 3. С. 3–91)
Historia arianorum ad monachos // PG. 25b. Col. 695–796 (рус. пер.: *История ариан* // Творения. Ч. 2. С. 105–176)
Sermo maior de fide // PG. 26. Col. 1263–1293 (рус. пер.: *Слово пространнейшее о вере* // Творения. Ч. 4. С. 455–476)
Synopsis scripturae sacrae // PG. 28. Col. 283–438
Vita S. Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Житие прп. Отца нашего Антония // Творения. Ч. 3. С. 178–250)
Augustinus Hippoensis
Ad catholicos de secta Donatarum, seu De unitate ecclesiae // CSEL. 52. P. 231–322
Ad donatistas post collationem // PL. 43. Col. 651–690
Confessionum libri XIII // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: *Августин, блж.* Исповедь / Пер.: М. Сергеевко. М., 2000. СПб., 2011)
Contra academicos // PL. 32. Col. 903–958 (рус. пер.: *Против академиков* // Творения. К., 1905. Ч. 4. С. 1–104)
Contra Cresconium grammaticum partis Donati // CSEL. 52. P. 325–582
en. Contra epistolam Parmeniani // CSEL. 51. P. 19–141
Contra Julianum pelagianum // PL. 44. Col. 641–874
Contra duos Epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium, libri IV // PL. 44. Col. 549–640
De baptismo contra donatistas // PL. 43. Col. 107–244
De catechizandis rudibus // PL. 40. Col. 309–348 (рус. пер.: *Об обучении оглашаемых* / Пер.: М. Е. Сергеевко // БТ. 1976. Сб. 15. С. 25–55; То же, изм. загл.: *О том, как оглашать людей необразованных* / Пер. неизв. // *Он же*. Христианская наука. СПб., 2006. С. 229–272)
De civitate Dei, lib. I–XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: *О Граде Божием* // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1907–1910². М., 1994^p. Т. 1–4)
De doctr. christ.
De fide et oper.
De fide et symb.
De grat. Christi
De haer.
De quant. animae
De Trinit.
Ep.
In Ps.
Serm.
Aur. Vict. Epitom.
BACr
BAR
Bardenhewer. Geschichte
Barsan. Quaest.
Basil. Magn.
Asc. br.
Ep.
Exhort. ad renuntiat.
BASOR
BBKL
Beda. Hist. eccl.
Bedjan. Acta
Beleth. Ration. div. offic.
BETL
BG
BGA
BGPPhMA
BHG
De doctrina christiana // PL. 34. Col. 35–81 (рус. пер.: *Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церк. красноречия*: Сб. СПб., 2006. С. 31–228)
De fide et operibus // PL. 40. Col. 197–230
De fide et simbolo // PL. 40. Col. 181–196
De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, libri 2 // PL. 44. Col. 359–410
De haeresibus // CCSL. 46 / Ed. R. Vander Plaetse, C. Benkers. P. 286–345
De quantitate animae // PL. 2. Col. 1033–1080 (рус. пер.: *О количестве души* // Творения. К., 1905². Ч. 2. С. 327–418)
De Trinitate // PL. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: *О Троице* / Пер.: А. А. Тащян. Краснодар, 2004; *О Троице*. Кн. 1 // БТ. 1989. Сб. 29. С. 260–279)
Epistolae // PL. 33
Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37
Sermones 1–50 // *Sancti Aurelii Augustini* Sermones de Vetere Testamento / Ed. C. Lambot. Turnhout, 1961. (CCSL; 41); Sermones 51–340 // PL. 38. Col. 332–1484; Sermones 341–396 // PL. 39. Col. 1493–1718
Sextus Aurelius Victor. Epitome de caesaribus // *Idem*. Origo gentis Romanae. De viris illustribus urbis Romanae. Epitome de caesaribus / Ed. R. Gruendel. Lipsiae, 1961²
Bullettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894
Biblical Archaeology Review. Wash., 1975–[2011]. Vol. 1–[37]
Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1902–1903, 1913–1932². Darmstadt, 1962¹. 5 Bde
Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondence. P., 1997–2002. 3 vol. (рус. пер.: *Варсонофий Великий, прп., Иоанн, прп.* Руководство к духовной жизни. М., 2001)
Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus)
Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Творения. М., 1991. Ч. 5. С. 211–375)
Epistolae // *St. Basile*. Lettres: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Ep. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Ep. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Ep. 219–366. P. 1–229; Idem. N 1–366 // PG. 32. Col. 219–1112
Sermo asceticus et de renuntiatione saeculi // PG. 31. Col. 625–648
Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Ann Arbor, 1919–[2011]. N 1–[361/364]
Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon / Hrsrg. F. W. Bautz. Hamm. 1975–2003. 21 Bde
Beda Venerabilis. Historia Ecclesiastica // PL. 95. Col. 21–290 (рус. пер.: *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англос. СПб., 2001)
Acta Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. P., Lpz., 1890–1897. 8 t.
Johannes Beleth. Rationale divinorum officiorum // PL. 202. Col. 9–167
Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium. Lovain, 1947–[2012]. Vol. 1–[246]
Bibliotheca Graeca / Ed. J. A. Fabricius et G. C. Harles. Hamburg, 1790–1809. 12 vol.
Bibliotheca geographorum Arabicorum. Lugd. Batav. 1870–1894. 8 Bde; 1938–[1967]
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster, 1891–1928/30. Bd. 1–27; 1930–1940/41. Bd. 29–36; 1952/55–1969. Bd. 37–44; N. F. 1970–[2010]. Bd. 1–[73]
Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halpin. Brux., 1957³. Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. 1969. (SH; 47); Novum auctarium. 1984. (SH; 65)

BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1: A–I; 1901. T. 2: K–Z. (SH; 6); 1911. Suppl.	Test. Cah. Arch.	Testamentum s. Caesarii // SC. 345. P. 380–397 Cahiers Archéologiques: fin de l'antiquité et moyen âge. P., 1945–[2011]. T. 1–[53]
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis. Brux., 1910, 1970. (SH; 10)	Cah. Civ. Med.	Cahiers de civilisation médiévale, X ^e –XII ^e siècles. Poitiers, 1958–[2006]. [Année] 1–[49]. N 1–[196]
BiblArch	The Biblical Archaeologist. Phil., 1938–1997. 60 vol.; продолж.: Near Eastern Archaeology. Atlanta, 1998–[2011]. Vol. 61–[74]	Cantacus. Hist.	Joannes Cantacusenis eximperatoris Historiarum, lib. 1–IV. Bonnae, 1828–1832. 3 vol. (CSHB)
Biblia patristica	Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique / Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg / [Ed.] J. Allenbach. P., 1975–1982. T. 1–7, Suppl.	Cassiod.	Cassiodorus.
BibISS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	Chron.	Chronica / Hrsg. T. Mommsen. B., 1894. S. 120–161. (MGH. AA; 11)
BiblZschr	Biblische Zeitschrift. Paderborn, 1903–1938/1939. Jg. 1–24; N. F. 1957–.	Complex.	Complexiones in Epistolas Apostolorum et Actus Apostolorum et Apocalypsis Ioannis // PL. 70. Col. 1319–1418
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique: Bull. theol., scientifique et littéraire / Inst. catholique de Toulouse. Toulouse, 1899–1936; 1937–[2007]. T. 1–[108, 1]	De anima	De anima // PL. 70. Col. 1279–1308
BMFD	Byzantine Monastic Foundation Documents / Ed. J. Thomas, A. C. Hero. Wash., 2000	De artib.	De artibus et disciplinis liberalium litterarum // PL. 70. Col. 1149–1220
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies. Oxf.; Leeds, 1975–[2012]. Vol. 1–[37]	De inst. div. lit.	De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Janrbücher. Athens; B., 1920–1985. Vol. 1–22	De orth.	De orthographia // PL. 70. Col. 1239–1270; Idem // Keil H. Grammatici latini. Lpz., 1880. Vol. 7. P. 143–210
BollGrott	Bolletino della Badia Graeca de Grottaferrata. 1947–[2011]. N 1–[8(65)]	Exp. ps.	Expositio psalmodum / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98); Idem // PL. 70. Col. 25–1056
BOR	Biserica Ortodoxa Romana. Bucur., 1874–[2009]. Vol. 1–[127]	Hist. eccl. tripart.	Cassiodori- <i>Epiphani</i> i Historia ecclesiastica tripartita / Ed. W. Jacob, R. Hanslik. Vindobonae, 1952. (CSEL; 71)
BSEtB	Byzantine studies = Études byzantines / Arizona St. Univ. Tempe, 1974–1980. 7 vol.	Ordo gen.	Ordo generis Cassiodororum // CCSL. 1973. Vol. 96. P. V–VI
Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.	Varia	Variarum libri XII // PL. 69. Col. 501–880; Idem / Ed. Th. Mommsen // MGH. AA. 1894, 1981 ¹ . T. 12. P. 3–385 (рус. пер. (частичный): <i>Кассиодор. Послания</i> // Стасюлевич М. М. История средних веков в ее писателях... СПб., 1914 ⁴ . T. 1)
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies / Univ. of London. L., 1917–[2008]. Vol. 1–[71]	CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–[2013]. Vol. 1–[75]
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift. B., 1984–[2013]. Bd. 1–[30]	CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout
Bullarium magnum romanum	Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio. Augustae Taurinorum, 1857–1872. 25 vol.	CCCM	Continuatio Medievalis. 1966–;
BullOP	Bullarium ordinis FF. Praedicatorum / Ed. A. Bremond. R., 1729–1740. T. 1–8 [1215–1739]	CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983–;
<i>Burchard. Worm.</i>	<i>Burchardi Wormaciensis episcopi</i> Decretorum Liber Secundus // PL. 140. Col. 618–666	CCSG	Ser. Graeca. 1977–;
Decret. II	Biblical Viewpoint. [Tennessee], 1967–.	CCSH	Ser. Hagiographies. 1994–;
BV	Byzantion. Brux.; P., 1924–[2012]. Vol. 1–[82]	CCSL	Ser. Latina. 1953–.
Byz	Byzantinische Forschungen. Amst., 1966–[2011]. Bd. 1–[30]	<i>Cedrenus G. Comp.</i>	<i>Cedrenii Georgii</i> Compendium historiarum. Bonn, 1838–1839. 2 vol. (CSHB)
ByzF	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–[2012]. Bd. 1–[104]	hist.	Corpus fontium historiae Byzantinae. Wash. etc., 1967–[2010]. Vol. 1–[49]
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–[2012]. Bd. 1–[104]	CFHB	<i>Chabot J.-B.</i> Synodicon orientale, ou Recueil de Synodes nestoriens. P., 1902
Caes. De Bello Gallic.	<i>C. Iulius Caesar. De Bello Gallico</i> // <i>Idem. Commentarii Rerum Gestarum.</i> Lpz., 1961. Vol. 1 (рус. пер.: <i>Гай Юлий Цезарь. Записки о галльской войне.</i> М., 1991)	CHJ	Cambridge Historical Journal. 1926–1957. 13 vol.
<i>Caes. Arel.</i>	<i>Caesarius Arelatensis</i>	<i>Christ, Paranikas.</i>	<i>Christ W., Paranikas M.</i> Anthologia Carminum Christianorum. Lipsiae, 1871
Brev. adv. haer.	Breviarium adversus haereticos // Opera omnia / Ed. G. Morin. Maredsous, 1942. Vol. 2. P. 182–208	Anthologia	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. 2 vol.; Idem // PG. 92. Col. 69–1028
De myst. S. Trin.	De mysterio Sanctae Trinitatis // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 164–180	Chron. Pasch.	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vol. 75. Pt. 2 (рус. пер.: Кодекс канонического права. М., 2007)
Ep.	Epistolae // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 5–98	CIC	Codex iuris canonici / Auctorit. Benedicti Papae promulgatus. Vat., 1917
Hom. mon.	Homiliae s. <i>Caesarii</i> ad monachos // SC. 398. P. 60–161	CIC (1917)	<i>Marcus Tullius Cicero</i>
Op. de grat.	Opusculum de gratia // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 159–164	Cicero	Academica, lib. I–II // <i>M. Tullii Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1922. Fasc. 42 (рус. пер.: <i>Цицерон. Учение академиков.</i> М., 2004)
Reg. ad monach.	Regula ad monachos // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 149–155; Idem // SC. 398. P. 204–227	Acad.	De fato // <i>M. Tullii Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Stuttg., 1969. Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaeus / Rec. W. Ax (рус. пер.: <i>Цицерон. О судьбе</i> // Он же. Философские трактаты. М., 1997. С. 299–316)
Reg. ad virg.	Regula ad virgines // Opera omnia. 1942. Vol. 2. P. 99–148; Idem // SC. 345. P. 170–243	De fato	De finibus bonorum et malorum // <i>M. Tullii Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia / Hrsg. E. Malcovati. Lpz., 1915. Stuttg., 1976 ¹ . Fasc. 43 (рус. пер.: <i>Цицерон. О пределах блага и зла.</i> М., 2000. С. 41–242)
Serm.	Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; Idem // Opera omnia / Ed. G. Morin. Turnhout; Maredsous, 1937, 1953. Vol. 1. (CCSL; 103–104); <i>Césaire d'Arles. Sermons au peuple</i> / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330)	De fin. bon. et mal.	Rhetorici libri duo qui vocantur De inuentione // <i>M. Tullii Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1915. Fasc. 2
		De invent.	

- De natura deorum. Academica. Camb., 1956 (рус. пер.: Цицерон. О природе богов // Он же. Философские трактаты. М., 1997. С. 47–146)
- De republica. Firenze, 1957 (рус. пер.: Цицерон. О государстве. О законах... М., 1999. С. 45–144)
- De divinatione. Lpz., 1975 (рус. пер.: Цицерон. О дивинации // Он же. Философские трактаты. М., 1985. С. 191–298)
- De Legibus // Ciceron. Traité des Lois. P., 1968 (рус. пер.: Цицерон. О законах // Он же. О государстве... М., 1999. С. 149–224)
- Corpus inscriptionum Graecarum / Ed. A. Boeckh. B., 1828–1877. Hildesheim, 1973. 4 vol.
- Corpus inscriptionum Latinarum. B., 1863–[2009]. 17 vol. in 55 t.
- Corpus juris civilis. Lpz., 1880¹⁶. 3 t.
- Clemens Alexandrinus**
Eclogae propheticae / Hrsg. O. Stahlin e. a. // Clemens Alexandrinus. Stromata Buch VII und VIII [etc.]. B., 1970. S. 137–155
Excerpta ex Theodoto // Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote / Éd. F. Sagnard. P., 1948², 1970¹. (SC; 23) (рус. пер.: Извлечения из произведений Феодота // Школа Валентина: фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 172–219)
Clément d'Alexandrie. Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou e. a. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158); Idem // PG. 8. Col. 247–684 (рус. пер.: Педагог. Ярославль, 1892. М., 1996²)
Stromata. lib. I–VIII // PG. 8. Col. 685–1382; 9. Col. 9–602; Idem. B., 1906, 1985⁴. [Bd. 1]; 1909, 1970². [Bd. 2] (рус. пер.: Строматы. СПб., 2003. 3 т.)
- Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCLXII usque ad a. DLIII datae. W., 1895–1898. 2 t.
- Les constitutions apostoliques. P., 1985–1987. 3 t. (SC; 320, 329, 336) (рус. пер.: Постановления Апостольские. СПб., 2002)
- Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre / Ed. R. Borius. P., 1965. (SC; 112)
- Constantinus Porphyrogenitus. Le Livre des ceremonies... P., 1967. 2 vol.
- Constitutiones Sirmondianae // Theodosiani libri XVI, cum constitutionibus Sirmondianis. B., 1905. Bd. 2
- The Coptic Encyclopedia. Cairo, 1991. 8 vol.
- Corpus iuris canonici / Ed. A. Friedberg. Lpz., 1879–1881. Pars 1: Decretum magistri Gratiani. 1879; Pars 2: Decretalium collectiones: Decretales Gregorii papae IX compilatio; Liber Sextus decretalium Bonifacii VIII; Clementis papae V Constitutiones; Extravagantes tum viginti Ioannis papae XXII, tum Communes. 1881
- Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Turnhout, 1974–1987. 6 vol.
- Clavis Patrum Graecorum. Suppl. Turnhout, 1998
- Classical Philology. Chicago, 1906–[2010]. Vol. 1–[105]
- Dekkers E., Gaar A. Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugge, 1957. Brugge; La Haye, 1961². Turnhout, 1995. (Sacris erudiri; 3)
- Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi Byzantini. Athenai, 1984–.
- Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi. Turnhout, 1990. Vol. 1–3
- Classical Quarterly. Oxf., 1950–. Vol. 1–.
- Corpus Reformatorum. Halle etc., 1834–. Vol. 1–[101]
- Comptes-rendus des seances de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1857–.
- Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.
- CSEL
- CSMA
- CTh
- CTrident.
- CVatII. AA
- CVatII. AG
- CVatII. CD
- CVatII. DV
- CVatII. GS
- CVatII. LG
- CVatII. NA
- CVatII. OE
- CVatII. PO
- CVatII. SC
- CVatII. UR
- Cypr. Carth.**
De lapsis
De unit. Eccl.
- Ep.
- Cyr. Alex.**
Adv. anthrop.
Glaph. in Exod.
In Ioan.
Quod unus
- Cyr. Hieros.**
Catech.
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866–[2011]. Vol. 1–[99]
- Corpus scriptorium muzarabicorum / Ed. J. Gil. Madrid, 1973. 2 vol.
- Codex Theodosianus cum perpetuis comment. J. Gothofredi, 1655. B., 1905. 2 t.
- Concilium Tridentinum: Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio. Friburgi Brisgoviae, 1901–2001. 13 t.
- Concilium Vaticanum II. Apostolicam actuositatem (рус. пер.: Декрет об апостольстве мирян // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 253–281)
- Concilium Vaticanum II. Ad gentes divinitus (рус. пер.: Декрет о миссионерской деятельности Церкви // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 297–340)
- Concilium Vaticanum II. Christus Dominus (рус. пер.: Декрет о пастырском служении епископов в Церкви // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 161–186)
- Concilium Vaticanum II. Dei Verbum (рус. пер.: Догматическая конституция о Божественном Откровении // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 239–252)
- Concilium Vaticanum II. Gaudium et spes (рус. пер.: Пастырская конституция о Церкви в современном мире // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 377–467)
- Concilium Vaticanum II. Lumen gentium (рус. пер.: Догматическая Конституция о Церкви // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 63–130)
- Concilium Vaticanum II. Nostra aetate (рус. пер.: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 233–237)
- Concilium Vaticanum II. Orientalium Ecclesiarum (рус. пер.: Декрет о Восточных Католических Церквах // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 131–141)
- Concilium Vaticanum II. Presbyterorum ordinis (рус. пер.: Декрет о служении и жизни священников // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 341–375)
- Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 15–51)
- Concilium Vaticanum II. Unitatis redintegratio (рус. пер.: Декрет об экуменизме // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998². С. 143–160)
- Cyprianus Carthaginiensis**
De lapsis // PL. 4. Col. 477–510 (рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Книга о падших // Творения. М., 1999. С. 208–231)
De unitate Ecclesiae // PL. 4. Col. 509–536 (рус. пер.: Книга о единстве Церкви // Творения. М., 1999. С. 232–251)
Epistolae // PL. 4. Col. 193–452 (рус. пер.: Письма // Творения. М., 1999. С. 407–686)
- Cyrillus Alexandrinus.**
Adversus anthropomorphitas // PG. 76. Col. 1066–1132
Glaphyra in Exodum, lib. I–IV // PG. 69. Col. 386–538
Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73–74. Col. 9–756 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 2–4. М., 2002²)
Quod unus sit Christus // PG. 75. Col. 1254–1362
- Cyrillus Hierosolymitanus.**
Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060 (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайнодневные. М., 1991. Оглас.: С. 13–292)

Procatech.	Procatechesis // PG. 33. Col. 331–366; Idem // <i>Cyrrilli Hierosolymorum Opera quae supersunt omnia</i> . Hildesheim, 1967 ^r . Vol. 1. P. 1–26		
<i>Cyr. Scyth.</i>	<i>Cyrrillus Scythopolitanus</i>	EHR	1997. (SC; 296) (рус. пер.: К источнику воды живой: [Паломничество Эгерии] // Подвижники благочестия Синайской горы... М., 1994 ⁿ) English Historical Review. L., 1886–[2011]. Vol. 1–[126]
Vita Euthym.	Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 5–85 (рус. пер.: Кирилл Скифопольский. Житие [прп.] Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 2)	EI	The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol.
Vita Sabae	Vita Sabae (BHG. 1608) // Kyrillos von Skythopolis. Lpz., 1939. S. 85–200 (рус. пер.: Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 1; То же / ТСЛ. Серг. П., 1996. С. 174–271)	EncAeth	Encyclopaedia Aethiopica / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–2010. 4 vol.
DA	Deutsche Archiv für Erforschung der Mittelalters. Köln etc., 1937–[2011]. Jg. 1–[67]	EncJud	Encyclopaedia Judaica / Ed. M. Barenbaum, F. Skolnik. Detroit, 2007 ² . 22 vol.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. P., 1924–1953. 15 t.	EO	Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942
<i>Darrouzès</i> . Notitiae	<i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981	EOMIA	Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Oxonii, 1899–1939. T. 1–2
DCB	A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. L., 1877–1887. 4 t.	Ep. apost.	[Epistula apostolorum]: Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ. P., 2003; <i>Schmidt C.</i> Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz., 1919, 1967. (TU; 43)
DDC	Dictionnaire de droit canonique. P., 1935–1965. 7 t.	EphLit	Ephemerides liturgicae. R., 1887–[2011]. Vol. 1–[125]
Decret. Gelas.	Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. V., 1912 (рус. пер.: Декрет папы Геласия // <i>Скогорева А. П.</i> Апокрифические деяния апостолов... СПб., 2000. С. 411–463)	<i>Ephraem Syr.</i>	<i>Ephraem Syrus</i>
Decret. Gratian.	Corpus iuris canonici / Ed. E. L. Richter. Lpz., 1879. Pars 1: Decretum Magistri Gratiani	Comm. in ep. Paul.	In epistulas Pauli // <i>S. Ephraemi Syri Commentarii in epistolas divi Pauli...</i> / Ex arm. in lat. sermonem transl. Venetiis, 1893
<i>Delehaye</i>	<i>Delehaye H.</i>	Sermo ascet.	Sermo asceticus // <i>Phrantzoles K. G., ed.</i> Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. Thessal., 1988, 1995 ^r . Vol. 1. P. 122–184 (рус. пер.: <i>Ефрем Сирин, прп.</i> Слово подвижническое // Творения. М., 1993. Т. 3. С. 34–39)
Origines	Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933 ²		<i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus</i>
Passions	Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brux., 1921	<i>Epiph.</i>	Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἵρέσεων.
<i>Denzinger H., ed.</i>	<i>Denzinger H., ed.</i> Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br. etc., 1967 ³⁴ , 2010 ⁴³	Adv. haer.	Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. V., 1915–1933. 4 Bde; 2006 (CD) (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> На 80 ересей Панарий // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1. С. 21–384; Об ересях // Там же. Ч. 2–5)
Enchiridion		[Panarion]	Epistula ad Ioannem ep. Ierosolymorum // PG. 43. Col. 379–392
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. P., 1912–[2010]. T. 1–[31]	Ep. Ioan. Hieros.	Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain, 1924–[2011]. T. 1–[87]
Dig.	Digesta Iustiniani / Hrsg. Th. Mommsen. V., 1966 ¹⁹ . (CJС; 1) (рус. пер.: Дигесты Юстиниана. М., 2001–2002. Т. 1–2)	ETHL	Études théologiques et religieuses. Montpellier (Fr.), 1926–[2012]
<i>Dio Cassius</i> . Hist. Rom.	<i>Dionis Cassii</i> Historia Romana. Lpz., 1890–1894. 2 t. (рус. пер.: <i>Кассий Дион Коккейан</i> . Римская история. Кн. LXIV–LXXX / Пер.: А. В. Махлюк и др.; СПбГУ. СПб., 2011. (Fontes scripti antiqui))	ETR	<i>Euripides</i> . Hercules // <i>Euripidis Fabulae</i> . Oxf., 1981. Vol. 2. P. 117–174 (рус. пер.: <i>Еврипид</i> . Теракл // Он же. Трагедии. М., 1999. Т. 1. С. 385–446)
<i>Diodor Sic.</i>	<i>Diodori Siculi</i> Bibliotheca historica. Stuttg., 1964 ^r . 5 t. (рус. пер.: <i>Диодор Сицилийский</i> . Историческая библиотека. СПб., 1774–1775. 5 ч.)	<i>Eur. Herc.</i>	<i>Eusebius Caesariensis</i>
<i>Diog. Laert.</i>	<i>Diogenes Laertius</i> . Vitae philosophorum. Oxf., 1964. 2 vol. (рус. изд.: <i>Диоген Лаэртский</i> . О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)	<i>Euseb.</i>	Chronicorum libri duo. Zürich, 1999 ³ . T. 2; Idem // PG. 19. Col. 99–598
<i>Dionys. Halicarn.</i>	<i>Dionysios Halicarnassus</i> . Antiquitates Romanae. Lpz., 1885–1905. Bd. 1–4. Stuttg., 1967 ^r (рус. пер.: <i>Дионисий Галикарнасский</i> . Римские древности. М., 2005. Т. 1–3)	Chron.	De martyribus Palaestinae // Histoire ecclésiastique. P., 1968 ² . T. 3. P. 128–167. (SC; 55)
Antiq.		De mart. Palaest.	Epistolae // PG. 22. Col. 1533–1550
DOP	Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–[2011]. Vol. 1–[64]	Ep.	Epistola ad Caesariensis // PG. 20. Col. 1535–1544
<i>Doroth. Doctrinae</i>	<i>Dorotheus, abbas</i> . Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838; <i>Dorothee de Gaza</i> . Œuvres spirituelles. P., 1963. (SC; 92) (рус. пер.: <i>Дорофей, авва</i> . Душеполезные поучения и послания. М., 1900)	Ep. Caes.	Historia ecclesiastica, libri I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: <i>Евсевий Памфил</i> . Церковная история. М., 1993)
DOS	Dumbarton Oaks Studies / Harvard Univ. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–. Vol. 1–.	Hist. eccl.	Onomasticon // Werke. Lpz., 1904. Bd. 3. Tl. 1. S. 2–176. (GCS; 11.1)
DSAMDH	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.	Onomast.	Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
DTC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.	Praep. evang.	De vita Constantini, libri I–V // PG. 20. Col. 905–1316 (рус. пер.: Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998 ² . С. 27–178)
<i>Duchesne</i> . Fastes	<i>Duchesne L.</i> Fastes Épiscopaux de l'ancienne Gaule. P., 1907–1915 ² . 3 t.	Vita Const.	<i>Eutropii Breviarium ab urbe condita</i> . Stuttg., 1992 (рус. пер.: <i>Евтропий</i> . Бrevиарий от основания Города. СПб., 2001)
<i>Durand. Rationale</i>	<i>Guillelmus Durantus</i> . Rationale Divinorum Officiorum. Turnhout, 1995–2000. Vol. 1–3	<i>Eutrop. Breviar.</i>	<i>Eutychiei Patriarchae Alexandrini</i> Annales. P., 1906–1909; Idem // PG. 111. Col. 907–1154
EC	Enciclopedia Cattolica. Vat., 1948–1954. 12 t.	<i>Eutyech. Annales</i>	<i>Evagrius Ponticus</i>
EEC	Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1992. 2 vol.	<i>Evagr.</i>	De diversis malignis cogitationibus // PG. 79. Col. 1200–1244; Idem. P., 1998. P. 148–301. (SC; 438) (рус. пер.: <i>Евагрий Понтийский, прп.</i> О помыслах // У истоков культуры святости. М., 2002. С. 387–477)
<i>Eger. Itiner.</i>	Itinerarium Egeriae / Ed. E. Franceschini. Turnhout; P., 1953. (CCSL); <i>Egérie</i> . Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Maraval. P., 1982,	De malign. cogit.	Traité pratique, ou Le moine. P., 1971. Vol. 1. P. 506–534. (SC; 170) (рус. пер.: [О восьми помыслах] // Творения. М., 1994. С. 96–99)
		De octo vit.	



Pract.	Practicus // <i>Idem</i> . Traité pratique, ou Le moine. P., 1971. Vol. 2. (SC; 171)				<i>Двоеслов, свт.</i> Собеседования // Избр. творчества. М., 1999. С. 440–708)
<i>Evagr. Schol. Hist. eccl.</i>	<i>Evagrius Scholasticus</i> . Historia ecclesiastica, libri I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: <i>Евагрий Схоластик</i> . Церковная история. М., 1997 ² . СПб., 1999)	In Evang.			Nomiliae in Evangelia // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: Беседы на Евангелия // Избр. творчества. М., 1999. С. 7–431)
EvTh	Evangelische Theologie. Gütersloh, 1934/1935–1938; N. F. 1946/1947–[2012]. Bd. 1–[72]	Reg. epist.			Registri epistolarum // PL. 77. Col. 441–1320
<i>Fedalto. Hierarchia</i>	Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Ser. ep. orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.	<i>Greg. Nazianz.</i>			<i>Gregorius Nazianzenus</i>
<i>Feiner. Mysterium</i>	Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik: In 2 Bde / Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1969. Bd. 1	Ep. 14			Epistola 14: Caesario // PG. 37. Col. 45–48 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Письмо 30: К Кесарию // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 2. С. 526–527)
<i>Filastr. Divers. haer.</i>	<i>Filastrius (Philastrius) Brixianus</i> . Diversarum hereseon liber. Turnholti, 1957. P. 217–324. (CCSL; 9)	Or. 7			Oratio 7: In laudem Caesarii fratris // PG. 35. Col. 755–790 (рус. пер.: Слово 7, надгробное брату Кесарию // Собрание творений. Минск; М., 2000. Т. 1. С. 192–210)
<i>Florus. Epitom.</i>	<i>Florus Lucius Annaeus</i> . Epitome rerum Romanorum. L., 1929; <i>Idem</i> . Roemische Geschichte. Darmstadt, 2005	Or. 15			Oratio 15: In Machabaeorum laudem // PG. 35. Col. 911–934 (рус. пер.: Слово 16: В память св. мучеников Маккавеев // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 1. С. 295–307)
<i>Garitte. Calendrier Palestino-Georgien GCS</i>	<i>Garitte G.</i> Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X ^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)	Or. 28			Oratio 28, theologica 2 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 25–74 (рус. пер.: Слово 28 (о богословии 2-е) // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 476–502)
GEDSH	Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage. Piscataway, 2011	Or. 30			Oratio 30, theol. 4 // PG. 36. Col. 103–134 (рус. пер.: Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 521–538)
<i>Gennad. Massil. De eccl. dogm.</i>	<i>Gennadius Massiliensis</i> . Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000	Or. 38			Oratio 38, in Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 632–645)
<i>Georg. Sync. Chron. GGP</i>	<i>Georgius Syncellus</i> . Ecloga chronographica. Lpz., 1984	Or. 40			Oratio 40: In sanctum baptismum // PG. 36. Col. 359–428 (рус. пер.: Слово 40, на св. Крещение // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 659–697)
	Grundriss der Geschichte der Philosophie: Völlig neu bearb. Ausg. / Hrsg. H. Holzhey e. a. Basel, 1983–[2012]. [Ser. 1:] Die Philosophie der Antike. 2013. Bd. 1. Hbd. 1–2: Frühgriechische Philosophie; 1998. Bd. 2. Hbd. 1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin; 2007. Bd. 2. Hbd. 2: Platon; 2004 ² . Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos; 1994. Bd. 4. Hbd. 1–2: Die hellenistische Philosophie. Ser. 2–3 [в печати]. [Ser. 4:] Die Philosophie des 17. Jh. 1998. Bd. 1. Hbd. 1–2: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien; 1993. Bd. 2. Hbd. 1–2: Frankreich und Niederlande; 1988. Bd. 3. Hbd. 1–2: England; 2001. Bd. 4. Hbd. 1–2: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa. [Ser. 5:] Die Philosophie des 18. Jh. 2004. Bd. 1. Hbd. 1–2: Grossbritannien und Nordamerika, Niederlande; 2008. Bd. 2. Hbd. 1–2: Frankreich; 2010. Bd. 3: Italien. [Ser. 6:] Die Philosophie in der Islamischen Welt. 2012. Bd. 1: 8.–10. Jh.	Or. 45			Oratio 45: In sanctum Pascha // PG. 36. Col. 623–663 (рус. пер.: Слово 45: На св. Пасху // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1. С. 803–827)
		<i>Greg. Nyss.</i>			<i>Gregorius Nyssenus</i>
		Adv. Apollin.			Adversus Apollinarium (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270, 1269–1278 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1); То же // <i>Он же</i> . Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 188–249)
<i>Gildas. De excid. Brit.</i>	<i>Gildae Sapiensis</i> De excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges principes et sacerdotes. Accedunt: I. Epistularum <i>Gildae</i> perditarum fragmenta; II. Liber de paenitentia; III. Vita <i>Gildae</i> auctore <i>Monacho ruiensi</i> ; IV. Vita <i>Gildae</i> auctore <i>Caradoco Lancarbanensi</i> // MGH. AA. Bd. 13. S. 1–110	Contr. Eun.			Contra Eunomium, libri I–XII // PG. 45. Col. 248–1122 (рус. пер.: Опровержение Евномия // Творения. 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12; То же: Краснодар, 2003 ^р); То же // <i>Он же</i> . Догмат. соч. 2006. Т. 2. С. 6–444)
<i>Girald. Camb.</i>	<i>Giraldus [de Barry], Cambrensis, Archdeacon</i>	De beat.			De beatitudinibus, orat. 1–8 // PG. 44. Col. 1193–1302 (рус. пер.: О блаженствах // Творения. 1861. Ч. 2. С. 359–478. (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4))
De princ. instruct.	De principis instructione liber // <i>Giraldi Cambrensis</i> Opera / Ed. C. F. Warner. L., 1891. Vol. 8	De vita Greg. Thaum.			De vita S. Gregorii Thaumaturgi // PG. 46. Col. 893–957 (рус. пер.: Слово о жизни св. Григория Чудотворца // Творения. 1872. Ч. 8. С. 126–197. (ТСОРП; Т. 45. Кн. 2))
Expugn. Hibern.	Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica // Opera / Ed. G. F. Dimock. L., 1867. Vol. 5	Ep.			Epistulae // GNO. 1959 ² . Vol. 8. Pt. 2
GOTR	Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–[2011]. Vol. 1–[56]	Ref. conf. Eun.			Refutatio confessionis Eunomii // PG. 45. Col. 463–572 (рус. пер.: Опровержение Евномия. Кн. I–IV // Творения. 1863. Ч. 5. С. 8–677. (ТСОРП; Т. 41. Кн. 1, 3, 5))
<i>Gouillard. Synodikon</i>	<i>Gouillard J., ed.</i> Le Synodikon de l'Orthodoxie: Ed. et comment. P., 1967. (TM; 2)	<i>Greg. Pal. Triad.</i>			<i>Gregorius Palamas</i> . Triades pro hesychastis // Défense des Saints Hésychastes. Louvain, 1973 ² (рус. пер.: <i>Григорий Палама, свт.</i> Триады. М., 1995, 2004 ²)
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.	<i>Greg. Thaum. In Orig. or. panegy.</i>			<i>Gregorius Thaumaturgus</i> . In Origenem oratio panegyrica // <i>Grégoire le Thaumaturge</i> . Remerciement a Origène suivi de la lettre d'Origène a Grégoire. P., 1969. P. 94–182. (SC; 148) (рус. пер.: <i>Григорий Чудотворец, свт.</i> Благодарственная речь Оригену // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского. М., 1996 ^р . С. 18–52)
<i>Greg. VII, papa. Reg. ep.</i>	<i>Gregorius VII, papa</i> . Registrum epistolarum // PL. 148. Col. 283–644				
<i>Greg. Acind. Refut. duae</i>	<i>Gregorios Acindinos</i> . Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam. Turnhout etc., 1995. Refut. maior: P. 1–410; ...parva: P. 412–430. (CCSG; 31)				
<i>Greg. bar Hebr. Chron. eccl.</i>	<i>Gregorius bar Hebraeus</i> . Chronicon ecclesiasticum. Louvain, 1872–1877. 3 vol.				
<i>Greg. Magn. Dial.</i>	<i>Gregorius I Papa (Magnus)</i>				
	Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum // PL. 77. Col. 149–431 (рус. пер.: <i>Григорий</i>				



<i>Greg. Turon.</i>	<i>Gregorius Turonensis</i>		<i>Ипполит Римский, св.</i> О философских умозрениях, или обличение всех ересей: Кн. 1, 4 // О Христе и Антихристе. СПб., 2008. С. 339–384)
Glor. conf.	De gloria beatorum confessorum // PL. 71. Col. 828–911		Historia monachorum in Aegypto. Врх., 1961, 1971 ^r . (SH; 34, 53) (рус. пер.: История египетских монахов. М., 2001)
Glor. martyr.	De gloria beatorum martyrorum // PL. 71. Col. 705–827; Idem // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 484–561	Hist. mon. Aeg.	Histoire Nestorienne: Chronique de Séert // PO. 1908–1919
Hist. Franc.	Historia francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: <i>Григорий Турский</i> . История франков. М., 1987)	Hist. Nestor.	<i>Honor. August. Sacr.</i> <i>Honorius Augustodunensis</i> . Sacramentarium // PL. 172. Col. 737–806
Vit. Patr.	Vitae Patrum // PL. 71. Col. 1009–1096 (рус. пер.: Житие отцов, или Книга о жизни некоторых святых // <i>Он же</i> . Vita Patrum. М., 2005. С. 181–326)	<i>Honor. August. Sacr.</i>	<i>Horat. Serm.</i> <i>Q. Horatius Flaccus</i> . Sermones // Opera / Hrsg. F. Klingner. Lpz., 1959
<i>Haddan, Stubbs</i> . Councils	Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland / Ed. A. W. Haddan, W. Stubbs. Oxf., 1869–1878, 1964 ^r . 3 vol.	<i>Iambli. Pythag.</i>	<i>Iamblichus Chalcidensis</i> . Pythagorica // <i>Idem</i> . De vita Pythagorica. Lpz., 1937. Stuttg., 1975 ^r (рус. пер.: <i>Ямвлих</i> . О Пифагоровой жизни. М., 2002)
<i>Harnack</i> . Geschichte	<i>Harnack A.</i> Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpz., 1893–1904. 3 Bde	IEJ	Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1950–[2011]. Vol. 1–[61]
HarvSCPh	Harvard Studies in Classical Philology. Camb. (Mass.), 1890–[2010]. Vol. 1–[105]	<i>Ign.</i>	<i>Ignatius Antiochenus</i>
HarvSS	Harvard Semitic Studies. Camb. (Mass.), 1977–[2011]. Vol. 22–[62]	Ep. ad Eph.	Epistula ad Ephesios // PG. 5. Col. 643–662 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к ефесянам // ПМА. 2003. С. 331–340)
HarvTR	Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–[2013]. Vol. 1–[106]	Ep. ad Magn.	Epistula ad Magnesios // PG. 5. Col. 661–674; <i>Ibid.</i> Epistulae VII genuinae // <i>Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne</i> . Lettres. P., 1969 ^r . P. 80–92. (SC; 10) (рус. пер.: Послание к магнезийцам // ПМА. 2003. С. 341–346)
<i>Hefele, Leclercq</i> . Hist. des Conciles	<i>Hefele Ch. J.</i> Histoire des Conciles d'après les documents originaux. P., 1907–1952. 11 t.	Ep. ad Polyc.	Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: Послание к Поликарпу // ПМА. 2003. С. 370–374)
<i>Herod.</i> Hist.	<i>Herodotus</i> . Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: <i>Геродот</i> . История: В 9 кн. Л., 1972)	Ep. ad Rom.	Epistula ad Romanos // PG. 5. Col. 685–697 (рус. пер.: Послание к римлянам // ПМА. 2003. С. 352–357)
<i>Heist.</i> Vitae	Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi / Ed. W. W. Heist. Врх., 1965. (SH; 28)	Ep. ad Trall.	Ep. ad Trallianos // PG. 5. Col. 673–686 (рус. пер.: Послание к траллийцам // ПМА. 2003. С. 347–351)
<i>Herodian.</i> Hist.	<i>Herodiani</i> ab excessu divi Marci. Lpz., 1922. Stuttg., 1967 ^r (рус. пер.: <i>Геродиан</i> . История императорской власти после Марка. СПб., 1995)	IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern, 1911–1986. Bd. 1–76; N. F. 1987–[2012]. T. 77–[102]
Hierarchia CMRA	Hierarchia Catholica Medii Aevi, sive, Summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: In 8 vol. Monasterii Patavi, 1913–1978	<i>Innocent. I, papa</i>	<i>Innocentius I, papa</i>
<i>Hieron.</i>	<i>Hieronymus Stridonensis</i>	Ep.	Epistolae // PL. 20. Col. 463–636
Adv. Lucifer.	Dialogus contra Luciferianos // PL. 23. Col. 135–182 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> Разговор против люцифериян // Творения. К., 1903. Ч. 4. С. 57–93)	Ep. 25	La lettre du Pape Innocent I a Decentius de Gubbio / Ed. R. Cabie. Louvain, 1973
Adv. Rufin.	Apologia adversus libros Rufini // PL. 23. Col. 395–491 (рус. пер.: Апология против книг Руфина // Творения. 1910 ² . Ч. 5. С. 1–133)	<i>Ioan. Cassian.</i>	<i>Ioannes Cassianus</i>
Chron.	Chronicon // PL. 27. Col. 675–702 (рус. пер.: Хроника // Творения. 1910 ² . Ч. 5. С. 363–376)	Collat.	Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> Собеседования египетских подвижников // Писания. М., 1993 ^r . С. 167–634)
De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber. Lpz., 1924 (рус. пер.: Книга о знаменитых мужах // Творения. 1910 ² . Ч. 5. С. 258–314)	De incarn. Dom.	De incarnatione Domini Contra Nestorium // PL. 50. Col. 9–271; Idem // CSEL. 1888. Vol. 17. P. 235–391
Dial. contr. Pelag.	Dialogi contra Pelagianos // PL. 23. Col. 495–590 (рус. пер.: Разговор против пелагиан в лице Атика православного и Кривовула еретика // Творения. 1910 ² . Ч. 5. С. 134–257)	De inst. coenob.	De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: Устав прп. <i>Иоанна Кассиана</i> // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 ^r . С. 515–584)
Ep.	Epistulae // PL. 22; Idem // CSEL. 54–56 (рус. пер.: [Письма] // Творения. 1893, 1894, 1903. Ч. 1–3)	<i>Ioan. Chrysost.</i>	<i>Ioannes Chrysostomus</i>
In Ezech.	Commentarii in Ezechielem prophetam // PL. 25. Col. 15–490 (рус. пер.: Четырнадцать книг толкований на прор. Иезекииля // Творения. К., 1912 ² . Ч. 10–11)	Ep.	Epistulae // PG. 52. Col. 529–748 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Письма к разным лицам // Творения. В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^r . Т. 3. Кн. 2. С. 550–806)
In Gal.	Commentarii in Ep. Paulini ad Galatas // PL. 26. Col. 307–438 (рус. пер.: Три книги толкований на Послание к Галатам // Творения. 1903. Ч. 17. С. 1–213)	In Philip.	Nomiliae in Epistolam ad Philippenses // PG. 62. Col. 177–298 (рус. пер.: Толкование на Послание к Филиппийцам // Творения. Т. 11. Кн. 1 С. 219–355)
In Matth.	Commentarii in Matthaicum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: Четыре книги толкований на Евангелие Матфея // Творения. 1901. Ч. 16. С. 1–316)	In 1 Tim.	Nomiliae XVIII in Epistolam I ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–599 (рус. пер.: Беседа на 1 Тим // Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 618–755)
Onomast.	<i>Eusebii Pamphili</i> Onomasticon: urbium et locorum S. Scripturae: Gr. cum lat. <i>Hieronymi</i> interpr. В., 1862; Idem // PL. 23. Col. 859–928	In 2 Tim.	Nomiliae X in Epistolam II ad Timotheum // PG. 62. Col. 599–662 (рус. пер.: Беседа на 2 Тим // Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 756–836)
<i>Hincmar.</i> De divers. et mult. anim. rat.	<i>Hincmarus Remensiones</i> . De diversa et multiplici animae ratione // PL. 125. Col. 929–952	<i>Ioan. Climacus</i>	<i>Ioannes Climacus</i>
<i>Hipp.</i> Refut.	<i>Hippolytus Romanus</i> . Refutatio omnium haeresium. В., 1986. S. 53–417. (PTS; 25) (рус. пер.:	Ad Pastor.	Liber ad Pastorem // PG. 88. Col. 1166–1210 (рус. пер.: <i>Иоанн, изум. Синайский</i> . Слово к пастырю // <i>Он же</i> . Лествица / ТСЛ. Серг. П., 1908 ^r . С. 252–273)
		Scala	Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: Лествица. Серг. П., 1908 ^r)
		<i>Ioan. Damasc.</i>	<i>Ioannes Damascenus</i> .
		De fide orth.	Expositio fidei orthodoxae // PG. 94. Col. 781–1228; Idem // Die Schriften des <i>Johannes von</i>

- Damaskos* / Hrsg. B. Kotter. B., 1973. Bd. 2. (PTS; 12) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М., 2000^р)
De haeresibus // Die Schriften. B., 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22) (рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересьях вкратце // Творения: Источник знания. М., 2002. С. 123–155)
Joannes Diaconus. Vita S. Gregorii Magni // PG. 75. Col. 59–242
Ioannis Malalae Chronographia / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. (CSHB)
Ioannes Moschus. Pratum spirituale // PG. 87. Col. 2843–3116 (рус. пер.: *Иоанн Мосх, прп.* Луг духовный. М., 1996^р, 2008, 2010
Jordanus. Romana et Getica. B., 1882, 1982^р. P. 53–138. (MGH. AA; 5/1) (рус. пер.: *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. М., 1960. СПб., 1997, 2001²)
Josephus Flavius
Antiquitates Iudaicae // Opera. B., 1955^р. 4 t. (рус. пер.: *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. М., 1996. 2 т.)
Contra Apionem (De Iudaeorum vetustate) // Opera. B., 1955^р. T. 5. S. 3–99 (рус. пер.: О древности иудейского народа: Против Апиона. СПб., 1895)
De bello Iudaico, lib. I–VII // Opera. B., 1955^р. T. 6 (рус. пер.: Иудейская война. М.; Иерусалим, 1999²)
Irenaeus Lugdunensis. Adversus haeresis, lib. I–V // *Irenae de Lyon. Contre les hérésies*. P., 1965–1982. 10 t. (SC) (рус. пер.: *Иринея Лионский, свт.* Против ересей // Творения. М., 1996^р)
International Standard Bible Encyclopedia. Grand Rapids (Mich.), 1979–1988. 5 vol.
Isidorus Hispalensis episcopus, St.
Etymologiarum sive Originum libri XX // PL. 82. Col. 73–729; Idem. Oxf., 1911 (рус. пер.: *Исидор Севильский.* Этимологии, или Начала. СПб., 2006. [Ч. 1:] Кн. I–III: Семь свободных искусств)
Regula monachorum // PL. 83. Col. 867–894
Ivoonis Carnotensis ep. Decreti pars Sexta // PL. 161. Col. 439–542
Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster, 1958–[2011]. Bd. 1–[53]
Jaffé Ph. Regesta Pontificum Romanorum: ab condita Ecclesia ad an. post Chr., 1198. B., 1851. 2 t. Lpz., 1885–1888²
Journal of the American Musicological Society. Richmond; Berkeley, 1948–[2013]. Vol. 1–[66]
Janin R. Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969²
Journal of the British Archaeological Association. L., 1845/46–1894; N. S. 1895–[2009]. Vol. 1–[162]
Journal of Biblical Literature. Missoula; Atlanta, 1882–[2011]. Vol. 1–[130]
Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster, 1921–1941. 20 Bde
The Journal of Egyptian Archaeology / Egypt Exploration Society. L., 1914–[2011]. Vol. 1–[97]
Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–[2011]. Vol. 1–[62]
Journal of Early Christian Studies. Baltimore, 1993–[2011]. Vol. 1–[19]
Journal of Hebrew Scriptures. Edmonton, 1996–.
Journal of Hellenic Studies. L., 1880–[2011]. Vol. 1–[131]
Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins. Köln, 1912–1941. Bde 1–23; 1950–[2010]. Bd. 24–[80]
Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien. 1898–1939. Bd. 1–31; 1940–1943. Bd. 32–35; 1966–2001. Bd. 36–70; Electr. Res.: 2002–[2011]. Bd. 71–[80]
Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1968–[2011]. Bd. 18–[61]
- JÖBG
 JPOS
 JQR
 JRArch
 JRH
 JRS
 JSS
 JThSt
Just. Epit. hist.
Kenney. Sources
 LA
Lact.
 De mort. persecut.
 Div. inst.
 Epitom.
Lampe. Lexicon
Lanzoni. Diocesi
 LCI
Legrand
 Bibl. hell. XV^e–XVI^e
 Bibl. hell. XVII^e
 Bibl. hell. XVIII^e
Leo Magn.
 Ep.
 Serm.
Leont. Makhair.
 Chronicle
Le Quien. OC
 LexMA
Liv. Ab urbe cond.
Lodi. Enchiridion
Lowe. CLA
 LP
 LTK
Luther M.
 WA
- Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. W., 1951–1968. 17 Bde
 Journal of the Palestine Oriental Society. [Jerusalem], [1921–1948]. 21 vol.
 Jewish Quarterly Review. L.; N. Y., 1888–1908. 20 vol.; N. S. Phil., 1910–[2011]. Vol. 1–[101]
 Journal of Roman Archaeology. Ann Arbor (Mich.), 1988–[2011]. Vol. 1–[24]
 Journal of Religious History. Sydney, 1960–[2012]. Vol. 1–[36]
 Journal of Roman Studies. L., 1911–[2011]. Vol. 1–[101]
 Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–[2012]. Vol. 1–[57]
 Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–[2011]. Vol. 1–[62]
M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi. Lpz., 1935 (рус. пер.: *М. Юний Юстин.* Эпитома соч. Помпея Трога «История Филиппа». СПб., 2005)
Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland. N. Y., 1929. Vol. 1: Ecclesiastical
Liber annuus: Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem, 1950/51–[2011]. Vol. 1–[60]
Lactantius
 De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: *Лактанций.* О смерти гонителей // *Он же.* О творении Божиим... СПб., 2007. С. 124–172)
 Divinae institutiones // PL. 6. Col. 110–882 (рус. пер.: Божественные установления // *Толленев В. М.* Лактанций. СПб., 2000. С. 205–317)
 Epitome divinarum institutionum. Lpz., 1994 (рус. пер.: Эпитомы Божественных установлений // *Он же.* О творении Божиим... СПб., 2007. С. 173–242)
Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961, 1968^р
Lanzoni F. Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII. Faenza, 1927². 2 t. (ST; 35)
Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994^р. 8 Bde
Legrand E.
 Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux XV^e et XVI^e siècles. P., 1885, 1962². 4 t.
 Bibliographie hellénique... aux XVII^e siècles. Brux., 1963^р. 5 t.
 Bibliographie hellénique... aux XVIII^e siècles. Brux., 1963^р. 2 t.
Leo Magnus
 Epistolae // PL. 54. Col. 593–1216
 Sermones // PL. 54. Col. 137–468; Idem // SC. 22
Leontios Makhairas. Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = Λεόντιος Μαχαίρας. Εξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.
Le Quien M. Oriens Christianus. Graz, 1958^р. 3 t.
 Lexikon des Mittelalters. Münch., 1980–1999. 9 Bde
Titus Livius. Ab urbe condita. Camb. (Mass.), 1919–1959. 14 vol. (рус. пер.: *Тит Ливий.* История Рима от основания города. М., 1989–1994. 3 т.)
Lodi E. Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum. R., 1979. (BEL.S; 15)
Lowe E. A. Codices latini antiquiores: A palaeogr. guide to latin ms. prior to the 9th Cent. Oxf., 1934–1971. 12 vol.
 Liber Pontificalis. P., 1955–1957. 3 vol.
 Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1957–1968², 1986^р. 10 Bde, 3 Bde. Suppl.
Luther M.
 Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–2009. [Abt. 1: Schriften]. 73 Bde

WA: BW	Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1930–1985. [Abt. 4]: Briefwechsel. 18 Bde	NHC	The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1984
WA: DB	Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1906–1961. [Abt. 3]: Die Deutsche Bibel. 12 Bde	<i>Niceph. Callist.</i> Hist. eccl.	<i>Nicephorus Callistus.</i> Historia ecclesiastica, libri XVIII // PG. 145. Col. 559–1332; 146. Col. 9–1274; 147. Col. 9–448
WA: TR	Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1912–1921. [Abt. 2]: Tischreden. 6 Bde	<i>Niceph. Const.</i> Chronogr.	<i>Nicephori</i> Chronographia = Cronografikon sunton: Opuscula historica / Ed. C. De Boor. Lpz., 1880. P. 79–135; 1975 ^r
MAAS	Musica antiqua: Acta scientifica. Bydgoszcz, 1968–.	NICNT	The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, 1951–[2010]
<i>Macrob. Saturn.</i>	<i>Macrobius.</i> Saturnalia. Somnium Scipionis. Stuttg.; Lpz., 1994. (BSGRT)	<i>Nil.</i> Epist.	<i>Nilus, abbas Sinaita.</i> Epistolae, lib. IV // PG. 79. Col. 81–582 (рус. пер.: <i>Нил Синайский, прп. Письма</i> // Творения. М., 1858. Ч. 2. С. 257–402; 1859. Ч. 3)
<i>Mai. NPB</i>	<i>Mai A.</i> Novae patrum bibliothecae / ab Card. A. Maio ed. Romae, 1852–1905. 10 vol.	Novell. Just.	Novellae <i>Iustiniani imp.</i> J. V., 1954. Hildesheim, 1989 ^r . (CJC; 3) (рус. пер.: Избранные новеллы Юстиниана. Екатеринбург, 2005)
<i>Mansi</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. e. a. P., 1901–1927. 53 t.	NTA	Neutestamentliche Abhandlungen. Münster, 1908–1960/61. 21 Bde; N. F. 1965–[2012]. Bd. 22–[56]
<i>Mart. Cap. De nupt.</i>	<i>Martianus Capella.</i> De nuptiis philologiae et Mercurii / Ed. J. Willis. Lpz., 1983. (BSGRT)	NTS	New Testament Studies. L.; Camb. (GB), 1954/1955–[2011]. Vol. 1–[57]
MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. De Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Brux., 1894	NZSTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. B., 1959–[2011]. Bd. 1–[53]
MartHieron. Comment.	Commentarius perpetuus in MartHieron // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931	OBO	Orbis Biblicus et Orientalis: Ser. Hamburg; Gött., 1973–[2012]. Bd. 1–[255]
MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940	OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–[2011]. Vol. 101–[290]
MartRom. Comment.	Martyrologium Romanum ad formam ed. typ., scholiis instructum // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940	OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–[2011]. Vol. 1–[77]
MartUsuard	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antw., 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857	ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan e. a. Wash., 1991. 3 vol.
<i>Mar. Vict. In Philip.</i>	<i>Marius Victorinus.</i> In epistolam Pauli ad Philippenses // PL. 8 Col. 1197–1236; Idem // <i>Marii Victorini</i> Commentarii. Lpz., 1972	ODNB	Oxford Dictionary of National Biography. Oxf., 2004. 60 vol.
<i>Maximus Conf. Cap. theol.</i>	<i>Maximus Confessor</i> Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)	OEANE	The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. N. Y.; Oxf., 1997. Vol. 1–5
Opusc.	Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286	OLA	Orientalia Lovanensia analecta. Leuven, 1975–[2012]. Vol. 1–[215]
MdB	Le Monde de la Bible. P., 1977–.	OLP	Orientalia Lovanensia Periodica. Leuven, 1970–[2005]. Vol. 1–[31]
MenolGraec	Menologium Graecum Basilii Impetratoris // PG. 117. Col. 9–613	<i>Olympiod. Alex.</i> Comm. in Eccl.	<i>Olympiodus Deacon of Alexandria.</i> Commentarii in Ecclesiasten // PG. 93. Col. 478–628
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500. Hannover; B., 1826–.	<i>Optat.</i> Contr. Parmen. De schism. donat.	<i>Optatus Milevitanus</i> Contra Parmenianum donatistam. W., 1893 De schismate donatistarum // PL. 11. Col. 883–1104; Idem // CSEL. 26. P. 3–182
<i>Mich. Glyc. Annales</i>	<i>Michael Glycas.</i> Annales / Rec. I. Bekker. Bonn, 1836. (CSHB; 26); Idem // PG. 158. Col. 27–624	OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923–1934
<i>Mich. Syr. Chron.</i>	Chronique de <i>Michel le Syrien</i> , Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199. P., 1889. Brux., 1963. 4 t.	Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.
<i>Miklosich, Müller</i>	<i>Miklosich F., Müller J.</i> Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana. W., 1860–1890. 6 vol.	<i>Orig.</i> Contr. Cels.	<i>Origenes</i> Contra Celsum // PG. 14. Col. 641–1632; Idem. P., 1967–1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: <i>Ориген.</i> Против Цельса. М., 1996)
<i>Min. Fel. Octavius</i>	<i>Minucii Felicis</i> Octavius // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: <i>Минучий Феликс.</i> Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)	De orat.	De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: О молитве. Ярославль, 1884)
MOFPH	Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica. R., 1897–[2008]. T. 1–[30]	<i>Oros. Hist. adv. pag.</i>	<i>Pauli Orosii</i> Historiarum adversum paganos libri VII. Lpz., 1889; Idem // CSEL. Vol. 5 (рус. пер.: <i>Орозий П.</i> История против язычников, кн. 1–VII. СПб., 2001–2003)
MRAL	Atti della Reale Accademia dei Lincei. Memorie d. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. 1–9. R., 1877–1940; 1946–.	OS	Ostkirchliche Studien. Würzburg, 1952–[2011]. Bd. 1–[60]
MSR	Mélanges de science religieuse. Lille, 1944–[2012]. T. 1–[69]	<i>Ovid. Fast.</i>	<i>Publius Ovidius Naso.</i> Fasti / Ed. E. H. Alton. Lpz., 1988 ³ . (BSGRT) (рус. пер.: <i>Публий Овидий Назон.</i> Фасты // Сочинения / Пер.: А. Клеванов. М., 1874. Т. 3)
NBAC	Nuovo bulletino di archeologia cristiana. R., 1895–1922. Anno 1–28	<i>Pachom. Praecepta</i>	Pachomiana latina: Regle et Epitres de S. <i>Pachome...</i> / Ed. A. Boon. Louvain, 1932. P. 3–52 (рус. пер.: «Правила» Пахомия / <i>Хосроев А. Л.</i> Пахомий Великий. СПб.; Кишинёв; П., 2004. С. 391–419)
NCBC	New Century Bible Commentary: Ser. Grand Rapid (Mich.); L., 1974–.	<i>Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.</i>	<i>Palladius.</i> Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi. Camb., 1928. P. 3–147; Idem. P., 1988. 2 t. (SC; 341–342) (рус. пер.: Диалог <i>Палладия, еп. Еленопольского</i> , с Феодором... о житии блж. Иоанна, еп. Константинопольского, Златоуста. М., 2002)
NCE	New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967–1979, 1981 ^r . 17 vol.	<i>Pallad. Hist. Laus. (Bartelink)</i>	<i>Palladio.</i> La storia Lausiaca / Trad. M. Barchiesi; Ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
NEAEHL	New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem, 1993. Vol. 1–4; 2008. Suppl. vol.	<i>Pallad. Lausiaca.</i>	<i>Palladii Helenopolitani episcopi</i> Historia Lausiaca // PG. 34. Col. 991–1278
<i>Nemes. De nat. hom.</i>	<i>Nemesius Emesenus.</i> De natura hominis // PG. 40. Col. 503–818 (рус. пер.: <i>Немезий Эмесский.</i> О природе человека. М., 1998 ⁿ)		
NGDMM	The New Grove Dictionary of Music and Musicians / Ed. S. Sadie. L., 1980–1981. 20 vol.; 2001 ² . 29 vol.		
NGWG	Nachrichten von der Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philos.-hist. Kl. Gött., 1845–1893		

- Palladius. Lausiaca.* The Lausiaca History of Palladius / Ed. C. Butler. Camb., 1904
- Paschas. Radb. De corp. et sang.* *Paschasius Radbertus. De corpore et sanguine Domini.* Turnhout, 1969. P. 1–130. (CCCM; 16); Idem // PL. 120. Col. 1267–1350
- Patria CP* *Patria Constantinopolis* / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901–1907. N. Y., 1975². 2 t.
- Paul. Nol. Carm.* *Paulinus Nolanus. Carmina* / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1894. (CSEL; 30)
- Paul. Diac. Hist. Langobard.* *Paulus Winfridus Diaconus. De gestis Longibardorum, lib. I–VI* // PL. 95. Col. 433–672; *idem. Historia Longibardorum.* Hannover, 1878. P. 12–219. (MGH. Scr. Lang.)
- Pauly, Wissowa* Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly; bearb. G. Wissowa e. a. R. 1. Stuttg., 1893–1963. 24 Bde; R. 2. 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde
- PdO* *Parole de l'Orient.* Kaslik, 1970–[2011]. T. 1–[36]
- PEFQSt* *Quarterly Statement / Palestine Exploration Fund. L.* 1869–1936. 68 vol.
- PEQ* *The Palestine Exploration Quarterly. L.* 1869–1936. Vol. 1–68. Leeds, 1937–[2011]. Vol. 69–[143]
- Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques* *Petit L. Bibliographie des acolouthies grecques.* Brux., 1926. (SH; 16)
- Petr. Lomb. Sent.* *Petrus Lombardus. Sententiae* // PL. 192. Col. 521–962; Idem. *Ad Claras Aquas, 1916². 2 t.*
- Petr. Natal. CatSS* *Petrus de Natalibus. Catalogus sanctorum et gestorum eorum.* Vicentiae, 1493. Lugduni, 1545; Idem // Index ac status caesarum. Vat., 1999
- Philost. Hist. eccl.* *Philostorgius. Kirchengeschichte.* B., 1981³ (рус. пер.: Сокращение Церковной истории Филосторгия, сделанное патр. Фотием. СПб., 1854; То же // Пахимер Г. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Рязань, 2004. С. 355–441)
- Phot. Bibl.* *Photius I, Patriarchos Constantinopolitanos. Bibliothèque* / Éd. R. Henry. P., 1959–1977. T. 1–8
- Pitra* *Pitra J. B.*
- Analecta Sacra* *Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata.* P. etc., 1876–1891. Farnborough, 1966–1967². 8 vol.
- Spicilegium* *Spicilegium Solesmense: complectens ss. patrum scriptoriumque ecclesiasticorum anecdota.* P., 1852–1858. Graz, 1962–1963². 4 vol.
- Plin. Sen. Natur. hist.* *Plinius Secundus der Ältere. Naturalis historia* / Hrsg. R. Koenig. Münch., 1973–1996. 37 Bde (рус. пер.: *Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве.* М., 1994)
- PLP* *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit* / Ed. E. Trapp. W., 1976–1996. Bd. 1–12
- PLRE* *Prosopography of the Later Roman Empire.* Camb., 1971–1992. 3 vol.
- PLS* *Patrologiae cursus completus a J. P. Migne. Series Latina: Suppl.* P., 1958–1974. 5 vol. in 18 pt.
- Plummer.*
- Bethada* *Bethada Næm nÉrenn: Lives of Irish Saints* / Ed. C. Plummer. Oxf., 1922. 2 vol.
- Vitae* *Vitae Sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. 2 t.
- PMBZ* *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit.* B., 1998–2009. Abt. 1: (641–867). Vol. 1–[7]
- PO* *Patrologia Orientalis.* P., 1907–. T. 1–
- Podskalsky. Griechische Theologie* *Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821).* Münch., 1988
- Polyb. Hist.* *Polybius. Historiae.* Stuttg., 1962²–1967². 4 Bde (рус. пер.: *Полубий. Всеобщая история в 40 кн.* СПб., 2005². 3 т.)
- Porphy. De abstin.* *Porphyrus. De abstinence* // *Porphyrus philosophi Platonici Opuscula selecta.* Hildesheim, 1963². S. 85–269 (рус. пер.: *Порфирий. О воздержании от мясной пищи* // Человек. М., 1994. № 1–6)
- Procl. In Tim.* *Proclus. In Platonis Timaeum commentaria* / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol. Amst., 1965¹
- Procop. Bella* *Procopii Caesariensis De bellis* // Opera omnia. Lpz., 1962–1963². Vol. 1: Libri I–IV; Vol. 2: Libri V–VIII (рус. пер.: *Прокопий Кесарийский. [Войны].* Кн. 1–4: Война с персами... М., 1993. СПб., 1998²; Кн. 5–8: Война с готами. М., 1996². 2 т.)
- De aedificiis* *De aedificiis* // Opera omnia. Lpz., 1964². T. 4
- Procop. Gaz.* *Procopius Gazaeus*
- Catena in Oct.* *Catena in Octateuchum* // PG. 87. Col. 21–2718
- In Is.* *Commentarii in Isaiam prophetam* // PG. 87. Col. 1801–2718
- Prosper. Chron.* *Prosperus Tironus (Aquitanus) Epitoma Chronicon* // MGH. AA. T. 9. P. 431–499; Idem: [Chronicum integrum] // PL. 51. Col. 535–606
- Contr. Collat.* *Liber contra Collatorem* // PL. 45. Col. 1801–1834
- Prudent. Perist.* *Prudentius Clemens, Aurelius. Peristephanon liber* // *Idem. [Œuvres].* Vol. 4: Le livre des couronnes: Peristephanon liber. P., 1951; Idem // *Aurelii Prudentii Clementis Carmina.* Turnholti, 1966. (CCSL; 126)
- Ps.-Cypr. De rebapt.* *Pseudo-Cyprianus Carthaginiensis. De rebaptismate* // *Tertulliani De Baptismo et Ps.-Cypriani De Rebaptismate.* Bonn, 1916; Idem // CSEL 3/3. P. 69–92
- Ptolem. Geogr.* *Ptolemaeus, Claudius. Geographia.* Hildesheim, 1966². 3 Bde
- PTS* *Patristische Texte und Studien.* B.; N. Y., 1964–[2011]. Bd. 1–[66]
- QFIAB* *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken.* Tüb., 1897/98–1944. 33 Bde; 1954–[2011]. Bd. 34–[91]
- Quasten. Patrology* *Quasten J. Patrology.* Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 vol. Westminster, 1986³. 4 vol. Genova, 2000; Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750). Camb., 2006
- RA* *Revue archéologique.* P., 1844/1845–1859/1860. Vol. 1–16; 2 sér. 1860–1882. Vol. 1–44; 3 sér. 1883–1902. Vol. 1–41; 4 sér. 1903–1914. Vol. 1–24; 5 sér. 1914–1932. Vol. 1–36; 6 sér. 1933–1965. Vol. 1–50; N. S. 1966–[2011]
- RAC* *Reallexikon für Antike und Christentum.* Stuttg., 1950–[2013]. Bd. 1–[25]. Suppl. 1985–
- RACr* *Rivista di archeologia cristiana.* R., 1924–[2011]. T. 1–[86]
- RAM* *Revue d'ascétique et de mystique.* Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188)
- Ratramn. Contr. Graec.* *Ratramnus Corbeiensis monachus. Contra Graecorum opposita* // PL. 121. Col. 223–346
- RB* *Revue biblique.* P., 1892–[2011]. T. 1–[118]
- RBén* *Revue bénédictine.* Bull. Maredsous; [Brages], 1883–[2011]. T. 1–[121]
- RBK* *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* / Hrsg. v. K. Wessel. Stuttg., 1963–[2008]. Bd. 1–[7]
- REA* *Revue des études anciennes.* Bordeaux, 1899–[2011]. T. 1–[113]
- REArm* *Revue des études arméniennes.* P., 1920–1933. T. 1–11; N. S. 1964–[2011]. T. 1–[33]
- REAug* *Revue des études augustiniennes.* P., 1955–2003. T. 1–49
- REB* *Revue des études byzantines.* P., 1943–1980. T. 1–38
- RechAug* *Recherches augustiniennes.* P., 1958–2003. 33 t.
- RechSR* *Recherches de sciences religieuses.* P., 1910–[2012]. T. 1–[100]
- REG* *Revue des études grecques.* P., 1888–[2011]. T. 1–[124]
- Reg. Ben.* *Regula Benedicti* // *La regle de de St. Benoit.* P., 1971–1977. 7 vol. (SC; 181–186) (рус. пер.: Устав прп. Венедикта // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994². С. 591–653)
- Reg. Magistr.* *Regula Magistri: La Regle du Maitre.* Brux., 1953; Idem. P., 1964–1965. 3 vol. (SC; 105–107)
- RegPatr* *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople.* P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8
- REL* *Revue des études latines.* P., 1923–[2011]. T. 1–[89]
- Renoux. Lectionnaire arménien* *Le codex arménien Jérusalem 121* / Éd. A. Renoux. P., 1971. (PO; T. 36. Fasc. 2. N 168)

RES	Revue des études slaves. P., 1921–[2011]. T. 1–[82]	<i>Sext.</i> Adv. math.	<i>Sextus Empiricus.</i> Adversus mathematicos // Opera. Lpz., 1914. Vol. 2. P. 3–429; 1961. Vol. 3. P. 1–177
RESEE	Revue des études sud-est européennes. Bucur., 1963–[2012]. T. 1–[50]	SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971–[2011]. Vol. 1–[91]
RESem	Repertoire d'épigraphie sémitique / Ed. J.-B. Chabot. P., 1900–1968. T. 1–8	<i>Socr. Schol.</i> Hist. eccl.	<i>Socrates Scholasticus.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842; <i>Sokrates.</i> Kirchengeschichte. B., 1995 (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик.</i> Церковная история. М., 1996 ^р)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tüb., 1956–1965 ³ , 1998–2003 ¹⁰ . 6 Bde, Reg.	<i>Sophr. Hieros.</i> Ep. synod.	<i>Sophronius Hierosolymitanus Patr.</i> Epistola synodica ad Sergium CP // PG. 87. Col. 3147–3200 (рус. пер.: <i>Софроний Иерусалимский, свт.</i> Соборное послание // ДВС. Т. 4. С. 140–167)
RH	Revue historique. P., 1876–[2011]. T. 1–[313]. N 1–[660]	<i>Sozom.</i> Hist. eccl.	<i>Sozomenus.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630; Kirchengeschichte. B., 1995 ² (рус. пер.: <i>Созомен.</i> Церковная история. СПб., 1851)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–[2012]. Vol. 1–[107]	SPAW	Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akad. d. Wiss. zu Berlin. Philos.-hist. Kl. B., 1882–1921
RHEF	Revue d'histoire de l'Eglise de France. P., 1910–[2010]. T. 1–[96]. N 1–[237]	SSL. EtDoc	Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Louvain, 1922–[2010]. Fasc. 1–[52]
RHLR	Revue d'histoire et de littérature religieuses. P., 1896–1907. 12 vol.; N. S. 1910–1922. 8 vol.	ST	Studi e testi. R.; Lucca, 1900–[2011]. Vol. 1–[85]
RHT	Revue d'histoire des textes. Turnhout, 1971–2002(2003). T. 1–32; N. S. 2006–[2013]; T. 1–[8]	StAnselm	Studia Anselmiana. R., 1933–[2007]. N 1–[145]
RIT	Revue internationale de théologie. Bern, 1893–1910. 18 t.	StMon	Studia monastica. Barcelona, 1959–[2010]. Vol. 1–[52]
ROC	Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–1936. 40 t.	<i>Stob.</i> Anthol.	<i>Ioannes Stobaeus.</i> Anthologium / Hrsg. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884–1912, 1958 ⁵ . 5 Bde
RPR	Regesta pontificum Romanorum / Ed. P. F. Kehr. B., 1906–.	StPatr	Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–[2011]. Vol. 1–[50]
RQS	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1887–1915. Bd. 1–29; 1922–1939. Bd. 30–47; 1953–[2011]. Bd. 48–[106]	<i>Strabo.</i> Geogr.	<i>Strabonis</i> Geographica. Lpz., 1877. Graz, 1969 ^р . 3 vol. (рус. пер.: <i>Страбон.</i> География, в 17 кн. М., 1964, 1994 ^р)
RRAL	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. R., 1892–1939. 29 vol.	StTheol	Studia Theologica: Growth Points in Biblical Studies. Nordic Journal of Theology. Copenhagen; Colchester, 1947/1948–[2012]. Bd. 1–[66]
RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–[2011]. Vol. 1(11)–[47]	Suda	Suidae Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa. Firenze, 1965–[2012]. Vol. 1–[47]	<i>Suet.</i> Tib.	<i>C. Suetonius Tranquillus.</i> Tiberius // Opera. Lpz., 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. III (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл.</i> Тиберий // Жизнь двенадцати цезарей. М., 1966. С. 76–103)
RSPPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–[2012]. T. 1–[95]	Vesp.	Vespasianus // Opera. Lpz., 1907. Vol. 1: De vita Caesarum. Lib. VIII (рус. пер.: <i>Гай Светоний Транквилл.</i> Божественный Веспасиан // Жизнь двенадцати цезарей. М., 1966. С. 195–204)
RSR	Revue des sciences religieuses. Strasbourg, 1921–[2012]. T. 1–[86]	<i>Sulp. Sev.</i> Dial.	<i>Sulpicii Severi</i> Dialogus, lib. I–III // CSEL. 1866. T. 1
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1929–1996. 63 t.	Ep.	Epistulae // <i>Sulpice Sévère.</i> Vie de S. Martin / Ed. J. Fontaine. P., 1967. T. 1. P. 152–216
RThL	Revue théologique de Louvain / Univ. catholique de Louvain. 1970–[2011]. T. 1–[42]	Vit. Mart.	Vita S. Martini // <i>Sulpice Sévère.</i> Vie de S. Martin / Éd. J. Fontaine. P., 1967, 1968, 1969. T. 1: Introd., texte, trad.; T. 2: Comment.; T. 3: Comment., Ind. (SC; 133, 134, 135) (рус. пер.: <i>Житие св. Мартина // Сульпиций Север.</i> Соч. / Пер.: А. И. Донченко. М., 1999. С. 93–115)
RTPhil	Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–1911. T. 1–44; N. S. Genf, 1913–1950. T. 1–38; Ser. 3. 1951–[2011]. T. 28(110)–[143]	SVF	Stoicorum veterum fragmenta. Lpz., 1903–1905. Stuttg., 1968–1978 ^р . 4 vol.
RThPhM	Recherches de théologie et philosophie médiévales. Leuven, 1997–[2012]. T. 64–[79]	SVTQ	St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1952–1956. Vol. 1–4; N. S. 1957–[2012]. Vol. 1–[56]
<i>Rufin.</i> Hist. mon.	<i>Rufinus.</i> Historia monachorum. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34) (сокр. рус. пер.: <i>Руфин.</i> Жизнь пустынных отцов. Серг. П., 1898, 1991 ^р)	SynAlex	[Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)
<i>Sacchi.</i> Vitis pontificum	<i>Sacchi P. B.</i> Historia... de vitis pontificum romanorum. Colonia, 1626	SynAlex (Forget)	Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. P., 1912–1926. Louvain, 1953–1954 ¹ . 2 vol. in 6. (CSCO; 90. Arab. Ser. 3; 19). Vol. 1: Versio; Vol. 2: Textus; Idem. Beryt, 1905–1926. (CSCO; 47–49, 67, 78, 90. Arab. Ser. 3; 11–12, 18–19)
<i>Savio.</i> Lombardia	<i>Savio F.</i> Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni: La Lombardia. Firenze, 1913. T. 1; Bergamo, 1929. T. 2/1; 1932. T. 2/2	SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS Nov.)
SBA	Sitzungsberichte der Bayerischen Akad. der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Münch., 1929–.	<i>Szövérfy.</i> Hymnography	<i>Szövérfy J. S.</i> A Guide to Byzantine Hymnography. Brookline, 1978–1979. 2 vol.
SBF	Studium Biblicum Franciscanum; Pubblicazioni. Jerusalem, 1961–. N 1–. (Coll. Minor); 1941–. N 1–. (Coll. Major)	Tac.	<i>P. Cornelii Taciti</i> Libri qui supersunt. Lpz., 1960. T. 1 (рус. пер.: <i>Корнелий Тацит.</i> Соч.: В 2 т. М., 1969. СПб., 1993. Т. 1: <i>Анналы.</i> Малые произведения)
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici. R., 1929–1963. 10 t.	Ann.	
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–[2013]. N 1–[558]		
<i>Schedel.</i> Liber chronicarum	<i>Schedel H.</i> Liber chronicarum germanicae per Georgium Alt. Nürnberg, 1493		
Scr. hist. Aug.	Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl. Lpz., 1971 ² . Vol. 1–2. (BSGRT) (рус. пер.: <i>Властелины Рима: Биографии рим. императоров.</i> М., 1992)		
SEAug	Studia ephemeridis «Augustianum». R., 1967–[2012]. Vol. 1–[129]		
SEC	Studies in Eastern Chant / Ed. E. Wellesz, M. Velimirovič. Oxf.; N. Y., 1966–[1990]. Vol. 1–[5]		
SEER	The Slavonic and East European Review. N. Y., 1942–1944		
<i>Sever.</i> Antioch. Ep.	<i>Severus Antiochenus.</i> Epistulae // A Collection of letters of <i>Severus of Antioch.</i> P., 1919–1920. 2 vol.		



Hist.	Libri qui supersunt. Lpz., 1961. Т. 2. Fasc. 1 (рус. пер.: <i>Корнелий Тацит</i> . Соч.: В 2 т. М., 1969. СПб., 1993 Т. 2: История)	Hist. rel.	Historia religiosa: (Philotheos historia). P., 1977, 1979. 2 т. (SC; 234, 257); Idem // PG. 82. Col. 1283–1396 (рус. пер.: История боголюбцев. СПб., 1853. М., 1996 ^р ; То же, с приб.: «О божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996)
Taft. Liturgy of the Hours	Taft R. F. The Liturgy of the Hours in East and West. Collegeville (Minn.), 1986 ²	Interpr. in Philip.	Interpretatio Epistolae ad Philippensis // PG. 82. Col. 589–858 (рус. пер.: Толкование на 2-е Послание к Тимофею // Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 710–732)
Tarchnischvili. Grand Lectionnaire	Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V–VIII siècles). Louvain, 1959–1960. Т. 1–2 [in 4 pt.]. (CSCO; 188, 189, 204, 205)	Theodos. De situ Terrae Sanctae	Theodosii diaconi De situ Terrae Sanctae // Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI. St. Gallen, 1869; Idem. CCSL. 175 (рус. пер.: <i>Феодосий, диак.</i> О местоположении Св. Земли // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1. (Вып. 28))
TByz	La théologie byzantine et sa tradition / Dir. De C. G. Conticello. Turnhout, 2002. Т. 2	Theoph. Chron.	Theophanis Chronographia. Lpz., 1883. Т. 1 (рус. пер.: Летопись византийца <i>Феофана</i> от Диоклетиана до царей Михаила... М., 1884)
TEG	Traditio exegetica Graeca. Louvain, 1991–[2011]. Т. 1–[15]	Theophr. Hist. plant.	Theophrasti Eresii Opera quae supersunt. Lpz., 1854. Т. 1: Historiam plantarum continens
Tertull.	Tertullianus	ThLZ	Theologische Literaturzeitung. Lpz., 1876–1944. Bd. 1–69; 1906–[2011]. Bd. 72–[136]
Ad Scapul.	Ad Scapulam // PL. 1. Col. 697–705 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Послание к Скапуле, Африканскому проконсулу // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 106–114; То же: К Скапуле / Пер.: А. Ю. Братухин // <i>Тертуллиан</i> . Апологетик. СПб., 2005. С. 212–220)	Thom. Aquin. Sum. th.	Thomas Aquinas. Summa theologiae // Opera omnia. R., 1888–1906. Т. 4–12 (рус. пер.: <i>Фома Аквинский</i> . Сумма теологии / Пер.: А. В. Апполонов. М., 2006–[2011]. Т. 1–[4]; То же / Пер.: С. И. Еремеев, А. А. Юдин. К.; М., 2002–2005. 3 т.)
Adv. Iud.	Adversus Iudaeos, libri I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: Против Иудеев // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–65)	ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–[2013]. Bd. 1–[193]
Adv. Marcion.	Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 239–524 (рус. пер.: Против Маркиона // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 1–28)	Thuc. Hist.	Thucydidis Historiae. Oxf., 1942. 2 vol.; 1970 ^г . Vol. 1; 1967 ^г . Vol. 2 (рус. пер.: <i>Фукидид</i> . История. М., 1981, 1999)
Apol. adv. gent.	Apologeticus adversus gentes // PL. 1. Col. 257–536 (рус. пер.: Апология, или Защищение христиан против язычников // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 1–105; То же: Апологетик / Пер.: А. Ю. Братухин // <i>Тертуллиан</i> . Апологетик. СПб., 2005. С. 111–191)	ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–[2013]. Jg. 1–[69]
De anima	Liber de anima // PL. 2. Col. 641–752 (рус. пер.: О душе / Пер. с лат.: А. Ю. Братухин. СПб., 2004)	TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–[2008]. Bd. 1–[12]
De ieun.	De ieunio adversus psychicos // CCSL. 2. P. 1257–1277	Tillemont. Mémoires	Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 t.
De orat.	De oratione // PL. 1. Col. 1143–1196 (рус. пер.: О молитве // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)	Tim. Const. De recept. haer.	Timotheus, Constantinopolitanus presbyter. De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive, De receptione haereticorum // PG. 86. Col. 11–74
Test. XII Patr.	The Testament of the 12 Patriarchs / Crit. ed. M. de Jonge. Leiden, 1978	TM	Travaux et Mémoires. P., 1965–[2010]. Т. 1–[16]
Theod. Stud.	Theodoros Studita.	TRE	Theologische Realenzyklopädie // Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1977–2004. 36 Bde
Catech. magn.	Sermones magnae catecheseos // Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. Т. 9. Pt. 2 (рус. пер.: <i>Феодор Студит</i> , прп. Великое оглашение прп. отца нашего и исповедника <i>Феодора</i> , игумена Студийского мон-ря // ПСТСО. 2010. Т. 5. С. 221–793)	TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tüb., 1981–[2013]. Bd. 1–[151]
Catech. parv.	Sermones parvae catecheseos // Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. R., 1888. Т. 9. Pt. 1 (рус. пер.: Малое оглашение прп. отца нашего и исповедника <i>Феодора</i> , игумена Студийского мон-ря // ПСТСО. 2011. Т. 6. С. 27–242)	TU	Texte und Untersuchungen z. Geschichte d. Altchristl. Literatur. Lpz., 1883–[2012]. Bd. 1–[170]
Ep.	Epistolarum libri duo // PG. 99. Col. 903–1670; Epistulae / Hrsg. G. Fatouros. B.; N. Y., 1992. 2 t.	VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life. Amst., 1947–[2013]. Vol. 1–[67]
Iambi de var. arg.	Iambi de variis argumentis / Ed. P. Speck // Supplementa Byzantina. B., 1968. Т. 1. S. 109–308; Idem // PG. 99. Col. 1769–1812 (рус. пер.: Нашего святого отца и исповедника <i>Феодора</i> , игумена Студийского, стихотворения... в ямбах // ПСТСО. 2012. Т. 7. С. 850–894)	Venant. Fort. Carm.	Venantius Fortunatus. [Carmen de Pascha]: Ad Felicem ep. de Paschate resurrectionis Domini // PL. 88. Col. 130–133
Poen. monast.	Roenaes monasteriales // PG. 99. 1733–1758 (рус. пер.: <i>Феодор Студит</i> , прп. Монастырский устав. Великое оглашение. М., 2001. Ч. 1. С. 27–28)	Vergil. Aen.	P. Vergilius Maro. Aeneis // Opera. Oxf., 1969 (рус. пер.: <i>Публий Вергилий Марон</i> . Энеида // Собр. соч. СПб., 1994. С. 121–368)
Theodor. bar Koni. Lib. Schol.	Theodoros bar Koni. Liber Scholiorum. Louvain, 1954. 2 vol. (CSCO; 55, 69. Syr.; 19, 26)	VetChr	Vetera christianorum: [Quaderni]. Bari, 1964–[2010]. Т. 1–[47]; Ibid.: [Ser. Monogr.]. 1966–[2010]. Т. 1–[33]
Theodoret. Haer. fab.	Theodoretus Cyrrensis Haereticarum fabularum compendium, lib. I–V // PG. 83. Col. 336–556 (рус. пер. кн. V: <i>Феодорит</i> , еп. Кирский, блж. Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 3–104)	Vict. Petav. Comm. in Apoc.	Victorinus Petavionensis. Commentarius in Apocalypsin Ioannis adversus omnes haereses // PL. 5. Col. 317–344; Idem // Opera. W., 1916. (CSEL; 49)
Hist. eccl.	Historia ecclesiastica. B., 1954 ² . (GCS 44 [19]); Idem // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: Церковная история. СПб., 1852; Церковная история. М., 1993 ^н)	Vict. Viten. De persecut. Vandal.	Victor Vitenensis. De persecutione Vandalorum = Historia persecutionis Africanae provinciae. Münch., 1879, 1981. (MGH AA; 3/1); Idem. W., 1881, 1967. (CSEL; 7)
		Vincent. Lirin. Common.	Vincentius Lirinensis. Commonitorium // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: <i>Викентий Лиринский</i> , прп. Памятные записки. М., 1999; То же, др. загл.: Напоминания. Каз., 1904; То же, др. загл.: О Священном предании Церкви. СПб., 2000. С. 14–112)
		Vitae prophetarum	Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907
		Walafrid. Strabo. Liber de exordiis	Walafridus Strabo. Liber de exordiis in observationibus ecclesiasticis rerum // PL. 114. Col. 919–





WBC	966; Idem: Libellus de exordiis... // MGH. Capit. Hannoverae, 1897. S. 473-516 Word Biblical Commentary. Dallas, 1982-[2011]. Vol. 1-[52]	ΕΠΑΒΠ	Εγκυκλοπαιδικό προσωπογραφικό λεξικό βυζαντινής ιστορίας και πολιτισμού / Επ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Αθήνα, 1996-. Τ. 1-.
WBS	Wiener byzant. Studien. W., 1964-[2008]	Έραν.	Ό Έρανιστής. Αθήνα, 1963-.
Wellesz	Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961 ² , 1963	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδὴ καὶ ἐπίστασις Σπυριδῶνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήνα, 1992
WSt	Wiener Studien. W., 1879-[2012]. Bd. 1-[125]	ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908-.
ZACHr	Zeitschrift für antikes Christentum. B.; N. Y., 1997-. Bd. 1-.	ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήνα, 1962-1968. 12 τ.
ZAM	Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters. Köln; Bonn, 1973-[2011]. Jg. 1-[39]	Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962-.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Lpz., 1847-1921. Bd. 1-75; N. F. 1922-1962. Bd. 1[76]-37[112]; 1963-[2013]. Bd. 113-[163]	Καν. Απ.	[Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ] Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων // Die allgemeine Kirchenordnung: Frühchristl. Liturgien und kirchliche Überlieferung. Tl. 1: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jh. Paderborn, 1914 (рус. пер.: Каноны св. апостолов / Пер.: А. Р. Фокин // Патристика: Новые переводы. Н. Новгород, 2001. С. 32-39)
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins. Wiesbaden, 1878-[2013]. Bd. 1-[129]	Ματθαίου. ΜΣ	Ματθαίου Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήνα, 1956 ²
ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967-[2013]. Bd. 1-[185]	Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	Μεθόδιος (Φούγιος), μῆτρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934-1986). Ἀθήνα, 1993
ZfS	Zeitschrift für Slawistik. B., 1956-[2013]. Bd. 1-[58]	Μηναίων	Μηναίων. Ἀθήνα, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttg. etc., 1877-[2012]. Bd. 1-[123 = F. 4. Bd. 61]	Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήνα, 1962
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie. W.; Würzburg, 1877-1943. Bd. 1-67; 1947-[2013]. Bd. 69-[135]	Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὁμολογια	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὁμολογια. Θεσσαλονίκη, 1971
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900-[2013]. Bd. 1-[104]	ΜΚΕ	Μεγάλῃ Κυπριακῇ Ἐγκυκλοπαιδεῖα. Λευκωσία, 1984-. Τ. 1-.
Zonara. Epit. hist.	Ioannis Zonaras. Epitome historiarum. Lpz., 1868-1875. 6 Bde. Bonn, 1897. (CSHB; 50)	Νικηφ. Βλεμ. Περί ψυχῆς.	Νικηφῶρον τοῦ Βλεμμύδου Περί ψυχῆς / Hrsg. Χ. Νίκου. Lpz., 1784; Verhelst M. Le «Traité de l'âme» de Nicéphore Blemmydes: Histoire du texte, éd. crit. et analyse du contenu doctrinal: Thèse doct. Louvain, 1976
ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924-1944. 19 Bde; 1950-[2013]. Bd. 20-[69]	Νικόδημος. Συναξαριστής	Νικόδημος Ἀγορείτης. Συναξαριστής τῶν 12 μηνῶν. Θεσσαλονίκη, 1993-2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος-Ὀκτώβριος. 1993 ³ ; Τ. 2: Νοέμβριος-Δεκέμβριος. 2003 ³ ; Τ. 3: Ἰανουάριος-Φεβρουάριος. 2002 ⁵ ; Τ. 4: Μάρτιος-Ἀπρίλιος. 1998 ⁴ ; Τ. 5: Μάιος-Ἰούνιος. 1998 ⁴ ; Τ. 6: Ἰούλιος-Αὐγούστος. 1998 ⁴
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. W.; Köln; Weimar, 1911-[2012]. Bd. 1-[98(129)]	ΝΛ	Νέον Λεμωνάριον. Ἀθήνα, 1930 ⁵
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1891-1917. Jg. 1-27; N. F. 1920-1938. Jg. 1[28]-19[46]; 1950-[2013]. Jg. 47-[110]	NM	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήνα, 1961 ³ , 1993 ⁴
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena; Halle; Lpz.; Fr./M., 1858-1914. 55 Bde	Παλαμάς. Ἱεροσ.	Παλαμάς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμιάς, ἦτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862
ΑΠ	Ἀρχιερατικόν	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετροῦπολις, 1891-1897. Βρυξ., 1963 ⁷ . 5 τ.
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήνα, 1955	Παπαρηγόπουλος. Ἱστορία Πεντηκοστάριον Περναντώνης. Λεξικόν	Παπαρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήνα, 1925 ⁵ . 6 τ.
Βεργῶτης. Λεξικόν	Βεργῶτης Γ. Θ. Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 ³	Πηδάλιον	Περναντώνης Ἰ. Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήνα, 1972. Τ. 1: Α-Δ. Σ. 1-177; 1990. Τ. 2: Ε-Λ. Σ. 179-316; 1994. Τ. 3: Μ-Ω. Σ. 323-500
Βιολάκης. Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῆς Ἐκκλησίας ὁμοίον καθ' ὅλα. Ἀθήνα; Θεσσαλονίκη, s. a.	Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα	Πηδάλιον τῆς νοτιῆς νῆδος τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1886
Γεδεῶν.	Γεδεῶν Μ. Ἰ.	Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα	Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνα, 1852. Τ. 1 (рус. пер.: Нарбеков В. А. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 2)
Ἐορτολόγιον	Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895	Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872-1894. 7 τ.
Πίνακες	Πατριαρχικὰ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885-1892	Στάθης.	Στάθης Γ. Θ.
ΓΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμάς. Θεσσαλονίκη, 1917-.	Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα Χειρόγραφα	Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 1979
ΓΠΙΑΕ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Ἀπαντα τὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1962-1986. 11 τ.	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον	Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς; Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήνα, 1975. Τ. 1; 1976. Τ. 2; 1993. Τ. 3
ΓΠΣ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα / Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962-1992. 5 τ.	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μῆτρ. πρώην Ἀεοντοπόλεως. Ἀγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1995 ²	
ΔΠΕΕΕ	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1883		
Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος; Κανονάριον ἐπετηρῆς. Ἀθήνα, 2012		
Δουκάκης. ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής; Μεγάλῃ Συλλογῇ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήνα, 1889-1896. 13 τ.		
ΔΧΑΕ	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας. Ἀθήνα, 1929-.		
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήνα, 1924-.		
ΕΕΘΣ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς, Τμήμα Θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 1990-[2007/2008]. Τ. 1-[17]		
ΕΕΘΣΠΑ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθήνα, 1935-.		





Ταμείον	Ταμείον άνεκδότων βυζαντινών άσματικόν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Έ. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Άθήνα, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναίων	Ταμαδάκης. Βυζαντινή ύμνογραφία Χατζηγιακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας	Ταμαδάκης Ν. Β. Η Βυζαντινή ύμνογραφία και ποίησης. Θεσσαλονίκη, 1993 ¹
Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναία Τρεμπέλας. Μικρόν Εύχολόγιον Τρεις Λειτουργίαι	Τιμόθεος (Θεμέλης), άρχιεπ. Ιορδάνου. Τά Μηναία από του ια' μέχρι του ιγ' αιώνος. Άλεξάνδρεια, 1931 Τρεμπέλας Π. Μικρόν Εύχολόγιον. Άθήνα, 1998 ² . 2 τ. Αί τρεις Λειτουργίαι κατά τούς έν Άθήνας κώδικας. Άθήνα, 1935, 1997 ³	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Άλεξ. Άντιοχ. Έρος. Νεομάρτυρες	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), άρχιεπ. Άθηνών και πάσης Ελλάδος. Ίστορία της Έκκλησίας Άλεξανδρείας. Άλεξάνδρεια, 1935 Ίστορία της Έκκλησίας Άντιοχείας. Άλεξάνδρεια, 1951 Ίστορία της Έκκλησίας Έεροσολύμων. Έεροσόλυμα και Άλεξάνδρεια, 1952 Οί Νεομάρτυρες. Άθήνα, 1934 ²
Τριφύδιον Τρωϊάνος. Πηγές	Τριφύδιον. Άθήνα, 1997 Τρωϊάνος Σπ. [Ν.] Οί πηγές του βυζαντινού δικαίου: Εισαγωγικό βοήθημα. Άθήνα; Κομοτηνή, 1986, 1999 ²		

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы епархий	ΝΑΪΡΟΒΙ	Столицы государств
	Центры епархий	ΚΙΣΟΥΜΥ	Центры административных единиц
	Государственные границы		ΝΑΣΕΛΕΝΝΕ ΠΥΝΚΤΥ
	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
		⊙	Города и поселки городского типа
		⊙	Населенные пункты сельского типа

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания



ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXII

КАТЕХИЗИС – КИЕВО-ПЕЧЕРСКАЯ ИКОНА «УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ»

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»

Заведующая художественной редакцией

И. В. Короткова

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. 10А, 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 № 3010181040000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 23.07.2013. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 33 000 экз. Заказ № 0350

Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: (495)745-84-28, (49638)20-685
www.оаомрк.ru, www.оаомрк.рф

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-035-6

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2013

